

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة منتوري - قسنطينة -

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم: الفلسفة

رقم التسجيل: .....

الرقم التسلسلي: .....

# المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف

إعداد الطالب:

الأستاذ الدكتور:

إسماعيل زروخي

الحاج دواق

السنة الجامعية

1430 هـ - 1431 هـ / 2009 م - 2010 م

# مقدمة

عمل الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، وبمبادئه المختلفة، ومبانيه العديدة، على تفهم الوجود، وحل مشكلاته وأزماته الملازمة لأصل تشكله وتكونه، والمنبثقة من تطوره ومآله، حيث أفصح عن مكونات مذهلة (وجودية في المقام الأول، ثم تاريخية في تاليه) ألفت به في مضمار التساؤل المتكرر والملح، ما حدا به إلى السعي للعمل على إضفاء المعقولية الشاملة على كل ظواهره ومظاهره، ما أنتج تباعا أنماطا من الرؤى والمذاهب، تباينت إلى حد التعارض المطلق، حاولت إلقاء الضوء وتسليط الوعي على مشكلات الواقع وتجلياته وتطوراتها، فنجحت أحيانا وأخفقت أخرى. وغالب الاعتبار في التوصيف قصورها عن بلوغ مراميها الأولى، والتي تمثلت في وضع مسوغات فكرية ومعرفية تقرأ الوجود وتبرره، تعليلا حيننا وتدليلا آخر، والمقصد دائما فهم الموقف وتبرير الوضع التاريخي الذي عليه الإنسانية، وتمادى الحال أماذا طويلة، ولدت مدارس وديانات ومذاهب، كل عمل على طرح الإشكاليات وسعى لرفعها، مساعدا على بناء تراث ضخم من الفهوم والإجابات والنظريات، لكن لا المشكلات انتفت، ولا الإجابات وفت.

ولا يزال الوضع رؤيويًا على حاله، رغم التقدم الهائل والقفزات الثقافية النوعية والهائلة التي تحققت، ما يدل قطعا على تعين مفارقة بنيوية ترسخت آن التشكل التاريخي الأول للفكر الإنساني في ثناياه وأصوله، أو تنامت مع تطوره وصيرورته، فهي تحول إلى الآن دون تحقيق المعقولية العامة، وتسهم في رفع غبن البشرية المعرفي والأخلاقي والحضاري، فتحمل نظمها أزمات عوض أن تحلها، وتكرسها بدل أن تقضي عليها، ما يدعونا إلى الاندفاع لتلقائها بقصد استيعابها وتمثلها ثم رفعها وحلها.

والإحالة المتوازنة على تاريخ الأفكار ومدارسها، يظهر التباينات الشديدة التي حصلت في التوصيف والتفسير والحكم، دلالة على التعدد المبدئي في المنطلقات والمرجعيات، وكذا في الأساليب والمناهج والمسالك، ثم في التوظيفات والتقييمات والأحكام، ما يفيد أنه من الصعب الوصول إلى النظرية الشافية، أو الإجابة التي تختص بمهمة الحل، ما انعكس على الثقافة البشرية إيجابا بالإثراء والتنويع والإبداع والخلق في مضمارات الفهم ومسالكه، وسلبا بجرمانها من تحقيق حد معقول من الفهم المتوازن، الذي سينعكس على الممارسة التاريخية ونظمها، بما يخدم سيرها الوجودي، فلا تنقلب على ما تفعل بالنقض والإبطال.

وتكرس الحال السالف أكثر، عندما تدابر المتصدون للثقافة الإنسانية وتنازد القيمون عليها، من رجال دين وعلمائه ولاهوتيينه، وفلاسفة ومفكرين وفنانين وأدباء، وعلماء وتجريبيين، حيث عملت كل جهة وفق منظورها وأفقها ومنطقها ومرجعيتها، فأفضت إلى إنتاج المعنى وسبك الحقيقة وتوصيف الواقع، بأسلوب يتوافق مع القيم المعرفية التي تسلم بها ابتداء، وهنا نجد هؤلاء قد انخرطوا في واقعهم التاريخي، بواسطة هموم نظرية واهتمامات معرفية، تصبو إلى تحليل الواقع وتفكيكه، لبيان طبيعة المشكلات التي تعرض له، ولتحديد الحلول والمخارج لتلك المشكلات، ويكون ذلك كله، بالاستناد إلى أساليب وآليات عملوا على تأسيسها وبلورتها، بما يتوافق ورؤاهم الوجودية الكونية العامة، ورؤاهم التاريخية والسياسية والفكرية الخاصة، ما جعلهم مرة أخرى يتسورون داخل مقولاتهم ومسالكتهم ونظرياتهم، فحرموا أنفسهم والمعرفة المفتوحة، من التعدد الرؤيوي المتلاقح، والتجاوب الفكري المتكامل، ويظهر التوصيف المساق بوضوح، إذا عرفنا أن الثقافة الدينية ولاهوتيتها وأصوليتها جلسوا في مؤسساتهم الدينية، يُعَمِدُونَ كل شيء وفق طرقهم وكل ما يخالف توجهاتهم يرمى بنعوت مهذرة، فمرة هو متطفل على غير اختصاصه، وأخرى هو ضال، وتالية زنديق، فأمعنوا في تقديم تفسيرات متكلسة قابعة في دهور قديمة، وفهوم أسلافية مقدسة، وكل الحياة روحانيات وغيب وحياة أخرى، جيشوا لها أساليب الإقناع للعمل من أجلها، وكل انخراط فيما عداها يعد خروجاً عن الطبيعة الأصلية والحلقة الأولى، وهنا ينعت كل جديد بالبدعة ويوسم صاحبها بالهرطقة، فقتل العلماء وطرد الفلاسفة وكفر الفنانون، وحرم الناس من الحياة المادية، فاستبد بهم اللاهوت الغيبي بمدونات ومقرراته وتخرجاته لمشكلات الوجود وأزمات الحياة، وأنكرت الطبيعة والإنسان معاً، لصالح الغيب وما فيه، بدءاً من الإله مروراً بالكائنات النورانية إلى الحياة المثلى الكاملة، وفي الأخير إهدار مقيت لبعدين أنطولوجيين للحياة، هما الطبيعة الكون، والإنسان.

و قبالة ردة فعل أخرى، دشنها الفلاسفة بادئ الأمر ثم تسلمها منهم العلماء في العصور المتأخرة، تمثلت في العناية بالطبيعة واهتمام بما يشكلها من ظواهر ومظاهر مختلفة، حتى تنصبت مرجعية ملهمة، منحت قانونها طريقاً في تعقل الأشياء وفهمها، ثم سلوكاً بحسب موجباتها وانتظاماً وفق قيمها وما تحمله من رؤية كونية عالمية شاملة، طاردة لكل مباين لخصوصيتها المادية، فنتج وعي مادي منكر للماورائيات وعلى

رأسها الغيب ومن فيه، وأن الحقيقة ماثلة الآن، ومن أراد الحياة فليس فيها إلا مظهرها المادي الحامل للحقيقة والمولد لخصائصها، وما العلوم المتواترة في العصر الحديث وفلسفاتها إلا تعبيراً وافياً عن هذه الروح، المكتفية بالمرجعية المادية، والنموذج المعرفي الحلولي الكموني، المعتمد على الحواس تارة، وعلى العقل طورا، لكن دائما بأساليب تجريبية، انتقلت من حد المنهج المباشر إلى أفق التبرير الكلي والتعليل التام، وهنا نشأت مؤسسات تماثل الكنائس والمساجد والأدرة والبيع، هي الجامعات ومخابر البحث ومراكز الدراسات والبحوث، وتقدمت فئة العلماء لتتسلم زمام الوعي من أيدي رجال الدين، لتعمل على صياغته وفق منظورها وأسلوبها، فتتكر العقائد وتقضيها من نطاق الفهم والتعقل، أو تحصرها في سياق التناولات المعنوية ذات الاعتبار الأخلاقية، ولا صلة لها بالشأن العام، فالحقيقة معادلات رياضية وجبرية، وصياغات فيزيائية أو بيولوجية، وليس العلم سوى الملموس المحسوس، وما يتجاوزه، مصدره عصور العجز الإنساني وقصور وعيه أمام ظواهر الكون ومشكلاته، أما وقد استطاع العلم تقديم التعليل، فلا حاجة لما عداه، وثلثي مرة أخرى مع وعي مهدر منكر لأجزاء أخرى من الوجود المتنوع والمركب، وأعني به الغيب ومضامينه، والإنسان وقيمته، فانقذت الثقافة البشرية في مضمار جبرية أخرى، لكنها في المآل أخطر من الجبرية اللاهوتية، يمكن وسمها بوحدة الوجود المادية الطبيعية، أو الجبرية الحتمية أو المادية.

فتاه الإنسان في خضم صراع ثنائي ينتصر فيه التفسير اللاهوتي مرة، والعلمي أخرى، لكن ما من حل سوى البحث عن الإنسان، فظهرت الفلسفات الإنسانية وحتى الإنسانية، لتعيد الإنسان إلى مقامه الوجودي سيذا على كل شيء ومالكا له، لا يحفل بالله وما يريد، ولا بالطبيعة وما توجهه، فانبثقت الفلسفة الوجودية بمدارسها، لتتمحور حول الإنسان مقولة المقولات، وتبني نظم نظيراتها على معناه ومركزيته، وطبعاً نشأ الأدب الحامل لتلك المضامين وكذا الفن، وكل الدوائر التي تطبق هذا اللون من الفهم والتعليل، وقد قيل قديماً: إذا أنكرت الله فما بعده مباح بإطلاق... فأفرز التاريخ أوضاعاً اجتماعية وثقافية مهددة لأصل الوجود البشري، لقيامها على المعنى العبثي والعماء التام، باعتبار عدم جدوى الحياة، وإثارتها للقلق والغثيان، وكل الغير عدو إلى حين.. فلا الطبيعة ذات معنى ومغزى، ولا الله ومترباته ذات بال... وهنا

تماما ينقسم توصيف الحقيقة، وتتشعب مسالكها تعارضا وتضادا، ما يحول دون تحقيق الحدود المعقولة المتوازنة، من الفهم والانفعال والسلوك والعلاقة والوجود.

وهنا ظهر الفيلسوف والمفكر السوداني المعاصر، محمد "أبو القاسم" حاج حمد (ت 2004)، متصديا للتوصيف السالف، حيث عمل على بناء مشروع فلسفي معرفي، سعى إلى تجاوز القصور البنيوي المضمّر في ثنايا الأنساق الفكرية المختلفة، دينية كانت، أو علمية، أو فلسفية، يعتمد على الجمع بين المستويات الأنطولوجية العديدة، وبأسلوب الجدل، وأفق الاستمولوجيا الكونية الإنسانية، الداجمة بين دوائر الوجود المتنوعة، زاعما تجاوز قصور الثقافة الإنسانية، وتراثها كله.

وهنا يحق للبحث أن يتعرض للمفارقة المركزية التي عملت الدراسة على سبرها وتمثلها وحلها، حيث التّأزم والمفارقة داخل تركيبة الوعي البشري ذاته، وموروثه الضخم المتراكم، فحواها:

- هل فقد الفكر الإنساني عموما، والفلسفي منه بالخصوص التوازن في إضفاء المعقولة، باعتبار طبيعته التحزيبية التبعية، القائمة على بعد واحد من المعطى الوجودي/ المعرفي/القيمي؟
- هل اعتماده في الفهم والتحليل والتصديق والحكم، على معيار الأحادية وتنكب التركيبية، هو ما ولد القصور البنيوي الكامن فيه، وحرمه من بناء نظام معرفي، يقوم على التكاملية والشاملية والإنسانية؟
- هل الاستدماج هو المسلك الرؤيوي الوحيد لتحقيق الفهم الشامل، والنظام الحضاري الإنساني الكفيل بمنح السعادة والعدالة لكل الإنسانية؟
- هل إقحام الدين في العلم والفلسفة، له ما يسوغه؟ ثم ألعلم الحق في أن يقول كلمته في مسائل الدين وقضاياها؟ هل للفلسفة أن تعيد اللحمة الفكرية الأولى التي افتقدتها الوعي البشري؟
- أيستطيع مشروع الجدلية والجمع بين القراءتين والاستمولوجيا الكونية الإنسانية، أن يحقق بديلا عن كل المشاريع اللاهوتية والاستمولوجية والفلسفية، فيعيد التكامل المرجعي، والتركب في منهج الفهم والتوصيف والتحليل والحكم؟

- هل صهر المشاريع الفلسفية واللاهوتية، متمر من الناحية المعرفية، ومولد للمعنى القوي المترجم للحقيقة المركبة، ويعكس نظريات لها مقدرة تفسيرية مقنعة؟
- هل استطاع حاج حمد، بمرجعياته القرآنية واعتماده لموروث العرفان والتصوف الإسلامي، ولمسالك الفلسفات الغربية الماركسية، وتقاليد مدرسة فرانكفورت، والمدارس الألسنية والتفكيكية، أن يحقق نظرية النظريات، أو المشروع، الذي يعيد التشكل المركب للثقافة الإنسانية، بكافة مصادرها ومرجعاتها وآفاقها؟
- هل كان متوازنا في توظيف مشروعه المعرفي في تحقيق التراث البشري عموما، والإسلامي خصوصا؟ أي هل نجح في تطبيق منهجه المعرفي في دراسة المشاريع المختلفة، وهل من مردود يمكن الإفادة منه في بناء فلسفة جديدة، تحل عند أعتابها المشكلات الرؤيوية المتوارثة من تاريخ البشرية الطويل؟
- ما معنى أن ينتقد حاج حمد مدارس مختلفة، ويسمها بالتبعية، ثم هو يعتمد طرائقها ورؤاها في فهم القرآن واستجلاء معانيه؟ أ كان متناقضا إلى الحد الذي لم يدرك فيه أنه لفق أكثر مما ركب وجمع؟

تساؤلات مركبة، تترجم مبلغ المفارقة، وعظم المشكلات التي تعرض لها حاج حمد وتصدى، فقد توزع عمله على جبهات ثلاث، ما دفعني أن أسمى دراستي حوله وأسمها:

### "المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النقدية"

أما المشروع، فهو جملة المضامين والنظريات والأطروحات التي عرضها من خلال فلسفته، أما المعرفي فهو الإجابات الكلية عن الأسئلة الجذرية التي طرحت في تاريخ البشرية، وكذا الفهم المنهجي المنضبط البعيد عن

منطق الخطرات، واعتماد الأسلوب الاستمولوجي المركب في الفهم، في حين أقصد بالتطبيق النقدي؛ جملة التقييمات التي عمد إلى القيام بها، بالنسبة للتراث الفكري البشري عموماً والإسلامي والعربي منه على وجه الدقة والضبط. فلم يكتف بالتنظير فقط، بل اشتغل على النظريات المختلفة وسبر فحواها بالمقارنة مع أطروحاته المستحدثة.

ومن الأسباب التي دفعتني إلى اختيار هذا المفكر، ظني بقوة طرحه، وبجدة أسلوبه، قياساً إلى الدارج من المشاريع الفكرية، وكذا تمكنه من استيفاء الفكر الفلسفي والديني والعلمي المتاح، وعمل على صهره في بوتقة مشروع معرفي ذي دلالات استمولوجية فلسفية، تعمل على التوليف بين معطيات العقائد ومسالك الوحي في التعريف بالحقيقة وبنائها، وكذا التوظيف الجيد لنظريات الفلاسفة وإمكاناتها التحليلية والتركيبية والنقدية، والإفادة من نتائج العلم وقوانينه والفلسفات المتصدية لتوظيف خلاصاته في تحقيق التفسير الكلي الشامل، فعمد إلى توليد نسق فكري معقل ومدلل في الآن نفسه، ينطلق من الرؤية الوجودية التوحيدية، والمرجعية القرآنية المعادلة بالوعي للوجود وحركته، وسعى إلى تأسيس فلسفة جدلية تجمع بالقراءة المركبة بين الغيب والإنسان والطبيعة، قاصداً إلى تحقيق الفهم والتوازن والسلام الوجودي، مع مكونات الحياة، من غير تدابر أو تناجز.

ومن أهداف الدراسة؛ العمل على الكشف عن حقيقة الطابع الاجتهادي لمجموع أطروحات حاج حمد، زيادة إلى مقارنة آرائه لما تواضع عليه الفكر الإسلامي من قضايا ومناهج ومنهجيات، وكذا لما درجت عليه الفلسفات المختلفة، إضافة إلى رغبتني في تأكيد إمكانية تحقيق المشروع الفكري المتكامل، المتسم بالعقلانية الموحدة، وبالشاملية التفسيرية في غير شمولية منغلقة منكفئة، وإنسانية متجاوبة واصله جامعة، لا تلغي ولا تنكر، بل تعمل على تحقيق التوازن التام، وصولاً إلى السلام العام، في نظم المعرفة وتصور الوجود وتشكيل القيم.

وتجاوبا مع طبيعة الإشكالية، يكون منهج الدراسة هو ما يسمى: بالمنهج المعرفي النماذجي، الذي يسعى إلى الكشف عن البنية المركزية في أطروحة مفكر ما، وموضوع الدراسة هنا، هو: حاج حمد، وجمع



عناصرها من شتات المفاهيم والأساليب والمقولات، ورفضها بطريقة يسهل معها استيعابها، تحليلاً وتركيباً، أي تحليل محتوى مجموع الأفكار، والعمل على رصد المتكرر منها والمتأسس على أرضية معرفية واحدة، وتنظيمها، مما يسمح لنا الوقوف على المنهج والنسق والمذهب، وعلى مرتكزاته الأساسية.

وتطبيقاً للمنهج، أفضت الأطروحة إلى خطة من سبعة فصول، توزعت مضامينه، بحسب التدرج في التحليل والعرض، فكانت كالتالي:

أما الفصل الأول عرضت فيه المنحنى الروحي والفكري لحياة حاج حمد. وإرهاصات التشكل وبذور الانتباه، والتحول والصدمة الروحية ويقظة الوعي. وإدراك أهمية الدين من زاوية المأساة، واليقين ومرحلة التوحد.

أما الفصل الثاني أبرزت فيه المصادر الفكرية والمرجعيات الروحية لمشروع حاج حمد الفلسفي. مظهرها مبررات التأصيل النظري لمرجعية حاج حمد الفكرية، ثم المدارس الفكرية التي ساعدته على تشكيل آليات المنهج والتحليل، منها: المدرسة الماركسية، و مدرسة فرانكفورت، زيادة إلى حلقة فيينا والتأسيس للغة الموضوعية، فالمدارس الألسنية والتفكيكية، إضافة إلى المرجعية الإسلامية المتمثلة في كل من محي الدين بن عربي و محمد محمود طه.

في ثنايا الفصل الثالث شرعت في بناء المنهج المعرفي التوحيدي الجدلي، موضحاً أهمية المنهج وتجاوز الانطباعية، ثم جاوزت إلى ماهية المنهج وشرطياته النظرية، من جهة الاستخدامات اللغوية لكلمة منهج، والدلالة المفهومية لمصطلح منهج، والمنهج بوصفه نموذجاً وبنية تصويرية. ثم التطبيقات التفيقية للمنهج مقارنة أو مقارنة، وصولاً إلى الجمع بين القراءات تأليفاً وتوحيداً ودجماً. من زاوية الجمع بين القراءتين كلب التوليفة المنهجية والجمع بين القراءتين، موصفاً مستويات الجمع بين القراءتين، توافقا مع تركيب الخلق، ثم التأليف بين القراءتين والتشكل الخلقى في عالم المشيئة. مظهرها التوحيد بين القراءتين والتوسط النسبي الرابط. والدمج بين القراءتين وعين الحق في الخلق.

فيأتي الفصل الرابع عارضا المضامين النقدية لمشروع حاج حمد الفكري، والاستلابات الثلاثة: لاهوتيا، طبيعيا، وجوديا، موضحا القراءة الواحدة التجزيئية ومترباتها المعرفية، من خلال ابستمولوجيا علم القلم الموضوعي والمآل الطغياني. فالاستمداد الاتكالي وتوالد العجز. والنمط التبعيضي والتأسيس للاستلابات الثلاث. بواسطة تحليل التالي: اللاهوت الغيبي وتشكيل المصادرة الجبرية، والمرجعية الطبيعية والتمركز الحتمي المادي، والحل الوجودي والمآل العبثي.

ليتعدى العمل إلى الفصل الخامس؛ حيث المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع، بيان المرجعية القرآنية والمعادل بالوعي للوجود وحركته، مبرزا القرآن بين مكنته الذاتية وعجز حامله، والتشكل التاريخي للقرآن ومضامينه وجدوى التجاوز ابستمولوجيا، ثم القرآن على مستوى البديل، وخصائص القرآن ومميزاته المنبائية، فالمرجعية القرآنية وأسلوب الاستيعاب ثم التجاوز، منهايا بالتحليل بديلا عن التفسير.

فيألي الفصل السادس أين أفصحت المرجعية القرآنية عن التأسيس لنظرية الوجود التوحيدية (الغيب-الإنسان-الطبيعة) والمترببات الابستمولوجية، عارضا لمفهوم الجدل والجدلية، ثم الجدل في أفق المدرسة الجمعية، ومظاهر الجدلية على مستوى الغيب والإنسان وخصائص ذلك، مندفا تلقاء إسلامية المعرفة وابستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية، فنتجت العناصر التالية؛ مفهوم إسلامية المعرفة، مفهوم إسلامية المعرفة عند حاج حمد والدلالة البنيوية الشاملة، فتقييم التعريفات الاجتزائية التلفيقية، وصولا إلى إسلامية المعرفة والتناول الجمعي. ثم الأسلمة والناظم المعرفي والمنهجي والمعرفة المعاد صياغتها.

وكتطبيق للتأسيسات المعرفية الواردة في الأطروحة وتطبيقاتها النقدية، عملت في الفصل السابع على إظهار الابستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة من الاصطفاء الحصري إلى قيومية الكتاب.

ولا يفوتني في الأخير أن أشير إلى أهمية الموضوع من حيث ما هو، وإن كان الإمام به صعبا، لقلة المراجع المتناولة لهذه الشخصية، ولانعدام الدراسات السابقة التي تفتح أمامي الدرب للتناول المنهجي الرصين، ومع ذلك يعتذر الباحث عن عدم الاستيفاء، ويتقدم بجزيل شكره للأستاذ الدكتور عبد الجبار الرفاعي على تكرمه بالتقديم للكتاب، وكذا نشره، في زمن غلب فيه التهريج على التأسيس، والانطباعية

المزاجية على العقلانية المثبتة، لذا له كل التقدير على رعاية الدراسة وتوليبتها بالعناية الموفورة، وقد تكون الأطروحة فاتحة لدراسات تالية تغطي الشخصية المتناولة، وتعمق أكثر في تفاصيل مشروعها. والله أسأل السداد والصفح.

والحمد لله كيفما قام به الوجود وتقوم

# الفصل الأول

المنهجى الروحي والمعرفي

لحياة حاج محمد.

تترأى أهمية حياة الفيلسوف، وتتركز جدواها، بالنظر لما لها من دخل في تكوين شخصيته، وبناء جوانب تفكيره، وأسلوب تعاطيه مع مشكلات الحياة المعترضة له، ومدى تجاوبه معها بالعمل على تفهمها وتفكيكها انتهاءً بجلها ورفعها، ويزيد الأمر اتضاحاً إذا أخذنا في الاعتبار أن فكر أي فيلسوف، ليس في أدق تقدير إلا ترجمة واعية مقصودة لما اعتراه أمام أنواع مشكلات الواقع، فعمل على التجاوب معها، بتأملها وتقليب الفهم فيها، بقصد إيجاد أتم الحلول لها، كمقام أول، وإلا فإنه يتواصل معها باعتبار الآثار والمخلفات التربوية التي تركزت في لا وعيه العميق، وأضحت مفردات قوية في تشكيل نفسه العميقة، وكيف ينعكس ذلك في نمط تفكيره، وصفحة شعوره، وتالياً يبرز الحال في صورة ممارسات وعلاقات تنم عن الأحوال المركزة في أعماق الوعي الظاهر من ناحية، وفي ثنايا اللاوعي الغائر من جهة أخرى.

والجدل؛ بين ما يطفو على سطح الوعي، وما يقبع في أغواره، قائم، ولا تندفع قوة الإبداع عنده، ولا الخلق المثمر، إلا بتواصل حراك التفاعل بين المستويين، تارة بحضور فهم الحياة واستصحاب جوانبها وعناصرها، أشكالاً للتفكير ومسارب توجيهه، ومسالك قيادته، وضوابط تسديد وتصويب. وطورا بحضورها الكامن المؤثر من غير توقف عند التفاصيل والحيثيات. فالفيلسوف أمام الحياة هو وعي أمام وضع، يستوجب أحدهما الآخر ويكمله، فلا نفضي إلى افتراض وضع حال من الوعي، يمكن فلسفته، وتحويله إلى رافد ينفع ويثمر، باعتبار نأيه عن ملكات الفهم التي ترفعه من المعطى الخام الخامل الجامد، إلى قوالب حياة فاعلة سيالة ناضجة أو متكاملة، كما لا يمكننا أن نبني وعياً متقدماً بعيداً عن الأوضاع بمحفظاتها الكثيرة والمتنوعة، فليس يكفي أن نقول أن الفيلسوف تأثر بحياته بل من اللازم منهجياً إثبات الدعوى وتقريرها، بإحالتها إلى نماذج من التجارب الفلسفية، التي تزاوجت فيها التجربة مع الروح المتفاعلة معها، والعقل المتعاطي فهما لمكوناتها ومبانيها. فالفيلسوف نبتة طبيعية سمقت في تربة حضارية، ترافدت مشكلات عديدة في غرسها وربها والمحافظة عليها.

وقد لا يميل البعض إلى الاعتراف بأهمية الوصل، بين المفكر وبيئته، زعما بأن الارتباط مستحيل، إذ لو ارتبط العالم والفيلسوف بما يحيطه من ظروف، ينتج طبيعيا متوافقا مع الشكل العام السائد، غير أن تأملا بسيطا يظهر ميكانيكية هذا الفهم، وتغلبه لهيمنة الظروف على مُكنات العالم وشخصية الفيلسوف، فلو شئنا تدقيقا لألحنا إلى الحضور المحفز للأحداث وتسلسلها وتواليها في نفسية المبدعين والمفكرين، باعتبار التجاوب في الاتجاه الرافض لها، ومن هنا تبدأ عملية التأثير، وتتعمق مع مرور الوقت، تساوقا والتربية المتلقاة، وأساليب التعليم التي تحفر وعيهم، تاركة آثارا من المستحيل محوها تماما، وهي ذاتها الآثار التي تستحيل مع الوقت إلى نظم تفكير، وتصورات تعقل للعالم ومكوناته.

وتتعمق أهمية الأساليب الواردة على شخصية الفيلسوف وذاته، بإدراك المقولات والمنطوقات الأساسية في وعيه، استقاء من المحيط، و"..." يمكننا فهم غالبية المنطوقات الإنسانية ومن ثمة فهم الواقع المركب رمزيا، والذي يشكل مجال اهتمام العلوم الإنسانية والاجتماعية، دون أن نفهم في وقت متزامن، ولو كان ضمينا على الأقل، مزاعم الصلاحية الشاملة، وأن نصدر حكما قيميا حول الأسباب التي تؤدي إلى تأييد أو معارضة هذه المنطوقات بهذا المعنى، ترتبط دينامية مسيرة التعلم ارتباطا مباشرا بالتفاهم التواصلية. عملية مثل هذه، لا بد أن تفضي إلى عملية التفاهم الخاص بالعالم المعيش وعقلنة العالم المعيش، على أمل ألا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة"<sup>(1)</sup>.

فالتعلم وأساليبه، والتربية وأسبابها، لها مكانة بارزة في تقوية شخصية الفيلسوف وإبرازها أمام ظروفها، وعيا متمكنا من تعقلها، بالتواصل بينهما، وإدراكا لها، تعاليا عليها بعدم الخضوع لها، والفرق بين الفيلسوف وغيره يكمن هنا تماما. إذ لو تواردت الأحداث نفسها إلى إنسان عادي لنمطته وتغلبت عليه، ولو وضعت أمام ناظره، كل دواعي المنع من الغوص فيها، فلا يدرك منها سوى ما يقف أمام آلة التصوير رصدا، في حين لو مر نصفها أمام وعي متقد حاضر شاهد، كما هو حال الفيلسوف لاستنبط

(1) كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ت عمر مهيل، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2005، ص 34.

منها إمكانات هائلة، ولاستخرج من ثناياها عناصر عديدة غير مسبوقه، إبداعا للجديد، بتمديد القديم وليس بإلغائه أو رفضه بالضرورة.

إذن فالحضور والتجاوز، سمتان غالبتان على الفيلسوف وخط عمله وأسلوب فكره و" الفكر الحي هو الفكر الذي يحيا زمانه، يعيش حاجاته يحاور مشكلاته، يجيب على أسئلته، يملأ فراغاته، ويثبت أمام تحدياته ليأخذ بزمامه إلى نافذة غده ... بهذا يكتسب الحياة، وبهذا يتميز على نتاج كثير متراكم"<sup>(1)</sup> لا يستلبه، بل يمكنه من مادة معرفية تسمح له بتحقيق الانتقالات المتوالية، من مرحلة لأخرى، ومن فكرة لمثيلتها، وهكذا تتوالد التصورات من بعضها، فيتضح الوعي ويتكامل في حدود متاح الظروف.

وأغلب ما يقصد إليه المفكرون والفلاسفة، أثناء كتابة سيرهم الذاتية، هو النمو الروحي والفكري لشخصياتهم، ثم التطور المعرفي الذي يطرأ على رؤاهم إزاء مشكلات الفهم المختلفة، وأيضا قياسا إلى العوامل المحيطة بهم، وليس من قبيل الشخصية المتمحورة حول الأنا، ما يدفعهم إلى الكتابة عن أنفسهم. و إما هو الربط بين سيرهم ومسيرتهم العلمية والثقافية ما ينجح إلى فعل ذلك. ومثال ما سقناه العمل الذي محضه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur تحت عنوان بعد طول تأمل، والذي جاء في مدخله قائلا "إن التركيز سيجري على ما طرأ على عملي الفلسفي من تطور، وإلا أنه لا مجال للحديث عن حياتي الخاصة إلا عما كان موصولا بفلسفتي وعاملا على إيضاحها"<sup>(2)</sup>.

وهنا يبرز لنا منهجيا الأهمية التي تحويها عملية العرض لحياتة فيلسوفنا الذي خصصنا له الكتاب، من حقبة الوصل بين الأحداث والوقائع والتطورات، ومدى تأثيرها على المنحنى النفسي والفكري، وكيف انعكس ذلك كله على رؤيته الوجودية العامة، وعلى تفاصيلها وتفريعاتها، بلوغا إلى المقترحات الإجرائية؟ وميل التحليل -مما تقدم- التنبيه إلى جدوى التواتر والتتابع في تشكيل عقليات المفكرين وذهنياتهم، إلماحا إلى أهمية التعاطي مع الواقع، وعدم الذهول عن مكوناته، بما فيه من مشكلات عملية،

(1) صائب حميد: محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2002، ص 29.

(2) بول ريكور: بعد طول تأمل، ت فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، بيروت ط 01، 2004، ص 23.

خلاف ما يشاع عن سكن الفلاسفة الأبراج العاجية البعيدة عن هموم الناس وظروفهم " .. وقد تنبه منذ ذلك العهد البعيد، إلى أن الفكر... ليس ترفا يلهو به صاحبه ليزجي به ساعات الفراغ، ويلهي معه الناس بأن يقدم لهم وسائل لتربية النفوس عن همومها بل الفكر السوي القيم السليم، هو أداة للعمل..."<sup>(1)</sup> تسمح للفكر وصاحبه معا، بالانخراط في متتالية الأحداث، مساهمة في حلها ورفعها، بعد تعقلها وإدراكها ولا يوصل إلى الوضع المشار إليه، سوى الترجمة لحياة الفيلسوف.

غالب اهتمام الفصل الأول في دراستنا، ينصب على إبراز المعالم الكبرى المؤثرة في حياة الشخصية مدار العمل الذي نحن بصدد، وأيضا لأهم الأحداث المنبهات، التي عملت على إيقاظه، وتوليد الوعي لديه، وتنمية نوع الرؤية المؤطرة لمشروعه، ولكن وكما يقول الفيلسوف عبد الوهاب المسيري (ت2008) "...تصبح أحداث حياتي لا أهميته لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري..."<sup>(2)</sup> وأيضا فيما تشير إليه من محطات كبرى، ومفاصل خطيرة أدت إلى التحول بالأحداث من مفصل إلى آخر، وفضل العملية التاريخية للذات المفكرة، توظيف أساليبها في تفكيك المشكلات واستصحاب خبرتها السابقة، في التصدي لوقائع مماثلة أو مشابهة تحفل بها قطاعات إنسانية كثيرة، ثقافية كانت، أو اجتماعية أو سياسية ولا أدل على ما قدر، من لجوء كبار السياسيين والمفكرين والفلاسفة إلى تدوين مذكراتهم، ملمحين إلى أهميتها بوصفها أرشيفا ثريا لتجارب سابقة، يمكن الاستفادة منها في مواجهة أحوال مثيلة. خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن كثيرا من حيثيات الأحداث قد تكرر نفسها، وقد قيل التاريخ يعيد نفسه.

(1) زكي نجيب محمود: حصاد السنين: دار الشروق، القاهرة، ط03، 2005، ص ص (20-21).

(2) عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 2005، ص 06.



## 1- إرهاصات التشكل وبذور الانتباه:

الفيلسوف والمفكر السوداني المعاصر، محمد أبو قاسم حاج محمد (1942/2004)، من أبرز الشخصيات الفكرية والسياسية، في سماء الثقافة العربية المعاصرة. أثار جدلا بين فئات فكرية متنوعة، تمتد من اليسار إلى القوميين وصولا إلى الإسلاميين، باعتبار زعم كل جهة انتماءه إليها، خاصة بالنظر إلى أهم مواقفه المعرفية، وأدواته التحليلية، إلى انخراطه السياسي، بل ومشاركته العسكرية، التي تظهره على أنه خليطا من هؤلاء جميعا. ما يدفعنا إلى ضرورة الوقوف عند أهم محطات حياته، مبرزين مفاصلها الأساسية، المترجمة لتطوره الروحي والمعرفي من ناحية، ووصفا لحد الاختلاف حول تصنيف انتمائه من ناحية أخرى، لكن دون أن نغفل عن المقصد المنهجي للعرض، والمتمثل في إبراز وثيقة الارتباط بين الوضع والوعي.

في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر، سنة اثنين وأربعين وتسعمائة وألف ولد محمد أبو القاسم حاج محمد في قرية مقرات بالشمالية حيث اتجه إلى الكتاب ليحفظ القرآن الكريم، المدونة المعرفية الأولى التي صادفها أبو القاسم، فأتمها حفظا، بالطريقة المتوارثة، لكن دون أن يغفل عن الأهمية الفكرية التي يثيرها القرآن، إذ ولو لم يع الطالب الصغير معانيه، إلا أنها تسربت إلى مكان وعيه، فشرعت في بذر عناصر الرؤية الأولى، التي سيتم الانتباه إليها فيما بعد، وتتحول مع مكابدة الوعي بأدواته ومناهجه المختلفة، إلى إطار نظري محيط بفلسفته ككل. وموجهة لمضامينها، ومحددة لمقاصدها المعرفية عموما، والعملية خصوصا. "...إذن فالقرآن العظيم المتضمن للمنهجية الكونية البديلة والقابل للاستكشاف المعرفي، والذي بمقدوره وحده إعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة..."<sup>(1)</sup> هو ما كون الوعي الأول لحاج محمد.

ومثل إرهاصات المشروع المبكرة، حيث أفصحت تطورات الأيام، عن مبلغ تعلقه به، واتصاله به معرفيا، فتحول إلى منهجية معرفية ملازمة لرؤيته الفلسفية كما ستظهره الدراسة ككل، فأقدرته على

(1) أبو القاسم حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار التهادي، بيروت، ط 1، 2003،

تملك مقدرة النقد الذاتي، في سياق الامتداد التاريخي الخاص، وعلى دراسة تجارب الإنسانية من فجرها الأول، إلى أيامها الحالية، في صورة الحضارة العالمية الراهنة.

انضم إلى الدراسة النظامية، وإن كان متأخراً عن بني جيله، باعتبار الفاقة والعوز الاجتماعي، الذي عطله لفترة من دخول التعليم بشكل اعتيادي، غير أنه سرعان ما استدرك ما فاتته من أقرانه، ولحق بهم ودخل المدرسة الثانوية، وتفتح وعيا على الأحداث السياسية العالمية، والإفريقية، وعلى الصراعات المتأججة، بين الاتجاهات اليسارية المتعاضمة مع الوقت، و بنا الاتجاهات الإمبريالية الموالية للكلونيالية، ومثالا على ما قرر موقف النظام السوداني من الأزمة الكونغولية، حيث أطيح بلومبا الثوري المعروف بمواقفه الأممية الراضية للوصاية الأجنبية الاستعمارية، فأخذ نظام عبود (الرئيس السوداني آنئذ) قرارا بطرد كل الطلبة المساهمين في المظاهرات الداعمة للأممية، من المدارس الحكومية، فكان في طلائع المطرودين حاج حمد، إذ حرم من مواصلة تعليمه بشكل اعتيادي، وسدت في وجهه المدارس الحربية العسكرية، وكذا المعاهد التعليمية، فلجأ إلى المواكبة بمطالعات خاصة، أفدرته على تحصيل مستويات معرفية وثقافية متقدمة جدا، قياسا إلى المتاح في الدوائر الرسمية في تلك الفترة<sup>(1)</sup>.

البديل عن المؤسسات الرسمية الذي اختاره حاج حمد، هو التثقيف الذاتي، وجاء منه "..." الوقت الذي كنت أقضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي أقضيه في الدراسة والداخلية، حتى أنه كان معروفا أن مفاتيح المكتبة عند أبو القاسم<sup>(2)</sup> فأغرق الرجل في مطالعة كل ما يقع تحت ناظره، حتى وصل إلى مرحلة قرأ فيها كل متاح أمامه، فبنا ثقافة واسعة، أعانته على التعرف والاقتراب من التجارب والمدارس الفكرية والسياسية المختلفة والمتناقضة في البيئة السودانية، بدءا من المهدوية الصوفية إلى الماركسية العالمية الثورية.

(1) الندوة الدولية: حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الرؤية والمنهج، فندق الهلنون، الخرطوم، 16

ماي 2007، ص 01.

(2) المرجع نفسه، ص 01.

ليس يكفي أن يعمل المتميزون من خلال التثقيف الذاتي وحسب، إذ من المهم، أن يعملوا في سياق حركات اجتماعية ثقافية، تسعى إلى تصحيح الأوضاع أو تغييرها، فما بالك أن تكون ثورية تهدف إلى التخلص من الاستعمار أو بقاياها. و حاج حمد بطبيعة تكوينية النفسي والذهني. رأى أهمية انخراطه في أعمال الحركات الشعبية السودانية وما يجاور السودان كأرتيريا، فانظم إلى صفوف الثورة الأرتيرية التي كان بها ..جنديا بمعية اثني عشر مقاتلا آخر، سنة ثلاثة وستين وتسعمائة وألف (1963)، بدافع الثورة مبدئيا على الظلم، وبداعي التواطؤ الحاصل بين الأنظمة الديكتاتورية إفريقيا، خاصة بين حاكم السودان الجنرال عبود، وبين ملك أثيوبيا هيلا سيلاسي، وهنا يقول حاج حمد: " ..أعتقل الأرتيريون وطردت قياداتهم، فوجدت نفسي حلقة وصل بين القيادات في الخارج وبين العسكريين المقاتلين في الداخل، بحكم الواقع فتخصصت في تهريب الأسلحة واختلاس الأدوية من السلاح الطبي، ومخازن الذخيرة التابعة للجيش وأهربها إلى أرتيريا..."<sup>(1)</sup>.

يعنينا مما أوردناه، المزاوجة بين الفكر والحركة، فالإيمان بمظلومية الشعوب المستضعفة، يساوي الانضواء تحت حركات تعمل على رفع الظلم والحيث المسجل في حق تلك الشعوب، ما أعطى حاج حمد المقدرة منهجيا على تحقيق النضج لأطروحاته، بالجدل الحاصل في ثنايا تكوينيه، وأعني به النظر والممارسة. فالاحتكاك العملي بالثورة، والانخراط في صفوف المقاتلين، هو ما منحه العملية في تفكيره، عكس ما قد يشاع منه من تجريد وإغراق في سماء الفكر المنطلق من غير ضوابط عملية.

إلى جانب نضاله الثوري المنفتح على تجربة التحرير الإنسانية في أرتيريا، تعاون مع حزب الشعب السوداني، واتجه إلى المظاهرات والثورة الشعبية التي أسقطت نظام عبود، وهنا بدأ نجمه في البروز، فأخذ يتردد على الأوساط المثقفة في الجامعات، دون انتماء نظامي إليها، لعدم حصوله على الشهادات التعليمية المتدرجة، حيث كان كثير التردد على الجامعة ومكتباتها، وأقام علاقات متينة مع بعض طلابها، حتى ظن أنه منهم، يقول أن سيرتي الفكرية بدأت عام "1964...م بإصدار أول دراسة بعنوان

(1) المرجع السابق، ص 01.

(الوجود القومي) لأننا في السودان بالذات نعيش مشكلة بين عروبتنا وأفريقيتنا والتنوع والتعدد. فكانت الهوية شاغل أساسي بالنسبة لي. لذا كانت أول دراساتي عن الشاغل القومي<sup>(1)</sup> حيث التلزم بين الانتماء القطري، الممتد والمكمل بالانتماء القومي والإفريقي، وهذا جعل حاج حمد متراوحا بين هوية خاصة سياسيا، وأخرى مفتوحة وعمامة ثقافيا ولغويا وحضاريا، ومع الوقت تكون لديه الوعي القومي كرافد مهم في شخصيته، إضافة إلى البعد الإفريقي، فالأممي اليساري، مغلبا بانتمائه وولائه الجانب النضالي الثوري، وهذا شأن المفكرين الإنسانيين الكبار، الذين لم تغالبهم الطبيعة البراغمية في التعاطي مع هموم الإنسان، بل غلب عندهم النضال الثوري الرفض للسيطرة، واستلاب الحقوق.

لكن سرعان ما دخلت حياته صراعات الأطياف الفكرية والسياسية المختلفة، حيث اندفع للتساؤل أكثر من مرة، عن جدوى الصراع والدكتاتوريات تفعل فعلها، فطرح مشروع الفكر القومي السوداني، غير أنه تفاجأ "... أن الحزب الشيوعي عقد اجتماعا مهما لمناقشة أمر الحزب القومي السوداني، في البداية كانوا يعتقدون أنه حزب عنصري نوبي أو جنوبي، ولكن كان به شماليون ويتحدثون عن القومية السودانية... انزعج منه القوميون العرب بكافة فصائلهم الناصريين البعثيين، بحكم طرحه للقومية السودانية وبدأ في معارك فكرية وهذه أنضجني جدا..."<sup>(2)</sup> وهنا نلاحظ كيف تعمل الظروف المتصارعة المتناقضة، على تحويل المفكر من الانهزام أمامها، إلى الإفادة منها، وتوظيفها في اتجاه إنضاجه، خاصة المعارك الفكرية منها، لطبيعتها السجالية، المتأسسة على الرؤية وضدها، والمشاريع الإجرائية ومقابلاتها، مما يتيح الفرز والموازنة بين كثير من الآراء، بغية الإفضاء إلى أفضلها، ولم لا إيجاد بدائل من حيث المبدأ، وقد كان من حاج حمد أن فعل ذلك، بما طرحه من رؤى ومشاريع ومقترحات ثقافية وسياسية، كما سنفصل فيما يأتي من التحليل.

حضور حاج حمد الثوري، ليس من قبيل التوجيه الفكري وحسب، حيث "... أن البعض اكتشف أي لعبت دورا مميذا في الثورة، والتحركات والمنشورات وتكوين جبهة الهيئات، وتكرما لي أسند

(1) علي الديري وفاضل عنان: التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، العدد 12، بيروت 2003، ص 34.

(2) الندوة الدولية، مصدر سابق، ص 02.

لي دور بعد تشكيل الحكومة<sup>(1)</sup>. مخالطاً بذلك، مصادر إنتاج القرار، وممارسا للسلطة في أقرب دوائرها ومعينا لكل الحركات الثورية الساعية إلى قلب أنظمة الحكم الاستبدادية في كينيا والقرن الأفريقي واليمن وغيرها. فحدث الانفتاح على تجارب الآخرين وأساليبهم في الفعل حتى أنه قال: "... أصبحت نظرتي أكثر انفتاحا على أفريقيا وعلى العرب من الحدود السودانية الضيقة. ولكن لم أفقد البوصلتين. ظللت سودانيا بوجه عربي وأفريقي، ولكن لم تكن لي القدرة على توحيدهما جدليا كهوية زمان ومكان، وما كنت من النضج الفكري بحيث أجد منهجا، إما مصالحة تليفيقية أو مصالحة منهجية. تطوري الفكري والمنهجي في ذلك الوقت لا يمكنني من مصالحة منهجية فكانت مصالحة تليفيقية، ولكن لم أفقد هذا التفاعل الإيجابي المستمر..."<sup>(2)</sup>.

وأود أن أمارس تحليلا بالمقابل، فأشير إلى حاج حمد اليقظ الواعي، الذي انتبه منذ سنه المبكرة، إلى المفارقات والرتوق اللامنهجية، التي أقام عليها وعيه، وأعلن انتباهه إلى وضعه، لكن دون أن يعجزه عن العمل لتصحيح فكره وتنمية مستواه، فما معنى الجمع بين السودانية والعروبة والإفريقية والأممية في سياق فكر متناقض، يعيش دعاة الدوائر السالفة الصراع فيما بينهم حول جوهر الانتماء وحدوده، وأين تبدأ الهوية في عمق تكوينها؟ هل بشرط طبيعي اثني لساني؟ أم بإحالات قيمية مبنية على المشاريع المفتوحة إنسانيا، والمستوعبة لكل الخصوصيات دون أن تلغيها؟ أظن فيلسوفنا اكتملت في نفسه هذه التساؤلات، وكل حياته إجابة عنها، ويفيدنا في حدود متاح الموضوع، الاستيعاب المتجاوز الذي تحقق له، مع تطورات المشروع وتعميقاته، فتكون المعطيات السالفة إرهابات تشكيل، وبذور تكوين، انتهت في نهاية المطاف إلى مصالحة منسجمة مع ذاتها، ومستوعبة لتاريخ الرجل، من غير إلغائه أو رفضه، بمنطق التحدد المفضي إلى التبدد.

## 2- التحول والصدمة الروحية وبقظة الوعي:

(1) المرجع السابق، ص 02.

(2) المرجع نفسه، ص 02-03.

يجي الفلاسفة والمفكرون، على مسار فكري، ينبثق من عناصر أولى تولدها ظروفه الحياتية الخاصة والمفتوحة، وتتدخل في توليفها معطيات ثقافية عامة، وعلمية تخصصية دقيقة، واستمراره في نطاق تكونه، مرهون بانعدام المنبهات والحوافز التي تثير فيه حالة الدهشة ولحظة الانتباه، التي يمكن أن تكون حادثة أو مقولة أو فكرة صغيرة، قيلت في زاوية من زوايا الحياة، ولا يعير لها غير الفيلسوف حاسة الحضور، وربما الوقائع التي يصادفها تهزه وتبعث في ثناياه ومثوياته، ملكات وطاقات وقدرات، غطتها عوامل عديدة، فيحيا عندما ينتبه، ويتحول إلى سياقات أخرى مكمله وليست لاغية، وتذكر هنا ما حدث للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724-1804) عندما ألمح إلى أهمية دور ديفيد هيوم (1711-1776) في إيقاظه "...وقد قال كنت فيما بعد أن هيوم أيقظه من سباته الإعتقادي..."<sup>(1)</sup>. فقد ظل فترة من حياته الفكرية، واقعا تحت سلطة المعرفة الوثوقية النفسية التي لا يرقى إليها الشك، لكن ظهر له أن الوقائع غير المنقول عنها، وما يملك العقل عنها من أفكار ليس سوى صورا إن لم تكن أقل بكثير من التطابق، فهي مشوهة رأسا ولا تفيد في المعرفة الصحيحة بمعطيات الواقع شيئا.

والتجربة عينها عاشها الفيلسوف والعربي المسلم أبو حامد الغزالي (450هـ - 505هـ) حينما دخل حال الشك في كل ما يحيط به. بدءا من معطيات الحواس وصولا إلى الموروثات المتلقاة من الماضي، مرورا بنظم التعليم وأساليبه، حيث قال: "...فلما خطرت لي هذه الخواطر وانفتحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر إذ لم يكن دفعه إلا بدليل ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل... فأعضل الداء... ودام قريبا من شهرين أنا فيها على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال..."<sup>(2)</sup>.

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، دت، ص 210.

(2) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 2003. ص (34).

و يهمننا من السياق التاريخي الذي عرضناه آنفا، مبلغ التدافع الحاصل بين رقي الفلاسفة معرفيا، وبين تأثيرات الظروف، التي قد لا تترك الأثر عينه في نفوس الآخرين، فالغزالي أسلمته المذاهب العديدة، والمدارس المتصارعة إلى حال من التراوح أفضى إلى الشك الوجودي، المسبب للتوقف التام إزاء الوجود. وكذا أمام المعرفة ووسائلها وقضاياها، فينتهي وعي العالم إلى الرفض لكل شيء، لكن بإعمال التأمل، والإكثار من النظر، في مسببات الوضع الأزمة، أين ينتهي إلى الخروج بحلول تعيد اليقين والثقة، إما أنوارا تترى في الوعي، أو حلولا تستجلب باستدلالات مركبة من مقدمات استجمعت من شرائط عدة، تتيحها الظروف والملابسات الاجتماعية أو طبيعية، أو ثقافية، وتدقيقا تعليمية، كما حصل للفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت (1596-1650) حالما ألم به الشك الحاث على الفهم، الدافع لمراجعة الموروث العلمي والفكري الذي انتهى إليه من مدارس السابقين وأساليهم في إيصال المعرفة وتلقيها يقول: "لم أكد أنني هذه المرحلة من الدراسة، وهي المرحلة التي جرت العادة أن يرفع الطالب في نهايتها إلى مرتبة العلماء، حتى غيرت رأبي تماما. لأني وجدت نفسي في ارتباك الشكوك والأخطاء. بدا لي معها أنني لم أفد من محاولة التعلم إلا الكشف شيئا فشيئا عن جهالتي..."<sup>(1)</sup> والتي تجمعت في وعي ديكارت من ركام معارف، لم يرق إليها الشك يوما، ولم تصدم بلحظات الاهتزاز النفسي أو الفكري، فاستحالت إلى وضع الرتابة والتكرار، والإقرار والقول المكرور، والتفوق يصنعه مقدار التشبث بها والتلبس بتفاصيلها. لكن ديكارت عاد إلى نفسه باحثا عن مكانم اليقين، مزيلا عوالم الركام، حتى انتهى إلى رفع الشك وبلوغ مرتبة الكشف الذي يهيئه العقل، ويهديه التزامه بالدين وطاعته لقوانين البلد، وإلا ما معنى أن يبغى الفيلسوف الوصول إلى الأفضل، ويهدم الموجود ولا يعيد بناء أي شيء؟.

لعل القصد من الاستطراد الأنف، الإلماح إلى أهمية لحظات الانتباه بالنسبة للتطور الفكري للفلاسفة، وما دمنا مشدودين إلى حاج حمد، من جهة الإقرار أن حادثة، رغم بعدها الزماني وحتى المكاني، كانت علة الانقلاب والتحول في كامل حياته، ومدعاة إلى تعميق رؤيته، تلك الواقعة كانت الحرب اللبنانية الأهلية، بين الأشقاء أبناء الوطن الواحد، الذين لم يسعهم الانتماء المشترك السياسي، فبحثوا عن

(1) ديكارت رونييه: مقالة الطريقة، تجميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 1991. ص ص (05-06).

أساليب أخرى، تتيح لهم بغيتهم، فظنوا العنف والسلاح، طريقا لذلك، وصادف أنوجاد حاج حمد في بيروت تلك الحرب "... في عام 1975 والتي تكاد تكون محرجة للغاية ولكنها كانت مدخلا، كنت في بيروت أرى قصف الطائرات لمخيمات الفلسطينيين وإحراق الأطفال، وقتها كنت أتساءل عن رحمه الله سبحانه وتعالى، وعن أساسيات التجربة البشرية في الوجود المعرضة للنكبات الفيضانات والسيول والظلم الاجتماعي... "(1).

لماذا يسبب الإنسان الألم لأخيه الإنسان؟ لماذا يدفع الطفل الصغير ثمنا لم يشارك في إعداد ظروفه، ولا يدري تماما، لماذا هو ضحية أحداث لا يعي معناها، ولا يستوعب مغزاها، وليس له فيها موضع قدم. أين الإنسانية كقيمة وجودية قبالة الأوضاع التاريخية المضطربة الملأى بمآسي سببتها وجهات نظر ضيقة ونفسيات متبرمة، ترفض الآخر ولا تستوعبه،... وأضحى منظار البشر إلى العالم وتقييمهم للآخرين وتجارهم ينبثق من البؤرة الأساسية للولاء والمتمثلة في مجمل العناصر المشكلة للذات ولرؤيتها للعالم، وكل مقاييسها الحكومية ترجع إليها وبشكل متصلب... وانتهى الحال إلى دوائر مغلقة مسيخة للذات ومحيطة بها ومسورة، تمتنع عن قبول المختلف وتعمد إلى إلغائه ومحو أثره تماما. وهنا رأى أبو القاسم في تجربة الحرب الأهلية اللبنانية، والتعدي على مخيمات الفلسطينيين وصفا تاريخيا مهددا للقيمة النوعية للإنسان، من حيث ما هو، فاعتمل في نفسه التساؤل، الذي تحول مع الوقت إلى أزمة وجدانية سببت له صدمة روحية عميقة، كرت على الموروث الديني بالشك والرفض، على الصورة التي انتهت إليه من ركام التاريخ.

وزاد الأمر تعقيدا، عندما تعمم في وعي حاج حمد صور، أن الظلم ليس حكرا على الساحة اللبنانية، وإنما هو ممتد إلى كل شيء، ولم يقنع بإجابات فقهية سطحية، تعودت المدارس التقليدية على إلقائها في

(1) علي الديري: المرجع السابق، ص 36.



وجه المتسائلين بطريقة حاج حمد، خاصة عدم التوافق مع الطبيعة كأنها تائرة ضد الإنسان، والإنسان تائر ضد نفسه، فأين الوجود الحقيقي لله في إدارته للكون بهذه المواصفات...<sup>(1)</sup>.

الله الكامل العادل الرحيم، يدير كونا مليئا بالاضطرابات والأزمات والفوضى، الشرور الأمراض الآلام... كلها أحوال تبطل وجود الإرادة الشاملة الخيرة، المبطل للفساد والظلم، كيف يمكن الوصل بين التسامي الإلهي الذي يزعم اللاهوتيون خيرته المحضة، وبين تسافل الممارسات البشرية المظهرة للشر التام؟. كيف نوفق بين الإيمان والطاعة، وبين ظروف قاهرة منافية لعمق الإيمان، وضاربة لمقولاته وعناصره، عرض الشك والإنكار والرفض؟. حاج حمد في وضع نفسي مخرج، وأمام قلق معرفي لم يقصده ويتكلفه، وإنما وجد نفسه في ثناياه لا يقدر على مقاومته أو رده، الشك في كل شيء، مع ألم وجداني غائر، تولده مرة ما يراه من صور قبيحة للظلم والقتل والحرق والتعدي والتشريد، وأخرى عجزه عن مد يد العون لرفع الأوضاع، حتى ولو رفع يديه إلى السماء داعيا، فلن تجيبه السماء بالطريقة التي يريد، وهنا وقعت الصدمة، فانبثقت الحيرة، وأندفع للتساؤل والدرس والبحث والتأمل.

"...صرخات النساء، أطفال يحرقون إلى درجة التفحم ومن حولهم عمارات وأبنية حديثة، ينظرون إليهم بالمنظار، وتلك الظروف تعتلي في نفسي بالإضافة إلى موجات لجوء من أرتيريا فبدأت أفكر وأقولها بالطريقة التي كنت أفكر بها، دون أن يكون هذا الحديث مصدرا لاستفزاز ديني فلقد كانت فاتحة هدي، كنت أقول منذ أن نشأنا نقرأ... أن الله بيده كل شيء وأنه قادر على كل شيء، ولكن إما أنه غير موجود بهذه المواصفات، أمام المآسي التي تتعرض لها البشرية دائما، وإما أن يكون موجودا وأن هناك خطأ ما في الكتب الدينية لأنه لا علاقة لها بهذا الواقع نهائيا..."<sup>(2)</sup>.

نلاحظ أن التساؤلات التي تعرض لها حاج حمد، ليست سهلة من ناحيتين: أولاها تعرضها للموروث الديني الإلهي ككل، بالاحتجاج الملح على رفض سكونية التعاطي، وثانيهما؛ إشارته من

(1) علي الديري: المرجع السابق، ص 36.

(2) الندوة الدولية، المرجع السابق، ص 06.

طرف خفي إلى أن التفسيرات المعهودة لما يحدث من ظواهر ليست مقنعة ولا رافعة للإشكاليات النظرية والمنهجية وحتى العقديّة المتولدة من التساؤلات أعلاه.

فالموقف الوجودي من هذه الجهة، هو ما أدخل حاج حمد، إلى التوتر المعرفي والنفسي، بمعنى أن الوضع أنتج شكلا من التجاوب الوجداني الشامل الذي لا ينتهي بتكلف متعجل، بل بمكابدة مريّة، يملؤها الأسى والتحسر على الوضع التاريخي للبشرية، فلا شيء يقنع، إذ "... ما هي علاقة بسم الله الرحمن الرحيم، بهذه الجثة المتفحمة للأطفال، وبهذا الفقر في العالم بآلاف اللاجئين من أرتيريا إلى صحاري السودان، أنا بطبيعتي لا أعيش مع أي نفاق ديني أو أيديولوجي أو سياسي، كنت في تلك اللحظة أكتشف في نفسي إيمانا عميقا بوجود الله وهذا الإيمان لم يفارقني، وظل يلازمي منذ وعيي وإلى اليوم لكن كان هنالك شيء آخر أؤمن به، وهو الذي أثار في تلك الإشكالية، إذ أؤمن أنه رحيم وأؤمن أنه مطلق القدرات... وما أراه لا رحمة فيها وما يمنعه من التدخل..."<sup>(1)</sup>.

أليس يرى كل المأساة بلا حدود، ولماذا لا يضع لها حدا؟ ما بال منظمات الإسعاف والإغاثة تقوم بدورها، وهو غائب لا يفعل ما يضع أوزار المحنة، ويعيد للخائفين الأمن، ويحل الاستقرار محل الفوضى العارمة التي يشهدها الكون في حسبانته.

أبو القاسم لا يقف عند سقف منخفض في طرح تساؤلاته، خاصة وأنه، مضطلع بأعباء ما تجره عليه إشكالاته التي رمى بها في وجه سلط سياسية ودينية وثقافية واجتماعية، لا تقبل بسهولة ما يعرض عليها، لكن يستدرك ويقول: "... لا أريد أن أكفر فأنا مؤمن من أول ما ولدت وما زلت مؤمنا ولا أشك في وجود الله والحمد لله، ولكن لدي ما أطرحه وأريد الإجابة عليه، المدخل منذ البداية كان مدخلا معرفيا بالمعنى الإستمولوجي الراض للآيديولوجيا، ولم أكن أتوقف لدى "قدسية" إجابات

(1) المرجع نفسه، ص 06.

التراث... فأنظر إليه برؤية نقدية أتجاوز فيه العرف النفسي والتاريخي للمقدس، هذا أسلوبه قبل أن أتوصل للنتائج التي أطرحها... هذه مسيرة سنوات...<sup>(1)</sup>.

الاستدراك الظاهر فيما أوردناه، لا يفيد رد الخائف من السلطات المختلفة، فيراوغ بإلقاء الكلام على علاقته، وإنما يقين العارف، المستعين بطريق التعقل المنهجي، المشدود إلى الروح العلمية الإبستمولوجية، التي لا تبغي الوقوف عند أعتاب الأيديولوجيا، وإن كان التحليل الأعمق يظهر مبلغ الصعوبة الجمة في التمييز بين ما هو أيديولوجي، وما هو إبستمولوجي، إلا أن حاج حمد يحركه الإيمان لا بطريقة العجائز، بل بطموح العالم الذي يريد الجواب.

وإن كانت المقاسية بين الإبستمولوجيا والأيديولوجيا، باعتبار التوظيف كوعي حقيقي أو مزيف، قد حسم فيه أبو القاسم إلا أنه من غير الممكن الوصول إلى المبادئ الميكانيكية التامة بينهما لاستدعاء إحدهما الأخرى، وحاجة الواحدة للأخرى من جهة المادة والآلية، ويكفي القول أن التكوين الأول فلسفياً لحاج حمد - كما سيأتي في الفصل الثاني - متح من الماركسية إطاراً وأداة، وتالياً تكون الأيديولوجيا في مضممار موقفه مرفوضة، ومحفوفة بسياج إبستمولوجي قوي، يمنع من ولوجها إلى عالم التحليل العلمي والمنهجي للتاريخ والكون وظواهرهما. وما يدعوني إلى الاستنتاج السالف؛ كون حاج حمد ربط تساؤلاته بهم معرفي إبستمولوجي يبغي الفهم والتحليل، لا التعبئة والنضال، وفي ذلك مفارقة، وتظهر بارزة إذا أمحنا إلى مشروع فكري للمفكر الإيراني علي شريعتي (1936-1978) حيث كان طموحه بناء أيديولوجيا رؤيوية، تفسر العالم وتحلله بمنظار الوعي الأعمق المستمد من الأيديولوجيا روحها وغايتها وأساليبها.

"... يؤسس شريعتي للأيديولوجيا، كمضممار معرفي (للتفسير) وإصلاحي (للتغيير) ثلاث مراحل:

**الأول** منها: هي الرؤية الكونية... ويقصد بها التصور والفهم الذي تحمله عن العالم وعن الحياة وعن الإنسان.

(1) علي الديري، المرجع السابق، ص ص (36-37).

الثانية: نوع من التقييم الإنتقادي للمحيط والقضايا... الذي وفقا له (التقييم) تتحدد نظرتنا للأمور...

الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية... أي عرض النماذج المثالية من أجل أن نغير المواقع وكل ما هو نموذجي فيه، طبقا لتلك النماذج والمثل<sup>(1)</sup>.

فالأيدولوجيا ليست تماما بعيدة عن الإبستمولوجيا، فهي ذاتها طموحة للتعقل والتفسير والفهم والتصديق والحكم، لكن الذي يشير إليه حاج حمد، هو تلك القراءات العجلى، البعيدة عن استجماع شرط الفهم المفتوح الواسع، الذي يستصحب أدوات كثيرة، ويطمح إلى الوقوف عند عمق الظواهر وليس عند سطحها، كما يقولون. و ليس كما يستنتج هو، عبر تغلغل تعقلي يبدأ من الظاهر ولا يرضى إلا بالحقائق الكامنة خلفها. "... أنا أرفض منهج التنظير دون الارتباط بالواقع، وأقول إذا لم يكن هناك واقع يدفعك للتفكير وحل أزmate ومشاكله ومعايشته، فالتنظير يبقى في فضاء خارج واقع الإنسان..."<sup>(2)</sup>.

نتلمس إذن حياة فيلسوفنا، بإحالتها إلى الحادثة المنعرج، والمتمثلة في الحرب، ومحولتها النفسية، وآثارها التاريخية، التي خلفت جرحا وجدانيا، لا يندمل إلا بالتأمل العميق المتأني في أغوار البعد الإلهي والكوني والإنساني، والعمل على كشف الارتباط والاتصال بينها، كما يسرد في ثنايا الآتي من الصفحات.

فالصدمة لم تقصم ظهر التعقل والفهم، بل حفزته، ودفعت به إلى البحث عن مبررات تشرح الحاصل وتفسره، وتحيله إلى شبكة ارتباطات كلية، وليس عند وقائع جزئية معزولة ومنفصلة.

ليت الأزمة ارتبطت على مستوى المشاعر الغائرة، فكل قد يعاني خبرات وجدانية متنوعة، بحسب ظروف الوقائع، وما تدفع إليه، لكن حاج حمد جاوز إلى ممارسات دالة على وضعه وحاله، "...كنت

(1) عبد الرزاق الجبران: علي شريعتي وتحديد التفكير الديني. دار الأمير، بيروت، ط1، 2002، ص 238.

(2) علي الديري: المرجع السابق، ص 35.

أرفض الصلاة حتى تحل هذه الإشكالية، أصلي لمن؟ قضية الآخرة لم تكن طرفا في الأزمة...<sup>(1)</sup> البحث عن المعنى، ومعقولية ما يحدث من الدواعي الهامة التي حثته على أن يسعى إلى اقتحام عقبة التوتر الحاد، وإيجاد المنفذ الوجودي والمعرفي للمشكل "...فكان إن اعتزلت الكل، وصعدت إلى الجبل في لبنان... وكنت أستمر في التفكير يومين متواصلين، حتى أفقد القدرة على التفكير وعلى الأكل وعلى كل شيء، ويأتي النوم وأنا جالس إلى كتاب أقرأه. لم أكن حريصا على الحمام ولا على الأكل، ولم أكن كذلك حريصا على تهذيب لحيتي ولا شعري، وكان البرد قارسا، ولكنني لم أكن أرتدي ملابس واقية منه، حتى جسدي لم أعد أشعر به... لأنني كنت أمام خيار أي إله أنا مؤمن به..."<sup>(2)</sup>.

تذكرنا الأوصاف السابقة، بأحوال الصوفية، والتزامات الزهاد اليومية، ونظام الرهبنة، الذي يستهدف الخلاص بالخلوص، فتدافعت الأوضاع الطبيعية، والبواعث النفسية على شخص منعزل أثر الابتعاد، وطول التأمل، وإجالة الفكر. على مخالطة الناس والاستماع لإجاباتهم التي تكرر ما قيل منذ قرون، ولا تحمل في طياتها ما يعين على تجاوز الحالة الإشكالية، أو بلغة الإيستمولوجيين الوضع الإشكالي **Problimatic Situation** أو الحالة المفارقة، فالحال أبلغ من المقال، وأدخل في كسر روتين الحياة الدارج. فما معنى أن تأكل وتنام وتستحم، وأنت ذاهل عن إجابة ترفع عنك مفارقات الوجود، الذي تترى انهياراته، أمام ناظريك، لفرط ما يعتمل فيه، من أحداث ووقائع. ليس لها من تفسير؟ و أكبر ما يثقل على نفس الفيلسوف أن يعجز عن التفسير والفهم. فما بالك بالتغيير.

والتماثل في عزلة الجبل، وانفراد الوحدة، له دلالاته فلسفيا، إذ "...لما بلغ زرادشت سن الثلاثين غادر موطنه وبحيرة موطنه ومضى إلى الجبل. هناك استطاع أن ينعم بعقله وبوحدته... لكن قلبه تغير فجأة..."<sup>(3)</sup>، تغير حصل بتوارد من سنحات التأمل في علياء الجبل، حيث السكون، ورفض حضيض

(1) الندوة الدولية، ص 07.

(2) المرجع نفسه، ص 07.

(3) فريدريش نتشه: هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجمع ولغير واحد، ت علي مصباح، منشورات الجميل، كولونيا، ط 01،

2007، ص 35.

التقليد، والارتفاع إلى أفق الاجتهاد في الرأي وكذا كان حاج حمد، في عزلته، كرياضة وجدانية أشرفت في قلبه نور يقين فيما بعد. "...نحضر ساعة الشروق، ثم وقف قبالة الشمس وخاطبها بهذه الكلمات:"  
 أية سعادة ستكون لك أيها الكوكب العظيم لو لم يكن لديك هؤلاء الذين تنيرهم..."<sup>(1)</sup> فالله عند حاج حمد ليس مجرد كائن متسامي متعال، يرتفع عن شؤون الناس ولا ينخرط في همومهم، بل ما يحدث يتم بتقديره، يقود الناس، وينير دروبهم "...أرى أن المثل الدينية ووجود الله. الذي أنا مقتنع به تمام الاقتناع، حتى أستطيع أن أقول بكل وضوح إيمان يقيني، عين اليقين نفسه، ولكنني غير مقتنع بما يحدث، فأريد حلا لهذه الإشكالية، إشكالية استمرت أربع سنوات، كأنها أربعين سنة..."<sup>(2)</sup>.

التفاوت وجوديا وسياسيا وثقافيا بين مستويات تاريخية عدة، هو ما أثار في نفسه الحيرة، وليس مجرد مقولات عقدية معطاة موروثية، وإلا لسلم بها واستراح. لكن الفراغ الذي يخلفه التباعد بين الرحمة الإلهية وعذابات الناس، وبين حضور العقل الإلهي في كل شيء، وعجز الإنسان وفقره وفاقته، دفعه إلى الاستمرار في حالته أربع سنوات، كأنها أربعين سنة، لكن لماذا أربعين؟، أهى رقم اتفاقي اختاره وحسب؟ أم فيه مماثلة دلالية مع سيرة النبي محمد (ص) "...ولما أخذت سنه تدنو نحو الأربعين، نشأ لديه حب للعزلة بين الفترة والأخرى وحبب الله إليه الاختلاء في غار حراء... فكان يخلو فيه، ويتعبد فيه الليالي ذوات العدد. فتارة عشرة وتارة أكثر من ذلك في شهر... وهكذا إلى أن

جاءه الوحي وهو في إحدى خلواته تلك..."<sup>(3)</sup>، وإذا عرفنا أن الاختلاء والعزلة دأب فلسفي غير جديد، لعرفنا لماذا هرع إليه حاج حمد، واعتنى بالمماثلة للحالة من أربع سنين إلى أربعين سنة، فهي إشارة إلى مصدرية التجربة، وطريقة الخبرة بالمعاناة الوجدانية، وأيضا كيف سيتم التخلص منها؟

(1) المرجع نفسه، ص 35.

(2) الندوة الدولية، مرجع سابق، ص 07.

(3) محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة، دار الفكر، دمشق، ط 11، 1991، ص 60.

### 3- إدراك أهمية الدين من زاوية المأساة:

في عناصر الدين وقضاياها، مسائل بتركبها، تتولد مشكلات نظرية، تتحول بتشريها إلى أزمت وجدانية، تستحيل بتخمرها إلى انسدادات في الحراك والتصرف، فينعكس الأمر على النظم الحياتية في تشعباتها المتنوعة. وأيضا في الدين المخرج وإجابات تفضي إلى إتاحة حلول تريح البال معرفيا، وتتحول إلى حلول على مستوى نظم الحياة ومكوناتها. وظهر ذلك في نظم ما يسمى بعلم الكلام الإسلامي أو اللاهوت اليهودي والمسيحي، إذ بمجيء الدين كمعطى تاريخي اجتماعي أول، انبثقت مسائل عقدية،

جرت معها أحداث ووقائع، ترتب عنها تاريخ بأكمله، وتشعبت الأديان إلى مذاهب وفرق لا تزال تتنافر فيما بينها إلى يوم الناس هذا.

ولا يغيب عن حسابنا ما كان من دور للدين أيضا في دفع الحياة إلى أقصى عطاءاتها وتجلياتها، وإحالة بسيطة إلى تاريخ الحضارة الإسلامية يظهر أهمية ذلك ويقويه، حيث تفيد الإحالة إظهار "... إسهام الإسلام في إنجازات النوع الإنساني بكل مظاهرها وتعني اتصاله ولقائه وتأثيراته فيما يحيط به من العالم غير المسلم... إن عدد المواضع التي يجب أن يتضمنها حساب إسهامات الإسلام ضمن الإنجازات الإنسانية هو نظريا عدد لا يحد تقريبا..."<sup>(1)</sup>.

وما يدعم ما ذهبنا إليه هو المعنى الأول الذي يستعمله علماء المسلمين للدلالة به، على روح الدين من حيث ما هو، حيث جاء فيه، أنه "الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث أنها تطاع تسمى دينا، ومن حيث إنها تجمع، تسمى ملة، ومن أنها يرجع إليها، تسمى مذهب"<sup>(2)</sup>. شمول المعنى السالف، لمستويات الحياة العديدة، يدفعنا إلى الاعتقاد، بأن الدين يمثل ناظما مركزيا في نطاق تنشئته الحياة الإنسانية ابتداء، ثم توليها بالرعاية والعناية بقاء، ثم الرجوع إليه باستمرار، وإذا شئنا تطبيق المعنى السالف على حياة حاج حمد، نراه يحاول تفسير ما يحدث أمامه من أزمات من خلال هل أمر الله سبحانه بذلك؟ ثم هل يرضى به؟، وهل الناس كجماعة تؤلف بينها ملة، تقبل أن يحصل للأطفال والبرئين إساءة تحت مسمى أي كان؟، ومن يبرر ذلك ويقبله؟.

لكن بالعودة إلى تراث حاج حمد، فإنه يحدد أن الدين في هذه المرحلة من فكره، لم يمثل كل شيء، من جهة التعبد وإسلام وعيه إلى تفاصيل الدين وأحكامه، بل أدرك أهمية الدين من جهة المأساة والتراجيديا يقول: "... أنا ابن ثورة يموت فيها الآلاف، وابن مأساة، فأنا أفهم الدين من جانب المأساة القائمة في الوجود، وليس من زاوية البحث عن الخلاص في الآخرة. لم يكن يهمني الحصول على شيخ

(1) جوزيف شاخت وآخرون: تراث الإسلام، ج01، ت حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، العدد الثامن، الكويت، ط01، 1985، ص ص (18 / 17).

(2) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط03، 1996، ص 141.



يدلني على الخلاص، كان يهمني كيفية الخلاص في الدنيا من هذه المأساة التي نعيشها...<sup>(1)</sup>، من وضع السودان المليء بالفقراء، إلى أرتيريا التي يموت فيها آلاف الشباب لقاء تحقيق كينونة الوطن، إلى لبنان وفاجعة الكيان الممزق، يشنت الذات ويقطع أوصالها ويمنعها، من أن تبحث عن نجاتها الفردية، إذ لا معنى لذلك والكل يعاني، وهنا يكون مدعاة إلى التأمل وحثا على إيجاد سبل الخلاص الآتي من المعاناة ومسبباتها، وإلا فالخلاص الأخرى تابع بالضرورة. وهنا أشير إلى أن حاج حمد لم يذهل عن السعي لكي يحقق خلاص الآخرة، لكن ما يشغله تواء، هو كيف يمكن حل مشكلات الإنسانية في ضوء دين يقف إلى صف الإنسان، وليس دينا يسحق الإنسان قربانا، لتعصب المذهبيين، فالمأساة قائمة في الوجود، خاصة وأن "...الإحساس التراجيدي بالحياة، إنما يوحي بأن وضعنا تراجيدي بالضرورة، وأن الناس جميعا يعيشون وضعاً سيئاً يتهدهده الشر، وأنهم إذ يدركون ذلك، يتألمون لكونهم يدركون..."<sup>(2)</sup>، فخاصية الإدراك هذه، لا تتاح لأي كان، رغم أنها مشترك إنساني من جهة الآلية التي تستعملها ملكة العقل في التعقل والفهم.

لكن أن تتحول إلى معاناة يستغور بها الوعي ما يقف خلف الظاهر فذلك ليس في مكنة الكثيرين، غير أن فيلسوفنا أتيح له أن يتعرف على التهديد النيوي الذي يشكله الإنسان على نفسه وعلى غيره من الناس، بل التهديد الجذري انطولوجيا الذي يمثله، يدفع الوعاة إلى قرع ناقوس الخطر بقصد إيجاد نمط من الثقافة المتوازنة التي تعمم السلم لازمة طبيعية للوجود البشري، لا تشذبا يبغي تكملة نقص ما، لأن الأمر يترتب عنه فناء أو بقاء . وهذا ما يجعل الوضعية تراجيدية والشعور بها من روحها، "...إننا ولدنا في هذا العالم كي نفعل ونفكر ونحس. وهنا تبرز بالفعل مشكلة... المواءمة بين

(1) علي الديري: المرجع السابق، ص 37.

(2) مولوين ميرشنت وكلفورد ليتش: الكوميديا والتراجيديا، ت علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 18، الكويت، ط01،

الشعور بقدرة الإنسان وحيويته، والشعور بأن كارثة ما قد تم تديرها له...<sup>(1)</sup>، فأن يملك البشر استعدادات متنوعة وكثيرة للانفتاح على الحياة، معنويا وجماليا وطبيعيا، فهذا الأصل والمعتاد، أما أن يواجه بما يهدده وجوديا، فهذا ما يولد الخوف والشعور بعدم المواءمة بين الإمكان والموجود. وحاج حمد تماما وجد نفسه في خضم ثقافة متوارثة، وأعراف متينة، تصر على أن أصل الحياة مواءمة، لكن معطيات الواقع وظروفه المهلكة لكل شيء، خلاف ما توارد من السابقين فولج عالم الحيرة والقلق والخوف من كل شيء، ولا أمان إلا في حياة متوازنة، يعيد إليها الدين حرارتها ويخرجها من برودة التراجيديا.

والمأساة والتراجيديا المقصودة هنا، ليست عملية متحكم فيها موجهة ومبرمجة، على ضوء تقديرات فنية سالفة، بل هي حالة تركيب تاريخي معقدة، ألقت عناصرها أحداث ووقائع تواردت من جهات العالم الأربع، باستصحاب التراكم التاريخي السابق، بكل ثقله، وأيضا العجز عن بلوغ الطموح وتحقيقه "... إن ما يعطي للتراجيديا صفتها المميزة هو العلاقة بين مجموعتين من الدوافع، دوافع الشفقة ودوافع الفرع...<sup>(2)</sup>، وبينها صلة جدلية، إذ إحداهما تغذي الأخرى وتمكنها، فالفرع يشفق، والمشفق يفرع على ما يشفق عليه، وحاج حمد أمام بشرية تباد فأشفق فرعا، وفرع شفقة.

يتدعم طموح الفيلسوف من حيث ما هو، بانخراطه في واقع الناس، وعمله على تفهمه، وسبر عناصره، لتعقل كثير مما يحدث الآن أو فيما بعد، فيتأكد الطابع الإنساني في مشروع فيلسوف ما من عدمه والعناية بالبشرية في وجهها المؤلم من علاماته الإشادة "... بمباهج التراجيديا... ألسنا بذلك نسعى إلى البهجة من خلال تأمل ألوان معاناة إخوتنا في البشرية؟ ألم نسع وراء آلام الماضي بينما ثمة ألم وحزن الآن يتجاوزان ما بقدرتنا معالجته... قيل لنا إن التراجيديا قد لقيت حتفها، وأنها ماتت، جراء نزعة

(1) مولوين ميرشنت: المرجع السابق، ص 148.

(2) المرجع نفسه، ص 169.

التفاؤل والإيمان بالعقل والثقة بالتقدم. إن التراجيديا لم تمت، ولكن ما يبعثنا عنها هو على وجه الدقة: اليأس<sup>(1)</sup>

اليأس يتشكل حالة وجدانية، لفقدان المقدرة وأدواتها، المسعفة على تجاوز المآسي وتخطيها، وربما هذا من أوكد أسباب العجز ومولداته. ذلك أن حاج محمد يرى بأن الدين من المولدات الكبرى التي تمنح للإنسانية الشعور بالتجاوز، على خلاف ما قيل أنه أفيون أو منتج لليأس ومروج له، ومن هنا المأساة داخل الالتزام بالدين، لأن الأصل بأن خالق العالم لا يريد له ذلك.

ولكن حرية الإنسان ومماثلته الوجودية لأصل العالم، ما دفعه إلى اختيار الآلام والحروب والشور، لذا إدراك الدين من زاوية المأساة له أهمية قصوى في دفع طاقات البشر إلى إيجاد نظم حياتية ولوائح عامة تتيح الاستقرار والتوازن والسلام، إذ "...الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري، ويترتب على هذا أنه يستحيل الوصول إلى مجتمع جديد، إلا إذا حدث تغيير عميق في الضمير الإنساني، إلا إذا ظهر شيء جديد يكرس الناس حياتهم من أجله، ويحل محل ما هو موجود حالياً"<sup>(2)</sup>، وليس غير الدين يملك تلكم الطاقات، ويستطيع قلبها إلى بواعث وجدانية عميقة، تتحول إلى قدرة بذل، وطاقات عارمة، تقدر على الانتقال والمجازة من حال الألم الضيق، إلى أفق الأمل الواسع، وليس يجدي أن يبحث المرء عن الباعث في نطاق ظروف وأوضاع التاريخ، المنتجة للمأساة أساساً، لذا لا بد من الدين، لكن من جهة خلاص البشر الآتي حالاً، بلا تسويات وتأخيرات تعزي ولا تحل.

ولا يوجد نطاق حضاري بشري عبر تاريخ الإنسانية، لا يملك تصورا عن الدين، أو من خلاله، ساعد على تجاوز المحن وتخطيها إن بتغييرات سطحية، والتزامات طقوسية شكلية عامة، وإن بتحليلات

(1) والتر كوفمان: التراجيديا والفلسفة، ت كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1993، ص 20.

(2) إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، الكويت، ط 01، 1989، ص 125.

وقراءات عميقة، تستكنه كل شيء، بواسطة رؤية وجودية شاملة، من الدين تنطلق وإليه تعود. "...والحق أن المشكلة ليست هل ثمة دين أم لا، وإنما هي أي نوع من الدين. هل هو دين دافع لتطور الإنسان وارتقائه وتنمية طاقاته وقدراته؟ أم ذلك النوع الذي يعرقل التطور الإنساني ويصيبه بالشلل؟"<sup>(1)</sup>.

وكأني بحاج حمد تساءل عن طبيعة الدين في البيئة الغربية، وكيف تحول إلى لا هوت سالب جبري معيق وليس إلى قوة بعث ومصدر تجاوز ملهم. "...تحولت علاقة العبودية الإنسانية بالله سبحانه إلى علاقة (استرقاق)، وقد ملك الله الإنسان قدرات الوعي... وتحولت سلطة التحريم والتحليل من الله إلى المرجعيات البشرية تمارسها كيفما تشاء،"... وتحولت فلسفة الدين إلى (استلاب غيبي جبري) لمطلق الإنسان وحرية، فصنعنا لاهوتا حجر الحرية وأغلق على العقل تماما، كاللاهوت الوضعي الأرضي..."<sup>(2)</sup>، ويصدق على الدين هنا، ما كانت الأدبيات الماركسية قد أفضت إليه، من تحليلاتها العميقة للأديان وتاريخها - كما سنرى في الفصل الثاني - وكيف يمكن أن تتحول إلى عقبة كأداء، تحول دون البشرية وإرادتها، فتتعقد المأساة وتتركب، لأن المقدس إذا لازم التخلف والانغلاق زاد من شحن الأوضاع وغلقها.

#### 4- اليقين ومرحلة التوحيد:

ويأتي الخلاص من الإخلاص. أخلص في معاناته، وضم بين جوانحه معاناة الإنسانية عبر تاريخها، وإن تلخصت أمامه في مشهد بيروت المحترقة، وأخلص في عزله متوحدا في الجبل، وأخلص إذ ترك لوازم الحياة اليومية الدارجة، فلا طعام ولا نوم ولا حلق ولا لقاء مع البشر، اختلى للقراءة والتمعن، وتقليب النظر في كتب المسلمين التراثية العقديّة والفلسفية والفقهية، وكذا كتب النقد الفلسفي الغربي بحمولتها

(1) المرجع السابق، ص ص (127/128).

(2) أبو القاسم حاج حمد: الإسلام ومنعطف التجديد، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، 2004، ص 02.

الثقافية، وكذا "...بدأت أقرأ القرآن قراءة ناقد ورث النقد عن تلك الثقافة المتعمقة في الفلسفة الغربية والعربية، التي غصت فيها كما قلت لكم طوال فترة خروجي... و هذا الكم الهائل من الفلسفة النقدية والتحليلية والقراءة في مختلف الفلاسفة سواء كان في المحاضرات أو أنماط الفرصة بالتهام كامل، الذي كان يحفزني لذلك قضية أساسية جدا... لم آت للمعرفة من أجل الشهادة ولم آت للمعرفة لأحسن درجاتي العلمية، ولم آت للمعرفة للاستزادة على أساس الوجود... كنت مع كل كتاب أبدأ من جديد فئوية التراكم التي تكونت تراكما نوعيا، يبني نفسي تدريجيا، دخلت بهذا المخزون مرحلة الإشكالية..."<sup>(1)</sup>.

من التأزم الروحي، إلى القراءة للاستيعاب والتجاوز، ثم إعادة القراءة، وهكذا تتراكم التساؤلات فتفضي إلى إجابات سرعان ما تنهار أمام ما يعن من إشكالات طارئة، من غير توقف إلى حد، لكن الحالة هذه قد تدخله إلى نوع من السوفسطائية اللا أدوية التي تقول وتتساءل وتجب ولا جواب، وتذكر هنا سراعا جورجياس اللونيني (ت 427 ق.م) الذي يقول: "...أن الفكر مختلف عن الواقع ونحن نستطيع أن نتصور تصورات لا يقابلها وجود وبالتالي فلا يمكن أن تتم لنا معرفة بالوجود، لأنه ليس هناك مطابقة بين الفكر والوجود، كذلك إذا فرض وأدركنا الأشياء فنحن لا نستطيع أن نوصلها إلى الغير، لأن ما نوصله إلى الغير هو مجرد كلام وليس شيئا موجودا..."<sup>(2)</sup>، وفي تقدير التحليل فإن حاج حمد لم يقصد إلى ما أوردناه تماما، إذ يُشكل لرفع الإشكال، ويتساءل ليحجب ويدرس ليجد بين ثنايا ما يقرأه ما عساه أن يعينه على تخطي حاله، وليت الأمر كان حبيس تساؤلات طرحها على سبيل المواضع، ليتسنى له الافتراض، وقد رأينا في حال الصدمة الروحية، مبلغ الذهول الذي انتابه، خاصة وأنه استصحب، الإرث النقدي المتدامج بين أساليب التراث الإسلامي والغربي، خاصة في موجته الماركسية.

الأجوبة التليفقية أو التوفيقية سرعان ما تنهار، أمام استفزاز تساؤلي جديد يستبطن أدوات نظر غير مسبوقه، ما دعا حاج حمد إلى ضرورة عدم التعجل، وعلى كل حال هو لم يخير، إذ الدوامه التي

(1) الندوة الدولية، مرجع السابق، ص 07.

(2) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998، ص 125.

وجد نفسه، نتيجة تساؤلاته، وسطها، حرمة حتى من استجماع أبسط متاحات اليقين "... إيماني يقيني بالله برحمته بقدرته المطلقة عبر تساؤلات بإشكاليات ضخمة حول كل المطروح دينيا، ليس على مستوى الإسلام، لكن على مستوى الديانات الأخرى"<sup>(1)</sup>.

فقد كان غارقا في مضمار تساؤلات مفصلية مزللة، تكرر على كل الموروث الديني وأدبيات اليقين فيه بالإبطال والنقض. لذا من المستبعد تماما أن يتكلف أو أن يسبق الاعتقاد بما سيقوله تاليا، وهنا أذكر بتوافق التجريبتين الغزالية وتجربة حاج محمد، من جهة عدم التكلف، وكذا الإنكباب على التراث الفكري المتاح بالقراءة والتحليل.

ومن أعجب ما يرويه في تجاوزه لمرحلة الشك العام التي كان عليها، ما يشبه تماما ما عليه بعض الصوفية، ويتوارد إلى التحليل تمثيل على سبيل المقايسة لمحي الدين عربي (ت 638هـ) حالما نعت كتابه الفتوحات المكية ووسمه، والداعي إلى ذلك والحاث عليه يقول: "...وسميتها رسالة الفتوحات المكية، في معرفة الأسرار المالكية والملكية، إذ كان الأغلب فيما أودعت هذه الرسالة ما فتح الله به علي عند طوافي بيته المكرم، أو قعودي مراقبا له بجرمه الشريف المعظم، وجعلتها أبوابا شريفة، وأودعتها المعاني اللطيفة... فإذا حصر الباب تردد عليه عين بصيرة الحكيم، فنظر فاستخرج الآليء والدرر ويعطيه الباب عند ذلك ما فيه من حكم روحانية، ونكت ربانية، على قدر نفوذه وفهمه، وقوة، وقوة عزمه ووهمه، واتساع نفسه من أجل عظمه في أعماق بحار علمه..."<sup>(2)</sup>.

إطالة النظر، وتعميق الفهم من خلال التأمل غير المتعجل، والسعي إلى فتح دروب في التعقل جديدة، يمكن من أوضاع وأحوال ومقامات، بأدوات التقييم البدهية القائمة على معقولية المدرسة المشائية وأدبياتها، يكون مردودا. لكن بأساليب المدارس التوحيدية ومسالكها يكون معقولا بشرط استيفاء المجاهدة بمستوياتها، والإخلاص فيها، وهنا نعود إلى حاج محمد يروي لحظة الإنعتاق، "...جاء يوم من الأيام أحسست فيه برغبة في الصلاة، وكل تلك القضايا سكنت، فجأة اغتسلت وتوضأت

(1) الندوة الدولية، ص 09.

(2) ابن عربي: الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 02، 2006، ج 01، ص 25.

وصلت ونمت لمدة ست وثلاثين (36) ساعة، كنت في رغبة قوية في الصلاة... أقبلت على المصحف بنفسية مختلفة، ليس بال نفسية الأولى، ولا أعرف كيف أشرحها... انقبضت في سورة الكهف عند قصة العبد الصالح، تدريجياً حدثت مؤثرات عكسية وفلسفية في بعد غيبي لا علاقة لها بالواقع الموضوعي...<sup>(1)</sup>.

الملاحظ على تناقله وتراوجه بين أوضاع نفسية عدة، أنه دخل في دائرة أحوال متجاوزة لحدود المقاييس المعتادة في علم النفس أو في علم التربية أو غيرها من العلوم... وإلا كيف تسكن نائبة التساؤلات، ويتعدى من رفض كل شيء، ويسكن إلى حال تطهر فيه ونام، وقرأ القرآن وتلاه، الكلمات عينها، لكن ما تفصح عنه وترمز إليه من عينة غير مألوفة في الفهم، وكأنه نور انبثق فأخذ بأزمة الوعي جميعاً، وأجاثها أمام بحر زاخر لا ساحل له، لكن لا مندوحة من خوض غماره، وركوب صعبه، وهنا نورد للغزالي كلاماً يظهر مبلغ شعور حاج محمد أمام القرآن، وكيف وقع الكلمات في نفسه؟، واستحالتها إلى وعي ينظر به إلى عالم جديد، أخذ يتأثت رويداً رويداً، بمادة مفاهيمية وبتركيب تصوري مأخوذ من القرآن... إذ "...لولا استتار كنهه جلاله كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسمع الكلام عرش ولا ثرى، ولتلاشى ما بينهما من عظمة سلطانه وسبحات نوره... معاني الحكمة المضاءة في تلك الصفات من أن شرف الكلام أي الأصوات لشرفها وعظم لتعظيمها، فكان الصوت للحكمة جسداً ومسكناً والحكمة للصوت نفساً وروحاً..."<sup>(2)</sup>.

وفي موضع آخر يعدد مراتب الترتي الثالث، بدرجاتها وخصائص كل درجة، ولماذا يترتب عن مجرد الاتصال بالقراءة، من المعاني غير المسبوقة، فيتجدد العلم، ويتجلى المعلوم بتشكيلات وجودية تفصح عن طبيعة القدرة، وتعلق الأشياء بها، وكذا الفعل المتنوع الحاث على تبديل أساليب الأداء وعدم التنوع بظاهر الأشياء يقول: "...الثالثة: أن يرى في الكلام المتكلم، وفي الكلمات الصفات فلا ينظر إلى نفسه

(1) الندوة الدولية، ص 09.

(2) الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، مركز تحقيق النصوص، المكتب الثقافي، القاهرة ط 01، 2003، ج 01، ص (392-393).

ولا إلى قراءته ولا إلى تعلق الإنعام به من حيث إنه منعم عليه، بل يكون مقصور الهم على المتكلم موقوف الفكر عليه، كأنه مستغرق بمشاهدة المتكلم من غيره، وهذه درجة المقربين...<sup>(1)</sup> ولا يرضى حاج حمد بديلا عن هذه المرتبة، حيث يفصح فيه الوعي عن مكامن العلم، وما يلفه من تصورات جديدة تمكن بالغها من بناء نظريات ومناهج مبدعة، كما وتأسيس مناهج تفكير، ومسالك تعقل متنوعة، وطبعا مؤسسات ثقافية واجتماعية تعنى بتحويل ما تراءى إلى وجدان وذوق وسلوك عام ينطبق على المجتمع بكافة مكوناته، فيضحى الواحد جميعا، والجمع واحدا.

لم يفارق القرآن حاج حمد في تلك الفترة، ولازمه معتقدا أن فيه الجواب، وقد تدعم بآليات النقد الحديث وأساليبه، يقول: "...دخلت في غيبوبة رؤى حتى ظننت أنني أصبت بنوع من المس وتحولت إلى عالم مجنون، وبدأت أشك في نفسي وأن الطاقة نفدت، كنت أعاني إشكالية مع فكر ابن تيمية (ت 728هـ) في الفقه... حاورت أحدهم في رؤية منامية، حول كتاب يسمى البراهين الساطعة؟ فسألني من أين عرفت هذا الكتاب، فقليل من الناس يعرفونه... وكان من أولياء الله الصالحين..."<sup>(2)</sup>.

شحنت هذه المرحلة بنوع من الإحالات المبرزة للطابع العرفاني في شخصية حاج حمد، وكذا إلماحه إلى مستويات الإدراك وأدواته المتجاوزة للمتاح والدارج من طرق النظر والفلاسفة والمفكرين، حيث لم يعد يغني ويفيد أن تبرز فكرا يمتح من معين العرفان والتصوف في زمن غلب عليه الأسلوب العقلاني والحسي والوضعي... وأقل الحكم أن حاج حمد يتخرص، ويلقي من الكلام ما لا يمكن إخضاعه لمناهج البحث العلمي أو حتى الفلسفي المتعارف عليها، في حين يعاب على العرفاء "... أنهم لم يعرضوا الحالات الكشفية إلى النقد والتمحيص، ولم يفرقوا -غالبا- في مكاشفاتهم بين ما هو عائد إلى الكشف كتجربة ذاتية وبين ما يقام عليه من صياغة نظرية، فالحالات الكشفية شيء، وتفسيرها شيء آخر، والعرفاء لا يجهلون هذا التمايز من الناحية المبدئية، لكن ما ينقصهم هو النقد والتمحيص..."<sup>(3)</sup>.

(1) المرجع نفسه، ص 400.

(2) الندوة الدولية، ص 09.

(3) يحي محمد: الفلسفة والعرفان، دار الهادي، بيروت، ط01، 2005، ص 587.



في الفصول القادمة، ما يؤكد أن حاج حمد انطبعت أعماله بالعرفان ودوائره ومراتبه وأساليبه وأحواله، لكن لم يبق عنده خاضعا بل عمل على نقده وتجاوزه، خاصة وأن مشروعه المعرفي ككل توليف وجمع بين مستويات يحضر فيها الغيب مع الإنسان مع الطبيعة، في حين أن من العرفاء من تغلب عليه مكاشفاته، فيتمحور حول التجربة الفردية الفردة، فيطلق انطباعات وحدوس لا يوجد من القوالب المتعارف عليها ما يحملها، والعيب ليس في الملقى غالبا، وإنما في المتلقي من ناحية عجز واعيته العلمية، وقصور أوعيتها الحاملة، عن تحمل مستويات إدراكية متعالية ومتجاوزة، ونعود تارة أخرى إلى شيخ الصوفية ابن عربي إذ يعرض لطرق السالكين إلى المعرفة، و الفارقة النوعية الجوهرية بين تلك الطرق، مؤكداً من خلاله، أن القصور فيمن يحكم، لا فيمن يلقي علما، قد لا يكون مستوعبا، وغالبا ما تكون العبارة مرهقة، عاجزة عن التوصيل. "...يحصل لصاحب الهمة في الخلوة مع الله... من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة... إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب: علم العقل: وهو كل علم يحصل للضرورة أو عقب نظر في دليل... علم الأحوال ولا سبيل إليه إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحددها، ولا يقيم على معرفتها دليلا... والعلم الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروح ويختص به النبي و الولي: وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل... ونوع بالذوق..."<sup>(1)</sup>.

ولا يمكن لصاحب المرتبة الأولى من العلم أن ينكر على الثاني والثالث فقط لأنه لم يطق أن ينظر نظرهم، وهم في طور من الفهم يفوق طورهم تماما. لذا يحاول أن يفهم وإلا لا ينكر، ويتوارد على البحث الرغبة في استدعاء التقليد القديم في المدرسة المشائية الإسلامية في تقسيم الأدلة وترتيبها، وتصنيف الناس بحسبها، وكذا العلوم والمعارف الناتجة عن أصناف النظائر، وكيف يجب أن يعد صاحب رأي مخالف، في نطاق ما تتيحه المستويات الثلاثة ويظهر جليا عند أبي الوليد ابن رشد (ت 595هـ). يقول: "...وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضي جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع... وذلك أن هذه الأصول

(1) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج01، مصدر سابق، ص 54.

الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته أي الدلائل الخطائية والجدلية والبرهانية...<sup>(1)</sup>.

المقايسة بين كلام ابن رشد وكلام ابن عربي، يظهر الفارق المنهجي الموجود في تراث حاج حمد، وهذا ما يمكنه من أن يبرر طريقه في النظر، وكذا القيم المعرفية التي ينطلق منها في الحكم والتقييم، وحتى لا يشرد بنا التحليل، نرجع إلى لحظة التوحد والتفرد وانبلاج الحق وسطوعه يقينا حال تأمله بملكات الوعي كلها، برهانا، وعرفانا، وبيانا، ورمزا، وكشفا، وحدسا، وحسا،... المهم إفضاؤه إلى برد اليقين...  
 "أيها الملك المليك... اسق أرواح المشتاقين شراب وحدتك..."<sup>(2)</sup>... ".... وانخلت الإشكالية بأكملها وأمسكت القلم لكتابة جدلية الغيب والإنسان والطبيعة... اسم الكتاب ليس الله والإنسان والكون بل الغيب والإنسان والطبيعة... وغصت وتفككت الإشكالية، وبدل المشادة في حكمة الله الأولى بدأت التقرب لفهم الحكمة... ولا يرجع ذلك لعبقرية ذاتية... لنقل... للعناية الإلهية لحد كبير..."<sup>(3)</sup>.

وفيما أحضرنا من نصوص، ما يشير إلى نوع من المجاهدة والرياضة الروحية، والتأمل العقلي الطويل، المفضي إلى تجليات معرفية يرفض حاج حمد نسبتها إلى عبقرية ذاتية، ويحيلها إلى مصدر متعال لكن حاضرا بالقرآن ومنطقة وسبيله... ".... فهي سبل يقررها هو سبحانه، لأنها تفضي إلى مرتبة (الإحسان) فلا يكون التعرف إلى هذه السبل بمجرد (النظر العقلي) ثم ضبطها في قواعد سلوكية ومنهجية يلتزمها السالك، وصولا بالضرورة إلى مرتبة الإحسان غير أن مبتدأ السلوك نفسه محدد بالضرورة في ما نص عليه الشرع الإيماني في (كليتته) وأقله الصلاة (الدائمة)... وفيها كلية الالتزام الديني،

(1) ابن رشد: فصل المقال وتعزيز ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ت أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01، 1982، ص ص (46-47).

(2) جلال الدين الرومي، المجالس السبعة، ت عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ط1، 2004، ص 16.

(3) الندوة الدولية، ص 09.

هي مدخل الجاهدة الضرورية لدى مبتدأ بداية السالك نحو العبودية... حيث يتحقق كمال العبودية...<sup>(1)</sup>.

وبدأت تأليف حاج حمد تترى من العالمية الإسلامية الثانية جدل الغيب والطبيعة والإنسان، الطبعة الأولى لدار المسيرة، لا تتعدى ثلث ما عليه الطبعة الثانية في مجلدين، أين تجاوزت صفحاتها الألف صفحة، إلى توأم العالمية منهجية القرآن المعرفية، فالأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، إلى إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، إلى دراسات كثيرة، نخص منها: القراءة التحليلية، الإسلام ومنعطف التجديد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر، ومقالات كثيرة نشر أغلبها في جريدة الخليج الإماراتية... إضافة إلى كتبه السياسية حول السودان، الثورة والثورة المضادة في السودان عام 1970م، ثم الأبعاد الكونية لمعركة أرتيريا عام 1974م، كتاب السودان... المآزق التاريخي وآفاق المستقبل المكون من 1375م ص1<sup>(2)</sup> ثم كتاب السعودية ودورها الإقليمي والدولي.

لكن ما يهمنا من تراثه هو جانبه الإبستمولوجي ذي الأضلاع: العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، منهجية القرآن المعرفية؛ إسلامية فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، والأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، وهي التي نعدها عمدة أطروحتنا، وفيما يلي نجاوز إلى الفصل الثاني، لدراسة أصوله الفكرية، ومصادره المعرفية التي اعتمدها في تكوينه الذاتي وفي بنائه النظري الإسلامي.

(1) أبو القاسم حاج حمد: التصوف ومرتبة عالم الأمر، محاضرة مسجلة، الرباط، سبتمبر 2004، ص 02.

(2) علي الديري: المرجع السابق، ص ص (34/36).

# الفصل الثاني

المصادر الفكرية والمرجعية

الروحية لمشروع حاج حمد

الفلسفي.

تجمع لدينا من الفصل الأول، المراتب والمقامات التي تراوح بينها فيلسوفنا، خاصة وأنا استنتجنا أن حياته لم تشكل على نمط واحد من أول وهلة، فمن بساطة التفكير وعنفوانه في بداياته الأولى، إلى المهمة الأمامية، والروح القومية المشدودة إلى قوالب النظر المتاحة من المعين الماركسي، إلى ثورية تستدعي الانخراط المطلق بكافة موجباته، إلى انحباس وتوقف عن مجارة العالم وما فيه، وانقلاب على موروث لم يعد يحتل موجات الاستفزاز المنهجي والعلمي والتكنولوجي، فرفض وشك، ثم مجاوزة إلى يقين بمقاييس لم يعهد لها المؤلف الأكاديمي العربي، على الأقل في فترة السبعينات، حتى بزغ فجر اليقين بين ركام المعارف والمفاهيم والأنساق الفكرية والمنهجية، هرما تشكل حجرا حجرا، من جُماع ثقافي أتيح لحاج حمد، وعلى رأسه القرآن، نسخة جديدة تشكلت بحمولات غير مألوفة، ومثيرة لكل المؤسسات الثقافية خاصة التقليدية منها، وأبسط تقرير مظهر لذلك، الإهداء الذي دبح به فاتحة العالمية الإسلامية الثانية، حيث جاء فيه: إلى النبي الأمي الذي قرأ... ووجد بين القراءتين... فأسري الله به غيبا... إليه... في النصف الثاني من إسرائه... زمان القرن الخامس عشر... ومكان العالمية الإسلامية الثانية"<sup>(1)</sup>، ألم يكن الإسراء مرة واحدة، إبان القرن الأول، فما بال هذه الإهداء يلمح إلى واقعة في التاريخ مكررة معادة، رغم أنها خلاف ذلك؟.

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المكتب الدولي للبحوث والدراسات، لندن،

ط 02، 1996، ج01، ص 07.

## 1. مبررات التأصيل النظري لمرجعية حاج حمد الفكرية:

مشروع حاج حمد، خاصة في نتائجه، يتعدى المطروح في نطاق الثقافة العربية وكذا الغربية، لأنه - كما سنقرأ في تالي الفصول- بنى نسقا فلسفيا، تداجت في ثناياه قيم التراث، مع الممكنة المنهجية التي وفرتها المدارس الغربية، وهذا من أقوى المبررات التي حثتنا إلى الوقوف على مصادر فلسفته، ولعله من نافل التذكير، الإشارة إلى أنها مرت بمراحل ثلاث، أولاها المرحلة السودانية المباشرة، والعناية بشؤون الداخل، وثانيها المرحلة الأومية الماركسية، حيث تعدى حدود الوطن إلى أفريقيا فألى العالم، بأدوات تحليل وتفسير ونضال ماركسية، ثم آخرها التجربة المعرفية والخبرائية التوحيدية، وقد حضر في بناء المراحل وتراكمها ومدتها إلى نهاياتها .

"...أنا لا أحدث قطيعة مع التراث وأقول للناس أتركوا العلماء وأنا خلاص عبقري آخر الزمان، أنا أقول يا جماعة هذا التراث بحاجة إلى أن نعيد استجابته ضمن منهجيتنا المعرفية بنفس الطريقة التي تحدثت فيها عن ابن رشد وابن خلدون وابن عربي، فيما يبدو للناس أنهم متناقضين مع أن علاقة ابن رشد بابن عربي علاقة حميمة..."<sup>(1)</sup> ويحق للتحليل هنا أن يستنتج أن فيلسوفنا يريد القول أن وراء ما يظهر من اختلافات وتناقضات، ارتباطات شديدة، مثلت بنية تصويرية ومفهومية واحدة، وقفت على أرض منهجية صلبة، يحتاج النظر لإبرازها إلى سير إبستمولوجي متين، وإلا عادة ما يقابل ابن رشد العقلاني في نطاق التقاليد الأرسطية، بابن عربي المتصوف ذي القناعات العرفانية الغنوصية المغرقة في خصوصيات العقل الشرقي.

رغم العناد الذي يفترضه الدارسون من طرق المعرفة في تراث المسلمين إلا أن فرص اللقيا قد أتاحت في أكثر من فرصة، وعند غير قليل من العلماء فـ "...ابن عربي حريص في أكثر من سياق على تأكيد أن الفيلسوف [ابن رشد] لم يستبعد إمكانية الوصول بالفيض والإلهام والكشف إلى معارف وهبية

(1) علي الديري: المرجع السابق، ص 44.

لندية تأتي مباشرة من الله... ويبدو ابن عربي في سياق نادر، حين يذكر اسم أفلاطون يبدو مدافعا عن الفلسفة ضد من يكرهون أفلاطون... بسبب علاقته بالفلسفة"<sup>(1)</sup>.

فالفصلة بين دوائر المعرفة في تراث حاج حمد قوية، إلى مدى يستهجن فيه المصرين على المباينة والمفارقة، والعلة في الدارس وليس في المدرس، وفي عجز الفقهاء واستعجالهم الحكم، لكن حتى الفكر العربي المعاصر، لم يسلم من القراءات الحدية، المفترضة للتباين بين سياقات التفكير وتاليا مجالات الفكر، ويعتبرها جزرا لا وصل يربطها، فهذا المفكر المغربي محمد عابد الجابري، يقول في آخر فقرة من مدونته الأولى في مشروع نقد العقل العربي، وأعني تكوين العقل العربي يقول: "...لنختم إذن بالتذكير، بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي داخل الثقافة، إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية، يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم ونتج عنها من رؤى خاصة كذلك..."<sup>(2)</sup>

نظم ثلاثة يتكلس كل واحد منها في نطاق بنية ذاتية ذات مرجعية مستقلة، كما ولها أدوات في النظر، وأسلوبها في الحكم والتصديق، وطبعا شكل لتوليد المعنى متفرد، من غير لقيا ولا اندماج في حين أن شخصيته حاج حمد، جمعت النظم في نطاق تحليلي ومفاهيمي ومنهجي، لا يشعر فيه القارئ بأدنى تناظر أو تضاد.

يتدعم مشروع حاج حمد الفلسفي بمضمومة ثانية، تشكل الرجل الأخرى التي يقف عند حدودها الدنيا، بغير اضطراب إلى جني ثمارها بتعسف منهجي محتم، فالرجل يميز تماما بين المنهج والمعلومة والمعطى، وبين الإحالة الفلسفية المفهومية، فإن تعاطى بأدوات المنهج، واستعملها في التفسير، يتلافى الانجرار خلف تبعاتها الإستمولوجية المعرفية، كسقف عال للوعي، يقول: "...حين نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية، فإننا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية وفي إطار المنظور (الكويني)..."<sup>(3)</sup>.

التحليل يميل إلى أن الوقوف عند الهيكل المفضي إلى مضامين ما، لا يعني لزوما تبنيها وتشكيل الوعي على منوالها، فالمضبي بالهيكل إلى تأطير نظري مختلف لا يهدر إمكانياته ولا يزهق مقدرته

(1) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 02، 2004، ص 191.

(2) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 351.

(3) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج 01، 74.

الإنتاجية للمعنى، خاصة في إطار منظومة قائمة على جدل الاستيعاب والتجاوز، في حراك نظري يستوعب المنهج ويشده إلى مُسبقات نظر، ويوثقه إلى آفاق تعقل، مباينة تماما لما كان عليه في محضنه الأول.

"...أما موقفنا الفلسفي فلا ينطلق من تمجيد العقل والفلسفة لذاتهما سواء بوضعهما في (مقابل) الدين والوحي، أو في محاولة (مقارنتهما) من الدين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبني المناهج الفلسفية الغربية، وإنما ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) ثم اكتشافها علميا في سياق التطور الفكري للغرب... نعم نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) والتي قلنا أن اكتشافها، قد تم علميا في سياق التطور الفكري للغرب... مستفيدين في كل ذلك من النظريات العلمية..."<sup>(1)</sup>.

التبرير في بعض الاستخدامات، يفسد المقصد ويدفع إلى الانعطاف غير المرغوب، لذا الأمر في إطار البحث الفلسفي، لا يحتاج إلى كثير من الإشارة، للتواضع المؤلف بين دارسيها على ترابطات تاريخها، وعلى اعتماد هذه المدرسة الجزئي أو الكلي على سابقاتها، وكذا بالنسبة للفلاسفة، والحاجة المعرفية تهون من التقليد الإيجابي، والأخذ الاستقائي، من غير مطابقة سطحية، لأن "...هذه الضوابط في المعرفة لا توجد في التراث، لا لأنهم ضعفاء وأنا عبقرى، أبدا، ولكن لأن الأدوات المعرفية التي بين أيدينا لم تكن متوافرة في ذلك الوقت. لهذا السبب أنا حينما أقرأ حفريات المعرفة أستفيد من هذه القراءات، مع أنها ليست مطروحة للتفسير ولا لفهم القرآن ولكن للمنهج المعرفي الإستمولوجي، أيضا حينما أقرأ مدرسة فرانكفورت وأجد بعض قضايا الدوغماتية المادية... أو أقرأ لهايرماز (هكذا) أو أقرأ دراسات "حلقة فينيا" في المنطقية الوضعية المعاصرة، لذلك كثيرا ما أنصح بعض الأصدقاء بالاستكثار من قراءة آثار مدرسة فرانكفورت، وليس فيها كلمة واحدة عن القرآن أو النبي ولكن فيها أدوات..."<sup>(2)</sup>

وضوح حاج محمد سر قوته، لأنه ليس واقعا تحت تأثير اللاهوتيين فيحتاج إلى أن يبرر لهم، ولا منجذبا إلى العلمانيين فيضع أمامهم ما يريحهم إزاءه، الرجل أسس لتقليد مدرسي مهم، يتمثل في الغوص في تراث الآخر الغربي وكتاباتة للاستفادة خاصة من أدواته ثم الرجوع بمثابة المنهج كشبكة تحرك

(1) المصدر السابق، ص 73.

(2) علي الديري: المرجع السابق، ص ص (44/45).



وإستراتيجية بحث لدراسة التراث بمصادره، في غير ارتكان ولا مسلووية، لهذه الجهة أو تلك "أنا أستفيد من هؤلاء لكنني لست في النهاية من هؤلاء، وذلك نتيجة إضافية البعد الغيبي كبعد أساسي"<sup>(1)</sup> في غير تليفق ولا تدبيج، يضيف الصور والملاحم البرانية على الجوهر والحقيقة الجوانية، فأنا هؤلاء جميعا، لكنني لست أحدا منهم بالتخصيص " ...وأضيف إلى ذلك نفي التغريب.."<sup>(2)</sup> فالأمر واضح عنده هو لا ينسخ ولا يجتر، لكن يتأثر وثنايا الفصل الثاني، منتدبة كلها لبيان ذلك وإيضاحه.

"...فمنهجنا يقوم على رفض هذه (النهايات) الفلسفية للمحددات النظرية والمنهجية، ثم العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) بمنظور كوني..."<sup>(3)</sup> ولا يُفضى إلى الاستنتاج المتسرع، باعتبار أنه كيف توظف أدوات ، ثم ها أنت تنكر مآلاتها، هل هذا ممكن؟ و بدورنا لكي لا نضطر البحث أن يفصح عن نتائجه نرجئ الجواب إلى تفاصيل التحليل، لكن ما قيل عن الغرب، قيل أيضا على التراث "... فالفارق بيننا وبينهم (الأئمة الأفاضل) ليس في قدرات الذكاء، ولكن في اختلاف الشروط المعرفية الضابطة للإنتاج الفكري وقياساته... فلم يعد حل الإشكاليات المعرفية وقفا على ذكاء العقل الموضوعي أو التأمل العقلاني المبهر أو الخطرات العبقرية... فنحن أمام تغير نوعي..."<sup>(4)</sup>

يدفع بالمفكر إلى أن يستدمج المتاح النظري أمامه، بكافة موارده المنهجية، ليؤلف في الآخر حلولا بتجنب الإنسان عن مشكلاته لأنه في زمن لا يجيا بمعزل عن الآخرين.

إذن الإطار الفكري الذي يشكل مرجعية حاج حمد التكوينية وكذا المصدر الذي استقى منه مادته التنظيرية، مفتوح على نطاق خاص في إطار عام، وعام في تشكيل خصوصي، باعتبار الجدل المؤلف الذي يحكم الخصوصية في إطار الكونية والعكس، ولأن العالم أضحى مفتوح الحدود، لم يعد الواحد يقنع بقراءات ضيقة، يحصر فيها نفسه، ثم هو يزعم قبالا أنه يكتب للإنسان في أي مكان

(1) المرجع نفسه، ص 45.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج01، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ص 76.

(4) المصدر السابق، ص 75.

وزمان، لأنه" ... لم تعد أزمت أي نسق حضاري محكومة بالعوامل الداخلية أو الثانية المشكلة لهذا النسق أو ذاك فعبّر ما أحدثته التكنولوجيا المتقدمة من ثورة في وسائل الاتصالات والمواصلات شملت العالم كله، وعبر التداخل الاقتصادي والإستراتيجي وما يستتبعه من تداخل سياسي وثقافي، اقترب العالم من وحدته العضوية ويكاد يشارف في تحقيقها فعلياً لتأسيس الكيان البشري الواحد...<sup>(1)</sup>.

التقرير السالف يصدق على نطاق الممارسات الحضارية الشاملة، كما ينسحب على الشأن الفردي الخاص، من نقطة ارتكاز التشكيل الذاتي والتثقيف الخاص المشدود إلى جدلية الاستيعاب ثم التجاوز، والنقد تحت مظلة التمكّن ثم اكتشاف القصور من ناحية الضم والفرج كآليات مكينة للقراءة الإستمولوجية المتوازنة، وهنا يكون حاج حمد نتاج مدارس وقراءات ومرجعيات مفتوحة، لا نزعّم تحيينها في ممارسة نظرية واحدة، فكل العالم وكل الحياة كتاب مفتوح ومدرسة تتوجب على الدارس الأخذ منها. والذي سأعتمد إليه في ثنايا هذه الصفحات المقتضبات، سرد للمعقول من التأثيرات التي أسهمت في تكوين حاج حمد الفلسفي، وأقتصر على كل من: الماركسية، مدرسة فرانكفورت، حلقة فيينا، المدارس الألسنية والتفكيكية، محي الدين بن عربي، محمد محمود طه.

## 2. المدارس الفكرية وتشكيل آليات التحليل والمنهج:

### أ- المدرسة الماركسية:

فضلت نعت المصدر الأول بالمدرسة الماركسية، ولم أحصر التحليل في محور كارل ماركس (1818-1883)، لأن الماركسية كما انتهت في سياق تطوراتها، ربما لم ترد على خاطر ماركس يوماً، بدءاً من التشكل الأول بمعية زميله فريدريك انجلز (ت 1895) إلى نيو ماركسية New marxisme في تجلياتها المختلفة خاصة تقاليد مدرسة فرانكفورت.

تأثر مزدوج، بدأ من الاستقاء التام والمطابقة الفكرية، ثم انتهى إلى تجاوز أدوات المرحلة الأولى، زيادة إلى أنه يعتبر الماركسية قمة الوعي الأوروبي وخلاصته، ولا يفي أن تتعرف على مكوناته وتعديها، إذا لم تعرج على المدرسة الماركسية، وتقف عند أعتاب إنجازاتها الهائلة، على مستوى الوعي التحليلي

(1) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004، ص 26.

التاريخي والاجتماعي، "... فالصياغة الماركسية - في عمومها - هي دراسة الحركة الاجتماعية في إطارها الجدلي المادي والواقعي، ضمن أبعادها التاريخية، اهتداءً بخلاصات تطويرية ومبادئ شبه محددة... "(1).

فقد ورثت تقاليد فكرية صارمة، من الفلسفة الألمانية صارمة، إلى الاقتصاد الإنجليزي فالاشتراكية الفرنسية، وتحولت إلى نسق مضغوط، مستوعب لإمكانات التحليل المنهجي، بتوظيف الرؤية التاريخية، والخاصية الشمولية، التي تبدأ من صلة الوعي بالمادة منتهية إلى تفسير الظاهرة الإنسانية المعولة، مروراً بنطاقات المجتمع والسياسة والاقتصاد وهكذا...، وهنا نقر أن "... ما نسميه بالماركسية [لم تتشكل] دفعة واحدة، بل تمت وتحدت عبر خبرة طويلة من المعرفة الفلسفية والعلمية والممارسة النضالية والعملية... وارتفاعها من مستوى القراءة الوصفية للواقع في عصره، وفي تغييره تغييراً جذرياً ذا طابع إنساني مستقبلي شامل"(2).

وهنا نقرن ملاحظة حاج حمد إلى النص السالف، فنستخلص أن الماركسية ليست مدرسة تشكلت بألية تركيب تعسفية، بل هي ميزان معرفي ومنهجي استقى موارده من جهات متعددة، كان المؤلف في تقسيمها أنها متضادة متناقضة، يستحيل التوليف بينها، لكن ما فعله ماركس وأتباعه، عكس ذلك. وكذا بالنسبة لفيلسوفنا.

"... فجوهر المفهوم الماركسي في التطبيق العملي، هو التطور الجذري، عبر مراحل نوعية، من خلال النفي الثوري، وبواسطة رؤى استباقية... فالماركسية وإن أخذت عن غيرها، مفهوم الجدلية (الهيغلي) والتطويرية (الدارويني) والمادية (الوضعية) إلا أنها لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكن تندمج فيها تلك العناصر بأكثر ما هو اقتباس وتركيب، لتستوي كتعبير مفهومي جديد عن الإنجاز الأوروبي بأسره... "(3).

ويظهر تأثير حاج حمد بالماركسية، من جهة جمعها للتراث الأوروبي ودفعه إلى نهاياته السياسية والاجتماعية باختصار الحضارية، ثم مقدرتها الهائلة على استنبات شروط وعي جديد، من إرث نظري

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج01، ص 194.

(2) محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 02، 1988، 145 / 146.

(3) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 194.

بدا عليه التباعد لغير وهلة، ثم الطابع الأممي في تحركه وتنظيره، ذلك "... أن نشاطه مورس في سياق عالمي وأعماله النظرية التي استهلكت طاقته مكنه من إكمال دراساته في رأس المال إلى حد ما، ثم تبنيه لطلاب متأثرين به من لغات شتى ومناطق عدة..."<sup>(1)</sup>.

وعين الأمر فعله حاج حمد، حين تراوح بين كتابات فلسفية إبستمولوجية تنظيرية، إلى كتابات سياسية نضالية، ثم عمل على تكوين أرضية بشرية تمهد لفكره وتعمد إلى نشره... حيث حظي باهتمام: "... المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن... وحظي بنفس الاهتمام في جامعة ماليزيا العالمية الإسلامية، ولدى جمعيات من الشباب المثقفين في الجزائر (جمعية الترقى الاجتماعي. بسكرة) وفي اليمن (شباب الصحوة) وحظي باهتمام في جامعة تونس... وأيضاً تم تبينه في فلسطين..."<sup>(2)</sup>.

الواجهة الأقوى التي حضرت فيها الماركسية في نظام حاج حمد المعرفي وعملت على التغلغل في شبكته وطريقة نضده وترتيبه، هي المنهج الجدلي أو الجدلي أو الجدلية "... هذا المفهوم المادي الجدلي هو مفهوم صحيح في كثير من جوانبه، ولكنه قاصر، لأنه لم يستكمل البنائية الكونية كلها ليكتشف الغاية..."<sup>(3)</sup>، رغم استدراكه عليه، إلا أنه ألمح إلى قوته بل وصحة (كثير من جوانبه)، والجوانب هي أدوات المنهج وخصائصه، وقواعده، ومراحله، قد يكون الخطأ انبثق من سوء التوظيف، أو عجز الاستعمال، إذ غالباً ما يهدر السياق إمكانية الأساليب وقوتها، من جهة عدم توفر ظروف مؤهله ومساعدة لإنجاحه، وضغطه في الأداء، ليفصح عن مكنون طاقته في الإنشاء أو الكشف، باعتبارهما أولى عمليتين في الإسفار عن المنهج والدلالة عليه. "...الذين يأتون النظرية الماركسية ويتمركزون غالباً ما يقرؤون ماركس دون التعرف على ماركس..."<sup>(4)</sup>، إشارة مؤكدة إلى أنه متعرف عليه، بل وقراءات الآخرين قاصرة لم تستوعبه فما بالك أن تفيد منه.

(1)Vladimir Lénine : Karl Marx , Brève notée biographique dictionnaire encyclopédique curanat, Russe, 7 é, Toure 28.p 12.

(2) علي الديري: المرجع السابق، ص 35.

(3) حاج حمد: الأزمة الفكرية، ص 155.

(4) المصدر نفسه، ص 162.

نعم قد تكون الماركسية قاصرة في بعض جوانبها، إلا أنها كخط عام أكفأ من عبر الأزمة عن الأوروبية ولخصها... ليس بمنطق التضمين والإضافة ولكن بمنطق إعادة اكتشاف مقومات المعرفة الفلسفية... التوصل إلى هذه النتيجة المعرفية لا يتم ما لم تصل المناهج الماركسية إلى أقصى مراحل النقد لذاتها عبر ما يعكسه استعصاء الواقع على تحيالاتها...<sup>(1)</sup>.

فالجدل كطريق في تشكل الأشياء، هو قبال ذلك آلية تفهم حركتها وصورورها، ويصدق الحال على الماركسية ذاتها، إذا مورس عليها النقد البناء من داخل تقاليدنا أولاً، ثم من روافد أخرى تستثمرها وتتعداها، فيتولد تفتح في الوعي والأداء المنهجي يمكنان من توظيفهما بالشكل الصحيح بالصيغة السليمة، "...قد تستطيع الماركسية أن تطرح نفسها في النهاية كإمكانية وعي) وليس ك(قانون وعي) مما يسهل استصحابها كوجه من وجوه (جدل الطبيعة) في إطار (جدل كوني) أي حين يكتسب الجدل المادي (قيمة نسبية) وليس مطلقة... هذه المحاورات... تمكن الماركسيين أنفسهم من رؤية الواقع بأفق متسع وممتد..."<sup>(2)</sup>.

إذن الماركسية لم تستنفد طاقتها الإبداعية، الممكنة من إنتاج المعنى والمولدة لمكنة فهم التاريخ وتغييره، إذ لا يكفي أن يفسره بل أن يغيره.

لا أريد أن أمتد بالبحث إلى نهايته، فأبرز انتقادات حاج حمد الماركسية، وإلا لقلت أن استخدام الجدل هنا وهناك ليس سيان، إذ "...لقد رأى ماركس... في الجدلية المنهج العلمي الوحيد، غير أنه عرف أيضاً، كمادي، أن يعيد الجدلية إلى مكانها... أدرك أن قوانين الجدلية هي قوانين العالم المادي، وأنه إذا كان الفكر جدلياً، فلأن الناس ليسوا غرباء في هذا العالم بل هم جزء منهم"<sup>(3)</sup>، فالجدل إطار مفاهيمي مؤطر لعمليات التحليل والتفسير، وتاليا استحال إلى نزعة مذهبية تفكيرياً فصار جدلية، وهي في التحليل الأخير خاصية الكائنات انطولوجياً، على مستوى الوعي وقبله في نطاق المادة، وفي تقديري

(1) المصدر نفسه، ص 387.

(2) المصدر السابق، ص 389.

(3) جورج بوليتزر وآخرون: أصول الفلسفة الماركسية، ت شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د ت،

يكفي إشارة إلى التأثير غير التطابقي؛ العنوان الفرعي الذي اختاره حاج محمد لمشروعه الضخم، العالمية الإسلامية الثانية، والمتمثل في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. لكن مرة ثانية لا بد من الإقرار بعدم الاستنساخ الاجتراري.

"... الجدلية في سياق الصيرورة والتطور، ذات غايات تخلقية مبتدئة بدايات ومنتهية بنهايات في الزمان والمكان الكوني؟ أما أنها أي اللحظة الجدلية تعبير عن ديمومة أزلية لا متناهية... بلا نهاية، بلا غاية، تستمر في إحداث تحولات بعد تحولات لا نهائية..."<sup>(1)</sup> فهذا غير متوافق مع المبدئية التوحيدية حيث أن "...المفهوم الإسلامي للجدلية يرتبط حين نستخدمه بدايات ونهايات وغايات تخليق... (الاستيعاب : التجاوز) باتجاه غائي..."<sup>(2)</sup>، وأبسط إحالة إلى الأدبيات الماركسية يظهر رفض الغائية، لاتصالها بمفهوم التعالي الميتافيزيقي، كتقرير سابق أو صورة مثلى مستقبلية مبتغاة.

و التقييم التوحيدي، للتجربة النظرية الماركسية، لم يعد عاطفياً كما كان قبل مراحل من تشكل المدارس المعاصرة، وعلى رأسها مدرسة العالمية الإسلامية الثانية، ذلك أن "...عالم الماركسية -الذي هو العالم المادي- على حد قول ماركس: عالم "قاس وبلا روح" و الإنسان فيه "يفتقد مصيره الحقيقي..."<sup>(3)</sup> حتى ولو تبنى حاج محمد الماركسية، فقد أخذ منها شكل الوعي في بعض مراحلها، دون مضامينه، أي أخذ الهيكل معدلاً، دون أن يضطر إلى الذهاب إلى كل مآلات المنهج ونهاياته، باعتبار تنوع مصادره الفكرية.

لا تتهاوى الماركسية من جهة القيمة العلمية، إذا أشير إلى مفارقات في ثنايا التكوين والتركيب، لأنها "...بدأت كمحاولة للتعرف على (أزمة الإنسان) فاكتشفت الاستلاب الطبقي ثم حاولت استنباط قوانين الحركة الاجتماعية، فإن الهدف الأولي لا زال قائماً من بعد أن عاش الإنسان (أزمة أخرى) هي أخطر عليه من الاستلاب الرأسمالي... فلكي ينعثق الإنسان من استلابه الرأسمالي أصبح

(1) حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 233.

(2) المصدر السابق، ص 233.

(3) علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت محمد حسين بزي، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008، ص 141.

بقوانين الطبقة أكثر استلاباً، وما ذلك إلا لأن الماركسية قد جردت الإنسان من إدراك أساس وهو أنه كإنسان إنما وجد لغايات أكبر من خضوعه الطبيعي أيا كانت صورته...<sup>(1)</sup>.

الملاحظة العجلى تحشر فيلسوفنا في زاوية التناقض إذ مرة يشيد، ومرة يمثلب، أبرر بالقول أن طموح الاكتشاف وقوته، يكمن في سير الحراك التاريخي ومادته المجتمع، لكن الكشف حرره من سجون وأدخله أخرى، وهنا قوة حاج حمد يستوعب ثم يتجاوز، في سياق فكري تدريجي غير متحامل.

ولما توفقت الماركسية في تقييم التجربة الإنسانية على ضوء المنهج الجدلي، فإنها مكنت الوعي من استشراف الظروف الإنسانية المقبلة لتلافي تكرار المآسي وتسويغها، تحت مسوغات عدة "... إن الناس يبنون لأنفسهم عالماً جديداً ليس من خيرات الأرض، كما تزعم الأسطورة البدائية، بل من المكتسبات التاريخية التي حققوها في عالمهم العابر وفي مجرى تطورهم يجب عليهم أن يوفرها بأنفسهم الظروف المادية لبناء المجتمع الجديد ولن يستطيع أي إجهاد فكري أو إرادي أن يخلصهم من هذا المصير...<sup>(2)</sup>.

نحن نرى من سياق المعروض، أن الماركسية لا يهتمها منها فحسب تقييم الواقع، بل تتجاوز إلى التأسيس لرؤية تاريخية تبني المستقبل وتهيكّل الظروف، ليتيح حياة مادية مثلى للناس جميعاً، طبعاً بجدلية التاريخ بمراحله... "... أما الضمانات التي تكفل للإنسانية صوابها وصحة إدراكها ونجاحها في تصورها للنظام الأفضل... فهي تتمثل في حركة التاريخ السائرة إلى الأمام، فما دام التاريخ في رأي الماركسية يتسلق الهرم ويزحف بصورة تصاعديّة دائماً، فلا بد أن يكون الإدراك الاجتماعي الجديد للنظام الأفضل هو الإدراك الصحيح... وهكذا تؤكد الماركسية، على أن جودة الفكر الاجتماعي... هي الكفيلة بصحته ما دام التاريخ في تجدد ارتقائي...<sup>(3)</sup>.

المفهوم الشمولي، الطابع النضالي، الانخراط العملي، الجدل وصورته، وقوانين الحركة الكونية والتاريخية، مفاهيم استقاها حاج حمد من الماركسية حتى ولو عمل على تعديلها، فلا يثبت عن أصلها.

(1) حاج حمد: الأزمة الفكرية، ص 390.

(2) فريدريك أنجلز: مبادئ الشيوعية، ت دار الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ط 03، 2007، ص 105.

(3) محمد باقر المصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مجمع الشهيد الصدر، قم، ط 01، 1987، ص 13.

وحتى لا ينحرف العنصر الذي نحن بصدده، عن مساره البحثي، نرجى تعميق النقد لها، إلى ثنانيا الأطلوحة ككل، وإن كان ما أوردناه لا يفي بدقة بالغة.

### ب- مدرسة فرانكفورت:

القوة التي تمتلكها المعرفة الفلسفية، خلاف نطاقات العلم الأخرى، أنها لا تقطع مطلقاً، بل تعيد تشكيل تراثها بكيفيات تفصح عن جوانب مفيدة، لم تكن بؤرة اهتمام قبلاً، ويتم دفعها لتتحول إلى مذهب بأكمله أو خط في المعرفة والفهم، وكذا أنها قادرة على النقد الإيجابي والسلب المثمر، وما أقرناه يشير تماماً إلى خط فكري فلسفي واجتماعي جديد نشأ في ألمانيا، وأعني به مدرسة فرانكفورت بمسمياتها العديدة، المدرسة النقدية، النظرية النقدية التواصلية، الماركسية الجديدة، ومن أهم زعمائها ماكس هوركهايمر (ت 1973)، وتيودور أدورنو (ت 1969)، وهيرت ماركوز (ت 1978)، إريك فروم (ت 1980)، يورغن هابرماس (و 1929)، والذي يعد من أهم زعمائها، وربما من أعطى للمدرسة حيويتها على مستوى التنظير السياسي والاقتصادي المفتوح، وأبقاها ضمن سياق التقاليد الفلسفية إلى اليوم، بتطويرها وإدخالها معترك الانطولوجيا وفلسفة اللغة والفن والجمال والسياسة والتربية، تحت مظلة التواصلية النقدية، أو النقدية التواصلية.

وقد مرت بمراحل أربع:

"... المرحلة الأولى: وتقع ما بين ما هي (1923-1933) حيث كانت البحوث المنوطة

بالمعهد (معهد البحوث الاجتماعي الماركسي) متنوعة للغاية...

المرحلة الثانية: هي مرحلة المنفى في أمريكا الشمالية (1933-1950) وحين عاد المعهد إلى فرانكفورت عام 1950، بدأت تتضح الأفكار الرئيسية لنظرية نقدية... وأضحت... تمارس تأثيراً جلياً على الفكر الاجتماعي الألماني، ومع بداية السبعينيات، والتي يمكن اعتبارها المرحلة الرابعة، انحسر تأثير مدرسة فرانكفورت ببطء... بموت أدورنو (عام 1969)، وهوركهايمر (1973) كما أنها حادت... عن الماركسية التي وهبتها الحياة في الأصل..."<sup>(1)</sup>.

(1) توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ت سعد هجرس، دار أوياء، ليبيا، ط 02، 2004، ص 41.



المراحل المشار إليها، تمثل منحى تطور فكري للمدرسة، حتى وإن تفرعت إلى وجهات نظر، لكن في سياق مذهبي واحد، يدين في الأصل للمدرسة الماركسية في طموح المشروع، وتوزيعاته المختلفة، "...مدرسة فرانكفورت إذن هي الشعار الذي يستعمل للدلالة على حدث (إنشاء المعهد)، ومشروع علمي (عنوانه: الفلسفة الاجتماعية) وعلى مسار (عمد بالنظرية النقدية) وعلى تيار أو تبعية نظرية متصلة ومتنوعة في آن معا (متكونة من أفراد مفكرين)، وبكونها كل هذا، فهي أكثر منه، ظاهرة أيديولوجية تنتج بشكل غريب معايير تماثلها الخاصة من صيرورة توأدها: وهذا هو على الأقل الرهان النقدي... "(1).

فالكيان الواحد لم يمنع عن التنوع في توزيع الأدوار، من غير إهدار المرجعية الأصلية للمدرسة، حيث استقت من الهيكلية والماركسية والفرويدية والكانطية، ولم تغفل عن إستراتيجيتها النقدية ذات الأضلاع السباعية في سياق التاريخ والمجتمع والسياسية والاقتصاد والتربية والإعلام، وقبلها جميعا الانطولوجيا، مانحة إرثا نظريا ومنهجيا هائلا، حتى أنها دفعت بالماركسية إلى أقصى حدود العطاء الممكن، وفعلا يصدق عليها منطق الصيرورة المستوعب لما سبق، والمفرز لجوانب كامنة، أتاحت قوة منهجية غير عادية لحاج محمد "...من ذلك إنجازات (مدرسة فرانكفورت) التي أعادت توجيه الماركسية - في الغالب الأهم - لتوظيفها كمنهج نقدي وليس كعقائدية أيديولوجية... "(2).

ويقدر التحليل أن التشابه الموجود في ثنايا كتابات حاج محمد ومدرسة فرانكفورت، يمكن إبرازها، في النقد والسلب، والجدل، ونقد الوضعية، والتواصل المتدامج كونيا، ونقد الرأسمالية، واستلها الماركسية، والتأويل المركب، واستحضار التاريخية في غير نسبية... إلى تفرعات قد لا يستوعبها البحث أكثر، وفيما يلي: نستثير المدونات الفرانكفورتية وما كتب حولها، لبيان الالتقاء المشار إليه، في غير تفصيل مخل ولا إيجاز غير موصل للمقصود.

(1) بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ت سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 02،

2005، ص ص (26/27).

(2) حاج محمد، العالمية الإسلامية، ج 01، ص 150.

يلتقيان في تبني الماركسية مرجعية مؤطرة، للاستعمال المنهجي والنقدي خاصة، لكن ليس بالحدة والحضور نفسه، إذ في الخطاب الافتتاحي لتدشين معهد البحوث الاجتماعية، قالوا كلمتهم في انتماء المعهد وتوجهه "... أكد فيه أيضا على انتمائه الفكري للماركسية، وللمنهج العلمي، وبأن الماركسية سوف تكون المبدأ الموجه لنشاط المعهد الفكري، وأن الاتجاه الماركسي يمكن أن يكون نقديا، فالماركسية ليست مبدءا عقديا... وبقينا أن النظرية النقدية كلما تطورت بعد ذلك لم تكن مناقضة في محتواها للتأكيدات التي جاءت في الخطاب الافتتاحي..."<sup>(1)</sup>.

و الاستدراك الأساسي الذي تقدمت به المدرسة النقدية، على الماركسية الكلاسيكية، أنها عملت على "... تفسير الظواهر بناء على مفاهيم عامة لا تخضع لفحص العلوم التجريبية، وخالفت أيضا الدراسات... التي كانت تتناقض مع الدور الذي أنيط بالفلسفة الاجتماعية وتوخت بناء نسق نظري موحد انطلاقا من أبحاث تجريبية يعتمد الوقائع كما هي..."<sup>(2)</sup> وممكن الحيوية في الوعي الأوروبي في هذا المجال الإيجابي، الذي يؤسس على مرجعية، ثم يتجاوز تقاليدنا من ذاتها، لنقدها، وهكذا حتى يتقدم الفكر ويتأسس على أسس معقولة.

"... لا تدخل الماركسية في الإشكالية الفرانكفورتية كعقيدة خارجية: فهي أكبر مرجع نظري مشرع للنظرية النقدية، وهذا يعني أن النقد يلتقي بالضرورة بالمادية الجدلية لينجح في عبوره إلى التاريخ... وأن الماركسية في الآن عينه لا تتشكل "سيستاما" يختصر النقد ولكنها فقط أداة إرشاد نقدي... من موقعها التاريخي بالذات، كانت الحركة التي ولدت منها مدرسة فرانكفورت..."<sup>(3)</sup> وكذا بالنسبة لحاج محمد، كما أشرنا قبلا، إلى أن الماركسية شكلت مرشدا نقديا، لكن بتعديلات تتوافق مع الإبتيمولوجيا الكونية المفتوحة، والأمر عينه نلقفه عند الفرانكفورتيين الذين استعانوا بالماركسية لتخطي أفقها المباشر إلى رحابة النقد الكوني الكلي الجذري.

(1) علاء ضاهر: مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 01، د ت، ص 49.

(2) حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01،

2005، ص 49.

(3) بول لوران آسون: المرجع السابق، ص 77.

يقول أحد رواد المدرسة "... إن الطابع التاريخي الماركسي يشمل السلبية السائدة فضلا عن نفي هذه السلبية... [وهما] مرحلتان مختلفتان في نفس العملية التاريخية... والحالة "الجديدة" هي حقيقة القديمة... وبالاختصار فإن الحقيقة ليست عالما قائما بذاته، منفصلا عن الواقع التاريخي، وليست مجالا للأفكار ذات الصحة الأزلية، صحيح أنها تعلق على الواقع التاريخي القائم، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تعبر مرحلة تاريخية معينة لكي تنتقل إلى أخرى..."<sup>(1)</sup> أبرز ما تركه النص في سياق التحليل، كون الحقيقة ميزتها التعالي في سياق الاندماج وربما هذا من تعديلات النظرية النقدية على الماركسية، ونجدها عند حاج حمد بقوة، لأنه يؤكد على الحقيقة المطلقة لكن في سياق تلبس نسبي وليس نسبويًا، مما يحرر قليلا الوعي من التاريخ، فيسهل عليه الخطو السابق على ظروف الواقع. مما يسهل ويتيح تخطيه.

"... لقد كان الجدل قد تخلى عن الثابت المستقر، في سبيل حقيقة أعلى قد تقضي على الكلية ذات الطابع السليبي، التي تتصف بما الموضوعات والعمليات الجاهزة"<sup>(2)</sup>، لأن الجدل لو أخذ تفهما على أنه حالة قارة، وماهية ناجزة بإطلاق، هذا يصعب في توظيفه أداة للتحليل التاريخي، المظهر للضرورة ذات التشكل الطابع لحيثيات الظروف التي يفتحمها عنصر فريد، يحرف الحركة ويمنيها بطفرة تقلب الحسابات، وكأني حاج حمد، إذ يصر على الجدل صيرورة مفضية إلى وقائع وأوضاع غير محسوبة، قد قرأ النص السالف وآمن بالجدل غير الثابت آليا، في شكل ميكانيكي صدئ، لا يولد إلا أوضاعا متكلسة يعسر عبورها إلى ما هو أعلى أو ربما أدنى.

"... والنظرية النقدية قابلة كذلك لأن تبين عن طريق اطراد الأوضاع والأنظمة السائدة، ما هي الإصلاحات الأساسية في الأنظمة التي تتيح العبور إلى مستوى أعلى من التناهي: "الأعلى" يشير إلى استخدام أكثر عقلانية وإنصافا للموارد الموضوعية قيد التصرف وتحديد للنزاعات المخرجة، وتوسيع

(1) هيرت، ماركيز: العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية العالمية، ت فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر،

القاهرة، 1970، ص 304.

(2) المرجع نفسه، ص 74.

لمجال الحركة، غير أن النظرية النقدية لم تغامر فيما وراء هذه الحدود، متخوفة دون شك، من أن تخسر هناك علميتها...<sup>(1)</sup>.

ولست أدري ما يدفع ماركيز إلى التخوف على علمية التحليل إذا تم تخطي الآفاق المادية إلى نطاق وجودي أرحب وأغور في التعبير عن الحضور الأنطولوجي المتعالى السامي، الذي يمنح للوعي والسلوك الإنساني معاً تماسكهما، قبال الأوضاع المربكة، التي تحول دون تحقيق توازن اجتماعي، لكن ربما لأنها نظرية اجتماعية تعبر عن ظروف ما، جعلها تتخوف. لكن حاج حمد بتبنيه لمرجعية أعلى مؤطرة أفسح في تحليله واقتحم به نطاقات ظاهرها غير علمي.

وأجد تشابهاً آخر في رفض إمكانية التغيير في الصيرورة إذا بقي عين الإنسان بقيم قديمة ليس فيها تغيير بنيوي يمكن من تحقيق الإصلاح المرجو، باعتبار أن دياجحة تستبدل مكان أخرى لم يفعل شيئاً وبالتالي... لا بد لمراس سياسي كي يتمكن من إنهاء هذا الوضع، أن يهاجم أسس القبول والرفض نفسها، أن يكتسح ببيان الإنسان التحتي... وأن يقصد إلى تحويل جذري للقيم ومثل هذه الممارسة تتضمن بالنسبة لكيفيات النظر، والسمع والإحساس وفهم الأشياء المتبعة الرتيبة، قطعة...<sup>(2)</sup> بشرط أن تنخرط في سياق الانتقال بالإنسان إلى أفق تاريخي آخر، يحقق شرط الممارسة الوجودية الإنسانية الصحيحة وليس هدماً لذاته، وإلا دخلت البشرية دوامة العدمية الرؤيوية، والعبثية الحضارية.

فما عليه الإنسانية اليوم، من زخم حضاري، دل على عمق الحضور الوجودي للشرط الإنساني قبال الطبيعة والأشياء... يجتمل أن يكون علامة منعطف في تطور المجتمعات المعاصرة، يفرض على الفكر النقدي أن يدمج هذا البعد الجديد في نظامه المفهومي (الحساسية الجديدة)، وأن يدرس مضموناته لإنشاء مجتمع حر،... وأنه لمن المستحيل أن تتصور ولادة مثل هذا المجتمع، خارج منجزات المجتمعات القائمة...<sup>(3)</sup> فالحمولة المفهومية وأدواتها المقولاتية، تعين على تشكيل عقل جديد يستند إلى رؤية ثورية، يتيح تحقيق الجدل الإيجابي في تصويب مسار الأشياء، ورد الأمور إلى نصابها الصحيح وهنا يلتقي الفكر

(1) هربرت ماركيز: نحو ثورة جديدة، ت عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، 1971، ص 17.

(2) هربرت ماركيز: نحو ثورة جديدة، ص 21.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

النقدي مع الرؤية الكونية التوحيدية لحاج حمد لبناء بشرية سعيدة، أو قل في أقل تقدير متوازنة تحيا السلم الممكن.

زيادة إلى أن المشروعين يلتقيان في طبيعة التفسير للدورات التاريخية المعبرة عن موجات التطور الإنساني وخصائصه، وأن كل تفسير قوته لا تتركز في تعاليه عن الذاتية وانخراطه في العلمية، خاصة إذا تحولت العلمية إلى نزعة مذهبية، تفسر كل الظواهر انطلاقاً من الطابع العلوي الذي يزعم مجانبته للميتافيزيقا وشرائطها التحليلية "... إن الفلسفة ذات النزعة العلمية **Scientiste** وليس علوم الطبيعة، هي التي تصطدم بالصعوبة نفسها التي تصطدم بها الميتافيزيقا عامة، عليها أن تؤكد- وذلك يعارض مبدأها الخاص- بأنها معرفة ذاتية منغلقة على نفسها وإلا فعليها التخلي عن الإدعاء بكونها حقيقة فوق زمنية..."<sup>(1)</sup>.

التفريق بين العلم وما قد يصل إليه من حقائق شيء، أما أن يعرج بحقائقه لتتحول إلى تفسير رؤيوي يدعي لا علمية ما يخالفه، فهذا عينه ما تقدم عليه وبإلحاق المدارس الميتافيزيقية ذات الأنظمة الفكرية الكبرى المغلقة: "...أما أسلمة المعرفة...إنها مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (لنظام المعرفي المنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة، تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقالية..."<sup>(2)</sup>، والإشكالية ليس في تحقيق تلك العلمية المحايدة المزعومة، بل في بلوغ التفسير المتوازن الذي يستوعب الإنسانية المشتركة كقيمة كونية عليا، تتيح فرص التعايش، وتبذل إمكانيات للنظم الثقافية والحضارية الأخلاقية والمعنوية الحافظة للخصوصية الإنسانية الفريدة غير المكررة وجوديا تماما.

لكل معرفة إنسانية عالمها الثقافي الخاص الذي يستبطن ولاءاته وانتمائه..." وليس بتحديد الاعتبار للميتافيزيقا وحده هو الذي يعترض اليوم مهاجمة التأويل الشامل للعالم، بل هناك أيضا التأكيد

(1) ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ت محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ط 2006،

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 33.

بأنه قد تكون في حوزة المهاجم نفسه "...ميتافيزيقا مدخرة" وهذه الأخيرة غير مصوغة لكنها حاضرة في أفكاره ولن تتميز عن أية ميتافيزيقا أخرى إلا بسطحيتها وطابعها المتذبذب والمتناقض...<sup>(1)</sup>.

فالكفاءة ليست في نكران الخلفيات الميتافيزيقية، بل في مقدرتها على تحقيق المعنى التفسيري الأقوى، قياسا إلى تذبذبات الآخرين وتناقضاتهم فالعالم كما قيل، أضحي اليوم منهكا ميتافيزيقا، لذا يعتمد إلى فكرة الموضوعية ليحطم بها الطابع المتجاوز لتصورات الإنسان المتحدية للأوضاع المكررة والمزعومة واقعيا.

"...وإذا كان الأمر لا يتعلق إلا بعقبات ناتجة عن الاستخدام الأداتي النزيه للعلم، فإن تحليل المسائل الاجتماعية قد يرتبط مع النزعات المتعارضة مع العلم الرسمي، إلا أن هذه النزعات على ارتباط وثيق مع سيورة الإنتاج الكلية فهي لم تتغير، ولا تغيرت الأيديولوجية التي تستند إليها، إذ إن ما يصيبها لا يختلف عما أصاب الأفكار المنتصرة على الدوام، فإذا ما خرجت بإرادتها من عنصرها النقدي لتتحول إلى أداة تكون في خدمة الوضع القائم، فهي تنزع لتحويل العنصر الإيجابي الذي اختارته إلى أمر سلبي، بل مدمر"<sup>(2)</sup>.

فالعلم فيه الرسمي والمنافس، ويتعاجلان أيهما يتسلم أزمة الوعي العام ليتوجه بها إلى خدمة استراتيجته الخاصة، التي أملتها الأيديولوجية الذاتية، خاصة إذا غاب الحس النقدي، وغلب عليه الطابع التربوي، موالة لدوائر ما، وليس للحقيقة على الأقل وهم لا يعلمون مخالفتها، أما إذا علموا فالمشكل ليس عاديا، بل ينعكس على الضمير العلمي ككل، ويهدد نزاهته.

وقد يتحول العلم، إلى وسيلة استعلاء، أنتجته ظروف استغناء وتعالى، إذ "...لا يمكن فصل استقلال الإنسان الحديث مع الطبيعة عن التقدم، إذ إن نمو الإنتاجية الاقتصادية التي تخلق من جهة أول شروط عالم أفضل، فإنها من جهة ثانية تقدم إلى الجماعات الاجتماعية التي تستخدمها ترفعا واضحا

(1) ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ص 103.

(2) ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو: جدل التنوير، شذرات فلسفية، ت جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا،

ط 01، 2006، ص 14.

عن بقية السكان... في زمن يسود فيه موقف لا عدالة فيه...<sup>(1)</sup>، وهنا أشير أن هناك تطابقا مفاهيميا، وأيضا في توظيفه في التحليل، بين ما قاله هوركايمر وأدورنو، وحاج حمد، عندما استعمل مقولتي الاستغناء والتعالى الطغياني كجزء من تقويمه للتجربة الإنسانية وفلسفتها في التاريخ، كما سنعرض في ثنايا الأطروحة، مما يؤكد زعمنا أن الرجل استقى من هذه المدرسة خاصة أداها المتمثلة في العقل النقدي.

"...فالقضية ليست كامنة فقط في نقض النهايات الوضعية لفلسفة العلوم الطبيعية ولكن أيضا نقض المنظومة القيمية والمعيارية والأخلاقية المرتبطة بها والتي ركبت على أساس النمط التطوري في الحضارة الغربية، إذ لا يكفي أن تستشعر الحضارة الغربية، وهي الحضارة المركزية الآن في العالم بالمخاطر التي انتهت إليها اجتماعيا وأخلاقيا نتيجة أخذها بالصياغة الوضعية لحياتها، فتعمد إلى طلب البديل الديني أو الأخلاقي، فهذا البديل الأخلاقي أو الديني-أيا كان- يحمل معه نقضا لكافة قيم ومعايير السلوك الاقتصادي والاجتماعي القائم على الهيمنة واستلاب الآخرين"<sup>(2)</sup>.

فالرهان الحقيقي يكمن في استرجاع الشكل الحياتي المتوازن، الذي أربكته الوضعية بنزعتها العلمية، فأنتجت أحوالا نفسية وأخلاقية، حيث استحالت بدورها إلى أوضاع معيشية مهلكة للحرث والنسل، وتنعكس أول ما تنعكس على من أنتجها، فهي مارداً أطلق ثم عجزوا عن السيطرة عليه، "...فليس هناك ما يدعو إلى العجب. إذن في تدافع النظرية النقدية ضد هذا المصير الواقعي والآلي للعقل، ويفكك خسوف العقل "تقليص العقل إلى مجرد آلة" وفي هذا الاتجاه عينه، يرفض "الحملة الأخيرة على الميتافيزيقا"... ليست البرغماتية والوضعية... إذن إلا ترياقات متناقضة..."<sup>(3)</sup> تسكن الأمل ولا تقضي عليه، بل تخففه وسرعان ما يعاود جسد المجتمع ولا يزال به حتى يقضي عليه إن استطاع، وما منطلق التاريخ إلا الدفع بالاستطاعة إلى مآلها، وهنا أشير إلى حاج حمد المتفق ليس في المنطلقات وحسب مع النقدية بل في تقدير المآلات الحضارية وتقريرها.

ولأن نقد مدرسة فرانكفورت مهم للوضعية.أورد "...ثلاثة أوجه سأتناولها تباعا:

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 41.

(3) بول لوران آسون: المرجع السابق، ص 42.

أول هذه الأوجه ، أن الوضعية نخرج غير ملائم، ومضلل، لا يحقق، ولا يمكنه أن يحقق، مفهوماً أو فهماً حقيقياً للحياة الاجتماعية.

وثانيها، أن الوضعية في إيلائها الغاية لما هو موجود فقط، فإنها تقر النظام الاجتماعي القائم، وتعرض سبيل أي تغيير راديكالي له، بما يعني أنها تؤدي إلى التصوف السياسي.

و ثالثها، أن الوضعية ترتبط بشكل حميمي مع إبقاء أو إنتاج شكل جديد من الهيمنة هي الهيمنة التقنية، بل أنها في الواقع عامل هام من عوامل إبقاء أو إنتاج هذا الشكل الجديد من أشكال الهيمنة...".  
(1)

ويعدد حاج حمد -ولو عمدنا إلى العرض السريع- للوضعية أخطاء ثلاثة:

فهي وضعت الوحي إطلاقاً في المرحلة اللاهوتية، بغير تمييز بين ما نزل على إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وكأنهم في مرحلة تاريخية واحدة. ثم هو يحاكم الموروث الديني الإنساني المفتوح إلى التجربة اليهودية الإسرائيلية، وهنا المفارقة التاريخية التعميمية. ثم هي لم تشر إلى عظمة حضارات كبرى تميزت بعلمية نادرة، و طاقة تقنية هائلة، انتقلت من المرحلة اللاهوتية، كالحضارة البابلية، وهذا ما يجعل الوضعية متهافئة، لا تصمد أمام منطق التاريخ، القائم على التنوع في إطار الزمكان الواحد... (2).

"...من المؤكد أن الوضعية تعبر عن موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم، لأن التفهم الذاتي العلمي للعلوم الذي تبنيه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم، في الوقت الذي ترفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى الدوغمائية، تعود لتحتل الوظيفة المعرّقة، بأن تحجب البحث حول التأمل الذاتي الخاص... ما يوجد فلسفياً في الوضعية... نظرية المعرفة التي تتعالى على إطار المنهجية وتسقط هي ذاتها في حكم المبالغة و اللامعنى ذلك الذي كانت قد وصفت به الميتافيزيقا من قبل...". (3).

(1) توم بوتومور: المرجع السابق، ص ص (62/63).

(2) حاج حمد: ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 43.

(3) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ت حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 01، 2001،

ص ص (81/82).



فالوضعية ليست إلا رؤية استعجالية تنتقل بنتائج العلم غير الثابتة بإطلاق إلى نطاق التفسير الكلي، الذي يهدر أبعادا تكوينية للوجود الإنساني، فقط لأنه ليس مقبولا تبعا للطابع العلمي والخصوصية الوضعية ما يدخلها في وثوقية مغلقة، تعرقل أي فسحة ممكنة للنظر المستقل "...الموقف الوضعي يغطي إشكالية تكون العالم، ومعنى المعرفة ذاته يصبح لا عقلايا باسم المعرفة الصارمة، من خلال ذلك يصل التصور الساذج للسيطرة... لقد كتبت الوضعية بصورة بالغة الأثر التقاليد واحتكرت فعالية التفهم الذاتي للعلوم..."<sup>(1)</sup> تسطيح الأشياء بناء فهم شكلي، العالم هو المتاح وفق منطق العلم المادي بمقاييس الوضعية حتى ولو كانت ساذجة والحكم يخضع للمعرفة، وليس توصيفا أخلاقيا، المقصود منه التنقيص أو الإثارة، بل التأكيد مع حاج محمد ومدرسة فرانكفورت والتواصلية؛ أن الوضعية من المولدات الرئيسية للوعي الغربي لنفسه وللعالم، وتاليا يتبرم من كل مختلف ومخالف ويسيع لنفسه الحكم بلا علميتهم ولا موضوعيتهم، ويجوز رفض ما للآخرين من أساليب مغايرة، والنقد الذي يقدمه يورغن هابرماس وحاج محمد للوضعية، خاصة في إطار الأحوال الثلاثة يكاد يكون واحدا، "...أو أقرأ لهبرماس" أو أقرأ لماخ أحد فيهم قدرات تفكيكية... لذلك أنصح بعض الأصدقاء بالاستكثار من قراءة آثار مدرسة فرانكفورت."<sup>(2)</sup>...

الوضعية؛ إذن كانت ميزة الاشتراك من جهة النقد، فهي أيضا محط سخرية من المدرستين لتناقضها الصارخ "...من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية في الوقت الذي تلقي جانبا بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضا عبر الخصم..."<sup>(3)</sup> فالالتفاف عبر الميتافيزيقا لرفضها بأدواتها، والزعم بأن الوعي البشري قد تجاوز إلى مرحلة جديدة مثير حقا نظريا وتاريخيا.

"...الفهم الذاتي للعلوم...ينجز إذن دعما لتعويض السلوك المعروف من خلال التقنية وهو يقود استثمار المعلومات المتعلقة بالعلوم التجريبية ضمن وجهة النظر الوهمية،...بطبيعة الحال ستبقى

(1) المرجع السابق، ص 83.

(2) علي الديري: المرجع السابق، ص 45.

(3) يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ص 95.

هذه الفلسفة طويلا إلى جانب العلوم وخارج الوعي العام... عندما يتواصل إرث التقليد الذي تخلت عنه نقديا في الفهم الذاتي الوضعي للعلوم"<sup>(1)</sup>.

هنا نخلص إلى أن حاج محمد أفاد كثيرا من مدرسة فرانكفورت ومن نزعتها النقدية، ومقدرتها على التوفيق بين الفردية والجماعية، وبين التاريخية والتعالية، وبين الأداتية والنقدية... وإفادته المركزية كانت في نقد الوضعية، حيث "...قدمت النظرية النقدية تحليلا نقديا للفلسفة الوضعية واعتبرتها فلسفة علم قاصرة ومضللة، وعاجزة عن فهم الحياة الاجتماعية وإنها فلسفة متواطئة مع السلطات التي تمارس قهرا للإنسان... وأخيرا اعتبروا الوضعية عنصرا مساعدا في خلق أشكال جديدة من التسلط يمكن تسميته بالتسلط التكنولوجي..."<sup>(2)</sup> والذي يسميه حاج محمد جماعة أولي الأمر منكم، وليس أولى الأمر فيكم أو عليكم، كما نبنيه فيما يلي من العناصر.

إجمالا التأثير موجود، والاعتراف به كذلك، ليس عيبا أن نثبت الارتباط، خاصة إذا كان استقواء لأدوات النقد وآليات التحليل، ففي ذلك ما يغني المذهب التوحيدى الجامع بين القراءتين، لكن من المهم الإشارة إلى أن الخلفية المعرفية ليست واحدة، رغم تقاربها الظاهر، ثم الطموح وأفق النظرية فيه تباعدا باعتبار الأصل المعرفى المولد والقيم المعيارية المتحكمة.

(1) يورغن هابرماس: العلم والتقنية ك"أيدولوجيا"، ت حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط01، 2003، ص ص 156/158.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافى العربى، الرباط، المغرب، ط 01، 1997، ص 339.

## ج- حلقة فيينا والتأسيس للغة الموضوعية:

استقر القرن التاسع عشر، على أنساق فلسفية كبرى، غالبها متصل بالتأسيس الميتافيزيقي المكين، لكن بدأت معاول النقد والخلخلة تفعل فيها بدءا من الماركسية، فالوضعية بشكلها الكلاسيكي بلوغا إلى الوضعية العلمية الذرية، وقبلها الداروينية، وهكذا. زيادة إلى نمو المنطق الرياضي الرمزي، واستفحلت العلوم الطبيعية التي أنتجت ابستومولوجيا خاصة قياسا إلى الفلسفات ذات الطابع التقليدي، ومع مرور الوقت تشكل في الفلسفة اتجاه جديد يأتي إلى الفلسفة ببضاعة العلم وحمولته النظرية، ويريد أن يستعين بالفلسفة ليمنحه الهيكل الصوري الذي يتيح له تحليل العلم وخطابه للتمكين لأسلوب الإنتاج العلمي الموضوعي المتلبس بأساليب العلماء، خاصة في نطاق الفيزياء والرياضيات والطبيعة والمنطق.

هذا الاتجاه عرف في أوساط المؤرخين للأفكار ومدارسها باتجاه حلقة فيينا، أو دائرة فيينا، "... كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعي والرياضة من جانبها الفلسفي، تجتمع أنا بعد آن لتدير بينها النقاش في تحليل هذه اللفظة أو هذه العبارة مما يرد في علوم الطبيعة والرياضة وتكون له أهمية خاصة في تلك العلوم وكان النقاش بينهم إنما يدور بين زملاء أو شكوا جميعا أن تتساوى أقدارهم في المنزلة العلمية، ولذلك لم يكونوا مدرسة... و لذلك كان الأدنى إلى الصواب أن يسمى نشاطهم الفكري "حركة" فلسفية لا مدرسة..."<sup>(1)</sup> لأنها لم تجمع تلاميذ إلى أستاذ، قدر ما كانت تجمع علماء وفلاسفة أرادوا الإسهام في إخراج الفلسفة من عقم الميتافيزيقا، وكذا العناية بمسائل فلسفة العلوم المؤطرة لتوجه العلم والمتبعة لمساره والدراسة لتطوراته وإخفاقاته ونجاحاته.

وقد جمعت هذه المدرسة أسماء كثيرة نذكر منها:

"فايجل" و"كارناب" و"راشيناخ" و"وايزمان" و"نوارث" و"مورتس شليك" القطب الذي التف حوله بقية الأساتذة وفتحشتين وإن كان انتمى أول فلسفته إليها، وإن لم يحضر اجتماعاتها، وغيرهم "... لكنهم على اختلافهم، كانت تربطهم رابطة التشابه في "حركة" فلسفية واحدة، وهي التي أطلق عليها اسم "الوضعية المنطقية" أحيانا، واسم التجريبية المنطقية أحيانا أخرى... بينهم من اتفق على أن

(1) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط01، 1958، ص 61.

يعلّمون الفلسفة، أي أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع، فيطبقوا عليها ما يطبق على العلم من دقة وصرامة... حتى تتخلص الفلسفة من تقاليدها الموروثة التي كانت تورطها في ضرب من الكلام الخالي من المدلول إذا قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي أو بمقياس التفاهم بين الناس في أمور حياتهم الجارية...<sup>(1)</sup>

ولتحقيق غرضها سعت المدرسة "الاتجاه" إلى إيجاد تقليد فلسفي جديد يجمع إليه جهود العلماء والفلاسفة والمناطق والرياضيين ليتسنى التخلص من الجفاف المتوارث، حيث العلم يعطي المعطيات الواقعية، أو الوقائع المباشرة القائمة أمام الوعي، والمناطقية يجودون بالصورة أو البناء الشكلاني الذي يتماهى مع مادة العلماء، فيصاغ في معادلات الرياضيين ورموزهم وأرقامهم، أما الفلسفة فتنتج توليفة بين الدوائر السابقة، فتصفح عن أهم طاقاتها والمتمثلة في التحليل، فنشأ وعي ومعرفة حقيقية وصادقة وصرامة يمكن إضافتها إلى نطاق الحقائق التي يستطيع الإنسان التعويل عليها في تفسير حياته أو بنائها.

الاتجاه المشار إليه جمع بين الوضعية والمنطقية كأشهر عنوان عرفت به، ونعت لازمها في تاريخها منذ نشأتها حوالي 1924 م، إلى غاية خروج أشهر من تأثر بها من فلاسفة الإنجليز خاصة برتراند رسل (1978)، لكن تسميتها الرسمية اطلقت عليها سنة 1931 في أول مؤتمر فلسفي نظمته تحت إشرافها، وأريد أن أهنئها سائحة لألمح إلى الارتباط الموجود بينها وبين الوضعية الكلاسيكية، التي أسس لها أوجست كونت، حالما ميز بين المراحل الثلاث التي يمر عبرها الوعي البشري: المرحلة اللاهوتية، المرحلة الميتافيزيقية، وأخيرا في حال الوضعية، حيث يجب على العقل الإنساني أن يعرف استحالة تحصيل المفاهيم المطلقة، أو التعرف على الأصول والمبادئ الأولى للكون، ويجول اهتمامه إلى معرفة علل الظواهر المرتبطة وحسب بما يعينه على الكشف وحسن الاستعمال، تواردا من الملاحظة ومن قوانينها الناظمة.. المتحركة في بعض الظواهر الجزئية وأخرى كلية، حيث يستطيع العلم أن يقول كلمته...<sup>(2)</sup>.

ولا يقف الوضعيون عند حدود توصيف التاريخ في تعاقباته، بل يتعدون إلى سرد خصائص الوعي العلمي الوضعي المتقدم المتطور، المعبر عن أشكال راقية من الفهم والتحليل، قبالة أنماطه الدنيا المتخلفة،

(1) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 63.

(2) Auguste comte : Cours de philosophie positive, leçons 1 et 2، cérés éditions, Tunis ,1994 ,pp(17,18).

وإن عدت أوائل ممهدة وضرورية، لبلوغ حال الرقي، ومن ثمة عملت على مواجهة كل ما من شأنه مباينة خصائص العلمية أو العلمية كنزعة شرسة، لا تنهاون مع الديني والميتافيزيقي وكل ماله صلة بما سبق.

"... هذه الثورة العارمة للوعي الإنساني، البارزة اليوم بشكل سافر وجد محسوس، يوحي بأن الذكاء الفردي قد تعالی واتقد، وأضحى نقطة انطلاق وضرورة لتربيته ونوعه... للانطلاق بالتاريخ..."<sup>(1)</sup>.

إن التحول النوعي الذي تتيحه الوضعية بطريقتها وأسلوبها العلمي هو ما مكن الإنسانية من القفزة الشرة الهائلة، حيث أضحى العالم طوع بنان الإنسان، خاصة لما تصدت الوضعية لمهام تأسيسية ونقدية غير عادية، منها بناء منطق تفكير جديد، يدفع إلى تشكيل آليات حمل الناس على ملازمته، والانتقال به بواسطة علم تربية وضعي جديد يقود إلى أنماط معيشية جماعانية، تحتاج إلى أساليب عمل متطورة، وكان ذلك فعلا خاصة وقد توحدت رؤى الناس وتوحدت معارفهم "... يجب إذن تدخل الذات في كل الميادين وتوحيد المفاهيم الإنسانية.. وهذا يؤكد بأن السمة الوحيدة الموثوقة للمعارف الإنسانية هي فلسفية.. هذا التصرف هو الشرط ليصبح مجموع هذه الأذهان متجانسا في وقت لاحق ومنظم في منظومة حسب المنظور المفتوح بواسطة الفلسفة الوضعية..."<sup>(2)</sup>.

لكن الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بحاجة إلى ما يبرر طموح الوضعية السابقة، وذلك بتجاوز بساطتها والتأسيس لخطاب علمي حقيقي يتخطى نطاق التناول الأيديولوجي، ولا يفسح لذلك إلا أداة علمية صارمة..."...وبدت أمامها أداة منطقية مرهفة شحذها قبلهم فريق آخر.. ولئن كان هذا الفريق قد أرفه تلك الأداة المنطقية ليستعين بها في تحليل الرياضة بصفة خاصة، فقد أرادت هذه الجماعة الجديدة، جماعة فيينا، أن تستخدمها في تحليل العلوم بصفة عامة. و إذن فهي جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضة وطبيعة وعلم النفس واجتماع، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلا منطقيا، على أن تكون أداة التحليل هي ذلك المنطق الرمزي الجديد..."<sup>(3)</sup>.

(1)Auguste comte :op cite , p 20.

(2) بيار ماثيري: كونت الفلسفة والعلوم، ت سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1994، ص ص (75/77).

(3) زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص 64.

وبتزاوج الوضعية مع المنطق تكون هذا الاتجاه الجديد، حيث يلتقي معه حاج حمد في طموح تحليل العلم، أو بناء فلسفة علوم جديدة، لكن ليس بنفس العناية و لا الغاية، فشتان بين من يؤسس لابستومولوجيا كونية تستحضر مستويات الوجود الثلاثة (الغيب، الإنسان، الطبيعة) بآلية الجمع بين القراءتين بقصد تحقيق المعرفة العارفة، وبين ابستومولوجيا همها تحليل خطاب العلم ليتوافق مع منطق العلم، وهنا القوة والمفارقة معا.

ومن السمات الأساسية للوضعية المنطقية ما يأتي:

"أ- إنكار الميتافيزيقا والاعتقاد أن الفلسفة توضح أفكار وقضايا لا إقامة نظريات فلسفية.

ب- المجال الوحيد المشروع للفلسفة هو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، وعنوانه أن الأفكار والقضايا التي يحللونها هي قضايا العلم الطبيعي، لا من حيث محتواها فذلك شأن علماء الطبيعة، وإنما من حيث صورتها وهي دراسة تركيب النظرية العلمية وصلتها بالواقع ودراسة المناهج العلمية وتوضيح تصورات المعنى والصدق والاحتمال.

ج- نظرية في المعنى وتشرح ما سموه "مبدأ التحقيق" وما يقرر معنى القضية هو تحقيقها تحقيقا تجريبيا مباشرا أو غير مباشر"<sup>(1)</sup>.

تحليل العلم يتمحور حول تحليل خطابه، أي البحث في لغته والعبارات التي يستعملها ولذلك تفرجات لا يتسع المقام لسردها، سعيا إلى تأسيس لغة واحدة أو متقاربة يقال بها العلم، ثم يكتب بها و يؤخذ، تفاديا للخلط والأخطاء التي تنبثق من عناصر غير علمية مبثوثة في ثنايا القضايا والعبارات. تلك هي الميتافيزيقا الفارغة المعنى و غير ذات الدلالة، وهنا عملوا على بناء لغة كونية علمية مثالية موحدة تجمع العلم والعلماء "... لا توجد لغة مثالية واحدة وإنما عدة لغات توجد لغة خاصة بالعلوم حيث تتطور... وهنالك لغات مثالية يحاول الفلاسفة و المناطقة إقامتها، وكان وجه الحاجة إليها في نظر الداعين إليها هو الوعي بما في اللغة العادية.. بحيث يكون كل اسم دالا على مسمى معين أو يكون لكل كلمة

(1) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، جامعة الدول العربية، ط01، بيروت، 1974، ص 84.

معنى ومدلول...<sup>(1)</sup> وطموح اللغة المثالية، أن يتوحد العلم و تاليا يتوحد العقل وتبعاً السلوك والعالم، و...وإلغاء الغموض والاختلاف والوصول بالمصطلحات إلى مستوى نوعي وعال.

"...و من هنا يتضح لنا أن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، وهو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح...فبما أن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركب على منهجية معرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية- أي اللغة- يجب وأن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام، إلى (مصطلحات) دقيقة وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب وكيفما اختلفت سياق توظيفها..."<sup>(2)</sup>.

وهنا أقر -بغير حشر مسبق- أن هناك توافقاً بين أطروحة اللغة المثالية العالمية وبين طبيعة اللغة كما يتصورها حاج، ما يدفعني إلى الاستنتاج التالي في التقارب واللقاء، من جهة الاهتمام بالعلوم وفلسفتها، ثم الوظيفة التحليلية للفلسفة للوصول إلى المعرفة المنضبطة، ثم العمل على بناء لغة على مستوى "لغة القرآن ولسانه (مثالية رياضية) منضبطة الدلالات كاللغة (العلمية) تماماً، فهي ترقى على (كلام) العرب ليس من حيث الإعجاز البلاغي في القرآن ولكن من حيث الاستخدام الإلهي للمفردة بمستوى منضبط لا يخضع لبلاغة الشعر..."<sup>(3)</sup>.

ومن نافل التحليل أن نشير إلى محاولات فلسفية سابقة لبلوغ اللغة العلمية المثالية الدقيقة بدءاً من الفيلسوف لينتز Leibniz (1716) إلى فتجنشتين Wittgenstein (ت 1954) إلى برتراند رسل Russel (1970)، إلى حاج محمد.

### د- المدارس الألسنة والتفكيكية:

(1) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص ص (29-30)

(2) حاج محمد: العالمية الإسلامية، ج 01، ص 56.

(3) حاج محمد: المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (CSID)، واشنطن، نيجيريا،

محاضرة 07 يوليو 2004، ص 03.

رغم أن حاج محمد، لم يتلق تعليماً جامعياً وأكاديمياً متتابعاً إلا أنه أمعن في القراءة وتوسع فيها ونوعها تبعاً لطموح المشروع وأيضاً لدواعٍ تأسيسية من تساؤلات فلسفية عميقة، تستهدف القلب الأنطولوجي للأشياء لفرض المعقولية الشاملة على كل شيء، مما دعاه إلى استجماع الشرط المعرفي والمنهجي، ليتمكن من ذلك، فكانت الفلسفة ومدارس النقد الأدبي بغيته، فيتراوح بين مدارس عدة تستحوذ على كل الدراسات اللغوية ومضامينها الفلسفية بلوغاً إلى التفكيكية كآخر صيغة منهجية أتاحت له التحليل والنقد. والتفكيك لكافة أنساق الفكر التي وقعت تحت ناظره، تراثية كانت أم حديثة المهم توظيفها جيداً، لكن في غير خضوع كما تبين الأطروحة ككل. لكن حاج محمد ما يفتأ ينقلب على أساليب المدارس المذكورة ويتخطاها إلى أفق أمكن ومسلك أرسخ.

"...إن البحث في البنية اللفظية هو الهدف الممتاز للسانيات المعاصرة بأنواعها كافة وأن المبادئ الرئيسية لمثل هذا المقرب البنيوي... للغة تلك المبادئ المشتركة لكل أشكال هذا البحث، يمكن أن تحدد كأفكار موحدة عن الثبات والبنية (...). ويستدعي تفحص النظام اللفظي تبصراً عميقاً في تماسكه الداخلي، وفي الطبيعة العلائقية والتراتبية الصارمة لجمع مكوناته.. وهكذا فإن استنباط الشبكة اللسانية وتأويلها أو بتعبير آخر "العناية بالكفاية التفسيرية، كان الموضوع **Thème** المهيمنة على الحركة التي اتخذت شكلها.. ببراغ في العامين 1924-1928..."<sup>(1)</sup>.

وإفادة حاج محمد من الدراسات اللسانية لمدرسة براغ، في التعاطي مع القرآن والبحث عن بنيته المركزية التي تساعده على الكشف عن الوحدة العضوية التي يتحلى بها تفرداً عن النصوص الأخرى الجزأة المعبرة عن تطورات في النظر والتقييم تبعاً لسياقات توليد معانيها وإنتاجها على خلاف النص الأصلي المولد، الحامل لدلالة مركزية وأخرى فرعية تسمح منها وتعود كشبكة كبيرة، رغم تباعد أقطارها إلا أنها ترجع إلى خيط أول ربط عناصرها إلى بعضها.

زيادة إلى أن اللسانيات كنشاط مفتوح لا يقف عند حدود اللغة وتفسيراتها المقدمة حولها، بل يتيح إنشاء نظرية وجودية، أو قل تستبطن الفهم العام في ثنايا تطبيقاتها المنهجية في دراسة اللغة ومضامينها

(1) رومان ياكسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ت. علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، المغرب،

ط 01، 2002، ص ص (16-17).



الفكرية، وهذا أفاد حاج حمد في المماثلة بين البنية الكونية واللفظية، وأن القرآن كونه صغير، وأن الكون كتاب كبير. "وفي الحقيقة يقتضي المنطق الداخلي الكامن في العلوم الإنسانية تنظيمها تنظيمًا متسلسلاً بموازاة ترابط العلوم الطبيعية وتسلسلها فاللغة بوصفها إحدى أنظمة العلامات وعلم اللسانيات بوصفها علم العلامات اللفظية هي مجرد جزء من السمياء.."<sup>(1)</sup>

ولست اللغة كيانا قاراً، وبنية ميكانيكية جامدة، على العقل فقط أن يماهيا ليتعرف على مضامينها، بل هي على العكس، رغم تميزها بما سبق؛ نظام حيوي فعال مثمر مولد باستمرار وهذا ما أكدته أعمال حلقة براغ اللغوية، حيث اعتمدوا التحليلات الألسنية لفرديناند دوسوسير de sosseur (ت1914) وجعلوها المنطلق حيث أن "...اللغة نظام من العلامات يجب أن تبحث بنيته، غير أن البراغيين قد أضافوا هنا على مفهوم النظام الصارم لدى دو سوسير بعض مكملات سيرت بحوثهم غاية في الإثمار داخل علم اللغة البنيوي. لقد وظفوا بوجه خاص النظام بشكل دينامي... و يجب على المرء هنا أن يفرق بين جانب ثابت وجانب متحرك"<sup>(2)</sup>.

إذ حيوية البنية تفصح عن الزخم المحتوى داخل أي نظام لغوي فيفتح على إمكانيات مفاهيمية نوعية تحمل الوعي إلى الترقى عن مستوى أدنى إلى أعلى فأعلى، وهكذا قبال التوغل في مضامين النصوص أعمق فأعمق، فالمتحرك يقبع خلف الثابت، والأخير ينم عن أشكال عمل ذات حدود معقولة من عناصر الفهم، حيث تحيل بدورها إلى ما خلفها وهكذا... فينشأ الفهم وتكون النصوص والمتون معطاءة باستمرار فلا تنقطع ولا تنقضي.

إضافة إلى أن "...اللسان بهذا الاعتبار ظاهرة اجتماعية هي الوضع الذي تم الاصطلاح عليه في مجتمع من المجتمعات ويقابله الكلام التأديدية الفردية أو الجماعية للسان وخاضع لعوامل عدة اجتماعية ونفسية وتاريخية إلى غير ذلك من العوامل المؤثرة.."<sup>(3)</sup> واللسانيات من الأدوات الممكنة من سبر المولدات المنشئة للغة والمكونة لآفاق مفاهيمها، وقد ساعد حاج حمد في التأسيس لتحليل لساني للغة

(1) المرجع السابق، ص 46.

(2) بريجيت بارشت: مناهج علم اللغة، من هرمان باول حتى ناعوم شومسكي، ت سعيد حسن خيرى، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 01، 2004، ص 124.

(3) حولة طالب الإبراهيمي: مبادئ في اللسانيات، دار القصة للنشر، الجزائر، ط 01، 2000، ص 12.

القرآن تتجاوز التلبسات والاعتبارات و السوسيوبسيكو ثقافية للمجتمع العربي وتفتح على الفضاءات الكونية المحيطة بالتجربة الإنسانية ككل.

"...إن الإنسان هو اللغة التي يتكلمها ذلك أن الثقافة ليست شيئا آخر سوى نسق الأنساق فحتى عندما يعتقد الإنسان أنه يتكلم، فإنه محكوم بالقواعد التي تحكم العلامات المستعملة، فمعرفة هذه القواعد تعني معرفة المجتمع . ولكنها تعني أيضا معرفة التحديدات السيميائية لما كان يسمى قديما البنيات الذهنية أي التحديدات التي تجعل منها فكرا..."<sup>(1)</sup>.

لكن التساؤل الذي يركز عليه حاج محمد قبال اللسانيات المعاصرة بمدارسها ، هل هناك لغة فوق اللغة ؟ واستعمالات متجاوزة لحدود العرف اللغوي وحوافه الاجتماعية والنفسية والثقافية ؟ بمعنى آخر هل هناك لغة فوق منطق ونحو وسياق ومقام اللغات العادية، ومن أدخلها في نظام السيميائيات المعاصرة وطاقاتها التحليلية. في تقديري أن الأطروحة وضعت لبيان مستويات التجاوز التي جاء حاج محمد لتحقيقها بمنطق توحيدي، جامع للقراءات غير مفرق ولا مشتت ولا مبعض.

جاك دريدا Derrida (ت 2004) والتفكيكية كطموح منهجي كبير، يقول عنها وعنه حاج محمد في آخر محاضرة له قبل وفاته (حاج محمد) بشهر واحد "...قد تأملت لرحيل دريدا. الذي يدرك الآن قطعاً أنه في مرحلة العبور إلى الدار الآخرة. موهبته الفلسفية التفكيكية الهامة جدا (لاختبار) الإيمان في عصر العلم والعالمية..."<sup>(2)</sup> من جهة التأكيد على التفكيك كأداة للاختبار الكلي لمضامين الفكر والثقافة وانعكاساتها التاريخية، لكن في أفق التركيب "...ويستعين العقل المؤيد بالتفكيك ليوظفه نقدا للاهوت الخرافي في إطار التركيب..."<sup>(3)</sup>.

يلح حاج محمد على ضرورة التركيب، بعد التفكيك، لأن "...دريدا فكك...دون أن يصل إلى التركيب، فالتركيب لا يتم خارج (رؤية كونية) تحلق فوق فضاءات الأرض و موضعيتها..."<sup>(4)</sup>، خاصة

(1) أمبيرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ت سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المطرب، ط 01، 2007، صص (273-274).

(2) حاج محمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة، وجدة، المغرب، 2004، صص (01-02).

(3) المصدر نفسه، ص 05.

(4) حاج محمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 01.

إذا علمنا أن التفكيكية تعني الكثير من المعاني، ولا معنى، لأن طبيعتها الفلسفية عصية على تكوين ملامح مفاهيمية تقريرية حولها: فهي "...طريقة لكتابة الفلسفة.. طريقة لكتابة النصوص النظرية.. طريقة فعالة لإثارة المتاعب. مالا يخطر على بالك.. أحدث النظريات الأدبية.. الوسيلة التي استخدمها الأدب للانتقام من الفلسفة... رد فعل صارخ ضد المبادئ الراسخة للفلسفة.. خطأ قديم ناتج عن الشك و اللامنتطقية.. مذهب رافض للأسئلة الرامية إلى معرفة ماهية الأشياء.. رد فعل أخلاقي للرضا النفسي النظري.. نوع من أنواع السحر التي لا ضرورة لها، هجوم مستمر على المناهج الفلسفية في الغرب.."<sup>(1)</sup>

يميل التحليل إلى أن حاج حمد، استعان بالتفكيك كآلية تحليل ونقد، لكن في إطار مفاهيمي وناظم منهجي آخر تماما، حيث أن المتمعن في الدراسة لمشروعه لا يلمح الحضور المتلاعب المفكك للمفاهيم ولا لاستعمالاتها، مما يدل على أنه استعان بالوجه الإيجابي للتفكيكية، وتفادى دفع ضريبة مآلاتها النظرية، خاصة وأنه قرأها في مراحل نضج، هيمنت فيها أدوات عدة؛ وأخيرا التفكيكية ما سهل عليه الالتفاف حول نهاياتها ودفع أساسها في سياق تركيب.

"... ثم من بعد التفكيك تكون إعادة القراءة التركيبية وبنفس المنهج الإستمولوجي المفتوح من بعد التحرر من الضوابط الأيديولوجية ومسلماها الفكرية والتاريخية ونسق إنتاجها..."<sup>(2)</sup>

ومع التحفظ الملاحظ على التفكيك، إلا أنه ليس رفضا تاما له، خاصة في سياق الاستعانة بالتحليل والنقد التفكيكيين "...التحليل يسعى للتمييز بين العناصر البسيطة المتشابكة التي يمكن اعتبارها أصيلة وضرورة للمعنى، وتقاوم التفكيكية فيما يتعلق بالميتافيزيقا الغربية الاتجاه نحو العناصر والجذور البسيطة، النقد: في معناه العام يمثل موقفا خارجا عن الهدف، تصر التفكيكية على الحركة عبر وبين الثنائيات الميتافيزيقية، الداخل/الخارج..."<sup>(3)</sup>

وهنا يحضر المعنى التراوحي في تحليلات حاج حمد في إطار العبور من الداخل إلى الخارج غيبا في طبيعة، يعبر عنهما إنسان والعكس. لكن بغير تعجل يفيد التطابق الميكانيكي، لأن حاج حمد كما ألقينا

(1) جيف كوليز ويل مايلين: أقدم لك ريدا، ت حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط01، 2004، عدد 694،

ص ص (12/13).

(2) حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 252.

(3) جيف كوليز: المرجع السابق، ص 103.

أول الفصل الثاني، أنه توليفة عبقرية، دلت على عمق القراءة وتنوعها. وهذا خلاف التفكيكية كنزعة ومذهبية، لا كآلية، لأن "...التفكيك كممارسة فلسفية، فهو يندرج في إطار سيرورة لا تنتهي لا تحد بحد، مفتوحة لا متوقعة، تستنهض العلاقات التي تمدها جسورا بين المفكر به واللامفكر به، أو بين الفكر والواقع أو بين الذات الفاعلة أو المتمركزة على ذاتها والآخر المقصي والمهمش.. ولا تكف عن تفكيك أدواتها هي وتحديدتها.."<sup>(1)</sup>.

وكخلاصة نقول أن المدارس اللسانية أفادته في تحليل الخطاب القرآني وما ألف حوله للممايزة، أما التفكيك فأعانه على سفر المرجعية المؤسسة للوعي الغربي، والكشف عن تناقضاته البنيوية، وللأسف فإن متن العنصر لا يتحمل التفريغ أكثر، وإلا أهدر سياق الاستعمال.

#### هـ - محي الدين ابن عربي:

واحد من أقطاب المرجعية الفكرية لحاج محمد، حيث يعتبر ابن عربي (ت 638) من أساطين المدرسة الصوفية والمسلك العرفاني، اعتبر عادة كمقابل معرفي ومنهجي للمدرسة المشائية العقلانية وللمدارس الأصولية بتوجهاتها المتراوحة بين الظاهرية إلى التأويلية الرمزية. "...أنا أقول يا جماعة هذا

(1) عمر كوش: أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز العربي، الغرب، ط 01، 2002، ص ص(180/181).

التراث بحاجة إلى أن نعيد استيعابه ضمن منهجيتنا المعرفية بنفس الطريقة التي تحدثت فيها عن ابن رشد وابن خلدون وابن عربي علاقة عقلانية حميمة..<sup>(1)</sup> انفرزت في أصول العمق التوحيدي وأفق الرؤية، الذي يولد أشكالا من المعقولة، متقاربة، إن لم أزعم تطابقها، خاصة إذا عمل التحليل على إبراز أبعادها المتقاربة، بعيدا عن القشرة الظاهرة التي تثير الاختلاف، فالقيم العقائدية ومن ثمة المعرفية وتاليا المسلكية، ترجع إلى أصول نظيرية واحدة، ومصادر تشريعية واحدة وإن عدسبيل بلوغها متباينا.

"...وقلت يجب أن نستوعب حتى الشيخ ابن عربي الذي يعتقد البعض أنه حلولي ويقول بوحدة الوجود ويقول أنه الله، إن هذا الكلام الفارغ ينم عن الجهل وعدم الإطلاع، ابن عربي يعتبر -رضوان الله عليه- من المتصوفة العرفانية.. فأنا إذا كنت استبعده أستبعد بذلك المنهج، كله، أنا استوعب..."<sup>(2)</sup>

الوعي التوحيدي الموزع بين ثنايا مدارس كثيرة وتنوعها الظاهر، وهذا لا يهدر إمكانية استنباط أشكال النظر المتوافقة، والروح العامة الململة لتفاصيل غير محصاة، لذا رأى حاج حمد ابن عربي إرثا فكريا مهما، استطاع صهر طبقات دلالية كان المؤلف فيها التباعدا، في سياق توحيدية وجدل يبرز فيه الحق في الخلق من غير انحاء ولا استلاب. وهو مشروع "دس عليه الكثير.."<sup>(3)</sup> وهذا من الآفات الظاهرة التي يعانها العقل الإنساني، لاهوتيا كان أم وضعيا موصفا، أم وجوديا عبثيا، كله ينكر على القطاع المقابل الفضل والسبق وإمكانية منحه للوعي المقابل تَقْدِمَات نظرية وأسلوبية يقينية على المضىء إلى الأمام.

أمعن فيلسوفنا في المناقحة عن ابن عربي، وأكد استفادته النوعية منه، إن من جهة مقولات الجهاز المفاهيمي لحاج حمد، وإن من ناحية التوليفة التوحيدية في الدمج بين مستويات وجودية عدة، قال الكثيرون أنها اتحاد ووحدة، "...قيل الكثير من (وحدة الوجود) وعن (الإتحاد بالله) من قصاصات وقراءات نسبت للمتصوفة والحقيقة أن مآلاتها ليست وحدة بين الحق والخلق كما فهم ابن عربي خطأ أو الإتحاد بالله وإنما هو الترقى العبادي إلى عالم الأمر الإلهي حين يعبر السالك مرحلة (التوحيد) بين

(1) علي الديري: المرجع السابق، ص 44.

(2) المرجع نفسه، ص 47.

(3) المرجع نفسه، ص 41.

القراءتين أي (الدمج) بين القراءتين فيرى الوجود بغير الله...<sup>(1)</sup> والملاحظ أنه ليس دفاعا تعصبيا لعلم له حضوره في الوعي التوحيدي، بل هو استلها من منهجي استجلب من خلاله عدة مفاهيمية ومنهجية. من التماثلات الأولى الملاحظة في التأثر، أن خبرة حاج حمد المؤلمة وخروجه منها، تشبه "...تجربة الشيخ الروحية [وهي] في عمقها تجربة قرآنية فأول رؤيا يمكن اعتبارها بداية، التحول في حياته.. له في إغماءة مرضية في صورة رجل.. جميل الطلعة طيب الرائحة يدفع منه مخلوقات قبيحة.."<sup>(2)</sup>، كما وألحظ قائلا يكاد يكون دالا بصفة قوية على الحضور لابن عربي في تأسيس موضوعات حاج حمد ودوائر عنايته، فهو يقسم الوجود في نطاق الممكن وعيه بالنسبة للبشر إلى مستويات ثلاث عالم الأمر، عالم الخلق عالم الشهادة، أو الكون والفساد، ويضيف البعض مرتبة رابعة أعلى من الأولى تنعت بعالم الخيال المطلق.

وهي "...الوسائط التي يحاول بها ابن عربي أن يسد ثغرة الثنائية إلى مجموعات أربع حسب مراتبها الوجودية.."<sup>(3)</sup>، وأدعى دافع إلى تقرير هذه المراتب الوجودية هو حل المعضلة الاثنينية التي أعت المتكلمين المسلمين باعتبار صعوبة ردم الهوة بين الذات الإلهية والعالم، فتحدث ابن عربي عنها من جهة التدامج الذي يحيل فيه وضع إلى آخر من الحق وإليه، "... هذا التصور لترتيب الموجودات من أرقاها، عالم الخيال المطلق إلى أدناها-عالم الكون والفساد- لا يقوم على تدرج زمني أو مكاني(...). بل الأخرى أنها كلها مراتب مختلفة وتعيينات متعددة لحقيقة وجودية واحدة تنقسم بالنظر والاعتبار، ولكنها في ذاتها غير منظمة أو متعددة.."<sup>(4)</sup>

وهي تقدير التحليل أن المستويات من الأربع جوهرها مراتب ثلاث لأن عالم الخيال المطلق مدخل إلى عالم الأمر، وهنا ستحضر ثلاثية حاج حمد، عالم الأمر، عالم الإرادة، عالم المشيئة، في تنزلات

(1) حاج محمد: التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، محاضرة الرباط، 09 سبتمبر 2004، ص ص (13-14).

(2) نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص 103.

(3) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 05،

2003، ص 47.

(4) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، ص 48.

تكوين، وفي تصاعدات وعي بها، تحدد طبيعة الموجود، وتتيح إدراك كل مستوى وجودي ومرتبته المعرفية، وهنا لا يقع الخلط ولا الدس.

"...فهناك قضايا عديدة لا ينفذ إليها الإنسان إلا من خلال القراءة الأولى في القرآن الكوني، كعلاقة الفعل الإلهي بالوجود ومستوياته المختلفة، فهناك فعل إلهي على مستوى (عالم الأمر) المنزه، وهناك فعل إلهي على مستوى (عالم الإرادة المقدس)، وهناك فعل إلهي على مستوى (عالم المشيئة المبارك)، فالأمر مطلق، والإرادة نسبية والمشيئة موضوعية... وجعل لكل عالم مقتضياته في نوعية الفعل.."<sup>(1)</sup>

فالعقل الإلهي يتراءى في تجليات ثلاثة، من اللازم الممايزة بينها والمفاضلة في تقدير المنهج والأداة المتبعة في الكشف عن نمط العمل داخلها، وسفر طريقة تواصلها على مع سابقتها وما يليها "...وبفهم هذه العوالم الثلاثة للفعل الإلهي الكوني، نفهم الفوارق بين ما يأتي به الإنسان حرا مختارا في عالم المشيئة، وما يأتي به الله مطلقا في عالم الإرادة ضمن علاقة بنسبة مع فعل الإنسان، وما يأتي به الله مطلقا في عالم الأمر.."<sup>(2)</sup> وهنا نلاحظ أن التفاوت الوجودي بين العوالم السالفة، يحل كثيرا من مشكلات الوعي العقدي، سواء في صلة الله بالعالم، أو في علاقته بالإنسان، وكيف يتم التجاوب معه؟ وأين الجبر وأين الحرية الاختيار؟ وكيف يتحقق التفاعل العطاء للروح البشرية مع مكونات الوجود، وكيف يتم تسخييره وما هي مداخل ذلك؟ دون الدهول والانمحاق، وفي ترجيح التحليل، فإن حاج حمد وجد ذلك في ابن عربي، الذي لم يستوعب فنعت بوحدة الوجود والماهية، لكن الإمعان يظهر خلاف ذلك.

وتعرف العوالم المشار إليها بطرائق متداخلة. متوافقة مع طبيعة المعروف ومادته، وهذا ما جعلها "...نعت إلهي لا عين لها في الأسماء الإلهية إلا من لفظها، وهي أحادية المكانة لا تطلب إلا الواحد، والمعرفة عند القوم محجة، فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك، فهو معرفة لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشبه، بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري لا يسلم من دخول الشبه عليه... وليس بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه، فيعرف الأمور كلها بالله ويعرف الله

(1) حاج حمد: إسلامية المعرفة، ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى، محاضرات لطلبة الماجستير، جامعة الجزيرة، معهد إسلامية

المعرفة، ص 07.

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 239.

بالله... وإذا عرفت الله بالله والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب" (1).

المعرفة ولوج العوالم بمستوياتها بمعية الله و به، وهنا نكتشف الآلية الأساسية في الكشف عن الحقيقة في تدرجاتها، وعن الحق في الحقيقة، وكيفية إنشائه للظواهر. وهنا الجمع بين القراءتين إدراك الله وفعله في العالم، وتصور العالم من خلال الفعل الإلهي.

وهنا تتولد حميمية الوعي في الخلق، معبرة عن حميمة الخلق ذاته وعن حميمته الإلهية "... والمعرفة هي فهم الإنسان لله والتفاعل معه، فتحقق عبودية الإنسان لله على غير عبودية الإنسان للإنسان، فلا يعود المتحقق بالمعرفة العابدة يضرب الله الأمثال، فيماثل العبودية لله بالكلمة الخرساء والكلية الاتكالية كما هو شأن العبد المملوك المستلب." (2).

أدوات المعرفة متدرجة تداجماً، بعيداً عن الفعل الإلهي المتنزل عن مستويات أغرق في التجريد والإطلاق من عالم الأمر، إلى توسطات مائحة من غيب مطلق إلى شيء نسبي يحمله عالم الإرادة بما فيها قوانين الوجود وحركته. إلى تشكلاتها الكونية في عالم المشيئة الموضوعية، وكذا المعرفة تماماً.

"... كما علم أنه سبحانه خلق الخلق أطواراً، فعدد الطرق الموصلة إلى العلم به. إذ كل طور لا يتعدى منزلته بما ركب الله فيه، فالرسول عليه السلام ما أحالك إلا على نفسك، لما علم أنه سيكون الحق قواك، فتعلمه به لا بغيره... فهذا علمته وظفرت به يكون ما علمه ولا ظفر به وإلا هو.. فقد سد باب العلم إلا منه ولا بد..." (3) فالمعرفة أطوار ومسالك وأشياء العالم طرق ودرجات ومراحل، وطبها وجمعها ورتقها لا يتسنى إلا لمن استعار من الله هدايته، واستعان بتوفيقه، ولا يتاح إلا لمن كان به وفيه ومعه، فيتطابق العارف مع المعروف مع المعرف و به. "... عبر هذا الوحي المطلق نفهم كافة أشكال ومضامين التدخل الإلهي في الكون ومن هنا قولنا بجدلية أو (جدل الغيب والإنسان والطبيعة) فلو تحقق لنا الموت في حياتنا لرأينا مظاهر لهذا الجدل الثلاثي.. و أدنى درجات الموت هو مفارقة العقل الحي (الجرد) باتجاه (المسدد) عبر منهج (الجمع بين القراءتين).. هنا نقراً (كلية الخلق) برؤية الخالق (اقرأ باسم

(1) محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 03، ص ص (447-448).

(2) حاج محمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 05.

(3) محي ابن عربي: الفتوحات، مصدر سابق، ج 03، ص ص (449-450).



ربك الذي خلق) فنكشف تدخل الخالق في الخلق، وتلك هي (القراءة الأولى) ونقرأ (الخالق) بوجوده وحركته في الخلق (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم).. " (1).

استنتاجا نقول أن الطابع العرفاني في المعرفة لا يلغي معقوليتها. فالجهاز المفاهيمي وكذا مرجعيته وأدواته المنهجية، و توظيفاته التحليلية ومقدرته التفسيرية، هو ما سمح ابستمولوجيا بالقول بكفاءة هذا المنهج أو ذلك. وهنا أقر أن ملجأ حاج محمد المنهجي وجده عند ابن عربي، باعتبار المرجعية والأصل المعرفي المولد الواحد المتمثل في القرآن وكيف فهماه؟ وأين المعرفة وطرقها كيف وظفها؟ لا يفصح الوجود عن مكنونه، بغير الإنسان، فله وجد كل شيء وهو الموجد لكل شيء، لا من جهة الخلق ابتداء، ولكن هو من يمنحه الحضور والبروز انطولوجيا، فيمنحه التماسك، وينزع عليه وشائج الوصل فيبرز متماسكا لا يتفكك ولا ينهار، وبذلك يكون الإنسان وسيطا يملك سلطانا من الله، حيث إن " ..هذه الحقيقة تمثل الصورة الإلهية في أكمل مجالها- فالإنسان- أو -الحقيقة الإنسانية- على الصورة وكونه على الصورة يقربنا... و الإنسان -من جانب آخر- جامع لحقائق الكون كله من أعلاه إلى أدناه، ومن ثم فهو يعد برزخا جامعا للطرفين... كوسيط بين الحق والخلق... وهو يمتلك القوة الإلهية ذاتها.. " (2).

وقيمة الإنسان وجوديا أنه إبرة توازن كوني تقع بين الغيب والشهادة، لأنه جامع لحقائق الغيب من جهة الباطن وسر الحق فيه، وهو تجلية له من جهة الطبيعة وما يعلوه من ملامحها وخصائصها، تكوينيا وسلوكيا، فيكون هو المظهر لفاعلية الله وأسمائه وصفاته في العالم.. " لكن العالم يمثل مرآة غير مجلوة، أو حسبا لا روح فيه، ومن ثم كان لا بد من وجود الإنسان لجلاء تلك الصورة وليكون روح ذلك الجسد" (3).

الله، الإنسان، العالم؛ مستويات وجودية ثلاثة، بينها تماثل يكاد ينوب فيها أحدها الآخر، فالعالم هو الإنسان كبيرا، وهو مجلى الله وصقله العظيم، والإنسان هو عالم صغير، ومتخلق بأوصاف الله نافذ الإرادة في الأشياء، والله مصدرهما ومنبعها وحافظها.

(1) حاج محمد: الأثر الغيبي، ص 06.

(2) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص 87.

(3) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، ص 88.

فالصلة بين الثلاثة صلة بين دائرة ومركز ومحيط يتوسط رسم الدائرة مع نقطة المركز "...وإذا شئنا أن نضع الموازة في شكل معادلة رياضية فلا بد أن تكون على الصورة التالية: الله // الإنسان // العالم"<sup>(1)</sup>.  
 و أهم تماثل يبرز مبلغ تأثر صاحبنا بابن عربي، هو توصيفه للقرآن كمعادل للوجود، وترجمان لمحتواه وأفق تحركه، وباعث اندفاعه. فالوجود كلمة، والقرآن كلمة، فالوجود قرآن والقرآن وجود.  
 "...القرآن هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه، وإذا كان الإنسان، هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق أو بين الحق والإنسان... القرآن في مثل هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في نفس الوقت، وهو مثل الوجود والإنسان. له جانبان:  
 جانب باطن كلي هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي وما زال ينزل متجددا على قلوب العارفين، وجانب ظاهر من حيث تلاوته..."<sup>(2)</sup>.

الحق توزع في ثنايا حقائق عدة، استجمعت في سمت قيم تكوينية وتشريعية، هادية، نثرت في الطبيعة والنفس، ودل عليها بالقرآن للتأكيد على الأصل الواحد، و التماهي المتطابق في عمق التشكل والتكوين، وإن تباينت في اعتبار التجلي والبروز، ربما بالنسبة للوعي المتلقي وليس لذات الأشياء وماهيتها "... وصف الله الكون الطبيعي وما فيه من كائنات بالكتاب، لأن فيه يقرأ الإنسان آيات الله... إذ يحتوي الكون كله...، ثم يضاهي ما بين خلقه لهذا الوجود... و منهج الحق، فالخلق قد خلق بالحق، فالخلق مبثوث في الخلق... والقرآن هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني أي أنه الحق الذي يعادل الخلق، فهو المحتوى للمنهج الكامل"<sup>(3)</sup>. و الدارس لكل أعمال ابن عربي يخرج بانطباع أن القرآن هو المعادل للكون الكبير وللكون الصغير، ودالا على علم موجدتهما.

وتجنبنا للانسياق خلف تفاصيل مذهب محي الدين ابن عربي نكتفي بالإلماح إلى أهم تأثرات حاج حمد به، خاصة في توصيفه الأنطولوجي للوجود ومراتبه، ثم كيف يتدامج الوجود ويحيل بعضه إلى البعض الآخر، في سياق تدرجي، وإن كان التجلي يظهر تباينات بين كل طبقة وجودية، فالتدقيق يبرز أصلها و سنخيتها الواحدة، ثم الجمع بين القراءات والوصل الدائري بين الله (الغيب) والإنسان والطبيعة هو ما

(1) المرجع نفسه ص 160.

(2) المرجع نفسه، ص 264.

(3) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (85، 86).

يجمعها، بتدخل الإنسان المهتدي بالقرآن المعادل للوجود، المانح للإنسان ولاية تكوينية وتشريعية، حتى أنه يفعل فعل الله، أو يفعل الله من خلاله، فيتمكن من أن يكون وارثاً لعلم النبوة، ويعمل من خلاله في الوجود فيحقق ويتحقق ويستحق أن يكون صورة الله، وعين الحق الذي أنبنى عليه الخلق.

ولو كان في مقدور متن البحث أن يتحمل أكثر، لأضفنا إليه، تماثلات التأثير، وقراءة فصوص الحكم ومواقع النجوم والرسائل والفتوحات، تظهر عميم التأثير والاستقاء، إن لم أعمد - لوما المخافة من تعجل الحكم- إلى القول أن البناء الشكلي لنسق حاج محمد، مأخوذ -في غير استنساخ- من ابن عربي، خاصة وأن الجدلية، والجمع ومعنى القرآن وسلطان الكلمات، وبروز الحق في الخلق، هي المفاهيم المركزية التي اعتمدها حاج محمد، وألف على منوالها مشروعه النظرية النقدي.

### و- محمد محمود طه:

يعد محمود محمد طه (ت 1985) من كبار رجال الفكر والسياسة في السودان، خاصة وأنه تزعم خطأ فكرياً يجمع بين العرفانية والماركسية اجتماعياً، والليبرالية في وجهها الديمقراطي، صاحب الفكرة الجمهورية التي تدعو إلى إقامة المجتمع الإنساني الواحد، الذي تنمحي فيه الفوارق... " البشرية في اليوم الحاضر، في الكوكب كله، متوحدة، لكنها ما استطاعت أن توحد فكرها، وشعورها... و ليس للبشرية ملجأ، ولا فكراً ولا منهاجاً، به يتم توحيد فكرتها وشعورها غير المنهاج الإسلامي..."<sup>(1)</sup>.

أو بتعبير أدق الرسالة الإسلامية الثانية، الجامعة بين الديمقراطية والاشتراكية، والباعثة للإسلام على حقيقته، إسلام الأصول والفكرة والعلم والمعرفة، لا إسلام القشور والسطحية والضعف والتقليد والخمول، إسلام يمكنه أن يعالج أدواء البشرية المعاصرة، فيرفع على كاهلها ما تعانیه، لا أن يتحول إلى ثقل ترزخ تحته ولا تمتلك لنفسها فكاً، إلا بأساليب بشرية وصفية، تخرج من تسلط إلى آخر، إسلام ينطلق من

(1) محمود محمد طه: الدعوة الإسلامية الجديدة، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 01، 1974، ص 03.

مبادئ وأصول القرآن المكي ومنطق العمل في المرحلة المكية، التي خاطبت الإنسانية، بعيدا عن خصوصيات المجتمع وفروع أحكامه في المرحلة المدنية وتفصيلها اليومية المتدعة لتشريعات محكمة بشروط زمانية، على قيادة المجتمع الجديد الانخراط أكثر فأكثر في تفاصيل الإجابات عن تساؤلات الناس وهمومهم، في حين الأمر في مكة خلاف ذلك<sup>(1)</sup>.

إذن لكي يعيد الإسلام قوته، يتجاوز ركام القرون، وما لف به من كتابات بشرية فصلت المفصل، ودققت المدقق، إلى درجة اندرست حكمته وإنسانيته وقيمة الحائثة على الآدمية وعلى الظهور في معارج الذل والعطاء، مما يجعل الفرد أكثر قوة وحضورا واتقاء ولا يسمح ذلك، إلا الرسالة الثانية بأدواتها التي ذكرنا، إضافة إلى عمقها وهو الصلاة المعراج الروحي والأخلاقي ذي الأعمال السبع المفروضة فوق سماوات سبع، حيث العمل للتدرج في المراحل السبع: "...الإسلام الأولاني، فالإيمان، فالإحسان، فعلم اليقين، فعلم حق اليقين، فالإسلام الثاني.." <sup>(2)</sup> الممكن لأمة المسلمين من دخول الوجود، لتتذوقه وتتعرف على عمقه لتنقله تاليا إلى البشرية لتشاركها فيه، لأن الوجود تجربة وليس كلاما ولا توصيفات معدة من حق اليقين "الكلمة إناء إنما يأخذ محتواه من التجربة"<sup>(3)</sup>.

و التجربة المشار إليها نوع من الانخراط المعنوي في الحياة، بدافع التعرف على عمقها الإنساني، وبمعونة الصلاة، وأصول القرآن المكي، لكن بعمليات ذهنية وجدانية مكينة، وليس ترفا فكريا ولها نظريا، يعمي فيه التنطع على الوعي. "... و غني عن البيان أن هذا لا يمكن أن يتم لنا في مستوى تفسير القرآن في القاعدة، وإنما يجب أن نخوض في المعاني الدقيقة التي تجاوزت الظاهر المحسوس وهذا يعني التأويل... بهذا الفهم التأويل ليس ترفا ذهنيا، وإنما هو ضرورة... إذ بمعرفته تعرف الحكمة من النصوص... ونستطيع أن نميز، وهذا هو تطوير التشريع الإسلامي، الذي عليه يتوقف تنظيم المجتمع

(1) المرجع نفسه، ص ص (08-09).

(2) محمود محمد طه: الدعوة الإسلامية الجديدة، ص 13.

(3) المرجع نفسه، ص 15.

الحديث على أساس الديمقراطية و الاشتراكية... نفتح الباب لمعرفة النفس البشرية... [التي] تأدبت بأدب الشريعة وأدب الحقيقة، فأورثها الله من لدنه علما...<sup>(1)</sup>.

العلم اللدني الذي يترى تكشفه من خلال التأويل، يتيح للبشرية أن تفسح أمام نفسها طرقا من السير التاريخي والسلوك الانطولوجي المتميز عن التجربة الإنسانية السابقة، فيتحول الأداء عن أعمال العضلات والقوة والعنف، إلى التوقف عن الحرب والانتقال إلى العلم كضرورة مكيئة، بغيرها لا يمكن تحقيق الاستقرار "...مجتمع القرن العشرين، محتاج للسلام، ولا ريب... و يمكن أن يقال أن السلام لا يحصل في الأرض إلا إذا حصل في النفس البشرية، لأن النفس البشرية هي ذاتها في قتال... الثثرة الداخلية، حالة الانقباض، حالة القلق، حالة الخوف، حالة التوتر، حالة الطمع... إن الإنسان لا يبلغ كماله إلا إذا انتصر على الخوف..."<sup>(2)</sup> وإذا انتصر عليه ذاتيا، تغلب عليه وجوديا، فيصل مرحلة التعايش الكوني و تحيا البشرية في سلام وتتعدى حدود الحرب والقوة والعنف والتسلط.

التمييزات والخضوع للخصوصية العصبوية، في غير انفتاح، يدفع البشر إلى الدخول في مناطق احتكاك شديد، فتتولد الحروب والصراعات مما يدعو إلى ضرورة تولد معنى ، يرفعه إلى مستوى كوني، يتعالى على الذاتية النرجسية، فيحس بأفضليته فيه الإنسان و يتسالم معه وتاليا مع الوجود "...إن الإنسان هو ثمرة الكون، وصفوته، وهو فيه ملك في مملكته، مكانه منها مكان السياسة الحكيمة، والإدارة القديرة والعدل الموزون. وقد تأذن رب الكون أن يجعل الإنسان خليفته عليه، فهو يعده لهذه الخلافة بالتربية والتعليم والإرشاد الحكيم، وقد خيل للإنسان أنه مقصود بالعداوة، في غير رحمة ولا هودة... ولا يصلح الإنسان للخلافة على الأرض وهو خائف... وليس هناك أسلوب يحرره من الخوف غير الإسلام<sup>(3)</sup>. لكن الإسلام بمدلوله الكوني الوجودي في الدائرتين التكوينية ثم التشريعية، وإذا لم تلتق الإنسانية في نطاق التشريع، فإنها لا محالة مجتمعة في أصل التكوين وغايته.

(1) محمود محمد طه، الله نور السماوات والأرض، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 02، 1976، ص 03.

(2) محمود محمد طه: الإسلام وإنسانية القرن العشرين، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 01، 1973، ص (10-11).

(3) محمود محمد طه: الرسالة الثانية للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 01، 2002، ص 138.

التمعن فيما سبق يعد تشابها بين محمود محمد طه وحاج حمد، رغم أن الأخير مصر على التباعد بين المشروعين والافتراق بينهما في العجالة التي أتينا فيها على إيراد بعض أفكار محمود طه، وجدنا مدونة مفاهيمية غنية، تبدأ من فكرة الرسالة الثانية من الإسلام، الإنسان سبيل الكون ومقصده، الصلاة كطريق للمعراج الروحي والأخلاقي و القيمي عموما، ثم مصدرا للعلم اللدني المتاح بالتأويل المتصل بالقرآن، مدونة المعرفة الأولى بفهم يتجاوز ثقل أساليب التراثيين وأدواتهم...

"...هناك دائما تشابهات لا تضع الأمور في ميزانها المحكم... أتى بعضهم برد محكم العالمية الإسلامية الثانية وجدليتها إلى تشابه (الرسالة الثانية) لصاحبها (محمود محمد طه)... فالذين ظنوا أن (رسالة ثانية) تنزل عليهم ليسوا ضمن منهجنا، ولسنا من أنصار الاتجاهات الإشراقية ولو كانت معاصرة، أو اهتمت بتحديث المفاهيم الإسلامية وعرضتها لتتكيف مع العقل اللبرالي، وبطريقة انتقائية تعتمد على (التأويل الباطني)..."<sup>(1)</sup> إضافة إلى تمييزه بين أصل وفرع في القرآن في حين حاج حمد يراه ذا وحدة عضوية ومنهجية كلية تقف عند حدوده ما جاء به محمد (ص) وليس بإضافات شكلية، فيما يقال عنها أنها إدعاء الجديد في النبوة وهذا محال، ثم أنه جزأ الإسلام إلى رسالتين، وحاج حمد قال بعالميتين أي تجربتين وليس رسالتين، والفارق منهجيا ومعرفيا واضح تماما، ورغم الانتقادات العديدة التي توجه بها إليه في ثنايا مشروع العالمية الإسلامية، إلا أن التشابه يبقى واردا، إن لم يكن في شكل المسمى، فعلى أقصى تقدير في مضامين الفكر و بعض تفاصيل المشروع، فحاج حمد يقول بعالمية ثانية، وإن تباعدت من حيث الخصائص عن الرسالة الثانية، ثم يقر بصلاة كمعراج معرفي روحي، ثم هو يقول بالعلم اللدني، ويعطي للتجربة الروحية مكانتها، ويدعو إلى عالم متسام يسوده الوفاق، ويقر بمراحل تطور للإنسانية، أفضت فيها إلى النضج والكمال العقليين والروحانيين، إلى غيرها من الطروحات التي نجد لها مثيلا عند محمود محمد طه.

وكخلاصة نقول أن فيلسوفنا قد استلهم مدارس عدة وأساليب مختلفة أعطته القدرة على بناء مشروع فكري، يحوز على عدة نظرية نوعية، استطاع فيها الجمع والتوليف بين إنجازات الماركسية ومدرسة

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج 01، ص ص (115، 116).

فرانكفورت وحلقة فينا، ومدارس التحليل اللساني المعاصر، و التفكيكية، وابن عربي، ومحمود طه، إضافة إلى القرآن بقراءة معاصرة. فيها كثيرا من التجاوز المنهجي و المفاهيمي لما ساد طيلة قرون، ولأهمية المرجعية القرآنية آثرنا تأخيرها إلى الفصول التالية، لتوزع الحضور القرآني في منابع أفكاره وآفاقها وتفصيلها المضمونية، وفيما يأتي ننتقل إلى توصيف منهج حاج محمد ثم نتوغل رويدا في مشروعه، فنكون بذلك قد ملمنا مشروعه، وأبرزنا طاقاته النقدية وتطبيقاتها.

# الفصل الثالث

المنهج المعرفي التوحيدي

الجدلي .



تأكد لنا من الفصل السابق، أن حاج حمد، يعتبر توليفة نسقية، استطاعت أن تجمع بين مثويتها رؤى واتجاهات وطرقا عديدة، بلغت فيما بينها حدا من التعارض، أول وهلة، حيث تحيل إمكانية الجمع أو الربط بينها في سياق واحد، ومع صعوبة الأمر، فقد استطاع فيلسوفنا مملتها في نسق معرفي، تأسس على منظومات فكرية ومنهجية وعقدية، أعطته قدرة غير عادية على تمثل الوقائع الاجتماعية والتاريخية و المفاهيمية للذات العربية الإسلامية، أو الآخر في جميع تجلياتها، وكذا يوظف ما تمثله في تحليل المعطيات وقراءتها على ضوء رؤيته، بالاستعانة المتينة بمسلكية منهجية نوعية، زعم أخذها من القرآن أولا، ثم من تجارب المدارس الفكرية الغربية والإسلامية التراثية والحالية على حد سواء، فخرج نتاج ذلك بأطروحات، فيها جدة غير مسبوقة، وإثارة للدارج المؤلف، خاصة فيما يتصل بالقرآن والسنة وتحليلهما لا تفسيرهما، ثم التعاطي مع التاريخ الكوني والإسلامي منه بوجه خاص، بأسلوب يخرجها تماما عن طرق المؤرخين وفلاسفة التاريخ، وهذا ما أقدره في نهاية مشواره الفكري من بناء رؤية معرفية وجودية بلازماتها الكثيرة؛ فكرية مفاهيمية أو منهجية مسلكية، أو سياسية نضالية.

واللافت للنظر أن مربط القوة في مشروعه، ليس تطبيقاته التي عمد إلى إخراجها، مخالفا بها المؤلف، مستفزا للطرق الأصولية المتكلسة المبقية على أساليب السابقين، بل في منهجه ومنهجيته و منهجيته كما يجب حاج حمد عادة أن يقول، فالقوة، في المنهج هيكل النظر وروحه السارية، بين طبقاته المفاهيمية، ومستوياته، إن من جهة البناء والتأسيس، وإن من ناحية الإبراز للعناصر والإخراج لكوامن الحق في الخلق، لذا نرى لزاما بيان منهج حاج حمد المعرفي الحضاري الرؤيوي، قبال ما نستطيع أن نوظفه تاليا في إظهار حضوره في المشروع وتكوينه، عناصر أولى ومرجعية، وبنية وتشكيل، وغاية ومقاصد نظرية، عمد إلى دمجها جميعا في مشروع متوازن، يحق للدراسة الزعم أنه يحتوي مادة فلسفية ومنطقية هامة، تعطي الوعي العربي الإسلامي المعاصر القدرة على تحقيق التجاوز الحضاري العام، من خلال بناء وعي وثقافة منهجية وعلمية تربط وتصل مما كان، وتجاوز وتتعدى إلى ما ينبغي أن يكون.

### 1- في أهمية المنهج وتجاوز الانطباعية:

المعتاد فلسفياً، استدعاء تاريخ الفكر من جهة الإلماح إلى أهمية فكرة ما، أو بيان ضعفها وقلة عطائها وإمكانية استمرارها، لذا أرجع القهقري، إلى ما كتبه ديكارت **descartes** (ت) (1650) قديماً، حيث قال: "...ولكنني كمثّل رجل يسير وحده في الظلمات، عزمت على أن أسير ببطء شديد، أن اتخذ كثيراً من الحيلة في جميع الأمور، ولئن كنت لم أتقدم إلا قليلاً جداً، لقد صنت نفسي على الأقل من السقوط، حتى أنني لم أشأ البتة أن أبدأ بنبد أي رأي من الآراء التي تسربت في وقت ما إلى نفسي من غير طريق العقل، إلا إذا أنفقت وقتاً كافياً في إعداد خطة العمل الذي توليته، وفي البحث عن الطريقة الصحيحة الموصلة إلى جميع الأشياء..."<sup>(1)</sup>.

المعطى الوجودي بمستويات تحدي نوعي بالنسبة للواعية بمنافذها المختلفة، لذا يحتاج مستخدميها إلى التأني قبل أن يعتمد على إصدار موقف، إلا بعد توقف وتأن، يدفعانه إلى مراجعة أموره بين الفينة والأخرى، بإعداد طريقة تتوزع إلى مراحل ومدد، تكسب مرانا وخبرة بالظاهرة المراد تعقلها، للحكم عليها، بشكل صحيح، وفي تقديرنا، أنه لا يتيح المراد، سوى المنهج. أداة للنظر والفهم والتحليل والتفسير والحكم، وإلا كان ما يطرح إلقاءات مزاجية، وتحكمات اعتباطية، لا يسندها دليل، ولا يقوم عليها برهان.

يقول سبينوزا (1677) Spinoza "...علمتني الخبرة ألا أتعجل الحكم على الأشياء، أو توجيه الموقف إزاء مكوناتها وعلل الظواهر فيها، بالقول أنها خير محض أو شر تام، حتى أبحث حقاً، هل يوجد ما يوجب الخير الحقيقي، المورث للسعادة الأبدية (...). ففي أحيان كثيرة نضيع اللائقين باليقين، ونبدل الأعظم أهمية والأدنى نفعاً للإنسان، بما هو غير مفيد..."<sup>(2)</sup>، وعلة التقرير السالف التعجل الذي على صاحبه عدم التثبت إزاء موضوعه، فيتسبق الحكم، وينخرط في العمل بموجب نتائج العجلى، فيقع في التناقض، أو في عكس ما عليه حقائق الأشياء، إن في توصيف الأشياء، أو في تحليل الأفكار، أو الحكم على الأشخاص... كذا لأجل حياة جديدة من اللازم التضحية بأخرى قديمة، حتى ولو حملت خيراً

(1) رونييه ديكارت: مقالة الطريقة، مصدر سابق، ص 20.

(2) Spinoza : Traité de la reforme de l'entendement et la meilleure voie A Suivre pour parvenir a La connaissance vraie des chose. T. Charles appuhn , G Flammarion . Paris. 1964. P181.

نظنه يقينا كذلك، لكن سرعان ما تقضي الأيام بخلافه... خاصة إذا أمعنا التأمل وأطلناه... واستحضرنا جميع قوانا لتلافي ذلك وتفاديه..."<sup>(1)</sup>.

إذن السير الصحيح، والنظر المتوازن، والحكم العادل على الظواهر يستلزم المنهج المعين على ذلك، وبغيره لا يقال أن المعرفة تحمل مقدرة على مطابقة الظواهر أو تفسيرها بما يمكن في نهاية المطاف من التحكم فيها واستغلالها لصالح البشرية، درءا لكل ما من شأنه الإفضاء إلى أوضاع التنازع والإهتلاك الوجودي الشامل.

لا يتبادر إلى التحليل أن ضرورة المنهج تؤخذ بمنطق عقلائي صارم منطقي وفي للتقاليد الكلاسيكية للمنهج ومستلزماته في التعقل.. لأنه في بعض الأحيان..الفكرة الأساسية منها في الواقع تخطى فهم الظاهرة نفسها في فرادتها وفي تعيينها التاريخي ومهما يكن كم الكليات المتضمنة، فإن الغاية من ذلك ليس تثبيت وتوسيع هذه التجارب التي صارت قضايا كلية من أجل اكتساب معرفة عن قانون ما..بل الغاية فهم كيف آل هذا الإنسان وهذا الشعب وهذه الدولة إلى ما هم عليه، أو بشكل عام - كيف حدث ما حدث؟"<sup>(2)</sup>.

المقصود مما أوردته، أن المنهج ليس وقوفا محنطا عند الظواهر، واستباق تعقلها في قوالب جاهزة مغلقة، ليس فيها أدنى حدود المرونة بل استعمال المنهج يتراوح من حدي الصرامة التامة والانفتاح على أبعاد أخرى، قد تتراءى بلا منطقية ولا معقولية، في حدود الدارج المنهجي المستعمل، لكن في الأخير لا بد من مسلك يتيح فهم حدوث ما حدث، وهنا نتذكر حاج حمد، حينما قال أنه يريد أن يفهم.

ولماذا حدث ما حدث؟ وهو أمام الواقع اللبناني الرهيب، والإنسانية تهان وتآلم، لماذا؟ المنهج يمكن من الإجابة، لكن ليست المطلقة وإلا دخلنا في دوامة الوثوقية العمياء، الراضة لكل قراءة تتجاوز ما يوفره لها منهجها وأسلوبها.

ليس يخفى أن المعرفة البشرية كابدت طويلا، حتى تبلغ درجة من الدقة تسمح لها أن تقول عن الظواهر أشياء، تمثل رصيда من المفاهيم والأطروحات، يمكن من الفهم، ويوفر حدودا معقولة من

(1) Spinoza : op cit, p 182.

(2) هانز جيورج غادامير: الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ت حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوبا، ليبيا،

الإدراك، يتيح مع الوقت القول بأن فهم الظواهر والتحكم فيها ممكن، ولا يعين على ذلك غير المنهج، وهذا ما يجعله مسألة "... في التاريخ - خصوصاً تاريخ العلم - ذات أهمية قصوى إذ أسلوب المعرفة الصحيحة لكشف الحقيقة له أهمية أعظم من الفلسفة والعلم والموهبة... ولذلك فإن تغيير المنهج والأسلوب كان هو السبب الرئيسي لهذه النهضة الحديثة... إذن فالمنهج له تأثير كبير في إيجاد التقدم أو الإنحطاط والمنهج العلمي المتبع هو الذي يسبب الركود والتخلف، أو يفجر الحركة والتقدم، وليس النبوغ العلمي... فالتفكير الصحيح مثل السير في الطريق تماماً، إذ رجل أعرج يسير ببطء على طريق مبلط ومستقيم، وعداء يختار طريقاً وعراً، منحرفاً ومليئاً بالصخور، فمهما ركض سريعاً، فسيصل ذلك الأعرج إلى الهدف أسرع منه... وعلى هذا الأساس فإن أول مهمة للباحث هو إنتخاب أفضل منهج... " (1).

من اللازم الإلماح إلى أن أهمية الإختيار، نابعة تماماً من موقف منهجي إزاء العالم، وإلا لو تم الإندفاع في تفاصيل الظروف وبواعثها من غير روية لدل الأمر على إنطباعية، تترجم توتر وجدان، أكثر منها ترمز إلى وعي منطقي ممنهج. وعلى أقل تقدير وأبسطه، استعمال أدوات تمنح القدرة المنظمة، وهنا نقر بأهمية مثال الدكتور علي شريعتي (ت 1978) إذ الأعرج رغم عرجته عرف أسلم مسلك وآمنه رغم طوله، والعداء اغتر بقوة عضلاته، لكنه أمعن الخطو في درب وعرة أبعته عن مغالبة الأعرج، وتاماً من يستعمل المنهج ممن يتخطاه، ولكل شيء ضربيته.

يقول حاج حمد "... قد أكدنا على أن أهم شروط البديل أن يكون منهجياً مستوعباً ومتجاوزاً... " (2) والملاحظة التي ندلي بها هنا، أن المعروض ليحل محل المرفوض لا يكرر أخطائه ولا يقع في تناقضاته ولا ينتهي بالأوضاع التاريخية إلى التصادم والإنجاس. وليس أكفاً من المنهج ليحقق الغرض، لكن أهو منهج تال للمشروع أم قبله؟ لا نستعجل الإجابة باعتبار المواصلة في بيان أهمية المنهج. ومع ذلك من المهم الإشارة إلى أسبقية المنهج في تشكل الأنساق ونسق حاج حمد خصوصاً، ثم أهميته في مجرى تصويب الأوضاع، والإنتقال بها إلى مستوى الإستقرار الشامل المتوازن، وإلا فالتمام وكماله، فصعب حصولهما وإن لم يكن مستحيلاً.

(1) علي شريعتي: منهج التعرف على الإسلام، ت عادل كاظم، دار الأمير، بيروت، ط01، 2006، ص ص (07-09).

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج01، ص 35.

ومجهودات الفيلسوف المعرفية إذا لم تستند " .. إلى منهج إلى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلا إلى خطرات تأملية انتقائية فلكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم .. وإلا (إذا) فارق المنهج المحدد المنظم للأفكار وأصبح انتقائيا وتوفيقيا.. " (1) فشل في أداء مهمته معرفيا وأورث خلطا مفاهيميا، وأدى إلى ضبابية في الفكر وبالضرورة إلى إختلال في قياس الحكم، فينهار العالم في بنية مضطربة غير متماسكة فيصعب تحقيق أدنى ظروف الحياة فيه، بإعتبار إفتقاده إلى شرطية المنهج وأداءاته على كافة مستويات الحياة ونطاقاتها.

فالمعيبة منهجيا ليس في أن الفكر يتأمل لكن أن يتحول تماما للإعتماد على تأملات أكثرها خواطر تترى، توقع مستنكحها في انتقائية متعسفة مجزئة لظواهر الفكر والطبيعة على حد سواء لذا من اللازم الركون إلى عدة منهجية معقولة تخرج صاحبها من أسر الخواطر إلى أفق التعقل المتين.

فالتنكب في الإستناد للمنهج يورث معرفة ضعيفة بالظواهر لا تكاد تصف أدنى الأشياء. ولا تستطيع أن توصف العلاقات الأعمق، فما بالك بالتركيب الأغور الذي تقف عليه الظواهر وتترأى متماسكة، على الأقل في ذاتها، أما أمام الوعي فالتحليل يظهر خلاف ذلك.. " ..المعرفة دون منهج هي ركام من المعلومات المفككة، الفاقدة لأي رابط ولأية وظيفة.. " (2) تجميع المعارف وتخزينها متاح، لكن أن تتولد منها مستويات من الوعي أعمق، فهذا صعب بالرجوع إلى افتقاد منطق يللم عناصرها ويرصفها في أبنية نظرية، ووحدات مفاهيمية، مجتمعة، فتحقق بينها تماسكا حتى ولو تعدد شكل التماسك وتنوع، بحسب المذاهب والمدارس، وتاليا تضحى ذات وظيفية تيسر الفهم أولا ثم التطبيق ثانيا، وبذلك يترك الفكر من أدنى إلى أعلى أو العكس، في جدل مثير ينضج الوعي ويبنى واقعا متوازنا.

"...نحن لا نستند إلى منطق خطابي ووعظي، وإنما... (إلى) وعي معاصر ينفذ إلى الإلتزام الإيديولوجي الديني، ليتحول به إلى الإلتزام المنهجي (معرفي).. " (3) فالفارق الجوهرى بين آنى متعجل يُؤلى مع ظرفه، وبين أساسى ومركزي.. يتحرك على مستوى تاريخى حضارى متين؛ هو إلتزام المعرفة

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 34.

(2) محمد همام: المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامى، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2003، ص 09.

(3) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، ص 123.

رؤيويًا، والأخذ بقلب أزمته منهجيا. فالمنهج بذلك قاعدة كل تجاوز ممكن، لأنه في مدى مطاف التحليل أزمة فوضى وإعتباط وخلط، يقابله تغيير ببناء الوعي، بنموذج معرفي متين. روحه وعصارتها المنهج، وللأهمية في المنهج يقع قبل الحل وأثناءه وبعده. فليس عدة تستعمل قبل البناء، ثم تترك أثناءه وبعده.

وهنا نتأكد أن البديل الحضاري على مستوى الأمة، قبال الإنسانية المتأزمة، لن يتأتى بغير وضوح منهجي، ومتانة مسلكية، تتيح التعقل الصحيح للمرجعية المعرفية، كما وتقدر على الإطلاع السليم على التجارب التاريخية المختلفة وهنا يأتي الحل. "...المثقف المسلم-متى توفرت له الرؤية النقدية المنهجية قادر على اكتشاف البديل الذي يشكل مستقبل الإتحاد بالنسبة لقوة التغيير الشمولي..."<sup>(1)</sup>

المشروع الحضاري ممكن لكن تعوزه الطاقة القوية القادرة على تحقيقه، فهو يحتاج إلى بشر وإلى مذكورات الطبيعة ومصادرها الطاقوية. لكن لا يكفي ذلك. إن لم يكن مسبقا بالمكنة المنهجية، على مستوى الرؤية، وهنا نقول أن المنهج ليس مجرد طريق وأداة وآلية تستعمل في الفهم والتحليل والتصديق، بل هو في المقام الأول رؤية، وما يجعلها واضحة خالية من الضبابية اعتمادا النسبية والتنظيم والإنسجام والتناغم الكلي، ويزعم التحليل أن بلوغ تلك الرتبة المتقدمة من الوعي والأداء، لا يتحققان بغير منهج.

"...المواصفات المطلوبة لاكتشاف البديل الحضاري وفق الشروط التي ذكرناها.. أي العقل النقدي المنهجي التحليلي (وهو ما يردم) الانفصام بين منهج الرؤية والمعلومة التطبيقية..."<sup>(2)</sup> نقر أن الإنتظام الأساسي المتيح لتحقيق التجاوز على المستوى الكوني التاريخي الإنساني، يتمحور حول عقل غير مستسلم، عقل يقظ منتبه، لا تمر عليه المفاهيم مغطاة بتناقضات مهددة للمعنى، ومهلكة للتعقل، إلا بعد غربلتها ومراجعتها باستمرار، وتم التوسل بها في فض الإختلافات والتناقضات الواردة من الظواهر ابتداء أو من الفهوم الواقفة إزاءها وكل ذلك يستدعي المنهج بروحه على مستوى الرؤية الموصولة بتفاصيلها، إلى حد المعلومة التطبيقية الجزئية.

(1) المصدر نفسه، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ص ص (201-202)

لا يردن إلى الحساب أن أهمية المنهج واضحة عند الجميع، إذ أداءات البشرية في المحافل العالمية، تظهر مبلغ التفاوت والظلم والإعتداء على مقدرات الآخرين المعرفية ونعتها بالمتخلفة، ثم تشريع ما يورط الإنسانية استراتيجيا ويهددها، والإصرار على المضي في أعمال نتاج المعرفة العلمية تضر وقد تمنى جرائها البشرية بالفناء، وما غياب الحكمة العامة إلا مظهرها ملفتا لما قصدنا إلى نعته، وهي معاناة دامت لقرون وقد تدوم، ومنذ فجر الإدراك البشري والإنسان يسعى باتجاه المعرفة المطلقة التي تحيط بتشكيل الظواهر..متداخلا مع الوجود عبر جملة من قواه الإدراكية التي تحقق الإتصال بهذا الوجود والتفاعل النفسي والعقلي معه، وعبر قرون من تراكمات المعرفة انتهى الإنسان ليدرك المظهر الكوني للوجود وحركته، مظهرها يتسع للكثرة ويستوعبها. فتنامى الإحساس التدريجي بوجود ضوابط كلية، لهذه الكثرة تحكم علاقاتها وخصائصها على الصعيدين الطبيعي والإنساني، وبخلفية هذا الإحساس بالمظهر الكوني للوجود وتفاعل خصائصه بدأت محاولات الإنسان للربط بين المشاهدة الأولية البسيطة إلى محاولات التفسير... واكتشاف الدلالات والتطور باتجاه "القياس" و"الاستنتاج" و" الاستدلال" و"الاستقراء" منظما بذلك عملياته الإدراكية ومعما وموسعا لمداها إحساسا "بمنطقة كامنة" في صياغة الوجود.."<sup>(1)</sup>.

التاريخ إذن حافل بتجارب البشرية في معانئها لتحقيق غرضها من تفاعلها الأنطولوجي مع الظواهر وصولا إلى التحكم فيها، وصياغتها بطرق نظرية جبرية تتيح التمكن منها متى احتيج لذلك، ولو ما تجريبها لقواها الإدراكية وترتيبها بما يتوافق وغرضها النظري إزاء العالم ومكوناته، لما استطاعت مع الوقت أن تحقق التراكم العلمي والفكري، وأن تكشف من خلاله عن منطوق الأشياء، وكيف انتظم الكون في سلاسل نسقية، تفصح عن دقة نوعية في بنائته مما يستدعي قبالة انتظاما ومنطقية في الفهم فكان المنهج.

## 2- في ماهية المنهج وشرطياته النظرية:

قد يظهر للبعض أن الإصرار على التعريف والتحديد الماهوي للمقولات المعرفية وللكائنات العقلية، ومضامين الفكر وكذا لظواهر الأشياء، عفى عليه الزمن، ولم يعد ذا جدوى نظريا، لكن أبسط إحالة إلى ما درج عليه العلماء المسلمون في تاريخهم يبين تهافت الرأي السابق باعتبار أن تحرير محل النزاع

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 38.

وتحديد عينه وضع اليد على قلبه ولبه، يعين تماما على حل المعضلات الفكرية والفقهية والأصولية. وفي تقديري من أوجب ما يعيننا للوصول إلى الطموح السالف هو تعيين هوية المراد بالدراسة والوقوف على ماهيته، وقد بادرننا بإبراز أهميته وجدواه، وتتمه نجاوز إلى تحديد ماهيته بدءا من الإستعمال اللغوي وحفرا على أصوله اللفظية، تدرجا مع استعمالاته وصولا إلى المعنى المقصود في دراستنا. وإلا من نافل الإشارة أن العقل العربي والمسلم المعاصرين يعانيان من ضبابية تكاد تقضي على العلمية والمعرفية في كل جهد، ما يحثنا على العودة المستمرة إلى التقاليد العلمية والإلحاح على أهميتها.

### أ. الإستخدامات اللغوية لكلمة المنهج:

أميل رؤيوبا إلى المدرسة التي تزعم أن اللغة العربية لا تحمل مترادفات، وهذا لأن لكل لفظ استخداماته، والعهددة على الدارسين لاستجلاء كوامنها ومقابلاتها الوجودية. لا أزعم بأن الكلمة يستعاض عنها بواحدة وواحدة وهكذا، والمنهج حظي ككلمة بدورها بمستويات استخدام تبعا لطبقاتها الدلالية التي تشير بدورها إلى نطاقات استقاء وتصديق كثيرة.

وجاء في لسان العرب لابن منظور (ت 711هـ) عن المنهج ما يلي:

" نهج: طريق نهج: بين واضح، وهو النهج..والجمع نهجات ونهج ونهوج: طرق نهجة، وسبيل منهج: كنهج ومنهج الطريق: وضحه والمنهاج كالمنهج (...). وأنهج الطريق، وضح واستبان وصار نهجا واضحا بينا..المنهاج: الطريق الواضح واستنهج الطريق: صار نهجا...ونهجت الطريق: أبنته وأوضحته يقال: اعمل على ما نهجته لك، ونهجت الطريق المستقيم، نهج الأمر وأنهج: لغتان، إذا وضح.."<sup>(1)</sup>.

ما يمكن الخلوص إليه من الإستعمالات التي أوردها صاحب لسان العرب، يلحظ مستويات عدة في توظيف الكلمة المشار إليها، تحملها في ثلاث: النهج، المنهج، المنهاج، أما النهج فهو الطريق والسبيل، الطريق في ذاته والسبيل إذا اتبع وسلك، والسلوك غير الإلتباع، فلو أخذته ابتداء إذا كان طريقا كان سلوكا، وإذا خرجت منه أكون قد اتبعته وسرت في إثر من كان فيه ثم تخطاه إلى غيره.

**المنهج:** وضح الطريق، فليس كل الطريق يسهل سلوكه، وأيسر ما فيه؛ أوضحه، ولا يسار فيه إلا إذا لاح وضوحه بالنسبة للمسواة منها وغير ذلك، وهل فيها مخاطر؟ وأيها أقصر؟

(1) ابن منظور: لسان العرب، ت عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2003، ج 02، ص 447.



وأدنى إلى الغرض وأوجب له ؟ فهناك الوضوح والاستبانة ، استبانها أي طلبها ظهوراً ، ثم أوضحت إذا بانت وأخذ منها وعيه مأخذاً معقولاً من الإستيضاح.

أما المنهاج فقد ورد في التنزيل مرة، (وأُنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة، ولكن ليلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)<sup>(1)</sup>.

الآية جاءت في معرض تفصيل الصلة بين الأمم الثلاث وكتبها وشرائعها وتبكيتهها بعدم التصديق، برسالة الآخرين، لعدم الإتيان والإذعان، ومما جاء في تفسيرها ما أورده الفخر الدين الرازي (ت 604) في تفسيره الكبير أو مفاتيح الغيب "... لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً، يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة... قال بعضهم الشرعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد، والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين، وقال آخرون بينهما فرق، فالشرعة عبارة عن مطلق الشريعة، والطريقة عبارة عن مكارم الشريعة، وهي المراد بالمنهاج، فالشريعة أول، والطريقة آخر، وقال المبرد الشريعة ابتداء الطريقة والطريقة المنهاج المستمر، وهذا تقرير ما قلناه، والله أعلم بأسرار كلامه"<sup>(2)</sup>.

رغم أن الشريعة أحكام كثيرة، تتناول تفاصيل الإلتزام والتكليف المتعلقة بحياة المكلف، إلا أنها أول الأمر وليس نهايته، بمعنى أنها وضعت لتحقيق ما يليها في استمرار وثبات دائم حتى ولو ذهل عن شكل التكليف وأجزائه، وهو المنهاج ، الحالة القارة من الشريعة، والحكمة المتبغاة من وضعها أول فرضها على الخلائق.

"..الشريعة - في الأصل - الطريق الذي يؤدي إلى الماء وينتهي به... أما المنهاج فهو الطريق الواضح الذي يوصل الإنسان إلى الهدف الكبير.."<sup>(3)</sup>، إذن الشريعة مصدر أما المنهاج فطريق يؤخذ منها، يتبع لبلوغ مقاصدها.

(1) سورة المائدة، آية رقم 48، القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، دار الفجر الإسلامي، دمشق، ط 21، 2005، 116.

(2) الفخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 02، 2004، ج 11، ص 12.

(3) محمد حسين فضل الله: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط 02، 1998، ج 08، ص ص(198-199).

" المنهج أو المنهاج هو الطريق الواضح، وجميع الكتب العربية التي سميت بهذا الاسم تشير إلى أن معنى المنهج أو المنهاج عند مؤلفيها هو الطريق الواضح، والسلوك البين، والسييل المستقيم.."<sup>(1)</sup>، تقريراً عما أوردناه نقول: أن المنهج هو الأسلوب الذي يتبعه الدارسون في سيرهم وعملهم بقصد الوصول إلى أغراضهم، التي كانت نصب اهتمامهم، أول مبادرتهم، شرط وضوحه، ما يسهل العمل فيه ومن خلاله، وقد قلنا قبلاً أن الطريق يدرك بداية من جهة الوضوح، ثم يعمد إليه للتفاعل به ومعه، ثم يتقصى إذا كان صواباً ليستحيل إلى نواظم عامة، تؤطر أفعال الناس، فتجعل سلوكياتهم بينة وسبلهم -أي سننهم وأعرافهم- مستقيمة لا إعوجاج فيها، فكم من طريق سلك لكنه حال دون غرض الناس وبغيتهم، لذا شرط المنهاج أو المنهج وضوحه وتميزه واستقامته، وقيامته على أسس متينة، لبلوغ صوابها - على الأقل- لصاحبها.

### ب. الدلالة المفهومية لمصطلح المنهج:

تفادياً للانسياق خلف الاستعمالات اللغوية وعائدها المفهومي، نرى لزاماً أن نخرج إلى استعمال متولد من اللغة ومتطور عليها، وأعني العمل على سبر المحتويات المفاهيمية التي يستعملها الوعي في نظم العالم وتأثيره، وفي وعيه وتحليله وتفكيكه، والإفادة منه وتفتيق طاقاته التي تعود في آخر المطاف بالنفع المفتوح على التجمعات الإنسانية كلها، خاصة إذا راعينا: أن "...بناء المفاهيم.. ضرورة منهجية بالمعنى الواسع لكلمة "المنهج" وما تتيحه من معارف ودلالات، حيث تشمل الحركة على التنظير، والحق أن

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982، ج 02، ص 435.

قضية المنهج ستظل ما لم تطرح أولاً وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم. فالمنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه...<sup>(1)</sup>.

سرعة الاستنتاج من النقل الذي أوردناه يوقع في التناقض، إذ كيف تكون قضية المنهج مسألة مفاهيمية، ثم الأزمة المفاهيمية ذات اعتبار منهجي، أو أصل مناهجي؟. الحقيقة الذي استخلصه، أن واضع المفاهيم بادئ الأمر، يحتاج إلى أسلوب منظم يهيكل به المادة التصورية ويضع لها الحدود المعبرة عنها، ثم قبل ذلك يحوز معطيات مفاهيمية أولى بسيطة تعينه على عملية النظم ذاتها، فالعلاقة تكاد تكون دورية بين وضع المنهج للمفاهيم، وحضور الأخيرة في صياغة المنهج وتشكيله.

إذن المنهج هو "...مجموعة منظمة من العمليات تسعى لبلوغ هدف... والمنهجية مجموعة المناهج والتقنيات التي توجه إعداد البحث وترشيد الطريقة العلمية... كما يمكن إرجاع كلمة منهج إلى ميدان خاص يتضمن مجموعة من الإجراءات الخاصة بمجال دراسة معين..."<sup>(2)</sup>. المفكرون الباحثون يعمدون إلى مجموعة من الأداءات ذات السمات المتقاربة، لتعينهم على إصابة أغراضهم، ومن اللازم أن تحاط الممارسات السالفة بجملة من الضوابط والقواعد الحافظة للأعمال والدافعة لها في أقصر وقت وأضعف جهد لتحقيق الهدف، وطبعاً لكل مجال أعماله ومتطلباته، وإلا لاختطلت المراحل وما يتعلق بها من أدوات وأفعال بحثية تدفع أشواط الممارسة إلى نهايتها المعدة سلفاً كأفق، وربما حتى كمنطلق. "...أي أننا لا نترك أفكارنا تسير حرة طليقة، وإنما نرتبها بطريقة محددة، وننظمها عن وعي، ونبدل جهداً مقصوداً من أجل تحقيق أفضل تخطيط ممكن للطريقة التي نفكر بها... ويجب أن نتعود على إخضاع تفكيرنا لإرادتنا الواعية، وتركيز عقولنا في الموضوع الذي نبحثه، وكلها أمور شاقة تحتاج إلى مران خاص، وتصلقها الممارسة المستمرة"<sup>(3)</sup>.

عادة ما يقع الإنسان في ورطة هدر الوقت والجهد، ويرمي تعالته على الظروف غير السانحة، والمعطيات غير المكتملة، التي لم تساعد على إكمال عمله والوصول إلى أقصى ممكن من نتائجه، لكن

(1) سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام،

القاهرة، ط1، 01، 2008، ج01، ص54.

(2) موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي، ت بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبية، الجزائر، 2004، ص ص (98-99).

(3) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 03، الكويت، ط01، 1978، ص23.

يتغاضى عن مراجعة أسلوب التفكير وطريقة الأداء، فرما المشكل فيها إبتداءً " ... فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نكتلها وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم تحقق هدفها حين زحمتها قوى أخرى صادرة عن المصدر نفسه، متجهة إلى الهدف نفسه..."<sup>(1)</sup> وهذا تأكيد على ضرورة الوقوف على المعنى المركزي في المنهج و" ... هو تنظيم وتوجيه الطاقات في أسلوب منسجم يحقق القوة في الأساس والتوافق في السير والوحدة في الهدف"<sup>(2)</sup>.

أما القوة التي في الأساس، فهي المرجعية والأصل المعرفي المولد الذي يتسم بشاملة مستوعبة، وإجابات مفتوحة حائثة، تعين الوعي على التماسك الأول، لينخرط في الحياة ويندمج في خضم مشكلاتها لرفعها وحلها. أما التوافق في السير، فهو التواضع على حدود معقولة من الفعل المنضبط المشترك الذي يجمع الجهود ويضغطها في اتجاه واحد مرتب سلفاً، قبل الانخراط في الأداء الأول. أما الوحدة في الهدف، فالمقصود ما صيغ في جملة من القيم المستهدفة، التي تضع الأفق ذي المجال المعين، وإلا لضاعت الأوقات، وتبددت الجهود.

"...إلا أن ما نسميه الواقع الموضوعي ما هو في نهاية التحليل سوى ما هو مشترك بين الجميع، وهذا الجزء بين الجميع لا يمكن أن يكون... سوى النظام المعبر عنه بوساطة القوانين الرياضية. إذن هذا النظام هو الواقع الموضوعي الوحيد، الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن ندركها، وإذا أضفت إلى هذا أن النظام الشامل في العالم هو منبع كل جمال ستدرك حينئذ الأهمية التي يجب أن نوليها لتلك الخطوات البطيئة الشاقة التي تكشفه لنا تدريجياً بطريقة أفضل"<sup>(3)</sup>.

الذي أقصد إليه من إيراد النقل السابق، أن الواقع الذي يمكن أن يتراءى متماسكاً مقبولاً أمام الواعية وأدواتها، هو ما يعطيه الانتظام في المسعى، الذي بدوره خلاصة نقية لترتيبات ومراحل، يمكن أن تصاغ حتى جبرياً، لكن الجبر والصياغة الرمزية ليس أقصى ما يمكن، بل هو أدنى للموضوع، ليحيل الوعي إلى ما هو أعمق وأفسح، فهي اقتراب يعبر عن انتظام كلي، وهنا أخلص إلى أن المنهج بتبعاته المتولدة من بنائه وتوظيفه، وإن شق ذلك، باعتبار طول الأمد، وصعوبة الطريق.

(1) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط04، 1984، ص 68.

(2) المرجع نفسه، 68.

(3) هنري بوانكاري: قيمة العلم، ت الميلودي شغوم، دار التنوير، بيروت، 2006، ص 10.

"... فلنكرنا هاهنا أن يثبت، لأنه فكر مشروع، لكن علينا أن نتفق أن تلك التشريعات إنما تفرض نفسها على علمنا نحن إذ بدونها يكون محالا ولكنها لا تفرض نفسها على الطبيعة..."<sup>(1)</sup> لا يمكن للفكر أن يتحرك كيفما اتفق بل يجب أن يخضع بكيفية ما، لجملة من التقنيات المعقولة، التي يضعها الوعي ليخضع لها، في غير تصلب ولا تكلس، إذ غيرها لا يقدر العلم تماما أن يستنتج أو يبلغ مقدارا أدنى من الفهم للظواهر والمظاهر والعلاقات. وهنا أذكر بالمعنى اللغوي للمنهج فقد يكون شرعة تمثل المورد للتنظيمات الأولى المعينة على المعرفة والتعقل.

الآن يمكن للتحليل أن يفضي إلى معنى آخر للمنهج، لا من الجهة الفنية المستخدمة كتطبيق تترى مراحلها وتتابع حلقاته لتنزيل مشروع نظري ما، بل ك: "... مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخول إلى ارتباط حقائق أو عقائد معينة، أي الكشف عن طبيعة القواعد التي نعتمد عليها لفهم الوقائع، فقد نعتمد القواعد العقلية لاكتشاف الواقع، أو نعتمد النص طريقا إليه، أو مكاشفة العارف سبيلا إلى اكتشاف الواقع، فمرادنا مجموعة القواعد التي يتم الانطلاق منها لفهم حقيقة من الحقائق..."<sup>(2)</sup>.

يظهر أن المنهج ليس بسيطا ولا تشكيلا ولا تحليلا و تفكيكا، فهو مستويات ذات دلالة متميزة، فمرة ننظر إليه كجملة مراحل تتبع، وأخرى قواعد ناظمة للمراحل، وثالثة كمراجعة المراحل وتقييم لها، وهنا نقر أنه عملية مركبة متداخلة، يصعب فك مراحلها عن بعضها، رغم أن أداءه يحتاج إلى ذلك.

"... المنهجية يمكن أن نعتبرها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية... ويقدر ما تحيط به من علم الطريق، وبيان التوصل، ويقدر صحة منطلقاته وسلامته وجهتها، يكون قيامها مقام الرشد..."<sup>(3)</sup>. الطريق مسلك الحركة، أما ما يضبط الحركة في الطريق أو يعين مسارها وقواعدها فهو علم الطريق، أو علم المنهج أو المنهجية وهي مصطلحات

(1) هنري بوانكاري: العلم والفرضية، ت حمادي بن جاء الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2002، ص 72.

(2) كمال الحيدري: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، طهران، ط 03، د ت، ص ص (311 - 312).

(3) منى عبد المنعم أبو الفضل: نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة،

ط 01، 1996، ص 08.

مقتربة من بعضها، من التضاييف والتقاطع، فالواحدة تستدعي الأخرى وتبني عليها، وكون العلم والمعرفة خاضعين لعلم الطريق وللمنهج الصارم، لا يمنع من الانفتاح على استعمالات متعددة له، فالفكر والفيلسوف قد يتراوحان بين استعمالات عدة، في غير تلفيق، إذ ما دامت الظواهر تتصف بالتركيب، كذا تقابل بأدوات مركبة، "...إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا، من أجل البحث عن الحقيقة، أي طريق يرونه نافذا، ولا يستطيع الإنسان، وهو ينظر إلى العالم، أن يمتنع عن سلوك أي نهج يمكن أن يوصله إلى معرفة هذا الكون... يوجد من المناهج التي يمكن أن يستخدمها الفيلسوف بقدر ما يريد، فالمهم هنا هو أن تكون لديه مشكلة تستحق النظر، وأن يحاول صادقا حلها..."<sup>(1)</sup>، تعدد الحقيقة وتوزعها، يعني ضرورة تعدد مسالك النظر والتقييم إزاءها، لكن في غير عبثية ولا تلاعب. فقد أكدنا أن الانطباعية لا سبيل لها في مضمارات الفكر الرصين، الذي يبغي الكشف عن العالم وبنيته وتفهم حركته ومساره، للقدرة على تصور ما تكون عليه أوضاعه الممكنة في قابل الأيام، لتلافي المشكلات ورفعها.

"... فمنهجية الأفكار أو تقنياتها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطبيعة... إن المنهجية لا تقبل التوفيق ولا التوسط، فهي قانون محدد لإنتاج الأفكار... وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فإننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد أماننا، منذ البداية وأمام الباحثين أيضا ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الأمور أوسطها وتوفق بين ما يبدو متعارضاً بانتقائية واضحة... إن المنهجية لا تعني الأحادية في التفكير، بمعنى أن قانون الأفكار لا يستوعب ما يبدو متناقضا متعارضاً، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضا ومتعارضاً في إطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية..."<sup>(2)</sup>.

يفترض حاج حمد تماثلاً بنيوياً بين الانتظام الوجودي من حيث ما هو وطريقتها في توليد القوانين، وبين الوعي بأدواته والصيغة التي توظف فيها اشتغاله من ناحية بنيته الخاصة، ومن جهة علاقته بالظواهر المدروسة، وهذا في الحقيقة من منابع الروح الوجدانية الجدلية في منهج حاج حمد، لذا يرفض التوسطات من جهة المنهج والتلفيق في إعماله وتوظيفه، بعيداً عن أية أحادية يمكن أن يلمسها الناظر في تركيبية

(1) الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01، 1990، ص ص (31-32).

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (34-35).

المنهج أو في توظيفه وإدخاله مضمار الممارسة النظرية بقصد التعقل والفهم والتحليل والتفسير والحكم والتصديق، والاستيعاب والتجاوز.

إذن "المقصود بـ"المنهج" كما هو واضح جملة الطرق والأساليب التي يتوصل بها إلى نتائج معينة... وتمثل المنهجية المنطقية في التراث كل المقولات والأدوات التي تدخل في بناء الاستدلالات..."<sup>(1)</sup> بأنواعها من جهة الاستعمال الفردي كتوظيف للمعطيات الذهنية الأولى، أو من الكتاب كمرجعية معرفية تشكل المقولات الذهنية الأولى كمفاهيم مركزية، تستحيل إلى تسلسلات فريدة، في إطار البنية أو في سياق الاشتغال، وهذا ما يجعل المنهج كذلك.

"... هذا هو معنى المنهجية كناظم مقنن لإنتاج الأفكار ذات النسق الواحد، فكل فكر تتعدد مقولاته وتتضارب إنما هو فكر غير منهجي ولو التزم في إنتاجه الذهني بإطار مرجعي أرقى منه، فالقرآن الكريم - مثلا - يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير أن الجهد البشري المبذول في التغيير انطلاقا من النصوص المجزأة وتبعاً للمقاصد الموقوفة على أحكام بعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق نفس القول على أعمال مبادئ عقلية قياساً أو استدلالاً منطقياً في موضوعات مختلفة لتوليد مفاهيم لا تشكل في اختبار كليتها نسقا واحداً، فالمنهجية التي نعيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير..."<sup>(2)</sup>.

نقلت فقرة كاملة، رغم تجاوز حدها، لإعتقادي بتماسكها المضموني، ولصعوبة إسقاط أية جزئية منها، فالنسق الواحد تشكيلة من ناظم مركزي، يمثل تجوزاً هيكلانياً للنسق، يمد أطرافه الحيوية إلى

(1) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط02، د ت، ص 86.

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 35.

قلب النسق وإلى أجزائه الأخرى، التي هي في التحليل الأخير، مقولات مفاهيمية منضدة بكيفية خاصة، تمتح من الناظم وتعبّر عنه، حتى ولو نأت المقولة إلى أقصى مكان في النسق، فهي ذات روح واحدة، والغالب أن المهدر للإمكان المعرفي للمرجعيات، ليس خللها الذاتي، بل العقلية التفرعية المفارقائية التي تقف قبالة النصوص، فتتعاطى معها متشظية، تجعل أول النص غير أوسطه غير آخره، ثم هي تعزله عن سياقه العام الذي يتجاوز به حدود المعروض، متواجدا فهما وقراءة، وإلا لماذا وجد أصلا؟.

وما يثير حقيقة في النقل السالف؛ طبيعة تصور حاج حمد للمنهج على أنه صياغات قاعدية مبدئية، توظف بدورها في تحقيق تفسيرات عامة كلية تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية، وتتجمع الإجابات وتراصفتها في إطار منطقي موحد وفي شبكة تصورية ملتئمة، تصير مرجعية يهرع إليها بين الحين والآخر، لاستنطاقها توافقا مع النوازل والمستجدات، وهنا الحقيقة أقر بتوحيدية الرؤية الضابطة للمنهج في ماهيته وبنيته، ثم في توظيفه واستعماله، فليس الفكر خطرات تتولد من إعمال العقل في انطباعات خاصة، تعبر عن مزاج صاحبها أكثر مما تدل على علم منضبط مشدود إلى قيم صدق، وقواعد معنى، وما يوصل إلى المرحلة هذه هو المنهجية كقواعد منظمة للمنهج، في توليفة شديدة الإرتباط، غزيرة العطاء، متيقظة في المراجعة والمراقبة. إذن "...الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد في سياق أفكار أخرى وفي سياق الممارسات التي يقوم بها حاملوا هذا الفكر، وهي بنية مماثلة لبنى اجتماعية وإقتصادية وأخلاقية سائدة في المجتمع"<sup>(1)</sup>.

### ج. المنهج بوصفه نموذجا معرفيا وبنية تصويرية:

التحليل السابق يدفعنا إلى الإعتقاد، بأن المنهج كما يفهمه حاج حمد ويستعمله هو بنية، بمعنى أنه لا يتعاطى مع الواقع ومكوناته "...باعتبارها مجموعة من العناصر المنفصلة، وإنما بإعتبارها مجموعة من العناصر التي تربطها شبكة من العلاقات. والظاهرة تشبه مبنى بني هيكله من الأعمدة..". والبنية نوعان: "سطحية"، و"عميقة" البنية السطحية ظاهرة وتدرّك بالحواس الخمس؟، أما البنية العميقة فإدراكها صعب

(1) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط01، 2003،



يحتاج إلى إعمال العقل وإحضار بعض الافتراضات للإختبار"<sup>(1)</sup>، ومن الضروري الإلماح إلى أن البنية حقيقية عيانية موجودة في الظواهر آخذة بعمقها التركيبي، أي أنها من صدق الأشياء بغض الطرف عن إدراكها، وهي مستويات واحد ظاهر يشترك الجميع في رؤيته، أما الآخر عميق يحتاج إلى استنفار أدوات إدراكية كثيرة للتمكن من بلوغه، بالإستعانة بأدوات وآلات، منطقية وتجريبية.

وتفيد العملية المشار إليها في بناء الذهن توافقا مع بنية الظواهر وهذا ما ينعت بالنموذج. "...أما البنية فهي تركيب الشيء في لحظة محددة، والفارق بين النموذج والبنية، أن البنية شبكة العلاقات بين عناصر الظاهرة فهي واقع، أما النموذج فهو صورة شبكة العلاقات في العقل، فهو افتراضي"<sup>(2)</sup>، يبدو مهما التذكير بإشارة مهمة بعدم تبعية العقل للواقع رسدا تماما ينقل ما هو موجود بحيادية تامة وتوقف مطلق، فالأمر قائم على تواصل جدلي، يؤثر أحدهما على الآخر، بطريقة تبادلية، فالفكر ليس تصورا للواقع وعكس له، بل فاعلية شاملة، فيكون بذلك نموذجا، أي "...بنية تصورية يجرد العقل البشري من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) وينفي البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيبا خاصا وينسقها تنسيقا خاصا، بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع، وعملية التجريد هذه يمكن أن تتم بشكل غير واع إلى أن تأخذ شكل خريطة إدراكية يستنبطها الإنسان تماما ويحملها في عقله ووجدانه فتحدد طريقة ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد البعض الآخر حيث يراها هامة ومركزية.."<sup>(3)</sup>.

يتبادر إلينا سؤال مفاده، هل النموذج بنية للمنهج، أم بنية للمشروع نتاج المنهج؟ وفي تقديري هو سؤال مهم للغاية من جهة إشارته إلى أسبقية المنهج على المذهب والعكس، وهي مسألة مؤجلة إلى حين، لكن أبادئ بالإجابة فأقول: أن المنهج رؤية وطريق، رؤية كإطار نظري عام مؤطر للطريق ومتولد منه، وهذا ما يجعله كامنا في المنهج قبل توليد المذهب وأثناءه وحتى بعده، وفي مضمار التقييم والتصويب، لذا أرى أنه ليس من المفارقة اعتماد معنى النموذج لضبط ماهية المنهج تشكلا ودورا وأيضا

(1) عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط03، 2006، ج 01 ص 22.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

(3) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، ص 298.

في تحليل المشروع وبيان تفاصيله، وفي عمق التحليل أقدر المشروع بنية ظاهرية والمنهج بنية كامنة، وفي تقديري هذا من ذلك.

"..إن المنهجية بهذا التحديد العلمي الصارم كناظمة للمفاهيم والنظريات ومكيفة للقوانين، ومتدخلة حتى في صياغة الفرضيات، إنما يتطلب تطورا في حقل ومضمون النشاط الذهني.."<sup>(1)</sup> المترجم للبنية القوية المتينة والمحكمة لتفاصيل الأنساق ومكوناتها، ومصادرة لكل مفردة وعنصر إلى المرتب التنظيمي الكلي الشامل، المهيمن على كل تفصيل. وهذا في حدود معينة يمنع حتى من الخلط والتفاوت تفسيريا وتحليليا.

العلم من حيث ما هو كمعرفة مطلعة على العالم ومنشئ له، وفق أدوات كثيرة منها التنظيم والناظم في صميمه معرفة منهجية.. ونستطيع أن نقول أن "...المنهج هو العنصر الثابت في كل معرفة..."<sup>(2)</sup>.

وتنضاف ميزة أخرى للمنهج عند حاج حمد، وهي أن "...المنهجية والمعرفية توأمان.. ليست (المعرفية) شكلا من أشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهب وضعي معين، أنها تستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة وتوظيفها في إعادة اكتشاف وتحليل إشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية، فالمعرفية بميلها النقدي العلمي هي خصم لمقولات (الأيدولوجيا) أو الفكر التاريخي الساكن فالمعرفية ليست مجرد نقد لظواهر الثقافة، أنها حفر في الجذور بحيث ترد كل انجاز ثقافي إلى تاريخية وتحاول تفكيك النظم والمفاهيم ودلالات اللغة ووسائل الإتصال بين الذهن والعالم. فالمعرفية إنما أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، وإما أن تعيد توظيفها على نحو معاصر من منطلق نقدي تحليلي، فالمعرفية ترتبط دوما ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي ودون نزعة أيديولوجية. بل إن المعرفية في أقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصما للشمولية الماركسية"<sup>(3)</sup>.

ما سقناه -رغم طوله- يصل المنهج كإجرائية مباشرة تشكل من عدة أدوات وآليات، بالرؤية العامة الكلية الكونية، تراوحا في التفسير بين الشكل الآلي للتركيب، والمحتوى المفهومي العام، المتضمن

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (35، 36).

(2) فؤاد زكريا: التفكير العلمي، مرجع سابق، ص 25.

(3) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 37.

للإجابات الشاملة حول الله (الغيب) الإنسان والطبيعة، فالعلم المعاصر والحديث قد ولد مقدرة نوعية على فهم الظواهر والتحكم فيها وبل وإعادة خلقها في ظل شروط صناعطبيعية، ومنح الوعي أيضا القدرة النقدية التي لا تقف عند موروث، ولا عند معطى بعينه، خلافا للسكونية التقديسية، ما يجعلها ذات دلالة ابستمولوجية لا إيدولوجية تبجيلية. وهذا يعطينا الحق في التقرير بأن حاج حمد أنشأ مشروعاً ذي تطبيقات نقدية، تتعدى بالمنهج من مرتبة الإنشاء والبناء، إلى مرتبة المراجعة و إعادة التشكيل وافترض الصور الممكنة، ما يجعلها قادرة باستمرار على استكناه الموجود بالقوة ليتاح له الانتقال إلى الوجود الفعلي.

" صحيح أن الكثير من المفكرين قد اتخذ من هذا التحرر المعرفي الابستمولوجي في ظل التحليلية النقدية العلمية المفتوحة ذريعة لإحداث قطيعة معرفية مع الأصولية التقليدية التي انبت عليها قواعد المفاهيم التقليدية.. غير أن الأمر يختلف (لدي)، فليس من المحتوم هو اكتشاف المعرفة لإحداث قطيعة معرفية... وإنما المطلوب هو (إعادة اكتشافها) وفق توجهات المنهج المعرفي الإبستمولوجي المعاصر وأدواته التحليلية المفتوحة... القضية هنا إعادة إكتشاف بمنطق تحليلي نقدي علمي مفتوح"<sup>(1)</sup>

أرى لزاماً تحليلياً أن أوضح الفارق بين مستويي استعمال للمعرفة في الأطروحة، بين كونها بعداً للمنهج يشده إلى أفق الإجابات الكلية النهائية، وبين كونها خاصية مفاهيمية للمنهج ذاته، من جهة توظيفه في التحليل كمقابل للاهوتية البحتة والوضعية المغلقة. إذن نحن أمام استعمالين، وللإمعان في الفهم أورد المقصود الأول من كون المنهج ذا طابع معرفي وهو ما جعلنا نعتته بالمنهج المعرفي.

المنهج المعرفي بوصفه دالا بالصيغتين، هو "...النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغة الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة كلي) في استخدامنا تفيد الشمول والعموم بينما تعني "نهاية الشيء"، غايته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشيء، وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر: الإله، الطبيعة ، الإنسان.."<sup>(2)</sup>، والزرع الذي قد يتبادر من بعض الدراسات أن المنهج يتعاطى مع الظواهر دون مسبقات نظر، وهي من غير أن يفترض لنفسه سقفاً معرفياً يعمل تحته، وينخرط في ثنايا لوازمه وما

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 200.

(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 01، ج 02، 2002، ص 445.

يسعى إليها، ليس من دراستنا في شيء فنحن نتعاطى مع المنهج بوصفه تنزل رؤية وإستحالتها إلى جملة عمليات معقدة تبغي الإجابة، والا لماذا البحث؟ وهذا يفيد كون المنهج مركبا وليس بسيطا، بمعنى أنه "...يحوي عناصر متداخلة مركبة... بحيث يعطي الدارس صورة مركبة عن الواقع، ولا يختزل أيا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو ثنائياته أو العوامل المادية والروحية التي تعتمل فيه، وهو نموذج تفسيري اجتهادي (وليس نموذجا موضوعيا متلقيا) يرفض الواحدية السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي"<sup>(1)</sup>.

### 03- التطبيقات التليفية للمنهج مقارنة أو مقارنة:

يقدر حاج حمد، أن الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، أخطأت المنهج وروحه ابتداء، بإعتبار اعتمادها لطرائق متفاوتة منهجيا، تعتمد أساليب المقارنة أو المقارنة، وكلاهما يفضي إلى التلفيق، سواء تم التعاطي بها مع القرآن والسنة مرجعية المسلمين وتراثهم العليا، وكذا مع نتاجات البشر النسبية الموازية. وأيضا تناول الفكر الغربي بمدارسه بواسطة هذه الروح، أفضى إلى توليد حالة من المعرفة غير المعرفّة، والعلم غير المعلم، والسلوك غير السوي، الذي ينبئ بتاريخ مهتلِك مترواح، يدور في مكانه لإفتقاده لبوصلة الوعي الصحيح في إطار الجمع والجدل بين مستويات الوعي والظواهر ومفردات الغيب.

"...تحت ضغط التحديث وعبر (المقاربات) مع النسق الحضاري الغربي ومناهجه المعرفية ومنظومته الاجتماعية، ظهرت محاولات لعصرنة المفاهيم الإسلامية، بهدف اتساقها مع العقل الموضوعي وكذلك العلمي، فتأولوا ما يرد عن (السحر) و (النفاثات في العقد) و (طير أباييل) و (أهل الكهف).. كما تأول بعضهم النبوة بأنها ملكة إنسانية والوحي كمرحلة عليا من مراحل الإدراك، والمعجزة ليست أمرا خارقا للطبيعة، ويمكن أن تكون رؤيا منامية، مع تفسير خلق آدم على ضوء نظرية داروين التطورية.."<sup>(2)</sup>

الملاحظ أن المقاربات غالبا ما تنطلق من إقرار ضمني حتى ولو لم يعلن طرحه أن الثقافة الغربية ونهايتها العلمية، هي النموذج الأقصى للحقيقة والمعبر عنها، وتعريفها للأشياء هو المنطقي والصحيح،

(1) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية، ج 02، ص 445.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 111.

وتاليا كل ما يلزم عن رؤيتها المعرفية وتقييمها للمعنى، من نظم حياتية هو الأمثل، ومن اللازم احتداؤه، وهنا تقاس الذات إلى الآخر، لا على أنه هامش بل مركز تنتج الذات من خلاله، وتعاد صياغتها وفق قوابله وأدواته وقيمه، فتهدر المقاربة خصوصية الذات وتضطرها إلى التأويل المضاعف لتتوافق ومقاييس الآخر، التقييمية والتصديقية، فتنحجب فرادة الذات وكذا الآخر، وتنكسف كل إمكانية لتحقيق التحول.

وفي تقدير حاج حمد، أن مولدات هذا النوع من التعاطي اللامنهجي يتم ضمن إطارين:

"...أما تنطلق من مقارنة النسق الحضاري الغربي ومناهجه المعرفية، وهو نسق يتجه في نهاياته الفلسفية إلى (الوضعية) التي تعتبر نفسها ومنذ فلسفة أوجست كونت متجاوزة للاهوت والميتافيزيقا، والوضعية الفردية هي إرتداد لجدل الإنسان بالمعنى المثالي و لجدل الطبيعة بالمعنى المادي، فهي تختصر المقومات الكونية لجدل الإنسان والطبيعة وتطرحها ضمن دائرتين موضعيتين جزئيتين.

ثانيا: أن محاولات العصرانية هذه قد اعتمدت على الجهد العقلي ضمن صيغه العلمية أو الموضوعية، أي أنها قد أسقطت حالاتها الذهنية على النص القرآني في حين أن المطلوب هو اكتشاف منهجية القرآن وقراءاته من دخله..<sup>(1)</sup>

نجد أنفسنا مرة أخرى مع تطبيق نقدي وجهه حاج حمد بوحى من مشروعه ومنهجه، بإعتبار المقاربين، يذهلون عن التاريخ الخاص للوعي الغربي وتشكلاته ضمن جدليته الخاصة، ويعمدون إلى سحبها على إطار تاريخي مختلف، وإن تقارب في بعض جوانبه، فتضيع المقدرة التحليلية التفسيرية، وحتى التغييرية للمناهج، وتنقلب إلى ضد ما وجدت له، زيادة إلى أن المقاربة تغفل أهم عنصر في التأسيس، وأعني به الإنطلاق من الذات مستوعبة لأدواتها فتعمل على تمثل ما للآخر في غير إنهماجية ولا تراجع كما هو الحال بالنسبة للتعاطي مع القرآن. فاللازم منهجيا ورؤيويًا -حسب حاج حمد- البحث عن وحدته ومنهجيته من داخله لفهمه، وإلا فهو التلفيق.

يعتقد حاج حمد أن المقاربة تكسر المرجعيات وتخلطها هنا وهناك، وتؤدي إلى ضمور الإستقلال المرجعي، فتبهت الرؤية وتصير ضبابية، بإعتبار عدم مراعاة مورها ومشروعها الفريد، سواء بالنسبة للغرب

(1) حاج حمد،: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص ص (111-112).

وحضارته، أو الإسلام وتجلياته على مستوى التاريخ، وقد حاول الكثير فعل ذلك من تجربة محمد علي الحضارية إلى نظريات خير الدين باشا التونسي، إلى طه حسين، فسلامة موسى، ثم مراد وهبه، فسيد القمني... وكذا المحاولات غير اللبرالية التي سعت إلى تبرير عقائد الإسلام وفلسفتها توافقا مع الحدائث والجديد...

وبالنظر إلى عدم التكافؤ حضاريا: "...قد فرضت علينا أوروبا أن نزرع ما تريده، وأن نكيف مصير حاصلاتنا الطبيعية والزراعية على ضوء أغراضها الصناعية وأن نكيف حياتنا على إستهلاك منتجاتها وأن نبني نظمنا الدستورية والسياسية والإقتصادية وفقا لمصالحها، فالعالم كله يجب أن يتحول إلى صور أخرى للمركز المهيمن، وبطريقة إرادية منظمة يضمن بها المركز المهيمن عالميا سيطرته على الهوامش"<sup>(1)</sup> وليت الأمر حبيس التشكلات التنظيمية والقانونية، بل الأخطر منه ارتهان أدوات العالم الثالث المعرفية لأساليب الغرب ومناهجه، وفي تقديري أن ذلك لا يحتاج إلى كثير بيان، وخذ برامج الجامعات ومناهجها التعليمية خير دليل.

"...هذا الميل المتعاضم من قبل الهامش باتجاه المركز في عصر الثورة التكنولوجية ونمطها الإبتاعي سيفرض نتائج خطيرة على مستوى الفكر والمناهج والسلوكيات..."<sup>(2)</sup> وأبسط الخطورة جعلها تابعة بإستمرار، تعتمد إلى المقاربة الدائمة، فتقع في دوامة الإستنساخ والإجتزار والمحاكاة الأبدية، حتى تذهل عن الذات وأي ذات؟

وما حصل في الغرب تولد عبر تراكمات "...شتى، وأن القانون يعطي فهم الرؤية المستقبلية التي تساعد على معرفة الأفكار واتجاهات المجتمع، فلا يمكن أن تكون داروينيا في كلية الطب، وأنت تدرس مختلف الظواهر السوسيوولوجية وتطورها، ثم تكون غزاليا في الفلسفة وعلم الإجتماع والتاريخ..."<sup>(3)</sup>. في حسابي ليس من مثال دال على المفارقة في منطق المقاربة، من أن يكون العالم مشدودا إلى الداروينية ملتزما بأدبياتها في مختبراته وبحوثه العلمية، ويعتمدها ناظما كليا مؤطرا للرؤية ومحركا للمنهج، ثم هو يصير

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ص 44.

(3) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، ص 206.

غزاليا ينظر إلى العالم بتقييمات مستدعية للإلتزام العقدي بطريقة الغزالي الفلسفية ضد المشائية، والكلامية الأشعرية والصوفية الإحيائية.

"... حين ترجمنا نهايات أوروبا الفكرية والفلسفية... فصلنا تلك النهايات عن السياق الجدلي الأوروبي الذي بقي يجاورها ويصارعها ويرفضها ويتقبلها مدى أربعة قرون، كما لم نستطع أن نركب النهايات الأوروبية "المترجمة" على سياقنا الجدلي الذاتي، فأحدثنا إنفصاما مزدوجا، حين فصمنا نهايات الحضارة الغربية عن تجربتها، ولم نُعد تركيب نهايات موروثنا ليدفع بتقدم واقعنا..."<sup>(1)</sup>.

إذن المقاربة أفضت حسب حاج حمد إلى المفارقة، إذ كيف لها أن تندفع إلى قطف ثمرة تولدت عبر مكابدات جدلية، نتاج تراكمات قرون، وأرادت الإستثمار منها بذورا، تتحول إلى جذور، في تربة لا تحوز أدنى شروط التركيب ولا التكون؟ فأفضى الوضع إلى تناقضات بنيوية عميقة من الصعب تجاوزها وليت القائمين على أسلوب المقاربات إنتبهوا لما يفعلون، عساهم يستدركون بعضا من الشروخ قبل حصولها، لكن ولات حين مندم.

التوأم الملق الآخر للمقاربة هو المقارنة، والموضوعات التي يتصدى لها هي "... التي يعالجها فكر (المقاربات) ولكن من منظور مختلف، فإذا تتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية - بدرجات متفاوتة ومنطق الحداثة- فإن المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الطروحات الإسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية..."<sup>(2)</sup> ومن الوجهة المنهجية المتينة، فإن فكر المفاضلة يتظاهر برفض الأسلوب الغربي، لكنه في التحليل العميق، يدرك الذات أيضا بأساليب الآخر، فقد عمد إلى تنظيم تفكيره، وإثارة قضاياها وإعتماد مناهجه، تبعا لما عند الآخر، ثم يهرع للبحث كما هو موجود عنده ليقول أنه يملكه وبطريقة أفضل وأمثل، وفي ظن التحليل أنه ليس من نموذج الإعجاز العلمي ومدرسته، أفضل معبر عن هذا التوجه، ومآلاته واحدة. التلفيق وعكس إتجاه المنهج، وإعلاء الآخر معرفيا، وكبت المقدرة المنهجية البديلة التي يمكن وجودها في خضم الإرث الثقافي الهائل الموجود، في غير عزلة ولا إستعلاء.

(1) حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 17.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج01، ص 149.

"...ففشل فكر (المقاربات) الذي أراد أن يردم الهوة بين المسلمين والحضارة الغربية، وكذلك فشل فكر (المقارنات) الذي أراد توسيع الهوة، وعلى تزايد تأثير الغرب في الواقع الإسلامي، كل ذلك أوجد حالة من القلق الفكري... ضمن حالة (دفاعية) قائمة على منطق العجز الحضاري من ناحية، وحالة (سلبية) مصدرها خوف الإحتواء من ناحية ثانية"<sup>(1)</sup>. وهذا سيتوجب أسلوبا آخر، ونوعا جديدا من المنهج يتجاوز التلفيق ويحقق التجاوز بعد الإستيعاب.

#### 04- الجمع بين القراءات، توحيدا ودمجا وتأليفا:

بلغنا بالتحليل نقطة حرجة ومهمة للغاية، لكن قبل الإفضاء إليها أرى ضرورة إثارة مسألة المنهج والمذهب من حيث السبق و الطبيعة، أي: هل يسبق المنهج المذهب عند حاج حمد؟ وهل يتبنى الأسلوب البنيوي المضمّر؟ أم الطريقة المعلنة المسماة؟.

"...للمنهج دائما سبق منطقي على النظرية، سواء في الفلسفة أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية، لأن صدق أي نظرية أو قبولها يرجع إلى صدق مقدماتها أو قبولنا لها، كما يرجع إلى سلامة الإنتقال من مقدماتها إلى نتائجها لكن المنهج قد يسبق النظرية أيضا سبعا زمنيا وقد يتأخر عن إقامة النظرية، فبعض العلوم يسبق منهجها نظرياتها في الزمن، وقد يتأخر الإدراك الواضح للمنهج في بعضها الآخر على إقامة النظرية، لكن المنهج في الفلسفة متأخر زمنيا دائما عن النظرية أو المذهب..<sup>(2)</sup> إمعانا في الفهم نقول: أن العالم والفيلسوف يتبنيان حدودا دنيا من مراحل بحثهما وتأملهما إبتداء، ثم يعمدان إلى توظيفهما في سياق استدلالي كلي بأنواعها، بدءا من الكل إلى الجزء أو الجزء إلى الكل، أو الكل إلى الكل، أو الجزء إلى الجزء، ثم ينخرطان في إنضاج آلياتهما كلما تعمقت رؤيتهما ونظرتهما للأشياء.

فأول العمل منهج يقع قبل المذهب، ثم منهج يتطور بتعميق المذهب وتقويته، إن منطقيا وإن زمنيا. وفي تقديري حاج حمد عمل الشيء نفسه فقد افترض منهجا، ثم طور به مذهبه، ثم عمد إلى منهجه يقويه وينضجه، وهكذا يظهر الأمر في الصلة بين العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ومنهجية القرآن المعرفية، التي تلت ظهوره بحوالي عقدين من الزمن.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 32.

(2) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 129.



"...بعدها بدأت التأسيس على (أصول) العالمية لتفكيك هذه الإشكاليات وتثبيت المنهج كمقدمة للعمل الموسوعي.."<sup>(1)</sup> التالي المتمثل في العالمية والمنهجية والأزمة، والإبستمولوجية، والكتب التطبيقية السياسية الأخرى فيما يتصل بواقع السودان وتاريخه وأرتيريا وثورتها، .. إذا استقر أن الفلاسفة العظام - حتى من أعلن منهم عن منهجه بوضوح وصراحة - نجد أنهم لم يبدأوا بوضع منهجهم ثم شرعوا في إقامة مذاهبهم، وإنما كان العكس هو الصحيح، يبدأ الفيلسوف باتخاذ موقف معين أو يدخل إلى تناول إحدى مشكلاته وفي ذهنه فكرة معينة تبدأ غامضة في أغلب الأحيان فينظر في مشكلته ويحاول حلها في ضوء ذلك الموقف أو تلك الفكرة، فيشرع في توضيحها وتفصيلها في نفس الوقت الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطا في إقامة نظرياته، قد يعلن عن نوع منهجه وقد لا يعلن..."<sup>(2)</sup>

وقوفا عند التحليل المتوازن لا يميل العرض إلى قبول المعروض بإطلاق، باعتبار أن الفلسفة قد عرفت في تاريخها مستويين من المناهج، أو لهما صريح معن متبني واضح، محدد المراحل واضح المعالم، قواعده ظاهرة، وكذا آليات تنفيذه وإسقاطه على موضوعاته، وثانيهما ضمني كامن غير ظاهر، وإن كان التفكيك تحليليا يظهره وهنا .. ينبغي التمييز بين نوعين من المناهج، وإن لم يختلفا في طبيعتها. فإنهما يتميزان من حيث كيفية حضورهما فيما كتبه الفيلسوف.

**أولا -** مناهج مستخدمة عمليا عند الفلاسفة، ونستخلصها من كتاباتهم بعد أن تفلسفوا أي أننا نستخرج طرائق المعرفة بعد أن تتم هذه المعرفة، فهي مناهج لم يخصها صاحبها بحديث عنها أو بخطاب في المنهج..

**ثانيا -** مناهج قام أصحابها بتقنينها وتبريرها، وهي إذن حسب الظاهر على الأقل وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة وقد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب.."<sup>(3)</sup>

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 46.

(2) محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، ص 130.

(3) الطاهر وعزيز: المرجع السابق، ص ص (33-34).

تحتاج الدراسة إلى توقف عند موضوع المعرفة، فالسياق لا يعني نظرية المعرفة كما درجت كلاسيكيات الفلسفة على تناولها، بل المعرفة كخاصية مميزة للإنسان، من جهة الواعية التي يترتب عنها تاريخ فكر بأكمله، بصيرورته المتنوعة حسب الحضارات وكذا تشكيلاته النوعية، وبتبعية لدراسات حاج حمد، أستطيع أن أقر تراوح الرجل بين النمطين، فهو قد أعلن منهجه وسماه، ثم هو يوظفه بكيفيات وآليات تقتضيها ظروف النص واعتبارات تأليفه، وكذا إخضاعه لشروطيات نوعية ثقافية، تبعاً لعينة الفكر الذي ترقى حاج حمد في ثناياه عبر تاريخه الخاص، وبالنظر إلى مذهبه الذي عمد إلى صياغته ما يناهز الأربعين سنة.

"...صيانة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة ومتنوعة ومتناقضة، فالنموذج (المنهج) لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها.. وإنما ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والإستجابة له ومعاينته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم إختياره وإثراؤه وإعادة إختياره.."<sup>(1)</sup>.

إذن نلاحظ أن المنهج ليس عملية عفوية، كما لا يكون متبني تماماً من أول حين، بل يخضع لمكابدات جدلية تتراوح بين إثارات الواقع وإشكالياته، وحضور الوعي وانتباهاته؛ فيتزاوجان. ويكون ثمرة نسق معرفي ذو بنية ومنهجية متينة، سواء تم تبنيها ابتداءً. فهي حاضرة في ثنايا النسق، أو تم سفرها أثناء تأسيسه وتشكيل عناصره. كما وتحضر جميع العدة الثقافية للمجتمع وللشخص معا ليتسنى تجميع عناصره من معطيات لا حصر لها، "...إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية وبين التراكم المعرفي والقفزة المعرفية بين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب وبين الحياد والعاطفة، بين الإتصال والإنفصال"<sup>(2)</sup>.

### أ- الجمع بين القراءتين لب التوليفة المنهجية:

للجمع بين القراءتين مكانة بارزة في سياق فلسفة حاج حمد ككل، وذلك من جهتين:

(1) عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، ص 306.

(2) المرجع نفسه، ص 306.

أولاً - من جهة ما تعبر عن آلية في الإنشاء والكشف والتحليل والتفسير والتصديق والحكم، أي كُلب منهجي وواجهة مسلكية عرفت به فلسفته.

ثانياً - كونها روح فلسفته القارنة بين معطيات المعرفة- بالمعنى المفتوح- وأعني الغيب الإنسان الطبيعية، إذ لا جدل ولا اندماج ولا توحد بينها من غير آلية الجمع، فما الجمع؟ ولماذا بين القراءتين؟ وما هو الأصل المولد والإعتبار النظري العقدي له؟ وهل له مستويات؟ وكيف يتم توظيفه؟ وما هي شروطه وضوابطه المنهجية؟

### أ.01. الجمع بين القراءتين:

يعمد إلى التأكيد على مصدرية منهجه، ويضيفه إلى القرآن، إذ "المنهج القرآني فإنه يعمد إلى طرح الموضوع بكل متعلقاته، فلا يطرحه على أساس هذه المتقابلات وإنما يعطي المفهوم الشامل الذي يساعد على ضبط وعينا بكل الأمور وبشكل موزون، فالعقل البشري في القرآن فعل متعلق بكون مشياً ومسخر يظهر بشروط الحركة وقوانينها في الطور المتكافئ وقدرات الإنسان، وذلك خلافاً للفعل الإلهي الذي يمارس التصرف داخل نفس هذا الكون وبكيفية مطلقة تتبدى بشكل موضعي وبشكل غير موضعي.. فكيف طرح القرآن الكيفية التي يمكن أن تحدد بها رؤية الإنسان إلى فعله الموضعي مع تعلق هذا الفعل بالقدرة الإلهية الخالقة؟ كيف يوحد القرآن بين الإجهادين المتداخلين (الخلق الإلهي والفعل البشري) ضمن سلوك حضاري واحد؟"<sup>(1)</sup>

الجمع وعي عكس الفرق، الذي يقوم على منطق المتقابلات، وعقلية الضدية، إما أن يكون أ هو السبب أو ب، ولا صلة بينهما، بينما الجمع هو آلية رتق تؤلف بين المتقابلات لتضمها إلى عناصر اللقيا بينهما، فإذا عجز الفهم عن الإدراك، فلا يعني أنها غير ذات صلة، والوعي الشامل يظهر الارتباط بينهما، أولاً: على مستوى الظاهرة، ثم في العلاقة، ثم في علاقة العلاقة، أي الموضوع، فالذات مع الموضوع، ولأن الفعل متصل بسننه وأسبابه، كذا القدرة الإلهية رغم إطلاقها فهي تنزل في تشيئات وتشكلات قد يكون فعل الإنسان من ضمنها، بل هو كذلك، وما يؤكد على المعنى السابق ويكشف

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 456

عنه هو الجمع بين القراءتين، فيقول فيلسوفنا أن القرآن في أوله حوى خلاصته، ومبتدأه العلق، ففيها التعلق ومنها المنهج وفيها الرؤية.

يقول الله تعالى:

"إقرأ باسم ربك، الذي خلق ① خلق الإنسان من علق ② إقرأ وربك الأكرم ③ الذي علم بالقلم ④ علم الإنسان ما لم يعلم ⑤" (1) "...هنا طلبت من الرسول قراءتان: قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة تتجلى في الإتجاه بالعلقة إلى مرحلة الإنسان، كما تتجلى في الإتجاه بالحياة إلى الموت. وبالموت إلى الحياة وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الالهية وصفاتها وخلقتها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف للخلق، قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح، هنا تأتي القراءة باسمه المقدس أي قراءة بالله بوصفه خالقا والخلق صفة يتفرد بها الله" (2)

الممعن في تحليله للبعد الأول في القراءة، يتيح كونه ينطلق من معطيات الوجود في تمظهراتها المختلفة أنطولوجيا، مما يدل على وجودها بترتيب سابق، وإلا كيف تنتقل العلاقة إلى إنسان كامل متميز بخصوصيات وجودية متفردة، تحمل تنوعا في التحرك جيئة ورواحا بين مستويات عدة: موت، حياة، قوة، ضعف. وميزتها أنها تتم على مستوى الكون كله وليست تبعية تجزئ قطعة من العالم ثم تعمد إلى تفسيرها وتعميمها على الكل. كما هو الدارج في أدبيات العلم، ما يوحي بالمعنى الفلسفي للقراءة الأولى المتسمة بالشاملة والإحاطة. زيادة إلى تعمد الربط والبحث عن الإرتفاقات العامة الممكنة من الكشف عن الغاية الوجودية الكلية من تنوع الخلق، تحت سقف القدرة الواحدة المترجمة للإرادة الواحدة.

ويمكنني أن أضيف أن المقصد المنهجي معرفيا من القراءة الأولى، التعرف على الخلق من جهة تشكله وتدرجه من اللاشيء إلى التجليات العديدة للمادة؛ الوجه العلني للطاقة الكلية، طبعا كيف تم بناء العالم وإيجاده؟ مع العلل المتحكمة فيه، وما هي علة العلل؟ لكن لا يبادرن إلى نعت التساؤلات الواردة بكونها ميتافيزيقية عفى عليها الزمن، بل هي من صميم الإستمولوجيا الكونية كما سنرى.

(1) سورة العلق، آية 01-05.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص (456-457).

والغريب أن الإستمولوجيات الوضعية المختلفة الدارسة للعلم ومكنته المنهجية، تطرح التساؤلات نفسها لكن في ثوب آخر، في حين أن الصميمية واحدة مضمونا.

"...وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعينه) لذلك لم تأت الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة فلم يقل (إقرأ باسم ربك الأكرم) ولكن (إقرأ وربك الأكرم) فجعل العطف على الربوبية وأعطى الأمر الثاني (إقرأ) اتجاهها مستقلا والأمر واضح بالنظر إلى حركة الواو.. وهي قراءة متعلقة بصفة كون الله كريما فيما خلق أي كرم التسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان أي أنها قراءة في عالم الصفات التي تتجلى في الخلق وعالم الصفات موضوعي ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالتعلم والتعلم بالنسبة للإنسان(وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية .

فالقراءة الثانية هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها..وهو ما درج الناس على تسميته بالعلم الوضعي وأسميه العلم الموضوعي..." (1)

إذا شئنا توصيفا دقيقا للتعريفين، أقول أن القراءة الأولى نزول من الأصل إلى المظهر، أما الثانية فهي صعود من المظهر إلى منبثقه، والمعية المقصود بها؛ أن الإنسان مزود ابتداءً بأدوات تعقل ومعرفة ليس له فيها دخل إلا من جهة تطويرها وتفتيق مذخوراتها، وأعني بها السمع والبصر والفؤاد، للوقوف عند الظواهر في سياق ماهيتها ذاتا ، وصلتها علاقة ، للتعرف على بنيتها وتركيبها النسبية، وللتعرف على أسبابها لفهمها ومساقتها وتسخيرها، وأداة ذلك كله القلم، وطبعا الدلالة حضاريا وليس الإشارة الحسية المباشرة، أي أدوات العلم المخترعة تبعا لطرائقه خلقا.

"...في هذه الآية بالذات تم الربط والجمع بين علمين: علم رباني مفتوح على السجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كل شروط الواقع الموضوعي، وتكيفه من داخله كما تكيفه من

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 457.

خارجه ليستوي إلى نتائج معينة تحددها (الإرادة الإلهية). وعلم موضوعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها، و(ريك) في الحاليين هو المتجلي، يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة، ويتجلى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية فهنا قراءتين (ربانية، وإنسانية)..<sup>(1)</sup>

نحن أمام توليفة منهجية من مرحلتين، لكنها عملية واحدة، يتمان بجهد إنساني وتسديد إلهي، جهد يبحث عن التركيب للفهم والتسخير، وتسديد يظهر قدرة ويعين على فهم التركيب للتسخير، في غير ندية ولا فصام ولا خصام. وكلما إزداد الكشف صيغت بنى نظرية وأطر منهجية جديدة تصب القدرة في الكون لتفهمها، وتستعين بالكون للتعرف على القدرة، فالمنظم هو الله والنظام معبر إلى الله. أطر العلم أدوات ابتدعتها الناس للوقوف عما وراء الظواهر وما تحمله، وهنا الجمع والوصل وليس الفرق والفصل، والرتق وليس الفتق.

"...والرابط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية.. فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقها إلى دائرة منهجية، فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي، ولا يتم الوعي بذلك وعيا حقيقيا إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة، وبجمعهما معا تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن، إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضوعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه"<sup>(2)</sup>

زبدة المنقول، أن العملية الجمعية، ليست ذات دلالة علمية بحتة، تستهدف المعرفة وحسب، بل هي محالة على نطاق حضاري وجودي شامل، يبغى تحقيق الإستقرار ذي الأبعاد المتعددة، توافق شعوري وسلوكي واجتماعي ونفسي عام، نتاج توافق معرفي مكين، حقيقته التوافقات الفكرية جراء القراءة الواحدة، فالجمع قراءة واحدة، وإن اعتمدت عمليات مركبة ذات مستويات، وتعمل على أجنحة عدة،

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 458.

(2) المصدر السابق، ص 505.

مما يجعل القراءة في الرؤية الوجودية التوحيدية ، متوازنة جامعة غير لاقية، تستحضر أبعاد ومعطيات كثيرة، بغرض تعميق الفهم وتحديدده باستمرار.

"...إن الجمع بين القراءتين كبحت في العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة والقرآن والكون، هو جمع بين قراءتين بمنطق (جدلي) وليس (ثنائي)، وقراءة في إطلاق وليس في (مقابلات محدودة).. فالجمع بين القراءتين هو قراءة جدلية في إطلاق فمن لم يكتشف هذه الإطلاقية ومن لم يبين مفهوم التفاعل الجدلي لا يستطيع أن يجمع بين القراءتين..". لا نفهم النص إن لم نضعه في سياقه النصي والثقافي التاريخي، فما يعرف بالعقل المسلم المعاصر، إبان نهضته حاول جاهدا أن يثبت صلاحية القرآن ، لتولي الزمان. فاندفع مقارنا ومقاربا وناقلا وانتهى إلى نظرية الجمع لكن بمنطق تقابلي، يبدأ من القرآن - وهو عزيز جدا ويكاد يكون نادرا- ثم يبحث له في الكون عن مسوغات تثبت صدقيته وتؤكد بعض البشارات الواردة فيه، من جهة النبوءات التاريخية أو الكونية، أو يبدأ من الكون، وما انتهى إليه العلم الطبيعي في التاريخ العلمي العام أو في الموجة الغربية الحديثة، ويذهب محملا بنظريات ونتائج ليصدق عليها قرآنيا، ليحمدها قبولا، أو ليثبت سبقا تاريخيا، يفضي إلى تحقيق اتزان القناعة ورسوخها، وفي الحالين الجمع تلفيق تقابلي لا إندماج بين أبعاده، أما منهج الجمع فهو يستحضر الإطلاق التفاعلي بالمعنى الجدلي الذي لا يعلي من جهة تلقاء الأخرى، باعتبار المصدر الواحد فيكتشف هذا في هذا، ويتعرف على طرائق الحركة الكونية ودلالاتها على المعنى الغيبي الأعمق، ثم التجاوز بالضرورة في النطاق الكوني لتلك الطرق الدارجة طبيعيا ليثبت القدرة المطلقة.

أما عن مصاديق المنهج فتؤجل إلى حين استكمال عناصره، وبيان شروطه وأساليبه لتكتمل الصورة، فيتأكد المثال دالا وافيا، والإعتبرات الحضارية المترجمة لفاعلية منهج الجمع كثيرة، وهي في أصلها إلهية الوضع، لكن إنسانية الكسب والأخذ والتفعيل،.. فالمنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد إندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره، يقتضي نخوض الإنسان بالفعل، وتحقيق الحيوية الحضارية تماما كما فعل "داوود" في الحديد وفعل "سليمان" في ملكه، إذ دون وعي حضاري ودون فعل حضاري كيف يستطيع الإنسان معاودة الإندماج في الكون بمنهجية الجمع بين القراءتين"<sup>(1)</sup>

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 02، ص 28.

ويقدر التحليل أن أولى شروط الوعي الحضاري، هو منهج الجمع ذاته. "...بمعنى.. لتحديد نمط القراءة وكيفيةها، أي القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن الغايات الوجودية الكامنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركته، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق، والتي تمنهج الرؤية لكل العلوم.. إن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات فكلاهما - القرآن والوجود المتشيء- يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه القرآن، بمقولاته والطبيعة بحركتها.. " (1)

الإتصال الوجودي، ينعت ويسفر، بوصل منهجي، ينقل عمليتين وجوديتين: إحداها منهجية الخلق، والأخرى منهجية التشيؤ، وهما مرحلتان في الإيجاد وفي إدراكه والتعرف على آلياته وسننه ونواميسه. فالله غيبا يوجد الظواهر ويعطيها بروزا، من مستوى لم تكن فيه حاضرة عيانا، خلقا، ثم للخلق ميكانيزمات تشيؤ يتجسد من خلالها ويتمظهر، والمنهج المعرفي عند حاج حمد، آلية الوصل للتعرف. أولا على الخلق ثم على التشيؤ، وغالب المناهج تلغي الأول لحساب الثاني والعكس.

ويتضح العمل أكثر ويتعمق، إذ تكشف الظواهر في مرحليتها عن الغرض الأنطولوجي العام لإيجاده في تسلسل عللي يترابط ويتوثق في شبكة سببية تحيل على غيرها ولا تقف عند مظهرها القانوني، تحت ظل الواعية البشرية بمراحلها، وهنا يدرك الفهم البشري منهجية الحق التي انبنى عليها الخلق. وما يكشف عن ذلك هو القرآن الحامل للعلم الإلهي في طاقته المعينة له، والكون المعبر عن القرآن في صيغة حركية وصيرورة ومثال، بمبادئه وشروحه. القرآن بمفاهيمه وتصورات ومقولاته المعرفية غير المسبوقة، والكون بحركته المفصحة بإستمرار، عن مستويات من الطاقات المذخورة، التي لم يحن أجلها أو التي تنتظر الأداة البشرية لتنفجر، بإرشاد من القرآن وتوجيهه.

ويتجلى التحليل بشكل أعمق عندما نتحدث عن الإطار المرجعي والأصل المعرفي المولد، بكثير من التفصيل والتدقيق، أعني به القرآن، مساويا بالوعي للكون وحركته. وهنا فعالية المنهج وقوته. إذ

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 177.



يحتوي مصادر المعرفة ومسالكها جميعا دون إلغاء، للوقوف على الحق في توزيعاته المركبة، التي لا تقوى على إختزال أو تبسيط.

"...فهنا قراءة بإسم الذي خلق، وهذا ما يعود إلى منهجية الخلق المطلقة التي تولد من خصائص طبيعية مختلفة العناصر ناتجا طبيعيا متماثلا، كما في سورة (فاطر/12) حيث ينتج البحران، العذب والفرات كلاهما، ناتجا واحدا هو اللحم الطري، ويعود أيضا إلى منهجية الخلق المطلقة التي تعكس هذا القانون حيث تولد من خاصيتين محددتين ومتحدتين ناتجا مختلفا كما في سورة (الرعد/14) فعنصر الماء المتفاعل مع التراب ينتجان معا ما هو متنوع ومتعدد ثمرات النخيل والأعناب وغيرها"<sup>(1)</sup>.

المقدرة المنهجية للجمع في جناحها الأول تجلي الفعل الإلهي المطلق المتجسد في منهجية الخلق المتجاوزة في عطائها المفتوح وغير المجذوذ، فهي تعطي ناتجا كونيا من المادة الواحدة، وأخرى خلافه من المادة عينها، مما يفيد أن الفعل الإلهي، غير مقيد إلى حتمية مطلقة مغلقة، حيث يمتنع عليه سبحانه. فعل ما يتجاوز الصورة الأولى، ولتينا نذكر إله أرسطو المحرك الذي لا يتحرك، أو إله نيوتن الذي أعطى دفعة الوجود الأولى ثم خلاه يسير في دربه، من غير إلتفات إليه ولا حاجة، في حين الطاقة الإلهية المعطاءة تتراءى بصور عديدة تدل على عمق الفعل وقوته، وعلى غائته ودلالته. عكس الحال عند فلاسفة الحتمية والضرورة الذين يعتقدون الله فاعلا بغير غاية.

"...وهنا قراءة بالقلم والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية حيث يكتشف قوانين الصيرورة والتحويلات ومبادئ التكوين والمعرفة أي قوانين التشيؤ ونظرياته"<sup>(2)</sup>. أدوات العلم وأجهزته... تتضمنها مقولة القلم، وهو كما أسلفنا قبلا، إشارة إلى كل متاحات العلم آداء، مستوعبا تطورات الأساليب إلى آخر الدهر، من جهة عودة التطورات جميعا إلى أصل قلبي حامل للعلم معرف به، وهنا يستعين العقل بتلكم الأدوات ليشق عن مكونات الخلق وتجسده. تقابلا وتناغما من جهة مبادئ الأشياء وتسلسلها، ومن جهة مبادئ العقل وتسلسلها، محيطا بكل قوانين التشيؤ ومجالاته الرياضية والفيزيائية والكيميائية والفلكية وما شابه.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (177-178).

(2) المصدر السابق، ص 178.

فهذه دالة محيلة على غيرها "...القراءتان تستمدان من مصدريهما، القرآن والكون، فالقرآن يعطي ما هو موجود في الكون، والكون يعطي ما هو موجود في القرآن..."<sup>(1)</sup>. القرآن كتاب هداية جدلي، يتضمن صور التركيب الوجودي، والإنتظام الخلقى من أول الرتق إلى آخر الفتق، مستوعبا لكل أشكال الحركة الكونية وصورها، في نطاق قيم معرفية ومنهجية، تظهر كل العمل الإلهي في الكون، مختصرا في أمثلة قرآنية، قد تستحيل بالإنتباه إليها، إطارا ناظما للعلم بميادينه المتنوعة، وكذا الكون مؤكدا لما جاء في القرآن، واحتمال ذلك على صفحة التاريخ كله.

يبرز لنا، مما سبق، أن الجمع آلية ناظمة لإطار العلم عموما، بغض الطرف عن تفاصيل مناهجها وخصوصياتها تبعا لموضوعاتها، لكن المعرفة من حيث ما هي، فلا بد أن يكون الوصل أسلوبها "...إن التعامل القرآني مع العلوم الطبيعية وإسقاطاتها على العلوم الإنسانية لا يقوم على أساس نفيها. فهي قوانين تشيؤ طبيعي تتضمن خلق الإنسان نفسه بوصفه (كائنا طبيعيا) إلا فيما يتصل بالروح فقط ومبادئ الكون الطبيعي تتضمن وجوه القيم والأخلاق، لأن الله قد خلق هذا الكون بالحق..."<sup>(2)</sup>.

يفصح حاج حمد عن تواصل منهجي مركزي بين نطاقات العلم ودوائر المعرفة، من أكثرها تخصصا ودقة، إلى أعمها في تناول الظاهرة الإنسانية، من ناحية الإستفادة من هذه في تطوير تلك ودفعها إلى آفاق حضارية. وثقافية مفتوحة، توظيفا لمعلوماتها في قراءة الإنسان بإعتبار أن قوانين التشيؤ التي استمدتها العلم، في قوة تلخيصها وتعبيرها، عن الظواهر، تماثل قوانين الخلق التي قامت على الحق، وكل الوجود تعبير عن هذا الحق، إن في صورة مبادئ كونية قائمة على علل أزلية، أو في شكل قيم إجتماعية وأخلاق تعبر عن هيئات راسخة، تترجم الشرط الوجودي الإنساني.

"...فالقراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، والقراءة الثانية موضوعية، حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي... فالقراءتان ليستا متقابلتين، قراءة في القرآن تقابلها قراءة في الكون، وإنما هي قراءة بالقرآن تهيمن على قراءة الكون

(1) المصدر نفسه، ص 178.

(2) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، ص 320.

المتحرك بشروط الموضوعية..."<sup>(1)</sup>. التقدير الأعمق، لمعاني الكلمات التي سقناها تأكيداً للجمع، أن القرآن كون في حال فاعلية وصيرورة، ولو تسنى - بأدوات التمثيل والمماثلة المعاصرة - نقل الكلمات إلى صور وأشكال، لنما بين ثناياها كون تام كامل، يتكامل في صيورة وجدل دائمين، قبال الكون قرآن مشهود، لكن في غير مقابلة انفصامية عازلة، لأن القرآن مهيمن وعيا على أدوات العلم وقلمه وأحكامه المعرفية والمنهجية، المؤطرة والموجهة للعقل المعرفي التعليمي البشري.

"...إن القراءة الأولى بالوحي القرآني تستوعب الحالتين الإستدلال العقلي أو الإستقراء العلمي، ولكنها تتجاوزهما معا بإطارها الكوني، لأن طبيعة ما هو إستدلالي أو إستقرائي يرتبطان بالظاهرة وحركتها في مضمنات المكان والزمان ومتاحاتها الإخبارية، في حين تعالج القراءة الأولى ما يمتد في الزمان والمكان بأكبر من شروط الواقع الموضوعي، فالقراءة الأولى بالنسبة للإنسان تبدأ معه ما قبل ميلاده وتستمر معه في حياته ثم ما بعد مماته، كما أن علاقتها مع الظاهرة الطبيعية لا تنتهي في حدود الإختبار الموضوعي وما فيه من ترابط نسبي وإنما تستقل بالظاهرة إلى آفاق الخلق الكوني، التي تتجاوز القوانين الإختبارية الوضعية للتأكيد على مفهوم (الخلق) الإلهي الأعقد تركيباً.. فهذا المنهج الذي نقول عنه إننا (نبعثه) ولا نخرعه بحكم أن أصوله موجودة في القرآن"<sup>(2)</sup>

لما نبلغ مدى من التحليل متوافقاً، نخرج على القرآن ودلالته الإستمولوجية، وكيف بإمكانه أن يمنح للوعي الإنفصامي طرقاً وأساليب جامعة تلم شتات واعيته، وتستحث مكانها، إلى الإندفاع إلى الظواهر المتصلة؟، ليقول عنها كذلك في منهجية مكينة بعيدة عن إلغاء بعد لصالح آخر، فيكون هذا علمي وآخر خلافه، فقط لأنه لم يقع تحت طائلته. أما قرآنياً فالمنهج بتنزلاته الإستدلالية الإستنتاجية أو الإستقرائية هو مستوعبها ضمنه، بدءاً من الخلق إلى منطقه، أو من منطقه إليه. "...ميزان هذا المنهج هو مدى ما يولد من (قناعة) لدى المتلقي تساعده على شق طريقه.."<sup>(3)</sup> وإلا فلا طريق خاص.

"...فالإنسان بالقراءة الثانية يتعرف على الظواهر الطبيعية ويقرأ قوانينها ويتعرف على التاريخ والتوزيعات الجغرافية والبشرية وكافة أنواع العلوم مثلاً في ذلك مثل أي إنسان في كل مكان في أي مدرسة

(1) حاج جمد، إستمولوجية المعرفة الكونية، ص 195.

(2) المصدر نفسه، ص 196.

(3) المصدر السابق، ص 197.

أو في أي جامعة، أما القراءة الأولى فإنها ليست معنية بذلك، ولا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن "وإنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو (الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة) في كل ذلك ومن كل ذلك المؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري، كمؤشرات وليس كمعرفة.."<sup>(1)</sup>.

القسم الثاني من القراءة، متاح لكل إنسان يُعمل أدواته الإستدلالية بأشكالها وكذا استعانتها بأدوات وأجهزة علمية، فيصل إلى ما يصل إليه غيره، فيأتي الإنكار عليها لتوظيفها نتائجها في تفسيرات كلية نهائية فلسفية، تثبت أو تنكر حقائق فوق طاقة قراءتها الثانية، مما يعوزها إلى درجة أعلى وأغور من الفهم لا يتاح لها بمساقات القراءة الثانية. هنا تأتي جدوى القراءة الأولى منهجياً لتأخذ بأزمة الوعي بعد استيعاب القراءة الثانية. إلى متاحات فسيحة تهيمن وتحضر فيها الإرادة الإلهية، لكن بتوسط جدلي، توفره تنزلات طبيعية وإنسانية كثيرة، يفصلها القسم الرابع من الدراسة، فالمنهج خلفه الحكمة في الإيجاد والتدبير والإفناء، والعلم أحياناً يقف مذهولاً مشدوهاً لتبنيه للجزء الثاني ورفضه للأول، أو عدم انتباهه للجزء الأول، وهنا تظهر الحاجة ملحة، منهجياً لإعادة لحم القراءة المعرفية الحضارية بقوة. يستعين فيها الناس بمرجعياتهم وأدواتهم جميعاً. وهنا تتجمع لديهم من جهات الكون كله، حقائق تدل على الحق نظاماً للخلق والتشريع والحياة.

"...إن المدخل الأساسي للجمع بين القراءتين يبدأ باكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الذي للقرآن "وحدته البنائية" وإعجاز "نظمه" وبين السنن والقوانين المثبوتة في الوجود والهيمنة على حركته للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما.. وبقدر ما تتسع معرفتنا للإثنين معا بقدر ما تتكون لدينا القدرة على "الجمع بين القراءتين" واكتشاف التداخل المنهجي بين منهجي الوعي والكون فمنهجية القرآن موازية لمنهجية الوجود.."<sup>(2)</sup>.

لعله من نافل التحليل الإلماح إلى الأصل الواحد للنظامين معا، وقيامهما على منهج في الإيجاد والانتقال بهما من دائرة وجودية لأخرى، في أسفار تكوينية وتشريعية قادهما إلى التحلي الخلفي بطرائق

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 207.

(2) طه جابر العلواني: الجمع بين القراءتين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 2006، ص 54.

يمكن للوعي البشري الإطلاع عليها، بمنهج مقابل تماما لتركيبها وهو الجمع، وحظ الإنسان من عمق الجمع، حظه من التعرف على الكون والقرآن معا. وفي عمق التحليل هناك جدلية في الصلة بين ازدياد المعرفة بهما وإمتلاك ناصية الجمع، والعكس في المقابل، وإلا ما معنى أن تزداد المعرفة بالميدانين لتقوى القراءة كيف يتم ذلك أومنهج أم بغيره؟

"..فغاية "الجمع بين القراءتين" أن تنتهي إلى "فهم كوني" للوجود لا يقتصر على القراءة الثانية بمفردها.."<sup>(1)</sup> وإنما يحمل الوعي على الجمع لتحقيق تلك الكونية الناضجة للتعقل تحت شرط الوصل والتوحيد ولملئة كل العناصر المتيحة للفهم، والمساعدة على السلوك الصحيح، والعمران المتوازن المفضي إلى السلام النظري وتاليا السلام المطلق الذي يعم جميع مناحي الحياة.

وكتب حاج حمد في آخر محاضراته قبل وفاته بشهر واحد:

"..وذلك عبر منهج الجمع بين القراءتين، الوارد تأليفا في مقدمة سورة العلق هنا نقرأ (كلية الخلق) برؤية الخالق (إقرأ باسم ربك الذي خلق) فنكتشف تدخل الخالق في الخلق. وتلك هي (القراءة الأولى) ونقرأ(الخالق) بوجوده وحركته في الخلق (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم) قراءة في الظواهر وحركتها وغاياتها، والقلم موضوعي صارم في استدلالاته العقلية ومناهجه العلمية الإستقرائية فينفع الخلق بالخالق ويتفاعل الخالق بالخلق (أدعوني أستجب لكم) فيؤسس لمنهج الحق في الخلق صراطا مستقيما"<sup>(2)</sup>.

خلاصة الخلاصة، الصراط المستقيم، المظهر للخلق القائم على الحق نظاما تكوينيا، يتجلى تشريعا للناس لحملة هاديا لتلمس الطريق في خضم التباينات المنهجية وتضارب الرؤى، بقصد تحقيق الجمع والتحقق به، فيبلغ الوعي اتساحا وإصابة للصواب، واقترابا من كمال النظر، أو ما ينعت بالموضوعية، فيستحيل ناظرا بعين الخالق فيفصح الخلق عن مكوناته، ويسلم قياده للوعي، ليفعل فيه وفق الهدايتين التكوينية والتشريعية بآلية الجمع بين القراءتين.

ب. مستويات الجمع بين القراءتين توافقا مع تركيب الخلق:

(1) المرجع نفسه، ص 72.

(2) حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 06.

من أول البحث، والتحليل يؤكد على صرامة المنهجية التي يتميز بها أداء حاج حمد، لذا أطلنا الوقوف عند الجمع كآلية منهجية أساسية تصاحبها وتليها عمليات منهجية أخرى، لكنها في نهاية التوصيف تنتهي إلى الجمع، هذا الأخير ليس على مستوى واحد بإعتبار الظواهر كذلك، وأيضاً مرتباتها الوجودية، سواء تنزلاً من الخالق إلى الخلق، أو صعوداً من الخلق إلى الخالق، وباللغة المفتوحة من الظواهر إلى عللها أو من العلل إلى الظواهر، ولأن الفصل الرابع سيفصل في مراتب الوجود ومستوياته وتدابجاته وجدلياته، نكتفي بالوقوف عند المستويات والمراحل المنهجية المتدرجة في تحقيق الجمع الكلي :

أولاً: التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية.

ثانياً: التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.

ثالثاً: الدمج بين القراءتين برؤية أحادية.

وهذه كلها مستويات متعددة ومتراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع، فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب، والدمج بين القراءتين تنزل من الغيب إلى الواقع والتوحيد بين القراءتين توسط بين الغيب والواقع..<sup>(1)</sup>

عدة الباحثين ورصيدهم من المعرفة متفاوت، وكذا انبثاق الحقائق أمام أساليبهم يختلف بحسب طاقة الأسلوب وقوته وتبعاً لحسن توظيفه واستثمار مردوده، وهنا يحق لنا أن نقر مع حاج حمد، أن الجمع ليس آلية ميكانيكية ليس فيها حيوية الخلق وتراتبها، بل هي عملية من مستويات نعرج عليها بالإيضاح ولو بالإيجاز غير المخل.

### ب.1- التأليف بين القراءتين والتشكل الخلقي في عالم المشيئة:

تدرج الخلق صعوداً وتنزلاً في عوالم ثلاثة، هي "...التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والموضوعي (الأمر والإرادة والمشيئة)"<sup>(2)</sup> حيث المطلق مقابله وجوديا الأمر، والنسبي توازيه الإرادة، أما الموضوعي فيعبر عن المشيئة، ومنهجها يفضي إلى المشيئة بالتأليف وإلى الإرادة بالتوحيد، أما الأمر فالدمج المذيب المحقق لأحادية الرؤية وتوحيدها.

"...فالتأليف بين القراءتين، هو تأليف بين مظاهر (الخلق) وظواهر الحركة التي يجعلها الله في هذه المظاهر لتعطي للوجود معنى (إنسانياً) على قاعدة مفهوم (التسخير) بحيث يصبح الكون كله (بيتاً للإنسان) وكل ما فيه للإنسان، حيث ينتمي الكون للإنسان ويشعر الإنسان بالإنتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) البقرة 291. "خلق -لكم- ما في الأرض جميعاً" فالكون مقصده الإنسان ليكون بيتاً له، وقوانين التشيؤ الوظيفي هي لسيطرة الإنسان على محتويات بيته وموجوداتها وفق غائية الحق"<sup>(3)</sup>.

في هذا المستوى الأول من الوعي الجمعي منهجياً، يبحث الإنسان في الظواهر ليكتشف أسبابها المتحكمة فيها، والتي هيئت وفق شروط وجودية تظافرت لصالح الإنسان، فيستفيد منها وهي معدة له،

(1) حاج حمد، منهجية القرآن، ص 179.

(2) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 445.

(3) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 180.

وتسخيرا فيستحيل الكون إلى وضع من الترتيب، بحيث يتوافق مع مطالب الإنسان وكأنه في بيته وفق أساليبه وأجهزته ويزرتب عن ذلك، قيم حياتية اجتماعية معرفية جمالية فنية، فبها الإنسان يتعاطى مع الكون في غير استعلاء شرط ربط الموضوعية بقوانين الخلق، المفضية إلى الحق الذي تجلّى عند هذه الحدود وفق قوانين متاح للبشر توظيفها واستعمالها لصالحهم لكن ليس هذا كل شيء.

"... في عالم المشيئة هذا- حيث نحن اليوم- وهو عالم استثنائي لأنه ليس أصل الوجود، تأتي متاحات القراءة (الطبيعة) بالقلم وكثيرا ما يرى فيه الناس مفهوم الألوهية، ويتمثلونه على صفاتهم وهو تصور يضع الله- سبحانه- في ثنائية كونية مقابلة للوجود الكوني.."<sup>(1)</sup> وهو تصور قاصر لأنه قائم على الثنائية باعتبار أن التجلي الموضوعي لعالم المشيئة هو تجسيد للفعل الإلهي في الكون إحتواء بمنطق الجدل، وما على العلم الموضوعي سوى أن يؤلف بين القراءتين، ليتمكن من التعرف الأعمق على قوانين الوجود، وقد احتوت قصة إبراهيم عليه السلام حسب حاج حمد، القراءة التأليفية، المتمحورة حول عالم المشيئة وتدرجا أفضى إلى رد الظواهر الثلاث (الشمس، القمر، الكواكب) إلى موجدتها، من جهة عملها وما يتجاوزها في نطاق كوني مفتوح إذ الأفول شأن كوني، فيه ما يعلوه، وهذا دليل قاطع إلى نظام وجودي أعلى، وهذا من تراث الجمع في مرحلة التأليف.

المستوى الأول لإتصاله بالقراءة الأولى تأليفا به.. يتم تحرير العقل الإستقرائي العلمي من "داخل العلوم الطبيعية" نفسها، حين ترشدنا القراءة الأولى بمنهجها الكوني على أن قانون الظواهر الطبيعية وتخليقها.. وجعلها وصيرورتها.. لا يخضع بالطلق للقوانين التطبيقية الحتمية التجريبية.. فقط ولا لقوانين النسبية والإحتمالية.. فقط وإما لتفاعلات كونية وليست أرضية.. هي التي أوجدت حالات التنوع والتعدد اللامتناهيين في كون متناه في الصغر ولا متناه في الكبر.."<sup>(2)</sup>

إذن فائدة التأليف ربطه بين القراءتين، في مسلكية موضوعية تستهدف الوقوف على علل الظواهر، كما تجلت كونيا، لكن بإحالتها إلى وضعيات وجودية متعالية، وتعبير ذلك ظهورها في سياق جبري حتمي مرة، واحتمالي نسبي أخرى، مما يجعل العقل الطبيعي الوضعي في حيرة من أمره، إذا استقل

(1) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية، ص 316.

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 384.



بالقراءة، بعيداً عن التأليف، أما إذا فعل الجمع تأليفاً بانت له حقيقة الفعل الإلهي، غير العاثر في صيرورة الخلق وحراكه، "... فالجمع بين مطلق الجدل الإنساني ومطلق الجدل الطبيعي يؤدي بأولى الأبواب إلى الجمع بين القراءتين في عالم المشيئة المباركة، فيستهدي الإنسان العقلاني بعقله السبب إلى الإيمان، وتلك عبودية العقل... فالجمع بين القراءتين بالعقل في عالم المشيئة هو " تأليف " بين القراءتين، بالله والقلم"<sup>(1)</sup> المدخل إلى المشيئة هو العقل القادر على إبراز مكونات الخلق فيسخر طاقات الكون كله لصالحه، في حدود متاح القلم ومخترعاته، مما يجعل المشيئة مباركة معطاءة لا تبخل في نطاق المسموح لها بالعطاء، شرط الربط تأليفاً، يستطيع الإنسان العقلاني ذو اللب، أن يبلغ مرتبة القناعة بأن عطاء الوجود يتجاوز طاقاته وأساليبه، لكن يتيقن أنها مدخله إلى ذلك رغم عدم كفايتها.

"... ذلك هو (التأليف) بين القراءتين وهو مبتدأ نبوة العقل في عالم هو عالم (المشيئة) الإلهية، حيث يتشياً كل شيء بظواهره وقوانينه، فلا نرى التدخل الإلهي بالعين المجردة ولكن ننظره بالعقل المسدد والرؤية غير النظر. فالرؤية حسية والنظر تدبر عقلا في عالم المشيئة وبالتأليف بين القراءتين، لا تتوقف لدى سؤال الكيف في الحدوث فحق العقل المجرد يكتشف الكيف، فهناك مراكز الدراسات الإستراتيجية ومعاهد العلوم الاجتماعية والإنسانية والمختبرات العلمية كلها تجيب عن سؤال أو أسئلة الكيف تبعاً لقدراتها، ولكن يبقى سؤال لماذا؟ لماذا خلق الله ذلك؟ لماذا فعله؟ لماذا تدخل؟ لماذا لم يتدخل؟ لماذا الإسرائيلون في الأرض المقدسة بعد أربعة عشر قرناً من البعثة المحمدية؟.."<sup>(2)</sup>

للعقل نبوته، أي قدرته على توقع حدوث أشياء قبل حدوثها، بمنطق الأسباب والمسببات، حيث للظواهر تجسمها وتجليها أمام أدوات الفهم البشري، لكن في نطاق كيف؟ وهل الإنسان بكيف؟ أم يتعدى إلى لماذا؟ وهنا يكتشف أن هناك عالماً أعلى لا بد من ولوجه لتعقل الكون والتاريخ وما يحصل فيهما. ونموذج ذلك إسرائيل وعودة اليهود ثم توقع الخروج بمنطق قرآني يتعدى التأليف.

(1) حاج حمد: التصوف الإسلامي ومرتبته عالم الأمر الإلهي، ص 10.

(2) حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 06.

## ب. 02- التوحيد بين القراءتين والتوسط النسبي الرابط:

ليكشف الكون عن طاقاته المذخورة أكثر، وليفصح عن أدائه في سياق منظومة وجودية أشمل، من اللازم معرفيا التمكن منهجيا من تجاوز المستوى الأول، لا بإلغائه ولكن باستيعابه واحتوائه، والتعدي به إلى اللماذوية الشاملة، وهنا ينتقل منهج الجمع بين القراءتين إلى الضلع الثاني لمثلث المنهج، وهو التوحيد بين القراءتين، والتوحيد من جهة الوعي، هو علاقة بين الله والعالم بما فيه الإنسان- فلا يعيننا السبر في الذات أو صفاتها، وما يترتب من مشكلات عقدية مجالها غير الإبستمولوجيا- علاقة توجب النظر إلى الكون على أنه نتاج، وفيه مبدئية تغنيه بالمعنى والقيمة، كما وتشده إلى غائية تسبغ كامل الوجود بمعنى متجذر، مفاده وأن الكون من / وإلى، وتاليا كل ظواهره ومظاهره والصلات بينها نتاج عملية واعية هادفة مقصودة تملأ أرجاءه بتحكمات قدرية، وتغلغله من الأعمق إلى الأظهر، وهنا يكون الوجود عموما ذا معنى وقدر، وكل فعل البشر ذا قيمة وهادف، ونتاج ما سلف، حركة تاريخية مبصرة وليست عمياء تسير كيفما اتفق. بل منبثقتها ومصبتها مجعول جعللا، وعلى البشر الإفادة من الوجود كوقود لتلك الحركة وحاث عليها.

إذن؛ "...التوحيد بين القراءتين جمع لقرائن الزمان والمكان فليس ثمة (صدفة) في إقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وإنسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان. فليس صدفة أن يولد موسى في زمان ومكان محددين، وليس صدفة أن يقذف به في تابوت لا يغرقه الماء، وليس صدفة أن يقتل مصريا وقد أراد وكزه فقط.. " ثم جئت على قدر يا موسى " نافيا كل صدفة في حركة الإنسان والوجود.. وترابط الظواهر ببعضها في النسق الكوني فكل واقعة تستوي في الزمان والمكان مع واقعة أخرى، ثم مع جملة الوقائع إنما تتربط بينها جميعا تنفي (الصدفة).."<sup>(1)</sup>.

يعمد الوعي المفتوح في المرتبة الثانية من الجمع إلى جمع العلامات الدالة على صيرورة المخلوقات، ضمن نطاقاتها التكوينية بقصد التعرف على الترتيب المسبق، الموضوع كمسار ومسلك تسبح في فلكه، من غير حياذ ولا اعوجاج، وكلما أمعن في البحث، تراءت مستويات أعمق من الأفعال الدالة على الانتفاء المطلق للعبثية والعفوية في الترتيب والمسار والمآل. دلالة على التركيب المطلق التام للكون كله، بل

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (180-181).

للوجود تماما. من غير ارتهان إلى قوانين مباشرة، تعجز بعد حين عن إلقاء التفسير. فالكون كله ارتباطات كلية، يتجلى بعضها في نطاق مستوى المشيئة، وأخرى فوقها تفعل فيه وفي التاريخ، دون إدراك مباشر وتعقل واضح من البشر، خاصة إذا آثروا النظر إلى العالم فقط بروح موضوعية، تقف عند أعتاب الظواهر في جزئيتها من غير أن تحيلها إلى المنطق العام الذي يقف خلفها.

وقصة النبي موسى عليه السلام، حافلة بحضور مستوى الإرادة، المحتاج إلى التوحيد تحليلا وقراءة ليتجلى. وكم في العالم من قصة شبيهة بحياة موسى عليه السلام، وكم في التاريخ من وقائع مماثلة، يعجز المنطق المادي الوضعي المباشر عن استكناهاها في الإطار الكلي الكوني المفتوح، فيستلها إلى تفسيرات جزئية مبعضة لا تفيد أدنى تفسير مقنع.

"...وما أعيد تمثل وقائع حياة موسى إلا لنفي الصدفة في ارتباط ظاهرات الوجود وحركتها فهناك (قوانين) ناظمة لحركة الوجود المتشيء بها. تعم، وهنا (صيرورة) تسوق تحولات الظواهر وحركتها، نعم وهناك (ضرورة) رابطة بين الظواهر وحركتها. ولكن.. ولكن... ولكن: أي نوع من الضرورات؟ هل هي ضرورات نابعة من ذات القوانين المشيئة ومن الصيرورة المتحركة بها؟ هنا لا. فالمقترنات في الحدوث الزماني والمكاني هي أكبر منها- في القراءة التوحيدية- من مقترنات القراءة التأليفية التي تكتفي بالنظر إلى الكون وظاهراته في تعلقها بالإنسان فقط والتسخير الإلهي.."<sup>(1)</sup>

إذن قصة موسى عليه السلام هي صورة لأحوال كونية متكررة، لا تفتأ تتجلى في كل لحظة وآن، عبر المكان الممتد إلى نطاق المطلق، أحوال تعبر من تجاوز الحدود المباشرة للإنتظام الكوني، لترتمي في سياق ترتيبات أعلى، تنفي عنها الصدفة، لكن لا تعمل في تراتب صارم، باعتبار انتمائها إلى فضاء من الفعل. بغير الجمع بين القراءتين يستحيل على الوعي البشري الإنتباه له تماما وللأسف الإكتفاء - كما نرى في الفصل اللاحق- بوجه واحد من القراءة، مهدر للمكنة المنهجية في الولوج إلى عالم الإرادة الإلهية.

"..إن المقترنات هنا تتصل مباشرة بإرادة إلهية في صياغة الوجود وحركته.. هنا يظهر فعل الغيب (المباشر) وليس (المطلق) في الوجود.. هنا يتجلى الله بكل (صفاته) (متكلما) مع موسى شاقا للبحر

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (182-183).

مفجرا للماء من الصخر، (ملكا) يحكم حكما مباشرا عبر الأنبياء، فيتم (تفضيل) الشعب المحكوم لتعلق حكمة الله به، و(تقدس) الأرض التي تنشأ عليها (مملكة الله)، فالتفضيل ليس لذات خصائص الشعب، والتقدیس لذات خصائص الأرض، فالتفضيل والتقدیس لا يرجعان إلى خصائص العناصر.. وإنما التقديس والتفضيل لتعلق الأرض والشعب بحاكمية الله المباشرة..<sup>(1)</sup>

يحكي التاريخ في مدوناته، المقدس منها والمكتوب بشريا، عن تجارب إنسانية تتعدى الممارسة المباشرة للتجربة الإنسانية العادية ومنطقها، بإعتبار التمکن المذهل من الظواهر الطبيعية والكونية وحتى الإنسانية، فيستطيع شخص واحد أن يجمع شتات شعوب تحت الإستعباد، ويقودها لتغلب على مستعبدتها في ظرف قياسي، وبممارسات خارقة، تأتي على الخصم ككل أو تكاد. وخذ دليلا على التقرير، موسى والخروج، وداوود وجالوت، وسليمان وبلقيس (زوليخة كما يجب حاج حمد أن يثبت) حيث يتمكن الأخير من بناء مملكة هي أدخل في باب الخيالات والأوهام، منها في عالم الحقيقة، مع أن التاريخ أثبتها وأكد قوتها واستحواذها على العالم القديم في نطاق الشرق الأوسط، مما يدفعنا إلى الإستنتاج أن التاريخ إلى اليوم يعمل بالطريقة نفسها وبالمنطق عينه، وإن تبدلت الشخوص وتغيرت الصور.

"..فالله يطرح هنا- في توحيد القراءتين- وجوده بفعل مرئي ومباشر في الكون قيما، يسميه الناس بخرق ناموس الطبيعة والمعجزات، فتأخذ (صفاتها- أسماءه الحسنى) مداها في التطبيق المباشر، فهو ملك، وهو مهيمن وهو جبار منتقم.. فهو ملك (مقدس) بيد (مقدسة) بفعل (مقدس)..فالله... يتجلى بالأفعال الإرادية التي تكيف كل الظواهر على الإقتران بأعلى ما تعطيه قوانين التشيؤ والصيرورة من ضرورة ذاتها، ولكن لا يستطيع من لا يوحد بين القراءتين أن يدرك مغزى القرائن والترابط بين الظواهر في دلالاتها المكانية والزمانية.. لماذا ينفجر النفط ببلايين البراميل تحت أقدام العرب المسلمين، بذات التوقيت الذي يعود فيه بنو إسرائيل مجددا.."<sup>(2)</sup> كل ظواهر التاريخ تفصح عن أحداث غير عادية، ردها إلى العوامل المباشرة لا يفسرها، فتحتاج إلى تبرير علوي أعمق فكان التوحيد بين القراءتين سبيل ذلك.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 182.

(2) المصدر السابق، ص 184.

الغالب على مرحلة التوحيد بين القراءتين، ارتباطها تكوينيا بالمرحلة الإسرائيلية في التاريخ الإنساني، إذ جاءت بعد الإبراهيمية وعالم المشيئة "... حيث تم الانتقال من العطاء الخارق للإنسان في ذاته وإلى العطاء الإلهي الخارق كشف البحر وحيث استبدلت الإبادة بالعقوبات الغليظة وهي شرائع الإصر والأغلال والنكال... وتنزل الوحي الجزئي المقيد بلوائح العهد وألواحه ومفهوم الميثاق.."<sup>(1)</sup>

وتم الميثاق لقاء العطاء الخارق شرط الوفاء به، فكان الغذاء العلوي، وتسخير الكائنات وتجاوز الظواهر المباشرة، إلى إمكانياتها المطلقة، بتدخل إلهي حيث الملوك يعينون من الله ويحكمون باسمه، وتخضع الممالك لسلطانهم وتتعاون الطبيعة والملائكة معهم، وهنا نقر مع حاج حمد، رغم تجاوز التاريخ والوعي للمرحلة المطروحة من الفهم، إلا أن في التاريخ بعض الوقائع التي يمكن أن يتعاطى بالكيفية نفسها، وغالب عدم إدراكها لا يرجع إلى كونها غير موجودة، لكن مستويات المنهج وقدرته على التبصر هو ما يعجز عن التواصل معها، لذا من اللازم فلسفيا التوظيف المركب للمنهج، تبعا للمعطى الوجودي التاريخي المعقد والقائم على عطاءات ليس لها مسلك واحد محدد فقط.

قصدنا من التوسط النسبي الرابط؛ أن التوحيد يجمع إليه التأليف ويستوعبه تماما، ليتعدى به إلى أفق في التوظيف أرحب وأشمل، من جهة توظيف المعلومة التي يتيحها عالم المشيئة الموضوعي، ببركة التركيب ليكشف عن مكنون تدل الوقائع على أنه مشدود إلى توظيفات كونية تتعدى حدود السبب المباشر، لذا جمع الإطلاق إلى الموضوعية فكان نسبيا لتوسطه بينهما.

### ب. 03- الدمج بين القراءتين وعين الحق في الخلق:

الدمج وجوديا أعلى المراتب وتاريخيا أدناها، وإستيعاب المفارقة نقول دون تفصيل أن حاج حمد، يرتب تنزلات الفعل الحقاني في نطاق الخلق المطلق بمتظهراته العديدة، بدءا من عالم الأمر المنزه، الذي تليه وظيفيا وأنطولوجيا الإرادة المقدسة بتوسطها النسبي الجامع للحقيقتين السابقتين، باعتبار التالي،

(1) حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 08.

واللاحقة باعتبار الأصل المنشئ. ثم عالم المشيئة المباركة بتحليلها النسبي العللي في ناموس الكون وانتظامه، أما في سياق التاريخ فقد مر الوعي - كما نرى في الفصول اللاحقة - بمراحل إحيائية فثنائية فتوحيدية، أي بدأ الوعي شيئياً، ثم إرادياً، ثم أمرياً، لذا ارتبطت المرحلة الأخرى من المنهج، بالأمة الوسط قيمياً بمناهجها وأساليبها، وكذا بمرجعيتها المتمثلة في القرآن المعادل للوجود الكوني وحركته.. هنا يتجلى الله بفعله المطلق فوق عالم المشيئة المؤلفة بين القراءتين وفوق عالم الإرادة الموحدة بين القراءتين فهنا أمر يتنزل من الذات الإلهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه، من مظاهر الإرادة ومن مظاهر المشيئة، .. هنا عامل الدمج بين القراءتين، صعوداً بالنفس إلى مرحلة التوحيد المطلق هنا تتجلى معاني (قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد، ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد) الإخلاص (1/4) فتلك أنشودة الأرض المحرمة، المختصة بذات الله المنزهة أنشودة القرآن وموسيقاه الكونية، من مطلق الأمر (آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك) وما كان إذ كان سوى واحد من مدرسة أحمد، نبي عالم الأمر، خليفة الله الكوني على السبع المثاني القارئ للقرآن العظيم، ليفسح للعالم عصر العالمية والشرعة المخففة"<sup>(1)</sup>

الدمج، يلج عالم الأمر وتكشوفاته في المستويين الآخرين، وينسخ آلياتهما في نطاق التجربة النبوية المحمدية، حيث يتولى النفوذ كونياً من خلال القرآن ومنهجته المعرفية العضوية، حيث أنه إذا قال، اندلقت كنوز الكون عطاءً مبهرًا في تجربة عالمية قائمة على التخفيف وتجاوز الإصر والأغلال وشرعة النكال، ليخاطب العالم كله، بمنطق وسط في أمة وسط بكتاب وسط، ليرفع عن الإنسانية معاناتها المعرفية منهجياً، ويعيد للعقل والحس والوحي والغيب والتاريخ، المعنى الحقيقي المعبر عن الكون في سياق تراتب يشبه سنفونية، حيث كل ظاهرة؛ حلقة فريدة لا تعرف لوحدها لكن بمعية البقية، تعزف لحنا واحداً ينقل النفس وملكاها إلى الملكوت الفسيح، لتتجاوز اللحظة وترتمي في أحضان مطلق الكون بمطلق الإنسان بمطلق القرآن، تحت عناية الإله الأزلي، "...إذن فالقراءة (الدمجية) ليست عرفانية ولا من قبيل الكشف الصوفي والإستنارة البوذية" مثلاً، ولكنها قراءة "مقيدة" إلى النص القرآني وفق الاستخدام المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق ألسني إصطلاحي دقيق، وهذا مساق قائم بذاته.."<sup>(2)</sup> .

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (184-186)

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 382.

والجمع بين القراءتين في مرحلة الدمج تتلاشى منهجيا المتقابلات وتذوب في نطاق كتاب وشخص وأرض وأمة، "هنا يجتمع الأمر الإلهي بالعبودية الكاملة (أمرت أن أعبد) مع خصائص الأرض (الحرام) - البلدة التي حرمها - والأرض الحرام أعلى مرتبة من الأرض المقدسة، فاليبت الحرام يرتبط بعالم الأمر الإلهي حيث التعلق بالذات الإلهية فيما ترتبط الأرض المقدسة بعالم الإرادة الإلهية حيث الصفات الإلهية، ولهذا كتب الأرض المقدسة نسبية، وكذلك نبواتها، فيما يأتي كتاب الأرض الحرام (القرآن) مطلقا كونيا محيطا بالوجود، وللوجود الكوني كله (السبع سماوات وأرضين) ولحركته أيضا على إمتداد الزمان ومتغيرات المكان.. ومع إمتداد الإنسان إلى ما قبل الميلاد وإلى ما بعد الموت.."<sup>(1)</sup>.

الإفادة المنهجية - جمعا - من الدمج، التمكن من مصاحبة الظاهرة - بتدخل المنهجية والوحدة العضوية القرآنية - قبل تكونها، فتكونها وصورورها وتلاشيها أو استحالتها إلى ظاهرة من مستوى وجودي آخر، وهذا يمكن العلم من تحقيق الإستيعاب الأمثل والأشمل للظواهر باعتبار عنايته المصرة بالجزء، ذاهلا عن موقعه الأنطولوجي وتوظيف المعطى تحليليا ثم تفسيريا في سياق تفسير وجودي عام لا يلغي بل يصل ويجمع، فيعيد للعلم حميمته، ليندمج وعيا في الوجود، فيكون واحدا متداجما، يعبر عن عين الحق في الخلق، أي وكأن موجد الأشياء على نظام معين، هو من ينظر إليها الآن، وهي تتشأ وتتطور وتؤول، وتكون الحقيقة عين الحق عين الخلق.

وللمثال عن عالم الأمر وفائدة القرآن توظيفا في الخلوص إليه، تسميته لكل من عيسى عليه السلام المسيح، ومحمد (ص) أحمد. فما الفرق بينهما؟ يقر حاج حمد أن المسيح وأحمد اسمان محمولان يمثلان وصفين من عالم الأمر وجوديا، وليس محمد وعيسى من عالم المشيئة بخصوصياتهما وتفصيل نشأتهما، وحتى لا نغرق في إطالة، معروف سلطان المسيح وسلطان أحمد، على عالم الخلق، حيث يندجان فيه تكوينا، ويأمرانه فيستجيب، وللأسف لأن وعي الناس مربوط بالمشيئة ومقتضايتها ألهوا المسيح وأخرجوا أحمد عن طبيعته البشرية. في حين أن الجمع بين القراءتين دجما يفصح عن حقيقتها الروحانية المتعالية المتولدة من عالم الأمر "... فعلم الروح تحديدا من عالم الأمر خارج دائرة النفس والعقل والمجال الكوني الذي تخلق فيه الإنسان فلا يخرج علم الإنسان إلى عالم الأمر وخصائص الروح إلا من

(1) حاج حمد: التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص 06.

اصطفاه الله لذلك من الورثة المذكورين في سورة فاطر 22 (الظالم لنفسه، السابق بالخيرات، المقتصد) وما يستوي الأحياء ولا الأموات إن الله يسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور..<sup>(1)</sup>

إذن من اللازم التعرّيج على المفهوم الأنطولوجي للمستويات وضرورة الوقوف عند مترتباتها الإبستمولوجية، وعدم الخلط بينهما واستصحاب التمييز في القراءة المنهجية السلمية، وإلا التبس الأمر، وقيل هذا من العلم وذاك خارج دائرته، فيحرم الإنسان من تفسيرات متوازنة وافية تعيد اللحمة الطبيعية الفطرية إلى مسالك الوعي البشري، وصبها في قالب من الوعي المندمج الساعي إلى إضفاء المعقولية على الوجود ككل من غير إلغاء ولا استعلاء..

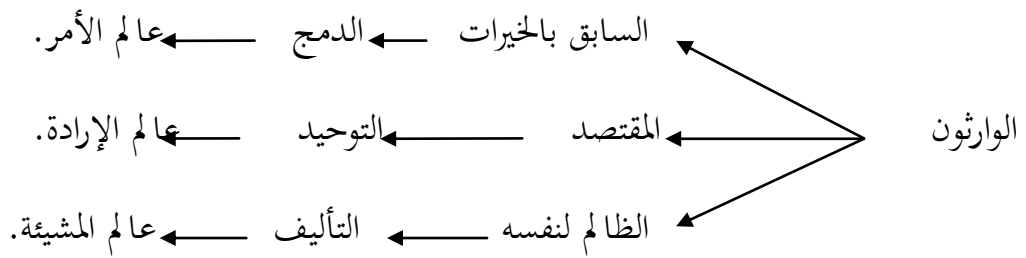
والمخطط التالي يوضح الجمع بين القراءتين ومراحله بمرتبته:

الذات ← عالم الأمر المنزه ← الدمج بين القراءتين ← أحمد ← علم بعين الله؟.

الصفات ← عالم الإرادة المقدس ← التوحيد بين القراءتين ← موسى ← علم الخلق.

العقل ← عالم المشيئة المباركة ← التأليف بين القراءتين ← إبراهيم ← علم القلم الموضوعي.

ويرث في هذه المراحل أناس، سماهم القرآن "الوارثون"، وهم العلماء تبعاً، لمراتب الوجود، وقياساً إلى مستويات المنهج واستعمالاته.



خلاصة التجلي التاريخي للتنزلات الوجودية ومترتباتها "تنزل محمد من عالم الأمر الإلهي، ليفتح الدين مجدداً في عالم المشيئة الإلهية بمواصفاته الإنسانية متحوّلاً إلى (الناس كافة) عوضاً عن الخطاب الحصري لأقوام محددين وإلى (حاكمة الكتاب) عوضاً عن الحاكمين الإلهية و الإستخلافية و إلى (شرعة التخفيف والرحمة) عوضاً عن شرائع الإصر والأغلال والنكال، فحقق عالمية الخطاب وحاكمة

(1) حاج حمد: التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص 07.



الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة، مودعا الكتاب الكوني المطلق المحرم عوضا عن الكتب المقدسة ذات الطابع المحدود..ومتكئا على تدخل إلهي (غيبى) عوضا عن التدخل (الحسي) الذي كان للأقوام السابقة في مرحلة عالم الأمر وعالم الإرادة، وفي المقابل خوارق المعجزات فلا يبايع تتفجر ولا خنادق أو بحار تشق" (1).

كآخر ما كتب حاج حمد، فهو يعبر عن رؤيته، لكن الدارس لِمَا قال يلحظ تناقضا غير عادي، في توصيفه لعالم الأمر ونسبته محمد (ص) إليه مرة، ثم ينسبه إلى عالم المشيئة. في تقديري أن حاج حمد يريد القول، أنه رغم الانتماء الأمري لأحمد (ع)، إلا أن تجربته الحضارية تقوم على منطق عالم المشيئة، لكن بإحالات تحليلية وتكوينية تفضي إلى العوالم الأخرى، ولا تلغيها، وإلا ما الحاجة إذن إلى التوحيد والدمج، فليكتفي الوعي بالتأليف ليتغلغل إلى المشيئة الموضوعية ويتعرف على تركيب التسخير ويوظفه لصالح الإنسانية وينتهي الأمر. "...هذه هي القيمة العلمية والمنهجية للجمع بين القراءتين، لتوليد وإعادة صياغة كافة العلوم على نحو كوني وهذا جهد تأسيسي يتطلب "المؤسسية" و"الجماعية" وفي مختلف المجالات التي يتكامل فيها من "علوم الطبيعة" و إلى "العلوم الإنسانية" وتفرعاتها...وباختصار فحيث فكر الإنسان وأبدع يتولى [ الجمع ومراتبه ] إعادة الصياغة باتجاه كوني." (2)

وأخيرا لا ننسى أن فيلسوفنا يلح على مرحلتين أساسيتين في تطبيق المنهج من جهة الاستيعاب ثم التجاوز ويتجلى توظيفه المكين في نطاق الكشف عن الجدلية الثلاثية، أي جدلية الغيب والإنسا والطبيعة، وهذا محضنا له الفصل الرابع فيما يأتي. ورغم ما أوردناه، يظل تشعب الطرح وصعوبته في أحيان عديدة، يجد من رغبتنا في الإتيان بكل ما يتصل بالمنهج. لكن تقدير التحليل يميل إلى أن فيما أوردناه ما يعبر عن المنهج ولبه، وتوظيفه وشروطه، وإن كنا قد أجلنا، الإبانة عن بعضها فيما تبقى من الكتاب.

(1) حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 09.

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 386.

# الفصل الرابع

المضامين النقدية لمشروع حاج

محمد الفكري.

تجمع لدينا من القسم السابق للدراسة، اعتماد حاج حمد، لمنهج معرفي يحضر فيه بعدان؛ البعد الإلهي بالتسديد والتوجيه لمصادر الخلق ومساربه و تظاهراته وعلله وأحكامه وجوديا و اعتقاديا وسلوكيا، والبعد البشري باستخدام القلم وتطوراته، عبر عصور من المكابدة المنهجية التي تراوح فيها الوعي عبر أدوات عديدة، أمعن بها في تفهم الظواهر والسيطرة عليها، إن كانت استدلالية بكافة أجزائها استنتاجية برهانية، أو استقرائية، أو تمثيلية، أو ممعنة في طرائق العلم واستخداماته وصولا إلى النظريات المعاصرة الأكثر دقة، شرط استيعابها والتمكن منها، لكن ليس كل من استخدم المنهج، فقد فهم تركيبه وأدرك جدوى الجمع والتأليف بين وسائل عدة ليتمكن في نهاية المطاف من الفهم الحقيقي المطابق، أو الموافق إلى أبعد حد لموضوع الدراسة والبحث.

وأقر ابتداءً "...إن من شروط الجمع بين القراءتين أن يستوعب القارئ إطلاقية الكون و إطلاقية القرآن، فالكون طبيعة لا تعطي إلا ظواهر الحركة، أما القرآن فحروف، وليس سوى الإنسان الذي يستجيب مطلقه هو لكوامن الإطلاق في القرآن وفي الكون وفي نفسه، فالقارئ الذي لا يستجيب لكوامن الإطلاق في نفسه هو أولا، لا يستطيع أن يتكافأ مع شروط القراءة الجدلية، وقدراتها النقدية والتحليلية ومنهجيتها المعرفية المفتوحة.."<sup>(1)</sup> فإذا لم يستطع الوعي سواء الجماعي أو الفردي، بلوغ مرتبة الإطلاق في الاستيعاب، لا يقدر على تحقيق التوليفة المنهجية المتأسسة على الجمع بمستوياته. الإطلاق المقصود، هو استيفاء القرآن تعرفا وتحليلا، والكون وحركته في نطاق التجليات الطبيعية في توالد الظواهر وإحالتها إلى بعضها وتماسكها في انتظامات بنائية كونية، إضافة إلى إدراك كوامن الطاقة الفهمية عند الإنسان ذاته، من جهة تركبه وجوديا من صياغات طبيعية خاصة، زيادة إلى تعبيره عن الحقائق القرآنية كما سيرد في عنصر الجدل الغيبي الطبيعي الإنساني.

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج1، ص ص (505-506).

انتهت الدراسة إلى خلاصة مركزة مما استجمعته في الفصل الخاص بالمنهج، وهو أن..الجمع بين القراءتين ليس محض (اجتهاد فردي) يستدل به على (عبقرية القارئ) فلو كانت العبقرية الفردية مصدر الجمع بين القراءتين لتوصل الإنسان بقدراته الذاتية والمطلقة إلى الوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، غير أن الإنسان لم يستطع بعد..أن يصل إلى مطلق هذا الوعي، علما أنه قد قطع أشواطاً كبيرة في هذا الاتجاه. وبالرغم من أنه ينجز حضارياً على قاعدة كون مسخر له، ولهذا كانت ضرورة (الوحي المطلق) الذي صدر عن الذي خلق والذي علم بالقلم، الإله الأزلي الذي صدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان، وتلك منة من الله" (1).

لكن الإشكال الذي يقف متحدياً للإقرار السالف، أين الوعي البشري اليوم؛ الديني منه والعلمي، أمام حقيقة التركيب الوجودي من ناحية، والتراكب المنهجي من ناحية أخرى؟ بتعبير آخر هل يتحمل الفكر الإنساني وفلسفاته، الوصل والجمع آلية لتحليل الظواهر؟ واستخراج أحكامها الأنطولوجية والقيمية؟ حملاً على التعقيد البنيوي المتواجد في الكون وفي ثنايا التجارب الثقافية والحضارية للإنسان؟

للإجابة على الأشكال المطروح، أرى من اللازم إيراد موقف حاج محمد النقدي من الوعيين الديني واللاهوتي، والعلمي الموضوعي المادي الوجودي، للتعرف على التطبيقات النقدية، لمنهج الجمع، قبل الإفضاء إلى مرحلة الإنشاء، فقد قرنا سابقاً أن المنهج تتنوع استعمالاته، فمرة هو ينشئ وأخرى يكشف، وأخرى يهدم ويفكك، وتالية يركب ويجمع، ثم هو يستوعب ويتجاوز وهكذا. وللإفصاح عن هذه الإمكانيات القوية للمنهج، أعمد إلى إظهار استعماله أولاً في نطاق الكشف النقدي، لبيان الضعف البنيوي في الفكر اللاهوتي والوضعي المختزئين، ثم أجاوز إلى إظهار المنهج وهو يبني ويؤسس مضامين المشروع في إطار الجدلية الثلاثية (جدل الغيب، جدل الإنسان، جدل الطبيعة)، وفي تقديري بذلك تكون الدراسة قد استوفت بناء المشروع، وتالياً تستطيع إبراز تجسيدات النقدية البنائية.

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 506.

**01. القراءة الواحدة التجزيئية و مترباتها المعرفية:**

الطغيان والاستغناء مقولتان تحليليتان تفسيريتان، استعملهما حاج محمد، لاستيعاب الأزمة المعرفية والمنهجية المعاصرة، باعتبار إصرار قطاعات علمية وثقافية وتعليمية كثيرة، على الإبقاء على بعد من أبعاد الظواهر مستبعدا ملغيا من اهتماماتها، إن من جهة الإنكار الابتدائي وإن من جهة التوقف والتزام الحياد إزاءه أو عدم العناية به تماما، باعتبار مجاوزته لحدود ونطاق الشروط الإستمولوجية الخاصة الموضوعة، كتأطير منهاجي لمراحل البحث ونتائجه، ويسمي حاج محمد الوعي التجزيئي التبعضي القائم على أحادية الاتجاه؛ بالموضعية اللاهوتية والجبرية، إذ هما من روح واحدة، تمتحان من معين واحد وتصبان في الغاية نفسها. وفي ظاهر الأمر تستعملان المقولات نفسها، من جهة المحتوى خاصة، وأيضا بمآلهما في نهاية الأمر، أي مترباتهما الحضارية على مستوى التاريخ العام.

**أ. ابستمولوجيا علم القلم الموضوعي والمآل الطغياني:**

الملاحظ للتاريخ الحديث للعالم، وللغرب خاصة، يستنتج المدى الهائل للتطورات التي حصلت على مستويات حضارية عدة، خاصة في إطار النظريات العلمية ومكتشفاتها التكنولوجية، وانعكاس ذلك على الحياة بأسرها، من الممارسات الفردية الدارجة في سياق خصوصية الذات والبيت، بلوغا إلى الرؤية الكونية الكلية، المتمحورة حول الثقة في العلم والعناية بشؤون الحياة بوحى من القيم المتولدة عنه، حيث "...أدهش النجاح الذي حققه العلم الجميع، ووفر دوافع للتساؤل حول الحاجة إلى الدين في حال إمكانية إيجاد حلول لمختلف المشاكل الإنسانية بواسطة العلم والتجربة، وهكذا ظهرت دعوة إعادة تقييم الأفكار في ضوء المعطيات العلمية الجديدة وتعميم المنهج العلمي إلى سائر حقول المعرفة نظير العلوم الاجتماعية

والإنسانية...، أصبح العلم هو الطريق الوحيد لتحقيق السعادة لقد تخيل أولئك أن الإنسان يتمكن بالعلم وحده أن يشيد الفرد ومن على الأرض، وأن يستأصل شأفته الشرور من العالم<sup>(1)</sup>.

إعتماد العلم خطأ في الحياة، والإنخراط في إعادة تقييمها وبنائها على منوال ما تفرضه شروطه وأحكامه، يجعل الوعي - وكذا نظم الحياة - مضطرا إلى رفض وإنكار كل ما يتجاوز حدود المثبت بمقاييس العلم الخاصة، والاندفاع إلى مغالبة القوالب المفاهيمية ومقولات المعرفة الكلاسيكية، وما يتولد منها من تشكلات اجتماعية وسياسية، بإعتبار مباينتها للحقيقة، وأنها ضد قيام الحياة الآمنة السعيدة في الأرض، وإذن لا سبيل إلا بالعلم.

لتحقيق ذلك كله أصبح العلم نزعة ومذهبية عامة، تبنى بها الحياة، وينظر إليها بمنظاره ورؤيته، التي "...تسعى، إلى تكوين مفهوم للعالم يستند بشكل كامل إلى المعطيات العلمية، ويفرض العلم بمفهومه التحريبي... على بعض جوانب الكون... التي تطالها التجربة فقط، وتتغير ملامح الكون والعالم في إطار التصور العلي يوما بعد آخر لأن الفرضية و السياق الإختياري الذي يتحرك العلم في إطاره ويتمتعان بقية دائمة"<sup>(2)</sup>. وليت العلم يستقر حتى تثبت معه رؤية واحدة للعالم، منهجية، لكن قيمة دائمة التحرك والسيلان، بإعتبار التغيرات التي يلقيها أمام مشكلات العالم، وأيضا تبعا للأساليب التي يوظفها في حل تلك المشكلات والتي بدورها تتجدد، وإذن الحياة تتجدد، ولا يصبح لها إطار ثابت، فمن تحول لآخر، ومن رؤية لآخرى، ومن عالم لآخر، وكذا من إنسان منتظم الحال، إلى مظهر وجودي آخر قد يصل اليوم الذي يشبه فيه كل شيء، إلا أنه لا يشبه ذاته الإنسانية.

"... فلا بد من الإعتراف بأن العلم الحديث لم يكن مجرد بوابة كبرى انفتحت لتنتقل منها ظاهرة العلم إنطلاقة عظمية ويتسارع تقدمها بمعدلات لا عهد للبشر بها من قبل بل كان العلم الحديث أيضا، من

(1) مهدي كلشني: من العلم العلماني إلى العلم الديني، ت سمرمد الطائي، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2003، ص ص (29-30).

(2) المرجع نفسه، ص 14.

زاوية العقل ومن زاوية الواقع على السواء، مستوى جديدا ومغايرا من مستويات وجود الإنسان في هذا الكون<sup>(1)</sup>.

لم يرد العلم إلى الحياة ليأخذ منها نصيبا جزئيا، ويعمد إلى تفهمه، ويقنع بدوره في خضم شبكة أدوات يستعين بها الإنسان ليسهل أمور حياته، لكن اعتمد العلم والوعي، الملازم له، ليصير دالا على موقع أنطولوجي للإنسان في الكون، واستحال في يده إلى جهاز ومقولات يفسر بها كل شيء، ويعيد إنتاجه من خلاله، "... فكما أشرنا، لم يكن العلم الحديث مجرد تغير أو تطور في آليات الكسب المعرفي، بقدر ما كان نقلة حضارية شاملة." <sup>(2)</sup> بكافة تبعاتها.

لم تُحل الثقافة الإنسانية مجالها للعلم، أن يأخذ بأزمته، ويعيد تشكيلها وفق روحه وقيمه التجريبية، إلا بعد رحلة شاقة ومضنية، وللأسف كان المبالغ فيها؛ رجال دين سكنوا الكنائس وحرموا الإنسانية أن تفكر داخل أسوارها ففكروا خارجها، فتوفر.. الإنسان على رؤية مختلفة للحقيقة بمعنى أن يستطيع الإنسان على حد تعبير ديكرت أن يرى نفسه صاحب الكائنات وسيدا عليها، ويعتبر العلم معطوفا على القوة والاقتدار كما أراده بايكون. منذ بواكير العصر الحديث وقعت تحولات مذهلة (التليسكوب) يخترق صدر السماوات متوجا مركزية الشمس بدل مركزية الأرض... أولى نتائج هذه الرضة.. على قول فرويد هي ضرب من الزلازل الأرضية، تركت بيوت الإنسان أنقاضا... الإنسان الآن وعي معلق في العالم ومحكوم عليه باغتراب مضاعف: الاغتراب عن إله تبدل إلى مفهوم أخلاقي وعن طبيعة ماتت وفارقتها الروح.. الزمن.. انقلب إلى زمن كمي فارغ من أي مضمون رمزي.. " <sup>(3)</sup>.

حقيقة جديدة مؤلفة من منطق استغناء الإنسان، وتملكه للعالم، لأنه إحترق مجاهيله - في تقديره - وأضحى كل معطى وجودي في مكنته ومتناول أجهزته، ويسود بذلك، ولا يقنع بتدخل فوقاني، إلا ما كان

(1) يحيى طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، الكويت، 2000، ص 48.

(2) المرجع نفسه، ص 50.

(3) داريوش شايغان: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ت حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2007، ص ص (58-59).

ذا صلة بالجوانب الأخلاقية البحتة، في سويداء الضمير كنداء وجداني يسمح بكلامه في صمت ظلمة النفس، لكن أن يدخل المخبر أو يقتحم مجال التفسير ويراعى كما كان معطا جوهريا للفهم، فلم يعد العالم كما كان، وكله قد خضع لإهتزاز تكويني، قلبه رأسا على عقب، وجعله مفهوما بمقولات العلم وتفسيراته، مما أفضى إلى نوع من الغربة، في بداية المترتبات الحضارية جراء الموجة الجديدة في الوعي المتلبس بالعلم. لكن سرعان ما أفضى إلى مقبولية عارمة، تخضع للعلم وليس لغيره..". ليشعر الإنسان باندماجه الكامل بالطبيعة ككائن طبيعي، وهنا يبدأ الشعور بالغنى أو الإستغناء عند خالقه جل شأنه، لأنه لم يعد يرى غير الطبيعة أمامه، فهي كل شيء وهي وراء كل شيء لا يراها وهي مسخرة مقهورة بسنن الله تعالى، بل يراها كونا مستقلا عن أي إمتداد.. بل يرى نفسه الفاعل المبدع المتعدد القدرات، المسيطر على الطبيعة، المفجر لكوامن ما فيها.. " (1) .

المصدر الرؤيوي الذي ينتج وعيا موضعيا، وتاليا نفسية مستغنية وسلوكا طغيانيا؛ الإعتقاد الجازم، بمقدرة الإنسان بأجهزته الإدراكية وأدواته المخترعة، أن يخترق غياهب الطبيعة التي لا يقف خلفها قوى لا خفية ولا غيبية، ولا علوية متسلطة، ولا سفلية متحكمة، بل فيها ما يكفيها وينفي بموجبات الكينونة والحركة فيها، وهذا يقود إلى الإندماج التام، بإعتباره جزءا في كل، يملك أن يعرف الكل ويسبر أغواره من غير حاجة إلا إلى ما يحوزه من مسلكيات ومن توظيفات لها، و إزالة للموانع التي تمنعه من الإستمرار في فعله وآداءاته..". فيتخذ الوجود آنذاك شكل القوى المتصارعة المتنازعة، ويتخذ الإنسان الغافل شكل المتأله المسيطر بالعلم على كل شيء، فيمجد ذاته ويستمد قيمه من الطبيعة.. " (2) وهنا بالذات تكمن الخطورة، عندما تتحول الطبيعة إلى قيمة في ذاتها، ثم تصبح مرجعية الإنسان القيمية، ويتعاطى مع أقرانه بمنطقها وتوجيهها، بعيدا عن أية إعتبرات وجودية أعلى متجاوزة للحدود المادية المعطاة، وسرعان ما ينقلب المصدر

(1) طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية وال عمران، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2003، ص 98.

(2) المرجع نفسه، ص 98.



إلى مجال فعل مشروع، أمام تصويبات الإنسان ذاته وتعديلاته، ومع الوقت يتحول إلى مسيطر عليها ومتحكم، وما الحركة الإنسانية (humanisme) إلا خير تمثيل للتحليل السابق.

"..أدى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلي في القراءة الثانية (علم القلم الموضوعي) إلى نوع من روحية الإتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية و بناءاتها الفلسفية المختلفة.."<sup>(1)</sup> المعركة التي حسمت مع اللاهوت وأركانه ومؤسساته، بدءاً من القرن الخامس عشر الميلادي، قاد إلى العناية التامة بالزماني والحاضر والمباشر، والإنخراط الشامل في سياق المناهج التجريبية، وعوائدها الفلسفية وأعرافها الرؤيوية فتولد حالة- تشبه ما كان عليه اللاهوتيون في صلتهم بمعبودهم- من التماهي مع الطبيعة. حيث أضحت تشكل أفقا في التصور والشعور والسلوك والعلاقة والحكم، وهذا بهيمنة المعنى التحريبي المباشر وحتى الساذج، وهذا ما قصدناه عند استعمالنا لمسمى الموضوعية، والتي تفيد الإنشداد الصارم إلى موجبات القانون العلمي ومظهراته الرؤيوية وإستبعاد ما عداه، إنكاراً أو توقفاً أو عدم إكتراث إبتداء، وخير من عبر عن هذا الإتجاه في الفهم والفلسفة، المدرسة الوضعية بنسخها، بغض الطرف عن التعديلات التي وردت عليها، المهم الروح القابعة خلف الإستعمالات المختلفة لجهازها المفهومي وأدواتها النقدية.

"انطلقت الفلسفة الوضعية بروح "بروميثيوس"<sup>(\*)</sup> إلى نتائج العلم الموضوعي، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة ولكن بهدف انتزاع سر القدرة من الله والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان. بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العالم نفسه، وتطلع الحضارة الموضوعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة.."<sup>(2)</sup>، رمزية أسطورة بروميثيوس وحضورها في الوعي الغربي، له دلالاته الثقافية، وتعبيره الحضاري، عن نوع الصلة المتوازنة بين السماء والأرض، لا في شكلانية العلاقة ومباشرتها، لكن في توكيدها

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 460.

(\*) من الآلهة مال إلى البشر وسرق منهم النار، سر الآلهة، وأهداها للبشر، وعوقب من الآلهة.

(2) حاج حمد: المصدر نفسه، ص ص (460-461).

القيمي، حيث أستأثرت الآلهة بسر، تم الحصول عليه بمخاتلة وخديعة، ومجرد أن استحكّم البشر عليه، حتى باشروا عمليات التوغل في الظلام الكوني، ومع الوقت انحسر دور الإله وانقبض، خاصة بعد الصراعات الدامية مع الكنيسة، واندفع يؤسس للمؤسسات العلمية والمذاهب الفكرية ودوائر تعميم المعلومة ونشرها، تمحورا حول مقولة واحدة، استغناء الإنسان وعدم تفردّه، وتمكنه من التوحد وجوديا مع الطبيعة، وقد أكدت نتائج العلم هذا الزعم في تقديره، خاصة عندما عمم نتائجه، وتعدى بها إلى نطاق التفسير الكلي الجذري، في مضامين فلسفة العلوم وتطبيقاتها التاريخية والنفسية والاجتماعية والحضارية عموما.

"...ولهذا ففي نظرة اليونان القديمة الأسطورية للعالم، من الطبيعي والمنطقي أن تتخذ أصالة الإنسان.. لها شكلا في مقابل سيادة الآلهة.. أرباب الأنواع الطبيعية-وعبادتها، ويقوم التضاد بين،" أصالة الإنسان"، وأصالة الآلهة". وعلى هذا الأساس، كانت ال(أومانيسم) اليونانية تسعى للوصول إلى أصالة الإنسان بمحوها للآلهة وإنكار سيادتها، وقطع حبل عبودية الإنسان-السماء.. تهتم في الحياة بتلك العناصر التي تبعد للإنسان السلطة أو اللذة.. إن هذا النوع من "التمسك بأصالة الإنسان" لما اتخذ له شكلا أمام السماء أصبح "أرضيا" وانحرف نحو "المادية".. لهذا فإن ال(أومانيسم) في النظرة الغربية-منذ اليونان القديمة حتى أوروبا الحاضرة، أدت إلى المادية.."<sup>(1)</sup>.

التماسك في الرؤية، وتتابعها في التأثير التاريخي، لم يقف عند ظرف بعينه وإنما صادم كل محاولات خلخلته، حتى قيض له من المتانة، ما أعان الرؤية على الإنثاق من جديد خاصة إذا راعينا أن الأصل التكويني الأنطولوجي للغرب ورؤيته، احتاج إلى تراكم تاريخي عارم، يعود إلى أصول يونانية إلى يوم الناس هذا، "...إن الموضوعية هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثل بداية الثقافة الغربية أيضا، هذه الموضوعية ليست مجرد إهتمام تاريخي. إنها موضوعة تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة.. وهذا هو السبب

(1) علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008، ص ص (60-61).

الأول لإهتمامنا بالمراحل الأولى لتطور الفكر الإغريقي. إذن.. فهي تعمق فهمنا لقدرنا الخاص..<sup>(1)</sup> لذا من اللاتوازن منهجيا، عد المترتبات الحالية وليدة لحظة في التاريخ، بل هي نتاج مكابدات طويلة، لكنها في الأخير أفضت إلى تحقيق الإستقلال المعرفي المنهجي، ثم العقدي ثم النفسي الوجداني ثم الحضاري العام، حيث تولدت أحوال ووضعيات مكنت من الإستغناء ثم الطغيان.

"...ولا يرتكز تصور التقدم تصورا وضعيا إلا على التطور العلمي والتقني، الذي يقيس قدرة الإنسان على الطبيعة وعلى أخيه الإنسان ومن المهم أن تكون عصور البشرية قد أخذت اسمها من التقنيات المستعملة: عصر الحجر المنحوت، الحجر المصقول..عصر الحديد..إلى عصر الآلة البخارية وعصر الطاقة النووية"<sup>(2)</sup> المعنى المباشر الذي نستخلصه؛ الإرتباط الوثيق بين التقييم الوضعاني الإستغنائي للحياة، واقتصاره على القراءة الثانية العلمية، المعتمدة على التطور العلمي وتطبيقاته التقنية، التي توسع من سطوة الإنسان على الكون وعلى الضعفاء من جنسه، ويمتد ظل العلاقة إلى التاريخ وتحقيبه، بنسبة المرحلة والفترة والحضارة إلى نوع الأدوات المستعملة، حتى ولو كانت حجرا، وقبلها النار، وتاليها هدم المعبد على من فيه، إمعانا في تأكيد السيطرة، وإعلان الحضور فلا مكان في الأرض ولا في السماء، أي في الطبيعة، يسمح فيه لما لا يقبله العقل ويعمده العلم ويسمح به "...ماذا بقي من الإنسان على أثر التقدم..الذي يخضع له"<sup>(3)</sup>

قلب تكون روح الاستغناء، بادئ الأمر، يصنعه البشر، لكن سرعان ما ينقلب ويحتويهم في دوامة غير منتهية، من جدلية الآلة والإنسان، وقد عرفنا استعانة حاج حمد بالماركسية ومقولاتها التحليلية، ومنها الاغتراب، كلمة وظفها في سياق ابستومولوجيا مشدودة إلى المعنى الكوني والقيمة التوحيدية المفتوحة، فاستعملها لنقضها "...المادية الجدلية... تتجه عبر تطورها وما تفيده من حقائق العلم الموضوعي. إلى ربط

(1) هانز جيورج غادامير: بداية الفلسفة، ت علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط 01، 2002، ص (06-05).

(2) روجيه غارودي: حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء، ت رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 01، 1993، ص 09.

(3) المرجع نفسه ، ص 79.

الإنسان نهائياً بالطبيعة ودوجه بها ككائن طبيعي. وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة... ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة وقد أحس أنه استغنى"<sup>(1)</sup>

أول التحليل، القول بأن الطبيعة مهيمنة على كل شيء، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ منها، ولا يقدر على مجاوزتها لا وعياً ولا حضارة، لذا من اللازم عليه أن يندمج في ثناياها، ويخضع لاعتباراتها التكوينية، ويستلهم منها ناموسه الذي يسير على تسديداته، وعمق التحليل يفرز؛ أن مربط الاستغناء يتناسب طردياً مع زيادة القدرة العلمية وتمكن القلم الموضوعي، فيظهر على الكائنات كلها ويستقوي بطاقاته، فيشعر أنه قادر.

### الاقتدار + الاستغناء = الطغيان.

".. فإذا أخلد الإنسان لقوانين التشيؤ العلمي الوظيفي بمنهجية معرفية وضعية، مادية أو انتقائية، وهي قوانين كاملة وليست (نسبية)... فإنه يوظف القوانين خارج منطق مبادئها الغائية ويتخذها أرضية لعلوه الحضاري وطغيانه في الأرض، وبما يعاكس أخلاقية هذه القوانين الطبيعية نفسها، فيحل الصراع والتضاد والطغيان ثم التدمير الذاتي للعلو الحضاري. بحكم التناقض الكامن في داخله، في أصل التكوين، ما بين منهجية الخلق ومنهجية الفكر الوضعي ونسقه الحضاري. هكذا يطغى الإنسان حين ينصرف للقراءة العلمية فقط"<sup>(2)</sup>، لكل فكر عناصره التي يتشكل منها، وكذا انخراطه بدوره في سياق أهم منه، ما يجعله وليد مرجعية ما، وكذا تترتب منه، مظاهر حضارية مركبة، والحال ينطبق على الوعي الموضوعي، حالما يقتصر على القراءة العلمية، لأنه يجتزئ الظواهر من انتظامها الخُلقي، ويرمي بها في تفسيرات عامة لا تطبقها طبيعة الظواهر ذاتها، من جهة أنها لم تتشكل في فراغ، ولا تتحرك منبثة الصلة بما يجاورها من الظواهر، زيادة إلى عدم تحكمه في مآلها، دلالة على طاقة فوقانية تفعل فيها، وتدفعها غائية كونية، وكلما ازداد إمعان الإنسان في هذا النمط من السير، إلا وتمادى في طغيانه وما يترتب عنه على الصعيد الحضاري الإنساني العام.

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج01، ص 461.

(2) حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 178.

ولأن للطبيعة قوانينها المماثلة لبنائية الأخلاق وأحكام الشريعة فإنها تعكس الطغيان منقلبا، بتدمير ذاتي مهلك وذلك.. حين تتناقض سلوكيات الخلق مع مبادئ الحق الكامنة في قوانين الوجود والحركة الكونية، فتحمل الحضارات بذور فنائها في داخلها في الإطار الدنيوي. وذلك حين (يستغني) الإنسان بقوانين التشيؤ عن منهجية الخلق وغاياته"<sup>(1)</sup>.

و لم يتوقف الأمر، عند حدود الطغيان الذي تولده الثقة الزائدة في العلم وأدواته، والاعتقاد بأن المسيرة التكاملية للبشر، تنتج في يوم من الأيام التحكم التام في كل شيء وهو.. الهدف من وجود الإنسان في الأرض (وهو أيضا) زيادة معرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها من خلال التقدم المستمر الذي لا ينتهي، ومن خلال تراكم المعرفة وسد كل الثغرات وقمع الآخر إلى أن يخضع كل شيء الإنسان الطبيعة، لحكم العقل وقانون الأرقام، وهو قانون يستمد مشروعيته من المعارف العلمية المادية، بحيث تحول الواقع بأسره، طبيعة وبشرا إلى جزء متكامل عضوي تنتظمه شبكة المصالح الاقتصادية والعلاقات المادية.."<sup>(2)</sup>

فإيمان الإنسان بقدرته التامة، يُسَلِّمه إلى الإنكار التام لما يمكن أن يعترض طريقه ويعيقه، فيعتمد إلى مجاوزته والتقنين لذلك بأساليب ثقافية وتربوية، توفر له مع مرور الوقت، التحكم في الطبيعة، ومن ثم ظنه السيطرة على كل شيء، فيستبعد العناصر التي لا تقع تحت مشروط التجربة، وتنقلب القيم المتحكمة العلوية المتجاوزة إلى أحكام مصاغة محددة نسبية متغيرة، وأول الوضع كذلك، لكنه ما يلبث إلا منقلبا على الصانع ذاته، فيصير مادة استعمالية لا قداسة فيها ولا خصوصية، يمنح المشروعية التامة ليعمل فيه بأية أساليب، ما دامت المعارف المادية قد أعطته المشروعية الشاملة.. "إن الإنسان يكون متحكما تماما في واقعه متمركزا تماما حول ذاته، فهو كالإله يتجاوز الخير والشر والبكاء والضحك، ومن ثم يصل إلى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفرديوس الأرضي، ولكن هذه اللحظة برغم صلابتها هي أيضا لحظة رحمة يفقد فيها الإنسان

(1) المصدر السابق، ص 179.

(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، سوريا، ط 02، 2003، ص 105.

مركزيته وحدوده وهويته واستقلاله عن الطبيعة ويصبح جزءا لا يتجزأ من الكل.. فيصبح الكون واحديا ماديا تماما، متساوية أجزاؤه، ولهذا السبب تكون لحظة النهاية لحظة سيولة كاملة (مثل لحظة البداية).. وهي لحظة تشيؤ و تسلع و توثن.. إذ تسري على الإنسان القوانين نفسها، التي تسري على الأشياء وتصبح الطبيعة /المادة هي المرجعية النهائية المادية، فيصبح كائنا طبيعيا وشيئا يشبه الآلة"<sup>(1)</sup>.

لم يسع التحليل تماما إلى التعسف في مطابقة المواقف الفكرية، لا ثبات اتجاه تفسيري ما، بل قصد إلى إظهار المنطق الواحد للمآل المادي، حالما يكتفي ببعد واحد في الدراسة والتفهم، والنظر بعين ابستمولوجية أحادية الجانب تقوم على استبعاد الماورائيات، وإلغاء كل القيم الغيبية العلوية، المتضمنة في المدونات المقدسة للشعوب، والاكتفاء بما يجلبه العلم ونتائجه ونظرياته حتى ولو لم تعمد أمام النقد، الذي يضطرها باستمرار إلى أن تتعدل وتتغير توافقا مع سعيها المزعوم إلى نقطة التحكم النهائية في كل شيء، لكن برهان صميم لا تتوانى في تأكيده، والدفع به إلى نهاياته، وهو الاستقلال والاستغناء. فالطغيان كل شيء بكل شيء حتى الإنسان، ثقافة بروح انفصالية كهذه "قد اعتمدت قاعدة الفهم والمفاهيم المبنية على تطور العقل الطبيعي الوضعي باتجاه علمي مفتوح وبآليات تحليلية و تفكيكية تعالج مادة مرئية ومتوافرة وقابلة شتى أنواع الاختبارات الملموسة فإن مشكلتها مع المؤثرات فوق الطبيعة متفاقمة ومعقدة بطبيعتها وذلك ببساطة لأنها فوق متناولها. ولذلك جاء موقف الاستبعاد غير أن الاستبعاد لم يحل المشكلة حلا علميا وبمنطق الإبستمولوجيا المفتوح نفسه، إضافة إلى أن قدرات التطور العلمي وسقفه العلمي الآن، المتمثل في الثورة العلمية الفضائية الفيزيائية لم تعط سوى (مؤشرات) يمكن للشروط العلمية التعامل معها على استحياء، وهذا ما أسميه التعامل العلمي باستحياء من خلال (الانبهار بالكون)"<sup>(2)</sup>

رغم محاولته لفلسفات المادية والعقلانية والتجريبية، عبر تاريخها الطويل وبالاستناد إلى ابستمولوجياتها الخاصة و توظيفاتها، إلا أن مآلها غير أولها، فهي تنطلق من بغية مفتوحة، مشدودة إلى هم إنساني يقصد

(1) المرجع السابق، ص 118.

(2) حاج محمد: ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 202.

المعرفة، لكنها سرعان ما تنقلب إلى عكس مطلبها وتذوب في متربات منهجها التجزيئي وتتنكر لكل ما يجاوز نموذجها المعرفي وشروطه الفهمية، فتلوذ بال مباشر وبما يترأى لها، أمام منظارها الخاص، وبمقاييس رؤيتها للحياة، فتضغط تلقاء استنتاجات لا تستطيع رفضها، فتلجأ إلى محاولة التوفيق لكن منهجها يتأبي، فتميل إلى الرفض والإنكار، والعجيب أن إنكارها متولد من استنتاجات عجلية، أخذت معطى العلم المتواضع، وظنته مطلقاً، فعممته على الوجود كله، رغم أن المتوافر من مساحة الوجود غير المكتشف تدفع إلى صدمة الانبهار، ومع ذلك يتجرأ التوظيف الفلسفي لنتائج العلم على الرفض التام لكل ما يتجاوز تخوم الملموس.

"... حين يستند (الإنسان) إلى القلم الموضوعي بمعزل عن القدرة المطلقة، في هذه الحالة يتوحد... توحداً قطعياً بالطبيعة في ظواهرها وحركتها ككون مستقل عن أي امتداد.. فتكون علاقة الإنسان بالطبيعة.. علاقة قهر وصراع.. إذ تفقد الظاهرة الطبيعية معناها الإنساني المسخرة له.. ويصبح موقف الإنسان هو موقف السيطرة عليها بالعلم، وتمجيد ذاته من خلال إنجازاته الحضارية المتنامية.. هنا يتحول.. إلى إله.. و لكنه إله يستمد قيمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه وتوحد به... يصبح قانون الطبيعة هو قانونه وفلسفتها هي فلسفته فيتحول بالموضوعي إلى المطلق، وبالقلم إلى القدرة... هاتان حقيقتان: طغيان الإنسان المتولد عن ارتباطه بالعلو الحضاري"<sup>(1)</sup>.

(كلا إن الإنسان ليطغى ⑥ أن رآه استغنى ⑦)<sup>(2)</sup> "... فجملة أن رآه استغنى في مقام التعليل أي ليطغى، لأنه يعتقد نفسه مستغنيا عن ربه المنعم عليه فيكفر به، وذلك أنه يشتغل بنفسه والأسباب الظاهرية التي يتوصل بها إلى مقاصده فيغفل عن رب العالمين من غير أن يرى حاجة منه إليه تبعثه إلى ذكره وشكره على نعمه فينساها ويطغى"<sup>(3)</sup>

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج01، ص ص(461-462)

(2) سورة العلق، الآيتان 06-07.

(3) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 01، 1997، ج 20، ص 373.

ما أوردناه كتطبيق نقدي للمنهج، بالنسبة للدرج من أساليب العلم وفلسفاته المترتبة عنه، والساعية إلى تطبيق الجزء على الكل، أظهر لنا معادلة دائمة، مفضية إلى نتائجها بالتبع، وهي أنه كلما زاد تمكن الإنسان وتطورت أساليبه، وتنوع أدائه و تنامى سلطانه على الظواهر، واستحكم على الأشياء، إلا وظهر فيه وعي وتصور بالاستقلال وعدم الحاجة إلى تسديدات علوية و تأييدات قيمية مفتوحة ومتجاوزة، ما يوقعه في حال من الطغيان الحضاري التي تأتي حتى على منجزاته وهذا ما دفع البعض إلى أن يعنون دراسة مهمة بقوله: "الآلة قوة وسلطة"<sup>(1)</sup>.

### ب. الاستمداد الإتكالي وتوالد العجز:

توأم القراءة السالفة و متربتها، هو القراءة المنهجية الثانية، حيث تعتمد على الجزء الأول من الحقيقة الوجودية، ولازمها المنهجي، فتأدت إلى رفض العلم وما يفرزه من أوضاع حضارية عامة، أو يفضي إلى تحجيمه ودفع دوره إلى زوايا خاصة جدا من الحياة العامة، ومبعث الفعل السابق التوجس من العلم، والخوف على الدين وطقوسه ومظاهره منه، لأن في العالم تجارب حضارية عدة، أثبتت انزواء العلم أمام الدين وانحساره، ولم يعد الوضع الذي انتهت إليه سياقات واسعة من البشرية حكرا على الغرب، بل امتد نتيجة الموجات العسكرية الاستعمارية. إلى أركان العالم الأربعة "...بدا لنا من الإشارة إلى أن ذلك هو بصفة عامة تفسير سطحي جدا للصراع بين الدين والعلم، فالتطاحن والعداء الحقيقي كان أكثر عمقا وأبعد غورا، فهو لم يكن بين مكتشفات معينة للعلم ومعتقدات للدين على الإطلاق بل كان بالأحرى أن بعض الافتراضات الشائعة جدا التي كانت متضمنة في النظرة العلمية عن العالم اصطدمت بافتراضات النظرة الدينية للعالم"<sup>(2)</sup>

أهمية النص المساق، في تقريره لحقيقة جوهرية، ماثلة أمام الوعي التاريخي الحضاري، في تاريخ العالم الحديث، وهو أن الرؤية الدينية، قامت على جملة من المقررات النظرية، و التراتبات المؤسساتية، والانتظام الروحي، جعلها تتصلب في تفسيرها للعالم وتكون رؤية خاصة متينة، قبال الرؤى الأخرى فلسفية كانت أو

(1) آر.إيه. بوكانان: الآلة قوة وسلطة، ت شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، ج 259، الكويت، 2000.

(2) والتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 01، 1998، ص 69.



علمية أو فنية أو... وكان أول أمرها القبول بهذا التعدد لكن ما فتئت المؤسسة الدينية ترى فيما يرد من نتائج العلم والفلسفة خطراً محققاً على التفسير الصحيح الذي توارثته الدوائر المدرسية، مشيراً إلى الكفر بما جاء في كتب الحقيقة الدينية، وتالياً ترفعها إلى مضادة الله سبحانه ذاته، فتنعكس عليها بالرفض التام، وتضيق عليها الخناق، فتحرمها الشرعية وتكسر اعتداد المقبولية في الفضاءات الاجتماعية والثقافية. فأول الأمر رفض للمضايقة وأخذ المواقع، ثم رفض للعلم ذاته، وأخرى الاستغناء بما يأتي في المدونات الدينية وكثافة التفسير التي وضعت حولها، فتحرم نفسها من متاح تنظيري عارم، ناشئ من رفض القراءة الثانية، فينشأ العجز والقصور وقلة الأدوات المنهجية والمفاهيم الفكرية، التي يعطيها العلم وفلسفاته.

"...أما إهمال القراءة الثانية، أي قراءة الوجود والكون والاقتصار على قراءة الوحي وحده منقطعاً منبثاً عن الوجود فإنه يؤدي إلى نفور من الدنيا واستقذار لها ولما فيها، يشل طاقات الإنسانية العمرانية والحضارية ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران... ويعطل فكره وينتقص من قيمة فعله. بل قد يلغى فلا يرى الإنسان نفسه فاعلاً في شيء، ولا يرى لوجوده في الحياة معنى... إن تجاوز القراءة الثانية أو عدم جمعها مع الأولى يؤدي إلى ظهور العجز الإنساني الحضاري وتعطل طاقاته"<sup>(1)</sup>

هناك فئة من المتدينين المتمسكين بظاهر الأحكام الشرعية، وحتى بعض الصوفية السليبين؛ من يقرر أن إثبات فاعل إلى جانب الله تعالى، هو شر لا ينبغي تفاديه ومبعث هذا الاعتبار أساس عقدي كلامي - لا يطبق البحث الخوض فيه - جر مع مرور الوقت حالة من الشعور بالرهبة في المبادأة بالفعل والمبادرة إلى الحركة، وفعلاً سكونياً، يقود إلى الاستسلام الشامل، تنفيذاً لأوامر الله وإرادته، وهنا تنشأ معادلة عجيبة في مضمونها، خطيرة في آثارها، كلما استكننت واستسلمت كنت أكثر تعبيراً عن الإذعان الإيماني والقرب، وكلما بادرت وسعيت بوسائل الحياة، كلما وقعت في الابتعاد وزادت مظاهر المعاندة ومعارضة الإرادة العلوية، وما أكثر هذا الحال في أزمنة التراجع الحضاري، وربما هو من أسبابه.

(1) طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية والعمران، مرجع سابق، ص 99.

"..وقد يسمعه (المشتغل بالعلوم الدينية والكونية) من يلبس لباس أهل الدين وهو جامد على ألفاظ سمعها، فلو سمع غيرها أنكره وظنه مخالفا للعقيدة الصحيحة، فيأخذ يلوم المتعلم ويوبخه ويرميه بالمروق من الدين، هذا والمتعلم لا يشك في قوة دليله ولجهله بالدين يعتقد أن ما يقوله خصمه منه، فينفر من دينه نفرته من الجهل.. لهذا يعتقد أكثر هؤلاء أن الدين شيء غير مفهوم، بل قد يعتقده خرافة.."<sup>(1)</sup> الجمود والتوقف عند ظواهر النصوص، وما جاء من السابقين من قراءات متنوعة لها، ما يدفع بعض القائمين على الدين، إلى إنكار ما عداه، حتى ولو كان من العلوم الكونية الصحيحة النتائج، وهذا يجعل الراغب في الجمع والتوفيق السجالي الإيجابي في تردد من أمره، فيؤثر نجاعة العلوم الطبيعية والعلم، على الدين وما يحطيه من تفاسير باعتبار مقبولة الأولى وصحتها أمام منطق الحياة وتقلبات الظروف، خاصة وأن من يتمسح بلبوس الدين، لا يقوى على المناقحة، لوراثته لمقولات السابقين حفظا وتقريراً، وليس تحليلاً واستدلالاً، فيضطره الوضع إلى إشهار ورقة التكفير وإعلان المروق، ظاناً أنه قد حل المشكلة، لكنه للأسف أفصح عن عجز مكين، يعبر عن قلة عدته المعرفية والمنهجية، وفي تقدير التحليل أن الاكتفاء بنصف الحقيقة غالباً ما يورث العجز، كما أورث قبلا الطغيان.

ومنهج الجمع همته المنهجية والمعرفية، تصب في اتجاه إعادة اللحمة الصميمة بين جوانب الحقيقة ومظاهرها المنهجية والفكرية والسياسية.. "و منهج من يصيح باسم الدين ولا تتحرك نفسه لمعرفة حكم من أحكامه أو درس عقيدة من عقائده، فشأنهم كلام في كلام.."<sup>(2)</sup>، و ليت العجز قد توقف استثارة للدين، بل يجاوز إلى مرتبة الجهل بالدين ذاته وأحكامه وعقائده، فالعاجز غالباً ما يلوذ بتكرير المقول من السابقين، فإن أعياء لاذ بالصخب واستعمال العنف، أو الهروب والانزواء.

"..فالذين يتعلقون فقط بالجانب الغيبي في القراءة، أي القراءة الأولى ويسقطون الجانب الموضوعي من حسابهم، فيتحولون بالدين إلى لاهوت يستلب الإنسان والكون وينفي الأسباب وقوانين الحركة

(1) محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، موفم للنشر، الجزائر، ط 02، 1990، ص 115.

(2) محمد عبده: المرجع السابق، ص 116.

وصيرورتها.. ينتهي.. إلى فكر سكوني جامد..<sup>(1)</sup> السلب الوارد، ليس السلب الإيجابي، بمعنى تمثل الحقائق بأضدادها، والإمعان في نقد الآراء، واعتبارها واحدة من كثير، وإنما هي سُلوب نافية ابتداء لكل مخالف، وسنفضل في العنصر اللاحق ماهيته، وفي بادئ ظنه يُقدر؛ أنه يثبت لله وللوحي وللدين حضوره، لكن سرعان ما ينتهي إلى تكلس شديد ورفض مطلق للتجديد والبديل، فيدخل في رتابة تامة وانغلاق صارم وسكون مستمر.

" وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة، وهو أمر يختلف عن المنهج القرآني مما يجعلنا نميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي..<sup>(2)</sup>، إذن المصدر الرؤيوي للعجز هو الانتصار للقدرة الإلهية أمام الإرادة البشرية والفعل الإنساني، وهنا تضيع القيمة الأساسية للحضور البشري وتفرد انطولوجيا، حتى أمام الله سبحانه، إن التحولات بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة قد أضعف كثيرا من انطلاقة الإنسان... الحضارية وشده إلى منطلق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية في وقت يحس فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه فلا يعرف من أين يبدأ؟ ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني؟"<sup>(3)</sup> أصعب ما يمكن أن يطرأ على تجربة إنسانية ما، أنها لا تعرف نقطة البدء، وتغيب عنها النهاية في أفق مختلط متضارب، فيدخل في عجز تام، وضعف لا يقوى على مواجهة أبسط التحديات الحضارية.

من اللازم منهجيا، عدم الغفلة عن الروح الواحدة، للطغيان والعجز فهما حالتان ونفستان وسلوكيتان وثقافتان، تنغرزان في تربة الأحادية والبعد الواحد، لكن يميل التحليل إلى أن مساوئ العجز والضعف يعودان على المجتمع الملتزم بتغييرات معينة للدين، في حين أن الطغيان لا يقف تأثيره في المجتمع الذي أنتجه بل

(1) طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية والعمران، مرجع سابق، ص 101.

(2) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 460.

(3) المصدر السابق، ص 460.

يتعدى إلى العالم كله، ويمتد حضاريا إلى نطاقات الكون الواسعة، وأفقيا يستوعب كل التجربة الإنسانية في برائن قيمه وقوة الإخضاع، وعموديا لقرون يخلف مآسي يعسر تجاوزها، باعتبار تركيبها وتعقد تشكلها وتداخل مؤسسات كثيرة في إنتاجها وحمايتها.

"ولا تكمن المشكلة هنا في تمتع الوضعية العلمية بجرية النقد العلمي لمعطياتها مع التزام الوضعية الدينية بالمأثور المنقول، ولكن تكمن المشكلة في عدم قدرة الوضعية الدينية على طرح المأثور والمنقول نفسه ضمن منهجية القرآن نفسه، أي أن الغائب الأكبر في الفكر الديني يرجع إلى عجز الفكر الديني عن الوصول إلى المنهج الكوني.. من هنا يتحول الدين إلى وعظيات خطابية وإلى قضبان سلفية ترهق روح الإبداع الحق وتحنط علاقة الإنسان بالحياة وتقوده إلى خارج العصر.." (1)

الملاحظ أن حاج محمد يسمي الرؤية الأولى والثانية وضعيتين، أي يتماثلان في منطق الحركة ومآلهما، رغم تباين المرجعيات المؤسسة لهما، حيث معين الوضعية الدينية تراث متراكم كثيف، يرقى في كثير من الحالات إلى منافسة القرآن والوحي ذاته.. وهنا بعين واحدة يقيم العالم ويحكم على تفاصيله، وينخرط في هموم الظروف اليومية المباشرة، مما يوقعه في مفارقة النكران لنتائج العلم والفاعلية الإنسانية، المتمظهرة حضاريا في أشكال متراكبة، تزداد تعقيدا مع التطور، فيعظ و ينحبس في سكونية الشروح و التهميشات والتقارير لمتون السابقين.

أبادر إلى الحكم أن الوعي السابق لم يتولد فحسب، جراء الثورة العلمية المتعاضمة وإحساس الفكر الديني بتضاؤله أمامه، بل يعود منبته إلى القرون الأولى لتشكيل الحضارة الإسلامية، وغيرها من الفضاءات الشاملة الماتحة من معين كتابي، "وهذه هي أزمة الفكر الانتقائي في كل أشكاله.. وكذلك هي أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجزيرية واضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان عن أعماله أو الذين

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 02، ص ص (481-480).

قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية، أو الذين قالوا بالاثنتين..<sup>(1)</sup> المدارس اللاهوتية اليهودية والمسيحية وكذا الكلامية الإسلامية أعجزها أن تجد الحل -باعتبار الغفلة عن الجمع منهجيا- للحضور الإلهي كونيا ومسه (وليس لمسه) لخصوصيات الحياة وهيمنتها المطلقة على كل شيء، مقابل الفعل الإنساني وشأنه في خضم وجودي يقر بوجود إله، وهي المتعارف عليها بمشكلة الجبر والاختيار، الملخصة لمفارقة أعمق، وهي كيفية الجمع بين الله كقيمة معرفية وجودية، والإنسان كفاعلية تاريخية مبدعة ومنجزة، أي العلم والوحي هل يتوافقان؟ ولمن الهيمنة في التوافق؟ وهل يجتمع أن تخضع للأول مع استفزازات الثاني للقيم الدينية الدارجة؟

إذن نحن منهجيا أمام طريقة في التفكير يسميها حاج محمد بالوضعية اللاهوتية أو ..النموذج.. اللاهوتي الديني والذي يستبعد البعد الطبيعي، باعتبار أن البعد الطبيعي مركب على سنن الله في الكون، مفهوم سنن الله في الكون، لهما فهي: إما أنها سنن مستقلة بذاتها أي مودع فيها قوة الحركة، وإما أنها سنن بمنطق الاستلاب الغيبي..<sup>(2)</sup> الشبكة التصورية النازمة لفهم اللاهوتيين تدور حول ناظم صارم- في تقديرهم صحيح- مفاده أن إثبات حقائق وقوانين من خلال العلم ونظرياته، هو ضد العلم الإلهي المبتوث في ثنايا الوحي.

لذا من اللازم مواجهته، والقيام بما يمنع امتداده في الثقافة العامة، لهذا ليس من مفر إلا العودة إلى حمة الجمع، " فالقراءة الأولى إذ تستصحب القراءة الثانية فإنها تتسامى بها إلى ما فوق النزوعات الغريزية من جهة، ثم تستصحب ما يستجد من مناهج القراءة الثانية لتعزز به رؤاها الربانية"<sup>(3)</sup>

الاستصحاب من الشروط المنهجية المكيئة، الدافعة إلى تعاضد القراءتين لترتفع القراءة العلمية فوق سلطانه إلى تواضع الحال والأداء، باعتبار ضالة المحصل قياسا إلى الجهول الذي لم يقتحم بعد، فتخبو الغريزة

(1) حاج محمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 34.

(2) المصدر نفسه، ص 260.

(3) حاج محمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 209.

بتجلياتها الاستغنائية ومظاهرها، وتبرز محلها طاقة من العمل محكومة إلى أفق قيمي، بشرط الأداء الإنساني ويشده إلى الممارسة المتوازنة التي لا تخل بأوضاع الإنسانية المختلفة. أمام الوعي المتدين من أساليب نوعية، تعين على القراءات المنهجية الصائبة والحائثة على التفهم السديد للنصوص و تنزيلاتها التاريخية وتشكيلاها للواقع، بوساطة القنوات التعليمية والتربوية والمؤسسية، حيث لا يمكن بلوغها إلا بتدخل العلم.

"..وليس ثمة حاجة للتأكيد على أن هذا المد الديني إنما يعبر عن أزمة حضارية لا بديل لها خارج النظام العالمي بوحدته الحضارية العضوية ولا يمكن أن يكون هذا البديل دون السقف الفكري لحضارة العالم الراهنة فأن تكون البدائل الدينية متخلفة عن الوعي العالمي أو أن تكون دون وحدة العالم العضوية، فمعنى ذلك أن تكون ضمن جغرافية إقليمية وتراثية منغلقة، وهذا أمر لم يعد ممكنا البتة"<sup>(1)</sup>

هناك زعم غالب من قطاعات كبيرة من المثقفين المتدينين، مفاده أن الرجوع المطابق لأساليب السابقين الفكرية والمنهجية هو الخلاص المضمون، خاصة إذا أمعن في مجانبة الوافد الغربي، وعمد إلى التأسيس لنفسه من خارج جزئية قيم الحضارة المنقولة من خلال الوافد وحمولته الفلسفية والعلمية. إلا أن حاج محمد يعتبر التقرير النظري السالف خطيرا جدا، لأنه لا يمثل عمق المعتزك الحضاري، بإقتضائه الموجبة باستعمال قلب قوة الحضارة المعنية بالأخذ أو بالمواجهة، لانتقال المعتزك من الدائرة البسيطة القطرية وحتى الإقليمية، إلى نطاق وُحدوي عضوي عالمي، إذا اهتز فيه جزء تداعى له العالم جميعا في أقصى أطرافه، مما يفرض على الفكر الديني امتلاك ناصية المعرفة العلمية و مسلكيتها المنهجية، لتقوية ذاتها ابتداء، ثم انتقالها إلى مرحلة تقييم الآخرين، والحكم على تجاربهم بهدي من القيم العليا المتضمنة في مرجعيته الفكرية والثقافية، و بغير الرؤية الشاملة المتوازنة هذه؛ لا يقدر على إيجاد موضع قدم حضاري في خضم من الاختلافات والتباينات الاستمولوجية والثقافية.

(1) حاج محمد، الأزمة الفكرية والحضارية، ص 201.

من العوامل المهمة التي يسوقها حاج حمد لإظهار المفارقة غير المقبولة في المدارس الدينية وجامعاتها، ومصادرها التعليمية، ومضامينها التربوية، "عاملان حالاً.. دون الاندفاع بالمدد الديني من حالة السلب التي تؤكد على رفض ما هو قائم إلى حالة الإيجاب (البديل) التي تظهر ما هو مطلوب.

**العامل الأول:** الانفصام في التعليم بين منهج الرؤية والمعلومة التطبيقية سواء في المعاهد العليا أو الجامعات.

**العامل الثاني:** التربية الدينية والتي قامت على عقيدة التكفير اليهودية خلافاً لمبدأ "التطهير" في الإسلام..<sup>(1)</sup>

وبما أن المنهج - كما أسلفنا - استيعاب ثم تجاوز، فإن الفكر الديني، خاصة عند ثبات الصحة الإسلامية في البلدان العربية والإسلامية، يفتقرون إلى الهمة الإيجابية، المعينة على تحقيق التجاوز وبلوغ النضج الحضاري، المستوعب لتجارب الآخرين، والمنازج لها مع الزخم القيمي الذي تمتلكه، ودفع ذلك كله إلى صيرورة تاريخية محققة للغائية الحقانية من الخلق كله، كل الخلق، لكن الفصام الشديد بين ما تناوله هذه الفئات من معطيات علمية مباشرة، لمواجهة أزمت الحياة اليومية، أعجزها عن التحول بها إلى نسق تصوري رؤيوي، يتيح لها هضم الحياة كاملة في سياق نقدي تحليل بنائي، يعود بالفائدة على الجميع، إضافة إلى تكريس الفصام الإستمولوجي، في صياغات تربوية وأحكام تعليمية ممكنة من التشرنق النفسي، والتوجس من العالم أجمعه، ونعت الآخرين بتوصيفات أخلاقية سلبية، مهددة للإيجابيات التي عندها، بوحى من روح تكفيرية ذات منزع أحادي ناشئ عن الخلاص الذاتي ومفهوم الفرقة الناجية، مع أن الدين من حيث ما هو لا يحمل المعنى المشار إليه من أي وجه.

وهكذا تضيع الفرصة الممكنة من تحقيق جمع منهجي قوي، يستحضر القيم من القراءة الأولى وتسديدها. وكذا الفضاءات التي تفتحها، ويستجمع الشروط والأدوات المنهجية و الوسائل من القراءة

(1) المصدر السابق، ص 202.

الثانية، فيتشكل الوعي المتكامل المتوازن الذي ينظر إلى الحياة وقيمها، بعينين منهجيتين مفضيتين إلى الحقيقة. و إلا فهو "التشردم والعنف في مرحلة التحول والفراغ الأيديولوجي"<sup>(1)</sup>.

من الإنصاف تحليليا، الإشارة إلى أن الظاهرة الدينية عموما، وليست الإسلامية فقط تعاطت مع العلم بنوع من التوجس والتوقف، في أحيان كثيرة المواجهة الشاملة بقتل العلماء، وبجرق مؤلفاتهم، ومحاکمتهم واضطرابهم إلى إعلان العدول عن موقفهم. ويظهر جليا أن الكنيسة الكاثوليكية أكفأ معبر عن هذا الشكل من الممارسات، حيث "تعتبر الكنيسة..سواء من زاوية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الإلهيات أو من زاوية سلوكها اللا إنساني مع عامة الناس وحضور صانع الطبقة المتحررة فكريا.. تعتبر من العلل الرئيسية لتمايل العالم المسيحي بشكل مباشر والعالم غير المسيحي بشكل غير مباشر نحو المادية..."<sup>(2)</sup> المعنى المستفاد أن الكنيسة من المؤسسات التاريخية، التي دفعت الفكر الإنساني إلى إنكار الجانب الآخر من القراءة، باعتبار عجزها ووقوفها عند تفاسير قديمة مورثة من عصر الآباء الأوائل، وإذا لم نجد حلا للمشكلات المعروضة عليها، تندفع إلى سلوك قمعي ضد الإنسان، ترجمة لرؤيتها الفقيرة نظريا، فلا تقدر على التواصل مع الفئات المثقفة المستقلة المتحررة فكريا، فتسعى إلى إخضاعهم بشتى الوسائل التي أتينا على ذكرها، فانتقم الفكر - حالما وجد فسحة عارمة للتحرر- لنفسه، ورفض قيم الدين الكنسي السليبي العاجز، وبحث لنفسه عن دروب أخرى سالكة تتبع، له أن يقول ما يؤمن به، من غير خوف ولا تراجع.

"...الخطأ الذي ارتكبه المفكرون يكمن في أنهم كانوا ينسبون إلى الدين كل شيء يرونه في التاريخ، كالمعابد و الجهاد والحروب المقدسة والحروب الصليبية والجهاد الإسلامي.. ذكرت آنفا أن للإسلام رأيا ثوريا.. يمنح الإنسان المفكر الحر شعورا بالمسؤولية هو استمرار للمسؤولية التي كان يشعر بها الأنبياء أنفسهم... [حيث] التي كانت تقع على عاتق الأنبياء ستقع على عاتق العلماء (أي المفكرين)...<sup>(3)</sup> من

(1) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، ص 208.

(2) مرتضى مطهري: الدوافع نحو المادية، ت محمد علي التسخيري ، دار التعارف للمطبوعات، ط01، 1994، ص 27.

(3) علي شريعتي: دين ضد الدين، ت حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط01، 2003، ص 77.



الدواعي التي أظهرت القراءة الأولى والثانية معا، بعض الممارسات التي تواردت من التاريخ، في صورة مؤسسات دينية ومظاهر حضارية احتكاكية عامة، دفعت البعض إلى الاستغناء، والبعض الآخر إلى العجز والانزواء والتخلي، في حين أن قراءة مجتمعة مفتوحة، في حقيقة الدين ذاته تبرزه طاقة دفع، لالتزام الشعور بأهمية الذات وحضورها الفاعل في الكون والتاريخ معا.

السبب الآخر للعجز والطغيان أنه "... لم يكن أغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد ليعوا أنه يمكن أن تمتلك المسائل المتعلقة بما وراء الطبيعة نصيبا من الواقع وصورة معقولة، وإن الكنيسة هي الخاطئة، ولذا فإنهم لما رأوا أن المفاهيم الكنسية لا تتلاءم والمقاييس العلمية أنكروا الأمر من أساسه"<sup>(1)</sup> ثاروا على الدين ورفضوه، وأخذوا يشقون لأنفسهم طريق المعرفة التجريبية الحسية، ما دفع رجال الدين والمشتغلين فيه، إلى المواجهة الدامية حال القوة والتحالف السلطوي مع السلطة الزمانية، لكن عند فقد الصلة آثروا الانزواء وراء جدران الكنائس وقبول الوضع كذلك. الحياة كلها للعلم، والضمائر والأرواح للدين في المناسبات وآحاد الأسبوع.

و الحال عينه ينطبق على التجربة الإسلامية عبر تاريخها، وإن تعاضم ذلك في عصور التراجع الحضاري، والدخول في حال من الركون التاريخي، جعل المسلمين يكررون أقوال السابقين، ما يجعل دور التصويب والتصحيح صعبا "... إذ أن معظم (المنتج بشريا) من الإسلاميات المطروحة في مختلف الحقول عن الأصول وإلى المقاصد... ومخزون التفاسير والتأويل لم تتأثر فقط بملايسات حاكمة ثقافيا واجتماعيا لتاريخانية الإنتاج، بل تحولت بالدين من معرفة إلى أيديولوجية تناقض في كثير منها المعرفة الدينية نفسها، حتى أصبح جهد التصحيح أكبر من جهد التنزيل نفسه، فالتنزيل صياغة جديدة للواقع الأمي العربي، أما التصحيح فهو (عملية مزدوجة) تتضمن الهدم التفكيكي لما أنتجه الواقع من بعد مرحلة التنزيل، ثم إعادة البناء..."<sup>(2)</sup>.

(1) مرتضى مطهري: المرجع السابق، ص 28.

(2) حاج محمد: الأثر العمي في حركة الواقع، ص 12.

عند أعتاب هذه الخلاصة، نقرر أن العجز والطغيان، شكلا من الممارسة الحضارية والابستمولوجية، يتولد حتما عن الأخذ ببعدها من القراءة، لذا على العمليات الثقافية والتربوية المركبة في سياق الإنسانية جمعاء، أن تعتمد إلى إرجاع الارتباط ابستمولوجيا، وإدخال الأبعاد العلمية القلمية، والإلهية القيمة التسديدية، في سياق بناء حضارة إنسانية متوازنة؛ لا تستغني فتطغى، وتطغى فتعجز. "... والمطلوب ليس قول ذلك نظريا ولكن اكتشاف ذلك تطبيقيا، فالقول النظري لا يتجاوز حالة تبشير بفرضية تكون غير صحيحة ويمكن الطعن فيها، ولهذا يكون التحدي الأول والأهم في اكتشاف مدى التداخل المنهجي من خلال الجمع بين القراءتين، بين الوحي الإلهي والعلوم الطبيعية والإنسانية القائمة على سنن الله في الكون والحياة والإنسان..."<sup>(1)</sup>.

## 02. النمط التبضي والتأسيس للاستلابات الثلاثة:

القوة التي يتمتع بها منهج حاج محمد، يكمن في تطبيقاته النقدية، وقد أظهر ما أوردناه، لما عمدنا إلى تحليل التناول الاجتزائي للظواهر، وكيف دل على رؤية أحادية لاغية لا تستطيع أن تستوعب الكائنات في نوعها وامتدادها الشامل، ويجلو الجانب التنزيلي منه، عندما يمتد به، إلا أن الوعي الاستلابي ينتهي ضرورة إلى استلابات، تجعل العناية المعرفية فيه متمحورة حول عنصر بعينه، مع إضعاف العناصر الأخرى أو إلغائها، فيكون الله والغيب هو المحور، أو الطبيعة والمادة هي بؤرة الاهتمام، أو الإنسان مركز العناية والتوصيف. و استدراكا لأي استنتاج يمكن أن يتعجل ثمرة التحليل، أقول أنه من اللازم شغل المنهج

(1) طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية والعمران، ص 103.

بالقضايا الثلاث السالفة، لكن هل بمنطق تبعضي تجزيي؟ أم بشكل تكاملي تناسبي، يوازي بين معطيات الوجود المتدرجة، والمعرفة وتصوراتها المتشابكة المترجمة لتركب المعطى أصلا؟

في تقديري قبل الإجابة حول الشق الثاني من المسألة، أبادئ العرض بالجزء الأول منها، مبرزا الأفق النقدي للمنهج في مستوى أبعد من التحليل، فإذا كان الطغيان والعجز ناشئين عن الاجتزاء فإنهما تاليا يولدان حالة وشكلا من الفهم مبعثرا متناثرا، لا يجمع وإنما يفرق، فيتحول الوجود إلى مزق مشتتة لا جامع بين جوانبه، ولأن في الرؤية التحليلية لحاج حمد، الوجود يولد المعرفة، فهذا يعني أن نظرية المعرفة، والإبستمولوجيا المنبثقة عنها ستكونان منطبعتين بالأحادية و الاجتزائية والانتقائية و الاستلابية.

"..وهكذا يمكن القول: إن "المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثوابت الوجود، والوجود القائم على فكرة الألوهية كمركز لها. و تلك النظرية المعرفية تعد قاعدة للوحدة التي جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة تقف في مبدأ التسامي الوجودي وفي تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقا من هذا المبدأ الأصولي"<sup>(1)</sup>. وهنا تقوم إمكانية ملححة نظريا، على إدراج أعمال فيلسوفنا ضمن الإطار الوجودي للتصور التوحيدي حينما يتأسس اهتمامه المعرفي والمنهجي على قيم وجودية يقع في أعلاها الله سبحانه، كضمانة مركزية في تلاحم الظواهر وإمكانية بناء الحقيقة المنسجمة المتوازنة، دون أن يلغي التسامي المشار إليه حضور الأشياء وبروزها انطولوجيا، حيث بمعية الفكرة العلة، تشكلان دقات الوجود المستحيل إلى معرفة ناقلة للحقيقة كشفا بداية، ثم إنشاء تاليا، وكل شاردة وواردة يحتويها المنهج، إلى تركيبته، ويوظفها في تفسير الظواهر والتعمق فيها معرفيا، وللأسف غالب الوعي البشري يفتقر هذه الخصيصة، ويرتمي في أحضان التبعض والإلغاء والإسقاط؛ في أحيان ذهولا وفي أخرى اختيارا.

#### أ. اللاهوت الغيبي وتشكيل المصادر الجبرية:

(1) أحمد داوود أغلو: الفلسفة السياسية، ت إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 01، 2006، ص 19.

يركز عملنا على التجربة الإسلامية في امتدادها التاريخي وعلى شتى صنوف مذاهبها ومدارسها، لا من جهة قيامها السلبي التام أمام منهج لوحدها، ولكن لأن تناولها بالتركيز فيه إحالة إلى الخبرة الدينية وطريقة تعاطيها، مع الظواهر الطبيعية والإنسانية في حال اكتفائها بالبعد الواحد للتجربة وتفويت الطابع المركب ابستمولوجيا، إضافة إلى سعيها الدائب إلى احتواء النطاقين الإنساني والطبيعي، ضمن شمولية صارمة تقرأ كل مضامينها، بخصوصيات شروطها النظرية والمنهجية، وإلا فالرفض والتضييق مصيرها.

المصادر التي بنا عليها الاتجاه الجبري المصدّر منزعه، تتوزع إلى مصدرين؛ أحدهما عن رفض، وآخر عن هزيمة. فأما الذي عن رفض فالاعتقاد السائد المبني على الاهتمام المركزي بالذات العلية وصفاتها وأفعالها، في شكل دراسات سجالية محاكاتية، تدور حول إثبات أمور ونفي أخرى، مما جر الخلاف يترى، فتكونت المدارس والمذاهب وجعلت تتناذب فيما بينها، مرة بالرأي وأخرى بالسيف وهكذا، وسأعمد في حين إلى إبراز هذا الرأي وأصوله. أما الذي عن هزيمة ".. يلجأ إليها كلما اضطر الدين أن يتنازل عن موقع من مواقعه التقليدية أو كلما اضطر لأن ينسحب من مركز وكان يشغله في السابق... وبعد نزاع قد يستمر سنين طويلة، تنتصر النظرة العلمية الجديدة وتسود بين كبار المثقفين.. عندئذ يقول أصحاب النظرة الدينية أنه لم يكن من موجب لهذا النزاع أصلا.. ولكن الحق يقال أن هذا النمط من التفكير يجيء وراءه سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر إليها الدين عندما وقف وجها لوجه أمام العلم.."<sup>(1)</sup>.

إذ نقول العلم، فنحن نقصد ميدانه، ورغم النزعة التجميعية الغالبة على النص، إلا أننا نفيد التفاتته المهمة، بإقرار تراجع الفكر الديني وانزواءه في أحيان، حالما يستوفي العلم ويمتلك انتصارات نظرية تضطر المشتغلين بالفكر الديني إلى التراجع ورفض الجديد من العلم، والإغراق في خصوصياتهم اللاهوتية وتنازلا من دوائر المعرفة ومؤسساتهم التي كانت مشغولة منهم و محفولة. فيظهر العجز، وتنمو الرغبة في رفض الجوانب

(1) صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط 09، 2003، ص 17.

التي اكتسحتها العلم، ويقوى السعي إلى مصادرة النتائج؛ مرة بغرض إثبات الأسبقية وأخرى بداعي التوفيق، وأخيرة تحت وقع الضعف و الإهتلاك، جراء التقادم وقلة العدة المعرفية وضحالة الأساليب المنهجية.

وهنا بالذات يروق للتحليل أن يقر أن حاج محمد، قد حدد بدقة مظاهر الاستلاب الديني وهيمنة الروح الغيبية الجبرية على وعي قطاعات لا يستهان بها، في القديم والحديث نوجزها فيما يأتي:

1- يميل الوعي المتمحور حول الاهتمام الغيبي المبالغ فيه، إلى الإقرار بمقهورية كل شيء لله سبحانه، وأن إرادته نافذة يخضع لها كل شيء، فلا وجدوى من دراسة الظواهر ولا التعرف عليها لأن القوانين تخرم وتعطل والسنن وما هي إلا قرائن آنية تحيل إلى ما جعلت تجليا له، وأعني الإرادة الإلهية، وهنا تتشكل مسلووية عارمة وللإرادة البشرية، ولفاعلية الوجود وصيرورته، وخضوعه لنواميس تنظمه. فكل محال إلى كائن علوي يفعل في ملكه ما يشاء وأنى شاء. ولا أحد يقدر على مجاوزة ما أراد وما قضى، ويظهر المجال الكلامي الذي وقع بين المعتزلة و الأشاعرة، ثم مع المحدثين ومدرستهم، هذا التوجه. ومعروف تماما نكران الأشاعرة لفاعلية الأسباب وجدواها وجوديا في الكون.

2- و لأن فاعلية الإنسان غير مجدية، فهو في أقصى حال لا يملك حرية تامة، تقدره على الفعل وضده ابتداء، وإنما أقصى ما يمكنه أن يكتسب ما حدد سلفا.. إن للإنسان كسبا وإن المكتسب به والمكتسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه..<sup>(1)</sup>، والملاحظ أن الغالب في تحليلات المذاهب الإسلامية والدينية عموما يفضي رأيها إلى القول بلا جدوى الفاعلية، وأن الإنسان في نهاية المطاف عبد مستلب القدرة، لا يملك أمام العالم ولا أمام موجدته شيئا، إلا ما كان فلتة اعتزالية قل نظيرها،.. مفهوم العبودية المركب على ما كان في الثقافة التاريخية السابقة من حالات

(1) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت أحمد شمس الدين، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط 01، 2002،

الاسترقاق، أي المجال المعرفي الذي كانت تستخدم ضمن منظومته مفردة عبودية، ثم يمتد تحليل هذه المفردة (العبودية) ضمن علاقات ارتباط مع أوضاع التعبد..<sup>(1)</sup> العامة، وهذا ما يحيل تارة أخرى إلى تغليب روح التقاعس وشيوع فلسفة الخنوع، وأن البشر مسلوب الإرادة وينعكس ذلك كله على الحياة، فتنحبس ويتوقف استمرارها، وإذا كلف الإنسان ما لا يطيقه لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة..<sup>(2)</sup> وكذلك هي أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجزئية واضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان من أعماله أو الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية..<sup>(3)</sup>

3- يوظف الخطاب اللاهوتي، عادة بعض المقولات المستقاة من القرآن الكريم وكذا الكتب المقدسة للديانات الأخرى، فمهما بذل الناس جهداً لتحصيل المردود النافع المستقل لم يستطيعوا، لأن القوة العليا قد هيمنت تماماً على كل شيء، وأن مستغلات الوجود ورموزه، وإن انفتح بعضها تقديراً، فبعضها الآخر لا يزال في غياهب الكون مخفياً، لما يفصح عن مكنونه، وهو في نهاية التحليل من المفصحات عن القدرة اللاهائية للخالق، من ذلك (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً)<sup>(4)</sup> السؤال رغبة في المعرفة واندفاع نحو تعقل الظواهر الخفية، إلا أن الأمر الإلهي حجبها وجعلها من مخصصات الذات العلية، والدليل التعقيب القائل، ما جمعت من المعارف لا يبلغ إلى حد القليل، الذي لا يرقى إلى أن يتعرف على كنه

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 38.

(2) ابن رشد، المرجع السابق، ص 109.

(3) حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 34.

(4) سورة الإسراء، آية 85.

الأشياء رغم تأثيرها الفاعل كالروح،" ويركب على ما يبدو من انتقاص في العلم، استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية دون الكشف العلمي الكوني.."<sup>(1)</sup>.

و يهرع غالبا إلى شهر سلاح الآيات، كلما برز الفعل العلمي الساعي إلى الكشف، ويقال أنه يستحيل على البشر أن يفعلوا شيئا، ومهما اكتشفوا يظل ذلك ضئيلا إذا قيس بأقطار السماوات والأرض.. وكيف؟ وأين؟ "لا تنفذون إلا بسلطان" ولا يملك السلطان إلا صاحب السلطان.."<sup>(2)</sup>.

4- لا يملك البشر في الرؤية اللاهوتية، الاستقلال الإرادي، وتاليا الاستقلال في نظم حياتهم وشؤونهم، فلا يستطيعون إقامة النظم النابعة من تجربتهم الخاصة، المتطورة، عبر التاريخ،.. فيظن بأن لا علاقة بين الإنسان والتشريعات، ولا قيمة للمؤسسات الدستورية التي يمكن أن ينظر إليها البعض كمجالس شورى غير ملزمة، وللرأي حدود يقف عندها، فلا اجتهاد مع نص من الكتاب أو السنة أو ما أجمع عليه السلف.."<sup>(3)</sup> إذن تفترض المؤسسات الدينية، والوعوي اللاهوتي القائم خلفها، أن إعطاء الحضور للرأي البشري في قضايا الحياة يفيد التعدي التام للإرادة الإلهية ومنجزاتها، وما الشورى الواردة إلا تنويه أخلاقي، لأن ما يليه إذعان وإقرار، وتسليم لأمر الله وإرادته النافذة في الأخير،" إن عبارة "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر(أمر الله) أي الإلزام وتنظيم العوالم، أو باختصار السيادة العليا والقوى الهائلة مجتمعتين.."<sup>(4)</sup> . لكن السؤال المطروح هل ما يحكم هذا النص، هو عينه ما يوجه رؤية حاج محمد؟ أبادر إلى النفي باعتبار أن المشروع الفكري التوحيدي، هدفه الكشف عن مواطن القصور، لإعادة القراءة والدمج التوليفي منهجيا ومعرفيا، في حين ما

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 38.

(2) سيد قطب : في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 34، 2004، ج 06، ص 3456.

(3) حاج حمد: المصدر السابق، ص 39.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط 03، 1998،

سقناه، يعتبر توصيفا من منطلق استحالة قيام مفهوم للسيادة بتأسيس على الفعالية المستقلة للناس قبال الذات العلية والنبي والكتاب.

"..إن تحليلنا يختزل...خيوط القوة المشكلة للحملة الوجودية المستمرة للوعي الإسلامي الأولى، إلى نوع من المفاهيم والأحداث والتحديدات، حيث نجد أن ما هو خارق للطبيعة يتدخل في التاريخ كأنه الواقعي، الحقيقي (الحق بلغة القرآن) الذي يستنبطه المؤمنون شموليا عن طريق العبارات الأسطورية والتسجيلات المعيارية والتصرفات الشعائرية والأعمال الثقافية.." (1)، يظهر التباين تفكيكيا في السياق المتعلق بالعنصر الحالي، بين العمل على خلخلة منطق الوعي اللاهوتي لتجاوزه بمادته وطموحه وآلياته، بمعنى مراجعة بنائته، أو نقد ذاتي للتصحيح وإعادة الحملة والتوازن وبين النقد بغرض إثبات الخطأ مبدئيا، والقصور تكوينيا في بنية الوعي اللاهوتي ذاته، بقصد تجاوزه تماما، سواء في مادته المفاهيمية المكونة لبنائه النظري، أو في أطره المرجعية الخاصة، وفي مسالكه المنهجية، وإحلال رؤية أخرى تقوم مقامه. وسيعيد التحليل فيما يأتي من الصفحات، إبراز منطق صاحب العالمية، من جهة تفعيل الوعي الديني لتجاوز اللاهوتية والاستلاب المستند إلى الجبرية الغيبية.

5- تولد من المعنى السابق، واقع تاريخي ونظري على السواء، أنتج مقولة معرفية في عمقها، وسياسية في تداولها واستخدامها، وأعني بها الحاكمة وللمفارقة أن المنظرين لها هم أول ضحاياها لحرمانهم من ممارسة الحضور التنظيري و الممارساتي، الذي يساعدهم على إقامة الأشكال القانونية والدستورية لتضمن هذا المفهوم في صياغات مستجدة، تتوافق مع التطور الحياتي الآني أو التاريخي للناس، وهنا نقر.." أن حاكمة المسلم نفسها تبدو منفية أو مستلبة بمنطق الفهم السائد للحاكمة الإلهية، فإن حاكمة غير المسلم وحقوقه الدستورية في إطار المجتمع المسلم تبدو منفية بشكل مزدوج، فهو إذ يعتبر خاضعا (ضمنا) للحاكمة الإلهية ولو ميزته بتطبيق بعض أحكام

(1) المرجع نفسه، ص 168.



دينه غير المتعارضة مع الإسلام عليه، فإن موقعه السياسي والاجتماعي هو موقع المواطن من الدرجة الثانية حتى يعرف فقهاً بأنه (ذمي) وتطبق أحكام (الجزية) كبديل عن أسلمته أو قتاله.. فدار الإسلام هي (دار السلام) وما دونها (دار حرب) أو (عهد)..<sup>(1)</sup> الاستلاب السياسي، كترجمة للاستلابات العميقة عقدياً ومعرفياً في بعض التأويلات- يحتاج إلى تثبت نقدي معاكس، حيث أن النظم المؤطرة للدول، كلها خاضعة لمنطق يحدد موقع المتتمين لها، تحت تعريفات وتسميات متوافقة وروح القوانين والشرائع الناظمة والحاكمة لها، وأيضاً يترتب عن الانتماء مسؤولية قانونية وأخلاقية وحتى مادية، لذا أقدر أن المثال الذي ساقه حاج محمد مراجع فكرياً ومعرفياً ضمن المدرسة التوحيدية، وتم الخلوص إلى الخطأ في التنفيذ والتطبيق وليس في المبدأ ذاته، وللمقايضة ماذا لو قارنا المجتمع العربي أو الذي ساد فيه الامتداد الإسلامي، قبل أن يهيكل وفق منطق الحاكمية على ما صور، كيف كان؟ وتحت طائلة أية ترتيبات قانونية وسياسية انتظم وخضع؟ وللدلالة لو قارنا بين شرين، أحدهما متأصل متجذر من حيث الطبيعة، وآخر طارئ ولدته ظروف القصور واستعجال التجربة، في تقديري لأختير أهون الشرين، وهنا نذكر بالقاعدة الأصولية، يدرأ أعظم الشرين بارتكاب أهونهما، والنقص لا يضر المثال والنموذج في شيء، "...ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط، لأنه سيكون من فعل البشر، وخاضعاً لظروف الزمان والمكان، أي خاضعاً للتاريخ، والنقص هنا قام وسيقوم ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهاداً واقتراباً غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزلة..و إن محاكمة الشريعة الإسلامية، بذكر الأمثلة من سوءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة.."<sup>(2)</sup>.

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 39.

(2) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامي والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1996،

وحتى لا نهدر المقصد التحليلي لما ساقه حاج حمد، كتطبيق نقدي لمنهجه؛ نشير إلى تحليل جديد لمفهوم الحاكمية، يتجاوز ما درج عليه التراث وأيضاً ما هو سائد في بعض التفسيرات المغالية عند شباب بعض الحركات الأصولية لذا أرى لزاماً أن أخصص الفصل الأخير للرسالة، لأستبين القصور في مفهوم الحاكمية، وأصوله التنظيرية المفارقة، وما يترتب عليه من أوضاع تاريخية غير صحيحة وكذا بناء المفهوم من جديد، من منطلق الجمع بين القراءتين.

6- يعتمد التحليل المرتبط بالفهم السابق إلى تصوير الإنسان عاجزاً غير قادر أن يفعل في الكون.. بكافة قدراته، وإن أتيح له ففي مقدار ضئيل من المكان والجهد، لأن نهاية الأمور كلها إلى مصدرها، وتالياً يفضى إلى لا جدوى البذل، خاصة ماله صلة بالناحية الغريزية للحياة البشرية ووجهها الحسي، وربما حتى في امتدادها الأخلاقي، فتهان الغريزة وتكبت طاقتها، وتحبس في مضمّارات ينتهي أغلبها إلى الاحتباس والتوقف، مشكلةً لوثات نفسية، تنعكس على صورة الحياة ووجهها لكن في تناقض صارخ.

فالخطاب اللاهوتي يمقت الغريزة ظاهراً، ويعوضها من طرف غير منظور في شكل تهويمات الوعد الأخروي، وما يجمله من الذات وصنوف المتع الحسية، الحبلى بالمعنى الغريزي، "...وكثير من الفضائل الأخلاقية وبالذات ما يتعلق بالجوانب الغريزية لا يرى البعض أنها طرح لذاتها وإنما من خلال الزواج والنواهي كسيطرة على الأحاسيس، ثم يطلق العنان لنفس هذه الغرائز لتمارس إشباعاً غريزياً فيما يتضمنه المنظور الحسي للجنة...فالتصوير مشبع للحواس والغرائز حيث يطلق عنانها بلا حدود ولا تكليف كتعويض عن الحرمان من ذات الشيء في الدنيا، فلا يكتسب هذا الحرمان معنى الفضيلة الأخلاقية في ذاتها ما دام أن أصلها الأخروي يقوم على الإباحة، وهذه مظنة سائدة لدى كثيرين.."<sup>(1)</sup>

الذي أوماً إليه النص السالف أن ما يزعم من اعتبارات أخلاقية شارطة للممارسة الغريزية، هي آليات كت مانعة للطبيعة أن تسلك مساربها الموضوعية لها سلفاً، وخاصة وأنها مباحة في الحياة الأخرى، مما يفيد أن المطلوب في الرؤية المتوازنة طلب الفضائل في ذاتها لا من جهة الزجر المانع بإطلاق، ولكن الحلول المفضية إلى الممارسة المتوازنة غير الجامحة المطغية، ولا المعطلة المانعة. إذن حاج محمد لا ينكر على الفهم السابق إيمانه بالغيب وإقراره لحقائق الإيمان، لكنه يعيب عليه مبالغته، إلى حين تحوله إلى لاهوت مستلب، قرر التدخل الإلهي، بغير معيار ولا ضابط، وهو عين ما يذهب إليه، لكن "...دون أن ينتقص هنا الحضور الإلهي، من مطلق الإنسان وإرادته المستقلة وكماله التخليقي.. فأى انتقاص.. يعود بالنقص إلى الإله الخالق نفسه الذي لا يحسن الخلق إلى مستوى الكمال، بل كيف يكون الإنسان مسؤولاً عن أعماله أمام الإله وقد خلقه ناقصاً؟ والنقص يفترض الوصاية لا المسؤولية؟"<sup>(1)</sup>

المظاهر التي ساقها التحليل كلها تنتهي إلى التوصيف التنقيصي لطرفي معادلة الخلق والوجود، الخالق الإله والمخلوق، ومصدر التنقيص التقليل من الشأن الوجودي للإنسان، واحتقار طاقاته واستقذارها، لا عن نقاش و فهم نتج عن تأسيس، لكن عن تلقٍ متوارث الغالب فيه الأعراف المتراكمة من سنوات التراجع الحضاري.

7- الممارسة التاريخية للمسلمين، عبر تجاربهم السياسية خاصة والاجتماعية، تدرجت عبر مراحل عم فيها التوازن تارة، والاختلال طورا، فمثلا "...المرأة يظهرونها غير متكافئة مع الرجل، وحظ الرجل في الميراث مثل حظ الأنثيين وحقها في تقرير الطلاق أضعف من الرجل، والنظرة إليها محاطة بمفاهيم الدنس، فهي (عورة) وكلها (فتنة) فلزم إسدال الحجاب عليها، فالمرأة والذمي يعيشان أوضاعا متشابهة.."<sup>(2)</sup>.

(1) حاج محمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 04.

(2) حاج محمد: العالمية، ج 01، ص ص (39-40).

عمدنا إلى إيراد الموقف من المرأة لإشارته إلى المنطق الاستلابي الذي يقف عليه الوعي اللاهوتي، لإسقاطه القسم الثاني من الخليقة، والرمي بها في دونية الأصل، والدرجة الثانية اجتماعيا وتحميلها أكثر من طاقتها إنسانيا، فهي تعطي كما الرجل وأكثر، لكن في المقابل تتلقى أقل منه بكثير، وأود أن أعلق بأن المقصود هو الفهم العرفية، وما أسقطته على المصادر الوحيانية من تفسيرات مشدودة إلى وقائع خاصة ثم ارتفعت بها إلى التنظير رؤيويًا، في حين أن التمعن في الوحي بمنطق الجمع بين القراءتين يقود إلى موقف متقدم جدا ومتطور، قياسا إلى ما ساقه فقهاء الأعراف تاريخيا، وأيضا لما تعبر عليه بعض الرؤى إلى اليوم.

"..إن أولئك المتمسكين بإبعاد المرأة عن المجتمع، والمؤمنين بضرورة إبقائها في سجنها التقليدي قد يبدو في تعليل الدافع النفسي لموقفهم بأنه جنسي بعض الغرابة، بيد أن هذه الغرابة لا تلبث أن تزول حينما نعلم أن ليس لتفكيرهم من مسوغ منطقي، إلا ما يتعللون به من الحفاظ على الأخلاق، الذي يختفي وراءه مغزى التمسك بالأنثى، فالغريزة هنا تكلمت بلسان آخر.."<sup>(1)</sup> ما الوجه المعرفي الذي يصل بين يرمي إليه حاج محمد وما جاء في النقل السالف؟ الداعي معرفيا لذلك فقدان المسوغ المنطقي والاتكاء على دوافع طبيعية غائرة تبعث في الوجدان خطرات تعشى العقل، فتدفعه إلى العمل والتفكير بكيفية ظاهرها منطقي وجوهرها تلفيقي ليس له من مستند نظري يبرهن له ويؤكد عليه، فاللاهوتيون يتعاطون بدونية مع فكرة المرأة ككائن وجودي غائب، للمسوغات الحافل بها التحليل، "..قد يكون في منعها من الخروج مسوغ خفي مما يستقر في نفس الرجل، من دافع جنسي من الخوف على أنثاه أن يشاركه فيها غيره، وإذن فهو يدافع عن أنثاه، وهنا يظهر جليا ذلك الاعتبار الجنسي في تفكيره"<sup>(2)</sup> وهكذا يكون قد تدعم المعنى السابق تماما.

الاستلابات السابقة، وكيف تولدت من المنطق اللاهوتي، المعول على الاستمداد الغيبي في سكونية وسلبية، وتقنين للضعف والعجز باسم الإيمان والزهد زاد خطورتها ومآلها المدمر على كافة البشرية، والمتدينة

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، ت عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، الجزائر، دمشق، ط 04، 1987،

ص 124.

(2) المرجع نفسه، ص 124.

منها خصوصا، "الفهم البشري لنصوص القرآن.. هو فهم تشعب واتسع في مجراه عبر عشرة من القرون.. يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تسلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزئ، ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية، بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة، وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي، ثم تجريده عن ممارسة أي شكل من أشكال تقرير سيادته بمنطق الحاكمية الإلهية، مع دونية الآخر الذمي، وتدنيس المرأة، واستلاب الفعل الحضاري وقوة العمل، وإعطاء معنى تحقيري للحياة، ودمغها بأزلية التفاوت الاجتماعي والانقسام الديني، إضافة إلى الاصطفاء العرقي والتركيز على العقوبات الحسية.. ثم بعد ذلك كله لا تؤدي هذه التضحيات وأشكال القهر والحرمان إلا إلى جنة غرائزية تعوض عن كبت هذه الغرائز في الدنيا وتسود الصورة.." (1)

وتتحول قيم الدين من مفتق لطاقة الإبداع، ومعط لقوة الانطلاق، لكسر أطواق الذل والعبودية، إلى أغلال توضع على رقاب الخلق، وتستسلم نفوسهم وتتعلقل عقولهم، ويدخلون في دائرة الخمول والانتحار الاجتماعي، "إن الإنسان الذي فقد مسوغ عيشه في المجتمع، يترك المجتمع... ففي بعض الأحيان يأخذ الانسحاب صورة الانتحار: كأن يلقي بنفسه من جبل.. ولكن بعض المنسحبين الذين أنهوا دورهم (يفعلون هكذا، ولا يتصرفون التصرف نفسه، وإن كان الدافع واحدا في الحالين (وهو الشعور بأنه لم يعد له مسوغ، ولا مهمة لوجوده في ذا المجتمع)، وهذا النوع الثاني لا ينهي حياته الاجتماعية انتحارا بالسكين، ولكن يعتزل المجتمع، ويفر من أداء الواجب لأنه لم يبق له مسوغ وهذا الذي قيل فيه، فهناك من ينتحر بالسيف، وهنا من ينتحر بالسبحة.." (2)

وهنا نرى كفاية فيما أوردناه لنتقل إلى العنصر الاستلابي الثاني والمتمثل في الوعي العلمي، غير الآبه بالغيب ولا بالإنسان في سياق خارج طبيعي.

### ب. المرجعية الطبيعية والتمركز المادي الحتمي:

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ص 44.

(2) جودت سعيد: فقدان التوازن الاجتماعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 02، 1994، ص 20.

غلب على التحليل التاريخي للفكر وتطوره، تصويره في شكل مراحل ودورات تعقب الواحدة منها الأخرى، مسجلة نموا وارتقاء في الوعي البشري، وربما ارتكاسا وتراجعا وتدافعا ميالا بين أطوار بشرية متنوعة، وحاملة لخصائص تميز الواحدة عن الأخريات، وهكذا ينسحب التوصيف السابق على تاريخ الغرب خاصة، بوصفه شمولية تكون وصيرورة ومآل، إذا قورن بما لدى المجتمعات الأخرى من عموميات تجعلها متفردة، والأمر ليس ذا صلة بالماضي واحتواء له، ودفعاً به إلى نهاياته التي يراد لها أن تكون طبيعية، "...يتوقف مستقبل الغرب إلى حد كبير على وحدة الغرب ويرى علماء الحضارات أنها تتطور(أي الحضارات) عن طريق عصور الاضطراب وفترة تتطاحن فيها الدول تؤدي في النهاية إلى حالة كلية شاملة تكون بالنسبة للحضارة إما مصدراً للتجديد وإما تمهيداً للتدهور والانحلال.." (1).

والذي جعل الغرب يتكون في العصر الحديث، قوة حضارية وتاريخية، لها حضورها الفاعل، وكذا انجرت عنه جملة مترتبات عالمية، على مستوى الإنسانية كلها، عوامل عديدة، وإن تنوعت في أصول تشكلها وظروف ذلك.. إلا أنها تلتقي في مسار واحد وأعني به الحداثة كحالة ومرحلة مر عليها المجتمع الأوروبي وأسهم في تكوينها نعدد منها:

1. حركة النهضة التي قامت في إيطاليا في القرن الخامس عشر وانتشرت إلى جميع إتحاد أوروبا.
2. الانقلاب العلمي الذي بدأ رسمياً بنشر كتاب كوبرنيكوس عن النظام الشمسي والذي وصل إلى ذروته بصدر كتاب نيوتن: "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".
3. الثورة الصناعية التي بدأت في القرن السابع عشر ولا تزال مستمرة حتى الآن.
4. صدور كتاب "أصل الأنواع" لداروين عام 1859 وكتاب "رأس المال" لكارل ماركس عام 1868.

(1) صمويل هنتغتون: الغرب متفرد وليس عالمياً، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، القاهرة، ط 01، د.ت،

5. امتداد حصيلة هذه الحركات الأربع بعد تفاعلها الشديد إلى خارج القارة الأوروبية<sup>(1)</sup>

بتجمع العوامل السابقة، وتدعمها بالتطورات النوعية التي جرتها، استطاع الوعي الغربي أن يمتد إلى أوسع مدى ممكن في اكتشاف النظريات العلمية وبنائها، وتوظيفها في التعااطي مع الطبيعة، فنتجت نقلات هائلة في التمكن منها والتحكم فيها، إلى درجة أنها صيغت في مبادئ بسيطة كما أوردتها العلوم الرياضية والفيزيائية والكيميائية والميكانيكية، مترجمة الصلة المعرفية بين الإنسان والعالم "... ذلك أن علاقات الإنسان بالطبيعة تنقلب لأول مرة في تاريخ البشرية رأساً على عقب، وقد جاءنا هذا الانقلاب من الغرب، ففي الغرب انطلق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، عصر العلم والتقنية، وفيه تحددت المعرفة باعتبارها قدرة.. وأصبح الإنسان سيد العالم والمتنعم به... يمكن القول أن جميع القيم التي تراكت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تنقيف الروح والنظرة إلى العالم، قد غدت مجرد أوهام، وإن الحقيقة ليست سوى إرادة القوى هذه المرتسمة على وجه الإنسان التكنولوجي.."<sup>(2)</sup>

باشرت الإنسانية المعرفة والتفهم في العلاقة مع الكون، لكن بمنطق أن المعرفة اندماج وحالة من الانسجام والتناغم وإلا تأتت الظواهر عن الإدراك، لكن مع الغرب، أضححت المعرفة قوة، وسر التوصيف السالف؛ تحول المعرفة إلى علم ثم إلى تكنولوجيا تخضع الظواهر بل وتضطرها إلى أن تتحرك، وفق طريقة صناعية محددة بكيفية متوافقة مع المعرفة العلمية التجريبية وشرطيتها، وأضححت طريقة في بناء العالم وتأويله، مخرجاً نمطا من القيم جديد يعم كل شيء ويتحول إلى ذهنية تحكم على الأشياء و تتعاطى معها في سياق حضاري شامل، لا يقنع بقطاعات الحياة الجزئية، موظفاً للعلم في سياق تفسيري فلسفي رؤيوي يعم التاريخ والإنسان والعالم وحتى الله..". بفضل الأهمية المتنامية لعلوم الطبيعة.. منذ القرن السادس عشر (تحول العلم) إلى مفهوم رياضي-ميكانيكي عن الطبيعة وذلك بتدمير كامل لأشكال المادة، وهناك أيضا علاقة وثيقة بين

(1) صادق جلال العظم: المرجع السابق، ص 14.

(2) داريوش شايفان: أوهام الهوية، ت محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، ط 01، 1993، ص ص (10-08).

تعظيم المادة وبين الأهمية المتنامية التي حظي بها المحسوس والجسد والغرائز الطبيعية للإنسان.. وانتهت مع المذاهب الطبيعانية والوضعية إلى نظرية عن الإنسان لا تلاحظ اختلافا جوهريا بين الإنسان والحيوان..<sup>(1)</sup>

إذن العلوم الطبيعية في نشأتها، لم تكن تهدف سوى إلى جعل العالم معقولا من خلال بعض المعادلات الفلكية والرياضية والفيزيائية، لكن سرعان ما سرت الروح التجريبية القابعة خلف الاستعمالات الرمزية للعلم وأدواته، إلى الطابع المعرفي للفكر الغربي عموما، وأضحت فلسفة قائمة بذاتها، تصور الكون مادة، وتحلل كل شيء بمنظارها الحسي، وتنكر المفارقات و الماورائيات، وتقيم معها قطيعة لا هوادة فيها، ثم تنزل إلى الأرض وتعيد تشكيلها، واقعا تاريخيا وتدفع بالإنسان إلى مجالات علمية، جعلته لا يختلف عن الحيوان، ولا يتفرد بأية خصوصية،.. تكمن الهرطقة المادية في أن الفلسفة المادية لا تكتفي بتفسير بعض جوانب الواقع وإنما تصر على تفسير كل الواقع، بما في ذلك الإنسان في كل جوانب وجوده من خلال مجموعة من المقولات التفسيرية مستمدة من وجودنا المادي اليومي ثم ترد الواقع الطبيعي والإنساني وإلى مبدأ نهائي واحد، دون حاجة إلى إدخال مجموعة.. غير المادية..<sup>(2)</sup>

إذا كان الأصل المولد في العقل اللاهوتي مفارقا متجاوزا، يضطر المسلم به إلى مبارحة الواقع وتجاوز التاريخ، فإنه في النسق المادي حال مكتف مغلق ليس فيه قفزات ولا ثغرات، كل أزمة فيه تحال على المبادئ الكامنة في تفاصيله، حتى ولو كانت بسيطة جزئية، كذا "...نهاياتهم الفلسفية.. انتهت بهم إلى الوضعية المفارقة للكونية.. ونسقهم الحضاري انتهى بهم إلى اللبرالية العبثية بلا أدنى ضوابط اجتماعية أو أخلاقية، وذلك مثال ما طرحه فوكوياما، أو انتهى بهم إلى (صدام الحضارات) كما يطرح (صمويل هنتغتون) مجددا النزعة العرقية الأوروبية وتمركزها على الذات، وضمن نسقهم هذا لا تجد (حقوق الإنسان) لديهم معينا، من تربية وإنما وتندرج في إطار (حماية الذات) خوفا من الغير.."<sup>(3)</sup>

(1) المرجع نفسه، ص 12.

(2) عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 20.

(3) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 112.



أهمية الاستنتاجات السابقة، في كونها تربط بكفاءة منهجية عالية، بين الأصول النظرية الغائرة في مقدمات النظر العقلي للنسق الحضاري الغربي، وبين الآثار المباشرة المترتبة عنها اجتماعيا وثقافيا وسياسيا في العلاقات الدولية إذ ما معنى أن تتحول الوضعية إلى نظرية صراع الحضارات، ويولد التمركز التماذي الذاتي المتمحور على الذات الفردية المتوجسة من كل شيء، إلى مفهوم نهاية التاريخ والإنسان الأخير، وهنا من المهم التأكيد، على التلازم بين المعرفة والتاريخ، والأصول النظرية والنظم الحياتية.

التمركز الشديد حول الطبيعة وقيمها وما ينبثق عنها من مبادئ أولى لتصريف شؤون الحياة وتفصيلها، نشأ من توغل العلم رويدا رويدا في مضممارات الحضارة وميادينها الثقافية والتكنولوجية، حيث " بتطور العلم، و بمنعكساته على الفلسفة بدأ الإنسان يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون وسيطرته التدريجية على موضوعاته و مجهولاته، وبدأت تنقلص تدريجيا في وعي الإنسان تلك التطلعات إلى القوى ما فوق الطبيعة التي تتحكم بالقدر والتصريف في كل شيء لم تعد مسؤولة عن الكوارث والزلازل والأعاصير والجفاف والحروب والزرع والضرع، أصبح الإنسان يشعر تدريجيا أنه سيد مصيره ومالك قدره، وأصبحت مراكز البحث والتخطيط و مختبرات العلم هي دور العبادة الجديدة أما الكهنة فقد أفسحوا المجال للعلماء المتخصصين." (1)

لو افترضنا جدلية الصلة بين الإنسان ومعارفه والعالم، لخلناها دائرة كبيرة مظلمة، في مركزها نور ضئيل لكنه يزداد مع الوقت، وتناسب طرديا السعة مع الممكنة والمقدرة التي يصنعها العلم، وبالتدرج تبدأ اعتقادات تتهدم وأخرى تبنى، فتتبخر القوى الخفية المتعالية، وتحل مكانها أخرى من طينة طبيعية والظواهر الحاصلة لها موجبات وحدوث من سنخيتها، فتظهر إلى الوجود مؤسسات غير مسبوقة، روادها علماء، ومدبروها كذلك، وأضحى العلم قبلة تمارس تجاهه طقوس من شكل آخر، لكن لم ينتبه الوعي الغربي إلى التأله، الذي شرعت الطبيعة في ممارسته وفرضه، بشكل لا شعوري في بداية العصور الحديثة، لكن مع نهايتها تم التنظير

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 193.

والتعقيد للحضور الطبيعي بشكل منطقي متين، تشحذ له كل الطاقات المعرفية لتحقيقه والوصول وإليه. "... هذا ما يسمى بـ(ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوروبا ضمنها بداية القرن التاسع عشر إنها تتضمن تصورا كونيا جديدا بدأت صياغته منذ نيوتن ثم مضى في دروب التطور مستكملا باقي الحلقات في فروع المعرفة العلمية الأساسية، وصولا إلى الصياغة الماركسية التي هي النتاج المعاصر والخلاصة الأكثر تركيزا- لدى إحالة التطور العلمي الأوروبي إلى فلسفة متكاملة، بمعنى آخر: إن الصياغة الماركسية هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوروبي الذي اتخذ سياقاً عنيفا في تحقيق الإتحاد المادي بين الإنسان والكون"<sup>(1)</sup> وبينه وبين كل ممكن في الماضي والحاضر والمستقبل ، لاحتواء المعنى الفلسفي للإحالة الشاملة، في إطار إخضاع الظواهر جميعها للوعي المادي، ومضامينه التجريبية الحسية، في غير اختزال ساذج والدليل أن الماركسية كخلاصة للمعرفة المتأسسة على المعلومة العلمية الموظفة، كأرضية ينطلق منها الفهم الشمولي، فهي: "... عبارة عن فلسفة خاصة للحياة وفهم مادي لها على طريقة ديالكتيكية وقد طبق الماديون الديالكتيون هذه المادية..على التاريخ والاجتماع والاقتصاد، فصارت عقيدة فلسفية في شأن العالم، وطريقة لمدرس التاريخ والاجتماع، ومذهبا في الاقتصاد وخطة في السياسة وبعبارة أخرى أنها تصوغ الإنسان كله في قالب خاص، من حيث تفكيره ووجهة نظره إلى الحياة وطريقته العملية فيها."<sup>(2)</sup>

الاستلاية التي نعنيها فيما سقناه من تأسيسات موضحة لموجباتها أنها تمحورت حول الموضوع الطبيعي، وجعلت الإنسان مفردة فيها غير ذات خصوصية، زيادة إلى رفضها لكل الماورائيات والغيبيات، فلا تتأهل العلمية كنزعة، أن تكون أداة تفكير جامعة، تحوي مكونات الخلق كله، فهي كائن بلا بعدين من مشكلاته الثلاثة فأنى له أن يكون ذا سمة يعرف بها، سوى الأزمات التي تلي تناقضاته، لذا كانت الماركسية أكفأ نموذج مثالي يمكن إيرادها للدلالة على مكنم الأسلوب المعرفي المادي المعلن للتعاطي مع العالم.

(1) حاج محمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 193.

(2) محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، ط 15، 1989، ص 24.

"... حين نذكر العلم والتقنية والتكنولوجيا، ونعتبرها بمثابة الفتوحات البطولية للبشرية، ألا ندين، عن غير علم منا، كل ما يتعارض معها، كل مالا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية، مجرد كونه عديم الجدوى وبعيدا عن الحقيقة الملموسة؟ حين نقول عن شيء ما أنه مثبت علميا، فإننا ندخل فيه مرتبة رفيعة القيمة لا تشكو من أي تناقض داخلي.. ألا يمكننا أن نضيف أيضا أن عالم الحقائق العلمية -التقنية يبقى صالحا نسبيا إذا ما ارتقى الإنسان على مستوى نظرة أخرى؟"<sup>(1)</sup>

النزعة العلموية، ليست لها غير التمترس من خلف المرجعية الطبيعية وهنا تنزع نحو المادية، وبذلك تجعل العلم شعارها، وتدخل به معترك التصنيفية الفكرية ولأي مستوى نظيري وتعبيري وسلوكي آخر، يتعدى حوزتها التي جمعت أفرادها بطريقة تنقية خالصة، غير متسامحة مع أية اعتبارات لا تتغذى من الطبيعة وإليها تعود، وليتها تقنع على أقل تقدير، أن البشر بإمكانه أن يمارس الحياة بنمط مفتوح يجمع المادي وغيره، لكن هيهات؛ فالنزعة العلمية منكرة ضرورة لما عداها، ووفية لمنهجها، حيث.. لكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم فإذا كان المنهج ماديا في تصوره للكون، ينتج أفكارا لا تكون إلا مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب عبر وحدة المتضادات بشكل جدلي مادي، وفي كل الاتجاهات العلمية من الطبيعة وإلى الإنسان"<sup>(2)</sup>

نلاحظ بتمعن؛ أن كل مقولة مشدودة إلى الطبيعة ومنها تنبع، وتاليا يتشكل هيكل النظر وناظمه من مفاهيم مادية من العالم والإنسان والتاريخ و.. فينتج معارف منطبعة بتلك الصبغة، ومسوقة في معروض يثير الجانب الطبيعي و الغرائزي في الكائنات كلها وقبلها الإنسان.

لم يستقر الوضع -تاريخيا- للنظرة المادية للوهلة الأولى، بل احتاجت إلى انتقال من استرداد القدرة التي استلبها دوائر الاستلاب الديني، ثم البدء في بناء نظريات فلسفية حول العالم، سرعان ما تبدلت إلى عناية علمية تمحضت للطابع التجريبي مع العصور الحديثة، حتى خلا الحال-إبان القرن التاسع عشر

(1) داريوش شايغان: أوام الهوية، ص 28.

(2) حاج محمد : منهجية القرآن المعرفية، ص 34.

ونهايته- للنظرات ذات الطابع الكلي، وهذا يدل أن "التصور المادي للكون يبدأ كذلك بالنظر إلى الظواهر الطبيعية في استقلاليتها ثم يتطور ليؤلف بينها منتها إلى (وحدة الوجود المادي) الثاني منذ البداية لوجود قوى في الطبيعة وظواهرها من خارجها"<sup>(1)</sup>،

إذن السمة الملازمة للانطباع المادي حول الكون كله، إيمانه بالاستقلال التام للطبيعة وحركتها عن تدخل أية موجّهات مفارقة، منتسبة إلى مراتب وجودية أخرى لا تلامسها الحواس ولا تقع تحت طائلتها، فينتج آليا عن الوضع الأول أن الطبيعة مغلقة، بدايتها هي نهايتها، لا تعرف أية خصوصيات ولا تكثرث بأية تميزات، فيها ما يغنيها وحركتها من قوانينها التي تعني في عمق التحليل ونهايته عللا مادية مشوبة بالبساطة والثبات والقدرة على التمكن من كل الظواهر، ولا يند عنها شيء، وكل تعليل يعدوها يقع ضمن دوائر معرفية لا صلة لها بالعلم، وهنا تتولد جبرية وضعية تشد المعطيات الوجودية إلى ناظمها الصارم حيث لا يفلت مثقال ذرة منها أو أقل.

يقصد حاج محمد من وحدة الوجود المادي، ما يسمه مثلا عبد الوهاب المسيري (ت 2007) بالواحدية المادية وهي: "توحد الإنسان بالطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون ومن ثم فإن عالمنا المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه فهو عالم لا ثغرات فيه ولا مساحات وانقطاع ولا غائيات تم إلغاء كل الثنائيات داخله.. وتم تطهيره من المطلقات والقيم وتم اختزاله وكله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة هو مستوى القانون الطبيعي /المادي أو الطبيعة/ المادة. وفي مثل هذا العالم الواحدي الأملس لا يوجد مجال للوهم القائل بأن الإنسان يحوي من الأسرار مالا يمكن الوصول إليه وأن ثمة جوانب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية.. ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع لقوانين العامة

(1) المصدر السابق، ص 187.

للحركة (ومن ثم قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط) وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوصلتها<sup>(1)</sup>.

تتقاطع التحليلات السالفة في تركيزها على الطابع الفلسفي الجذري، للمرجعية الطبيعية والتمركز حول المادة وقيمها ولوازمها حتما، لأن الفكرة إذا قررت من الضروري تحمل أعبائها على مستوى الحضارة والتاريخ خاصة لتدرجها من مفردات الفهم الأولى، والمتمثلة في الحدود والتصورات التي يقام عليها التعقل كلية، مروراً بتشابكاتها الذهنية وتعالقها مع العالم تصوراً واندماجاً تنفيذياً، وما برامج البحوث والمختبرات العلمية إلا خير إحالة معبرة عما قررنا، وهنا نسجل مع الفيلسوفين (حاج محمد والمسيري) أن مبدأ العالم فيه، لا من جهة البدء الزماني والحصولي، لكن البدء المنطقي، وإلا فالمادة كما يقررون أزلية، ويجذب إليه كل مكونات الكون إلى مركزيته، فيخلى التميز من اعتباره، معرفة ووجوداً. فيمتلئ العالم بمعناه من مبدئه، فلا يعوزه أن يقفز؛ باحثاً عن دلالة تمنح له من خارجه، وهذا الذي عنى به، أنه لا فراغ فيه ولا خلاء، ورغم تعدد مظاهره تشدها الظواهر إلى جبرية عللية، تصاغ قانونياً للدلالة على الناموس الصارم المتسلط على الظواهر، المستبد بكل معطياته، ومع تطور المكتشفات العلمية وتقوي آداءاتها، تصير المادة مستعملة إلى أبعد الحدود وقد لا تكون المشاحة في المادة وما يلزم عنها من نتائج للعلم، لكن ما تؤدي إليه من تفسير كلي، يتحول مع التراكم إلى رؤية كونية متصلبة.

"..لم يستطع الغرب أن يفتح ثغرة في علاقة الفكر بالكائن التي يعتبرها "إنجلز" القضية الفلسفية الأساسية، الثغرة ممكنة فقط باللجوء إلى الفهم الغيبي لحركة الواقع، غير أن وحدة الكائن بالطبيعة وضمن موروث الغرب العلمي، وتوظيف رأسمالي كامل لهذا المفهوم يمنع من إيجاد هذه لثغرة الغيبية، إن الغرب الأوروبي قد ساهم تاريخياً في صياغة نظرية (لاهوت الأرض).. لكنه.. لا يستطيع أن يتخلى في الوقت نفسه عن الموروث العلمي.."<sup>(2)</sup> ابستومولوجيا المنشق النظري للجبرية الطبيعية ونشأة لاهوت الأرض، هو تلك

(1) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 39

(2) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص ص (196-197).

العلاقة الأولى المصورة للرابطة بين الكائن الإنساني والواقع، ونوعية الفراغ الموجود بينهما، كذا شكل الملاء الذي يوضع لردم الهوة، والفلسفات كلها و توظيفاتها التفسيرية من الناحية الحضارية، متولد من التبريرات المقدمة لفهم الثغرات أو إنكارها تماما، حيث الوعي الغربي خاصة في خلاصته الماركسية، ينكر الثغرة، لأن الإقرار بها، يومئ إلى وجود مستويات وجودية متغلغلة بين ثنايا الطبيعة ليست من طبيعتها ولا عينتها..بذلك قادت الماركسية التطور الأوروبي إلى بناء نظري متكامل للاهوت الأرض، نافية بحدّة لاهوت السماء، ومقاتلة ومستقتلة ضد كل آثار الغيبي في الحركة وفي الوجود، وفي هذا الإطار لم تعد الماركسية..صراعا يعزز العقل العلمي في مواجهة العقل الطبيعي وقوة نافية لموروثات العقل الإحيائي . بل صارت تأطيرا جديدا للعقل العلمي نفسه ضمن كفاح متصل مع الصراع الذي دار بين المفكرين الأحرار والسلطة الكنسية ، واندفاعا يقرران لنفسيهما مجالات معرفية ومنهجية بعيدا عن الحضور الديني، لكن بوطأة خفيفة بدأت مع الفلسفة التجريبية الإنجليزية، وامتدت إلى الأنوار ومدارسها، ثم إضافات العلم الطبيعي لكن ما إن بزغ فجر الماركسية حتى تقوى المنهج العلمي الصارم بإضافة فلسفية، حيث انتظم نسق فكري متكامل، عمد إلى تناول مضامين الثقافة والتاريخ من خلال منطق مادي، أقصى من غير تردد كل المقولات الاطلاقية سواء كانت دينية أو عرفية ذات صلة بالدين بشكل ما ، وأحلت مكانها منطلقا رؤيويًا يستند إلى مركبات جدلية، تستوعب الظواهر جميعا وتوظفها لتحقيق التجاوز المفضي إلى التفسير، ذلك أن الفلسفة أهميتها تكمن لا في تفسيرها، وإنما في تغييرها. لكن للسجال هل هناك تغيير يمكن تحقيقه جذريا أو نسبيا، من غير التمكن من أدوات منهجية تفسيرية، تفهم أولا ثم تغير؟.

"...هكذا يكتمل تدريجيا لاهوت الأرض بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، ويرد الاعتبار لـ"بروميثوس" كأول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارع الغيب والآلهة من قبل، وكم فضل أن يسمر على صخرة على أن يكون خادما مطيعا للرب..واستوى إلى جانبه فاوست، الرمز الذي اختاره "غوته" للحضارة

الأوروبية الجديدة، للتعبير عن إرادة التغيير المتجددة، والسيطرة النازية المحمومة على قوى الطبيعة. وامتطاء صهوتها في وجه الأعاصير، امتلاك أسرار المعرفة ولا غضاضة إذا باع نفسه للشيطان"<sup>(1)</sup>

التعبيرات الرمزية المهمة التي ساقها حاج محمد من باب المصداق الواقعي والمتطور، تصور عمق الحضارة الغربية في صلتها مع القيم العليا، وللغربة في عمق علاقتها بالإنسان ذاته، فهو ضحيتها الأولى، وقد ألقنا إلى شخصية بروميثوس والمخاتلة المتأصلة في أخلاقه، وانتقال المعنى الملاصق لها إلى وجدان هؤلاء وأخلاقهم، وحاتلوا اللاهوت ثم حاربوه إذ شعروا بضعفه وهدموا أسوار كنائسه، واستبدلوها بمباني العلم، وبُنصُب أخرى تمجد شخصيات من أمثال فاوست، عوض الصليب والكتاب المقدس، فظهر في التاريخ نظم شمولية كاسحة، أتت بنتائج العلم في ميدان البيولوجيا والفيزياء والكيمياء وتوظيفاته الفلسفية في بناء نظريات شوفينية عنصرية متمركزة حول قوميات بعينها فاستحال التاريخ إلى ساح للصراع بين تلك القوى أول الأمر، وما لبث أن امتد حتى شمل العالم، بكل إيجابياته وسلبياته وللمفارقة كيف يتضمن الإيجاب السلب؟ وكيف يحمله في مثوياته، حيث ينتج العلم التنوير وفي قلبه سائر ما يقضي عليه... " لم تعد العلاقة بهذه الحضارة الأوروبية العالمية علاقة (برانية) نأخذ عنها المبتكرات العالمية والاكتشافات والمنجزات، ففي داخلنا أوجدت تفاصيل مصغرة لعالم على صورتها في شكل القوى الاجتماعية الحديثة التي تشكل اليوم بمقوماتها المتعددة القيادات الفعلية لتطورنا في شتى مجالات الحياة... إن التحول يعني بنا من النقل السلعي الكامن في قوة العمل، إلى الارتباط المفهومي (بمعنى العمل).. فالغسالة الأوتوماتيكية والمصعد الكهربائي هي (مفاهيم) وتصورات جديدة للكون... ليست قيمتها في مجرد الجهد الفني المبذول في التصنيع وإنما قيمتها أيضا في لازمتها الثقافية... الوعي المفهومي الذي صارعت أوروبا في سبيل استخلاصه مدى ثلاثة قرون يتحول الآن إلى العالم الجديد ناقضا للكثير من المفاهيم والقيم السابقة ومصارعا للغيبات على نحو عنيد"<sup>(2)</sup>.

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 201.

(2) المصدر نفسه، ج 01، ص ص (201-202).

الصلة الجذرية الجوانية التي تحدثها الحضارة الغربية بعمقها الثقافي، مع فضاءات حضارية أخرى لها إرثها، تنتهي على طبعها وسمتها وخصوصيتها بشتى الوسائل؛ ثقافية وعلمية وحتى عسكرية، مما يستوجب علينا أن نقول بفكرة قد تظهر متناقضة، لكنها في العمق ملخصة بجوانب عديدة من حقيقته التاريخية، وهي امبريالية المعرفة، وعدم قنوعها بالتميز في نطاق بعينه، وإنما تتعدى إلى كافة أرجاء المعمورة لتعمها بطريقتها في التفكير، وبأسلوبها في العيش فهو ذا التصنيع بمظاهره، يعم كل العالم، ويحمل معه رسالة ثقافية وجودية، تعيد بناء رؤية الناس للأشياء، في ضوء أسس جديدة، تمكن لها مرجعية علمية ظاهرها محايد، لكن عمقها موبوء بإرث صراع دام لقرون.

للخلاصة نقول: "...والآن ماذا بعد قرون من الجهد الحضاري والاكتشافات العلمية؟ قد تحول العالم - ضمن التطور- إلى ساحة صراع كبيرة، ولم تعد الأخلاق الإنسانية الطبيعية بالمفهوم الوضعي -حتى ضمن حدودها المثالية- تضبط الإنسان... هذا الكائن الذي تحول إلى وحش قاتل بأنياب فتاكة... وهو لا يملك إلا أن يكون كذلك، لأن هذا قدره ضمن لا هوت الأرض رغم صيحات المصلحين، هذه هي النتيجة المنطقية الوحيدة للكيفية الفلسفية التي أنطلق بها ومنها الإنسان منذ البداية. والنقد هنا لا نوجهه إلى الاختيارات الفلسفية ولكن إلى أصل البناء اللاهوتي الأرضي نفسه"<sup>(1)</sup>.

استبدال لا هوت الأرض بلاهوت السماء، يفضي إلى النتيجة عينها، وإن اختلفت أشكالها الظاهرية، لكن عمق التركب والبناء واحد، باعتبار أحادية الانطلاق والسير والتوجه، وإهدار الأبعاد التركيبية الأخرى، الملازمة للظاهرة الطبيعية والإنسانية على حد متقارب، فلاهوت الأرض عرف العلم كيف يسيطر على الأشياء أول أمره، لكنه أنتج إنسانا مفككا مبعر القوى مشنت الشعور، أخلاقه لم يعد لها حضور في شد وجدانه وسلوكياته إلى المعاني المتجاوزة المفتوحة، فدخل إلى صراع رهيب يقضي على كل شيء، بل قد يقضي على الحياة ذاتها، وإن كان ذلك قد تم فعلا، بإحلال الرؤية المادية الصلبة، بكيفياتها وتنزيلاتها، محل

(1) حاج حمد: العلمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 333.



الرؤية المتوازنة المفتوحة. وفي تقدير البعض أن ما بعد الحداثة كحركة احتجاجية، تدخل ضمن التصحيح الذي فات أوانه، وإن كان التعبير قد يبدو مختزلاً، إلا أنه دال تماماً.

هكذا "... يتحول الإنسان بهذه المنظورات العلمية إلى تصور ذهني (أيديولوجي). يسحبه على حركة المجتمع والتاريخ والتطور المادي والإنساني، فسير إلى مراحل تشيئات مادية أو إنسانية ليربطها بمقوماتها المادية (اقتصادية - اجتماعية)"<sup>(1)</sup> تحيط بكل حياته وتخنقها في اتجاه المعنى المادي فحسب، وهنا تحدث المفارقة وإهدار الإنسان ذاته. غلب على اللاهوتيين والوضعيتين السابقتين، إفضاؤهما إلى التجزئة وإلى سلب الوجود تركيبه المتأصل فيه، وتصوير الأشياء على أنها ذات معنى واحد فحسب، ويعم ذلك المعنى حقيقته تماماً، أي تختزل الماهية في جانب لاهوتي جبري غيبي لاغ للإنسان وللطبيعة معاً، أو إلغاء حتمي علمي طبيعي، منكر للبعد الإلهي في انتظام الكون، وأيضاً مصور للإنسان كجزئية ضعيفة لا تملك الوقوف في وجه القوانين الجبرية الطبيعية، مانحة للوعي الوضع، امتداداً شاملاً مستبداً بالفهم كله في ميدان العلوم أو الفلسفة، وهنا تظهر "...خطورة الفلسفة الوضعية أنها تلجأ إلى تعميم استنتاجاتها عن المعلومة العلمية على المستوى الكوني، أي تسحب الجزء على الكل، غير أن الخلق الكوني بما رأيناه من مظاهر الكثرة المشيئة المتعددة الخصائص، وفي حدود تركيب الظاهرة الطبيعية كظاهرة ذات معنى إنساني تجعل هذا التعميم ضرباً من الوهم... سحبوا المعلومة العلمية من حيزها الجزئي لتشكّل منطقاً عاماً للتجربة الوجودية، وهكذا أصبح الجزء حكماً على الكل لأن الإنسان لا يستطيع أن يحقق مطلقه الذاتي إلا في حدود هذا الجزء الموضوعي..."<sup>(2)</sup>.

المعلومة العلمية قد تكون تطابقاً معرفياً للظاهرة المعطاة في الطبيعة، وتعاقد أساليب وطاقت عدة في تحصيلها، وجعلها خلاصة، وضعت للدلالة على الجزء التكويني لتلك الظاهرة في ذلك المكان، لكن تحل مشكلة ابستمولوجية، جوهرها تحديد تلك الحقيقة الآنية، لتصير منطقاً وخطاً في التعقل، ومرجعية توضع

(1) حاج حمد: القراءة التحليلية، محاضرة غير منشورة، ص 25.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص ص (492-493).

للحكم على المعارف والمظاهر الثقافية المتعددة، وأخطر ما في الأمر ليس عملية التمديد فحسب، بل رفض ما يجانب الأسلوب المتولد من تلك الحقيقة فيسقط المنهج العلمي في دوامة الرفض والإنكار غير المؤسسين على حقائق متنوعة ومسالك للتعقل كثيرة، دلالة على التعقيد وجوديا، لكن منطق الموضوعية يقف رافضا تماما لأية عملية علمية متخطية لخطها التفكري.

"...من هنا لا يسعنا إلا أن نرفض التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية الموضوعية لأنها تتناقض تناقضا فادحا مع التركيب الطبيعي نفسه للخلق الكوني، ولكننا نقبل بها ونتعامل معها ونفتح عليها قواعد حياتنا فهي حدودها الموضوعية باعتبارها صيغة من صيغ التركيب الكوني وليست الصيغة المطلقة"<sup>(1)</sup> نلاحظ أن المنهج المعرفي التوحيدي بصيغة الجمع بين القراءتين، ينكر على الموضوعية إطلاقها، ويستوعبها ضمن تشكيلة كونية باعتبارها جزءا في كل، يعيننا على فهم أجزاء من الحقيقة ولا يعطينها تماما، لذا ترفض التأويل الفلسفي الموضوعي، وتحل محله الاستمولوجيا الكونية القائمة على جدل الثلاثية (الغيب- الطبيعة- الإنسان).

### ج- الحل الوجودي والمآل العشي:

جر الطغيان العلمي، والاستغناء الثقافي، والعجز اللاهوتي، صراعا مريرا تجلى في صور تاريخية عدة، أبرزها الحروب العالمية التي تم خوضها تحت نعوت وأوصاف متفاوتة، ولاعتبارات غير متفق حولها، مما أوقع الإنسان في اضطراب شديدة وقلق مؤلم يتجلى حتى على مستوى الحضارة في شموليتها، وهذا ما دفع بعالم النفس سيغموند فرويد أن يؤلف كتابا عنوانه (قلق في الحضارة) وكذا اشبنجلر أن يؤلف مدونة هامة عنوانها (تدهور الحضارة الغربية)... دلالة على أن "... السياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي هو سياق يتم بالتطرف القائم على ردود الفعل السلبية حيث يضع المدخل الصحيح وتضيع الحقيقة الكونية في وحدتها المنهجية ويجد الإنسان نفسه تائها عن الخط السليم.. فالخطأ لا يؤدي إلا إلى سلسلة من الأخطاء التي

(1) المصدر السابق، ص493.

تتعرض نهايتها على مصير الفعل الإنساني... فيجد... نفسه مشدودا إلى دائرة التطور الكمي التي تتسع ولكنها تظل متحركة في حلقة مفزعة...<sup>(1)</sup>.

إذن غياب المنطق الكلي، والطابع الشامل في التركيب الكوني، قاد إلى الخطأ في تقرير المدخل، وتاليا المفارقة والتناقض والسلبية في كل المترتبات التاريخية والثقافية والاجتماعية، فأهدر الإنسان كقيمة وجودية فريدة ومتميزة وكجزء يتجزأ من الطبيعة، فرغم أصله التكويني المندمج خلقا في الطبيعة، فإن مآله القيمي يجعله متجاوزا مليئا بخصوصيات فريدة، يستحيل تكريرها في الطبيعة أو تواجدها في أي نطاق آخر. وهذا ما حث الفكر الغربي على أن يحتج رافضا لتغييب الخصوصية الإنسانية وفرادتها، فظهرت المدرسة الوجودية بكافة مدارسها المؤمنة والملحدة، لتعيد الإنسان قيمة مركزية في عمق الثقافة الإنسانية، غير معنية بالطبيعة ولا بالغيث إلا من جهة الصلة بالذات الفردية، و تسبيقا؛ المفارقة عينها لا تزال ماثلة، إذ إعادة الإنسان كانت على حساب الغيب والطبيعة معا، مما جعل الوجودية امتدادا بكيفية ما -غريبة جدا - لما درجت عليه الأنساق اللاهوتية والوضعية، وقبل التفصيل أرى لزاما، أن نضبط بعض ملامح الوجودية، تحقيقا للتعلق النظري، بالموضوع العام للفصل الحالي.

### ج-01- الأسلوب الوجودي في التعاطي الفلسفي ومآله:

السمة الأساسية التي تغلب على الطريقة الوجودية في التفلسف، رفضها التام أن توضع في بوتقة نظرية صارمة، ولا أن تخضع لآليات منطقية استدلالية متينة، لاعتقادها أن ذلك يورطها في أساليب الفلسفات النسقية الكبرى ويجرمها من الانفتاح والحرية و اندفاع الوجدان، التي ما ظهرت إلا استجابة لدواعيها، قبالة أنصار المدارس الأخرى التي طمست على الملكات الإنسانية الأصلية "... أولى هذه السمات، وأكثرها وضوحا، هي أن هذا الأسلوب في التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة فهو فلسفة عن الذات أكثر منه فلسفة عن الموضوع... الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزا للشعور

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 497.

والوجدان<sup>(1)</sup>، لأن الحقيقة الوجودية لا يمكنها أن تتجلى إلا في تجربة ذاتية، تعبر عن خبرة خاصة خالصة، لا تكرر الآخرين وتتجاوزهم، لذا لا مكان للطبيعة في عنايتهم، من ناحية الاهتمام الاستمولوجي ولا تشكيل نظرية في المعرفة حولها، وكذا الحال بالنسبة للمطلقات و الماورائيات، ..فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود.. فلا يزال الصواب أن نقول أنهم جميعا يريدون تأسيس فلسفتهم على أساس وجودي واسع ويتجنبون أية عقلانية مذهب عقلاني..ضيق<sup>(2)</sup>.

الوجود ذات تفور بالحياة، تمارس وجودها حضورا وجدانيا، يغرس كيانه في جوهر الوجود، الذي لا يفيد في التحليل الأخير، سوى الذات في كينونتها الفعلية، لذا أساليب العقلانيين ومقولاتهم الميتافيزيقية المجردة، وجهازهم المفاهيمي وتراكيبه المنهجية الاستدلالية، لا تقدر بأية حال أن تتضمن الحياة في حرارتها ومن هنا أثر الوجوديون التجربة العاطفية والوجدانية والخبرة الانفعالية الذاتية، على العقل وأحكامه..فكلما سيطرت على الفلسفة الأنماط الضيقة من العقلانية..اعتبرت العواطف المتقلبة والأمزجة والمشاعر، التي تظهر في الذهن البشري ... بل حتى بدت عقبة في طريق المثل الأعلى للموضوعية، غير أن الوجوديين يذهبون وإلى أن هذه هي بعينها الموضوعات التي تجعلنا ندمج بكياننا كله في العالم وتتيح لنا أن نتعلم عنه أشياء يتعذر علينا تعلمها عن طريق الملاحظة الموضوعية وحدها..ولقد زدنا الوجوديون..بتحليلات مشرقة لحالات وجدانية كالقلق، والملل، والغثيان، وحاولوا أن يبينوا أن مثل هذه الحالات ليس غير مغزى فلسفي<sup>(3)</sup>.

التمحور حول الذات والعناية بأغوارها والسعي إلى إبراز التفرد وجدانيا أمام العالم، دأب فلسفي أصرت عليه الوجودية، دونما تخل، بانطباعات الأنا الفردية، ومعاناتها بتمظهرات متنوعة، قلقا وغثيانا،

(1) جون ماكوري: الوجودية، ت إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة علم المعرفة، العدد 58، الكويت، ط01، 1982، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص ص (17-18).

(3) المرجع نفسه، ص 20.

ومللا، إمعانا في التعبير عن الوجود العميق، اقتربا من التعاطي مع جوهر الأشياء، وهذه الفردية لها ما بعدها على صعيد الاستلاب الوجودي، المفضي إلى ارتفاع أية أطر منظمة للحياة.

يزعم بعض الوجوديين أن الاهتمام الزائد بالأنا على حساب أبعاد أخرى؛ كالطبيعة والغيب والتاريخ، هو المصور المعبر بدقة عن حال الوجود ككل: "إن الإنسان في وصفه لنفسه موضع التساؤل يضع الكون كله الذي يرتبط به موضع التساؤل أيضا، وكل مشكلة فلسفية تتضمن العالم ككل في الوقت الذي يخاطر فيه بوجود الفرد نفسه كأعلى رهان، وهكذا نرى دائما أن كلا من الفكرة الفردية والكلية ترتبطان بل نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن كلا من الفردية والعمومية ترتبطان أيضا.. ولا جدال في أن القلق تجربة خاصة، ولكننا عن طريق القلق نصل إلى الشروط العامة للوجود، وهي ما يسميها هيدجر بالتركيبات الوجودية"<sup>(1)</sup> الذي يمكن للتحليل أن يستنبطه من المنقول. الاختزال للكون في صورة الذات، حيث أقيمت في وجه الاستشكال انطولوجيا يكون العالم ككل قد خضع للتساؤلات نفسها، بنوع من المماهة بين الفردية و الكلية، والخصوصية والعمومية، لكن أبسط إحالة على الشرط الوجودي فلسفيا، يجعل ذلك موضع انتقاد، باعتبار أن الفردية تجربة خاصة، لا يمكن إدراك الكلية من خلالها، إلا إذا أخذنا في الحسبان أن الكون كله ذات واحدة كما تتراءى في مرآتها المستقلة، أما التعاكس فغير ممكن، وإلا عدنا إلى التقاليد الميتافيزيقية الكلاسيكية، أن الفرد عالم أصغر، والعالم فرد أكبر. أمام الإصرار على القلق فيفيد رؤيوبا أن التجربة الوجودية تلت أهوالا تاريخية كادت تقضي على النوع الإنساني من حيث ما هو، لكن لا يمكن أن نرفع تجربة تاريخية، مرتبطة بأوضاع بعينها لتكون دالة على شروط الوجود العامة.

"...من نتائج التجربة الوجودية وفلسفات الوجود أنه يجب علينا أن نحطم أغلب الأفكار المألوفة في الفلسفة، وما كانوا يسمونه بالفلسفة الأبدية، وخاصة أفكار الماهية والجوهر.."<sup>(2)</sup> وقلب الأساس الفلسفي الذي انبنت عليه كل المذاهب الفلسفية منذ القديم، حيث كانت الماهية سابقة على الوجود، وإذا بما تصير

(1) جون فال وآخرون: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ت فؤاد كامل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987، ص 15.

(2) المرجع نفسه، ص 22.

تالية له، حاملة لمعانيه، بل لسيت الماهية في نهاية التحليل إلا الوجود ممارسا بكيفية مختارة، أفصحت عن الحرية كجوهر عميق، ملازم للوجود ومؤدي إليه.

لذا كانت " النتائج الأخلاقية.. أن العزم القاطع الذي نأخذ به على عاتقنا مسؤولية مصيرنا.. هو أنه عمل خالص من أعمال الإرادة الخالقة للقيم.. " (1) الفردية-الاستقلال-الحرية-المسؤولية-الإرادة الخالقة، كلها مقولات تصب في اتجاه تحقيق نظام فلسفي معقول، يرفض النطاقات العامة، ويتجاوزها إلى الممارسات الفردية الخالصة، إلحاحا على التجربة الوجودية الفردية حيث الفرد سيد نفسه وعالمه، ولا يقبل أن يتدخل في تسيير أموره أحد مهما كان مركزه وشأنه، حتى ولو كانت الانطباعات الدينية في شكلها الجمعاني.. لا يمكن لشعور ما أنت يغدو ينبوع طاقته، إلا إذا كان هو نفسه تعبيرا عن حاجة ماسة، أما الحاجات الدينية فإن ارتباطها بحالة طفلية من التبعية المطلقة.. يغذيه ويرعاه القلق الذي يعثور المرء إزاء غلبة القدر التي لا راد لها.. " (2) .

القلق حالة وجودية تنم عن الشعور بالتهديد من جهات قد تسلب الحياة وتهدمها، بالتدخل والرسم السالف لاتجاهها، لذا من اللازم النفور من القدر و املاءاته، والبحث عن ينبوع الحضور والبروز في سويداء الذات تفردا واستقلالا، وهنا يتراءى "هدف الأهداف من الفلسفة الوجودية (في) البحث.. عن الوجود الأصيل (الشرعي) والحيلولة دون الوجود الزائف، الوجود أصيل بقدر ما يشكل الفرد نفسه، وزائف بقدر ما تشكله مؤثرات خارجية يفقد ذاته، من هنا كان صون الوجوديين للحرية ونقدهم للمجتمع وأعرافه، ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة الجماهير، ورفض القيم الجاهزة وسائر العموميات.. " (3) وهنا يحق للتحليل أن يقف على المعنى الأخير، الذي يترجم بأمانة وافية، العمق المعرفي والنظري للوجودي، حالما يتجاوز الفرد في بناء شخصيته وتحقيق كينونته للجماهير والأعراف العامة، المقيدة لتمييزه و الصاهرة للخصوصيات في

(1) المرجع السابق، ص 18.

(2) سيغmond فرويد: قلق في الحضارة، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 04، 1996، ص 17.

(3) يحيى طريف الخولي: الوجودية الدينية، دار قباء للنشر، القاهرة، ط 01، 1998، ص 45.

بوتقات حياتية جماعية، لهذا كانت الوجودية حقا ضد كل الفلسفات ذات الطابع الشمولي؛ كالنازية والفاشية والشيوعية والدينية، لطلب الأخيرة من الفرد أن يمحي، ليتجلى السيل العام المتجه إلى الغاية الواحدة، وفي البغية ما يحقق الوجود،.. " ولهذا لا نمل من الإلحاح في توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول (النزعة الوجودية) على وجهها الأعمق، فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي.. " (1)

الاستدراك الذي سقناه، قصدنا به أن الوجودية، تلح باستمرار على أن المقابلة بين الفردية والكلية لا تعني أن الوجودية لا يمكن التعرف عليه، بالفرد المتميز إذ على خلاف غالب الفلسفات ذات الطابع الكلياني، تصر الوجودية على أن الفرد كل الوجود، وأن التعبير عن الذي يعتلج في قلب الذات، نقل لما يكمن في الوجود، إذا لم يكن هو الوجود عينه، كخط يؤسس حياة الأفراد المستقلين في غير التقاء، فتمتنع سبل تحقيق الأمان و الرفاه والتقدم للجميع، وهذا من المؤسسات المركزية التي جعلت الوجودية منبعاً أصيلاً للبحث، لذا "تطور الحضارة إنما يقوم به عامة أفراد من الناس. يفكرون في المثل التي تهدف إلى تقدم المجموع، ويكيفونها مع وقائع الحياة على نحو يجعلها قادرة على التأثير الأقوى في ظروف العصر.. " (2) المثل كمطالب عليها، لا غنى عنها تشحذ الهمم تاريخياً للمعنى إلى الفعل ذي الاعتبار المقصود في اتجاه جماعة أو أمة أو دولة.. وإلا يتراجع الأفراد غالباً، لضعف الجهد على الاستمرار لأن غالب القوة يتأتى من التعاون والتكامل، اللذين يصهران طاقات كثيرة ويدفعانها إلى بغية واحدة، همها الوصول إلى تقدم الإنسانية كتعبير عن جوهر وجودي واحد، لا يلغي الخصوصيات، كما ولا يضحّمها إلى درجة تهدر أية فرصة للتعاطي المتوازن، وهنا تنشأ غالب الاستلابات فردية كانت ترفض الجماعية، أو كلية تمقت الذاتية والتعالى عليها.

(1) عبد الرحمن بدوي: الوجودية والإنسانية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982، ص 74.

(2) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ت عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1997، ص 20.

في الاتجاه نفسه يقرر المفكر الجزائري مالك بن نبي (ت 1905) أن "المجتمع ليس مجرد كمية من الأفراد، وإنما هو اشتراك هؤلاء الأفراد في اتجاه واحد، من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية، ونضيف الآن أن (عمل) المجتمع ليس مجرد اتفاق (عفوي) بين الأفكار والأشخاص والأشياء، بل هو تركيب هذه العوالم الاجتماعية الثلاثة، التركيب الذي يحقق معه ناتج هذا التركيب في اتجاهه ومداه (تغيير) وجوه الحياة، أو على الأصح: تطور هذا المجتمع." (1)

يندمج الفرد اجتماعيا فتنشأ الحضارة وتتطور الحياة وتفصح عن مذخوراتها، وعكسيا بتحليله عن الامتداد الاجتماعي، يعطل تكتل الطاقات واتجاهها إلى غاية بعينها محددة سلفا، فتضعف الرغبة في التقدم فتتضاءل فرص تحقيق التغيير، وبالتالي لا تبني الحضارة ولا يستمر النوع الإنساني، فالاشتراك خاصة وجودية أصيلة ضد التشرنق حول الأنا المتضخم، فلا استغناء وإذن لا طغيان، وكل عمل يؤدي مقصود وليس فيه عفوية المزاج، بل تركيب التخطيط والوضع الثقافي المسبق، "...و على هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده.." (2) وليس مقصود التحليل أن ينتصر للرؤية الاشتراكية قبال الرأسمالية، بل هو تفاد للمآل العبثي الذي يتولد من التجربة الوجدانية معرفيا وتاريخيا، "...إن الوجودية وفي تبرير للخلق غريب تماما، تعرف الإنسان، بأنه نسيج وحده في العالم. وجود ليس له خصلة أو خاصية معينة من قبل الله أو الطبيعة، ولكنه لما كان له القوة على اختيار فهو يصنع نفسه بنفسه ويبدعها" (3).

لا تمثل المشكلة من الوجهة التحليلية العامة، كون الوجودية تبعث الإنسان من ركام التغيب تاريخيا، حيث عانى إبان قرون طويلة، إذ تناولته النظم الشمولية بالمحو بدءا من الدينية وصولا إلى السياسية

(1) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر دمشق، ط 03، 1986،

ص 27.

(2) المرجع نفسه: ص 28.

(3) علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008، ص 70.



فالعسكرية، لكن أن يدفع به إلى المركز وحيدا متفردا يمثل نسيجه الذاتي الخاص، هنا نسأل كم من البشر يملك ذاتا مستقلة لا تكرر، وتاليا كم من الاختلافات انطولوجيا تواردت إلى الحياة، ومآلا هل يمكن للحياة أن تقف على أبسط أشكال التعاون والتكامل وقد وقد درج الحكماء على اعتبار المدينة من خصائصه الانطولوجية؟.

"..نلخص الأمر في كلمات محدودة ودون أن نستغني عما كتبوا لم تستطع الحضارة الغربية أن تضع قوة العمل البشري ضمن معناها الإنساني، ولا أن تطرح ضوابط أخلاقية للعلاقات بين البشر بل بلورت كل ذلك ضمن الاتجاه الغريزي فأشعلت نارا احترقوا بها جميعا، ثم نهضوا بعد النار الأول.. فأعادوا بناء كل شيء وزادوا عليه لتفترسه حرب قادمة"<sup>(1)</sup> الاستلاب الوجودي رغم محاولته - فلسفيا - استعادة الإنسان من جبريتين؛ إحداهما لاهوتية والثانية علمية طبيعية، إلا أنها لافتقادها للشرط القيمي المتجاوز أوقعت ضمن ترتيبات وأوضاع تأصلت في عمق بهيمي، ينم عن اندفاع غريزي شرس إذ اعتقد الإنسان أنه وحيد، يمكنه أن يفعل في ذاته بحرية تامة، وأيضا بمسؤولية، لكن المفارقة، كيف تتأتى المسؤولية والذات قد ضخمت ولم يعد شيء يوقف امتدادها، فالיום تنتفخ بخصوصية، وغدا تتعدى على حدود الآخرين، فتشعل نيران الصراع ولا يخمد أوراها ميثاق، لأنهم يضعونه بأنفسهم، وليست هناك جهة ذات قداسة تملك تأقيت الاختلاف الصراع بينهم أو إلغاءه.

ولأن الإنسان.. موجود ذو أصالة في عالم الطبيعة، له جوهر خاص به، وهو مخلوق أو ظاهرة استثنائية وشريفة، لأنه ذو إرادة، وهو دخيل في الطبيعة باعتباره علة مستقلة، وله قوة الاختيار وله يد في تكوين مصيره، في مقابل المصير الطبيعي وهذه القوة توجب له الالتزام والمسؤولية، ومثل هذا لا معنى له إلا أن يطرح في مقابل نظام من القيم.. يسعى لتغيير الواقع باتجاه الحقيقة، أو ما هو كائن نحو ما يجب أن يكون، في الطبيعة وفي المجتمع وفي نفسه أيضا.."<sup>(2)</sup> بإحالة التوصيف السالف على الوجودية، لا نلقفها متفقة معه

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 336.

(2) علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ص 79.

تماما، ربما قد تتقاطع مع جزء من معانيه، لكن الاتجاه العام مرفوض جملة، لأنها ترفض أن الإنسان معطى خارج سياق الطبيعة المادية المحسوسة، ثم تتجاوز به ذلك، ولا تؤمن بالقيم المستقرة نظاما عاما يؤطر الفعل الفردي دلائل التاريخ و الماينبغى أن يكون، هو الكائن فعلا، لذا.. تحول الإنسان إلى كائن طبيعي.. بدءا من التمرد على الوجود الكوني للإنسان في سبيل الوجود الموضوعي، ففي الوجود الكوني يكمن الإله الذي يرتفع بالإنسان من أسر الموضوعية الطبيعية ليستخلصه لملكوته أما وقد اختار الإنسان البعد عن هذا الملكوت الإلهي الكوني، فكان لزاما عليه أن يواجه قدره بشجاعة في ملكوت الأرض ، والأرض قاسية.. والطبيعة الإنسانية قاسية حين تندمج في أصلها بحرية الاختيار الطبيعي.."<sup>(1)</sup>

عملت الوجودية كرد فعل على الحريين ومآلها تاريخيا، وكذا على نتائج الشمولية في الأنظمة السياسية والتعليمية والاجتماعية، فاستقلت بالإنسان في غايتها الفلسفية، ظنا منها أنها تملك الحل الجذري لمأساته، لكنها سرعان ما أسلمته إلى حالة من الصراع قاسية جدا، بعد أن أخلته من أية خصيصة قداسة، وأنكرت عليه انتماءه المتجاوز، فأدخلته في خضم الوعي الطبيعي والنفس المتمحورة موضعيا حوله، فدخل إلى ملكوت الأرض، حيث يجب أن يخوض الحرب المريرة، مع ما اجترحه تنظيره وأوْكَتَتْ مؤسساته الاجتماعية والسياسية، سعت المدارس الوجودية-على تباعدها- إلى إقامة الإنسان مركزا انطولوجيا، وإحلاله محل المقولات الكلاسيكية، بل وزعمت أنه المانح للوجود تماسكه وبروز ه وحضوره وانتماءه، حيث.. اهتمت الانطولوجيات التقليدية بالبحث في المطلق والالانهائي، وعمقت التباعد بين الإنسان والعالم، لما أبطلت شروط وحدتها الأنطولوجية، انشد هايدجر إلى توسيع أفق السؤال الميتافيزيقي وموضعة معنى الوجود وتحريه.. والاستعداد لتقويض الأساس الميتافيزيقي للانطولوجيا التحليلية، قصد التوجه إلى التجارب الأصلية التي تصدر عنها التحديدات الأولية للوجود.. ووجب على الفلسفة الغربية أن تعيد بناء ذاتها بناء يستوفي الوجود.. فالوجود منفرد فرادة وجوده وسؤاله الذي يتعين في كثير من الأشياء، وبمعان مختلفة.."<sup>(2)</sup>

(1) حاج محمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، صص(269-270).

(2) علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر: نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، بيروت، ط 01، 2008، صص (51-52).

يصر التحليل على التساؤل التالي : كيف للفرادة أن تؤسس الوجود مستوعبا للجميع، ومادا للجسر الواصل بينه وبين العالم؟ أليس كل فرادة متفردة؟ و تاليا كل موجد يوجد وجوده الخاص، الذي لا يشبه وجود الآخرين؟ يشكل العالم الأنطولوجي الذي يسمح للموجد من ممارسة مجموعة إمكانياته، وتحقيق جملة ممارسته، ومن فهم ذاته والوجود كذلك..<sup>(1)</sup> " الممارسة الأنطولوجية إذا كانت تعبيرا عن ذات عالمية متكررة وإن توزعت تمظهراتها و تشكيلاتها البيولوجية والاجتماعية والتاريخية، فهي عودة إلى مفهوم الأنا المتعالي المتضمن للذات الميتافيزيقية الواحدة، وهنا لم تفعل الوجودية شيئا، سوى أنها عبرت بعبارات غامضة التفافية، عما كان قارا في الميتافيزيقا الكلاسيكية، وإذا كانت تقصر الذات الفريدة، لا يمكن للإمكانيات ولا الممارسات أن تضحى شرط اقتراب انطولوجي، يصور الإنسان كائنا واحدا قبال عناصر الوجود الأخرى، وتاليا لا يمكن للوجودية سوى أن تورث العبث الذي ينتهي حتما إلى التفكيك المطلق والغثيان العام.

"...و هكذا يغطي وجه الشاشة بالصورة الإنسانية للحضارة الغربية، ليس الأمر من قبيل الخيال وحده، ولكنها النفس الأوروبية في شعورها بالخوف الذاتي تحيله إلى صورة متحركة.. شعور القلق الدائم، الذي لم يعد يعكس ألام المخاض العبقري، ولكن التمزق الداخلي لإنسان فقد ذاته ومعناه.. هي لوحة تعبيرية عن النتائج النفسية لمسيرة الحضارة الأوروبية.."<sup>(2)</sup> في تعالجها مع الثلاثية الاستلاية، غيبا وطبيعة وفردية، والوجودية ما قالت للوعي الغربي سوى أنك تستطيع أن تفعل في العالم ما تشاء، أنى تشاء، حتى قيل إذا لم يكن الله موجودا فكل ما بعده جائز، أي لا مستند اعتقادي للوعي الوجودي، تبنى عليه معنى المسؤولية، وكذا تعريف الحرية وغيرها من المقولات من خلال محتواه القيمي الأصلي، وبالتبع لا يستقر حال على وضع متأصل أساسي، فينجر عنه فعل كل ممكن وليس كل مسموح أو ومبرر.. إذا لم يكن واجب الوجود موجودا في هذا الكون فإن كل شيء جائز.. بمعنى أن كل شيء مباح وليس هناك ما يمنع من ارتكاب

(1) المرجع نفسه: ص 53.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 338.

أي عمل، وعندها سيضمحل كل شيء اسمه، يجب أولاً يجب، فهل الأمر كذلك..<sup>(1)</sup> طبعاً مع الوجودية هو كذلك، وليس بمقدورها أن تؤسس أخلاقاً اجتماعية، ولا امتداداً للأفراد، لأنها تفتقد لمعنى الاتصال والعلاقة الذي تبني عليه كل التصرفات العامة والخاصة، المفضية إلى بناء مجتمع متوازن وحضارة متساملة، ولكن هيهات لمن افتقد معنى الوجود في الوجود، أني له ذلك، " فالوجودية الذاتية الوضعية إذا تطورت وإذا حاولت أن تكون موضوعية، اتجهت إلى الطبيعة، كاتساع موضوعي لها، تنتهي إلى المادية الجدلية بالضرورة وأن اعتبر أن الحالة الختامية النهائية للفلسفات الوضعية إذا لم تنته إلى المادية الجدلية تكون انتقائية أو متناقضة مع ذاتها.."<sup>(2)</sup>

باعتبار أن الوجودية تهويمات ذاتية لا يمكنها أن تلج الوجود، فتعمد إلى أدنى تفسير فيه وبما هذا ما جعل بعضهم يتحول إلى الماركسية آخر أيامه، ويدمج بين الوجودية وبينها ليؤسس لنسق فلسفي معقول، يجمع الفردية إلى الجماعية، ويتجاوز بها إلى بناء التاريخ..

خلاصة لما سقناه في الفصل الرابع تقول: "إنها أزمة الإنسان، واحدة في العالم كله، ولكن بأشكال مختلفة، ولن يكف الإنسان عن الأنين تحت وطأة هذه الأزمات وفي كل مجتمعات العالم، والعالم قد أصبح قرية كبيرة واحدة.. وكل خلاص لا يتم في إطار المجموع العالمي ويتحرك من خلاله سيكون خلاصاً جزئياً غير قابل للامتداد، فيفقد القدرة على التواصل، إلا أن يكون خلاصاً نموذجياً قادراً على استقطاب العالم، ولا ندرك مثل هذا الخلاص إلا في القرآن وبالقرآن، فيما إذا أدرك حاملوه منهجيته الكونية ومعرفيته الدقيقة التي تعادل الوجود الكوني وحركته وتماهى مع صيرورة وتغيراته.."<sup>(3)</sup> والفصل الخامس محضناه ليتصدى لبيان القيمة المعرفية والمنهجية للقرآن، كمرجعية تعمل من خلال الجمع، المتجلي في إبراز الجدلية الثلاثية،

(1) مرتضى مطهري: التكامل الاجتماعي للإنسان، دار الهادي، بيروت، ط 04، 2005، ص 38.

(2) حاج محمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 261.

(3) حاج محمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 22.

المكتشفة من خلال إسلامية المعرفة كإبستمولوجيا كونية بديلا عن كل الوضعيات الاستلائية، وإذن لا تجاوز للاستلاب اللاهوتي والوضعي والعبثي، بغير الإبستمولوجيا التوحيدية.

# الفصل الخامس

المرجعية القرآنية وتشكيل

الخلفية المعرفية للمشروع

أفصح المنهج المعرفي القائم على الجمع بين القراءتين، على مقدرة نقدية هائلة، استطاعت أن تبرز مواطن التجاوز السليبي في سياقات الثقافات المتنوعة، سواء كانت ذات صلة بالتاريخ العالمي بتحقيقاته العديدة، أو التاريخ الخاص بالمسلمين، من جهة الوعي اللاهوتي العاجز عن استيفاء الشرط الاستمولوجي المستعين بأدوات العلم و متاحاته الفكرية، وكذا العقلية المستغنية والمغرقة في مآل حضاري وتاريخي طغياني، لاكتفائها بالقراءة الموضوعية وما تولد منها من إنكار للقيم المتعالية والتجاوز الإيجابي المثمر، على الأقل في تأكيد أبعاد أخرى للتجربة الإنسانية. فأحرز بذلك الفكر الإنساني بتوزعاته واختلاف مشاربه وتباين مرجعياته، استلابات ثلاث:

أولها؛ الاستلاب اللاهوتي والاكتفاء بما جاءت به الكتب المقدسة والموروثات الشفاهية والأقوال الحكيمية، مع الزعم أن الفاعلية البشرية ليست ذات جدوى، وأن تاريخ العالم مسطر، والإنسان مدعو إلى الانخراط فيه تسليماً من غير استصحاب للطبيعة وقوانينها، وإرث الإنسان وخبراته، لأن في الغيب وما يوجد به تمام الكفاية، فأورث عجزاً على عجز.

ثانيها؛ الاستلاب الجبري الطبيعي، وأقصى صورته وكمال نظيراته تحمله المدرسة الماركسية، باعتبارها خلاصة الوعي العلمي المستند إلى مقولات طبيعية، تستدمج كل مظاهره في قوالب تحليلية، ترفض كل المتجاوزات و الماورائيات، وترجع الوجود إلى مادة، أخذت في الصيرورة عبر متتالية جدلية مادية وتاريخية، وتقر بنقطة السيطرة التامة على كل شيء، وتؤمن بكفاءة العلم ومقدرته على إيجاد السعادة للإنسان وتحقيق فردوسه الأرضي، لكن غالباً في مآل أحادي يسقط الناحية الإيمانية والغيبية والقيم المفتوحة على عوالم أخرى، زيادة إلى انسحاق الإنسان تحت وطأة الاغتراب في الطبيعة وجبريتها الصارمة والتطورات التكنولوجية المستعبدة له، عبر تطورات التجريبية، فالمادية، فالوضعية، فالمادية الجدلية سقف الممكن في سياق الحتمية الطبيعية.

وثالثها؛ رد الفعل المنطقي على الاستلابين السالفين؛ الوجودية راغبة في إبراز الخصوصية الإنسانية، والتعبير عن الوجود الأصيل الجوهرية من خلاله، لكن بتضخيم آل إلى تجاوز كل انضباط ممكن يوفره الغيب أو الطبيعة معاً، فأضحى الإنسان قيمة في ذاته أمام ذاته ولا آخر، وصحة الفعل ومعياره من الأنا

ينبعث واليه يعود، والمقاييس التي تتحكم في مضمار المفاضلة والتصديق، متباينة من شخص لآخر فجلا التاريخ عن أوضاع من العبث التي يستحيل فيها الوجدان البشري وفطرة الإنسانية المشتركة وإلى الخلاصة المعقولة " قلق وحدة، تمرد، غثيان، توجس، كيف للعالم وحضارته أن تجعل سابق المعروض من القيم أساسا تبني الحياة وفقه، وكذا تقويمها إذا طرأ عليها انحراف ما؟ أليس تسديد الانحراف أنكى، نهايته انحراف في انحراف، لذا في تقدير اتجاه التحليل أن ما بعد الحداثة تعبير أوفى عن الاستلاب الوجودي العبثي بل وعبرت عنه بما لم يتخيله الوجوديون ذاتهم.

وتحطمت "... أوهام الإنسان عن نفسه، وتوضيح العنصر التفكيكي الكامن في المقدمات الاستثنائية معاً، فقاموا بتوجيه الضربات للإنسان حتى يحطموا صورته المثالية عن نفسه، فلا يستمد أي إغراء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتعلق بأي أمل وهمي عن مقدرته على التجاوز، ولا يتعلق بأهداب أي تهور رومانسي عن طبيعة الخبرة .. بذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم ليذكروا الإنسان بتلك الحقائق التي تصوروا .. تناسبها.. ولذا فبدلاً من حلم الذات الإنسانية المتناسكة المتكاملة التي تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات بعد أن تم تفكيكها، وردّها إلى عناصر مادية في الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير التربص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة .."<sup>(1)</sup>

إذن المآل الذي أفضت إليه ما بعد الحداثة كتعبير عن تأسيسات سابقة، الوقوع في اللامركز واللامرجعية وغياب الإنسان كمقولة عليا تستوثقه بمقولات مكاملة، تمنح الأشياء نوعاً من التوازن الناتج من الغيب تسديداً ومن الطبيعة معطى، ومن الإنسانية التأليف، والإفضاء إلى مستويات من الحياة مستقرة، لا يسودها صراع ولا قتال ولا تربص. "...إلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات في ثنائية الذات

(1) عبد الوهاب المسيري وفتححي التريكي : الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا ط1، 2003، ص



والموضوع، والبدال والمدلول، والشكل والمضمون، والخير والشر، والوسائل والغايات، والإنسان والطبيعة، والمقدس والمدنس، والأزلي والزمني.... ما يعني سيادة النسبية بشكل مطلق...<sup>(1)</sup>

الوضع الإشكالي الذي أتينا على توضيحه ونقده في الفصل السابق، دفع بحاج حمد إلى إقامة مشروع فكري، عماده مرجعية قرآنية بوحدة منهجية معرفية، ممكنة من الجدل الدامج الموحد المؤلف بين الغيب والإنسان والطبيعة، متجاوزا للموضعيات والوضعيات المختلفة، ومحققا للتآلف الوجودي بين مرتبات الوجود المختلفة، تعاضدا لا ندية وتنافرا، بالغا بذلك مدى الوعي الكوني المطلق، المستوعب لنطاقات الوجود عيانا وذهنا وسلوكا وحركة وتاريخا وحضارة، فظهرت الاستومولوجيا الكونية قبال الاستومولوجيات التحزيبية الوضعية اللاهوتية أو العبثية، في ثوب إسلامية المعرفة، الواصلة بين المعطى العلمي الجزئي والمعنى الكوني المطلق الذي يهيمن عليه إله أزلي، فيتوازن كل كائن وتحيل إلى موضعه في غير تضخم ولا تعد، لذا أباشر عرض المشروع استكمالاً؛ بدءاً من المرجعية، فجدل الثلاثية، ثم إسلامية المعرفة وأسلوبها الاستومولوجي الكوني، وبعض نتائجها على مستوى التاريخ والحضارة .

(1) المرجع السابق، ص 26 .

## 01- المرجعية المعرفية القرآنية والمعادل بالوعي للوجود وحركته :

تتجه دراسات حاج حمد العديدة، خاصة منهجية القرآن المعرفية إلى بيان أهمية القرآن منهجياً، وكيف أنه مدونة لخصت وضغطت كل تجارب الوعي المتاحة سابقاً، الممكنة مستقبلاً في إبرازه لتجارب الفاشلين؟ وكيف يتسنى لها أن تتقوى من جديد، حيث أن " المنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد اندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره تفوق الإنسان بالعقل وتحقيق الحيوية الحضارية تماماً كما فعل " داوود في الحديد، وفعل سليمان في ملكه... إن المسألة هي مسألة إيجاد بديل حضاري يتفجر بالقوة الحرارية الكامنة فينا وبقوى الدفع الإلهي لنا على طريق البديل... " (1). تتشابك عناصر الحركة، فهي أولاً؛ دفع وحث إلهي، ثم هي فاعلية إنسانية تقصد إلى الاندماج وعياً في الكون، بعد الانفصال عنه خلقاً، لا للوقوف عند أعتاب لوازمه، بل للانطلاق نحو تجارب حضارية مستوعبة للشرط الوجودي المتكامل المتآلف، فلا ينقهر الإنسان تحت سطوة اللاهوت ولا سلطة الطبيعة. " قد خلق الله الإنسان لا ليقهره بالعجز، لكن ليرتقي به إلى مصادر القوة والقدرة والعلم، وكل ما تعطيه حيوية الإبداع، ليكمل مسيرته في الوجود عبر معاودة الاندماج بالوعي في الحركة الكونية ضمن منهجيتها الإلهية، فالمسألة القرآنية ليست في وضع القدرة الإلهية في مقابل الفعل البشري، ولكن في إعطاء الفعل البشري كامل حيويته ووضعه في اتجاه الإرادة الإلهية القائمة على وحدة الطبيعة الكونية السلمية، أي العقل بمعناه الحيوي الحضاري وليس التعجيزي... ما بين الله وبيننا هو فهم حكمته في تحقيق الفعل بالسلام في الحركة الطبيعية والتاريخ. (2)

ذهنية المقابلة والثنائية المطبقة، واستعداد الإنسان ضد الغيب وحضوره في فاعلية الخلق، ليس له من موقع في ميزان القرآن والمنهج الإلهي المبتوث في ثناياه، فالله يدفع بطاقات البشر إلى أقصى عطاءاتها بتسديدات قيمية، وبممارسات واعتقادات، تضبط التصرف وتشده إلى معنى مكين، يبغي تحقيق الحيوية الوجودية، التي تتلامس فيها القدرة الإلهية مع الطبيعة من خلال الإنسان والعكس، فالإرادة تضع

(1) حاج حمد : العملية الإسلامية الثانية ج02 ، ص 28.

(2) المصدر نفسه ، ج02، ص30.

الإنسان في سياق القدرة وهو من ثمراتها، فلا يطغى لأنه لم يستغن، وتاليا لا يعجزه الله ويحطم تجاربه ويجعله يدفع بعض ما اكتسب، لكن لأن السلام والوئام الوجودي والتناغم الكلي ما يحقق للطبيعة وللتاريخ حركتهما المتوازنة، على الإنسان أن يستلم التسديد، ويندفع بطاقاته، ويبدل في اتجاه غايته، وكأني بحاج حمد يتحدث عن القرآن بوصفه ميثاقا حتى لو نسي أمداء، يعمل به اضطرارا أو اختيارا، أمادا مفتوحة. " الميثاق يورث الإنسان أخلاقا مؤسسة ومتعدية وشاملة، بفضل أساسها الإلهي، تجلب الثقة في هذا العالم، وبفضل تعديها من بعض أفرادها إلى الباقي، فإنها تسوي بين حقوقهم وواجباتهم، وبفضل شمولها لجميع الأفعال، فإنها تحفظهم من ظلمهم لأنفسهم أو ظلم بعضهم لبعض... " (1).

الميثاق معنى قرآني ورد في سياق العهد الإلهي مع البشر تكوينيا، بالخضوع لأوامره تشريعيًا، وليس أقدر من القرآن على إحالتهم إلى نواميس الخلق، ومسارب الثقة عالميا، فينتفي الظلم ويحل العدل، لأن أصل الخلق واحد ونظم الحياة يخضع لترتيبات متقاربة جدا، ما يجعل الناس متوافقين رغم اختلافهم، فتتعدى الهوة في تفاصيل الرؤى، ويحل التواصل والارتباط محل الانفصال والتشردم ومن نافل التذكير، أنا نعمل على مستوى تنظيري يحاول تجاوز الدارج، وليس باستدعاء لتجارب غصت بالمعاناة " فالقرآن كما هو منهج تاريخ هذه الأمة يوجه نحو بناء الحضارة البديلة بكل قوى الإبداع المتاحة لتستوي كلمة الله وتتجسد في الأرض ماديا في مقابل الحضارة التاريخية التنازلية، وحين تتجه هذه الحيوية الحضارية الدافعة للبناء ضمن منهجها الإلهي الكوني تجد يد الله ممدودة إليها ليستوي فعلها إلى نتائج تفوق قدراتها الذاتية، فلمثل هذا الإنسان خليفة الله تسجد السموات والأرض بأمر الله " (2).

لو كان الأصل الطبيعي معيار المحاكمة والتحاكم ربما تأهلت كائنات طبيعية أخرى إلى مرتبة الإنسان ومكانته، أما وقد اختير الإنسان واصطفي، يدل ذلك على فعل كوني متعالٍ محضه لوظيفة وجودية خاصة جدا، خاصة بإمعان القدرة في حضورها، منشئة حيوية متميزة في إطار الحضارات

(1) طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 01، 2000،

ص 159 .

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج02، ص 30.

المتعاقبة، وواعدة بدفعها إلى صورة مثلى، يتدمج فيها التاريخ والطبيعة والفن والتربية والأخلاق، تحت مظلة الأمر الإلهي الملمح إلى بعض خصائصها ومسالك فعلها في المدونة التوحيدية؛ القرآن.

### 1-أ. القرآن بين مكنته الذاتية وعجز حامله:

في سياق توصيف المفارقة، يرى حاج حمد، أن المتصددين حملا للقرآن في خضم عجز ظاهر لأنهم: "لم يعانون بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي والفكري، أو مجمل الواقع الحضاري في الوسط من العالم بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا لا زال يعيش في نسقه الفكري وإلى حدود كبيرة مرحلة الذهنية التقابلية الثنائية المختلطة بموروثات المرحلة الذهنية الإحيائية، لذلك لا ينتابه قلق نفسي أو فكري ناتج عن الافتقار للمنهجية أو المعرفية، أو الافتقار لاستخدامها في مرجعياته الفكرية، ما عدا قطاعات من المثقفين المتفاعلين مع السقف الفكري للحضارة العالمية"<sup>(1)</sup>، التباين المساق في النص يورث تناقضا بنيويا قد يدوم، فعالم الشمال منحرف في أزمة تشكلت منذ قرون، وهو منحرف في تشكيله الوجداني وبنيته الذهنية في تفاصيل تكوينها، باعتباره من مظاهرها، لكنه يفتقد الأداة التي تقدره على التعالي التاريخي المفاصل للأوضاع الواقعية التي هو فيها، لذا لا يزال يدفع الثمن. في مقابل وعي في حوزته قيم التجاوز، لكنه لا يزال مركزا في أرض ذهنية و تخيال ، يمتد بجذوره إلى عهود الإحيائية حيث كل شيء مادي حجر أو شجر تسكنه روح لا بد من ترضيتها، ولا وصل رؤيوي أو منهجي بين الظواهر حتى بمنطق التشابه والثنائية، فما بالك الجدلية التي لا ترد على خاطره إطلاقا، لأن جهازه المفاهيمي غير مستجمع البنية والتركيب، لأنه لم يفد من منجزات العصر وثقافته، لذا عدة القرآن توج بأدوات. و إذن نحن أمام أزمة قد تهدر المقدرة المعرفية والعطاء الفكري والصلابة المنهجية للقرآن " هنا نضع أيدينا على ازدواجية الأزمة الحضارية فيما يختص بدراسات المنهجية والمعرفية، فالحضارة الغربية إذ تحتاج المنهجية المعرفية البديلة فإنها غير مهيأة ضمن نسقها التطوري للقبول بها ولو فرضت عليها أزمتها الاجتماعية والسلوكية ذلك، والمسلمون من جانب بآخر لم يعانون بعد مأزق

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 38.

الاختيار، ولكن فرق كبير بين عدم معاناتهم - راهنا - لمأزق الاختيار وبين إغفال حقيقة حتمية ستفرض عليهم معاناة مأزق الاختيار.<sup>(1)</sup>

البديل وعي يتجاوز المأزق المزدوج التركيب، في سياق تطور يمنع من تصوره، باعتبار الأزمات والمشكلات الحضارية المتوارثة من تشكل يرجع إلى قرون، ولما يفصح بعد عن عمق التأزم فيه، رغم الحركات الاحتجاجية الناقدة والراغبة في الكشف عن جوانب أخرى، يمكن أن تحمل على عاتقها الحضارة الغربية، وتدفع بها إلى آفاق تاريخية ممكنة، ومسلم خالي الوفاض لأنه لم يعان التجاذب الضروري للأزمة على أقل تقدير، إدراكا لأصولها وأبعادها، وإلا كيف يسهم المسلم بقرآنه في حلها، وهو لم يدرك أصلا وقوعها؟ ربما لأنه خارج التاريخ؟ ويزيد الوضع تعقيدا حال.. الانغلاق تحت دعاوى (رد الغزو الثقافي) ثم إطلاق شعار (الخصوصية) فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج<sup>(2)</sup>، و حيث الأزمة عالمية في تأثيرها، يجب أن يتوافق الحل مع طبيعتها، والزعم بأن الانغلاق مخرج يحفظ للأمة كيائها وبقائها التدجين وتبديل معالم هويتها الحضارية، يراه حاج حمد، دياحة عجز تنظر لكبت القرآن، وفي طموحه الوراثي لتجارب الإنسانية التاريخية وسعيه إلى التنظير للمستقبل، خاصة وأنه عالمي الخطاب في طبيعة اللغة والمضامين المستخدمة في طياتها، والمشكلات المناقشة، وهو يتعدى كل المناهج إلى منهج المناهج القارئ لكل أساليب المعرفة في إطار التصويبات الكلية والقواعد المعرفية المناقشة للوعي الإنساني عبر مراحل الثلاثة (الإحيائية الأنيمية، الثنائية التقابلية، الوجدانية الجدلية).

ترتكب الأزمة أكثر بإصرار الحاملين للقرآن، والمعبرين عن معانيه وقيمه في مواجهة العالم وما ينتج عنه من مشكلات، على مفاضلة أساليب المعرفة الإنسانية، والغفلة.. عن الوتيرة العالمية التي يتفاعل بها العالم (عضويا) على مستوى مناهجه المعرفية وأنساقه الحضارية، وذلك عبر ما نلحظه من تطور لوسائل الاتصال والمواصلات و دينامية انتشار الأفكار بكل مؤثراتها التي تتبعها.... وتشكيل قيم معينة على

(1) حاج حمد : منهجية القران المعرفية، ص42.

(2) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج1 ، ص79.

مستوى الأسرة والمجتمع ..<sup>(1)</sup>، إذ ليست المفارقة في كون حامل القرآن لا يعرف أحكامه ومضامينه وشرائعه، بل هو ذاهل عن قيمته الحضارية التي تصلح للعصر موجهها و مؤطرا ومسددا في اتجاه المعنى الإنساني المتكامل، الذي لا يلغي أجزاء الحقيقة، و يتعاطى مع الظاهرة الوجودية مَرَقاً، تعجز عن إدراك الإبعاد التركيبية التي قامت عليها، لكن المفارقة مبعثها افتقاره إلى أطر العصر المفاهيمية والمعرفية التي تساعده على النفوذ إلى تفاصيله ليتحكم بقلبها القرآن، ثم يعيد بناءها على ضوء معانيه ورؤيته، فتستقيم البشرية على هدي من المعاني الكبيرة المتجاوزة التي لم تخضع لأي شكل من أشكال الاستلابات التي أتينا على تفصيلها فيما سبق.

" فمشكلة الفكر الإسلامي عموما والتراثي منه خصوصا أنه قد اكتفى بربط هذه "الخوارق" التي تبدو للفكر المعاصر وكأنها أساطير بقدرة الله المطلقة، والله فعلا القدرة المطلقة وفوق المطلقة، ولكن دون أن يتبين هذا الفكر الدلالات المنهجية القرآنية .."<sup>(2)</sup>

من مركبات تأزم الوعي الإسلامي والتراثي عموما في سياق تفهمه لما برز في العصر من فوران إعجازي لطاقت الإنسان، نسبته الشكلية لها وغير المعقولة إلى القدرة الإلهية، مع أنها كذلك، لكن من غير استيعاب لمجاميع الفعل الإلهي، بمنطق القرآن المثبت للحضور الغيبي في فاعلية الوجود، دون أن يسقط في تعجيز جبري ملغ، لذا من اللازم الانتباه إلى الدلالات القرآنية، و متى يرتفع عجز العمل، فالوعي بها يتيح آفاق التصور والفهم للكون وحركته، وتاليا يتم استيعاب كل إمكانات الفاعلية الإنسانية من جهة الحضور الإلهي تكوينيا خاصة، حتى ولو رفض التشريع فالكل مدعن، لكن في غير سلب ولا اغتراب.

من المظاهر العلامات الدالة على عجز حاملي القرآن في دخول العصر به، والجولان في الوجود به، وتأبطه إلى مجرات الكون الفسيح، ما يأتي:

(1) حاج حمد : ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص32.

(2) المصدر نفسه، ص46 .

- الإصرار على أن الإنسان مقولة هامشية في الوجود، وأنه مظهر تابع -عبوديا- لما يتجاوزه،  
و أنه عبد مملوك لسيد مالك يفعل في مصيره ما يقدره مناسبا له، وأن فاعليته غير ذات جدوى،  
لأنها هباء تذهب والدنيا ظل زائل.

- العمل المستمر وفق ما أملته المدونات السابقة، خاصة الإسرائيلية منها، وكيف تسربت إلى  
الوعي بالقرآن، مما شده إلى تقريرات، تنتمي إلى مراحل أولى للوعي البشري الإحيائية أو الثنائية،  
بعيدا عن المعنى الوجودي الجدلي لقيم القرآن، خاصة وأن " .. النسق الإسلامي ينسخ النسق  
اليهودي، ويعتمد في المقابل على شرعة (التخفيف والرحمة) وعلى خلوه من المعجزات الحسية المنظورة  
وعلى (حاكمية الكتاب) المتفاعل مع العقل عبر تطورات الأزمنة واختلاف الأماكن، واستنادا إلى  
( عالمية الخطاب) الذي من شأنه أن يتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية فلا يكون  
حصرا على التطبيق العربي".<sup>(1)</sup>

يغلب على تحليلات حاج حمد إقراره بأن الوعي التوراتي له ظله في تشكيل التعاطي مع القرآن،  
خاصة في بعض أساليب المفسرين القدامى، وفهم لبعض معاني القرآن وقيمه بوحى من المنطق الحسي  
وأسلوبه التحريبي، لذا من اللازم إبعاده باستيعاب الأنساق الحضارية ومسالكها الفكرية، وكذا عدم  
إخضاعه لمشروعية التاريخ في تلبساته العربية، لأنه متجاوزه تماما.

- تحميل المضامين القرآنية ما يحرفها عن جادتها المفاهيمية، التي وضعت لها ابتداء بمراعاة  
أساليب الفلسفات القديمة والياتها المنطقية، زيادة إلى الإصرار على استدعاء المشاحنات  
الكلامية والخلافات التي وقعت بين الفرق، وفي تقديره أن ذلك مما يهدر العطاء الممكن "  
الدفاع عن الإيمان لم يعد مجديا برهانية وبيانية العقل الفطري ومقولاته الانتقائية ومفاهيمه الجزأة  
واسترجاع حجج الكلاميين وضمن تاريخانية مختلفة ... إذ لم نتوقف الآن حول خطرات العقل  
الفعال والنفس العاقلة والفيض.."<sup>(2)</sup> الأطر الواردة لم تعد تف بعمق القرآن فيتفهم العالم المعاصر،

(1) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج 02، ص 53 .

(2) حاج حمد : منهجية القرآن المعرفية، ص 45 .

و منبثقات مشكلاته ومعضلاته، وكذا قد يفوت الفرصة المعرفية والمنهجية على مواجهة العصر وظروفه.

- الطابع السكوني والسلبية في استخراج مكامن القرآن، من جهة بالإبقاء على الأساليب الأصولية والتفسيرية، ولو بتراجع في كفاءة الفهم والآداء تحليليا، ومن جهة ثانية بعدم استيعاب المسارب والمداخل المنهجية المتضمنة في ثنايا القرآن ذاته، منعكسا بتعطيل المردود المفاهيمي المترتب عن عدم الإعمال الجيد لأساليب القدامى، أو المعاصرين " .. فلو بقي منطلق.. الأنظمة الإسلامية سكونيا لا يستجيب لقوانين التحولات والسيرورة وفق رؤية منهجية معرفية تتسق مع القرآن العظيم نفسه، بوصفه معادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته، فإن هذه (الأنظمة) ستصرع نفسها وواقعها بذات الوقت، فتضيف إلى المسلمين نوعا من الفوضى .. تنظر إلى الواقع نظرة وصفية تقريرية .."<sup>(1)</sup> مبقية السائد، رافضة لكل تجديد، خوفا على القيم المتوارثة وإبقاء لقوة القرآن ودوامه، لكن كيف يستقيم أن تدعوا القرآن إلى العطاء والتجدد في ظل سكونية و مسلووية ارتهانية تماما لما درج عليه السابقون.

ينتج عن الرؤية السابقة غلط في الفهم يمكن توصيفه باللاهوتي، حيث يفارق " ... حقائق الدين [ولا] يستطيع التماهي مع متحولات الحياة ومتغيراتها، لأنه يفتقر إلى عمق النظرة التحليلية للزمان والمكان، ولا يستطيع بحكم نظرتة ( السكونية) أن يستمد هذه النظرة من المنهجية القرآنية الكونية، وسيولة السيرورة الدائمة التجدد والمستقبلية، فالأتجاهات اللاهوتية السكونية تظلم دينها وواقعها، وقد ظلمت نفسها بداية "<sup>(2)</sup> حالما فرضت على القرآن شكلا من التعقل بطرائق لم تعد مستجيبة حتى لمشكلات الماضي، وليس في مقدورها أن تعطي المجتمع ومؤسسات المعرفة فيه العمق الكافي الذي يسمح له بالإحاطة منهجيا بكل توابع الحركة ونواتجها التاريخية والحضارية، فليس من مفر سوى مبارحة الفهم السكوني وإحلال الحيوية الفكرية المتاحة قرآنيا... " التيارات السكونية مهما تظهت به بدعاوى دينية لن تستطيع إخراجنا من الأزمة ما لم تتطور في بنيتها لتستطيع تحليل الواقع واستيعاب الكتاب الكوني

(1) حاج حمد : الأزمة الفكرية والحضارية، ص(18-19) .

(2) حاج حمد : الأزمة الفكرية والحضارية، ص20.



بدلالاته المنهجية والمعرفية المقابلة للوجود الكوني وحركته ضمن الانسياب. مع صيرورة الزمان والمكان، فالبحث في عمق الأزمة عالميا هو الطريق الوحيد الذي يقودنا إلى معرفة مصادر الأزمة من جهة وقدرة الكتاب الكوني على تجاوزها من جهة أخرى<sup>(1)</sup>.

فالقرآن كمرجعية مؤطرة للوعي البديل بمسيس الحاجة إلى العناية به، بنظرة منفتحة متماشية مع المستوى الفكري والاجتماعي والنفسي الذي وصلت إليه المجتمعات الإنسانية، وما انبثق عن التطورات الواردة عليها، من مشكلات وعقبات، تقف أمام تقدم البشرية إلى مستوى الانسجام والتكامل بين معطيات الكون وصيرورته المتجلية زمكانا مع الكتاب المضاهي لبنيته، وبذلك يتم التوافق العام حضاريا ووجوديا .

- من جهة اللغة ينزع الاتجاه السكوني إلى إظهارها متغلبة على معاني القرآن ومانحة لمضامينها له، حيث أضحى مشدودا في بنائه وصياغته إلى قواعدها وأحكامها وأسلوبها الاستعمالي، وإذا ما أريد تفسيره هرع إلى الشعر والحكم والأمثال لاستجلاء مستوياته، وفي الحال السالف خطورة نوعية، باعتبار أن القرآن سيكون ذا أفق متصل بالبنية التي تنزل عليها وفيها وليس في متاحه أن يفتح على التجارب التاريخية المتنوعة، مستوعبا لما كان ولما لم يرد بعد . " وأود أن أنبه على قضية مهمة جدا، وهي أن اللغة التي يرجع إليها، ويؤخذ بها هي : اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، والمعبرة بما تدل عليه الألفاظ في ذلك العصر، لا بالدلالات الحادثة بعد ذلك، فكثيرا ما تتطور دلالات الألفاظ والجمل والتراكيب بتطور العصور، وتطور المعارف والعلوم ... وبتدخل العرف أو الاصطلاح أو غيرهما بإعطاء دلالات جديدة للألفاظ والجمل لم تكن لها في عصر النبوة، فلا يجوز أن نحكم هذه الدلالات الجديدة في فهم القرآن"<sup>(2)</sup>

السانح من الاستشكال السالف؛ هو: هل استعمل القرآن اللغة الموجودة حينئذ، و تعممت مفاهيمه بمساقات الكلام في تلك الفترة؟ أم أن القرآن أعطى مضامين جديدة وغير مسبقة لتلك

(1) المصدر نفسه، ص ص(151،152) .

(2) يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ دار الشروق ، القاهرة ، ط2 ، 2000 ص 232.

الألفاظ ذاتها، وتعدى بها تناول الطبيعي، إلى التوظيف الاصطلاحي المستوعب لما كان، والمتجاوز به إلى آفاق حضارية وتاريخية مقبلة على أشكال حياتية مأمولة، وتاليا محتاجة إلى قوة في استعمال اللغة، ولكن كيف يتحقق ذلك في نطاق اشتراط الفقهاء لضرورة التلبس باللغة الحافة للقرآن، قبله ومعه، والأنكى أن جعل الشعر العربي الجاهلي دليلا عليه؟

" إن هذه الشريعة المباركة عربية ... وجاء القرآن على وفق ذلك ... نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة ... فمن أراد تفهمه فمن جهة العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه عن غير هذه الجهة .. فإن قلنا أن القرآن نزل بلسان العرب وأنه عربي وأنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، والعام يراد به الخاص في وجه ... فيجب التنبه لذلك .."<sup>(1)</sup>

نلاحظ أن الأسلوب الأصولي تدارج باستماتة على التأكيد بعروبة البناء اللغوي والتشكيل المفاهيمي التاسع للقرآن الكريم، وأن لغته مستعملة بين العرب إبان القرن السابع الميلادي وما قبله بقليل، ولم يعد القرآن سوى نظمها وترتيبها بشكل غير مسبوق، لكن المحتوى نفسه، وإلا لخطوب العرب بغير ما يفقهون، وأهم ما جاء في نص أبي إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) تأكيده أن للعربية طريقة وأسلوبا معهودا ومألوفًا، نظما واستعمالا، والقرآن جرى مجراها. و في تقدير حاج حمد هنا تكمن الخطورة المختزلة لمعنى القرآن وتوثيقه إلى السائد من الألفاظ بسياقاتها، وقد يتعدى إلى المترتب الثقافي كما سيأتي في العنصر التالي.

"..بتحليل علمي للكيفية التي استخدمت بها مفردات اللغة العربية في القرآن ومقارنة ذلك بمعاني المفردات نفسها في ما كتب عن لسان العرب. نجد فارقًا جوهريًا في كيفية الاستخدام..."<sup>(2)</sup> وإلا لماذا

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، ت عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م، ج 02،

ص 49 - 51.

(2) حاج حمد: القراءة التحليلية، ص 05.

جاء القرآن مدعيًا التجاوز والسبق حتى نظم اللسان العربي وسوق مضامينه الاستعمالية إلى نطاقات لغوية غير معهودة، وبيادنا تساؤل مفاده إذا سبق الوعي اللغوي العربي، أئى له أن يفهم ويصير تاريخًا ومؤسسات مؤطرة بفعله؟

من الممكنات الأخرى لعجز تحمل القرآن في أبعاده المطلقة، الزعم بلحوق التبدل والتغير على بنيته، وأنه مركب على منوال توالي تلغي بعض الأجزاء فيه البعض الآخر، وهو ما أَلَفَ المفسرون والأصوليون على نعته بالنسخ. فما النسخ وما خطورته؟

"..اختلف الأصوليون في التعريف نظرًا لاختلافهم في كون النسخ رفعًا للحكم أو بيانًا لانتهاه أمده. عرفه القاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره ابن الحاجب و السبكي بأنه: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. التعريف الثاني للإمام الغزالي، واختاره الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي، والآمدي، وغيرهم أن النسخ هو: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت للخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه»، التعريف الثالث: عرفه البيضاوي بأنه: «بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه»<sup>(1)</sup> إمعان التحليل في التعريفات السابقة يخرج بخلاصة مفادها أن القرآن متداعي ولا يتعاطى مع الحياة بكليات عامة مستوعبة بشأنها بمنطق حكمة متوازنة ترفض غير اللائق في كل وقت، وإلا ما معنى أن يقبل أمرًا فترةً ثم يرفضه؟ إذا كان القرآن أسلوبًا تنظيميًا لشؤون الناس وظروفهم، فهو كذلك. و إلا ما أغرب أن يسمح به ثم يرفض، سواء بالرفع بعد الإثبات، أو الخطاب التالي الملغي لسابقه، أو انتهاء حكم رغم ثبوته في القرآن.

"..فهمت آية النسخ في التراث كونها تناسخًا لآيات القرآن، فوضعوا علم الناسخ والمنسوخ للآيات القرآنية نفسها، ولا نأخذ بهذا المفهوم التناسخ القرآني لأنه طعن في الذات الإلهية المنزهة نفسها من ناحية وطعن في وحدة القرآن المنهجية والمعرفية وطعن في بنائته العضوية الممتدة من فاتحته وإلى

(1) علي جمعة: النسخ عند الأصوليين، دار تحفة مصر، القاهرة، ط3، 2007، ص 12 - 15.

معوذتيه...<sup>(1)</sup> أهمية ما أشار إليه فيلسوفنا أن الذات العلية صاحبة العلم المطلق السرمدى. وتاليًا ما يرد منه من أحكام فهي ضرورة مستوعبة لشؤون الحياة وتفصيلها، وهو سبحانه لا يأمر بشر ثم يقول هو شر أو يحث على خير، وفي برهنة يستحيل حظرًا، وهنا مكمن الطعن في الذات الإلهية وعلمها وما تكلمت به من قرآن وأحكام مؤطرة للوجود، زيادةً إلى تزعزعه وتهاوي بنيته، والأمر خلاف ذلك.

"وهنا نجد أنفسنا مطالبين بفهم طبيعة الخطاب القرآني ذاته، ولا بد من إدراك الفروق بكل أنواعها بين «خطاب الكتاب الكريم» وكل النصوص الأخرى وفي مقدمتها السنة النبوية المطهرة، فالخطاب القرآني هو كلام الله تعالى مطلق ومتحدى به مع ثبوت العجز عن بالاستجابة للتحدي، وأساليبه كفيلة بمنع القول بالجواز العقل والوقوع الشرعي في خطاب إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وعصمة الكتاب، وكونه معادلاً للكون وحركته مستوعبان لكل تصاريف تلك الحركة.<sup>(2)</sup> والقول بالنسخ يهزله ويضعف من طاقته المستوعبة للوجود وكافة تشكلاته، ويقول فيها حكمًا فصلاً، لا بتبثيتها عند حدها، فيمنع الاجتهاد والقول الآخر، لكن لأنه يتسم بالتعالي والاستيعاب فإنه محيظ بالحياة ومظاهرها جميعًا، من غير ارتهان و لا مسلوبية " ولكن الأمر يتعلق بالقرآن الكريم، لا بد من الحسم، ولا بد من القول بأنه لانسخ في القرآن على الإطلاق، وأن كل ما ادعي نسخه لم يكن يحتاج إلا إلى جهد يسير، يجمع بين القراءتين، و تلاحظ الوحدة البنائية في القرآن الكريم، وبقية خصائص الخطاب القرآني ليفهم ويتضح وتبرز معانيه"<sup>(3)</sup>

بتجنب الانسياق خلف التأسيسات الأصولية للنسخ، يظهر أن القرآن بحاجة إلى موازين فهم من داخل بنائية تتخطى كثافة الحجب الثقافية الموروثة من أجيال المفسرين المتراكمة، خاصة وأنه يحتمل تأويلات من طبيعته تحيل إلى تعقل لما يظهر أنه متعارض ، وأدخل أسلوب من اللازم اعتماده في التجاوب والقرآن، التركيز عليه ذاته وقيمه المعتمدة كرائز أساسية في بنيته، وعدم الانطلاق من مضمون

(1) حاج حمد: المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، ص 9.

(2) طه جابر العلواني: نحو موقف قرآني من النسخ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007م، ص ص (60 61).

(3) المرجع نفسه، ص 118.

التعارض ، لأن ما صدر هو من الله وخطابه إلى الناس واحداً، وليس من المستساغ أن يقرر شيئاً ثم لا يلبث أن يبطله نفياً أو رفعاً.

"...فالدلالة المفهومية لكلمة (النسخ) في القرآن قد حرفت نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين، لتكون نسخاً لآيات القرآن بعضها بعضاً في حين أن النسخ في القرآن... ليس إبطالا لبعض الآيات أو إسقاط لها.."<sup>(1)</sup> الذي ورد مغالبا للمنطق القرآني وموازينه ما حاله الوعي العربي إبان التأليف حول القرآن، تصوره للنسخ بدلالة مفهومية ملازمة للغة العربية حائذ، من غير إحالة للفظ إلى بنية القرآن وتركيبه، وهنا مكمّن الخطأ ابتداءً، وإلا لو أُحيل المقصد في تشكيل المعاني قرآنيا وإقائها في سياق التاريخ، لبطل كثير من اللبس الذي درجت عليه الثقافة التفسيرية.

وزاد أغلب علماء القرآن "...الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمة لخلقها، بالتخفيف عنهم والتوسعة عليهم، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه... فعمتهم رحمته فيما أثبت ونسخ، فله الحمد على نعمه.."<sup>(2)</sup> وهنا نسجل مع داعية الجمع والجدل، كيف نتحقق رحمة الله بأمر وضعه وهو يعلم أنه بعد حين يرفعه ويلغيه، ثم يضع محله أمراً آخر لاغيا لما كان، أي تخفيف يتركز في حياة الناس بأحكام تترى وينفي بعضها بعضاً. و زاد الشافعي (ت 204) رغم رفضه لنسخ السنة للكتاب، أن بعضها يدل على جزء من النسخ. والقرآن يشير إلى آخر فيتكاملان في رفع الحكم أو شرطه أو تقييده.<sup>(3)</sup>

- المعطل الآخر لفاعلية المرجعية القرآنية، وحرمانها من ممارستها المولدة للمعرفة و المؤطرة لتوالدها المتتابع، هو وصل القرآن و آيه بأسباب تاريخية، تعرف بأسباب النزول، أي أنه ما من حكم وضع وشرع إلا لمناسبة دعت لذلك، وتالياً يستوجب فهما؛ البحث والسبر عن الموجبات التاريخية لتنزل القرآن، للتعرف على عمق مضامينه، وكذا إصابة الحق في مراد الله من فرض ما فرض.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 99.

(2) الشافعي: الرسالة، تعبد الفتاح كباره، دار النفائس، بيروت، ط 01، 1999، ص 82.

(3) المرجع نفسه، ص 87 وما بعدها.

لملم العلامة محمد الطاهر بن عاشور في مقدمة تفسيره التحرير والتنوير، وجوه الحاجة إلى معرفة أسباب النزول فقال: "ضرورة الأخذ بسبب النزول لفهم غوامض التنزيل، من ذلك أن معنى الآية يطلب من جهة سبب نزولها، - سبب النزول يؤكد الحكم الشرعي العام، - حادثة النزول أنموذج من بين حوادث أخرى مشابهة، على الحكم النازل، - وجود أحداث لها في القرآن ما يعزز مضامينها من طريق التناسب بقطع النظر عن تاريخ نزول تلك الآيات، - سبب النزول بين الحمل ويؤول المتشابه من القرآن، ولعل من أهم فوائد أسباب النزول عند المفسر تأكيد إعجاز القرآن..."<sup>(1)</sup> الذي تفضي إليه التبريرات الأنفة، شرطها للقرآن بالتاريخ، وجعله قيما عليه، حيث لا يمكن أن ننظر للحياة بتدرجاتها وما يستجد جراء ذلك، إلا باستدعاء أحداث وقعت وربما جزئت إلى حد تضعيف قيوميته في خضم وقائع متلبسة بظروف خاصة، وهذا الذي ينزع إليه الاتجاه التاريخي، "إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكيل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالاته.."<sup>(2)</sup> التاريخ وقائع وأحداث أوجبت دواعي ظهور الأحكام والتشريعات المستجيبة لها، تأكيدا أو تجاوزا، وكذا لا مندوحة عنها في الولوج إلى عالم المعاني المثوية بين دفتيه، وفي الحالين انشداد نحو المحايث والمباشر و الزماني، وتاليا ماذا ينشأ؟ بوضوح "إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية "عموم اللفظ" و"خصوص السبب" أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص، ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة"<sup>(3)</sup>

النص نتاج واقع أنشأه أول الأمر وحث عليه، ثم هو لازم لفهمه وضروري لاستكناه مضامينه المعرفية، وفي الأحوال جميعا القرآن مدونة من الواقع ولا تتعداه. "قد اتخذ البعض من (مواضع النزول) بضاعة فقهية وتفسيرية هي أخطر من النسخ وليدللوا به على النسخ أيضا من مدخل (التدرج) في

(1) بسام الجمل: أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 01، 2005، ص ص (24-25).

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 05، 2000، ص

(3) نصر حامد أبو زيد: المرجع السابق، ص 106.

التشريع وذلك بنزول آيات (لاحقة) تجيب بشكل أكثر تحديدا ودقة على ما كان من آيات (سابقة) ثم نسخها<sup>(1)</sup>

إذن التعاطي - بالمعنى السالف - مع القرآن، يؤسس لأسلوب فهم يشترط الإطلاق في أحكامه وقيمه، ويحولها إلى معطيات نسبية وجزئية ومتغيرة، تبعا للأوضاع والأحوال، وبذلك يصير عرضة لأمزجة الفقهاء و ميولاتهم و تمذهباتهم، ويحرم الإنسانية من المدونة الوحيدة التي صمدت في وجه الأساليب النقدية والتحليل التاريخي وغيرها من المناهج التي أعملها القوم فيه. نقصد بيان تحينه وآنيته، كما درجوا مع التوراة و الإنجيل وكل المدونات المقدسة، أما التدرج في الأحكام إنما هو نمط تجاوب مع المخاطبين من جهة أصنافهم، لا من ناحية الحكم. فهناك شارب الخمر المتردد بين نفعه وخيره، فقيل له فيه ضر ونفع تقريرا، وآخر يخلط بين المعصية والطاعة فينهى عن الصلاة كذاك، وآخر ممتنع ابتداء فيحال على عدم فعله ويقر عليه.

رد اتجاه مقابل بالقول " يتجاهل صاحب هذه الدعوى، أن علماء أسباب النزول أنفسهم هم الذين قرروا أن أسباب النزول هي "مناسبات لنزول الأحكام" وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها من أحكام، فهي جزء من الوحي الإلهي الذي نزل منجما ناسب نزول بعض آياته وقارن هذه الأسباب"<sup>(2)</sup> الأسباب يساوقها النص ليؤكد على حضوره تشريعا للأخذ بأزمة الأحداث إلى الأحكام الإلهية المتعالية التي لا تظهر عند السبب وإنما تناسبه، وهنا يظهر رأي يمايز بين السبب؛ علة منشئة للحكم داعية إلى بروزه ابتداء، وبين كونه مثيرا حاثا على خروجه، وقد وجد قبلا، وعلامة الاعتبار الذي سقناه التدرج والنزول منجما. "إن دلالة النصوص ليست إلا محصلة لعملية التفاعل في عملية تشكيل النصوص وصنعها من جانبي اللغة والواقع، وكلا الجانبين هام لاكتشاف دلالة النصوص"<sup>(3)</sup>

(1) حاج حمد: المداخل المعرفية والمنهجية للنص القرآني، ص 10.

(2) محمد عمارة: النص الإسلامي بين الاجتهاد والتاريخية، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1996، ص 106.

(3) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 108.

نحمل التحليل لكي لا ينسي بعضه بعضا، فاللغة فرضت معانيها ونسق تراتبها وتواصلها ضمن أفضية الفكر وتلبسه بالمخيال اللغوي الخاص، على القرآن فصارت لغته عربية، ولا يفهم إلا بها، "...القواعد اللغوية التي يستهدي بها في فهم الأحكام من النصوص فهما صحيحا، فهي قواعد لفهم العبارات ملحوظة مقتضى الأساليب العربية وطرق الدلالة فيها على المعاني بألفاظها مفردة ومركبة.. وقد استمدتها العلماء من طبيعة اللغة العربية واستعمالاتها في المعاني حسبما قرر أئمة اللغة وعلى نحو ما دل عليه التتبع واستقراء النصوص العربية"<sup>(1)</sup> ومرة أخرى نلاحظ عرض اللغة العربية لطبيعتها وأسلوبها على القرآن وشكل ترتيبه لمفاهيمه وشكل نظمها وإخراجها للقيم وتحويلها من مرتبة الأمر إلى الوضع التاريخي الجسد، وفي إمعان حاج حمد؛ تقرير مفاده أن المفارقة قد تمكنت، ورفعها يتحقق رجوعا إلى القرآن الذي أخرج لغة عربية غير معهودة أو متجاوزة.

وللتوازن تحليلا، ليس الموقف التراثي التقليدي فحسب من يعطل القوة المعرفية للقرآن في التواصل مع الحياة وحملها إلى الأفق المفتوح وفق قيمه، بل المذهبية التاريخية المعلمنة في رؤيتها، بدورها تقزم الحضور القرآني وتلغي وظيفته الحضارية وتحشره في نمط أداء أقل ما يوصف به أنه ملغ لفاعليته الاستمولوجية، ويقصره ضمن الاعتبارات الأخلاقية البحتة فريدا، وداخل الضمير الغائر، من غير مظاهر عامة مفتوحة ممتدة إلى نظم المجتمع ومؤسساته وذاك دأب العلمانية مع الكتب المقدسة عامة، ومع القرآن خاصة، بحكم إصرارهم الدائم على إعلان قيوميته المطلقة على كل شيء.

## 01 - ب - التشكل التاريخي للقرآن ومضامينه وجدوى التجاوز ابستمولوجيا:

ليس من شأن البحث أن يسبر الخلفية التي تقف وراء تشكل القول بالتاريخانية في محاولة فهم نشوء وتركب القرآن كظاهرة ذات مرتبة أنطولوجية و ابستمولوجية في غير محلها، لأن الشأن التاريخي قد أغمط غالبا من العقل اللاهوتي المدرسي، وهرع إلى تناول القرآن بوصفه معطى متجاوزا لحدود الزمان والمكان والتاريخ، لذا من اللازم إرجاعه إلى مكانه في التاريخ، لتحقيق علمية فهمه واكتشاف الحواصل و

(1) وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، سوريا، ط2، 02، 1995، ص 163.



البنى والمنظومات الحاملة من جهة صلتها بمخيال تاريخي متولد في السابق، وخطورته - حسبهم - أنه يأسر الوعي الإسلامي إلى اليوم، مما يحول دون تكوين ذهن متقد مُعمل لأساليب النقد والفهم، لبلوغ اللحظة الحرجة تاريخياً، لحظة الفصال للانتقال والتجاوز وليس من سبيل لوقعنة الطموح المقصود، إلا بزحزحة المرجعية العليا المؤطرة لذلك الوعي ألا وهي القرآن، وطريقها القول بتاريخانيته وتلبسه بظروف سوسيولوجية ونفسية وثقافية أدت ودعت إلى تكونه وفرضت هيمنته حتى قيل "القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصاً محورياً وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية بأنها "حضارة النص" بمعنى أنها حضارة انبنت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز "النص" فيه"<sup>(1)</sup>

المسعى الاستمولوجي للقول بالتجاوز غرضه الوصول إلى نوع من العقل المتحرر الذي يفهم النص بأدوات يتيحها عصره لبيان جدوى التجاوز لبلوغ التحديث واللحاق بالمجتمعات الحداثية، التي فصلت مع نصوصها، وهي معنية بتكرار التجربة مع القرآن من أجل زحزحته عن مركزية الثقافة، وتاليا التخلص من الهيمنة المنبثقة عنه، والمتجلية في العقل الأصولي، لإخلاء مؤسسات المعرفة وأطر الثقافة منه، تمهيدا لتسلمها فيما بعد، خاصة "وأن العقل الديني والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضاً عن جدلية الفكر - واللغة - والتاريخ، واعتمداً على مفهوم جوهرى، ثابت، اكتسب قوة إلزامية تحيلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرم، وتحويل ما كان دنيوياً إلى شيء ديني.."<sup>(2)</sup> الجدلية التي تمحور حولها معنى النص، اعتبار استمولوجي أو أوماً ضمناً إلى التابع المتراسل في انبثاق الظاهرة الفكرية عموماً ومرجعياتها بالخصوص، من فضاء استعمالي درجت الإنسانية على توظيفه، وأقصد اللغة، التي تفيد خاتمة اندراجها في بوتقة صارمة من التشكل التاريخي المحيل إلى البعد البشري في النشوء، وكذا الارتقاء، مما يحول دون جوهرانيته (الظاهرة الفكرية) أو ثباتها، فتصير حالة تبدل دائم و سيالة باستمرار. "إن ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إغناء إشكالية العلوم الاجتماعية و

(1) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 09.

(2) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط 01، 1999، ص 12.

تجذير نقدها في كل الاتجاهات.. هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما ندعوه بالمخيال الديني.. " (1) في اتجاه القرآن كمؤسس للمخيال الديني ومتمركز في قلبه.

"..إليك المعيار الأساسي والحاسم، أن موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية، ولكنها دونت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم توضح حتى الآن أو لم يكشف عنها النقاب، ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم..." (2)

لو قدر لقارئ أن يتساءل عن مفاد الفقرة أعلاه، لقال: هل التقرير عن نص بشري عادي، حكلي أمثلة أو أسطورة، تحولت مع الوقت إلى ناظم مركزي مستبد بثقافة مجتمعة ما؟ أم هو توصيف لكتاب سماوي، وقائع سيرة المحيطين به تدل على تعاليه تحايثا مع التاريخ وظروفه؟ وإلا ما الدافع إلى الإعادة؛ أن التدوين تم في أحوال لم توضح بعد؟ والتدرج المشار إليه يحمل في عمقه المصادرة المألوفة عند التاريخانيين، وعمدتها التشكل المتدرج للقرآن وتلبسه بظروف اجتماعية وسياسية وثقافية، أصرت على رفعه من مصاف المقولات الشفاهية العادية إلى مرتبة القداسة والتعالي نسبة إلى كائن مفارق متجاوز، والدليل قوله: ثم رفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس.

".. ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبية التاريخية والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع.. وهذا يعني أننا سوف نعلق وأن نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا.. " (3) يعني القرآن،

(1) المرجع نفسه، 24.

(2) المرجع نفسه، ص 41.

(3) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط 2،

وهو - حسب الوضع السالف - تشكل مدمج تداخلت معطيات كثيرة في إخراجها إلى حاله المتعارف عليه إلى الآن، وقد تعاضدت روافد مختلفة في نسجه وتأليفه، بحضور عصبوي مهيمن تألفت معطيات اجتماعية ولسانية على جعله أحكاما لاهوتية، تدفع التاريخ جميعه، إلى الإقرار بتعاليمه وأنه مفارق، في حين المتاح للدرس النقدي يبرهن على تلبسه بالزمكان مقرا خلاصتين: أولهما أنه متجاوز و عفى عليه الزمن لأنه ينتمي إلى سياقات ماضوية ولت بمشكلاتها ودواعيها إليه، وثانيهما زحزحته ابستومولوجيا من موقعه المؤسس، وإحالاته إلى عطالة ثقافية، لأن الأخيرة قد تطورت بالغة الانفجار الكلي، خاصة وهي حبلى بالمعنى العلمي للعالم، ساعية إلى إقصاء الميتوس من كل نقطة كان قد احتلها سابقا.

"..الجدلية التاريخية اللامرئية المشتغلة أو الحاصلة بين الوحي والحقيقة تحت ضغط التاريخ ..لا يمكن أن يلحظ أو يرى من قبل الفاعلين الاجتماعيين، ما دام الإطار الجوهري والمثالي... ولم يقارع"<sup>(1)</sup> ويغلب لحساب مشروطية التاريخ وهيمنته على الصلة بين الوحي والحقيقة، وكلاهما متولد من التاريخ ومحكوم بألياته في نظم تركيبها والإفصاح عنها، بدبيجات متبدلة ومتكاملة، تبعا لمسيرته وحركته وما يفرضه منطقته على التشكيلات المختلفة التي ظهرت، تحت تأثير موجباته.

".. النص القرآني يستمد مرجعيته من " اللغة " لكنه " كلام " في اللغة ، قادر على تغييرها وإذا انتقلنا إلى " الثقافة " مدلول اللغة، قلنا إن هذا النص " منتج ثقافي " لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو منتج يتشكل في الوقت نفسه، من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة، يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضا "<sup>(2)</sup> ظاهر التحليل السابق لا مشاحة فيه، لأن القرآن في مقام من مقاماته، هو لغة عربية مجعولة للدلالة عليه والحق الذي جاء عنه، لكن أن تصير اللغة والبيان وأساليبها مرجعيته وخلفيته، الدافعة لمضامينه إلى أفق تاريخي محدد، فذاك مجعولة للظن أن اللغة فرضت نمطها في التعقل، وجعلت المفاهيم والمعارف القرآنية مصاغة بكيفية تتساوى مع المتاح لغويا إبان القرن السابع الميلادي، وأكثر، بما إن اللغة مظهر دال لعمق من التشكل الثقافي والعمليات التي تتم في

(1) المرجع نفسه ، ص45.

(2) نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط4، 2000، ص87.

ثناياه، فهي خلاصة لتجربة ثقافية عربية مشدودة إلى فترة ذاتها. و بالتعدي لأن القرآن يستمد من اللغة، والأخيرة من الثقافة، وهذه من الواقع بقواه وظروفه ف.. إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة ويعكر من ثم إمكانية الفهم العملي لظاهر النص .." (1).

المصادر التي انطلق منها النقل أعلاه، الاتفاق المرتقي إلى مرتبة البديهية العامة المعطاة أمام جميع العقل، وهو أن النص موجود تاريخي، ظهر في ثناياه، وليس له أي تعالي، وفي مذهب التحليل واتجاهه أن الغالب من الدراسات القرآنية ترفض التقرير وتتعداه إلى الانطلاق من تأسيس مفاده؛ أن للقرآن وجودات ومراتب متفاوتة، تبدأ من وجود أعلى حتى تتجلى في سياق الجعل.

" ما كان الله -العليم الحكيم- لينزل القرآن في إطار تاريخي محكوم بشروط الواقع، ثم يجعله كتابا لكل العصور، رغما عن متغيرات الواقع، ولم يحمل النص القرآني قوة الإطلاق وحدود التعيين التاريخي بذات الوقت، غير أن المجتهدين ومعارضيه لم يحاولوا النفاذ إلى داخل النص القرآني في البنائية الكلية للقرآن العظيم، الكريم عطاء من جهة، والمكنون معنى من جهة أخرى، والمجيد الذي لا يبليه الزمن من جهة أخيرة." (2) توارد القول بتاريخية النص وتلبسه بالواقع، من معين الأدبيات التحليلية الغربية، القائلة بأن لكل شيء ظروف في التاريخ أنشأته، ولم تلتفت إلى مستوى النص القرآني قياسا إلى ثقافة القرن السابع، والفارق النوعي تاريخيا الموجود بين المنطق التجزيئي الإحيائي، وبين الرؤية القرآنية المبنية على سمت الجدلية والوحدوية الدافعة إلى استيعاب التاريخ وما قبله وما بعده.

".. لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد، إلا أن هذا الرد يفرض على التاريخاني أن ينظر بجد في جذور موقفه، عليه أن يؤصل فلسفته لأنه كثيرا ما أخذ الواقع حجة دامغة على صحة مقالته. التاريخانية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فحاجة

(1) نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، ص24.

(2) حاج حمد: الأزمة الفكرية و الحضارية ، ص313.

.. "(1) وهذا يناقض مَنزَعَهَا الرافض للمطلق الجوهري والثابت، لكنها ما لبثت أن استحالت إلى مرجعية وأصل ثابت تُحاكم إليه الظواهر التاريخية والإنسانية جميعاً." التاريخانية مدفوعة رغماً عنها إلى العدمية الأخلاقية لأنها تنفي وجود لأي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ.. "(2)

فالتواطؤ في منطوق الفهم وارد بين الرؤية الوجودية والالتزام الأخلاقي، وهكذا التاريخانية مفضية لا محالة إلى انتفاء الثابت في الوعي، وتاليا العدمية في الأفعال.. جرباً على سنة البحوث العلمية، فعلاً ورد فعل، نرى لزماً الوقوف عند بعض النقد لمنطق التاريخانية، مع أن التأسيس في العناصر التالية يفى بالمقصد وأكثره "... وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد الوعي القرآني هو انعكاس للواقع العربي وأن النبي الكريم قد استلهمه من بنية الواقع ونسجته، فإذا أثبتنا، بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية، إن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما نطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية ( غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع." (3)

وكأني بمدار الأطروحة يومئ إلى أن القوم يتبنون جملة مقررات نظرية، ويعمدون إلى امتلاك عدة منهجية، ويأتون محملين بها إلى القرآن، ويحكمون عليه من ظاهره، مضاهاة للعرف السائد عند المعملين لأساليب النقد، بأن الظاهرة الدينية واحدة، وهي كذلك في كل زمان ومكان. زيادة هي نتاج ظروف ولدتها، وتوليها تتولى، في حين أن المعنى القرآني متجاوز لما ساد إبان القرن السابع، فما بالك بما قبله.. فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص، نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعانية وذلك لأننا نكون قد قيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة، أي الفهم الإيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب. ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ويصبح أسير

(1) عبد العروي : مفهوم التاريخ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط4 ، 2005 ، ص369

(2) المرجع نفسه، ص 376.

(3) أبو القاسم حاج حمد : الأزمة الفكرية والحضارية ، ص372.

لعقول بعينها تكونت ذهنيته ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الإيديولوجية الخاصة"<sup>(1)</sup> خاصة القرآن التجاوز والتعالي والافتراق المفصلي عن السائد في الثقافة العربية و ذهنيته المحلية لها. " .. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج إلى إثبات ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم .."<sup>(2)</sup> أبادر التقرير المفارقة بالتساؤل؛ إذا كان القرآن منتجا من واقع ذي خصوصيات ثقافية، لماذا عمد إلى هدمه وزعزعة بنيانه، وإعادة إقامته على أسس غير مسبوقة؟

لكن الاتجاه التاريخي الماركسي يمضي في نعت القرآن - فما بالك السنة- أنه تشكل في خضم ارتباطات جعلته ذا طبيعة تاريخية كغيره من الظواهر الثقافية الأخرى، والطبع يسري عليه ما يسود عليها، من بشرية وتقدم وتجاوز ولغة عتيقة ومضامين ليس لها في عصر جديد موضع ثبات. إذ "... ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ، ما هو خارج اللغة وسابق عليها -أي الكلام الإلهي في اطلاقته- لا يمت لنا نحن البشر بصلة ... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة ."<sup>(3)</sup> تمعن عاجل لا يخرج إلا بخلاصة ركيزة مفادها؛ أن الذي وصف ليس من أية جهة كلاما إلهيا، وإنما بشريا؛ تشكلا وبناء ومضامين وفحوى ومقاصد، واللغة هيمنت عليه في غالبته حتى اضطرت له للدخول تحت عباءتها وحرمتها أي مفارقة أو تعالي... والسؤال: هل استطاعت اللغة العربية بسقفها المعرفي إبان القرن السابع أن تتحمل ما يستوعب الزمان والمكان ويمتد إلى الكون الواسع، ويغطي التاريخ البشري ككل، ويتحدث عما قبل الخلق وما بعده، كأنه الآن؟ أم أنها صيغت وأخذت إلى مستوى لم تعهده؟.

(1) المصدر نفسه ، ص372.

(2) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص 24 .

(3) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ، ص92

" إن " لسان القرآن " يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ؛ لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها وملؤها، ويمنحها معاني ودلالات، ما كان لشاعر أو ناثر أو مجموعة كبيرة أو صغيرة من أساطين العربية أن تمنحها تلك الدلالات " (1). الإحالة إلى المصدر الإلهي المتجاوز بالتعجيز، ليس معناه عدم الإفادة من القرآن، لتعالى لغته، ولكن يحتاج لولوج عالم الدلالة فيها وفيه، أن يعتمد لسان القرآن ذاته، كمستوى من النظم والوضع للإفهام والبيان غير معهود عند العرب، وهذا يجافي كونه تاريخي الطابع رغم تاريخيته.

" ولغة التنزيل - على عروبتها- تمتاز على لسان العرب وتتفرد دونه بخصائصها العالية التي بها اكتسب القرآن صفة الإعجاز، وهذا ما دفع علماء اللغة إلى الإقبال على دراسة لغة القرآن الكريم، حتى ألفوا في " مشكل تأويل القرآن " و " غريب القرآن " و " مجاز القرآن " و " إعجاز القرآن " ... فأسفر التأليف في هذه المواضيع من تراث ضخم في علوم الشريعة واللغة.. " (2) ولو كانت لغة العرب ولسانهم، من حيث ما هي، لألف في شعرهم وحكمهم ما ألفت حول القرآن ودون من تراثات ضخمة، تجاوزت حد ما ألفت في الحضارات السابقة عن كتبها المقدسة، وأبسط إحالة إلى التفسير وعلومه فحسب خير مبرز لاتجاه التحليل واستنتاجاته.

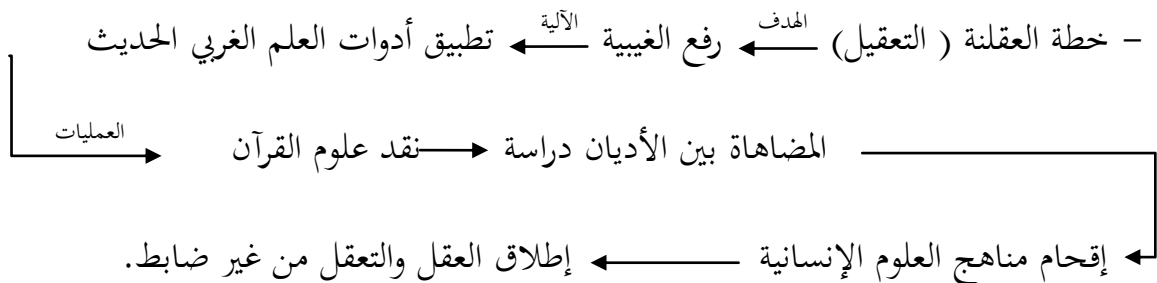
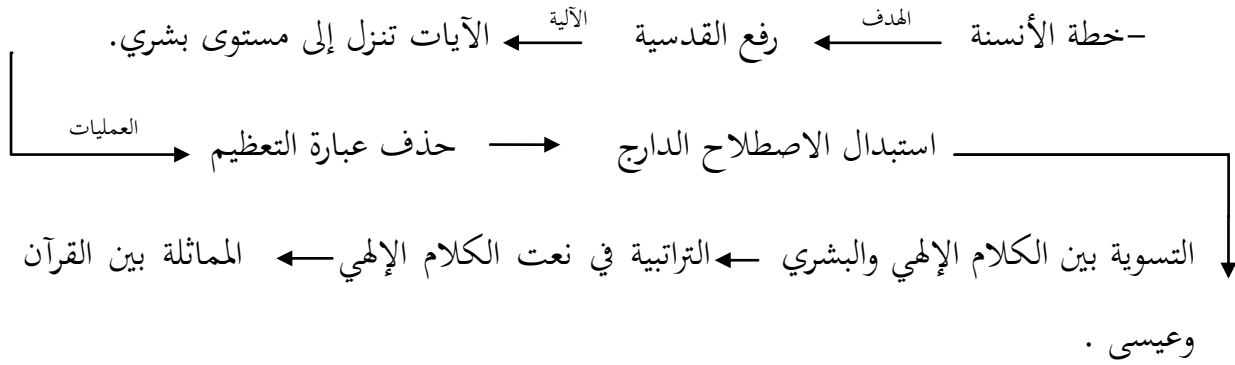
المقصد الاستراتيجي للقراءات العلمانية للقرآن، إثبات تاريخانية التشكل، و بالتبع الإلحاح على قدم مضامينه، وتاليا، الدعوة إلى تجاوزه إلى مدونات ثقافية أخرى من شأنها أن تجيب البشرية عن معاناتها، وتحادثها في سياق ما عن لها من مسائل ومشكلات فرضها التطور عليها، وبذلك .. يصبح النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه وفقا لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو

(1) طه جابر العلواني : لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1، 2006 ، ص17.

(2)- عبد الرحمان بودرع : منهج السياق في فهم النص ، كتاب الامة ، العدد 111 ، وزارة الأوقاف ، قطر ، ط1، 2006 ص

يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنبي<sup>(1)</sup>.

وقد عرض طه عبد الرحمان- الفيلسوف المغربي المعاصر- لجملة من الآليات والعمليات والخطط التي درج الفصاميون (من الفصل والمباعدة) على تناول القرآن بها، نجملها في الشكل التالي:



(1) - طه عبد الرحمان: روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1، 2006 ، ص 180.



- خطة الأزمنة (التاريخية) <sup>الهدف</sup> — رفع الحكمة والصلاحية <sup>الآلية</sup> — تهيئة المعنى القرآني (1)

تغميض الحكم وتعقيده → توظيف مسائل علمية تاريخية خارج السياق القديم <sup>العمليات</sup>

← تقليل آيات الأحكام ← نسبية الأحكام و زمانيتها ← الشريعة والعقيدة تاريخيتان .

لوما المخافة من تحميل العنصر فوق طاقته التحليلية، لعمدنا إلى بسط مضامين الخطط المقررة بأهدافها و آلياتها وعملياتها، وكيف أنها تنتهي حتما إلى إهدار المكنة المعرفية والمنهجية والحضارية للقرآن ؟ وكيف تؤول به إلى اختزال محل يجعله نصا أدبيا ممتازا، لكنه ينتمي إلى مرحلة قديمة بكافة حمولاتها وسقفها الفكري. وهذا مدعاة إلى جدوى الوقوف عند تأسيسات حاج حمد للقرآن قرآنيا، وكيف استطاع أن ينقله إلى خط ثالث ذي طموح لنسق الجهود الثقافية كافة تحت مظلته في غير تعصب ولا شوفينية أو إهدار.

### 01-ج - القرآن على مستوى البديل:

"...حين يعمد إلى طرح القرآن كبديل حضاري على مستوى العالم، لا بد أن تتوفر مشكلات فكرية على غاية من التعقيد .. بمعنى أوضح نقول أن هناك (وعيا مفهوما تاريخيا خاصا) قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرف خاص وقيدها به ... نعاني مشكلة القرآن ضمن سياق تاريخي واحد، ما بين القرن السابع والقرن العشرين؛ فما هو المطلق وما هو النسبي في القرآن ؟ أم أن القرآن نفسه يعطي معنى آخر للاستمرارية خارج دائرة المطلق والنسبي؟ وبمعنى آخر ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة ؟ و إلى أي حد يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحا جديدا، كبديل حضاري أمام البشرية كلها ؟ هل نستخلص (فلسفيا) مفاهيمه

(1) طه عبد الرحمان : روح الحداثة ، صص(178 -- 186).

الأساسية لتأخذ فيما بعد أشكالاً تطبيقية مختلفة على حسب المتغيرات..<sup>(1)</sup> كمدخل إشكالي، آثرت البدء بتساؤلات حاج حمد، حول الموقع المبدئي الذي ينبغي أن يأخذه القرآن لنفسه، في خضم التجربة التاريخية للإنسانية، وكيف يمكنه أن يثبت حضوره وفعاليته ضمن بني الثقافة؛ تشكيلا وتوجيها، سواء كانت منتسبة إلى فضاء القرن السابع أو العشرين، فالأمر سيان قبالة، خاصة إذا عرفنا أن القرآن مطلق في تركيبته وبنيته؟ وهنا يصلح منظما للحياة ومستوعبا لها.

القرآن حسب التقدير الإشكالي الذي يلقي في وجهه تحديا، يتراوح في حسابانه بين مطلق عام كلي يستوعب كل الحياة من مبدئها إلى مآلها، ويحيط بالكون المطلق، ونسبي يقف عند حدود وقائع بعينها تحرمه من الخصائص الجيدية الأبدية، فيكون خاصا متصلا بوقت بعينه، وإلا فإن معارفه كمفاهيم مفتوحة يمكنها أن تتضمن المتاح وجوديا وقيما أبد الدهر، وهنا يستطيع أن يجيب العالم المعاصر عن تساؤلاته ويروي عطشه إلى الحقيقة، وينوله القيم المؤطرة لشؤونه، المانعة من إهلاكه واهتلاكه، كما فعل الممارسات نفسها عبر قرون طوال، مذكرا بما قبله من الكتب، وضاعطا لمعانيها الهادية في مستوياته، ودافعا لها باتجاه حالة من العالمية الجامعة لكل أصناف التجارب الحضارية .

" كل ما أتى به القرآن من تشريع وتوجيه له دلالاته في النسيج الكوني وحكمته، ولا يبقى على الإنسان إلا أن يندمج بالوعي في هذا النسيج المحكم ليحقق ما يفوق تصورهما في عالم الإبداع والفعل، لا على المستوى الموضوعي فقط، ولكن على المستوى الكوني ليصبح بالفعل خليفة عن الله في الأرض، فهذا يتطلب مسيرة كونية عبر جمع للقراءتين في كل واحد، وبالمدى الذي يعطيه الله لوعي الإنسان.."<sup>(2)</sup>

طاقة المعرفة والتعرف في الإنسان، انطولوجيا، محدودة في إطار اجتماعي وثقافي، في حين أن القرآن يبحث إلى السعي غير المنقطع ليحمل على كاهله عبئ الكون كله، نظريا باحتوائه لتفاصيله وتباشير نظريات تحل الغاز علمية كثيرة، إضافة إلى علامات مثيرة إلى ما سيفضي إليه في مطافات متوقعة، تاريخا وعمليا، يحمل زخما قيما يرتقي بالإنسان إلى أن يخلف الموكل وجوديا عن الكون والحياة، ويمنحه بتشريعات

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 376.

(2) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية ، ج1، ص484.

موجهات برمجة وتخطيط لأصناف الحياة وممكناتها على الصعد جميعا، دافعا إلى الاندماج في نسيج الوجود ليكتمل الخلق.

إذن نصيب القرآن ومعارفه وقيمه وموجهاته ومقاصده الوجودية و القيمة والتشريعية "...محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح ( رؤية كونية) تتجاوز الرؤيتين الوضعية واللاهوتية) معا، على أن تستمد هذه الرؤية من وحي الكتاب القرآني المطلق الذي يعادل موضوعيا مطلق الكون ومطلق الإنسان فالقرآن هو المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته، وذلك بما يؤدي لتفعيل ( جدلية ثلاثية) أطرافها ( الغيب والإنسان والطبيعة) دون أن يستلب طرفا آخر، ويتم فهم الجدلية الثلاثية بمنطق ( الجمع بين القراءتين)."<sup>(1)</sup>

كثافة مفاهيمية يحملها النص السابق، ويدعوننا إلى استجداء التأمل، تمعنا في السقف الذي يبغى حاج حمد أن يضع الوعي المعاصر تحته، مادا إياه إلى أرض قرآنية محيطة بالكون ( نشأة ومسيرا ومصيرا)، مقحما له في جزئيات وتفصيل لم يكشف عنها العلم إلا مؤخرا، والأدهى أنه كشف عن الوجه المادي المحسوس المباشر في غير استيعاب تام، ولما يقترب بعد من محيطات المعنى والمعنوية والقيمية فيه، لذا عمد فيلسوفنا إلى الإقرار تحليليا أن المعنى القرآني متجاوز لقمة اللاهوتية وكذا الوضعية، ويعادل مساواة للظاهر الملموس وبمائل الخفي المخبوء، ويدعوا مرارا إلى جدوى الدأب وسبر خفايا الوجود من خلاله ومن مؤيدات المنزع الذي اتجهه، العجز البادي على المدونات الموروثة مقدسة كانت أو وضعية، أمام تعاضم العلم و تغوله وتسلفه على المعرفة والكون معا، مفضيا إلى استبعاد ما عاداه أن يتولى شؤون الحياة . إلا القرآن معاجزه تترى، لا إيقافا للوعي الإنساني منحسبا عند أعتابه، بل هاديا إلى مسالك اليقين و برده، حيث المعرفة ليست لذاتها وإنما لما تورثه من سلام كوني، يتوافق فيه الغيب والإنسان والطبيعة، ولم يزعم سوى القرآن أنه مالك لمفاتيح الولوج إلى الوجود الفسيح سعة، والى النفس وتراكبها ، وقوى الغيب وأفعالها ، جدلا مؤلفا ، مومئا إلى أصل الخلقة ومعادها.

(1) المصدر نفسه، ج 01، ص 501 .

"... فالقرآن (كوني) في موضوعاته و(مطلق) في تركيبته، و(يسترجم نقدياً) الموروث الروحي للبشرية لكنها مع خاصية (الحفظ المحرم) ولهذا يتميز (بضوابط منهجية) في صياغته و(بضوابط معرفية) في قراءته التحليلية وليس التفسيرية الكلية وليس التجزيئية." (1)

فالمسألة ليست تعالجا فكريا يبغي كل طرف فيه أن يفاخر بنصوصه، بل وقوفها (النصوص) في وجه الخصم الذي تحفل به المعارف البشرية، لتحديدتها ونقلها إلى مراتب لم تعهدها، وإن عُهدتها بردها إلى موازين الفهم السديد، المطابق، هنا نلقف القرآن مشرباً بطبيعة الموضوع الشامل لجميع الكون من لحظة الفتق إلى ساعة القيامة، مروراً بعوالم مهولة، تبدأ من ذرات الخردل الفاعلة، لتبلغ السدرة و نواظمها ونواميسها، وقد تركب على سمت من الإطلاق يعز أن ينوجد بين أسطره خوارم تسلبه إلى حين بعينه، لذا كانت قصصه أمثالا، فيكثر من قوله: "ومثل" "ومثله" ليرتفع من الانشداد المباشر المعطى إلى تعالي القيمة والمعنى، ولا يكف حثيثا حتى يرد الموروث السابق إلى فضاء الجدل والنقاش، ويرد التجارب الوجودية إلى نصاب إنسانيتها المكرمة المستخلفة. ".. فالوحي في أساسه هداية وتوجيه، و بهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق... ويتفتح داخل عالم حيث الله يدير النظام، ويهيمن على أسراره، وذلك أن سير الكون ومصير الإنسان لا يصفان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب، بل يلجان بنا عوالم الغموض و العماء، وأمام هذا الوضع، يتجلى دور الوحي في أن يغمر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل.."(2)

الهداية التشريعية التي يحملها القرآن تقود إلى الكشف عن الهداية التكوينية في الخلق وبتكاملهما يمنحان هداية الوحي، الذي القرآن فصل منه، وبمعايره وضوابطه المتعالية يدفع الإنسان إلى استكمال حلقات وجودية في سيره وسلوكه نحو الحق باعتباره غائية الخلق، فيسفر عن نظم حياة يكون الله سبحانه قد أخذ بنواظمها، فيرفع موانع المعيشة المستقرة، فتبلغ إلى الاطمئنان النفسي المعنوي والمادي الحسي، ويحثه إلى ذلك كله الأمل في الحياة المنفتحة.

(1) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج 01، ص 501

(2) محمد عزيز الحبابي : الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، د ت، ص68.

"...والقرآن مطلق لأنه محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية و بسرمديتها ، بحيث أنه الكتاب الوحيد الذي يعزز هذه الاطلاقية ويمنع استلابها لاهوتيا أو وضعيا متى فهم الكيفية المنهجية والمعرفية .."<sup>(1)</sup> لصياغته ومضامينه وفهمه وتحليله، أجد المعنى المتقن توحيده من بين تراثات غير معدودة، الحامل لفحوى مطلق مشير إلى مطلقات مثله على مستوى الكون وحركته و الإنسان وأفعاله وسلوكياته وتاريخه وحضارته، ما يفيد أن الواضع لها كذلك مصدر واحد قال الحق قرآنا، وخلقه كونا وإنسانا، فصار الحق إلها أزليا مهيمنا على قرآن مطلق وكون مطلق وإنسان مطلق، والعهد على مناهج الدرس وأساليبها للتعرف على الخصائص السالفة ..

".. أليس غريبا في هذا العصر مواجهة كتاب دين باعتبارات دنيوية يدعيها العلم في نظر الكثيرين ؟ الواقع أن العلميات ما عدا بعض الاستثناءات بالطبع، لا تهتم غالبا بالمسائل الدينية، بل تزديها لأنها تعتبرها مرتكزة على الأساطير، وبالإضافة إلى ذلك فإنه يراد بالدين -عندما يتكلم في بلادنا العربية عن العلم والدين- اليهودية والمسيحية فحسب، دون أن يكون للإسلام فيه نصيب، لأنه قد حكم عليه بكثير من الأحكام المفتراة المستندة إلى مفاهيم مضللة، يصعب معها في أيامنا تكوين فكرة صحيحة عما هو حقيقة"<sup>(2)</sup> فالمهدر غالبا لطاقة القرآن المعرفية، هو عدم الاقتراب منه أصلا والحكم عليه من بعيد، وهو بذلك ضحية كثافة من المخلفات التاريخية، جل الأحكام فيها متولد عن مسوغات نفسية وسياسية، ليس لها صلة بالناحية المعرفية، ويختصر في أنه أسطورة من أساطير السابقين، وهكذا تتعنت المفاهيم المضللة وتسوق خلفها العقول الممتلئة بما على أنها علم، وتحرم البشرية من مدونة ملخصة للتجربة الانطولوجية للكون كله بتاريخه .

المسعى الفلسفي للبديل الجمعي التوحيدي يعتمد .." نخرج فلسفي متكامل يتطلب النفاذ إلى (مكون) القرآن وليس ظاهره أو باطنه ...فهو كمواقع النجوم في بنائته وكرام ليستمر في العطاء، ومكون ليكتشف، فهو ليس بالكتاب المدرسي وإنما يتطلب الجهد الجهد ، والله هو المعلم في النهاية

(1) حاج حمد : العالمية الإسلامية، ج 1 ، 503 .

(2) موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ت.حسن خالد ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3 ، 1990 ، ص 139 .

"(1) الفقرات التي ستأتي ستلمح إلى العدة المنهجية المتظافرة في تكوين هذا النهج الذي سلكه حاج حمد، ليدخل إلى نفس القرآن وقلبه، ليفصح عن تركيبة تماثل بناء الكون بمجراته وكواكبه ونجومه، ومن عمد إلى تحليله عليه أن يرقى إلى مستواه ولا يتعاطى معه كما يقرأ أي كتاب مدرسي، فُقر لاجتياز اختبار، بل سيتفرغ الوسع وتبذل الطاقة للاستخلاص منه، ليكون الله سبحانه هاديا، " أرجع الله سبحانه الاهتمام لسبل المجاهدة إليه.. فهي سبل يقرها هو سبحانه وتعالى لأنها تفضي إلى مرتبة ( الإحسان) فلا يكون التعرف إلى هذه السبل بمجرد ( النظر العقلي) ثم ضبطها في ( قواعد) سلوكية ومنهجية يلتزمها السالك ."(2) بل هي فيض من الحقائق تترى جراء تعاضد ملكات وعي متدرجة، تبدأ من الإحساس وتقفز إلى الحدوس الإشرافية ، القائلة للمحقق، لكن لا تملك أن تبرهن عليه بالدارج من الأدلة.

" فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل والتوضيح والتحليل على آيات الله بتفاصيلها وكلياتها وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية ومصدر الحكمة الشاملة في التأمل معها بالتزكية الإلهية للإنسان، نزل هذا القرآن ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية ليبصر الإنسان كل شيء كما يريد الله أن يبصره وهو في خلاصته منهج الجمع بين القراءتين .. ثم تنزل القرآن كله فيما بعد ليفصل هذه الحقيقة ويعطي أبعادها في تجارب الأشياء من قبل"(3).

المتأمل لعبارات القرآن، يقف مشدوها، أمام الإصرار العجيب والمثير في آن لآياته على اقتحام فضاءات انطولوجية موزعة، تستدعي تجارب الخلق وصيرورتها بل وتصور مآلها في أوضاع معينة قبل حصولها وتحصل، مما يدل على امتلاكه لحكمة ركيزة مستوعبة للوجود كله، لكن لا يتحقق المقصود، إلا بتدخل الإنسان المركزي إلهيا، المكرم في طينته المندمج بوعيه في القرآن و به في الكون، فيعرج ويرتفع إلى أكوان وعوالم تتيح له نظريا أن يبصر زمام الأشياء، ويتصور شبكتها المتحكمة فيها، فيخضعها ارتفاقا

(1) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج1، 506.

(2) حاج حمد: التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص2.

(3) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية ، ج 2، ص 167 .

وجمعا، و يحوصل حقائق الأمور كما تنوع ورودها في تجربة كل نبي على حدا، فالقرآن والنبي خلاصة للتاريخ.

"...ومن بين سائر الرسل والأنبياء تميزت خصائص أحمد الروحية بالعصمة الإلهية له، تماثلا مع مواقع النجوم التي لا تنفك عن مواقعها ومداراتها تماما كعصمة القرآن إلى مستوى الحرف في بنائيه، وبهذا تتوازن عصمة أحمد مع عصمة القرآن .. فذات أحمد معصومة، وفي خصائص ( اسمه ) أحمد ( مكنونات ) كمكنونات القرآن لا ينفذ إليها إلا طاهر النفس ليمسها.. فخصائص الاسم الروحي متعالية في فهمها على (العقل الطبيعي) المجرد"<sup>(1)</sup>. عرفانية التحليل لا تنفي قيمته فلسفيا، لأن التجربة القرآنية معرفيا لها مصداقها في شخص الحامل، وثمرته الثقافية المتوارثة في شكل حضارة أسبغت علومها على الإنسانية، وفي رحم التاريخ مكنة لتجربة ثانية تصحح بها مسار الإنسانية الواقعة تحت ضغط الطغيان لفقدان عصمة المرجعية والمصداق، وأوجب مسلك تفقهي يوجب " إدراك الطبيعة العلوية للخطاب القرآني واستشعار الحق الكامن فيه [حيث] يتطلب تجريد النفس من أهوائها والإنصات إلى معانيه بقلوب منفتحة صادقة في بحثها عن الحق، ويستدعي إعمال العقل لفهم النصوص"<sup>(2)</sup>.

التجريد معناه نصب الوعي بكافة نوافذه ، تلقاء القرآن بغير خلفيات سابقة، والإنصات القلبي إليه يتتبع سردا، والعمل على مراكمة المعاني وطبقاتها الدلالية، وتجييش أدوات التحليل والقراءة، فإن ذلك كله ينتهي إلى أن يقول القرآن الحق في شكل الحقائق المتنوعة الدالة على طبيعة الخلق وكيفية إيجادها وعمله وإفضائه".."ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن غياب الرؤية القرآنية هو أمس المشكلات .."<sup>(3)</sup> بالنسبة للعقل السليم بمعناه التنظيمي في التعقل والتشتت في التصور والتخبط في الحكم والعشوائية في التصرف، وبالنسبة للوعي الإنساني والغربي منه بالخصوص، فقدان نسق قيمي قادر على إرجاع التوازن إلى الثقافة

(1) حاج حمد: المتصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص(6-7).

(2) لؤي صافي: إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998 ص

ص (121-122).

(3) المرجع نفسه، ص127.

البشرية وإعدادها بموجبات التكاملية والتوافق، حيث يتصالح العلم مع الوحي في تاريخ يلخص حضارة أخلاقية علمية، تفيد الإنسان من حيث ما هو. لكن...!

في هذا الصدد يرى حاج حمد " .. أن فهم القرآن في كليته أمر مرتبط بفهم طبيعة القرآن نفسه إذ أن هناك فرقا جوهريا بين من يرى أنه كتاب حاوٍ لسور مفصلة تتضمن عبادات ومعاملات وبين من يرى فيه بالأخص سجلا إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية"<sup>(1)</sup>، وهنا نقر استحالة تشكل الرؤية الوجودية التوحيدية التي يتضمنها القرآن، بغير مقتضى المنطق الكلياني تصوريا، إذ التبعية لعملية تجزئة وتشتيت للحكمة القرآنية بالوقوف عند التفاصيل، تحرم المعرفة من شاملة النظر واتساعه، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن العقل الفلسفي المعاصر غلب عليه النزوع إلى التفكيك والتجزئة. ما سيحث الوعي البشري إلى العودة من جديد لبحث عن الطابع الإنساني في التفكير، وفي محصلة العمل ليس سوى القرآن قادرا على منح المعرفة الحتمية المستندة إلى ناظم عقدي؛ ينظم بالمعنى المعرفي والمنهجي و التاريخي و الحضاري، حيث يتراكب كل شيء في تجربة ملخصة لحال الإنسانية تاريخيا.

" رأيت أن استيعاب هذه المواضيع وغيرها عبر القرآن، وبدقة عملية تحليلية، سيقود في مجمل الطرح إلى الكيفية التي نستفتي بها القرآن في حالات الحياة وقضاياها، في الماضي والحاضر والمستقبل، أي أن نصل إلى قواعد وقوانين الإفتاء بالقرآن... عبر منهجه المحدد للغاية، أسلوب استمداد الرؤية القرآنية لكل ظواهر الحركة الكونية بخصائصها المتنوعة وأشكالها المختلفة"<sup>(2)</sup>.

الفتوى لم يقصد بها المعنى الفقهي المباشر لآلية حل المشكلات الناشئة أو الظاهرة للملتزم في الحياة، بل يعني المشهد الحضاري لها، حيث تقف تجارب تاريخية بأكملها عارضة أزماقتها على القرآن فيعمد إلى حلها بمنطقه ورؤيته، حال مماثلته للوجود بكافة أبعاده، والحركة الكونية و تشكلاتها على

(1) احمدية النيفر: النص الديني، والتراث الإسلامي ، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط1، 2004،

ص98 .

(2) حاج حمد : القراءة التحليلية، ص1.



صفحة الصيرورة. " .. إنه تحول حاسم في طبيعة العمل التفسيري ضمن شروط لا تتحقق إلا عندما يقع التوجه لكشف الأزمة في أبعاد أكثر شمولية وعلى مستوى كوني"<sup>(1)</sup>

الخاصية المركزية للقرآن وما يقابله من جهد تفسيري يريد إصابة الفهم السديد، تلك الشمولية في تركيبته واستيعابه الشديد لبنية الكون ومساره ومصيره، ولتشكيل التاريخ وصيرورته، وللحضارات وتعاقبها وموتها، وللإنسان ومسيرته، وإلا فالتجزيء مهلك مهدر للقيم المعرفية المحتواة ضمنه.

".. والنظرة للقرآن ضمن مرحلتنا الراهنة تختلف في أسلوبها عن النظرة التي حتمتها أوضاع معينة، إذ أن نظرتنا إليه تأتي كنظرة منهجية بالدرجة الأولى ترقى من متفرقاته إلى كليته، ومن أجزائه إلى وحدته، ومن سطحه إلى مكنونه، بذلك نصل إلى فهم منهجية الحركة في الطبيعة والتاريخ ضمن الأطر التي يدفع الله بها وما علينا لدى هذا التمثل للمنهج القرآني إلا أن نطرح فعلنا على قاعدة الفعل الإلهي وضمن اتجاهه"<sup>(2)</sup>

ما زعمه التاريخانيون يتهاوى أمام توصيفات حاج حمد، حيث التسوية في نمط التعاطي مع القرآن، بين أسلوب قديم متلبس بظروف ثقافية، وآخر جديد يرقى إلى التناول المنهجي العلمي، الذي لا ينساق خلف الجزئيات، بل يبحث عن الكل وحكمته، و يعتمد إلى التوحيدية رؤية وأسلوبا يجمع العلم القرآني إلى بعضه، فلا يؤمن ببعض ويكفر ببعض معرفيا، ولا يقف عند المعطى الظاهر بل يسعى إلى استكناه المماثلات المنظومية للحق في القرآن من وجهه، وفي الخلق ونواميسه من وجه آخر .

" ليس في الأمر مغيبات مجهولة، فالمنهج بشموليته مضمن في الكلية القرآنية وليس لنا أن نفعل إزاء هذا التضمين سوى معاناة الاستخراج بالتدبر والتفكير والربط و التوليد.. إنه نوع من التعامل العميق مع سجل كوني مفتوح تنتقل إلى نفوسنا من خلاله مبادئ صياغته وأحكام علاقاته.." <sup>(3)</sup> أليس تعجلا للحكم أن يقال: القرآن كتاب اندرست طاقاته واستهلك ما وضع من حوله من علوم، وأن

(1) أمحدة النيفر : المرجع السابق ، ص98 .

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص 343 .

(3) المصدر نفسه، ص343 .

يوصف بأنه صندوق أحكم إغلاقه، وألغز معناه، فلا مشروع إليه. القرآن يقتضي التدبر والعمل الجاد المتمعن للوصول بين مكوناته، حيث الحق منشور ومعلن، وعطاؤه يتناسب طرديا والجهد المبذول والعدة المنهاجية المجدلة بقصد الولوج إلى عالمه، وبغير هذا التوجه، تصير الكتب الأدبية القديمة منها والحديثة أفضل منه وأرقى، وليت الحكم لا يكون متعجلا، إذ تجيش الأساليب الكثيرة لفهمها ألسنيا، وسيميائيا، و انثربولوجيا ، بتعميم التحليل عن الموقف المهدر حتى إلى الاتجاهات اللاهوتية المجزئة، أين تكون حصيلته" .. عدد كبير من المعارف والمدلولات القرآنية ، لكن في حالة تناثر وتراكم عددي دون أن نكتشف أوجه الارتباط، دون أن نكتشف التركيب العضوي لهذه الجوامع من الأفكار، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة"<sup>(1)</sup> فالحاجة ماسة إلى منح الأسبقية للطريقة الكليانية بمنطقها، في فتق حواصل القرآن النظرية، فتندلق نظريات ومفاهيم ومعارف تملك أن تجيب الحياة، بل وتؤسسها بإمكانيات متجددة ومفتوحة.

"... لم يغيب الله المنهج في القرآن إلا كما غيب قوانين الطبيعة في حركة الظواهر فكما يعاني العالم الطبيعي حتى يستخرج المكنون في قانون الحركة، كذلك هي العلاقة في مكنون القرآن، علاقة بالوعي والمعاناة مع المكنون"<sup>(2)</sup> فمن أشكل على القرآن بلغز، فليحل إلى الكون، وكما استطاع العلم أن يفصح عن علاقات الظواهر ومركباتها وارتباطاتها، وصاغها معادلات وقوانين، كذا يقدر مع القرآن، شرط أن يبذل و يجتهد، مستعينا بما لديه من استعداد ورغبة .

المردود الفلسفي للتحليلات المشيرة إلى القرآن في المشروع البديل، إنه "عبر الكتاب تسقط تلقائيا كل التفرعات الفلسفية التي مزقت وحدة الإنسان العقلية وجعلته نجبا لروح انفصامي بين مادية وغيبية"<sup>(3)</sup> فقد أبرز المنهج الجمعي كيفية المزاوجة بين الغيبية والمادية في منطوق فهم عبر منهجية القرآن،

(1) محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية ، دار التعارف، بيروت، د ت، ص 11.

(2) حاج حمد: المصدر السابق، ص 344.

(3) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 2، ص 345.

المظهرة لفعالية الخلق الكوني، المترجمة للحضور الإلهي في الطبيعة والتاريخ من غير أن تُسلب هذه الجهة لتلك والعكس .

### 1-د- خصائص القرآن ومميزاته المبنائية:

لأن القرآن كتاب إلهي خاتم، فقد تمثل التجارب الوجودية والكونية والتاريخية والآفاقية، ما يدل على تفرد بخصائص وميزات، لا يمكن انوجادها في مدونة أخرى نعدد منها:

**السمة الأولى :** أن القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، بمتابعة تفاصيل المخلوقات من جهة النشأة وتفريعات حياتها ثم نهايتها أو مآلها، وفيه غالباً دعوات إلى التأمل في الكائنات وأن يرفع الإنسان رأسه تلقاء السماء ليعاين بوسائل التعقل لديه، إحكام الصنع ودقته وأنه منظم بكيفية تشبه نظم الحروف والكلمات في أسطر وفقرات وصفحات كأنها كتاب موحد الموضوع .. لأن فيه يقرأ الإنسان آيات الله، والذي لا يقرأ كأنما يعيش حالة الموت ( والموتى يعثهم الله ) في حين أن الذي يسمع أيضاً يموت ويبعثه الله، ولكنه الفارق بين حي عديم الحواس فهو في حكم الميت وحي بحواسه ( يسمع لآيات الله) ..والكون الطبيعي كتاب، ففيه تقرأ آيات الله .."<sup>(1)</sup> فلا يحوي الكتاب سوى آيات تتلى وتقرأ وفيها مجال إلى الظواهر الوجودية كافة، من الذرة إلى الكون كله، مروراً بعوالمه المختلفة، والقرآن واسع يشمل الوجود المشهود والمغيب، ويتحدث عن الكائنات بخصائصها وكأنها تحدث الآن أمام ناظري الملقى والمتلقي معا، لكن المعنى ينتهي إلى انبثاقها منذ دهور سحيقة.

"...فالله كما هو خالق فهو عليم، وحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على المستوى الإلهي .. تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان، فتكون المنة بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم، فالمثاني هي المتقابلات، ومثنى الشيء ثنيه أو زوجه، فالسماء مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى، فالسبع المثاني هي السماوات السبع وفي مقابلها

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص85.

السبع أرضين، والقرآن هو المعادل لهذا الخلق الكوني أي أنه الحق الذي يعادل الخلق، فهو المحتوى للمنهج الكامل"<sup>(1)</sup>.

القرآن عدل الوجود، حيث لخص القرآن وضغط الوجود وظواهره وحركته، وأشار إلى مبدأ التخلق الكلي الكوني، وكيف قام إلى ناموس تكويني طلق مستوعب لجزئيات الأشياء ومظهر لسماها " ..ومنذ أن فتق الله رتق السماوات والأرض يستمر الانفلاق في ظواهر الحركة الكونية ومظاهرها وينتهي إلى التركيب والتكوين .."<sup>(2)</sup> ولم يجرؤ كتاب مقدس قبل القرآن أن يصور دقائق الكون وكائناته بدقة تصمد لقرون، بل تشهد مستجدات العلم أن فيها من الخطاب المفتوح، الذي يدل على تعالي تركيبته وحضوره الدقيق في تفصيل الكون، من غير أن يتورط في أجوبة مفصلة على نسق ثقافة عصر بعينه، دلالة على معادليته ومساوقته للوجود.

"...والقرآن وحي مطلق محيط بهذه الكونية ويعادلها فأطلق عليه (العظيم) وليس القرآن العليم، لأن العلم تكويني والعظمة تكمن في القدرة على الوعي بهذا التكوين من خلال وحي الكتاب .."<sup>(3)</sup> المنبثق النظري الذي قدر به حاج حمد تأصيله، يرجع إلى مفهوم للوحي خاص، باعتبار أن الحق أصل الخلق و مساوقه، فالكتاب والكون بما فيه، مصدره واحد، والقوانين التي نظم عليها تكوينيا، هي عينها الأحكام التشريعية التي جاءت مضمنة في الكتاب، والتشريع -أعني به المقابل للتكوين- وهنا من يسعى إلى الإقصاء إلى غياهب الكون وظلماته، ويسير في طرقه وأوتاره وأعمدته، عليه بالقرآن وحي حافلا بالآيات المؤسسة لقيم المعرفة المعينة على ذلك، ومن رغب في فهم معاني القرآن وسبر دلالته ويتيقن من عمق المراد الإلهي من الخلق يعود إلى الكون، فيرى المقبوض مبسوطا و المزوي مُشَرَّعًا، وهنا يكون الوحي مطلقا قبال كونية مطلقة ويولدان معا وعيا عظيما ورهبة في النفس تدفع إلى الإخبات وتواضع المعرفة في سياق نقطة في بحر محيط . لذا وصف القرآن أنه عظيم وليس عليم.

(1) المصدر نفسه ، ص86 .

(2) المصدر نفسه ، ص78 .

(3) حاج حمد : التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، ص3 .

النكتة التي تلفت إليها حاج حمد وألمح إلى أهميتها الثقافية والتاريخية، أن كل " .. الكتب السماوية منزلة في الأرض المقدسة، في حين تنزل القرآن وحده في الأرض الحرام، والأرض الحرام أعلى درجة من الأرض المقدسة، والكتب المقدسة تخاطب أقواما وشعوبا في إطار حصري موقوت بالزمان و المكان .. أما القرآن فهو للناس كافة ويتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملا الصيرورة الكونية كلها ومعادلا بالوعي للوجود الكوني و حركته .."<sup>(1)</sup> أكثر ما يلفت الانتباه في الفقرة أعلاه، مصطلح الوعي، كطاقة ملكات مستجمعة لوسائل المعرفة جميعا، وصولا إلى الإطلاق في توظيفها واستفراغ وسعها، للتمكن من تحقيق النظر الشامل المستوعب للكون من جهة وللكتاب وقيمه من جهة ثانية، في غير اثنيينية، بل في تدامج جدلي يقرأ هذا في ذلك، و خصيصة الأرض الحرام جعلت القرآن محفوظا مستوعبا، لختم النبوة ولحاجة البشرية إلى خطاب عالمي يمزج الأخلاقية والمعنوية والعلمية و الألوهية والإنسانية في شق متوائم لا يفاصل أو يفاضل " إذا كنا مؤمنين بأن القرآن، كتاب له ما يقوله لكل البشر في كل زمان ومكان وحال كان لزاما علينا أن نقرأه قراءة تلهمنا العقلانية والمعنوية، ذلك أن أعمق النظرات لوضع الإنسان المعاصر تكشف عن أن أخطر وأهم حاجات الإنسان المعاصر هي الجمع بين العقلانية والمعنوية"<sup>(2)</sup>.

لن يولج إلى الممازجة بغير استدماج لطاقات العقل وفوران المعنوية بغير انطباعية، وكلما استوثقت الصلة، كان العطاء بغير بخل، أليس علماء المخابر يقضون أعمارهم جميعها في معابد العلم ولا يمنح لهم من نتائجه إلا القليل، كذا بالنسبة للقرآن بوعي معادل للكون وحركته وإلا طال أمد الفصام و رزخت البشرية تحت وطأة الفصل المطلق: " تلسع ضمير الإنسان المعاصر وذهنه قضايا ومشكلات ذات طابع وجودي بالمعنى الدقيق والكامل للكلمة، ومن الضروري التنقيب الوافي لاستنباط الرؤية القرآنية لهذه

(1) حاج حمد : استومولوجيا المعرفة الكونية، ص 210 .

(2) مصطفى ملكيان : العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ت عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، سلسلة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت ، ط1، 2005 ص 561.

القضايا والمشكلات" (1) دائما بروح المواءمة الاستمولوجية الدالة على الانسجام والتناغم الموضوع في صميم الحلقة والوجود .

"..الوحي المطلق يأتي مشروطا بمواصفات الكمال وعظمة الخلق وتجلياته اللامتناهية، فلا يكون خرافيا ولا أسطوريا، ولا تأسره الشروط التاريخية لإنتاج المفسرين وثقافتهم الاجتماعية والعرفية، فغاية الوحي الإلهي المطلق إلى أولئك أن يخرجهم... من الإحيائية والثنائية المتقابلة إلى التوحيد، المركب على نبوة العقل فإنه يضفي كمالات الإله على هذا العقل فتتحقق المعرفة به وهي غاية الخلق.."(2) ويتحرر الإنسان من سلطة الإنسان وينخرط في عبودية اختيارية طوعية آتية من المعرفة العميقة، المواتية لمعاني الوحي وقيمه، والموافقة للكون وسننه، وللوجود وأحكامه، وبذلك يتحقق كون القرآن معادلا . " لهذا يأتي ( معادلا) لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ومن هنا قلنا بأن الوحي الإلهي المطلق يعادل الوجود الكوني و حركته..المعرفة بالله عبر الوحي المطلق هو بداية التدخل الإلهي في الواقع..فينفعل الخلق بالخالق ويتفاعل الخالق بالخلق ( ادعوني استجب لكم )، فيؤسس لمنهج الحق في الخلق صراطا مستقيما."(3)

وتأنيا في التحليل، نقول أن عنصر الإطلاق يفيد المطابقة الفكرية والمنهجية للدوائر الثلاث تعادلا ( الغيب =الإنسان= الطبيعة) حيث يقع الوحي في قمته جميعا، ويؤدي دور الرابط الذي يدفع كل طرف إلى التعرف على مركبات الآخرين من أجل بلوغ الاندماج الوجودي والمعرفي المطلوب، لذا عني القرآن تماما بالطبيعة في إطلاقها، والإنسان إطلاقا، فصوره تصويرا، من طبيعة الحلقة إلى مادتها، إلى مراحلها، إلى فنائها فالنشر والحشر... و... وهنا تثبت الهيمنة الاستمولوجية الحقة، ولا تكون مجرد استحواذ لاهوتي يبغى المراكز والسلطة وحسب.

وتلخيصا للخاصية القرآنية الأولى، أشار القرآن إلى المماثلة الوجودية بين الإبل وتركيب الكون، وبين الزوجية في الظواهر تكوينيا، وإقرارها في البشرية تشريعا، والتوالد الظاهر في الكائنات الطبيعية على

(1) المرجع نفسه، ص562.

(2) حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص5 .

(3) حاج حمد: المصدر السابق، ص6 .

مستوى الكون والخلية، سنة بارزة أيضا في البشر، وكيف يحضر التطابق الناموسي في الإنسان والحيوانات، وكيف يتشكل الأصل الطبيعي ثم يصادره الخالق في دفع الإنسان إلى الانعتاق بالعبودية فيتحرر، أو يستغني فيطغى، وبما أن الطبيعة تعيد موازينها، كذا يفعل التاريخ، فيحصل الأصل الحقاني الواحد للقوانين الطبيعية والأخلاق الإنسانية، وهنا نرى الكيفية التي صاغ الله بها هذا الكتاب الكوني، بحيث يعطي أشكالا مختلفة من الوعي والمعرفة تبعا للفوارق النوعية في تطور العقل البشري وأنساقه المعرفية فلا يصبح متلبسا بشكل مطلق لمرحلة تطويرية دون الأخرى وليؤدي رسالته العالمية عبر متغيرات الزمان والمكان ووفقا لكل منهج يظل مستمرا في أسلمة المعرفة، وليس في عصرنا هذا فقط.<sup>(1)</sup>

- السمة الثانية التي تشكل مبنى القرآن وتحدد اتجاهه بعد تمثل مضامينه وقيمه هي المنهجية والوحدة العضوية، وإذا استعنا بمقاييس الهندسة، لألفينا الخاصية الثانية دائرة محتواة ضمن الدائرة السابقة وأخذة من كينونتها، حال أن المعادلة تعني أخذ كرة الوجود كله بتجلياته المتباينة مظهرا، الوحدة أصلا ومآلا، ثم يتنزل التحليل درجة ليلج عالم القرآن فيلقفه موحدا من أوله إلى آخره، مضبوطا بالمعاني عينها، وبتأطير لغوي ومفاهيمي دقيق لا يوجد تفاوت فيه ولا تناقض، "...وهي الطبيعة الكلية للتركيب القرآني فكليته هذه التي تعني وحدته من فاتحته وإلى خاتمته، تعطي في حال استجلائها الكلي ما هو أكبر من التفاصيل وما هو أكبر من الموضوعات المحددة، إنها تعطي ( المنهج المعرفي) المهيم برؤيته الكلية والأساسية على الموضوعات التفصيلية، فكل الموضوعات المحددة التي تستصفي دلالتها من النصوص القرآنية في مقاطع السور المفصلة، غالبا ما نجد أساس الحكمة منها في سور قرآنية أخرى...إذن فالإدراك.. للقرآن في كليته ووحدته والانسباب في مكنونه، هو الأساس في فهم أي جزء من خلال الكل وفي فهم كل تفصيل من خلال الجمع. هذا الإدراك الكلي للقرآن في وحدته يسمى ( الحكمة) وهي حكمة تستقطب التفاصيل وتشدها إليها وتسبغ عليها معناها ( الحقيقي)"<sup>(2)</sup>

(1) حاج حمد : منهجية القرآن المعرفية، ص 93 .

(2) حاج حمد - القراءة التحليلية ، ص 2 .

تبرز الأهمية الاستمولوجية للنص التأسيسي السابق، حالما أشار إلى ضرورة التعاطي الكلي مع القرآن، والعمل على تفادي القراءة التجزيئية العِضِيَّة، والبحث عن الحكمة القارة خلف التفاصيل، لأنها الوحيدة المتكفلة منهجيا بحفظ الفهم وغايته من التفاوت والتناقض والاختلاف، ومع تعدد الموضوعات وكثرتها وتوزعها عبر القرآن إلا أن روحا معرفية ومنهجية واحدة سارية من أوله إلى آخره، وما على الوعي التجميعي التوحيدي، سوى الإسفار عنها وتوظيفها؛ أولا: في تعقل فحواه، ثم يجاوز إلى توظيفه تحليلا وتفسيرا وحكما وتصديقا على الظواهر الطبيعية والتاريخية، .. وهكذا فإن القرآن الكريم يذكر ويتحدث عن مسائل عظيمة وحقائق دقيقة إذ لا بد من التكرار مرات كثيرة وفي صور مختلفة؛ لترسيخها وتثبيتها في قلوب الجميع، ومع ذلك فإنه تكرر صورة، إلا أنه في الحقيقة، لكل آية معاني غزيرة، وفوائد جمة وطبقات كثيرة..<sup>(1)</sup> وهكذا فتوزع الحقيقة الواحدة عبر تفاصيل الآيات، هو شكل عرضي متدرج، يمنح لكل وعي قدر طاقته واستيعابه، فإذا تجمعت الطاقات في وعي بعينه أو مؤسسة بذاتها منحها القرآن من عطائه ولا يحجم... وليعطي القرآن (الكريم - المكنون - المجيد) مطلقه دون تأويل ذاتي أو عصرنة مفتعلة فلا بد من أن يكون القرآن مؤسسا على نظام منهجي ضابط..<sup>(2)</sup>

الذات الأزلية التي أنزلت القرآن مطلقا، لكونها محيطة بالوجود المطلق، انبنى علمها الذي حملة القرآن، بنظام دقيق، حيث كل معطى في مكانه، من أصغر الحروف أوائل السور، إلى الطوال، وكيفية الانتقال من جزئية لأخرى، ومن معالجة ظاهرة لثانية، ومن تاريخ إلى سيرة إلى كون، فنفس فماضي فمستقبل، انتقال مضبوط دقيق يشير إلى الحقيقة المحتواة ضمن التفاصيل، لذا.. الحكمة المستمدة من كلية القرآن ووحدته والمهيمنة على التفاصيل أو الموضوعات المحددة في تحدها وتنوعها، تتطلب منا وعيا بسيطا في شمولية القرآن ويفيض في التفاصيل.. هنا نجد أنفسنا أمام نوعية من الإدراك الأصعب، أي إدراك القرآن في كليته والتوحد النفسي والفكري إلى مرحلة تقارب الغيبوبة، ففي كليته تكاد تغيب الذات

(1) بديع الزمان النورسي: خمس رسائل، ت صادق تامزي كولو وآخرون، دار السنابل الذهبية، تركيا، ط1، 2008، ص47.

(2) حاج حمد: استمولوجية المعرفة الكونية، ص243.



المدركة نفسها فلا تستطيع .. أن ترجع من جديد لتفصل وتصنف وتبويب .. إذ إزاء كل موضوع يجب أن يتحول القرآن كله وفي كليته إليه، تتيح كل آية فيه شرحا لآية واحدة" (1)

الصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك تقوى إلى حد التماهي والاندماج التام، خاصة إذا صيغت الذات ورؤيتها وفق مضامين الكتاب، فإنه يستدرجها للتعامل مع كيفية فهم تغوص به إلى عمق القرآن وهنا تصبح معارف الذات ومعارف القرآن؛ معرفة من مشكاة واحدة تصدر وتعبّر عن حق واحد، فالموضوع الواحد، قد توزع على القرآن كله، إذ يبدوا بأجزائه ومكوناته وتدرج تشكله، وتضحى كل آية معبرة عنه ومعرفة له، فيتحول إلى لوحة كبيرة رغم كثرة الألوان وتنوع المضامين التي تحملها، إلا أنها في نهاية التحليل ذات موضوع واحد بالنسبة للموضوعات الأخرى، وهذه الحكمة ذاتها .

" ولضبط القرآن وفق منهجية محددة أعيد ترتيب آياته وقفا، فالبداية التي كانت في (حراء) بمقدمة سورة العلق انتقلت إلى الجزء الثلاثين، كما آية الحتام باكتمال الدين انتقلت إلى الجزء الثلاثين.."(2) فلو افترض التحليل - جدلا - أن القرآن ترك على ما نزل، لانفتت قيمته ابستمولوجيا، ولما تمكن الوعي من الاستمداد المعرفي والمنهجي منه، لتشتت مضامينه و تشظي محتوياته على تنزلات اقتضتها بعض الظروف، ولصدق ظن التاريخانيين فيه، أما وقد أعيد ترتيبه وإرجاعه إلى حالته العلوية المطلقة الموازية للوجود المطلق، فقد تُنوّل منهجيا واستطاع أن يتحول إلى معين ثقافي غير متوقف. "

.. فلو لم تتمكن فلسفة العلوم الطبيعية من التعامل مع القوانين الكونية في إطار النظريات المتكاملة من الفيزياء إلى الأحياء لما استطاعت الوصول إلى الضابط المنهجي الذي أسقطته فيما بعد على العلوم الاجتماعية والإنسانية، وبدأت تحفر في تجاوير التركيب العقلي للمقولات الأخلاقية والفلسفية معا، هذا ما فعله الله سبحانه، سواء على مستوى بنائية الكون بداية من الانفلاق وانتهاء إلى التركيب المنهجي، وعلى مستوى بنائية القرآن بداية من فتنه أو رتقه أو انفلاقه أو فرقانه ليتنزل على واقع الناس ثم يمضي به إلى التركيب المنهجي، فيستوي به كتابا منهجيا معرفيا كبشري مستقبلية لكافة الناس.."(3) .

(1) حاج حمد: القراءة التحليلية ص(2-3) .

(2) حاج حمد : ابستمولوجيا المعرفة الكونية ، ص243.

(3) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية ، ص 94.

المماثلة منهجيا بين عمل القرآن وعمل الاستنولوجيا المعاصرة، ليست من جهة قيومية العمل البشري على الفعل الإلهي، وإنما هي إحالة للتقريب التحليلي، ليتسنى التداول في نطاق المعرفة والدرس والاستنولوجيا، بتحويل الخبرات الجزئية إلى نظريات، والأخيرة تؤطر بنظرية النظريات، فيتسنى الفهم ثم التحليل والتفسير وتاليا الحكم والتصديق، وكذا فُعل بالقرآن، فرغم تنزله منجما ومفرقا أعيد بناؤه ليتمكن من التشكل الاطلاقي ويرتفع من حضيض التلبسات التاريخثقافية، إلى يفاع المنهجية و القواعدية، ليقدّر على أداء وظيفته المؤطرة للوعي والتاريخ معا وقد كان.

" إعادة التركيب من بعد النزول المتوضع على الوقائع في تلك المرحلة خروج بالقرآن من التقييد إلى الإطلاق يتخذ القرآن وحدته العضوية كما يتخذ الكون وحدته البنائية، فيتكافأ بمضمون وعيه مع المثاني والسبع ومن هنا تنبع (مستقبلية) القرآن.. من بعد التثبيت المرحلي لقلوب المؤمنين "(1). إذن؛ استنولوجيا لا يستطيع القرآن تأدية مهمته إلا إذا انبنى بالصفة الاطلاقية ليتجاوز التعيين والتحديد، ولا يتصف بذلك إلا بإعادة ترتيبه وتحويله إلى الصفة المنهجية المركبة، والخاصة: فالقرآن بناء عضوي متكامل ومطلق غير مقيد بأسباب النزول أو مواضعها، ثم إن القرآن (مطلق) غير متدرج في أحكامه وخطابه للناس .. "(2) ، ومثال الخمر عادة ما يفهم خطأ، فالمرحل الثالث توصيف لمعنى الإثم المادي والمعنوي فيه، وليس قبولا، ثم تراوح بين القبول والرفض، ثم رفض وتحريم، وهنا نقر فلسفيا أنه " لا يتم الفهم الكوني من خلال القرآن، إلا إذا تناوله الباحث عبر ( وحدته العضوية الكتابية) و( منهجيته المعرفية) معا، وبنفس الأسلوب التحليلي "(3) فالإطلاق بناء يجب أن يقابل بالإطلاق وعيا، والأخير لا يتحقق من غير القرآن ذاته وكأني بالعرض فيه دور، حيث القرآن المطلق يفهم بالتحليل المطلق، والتحليل المطلق يحتاج إلى القرآن المطلق والجواب بنعم، لأن حاج حمد جعله مهيمنا على أدوات المعرفة المعاصرة، رغم دعوته للاستعانة بها، لكن تسحب إلى سياق معرفي آخر، لا يجعلها خاضعة للأفق المادي." فنحن

(1) المصدر السابق، ص 96 ،

(2) حاج حمد: المداخل المنهجية والمعرفية ، ص 11 .

(3) حاج حمد العالمية الإسلامية الثانية، ج 1، ص 130.

نتعامل مع القرآن في إطار ( وحدته العضوية) و( صياغته الكونية) و اطلاقية معانيه المكافئة والمعادلة لاطلاقية الكون و اطلاقية الإنسان .. ويتفاعل مع (إله أزي) هو فوق المطلق..<sup>(1)</sup> .

- **الخاصية المبنائية الأخرى،** المضافة إلى روح القرآن ووظيفته الاستمولوجية، تتعلق باللغة والخطاب الذي استعمله، وهنا تعن مشكلة معرفية خطيرة مفادها: زعم حاج حمد أن القرآن مطلق وإذا به يستعين بلغة عربية مألوفة ومعهودة، مركزة في بيئة القرن السابع الميلادي، ألا يجعله ذلك نسبيا في بنيته اللفظية المادية، وكذلك في محتواه ومفاهيمه؟ وإذا قيل العكس؛ لغة القرآن مطلقة، كيف يستوعبها العربي وقد خاطبه القرآن، فتحصل المفارقة؟.

تساؤلات مشروعة فكريا، وقد عولجت في سياق منطق الجمع بين القراءتين والرؤية الكونية التوحيدية، فجاء الحل في: " يجب التمييز بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام العربي وهذه قضية خطيرة جدا .. فكلمات القرآن تشكل مصطلحات وكل كلمة مميزة وقائمة بذاتها ومعناها .. فالقرآن لا مشترك فيه ولا مترادف ولا متشابه، بلاغته غير بلاغة العرب، دلالات مصطلحاته تتم بضوابط للاستخدام الإلهي في اللغة"<sup>(2)</sup> . اللازم منطقيًا؛ البدء من جذر المسألة والكشف عن المنطلق الخاطيء، حين يتم تداول العلماء لطبيعة اللغة العربية على أنها طبيعية دارجة تحمل في إطار تاريخي وثقافي في أنسجة البشر، في حين أن اللغة القرآنية المصاغة عربيا أو المجهولة عربيا ذات استخدام الهي خاص، لا في ألفاظها ولا في دلالة الألفاظ ولا تراكيبيها العامة ولا في التركيب القرآني الأعم، و" إن التعامل مع (العائد المعرفي) لدلالات المفردة القرآنية يرتبط بكونها ( اصطلاحا) لا مترادف ولا مشترك فيه ولا مجاز، فلغة القرآن ولسانه ( مثالية رياضية) منضبطة الدلالات كاللغة (العلمية) تماما. فهي ترقى على كلام العرب، ليس من حيث الإعجاز البلاغي في القرآن ولكن من حيث الاستخدام الإلهي للمفردة بمستوى منضبط لا يخضع لبلاغة الشعر ( وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ )" <sup>(\*)</sup>"<sup>(3)</sup> .

(1) المصدر نفسه، ص109.

(2) حاج حمد: كونية القرآن وعلمية الإسلام، مجلة الفكرية، السودان، العدد 03، السنة، 2005، ص 37.

(3) حاج حمد: المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، ص03.

\* سورة يس: آية 69 .

اللفظ القرآني مصطلح، أي أنه موضوع من قبل خالق الأشياء، يدل به عليها بدقة متوافقة مع قوة الخلق ذاته، ودالة عليه، كالعلماء تماما عندما يخترعون شيئا فيسمونه، فيشير بتطابق يكاد يكون مطلقا مما يجعله مثاليا؛ أولا وصفا، وثانيا دلالة، وثالثا توظيفا، وكذا الكلام القرآني العربي غير العربي. العربي في مادته اللغوية، وغير العربي في الارتفاع بهذه المادة إلى مستوى من الدقة والضبط يكاد يكون غير معروف، ما دفع بالقرآن إلى نفي الشعر عنه وعن النبي (ص) كناقل له ومعبر به.

حاول حاج حمد رحمه الله أن يؤلف مدونة كبيرة نعتها بمعجم الدينونة لضبط المفردات القرآنية على مستوى المصطلح والاستخدام الإلهي المطلق المثالي، النافي عنها كل دلالة توطئية أو اشتراكية أو ترادفية، لكن لم يمهله الأجل ليفعل ذلك، ومع الوضع إلا أن رغبته قد أضمرت في المشروع الفكري، " لهذا رأيت ضرورة إعداد مشترك لغوي يشرح مفردات اللغة العربية، ليست كما وردت استخداماتها على لسان العرب فحسب، ولكن كما استخدمت في القرآن وضمن ضوابط دقيقة للغاية.. بحيث لا تؤدي الكلمة في القرآن إلا وظيفة محددة لا تقاربها ولا تماثلها ولا تشبهها فيها أي كلمة أخرى في منحائها ومعناها، وأن الكلمة في القرآن وحيشما استخدمت تعني معنى واحد غير قابل للتأويل، أي بتأويل معنى الكلمة لتلائم حالة السياق من خلال معرفة الكلمة وإخضاع السياق لها وليس العكس."<sup>(1)</sup> القصور المعرفي وعدم الانتباه إلى خصوصية الاستخدام الإلهي للغة العربية والتفرد في ذلك، ما جعل المفسرين والعلماء يقيسون اللغة القرآنية إلى العربية العادية، ويجعلونه معجزا لهذا الاعتبار، ويذهلون عن الخطورة ابستمولوجيا في هذا العمل، لأنهم يوقعون القرآن في مسلووية عارمة، تحكم عائد مفرداته وحمولاتها إلى سياق تاريختقافي يرهن أبديته ويسقطه في حباتل التاريخانية كتوجه " ..ولأنهم لم يستخدموا هذه الضوابط، ضابط اللغة ونفي المترادف والمشارك والمتشابه وجدوا أنفسهم أمام قضايا عديدة، فأرجعوها لعامل الوقت أو لعامل النسخ.."<sup>(2)</sup>

(1) حاج حمد: القراءة التحليلية ص 6 .

(2) حاج حمد: كونية القرآن وعلمية الإسلام، ص 34.

إذن فالمعاجز كتحفيز وليس كحد وتعجيز، جاءت في المضمون واللفظ الحامل له قياسا إلى القرآن ذاته ووحدته العضوية وتركيبته المطلقة وصياغته الفريدة، لا إلى الشعر والنثر العربيين الملاصقان لواقع بعينه يستحيل أن يحيا لأمد طويل، فما بالك أن يستوعب التاريخ بأكمله أو الخلق قبله وأثناءه وبعده .. وهذه إحدى أهم معجزات القرآن إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل وتختلف قراءته تبعا للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعا لمبادئها العقلية أشكال تصورها للوجود، أما النص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن على مستوى الحرف. فالقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنائية الكونية، بحيث إذا انفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و (مواقع النجوم)<sup>(1)</sup> .

و يضيف أن القرآن صيغ بدقة مستوعبة للكون كله بلغة عربية، لا تشترك مع الدارج من اللغة سوى في المادة، أما خلفيتها ومضامينها وآفاقها، فمتجاوزة بكثير، لا تكرر ولا ترادف، وهو محكم نزل بدقة على مستوى حرفه .. ومن هنا ننفي شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية.. لهذا يتطلب العمل القرآني قاموسا ( ألسنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية ( العائد المعرفي) أو المرجع أو الوسيط .. خلافا للتصور التقليدي لفقهاء اللغة والمعاني.<sup>(2)</sup> وهنا يميز حاج حمد بين كلمات قرآنية تميزت في معناها (مس ≠ لمس)، (حجاب ≠ خمارة)، (عورة ≠ فرج)، (أمي ≠ غير الكتابيين)، (اهبطوا ≠ انزلوا)، (الخلق ≠ الجعل)، (الروح ≠ النفس)، (الضرب ≠ الجلد)، وفي تقريره أن كل مصطلحات القرآن على المنوال نفسه، ولتقريب المقصد نختار عينة من الألفاظ السالفة ، لنقف على حقيقة ما قصد إليه.

أولا: الفرق الموجود بين مصطلحي الروح والنفس، حيث أن .. القرآن يعطي لطاقة الحياة في الإنسان مصدرا آخر هو قوة النفس المستمدة من البنائية الكونية .. باعتبار أن النفس هي مركب تفاعل كوني .. وأثبتنا أن القرآن لم يستخدم سوى كلمة ( النفي) في حالي الوفاة والحياة .

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 96 .

(2) المصدر نفسه، ص 98 .

..أما الروح ..هي قناة اتصال بالملا الأعلى..ويصعب معرفة خصائصها قياسا إلى معرفة النفس و علومها ، أي أنها من متعلقات عالم الأمر الإلهي المطلق، المتجاوز في خصائصه.<sup>(1)</sup>، و فعلا فالمتبع لجميع القرآن، يجد النفس في معرض التلبس بخصائص التكوين الطبيعي لظواهر العالم؛ من قوة وضعف وخوف ولوم وأمر بالسوء وهوى وحب الخير والأولاد والمال...

وألزم خصيصة؛ الحياة والموت، في حين أن الروح يطلق مرة على جبرائيل، وأخرى على القرآن، وأخرى على الحقيقة الوجودية المتعالية في عالم الأمر..وهنا يجب أن تفترق العلوم المعنية بالروح من جهة والمهتمة بالنفس.

**المثال الثاني:** هو التمييز بين مصطلحي اللمس والمس، حيث جميع القرآن يعبر عن الأمور العقلية والنفسية بمصطلح المس، أما الجوانب المادية فينعتها اقترابا باللمس، " فلا يورد القرآن (مس) بمعنى (لمس) إطلاقا، ولهذا حين قال الله ( لا يمسه إلا المطهرون) فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن يلمس ولا يمس، البدن (يلامس) ( آو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتييموا) (النساء/7)، وكذلك (أو أنزلنا عليك الكتاب في قرطاس فلمسوه بأيديهم) (الأنعام/7)، أما (المس) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور (إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا) (الأعراف/120) ..فمس القرآن إدراكه والشعور به، وهو مس لا يتأتى إلا للمطهرين وليس للمتطهرين بدنا"<sup>(2)</sup> والطهارة مرتبة معنوية وخلقية راقية تتأتى بعمق التأمل وتطهير النفس، والانخراط في آداءات تفيد التمعن والتركيز و التأدي إلى تجليات ثقافية وفكرية نوعية إذن فالصفة (المرجعية) للقرآن تتطلب البحث فيه عن هذه ( المثالية اللغوية) الضابطة لبنائته ومنهجيته المعرفية.<sup>(3)</sup> وهنا يتسنى الارتقاء باللغة العربية من هذا الاستخدام العادي الطبيعي إلى التوظيف الكوني المفتوح على معاني ودلالات غير مسبوقة، فتأهل لتكون لغة مثالية وعلمية تؤطر الوعي وتنطلق به إلى تجاوز منطق التلبس

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص (98-99).

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 37.

(3) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 169.

بالمكان والآني وكذا تستطيع أن تنزل المطلق في النسبي و تشيؤه، " إذا ليس لنا أن نقول أن القرآن قد سما باللغة لتناسب مطلقه، فالمعجزة أنه قد شيئاً المطلق فيها.. "(1)

- من السمات الأخرى الملازمة للقرآن مرجعية للتاريخ والوعي، ورفض النسخ والقول بوحده، وأنه مهيمن على الممارسات النبوية وموجهة لها، وهو بعصمته المطلقة ينعكس على الشخصية الطبيعية والتاريخية للنبي، فيجعلها مثالية كاملة في حدود العطاء البشري، فتأهل للنمذجة والقياس من جهة قيمها و سولكها وأخلاقها وتجاوبها، ما يجعل النبي محمداً (ص) حاملاً لاسم المحمول أحمد المنتمي إلى عالم الأمر، مما يعطيه الولاية الكاملة تشريعياً وقبلها تكوينياً، ما دفع النبي إلى أن يمنع من تدوين حديثه وكتابه، والاكتفاء بالقرآن مرجعية لأنه المطلق، أما السنة فهي معنى نسبي موازي لإطلاق القرآن " وإذن يرتبط جهد أسلمة المعرفة بالكشف عن الدلالات المفهومية لألفاظ القرآن في إطار منهجيته المستمدة من تركيبه العضوي على مستوى البنائية الحرفية انطلاقاً من معجزة إعادة الترتيب، وضبط الدلالات المعرفية لهذه الألفاظ في إطار المنهجية القرآنية، يعاد فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، باعتبار القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته، ممتداً عبر الزمان والمكان فهو المكنون ليتكشف والمجيد الذي لا يبلى والكريم المتجدد العطاء "(2).

## 02- المرجعية القرآنية وأسلوب الاستيعاب ثم التجاوز:

لازم القرآن بخصائصه السابقة وغيرها، الظاهرة الوجودية، كونية وإنسانية وتاريخية وتتبعها تفصيلاً، من جهة العرض والنقل، ثم عمد إلى التعقيب عليها وتسديدها وتصويبها، ورفع البديل في وجهها، وتعيين مردودها على صفحة التاريخ إيجاباً وسلباً، ما يدل أنه يعمل وفق آلية نعتها حاج حمد بآلية الهيمنة والتصديق، وهي بالمناسبة من المصطلحات المنهجية القرآنية وهي تحمل دلالات مفهومية كثيفة وقوية، زيادة إلى أنها من أدوات الاستومولوجيا الكونية التوحيدية.

(1) حاج حمد: القراءة التحليلية، ص 6 .

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 101.

"...بنص الآيات فالقرآن (مصدق) لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث البشرية الروحي، غير أن التصديق يرتبط ( بالهيمنة) على ذلك الموروث ( وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه) (المائدة/48)، فالتصديق إذن ليس عفويا وإلا لما لزمته الهيمنة ..ومصدر الهيمنة القرآنية على الكتب الأخرى يرجع إلى أمرين يحتاجان إلى بحث دقيق.

### الأمر الأول: ما أصاب نصوص تلك الكتب من تحريفات.

**الأمر الثاني:** النسيج العقلي الأسطوري والتراث الخرافي المسيطر على ثقافات تلك الحقب وتلبس معاني النصوص بحيث أعطت في كثير من الأحيان نقيض معانيها"<sup>(1)</sup> ، التصديق المقصود به أن القرآن يتضمن أحكاما ونصوصا من الكتب السابقة، ويقول بمصدرها الإلهي وتضمنها للحق وإن بدل في بعضه وغيره، إلا أن أصله رباني المأتى والصياغة وفي بعض المحتويات، أما الهيمنة فيقصد بها أن صدقها مرهون بشهادة القرآن ذاته، و يعمد محتوياتها، ويعيد بعثها في ظل ظروف منهجية أخرى، تجعلها قابلة للقبول في سياق ثقافة إنسانية متطورة، إذا قورنت بما كان عليه الوضع والمستوى في المراحل السابقة، خاصة إذا علما أن البشرية مرت في تكاملها بمراحل ثلاث: إحيائية أنيمية، فثنائية تقابلية، وصولا إلى التوحيدية.

" ف جاء القرآن ( مهيمنا) ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتقبل حقائق الدين."<sup>(2)</sup>، فعملية الهيمنة تتراوح بين أداءين:

**أولهما:** كل ما جاء في الكتب السابقة وثقافتها يعرض على القرآن، ليحقق التوافق الابتدائي الأول، وإلا ليس من الله أصله، ثم يمتد بها إلى المناقشة والمحاورة والتقييم في إطار فرض منطقها عليها، تصويبا وتصحيحا، ليرفع منها ما علق بها من تفسيرات بدائية نشأت عن المباينة لا عن الاتصال، وأيضا

(1) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج 1 ، ص 79-80 .

(2) المصدر نفسه، ص 80 .



في ظل تأثر المجتمعات الكتابية بغيرها من المجتمعات الوثنية، مما انعكس على تراثها الروحي، وجعل الأصيل فيها يجبوا في ركام كثيف من التأويلات و الفهوم. و هنا من اللازم أن ينزل كتاب مذكرا بالحق فيها، ومؤكدا لحقائق الدين وحاثا عليها ".فنحن نطرح النموذج - من بعد الاسترجاع القرآني- ليولد من خلاله ( قاعدة فهم) تتحول إلى ( محدد نظري) يتكامل مع غيره من المحددات في نماذج أخرى كثيرة لتأطير المنهج، غير أنه يستحيل الإقدام على هذا العمل المنهجي دون القرآن، بقوة في وحدته البنائية العضوية وكيته، فلا يتم تحليل النص عضينا ومجزأً، وإنما يقرأ من خلال الكل القرآني." (1)

من النماذج التي استرجعها القرآن ليتجاوز نمط طرحها السابق؛ قصص الأنبياء وفلسفة التاريخ النبوي وكيف طرحت، وأخصها قصة آدم عليه السلام، وطرحتها المبسط البدائي في تصورات التوراة، مخالفة لأبسط مقدمات العلم حتى القديم منه؟، والبديل - تجاوزا - القرآني حينما عرضها عبر أدوات صياغة، تشير إلى التوسطات الجدلية في الخلق، والمدد التي احتاجتها العملية و التأهيلات الإلهية للنوع البشري، ليصطفي منه آدم في الأخير إنسانا سويا مستخلفا وأيضاً قصة السفينة للنبي نوح، وتوزع ذريته من بعده، والقربان الإبراهيمي وغيرها، ثم إلحاح القرآن على ذكر العواقب الطبيعية للمخالفات الأخلاقية والمعنوية، والعكس أي العواقب المعنوية للمخالفات المادية.. فليس للقرآن أن يهيمن على موروث البشرية الروحي لو لم يكن محيطا، وليس للقرآن أن يسترجع ذلك الموروث استرجاعا نقديا وتحليليا دون أن يكون متوفرا في ذاته على منهج معرفي دقيق ثم ليس للقرآن أن يشكل بديلا حضاريا على مستوى البشرية كلها (كافة للناس) دون أن يكون كونيا بحيث ( يستوعب) كافة مناهج المعرفة الإنسانية ويتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية، ثم ( يتجاوزها) معا باتجاه ما هو كوني خارج الاستلابين اللاهوتي الذي يسترجع الإنسان إلى موروث الأساطير والحرفات، والوضعي الذي يركز الإنسان حول ذاته ويجرده من قيمه الكونية.. " (2)

(1) المصدر السابق، ص 81.

(2) حاج حمد: المصدر السابق ص ص(108-109).

نلاحظ أن القرآن يتعاطى بنوع من إعادة التركيب، بعد أن يكون قد فكك عناصر النسق السابق ليفضح المشكلات الخرافية له ابتداءً، ثم يعمد إلى نقله تلقاء أفق معرفي مطلق يوازي الكون والتاريخ في إطلاقهما، خاصة و أنه استوعب ماضيهما وحاضرهما ويتحدث عن مآلهما المستقبلي، ما يجعل النقد القرآني ايجابيا وليس هدميا ينكر وحسب، "...فالقرآن باسترجاعه لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الإيديولوجية الماضية التي قدمت بعقليتها الظاهرات الطبيعية وتعاملت معها في صور فردانية وألبست النبوات تفسيرات خرافية .. أسطورية فأهت الطبيعة والبشر، فأعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره، بذلك وضع القرآن الفرق بين الأصل والإسقاطات الإيديولوجية البشرية التراثية عليه، وأن القرآن ليس مهيمنا فقط على ما مضى وإنما يهيمن على المستقبل أيضا، بما يتكشف عنه من منهجية معرفية مطلقة، وكذلك يهيمن على السنة النبوية حين نسترجعها (نقديا) في الحاضر من خلال منهجية القرآن فنحن نسترجع السنة النبوية قرآنيا ولا نبطلها."<sup>(1)</sup>

إذن لا يكتفي القرآن بماضي الشعوب الأخرى، بل يعمد حتى إلى الأمة الإسلامية ويصوب تجربتها في تركيبها والعوارض التي تلم بها، لتفادي إهدار وظيفتها وتجربتها، ويحدد ضبط صلتها مع مدوناتها ومرجعياتها، ويعدها بمستقبل ذي نمط خاص، شرط استيفاء لوازم منهاجية وأخلاقية ومادية، ليتحقق التكامل لها والخروج من ثمة للعالمين لأداء مهمة حضارية إنسانية، كما سيرد في الفصل الأخير، "...قد صدق القرآن تلك الكتب والديانات ثم عمد إلى نسخها حيث استبدلها بشرعة التخفيف والرحمة كما نسخ الخطاب الخاص للأقوام إلى "الناس كافة" دحولا إلى " عالمية الخطاب " وكما نسخ " الحاكمية الإلهية" المباشرة على تلك الأقوام، وكذلك " حاكمية إلهية أو حاكمية استخلاف"<sup>(2)</sup> وهو ما أفردنا له فصلا بأكمله، لنظهر تطبيقيا مدى حضور المنهج القرآني في التأسيس لتحليل مفهوم السلطة عبر مراحل الوعي البشري و مصداقها الحضاري على مستوى التجربة الإنسانية حضاريا إلى اليوم.

(1) حاج حمد: العملية الإسلامية الثانية، ج2، ص (105 - 106) .

(2) حاج حمد: الأزمة الفكرية و الحضارية ، ص185.

"..فوق ذلك يرى القرآن نفسه من التاريخيات التي تسقط نفسها عليه عرفا وثقافة ووعيا ليتجدد مع كل تاريخانية حاضرة ومستقبلة، فالمدى في القراءة الأولى واسع ومتسع ويتبلور من خلال المنهج بتراكم قواعد المفاهيم وترابطها، فالقرآن كون معرفي قائم بذاته"<sup>(1)</sup>

### 03- التحليل بديلا عن التفسير:

ليمنح القرآن عطاءه المكنون، يرى حاج حمد ضرورة استيعاب خصائصه السابقة وجعلها ذاتها آليات وأدوات لفهمه، وهنا نقر باستمداد طبيعة القراءة من النص ذاته، أي أن القرآن له سمات صبغه الله منزله بها، والوعي الإسلامي مطالب إذا سعى إلى تفهمه أن يتصف بها هو أيضا، ويضمنها أسلوبه التحليلي، وهنا يتحقق نوع من التلازم والاشتراك بين الوحي والوعي والمنهج.

" إن التفسير هو تفصيل المعاني وشرحها، أما التحليل هو رد هذه المعاني إلى أصولها، فالتحليل يأتي لاحقا للتفسير في السلوك الفكري، وهدف التحليل هو الوصول إلى القصد من وراء الآية والسورة وليس مجرد شرح الآية والسورة في اختصام الملاء الأعلى ليس هدفنا شرح موقف الاختصام فحسب ولكن فهم نتائجه، فالتحليل يتجه إلى ماهية الأمر وليس إلى شكله، فالتحليل لا يكتفي بالنظر إلى الإبل كيف خلقت .. وإنما يحاول معرفة العلاقة بين الإبل وهذا الخلق الكوني.. فالوحدة التخيلية للإبل في مقابل الوحدة التخيلية لظواهر الكون، ثم نمضي إلى المركب الأبعد.."<sup>(2)</sup>، التحليل يمنح الوعي القدرة على تفهم الغاية الوجودية العامة، تدرجا من الظواهر البسيطة، فالمعقدة، فالأكثر تعقيدا، وصولا إلى كل الكل.

فالقراءة بالروح الغائية، توحى بالتوافق في الخلق والإيجاد من جهة، ثم التسخير للإنسان من جهة ثانية .. بالمنهج التحليلي الذي يركب القضايا في بعضها ويولد منها قضية جديدة، سنجد أننا لا نكاد نبدأ بفاتحة الكتاب إلا وقد لزمنا الكتاب كله لشرح فاتحته .. فالتحليل يبدأ بالبسيط ثم مركب المركب

(1) حاج حمد : ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 210 .

(2) حاج حمد: القراءة التحليلية، ص 21.

ليصل إلى غاية التعقيد في التوليد إلى ( الجدلية) .. إن من أساسيات التحليل أنه قائم على التدقيق وإلا انهارت كافة أساسيات البناء للقضية، فالتحليل يعمد إلى إعادة البحث والاكتشاف في معاني الأشياء، وفق ما ترد في القرآن نفسه وليس وفق ما يشكل القناعات العامة..<sup>(1)</sup> .

فالبداء من الحرف وصولاً إلى البناء العام، فالتوافقية الأعم، فالهيمنة المطلقة، يومئذ إلى عملية منهجية مركبة ومعقدة، رغم أن عائدتها المعرفي غالباً ما يتحلى بالدقة والضبط، وتتابع التحليل ينتهي الوعي إلى المركبات البسيطة التي وضع عليها الحق وبني بها الكون، وربما فيما صاغه علماء الفيزياء والكيمياء والفلك بعضها، والقرآن يعين على الدمج بينها والتأليف للوصول إلى قانون القوانين، والتعرف وعياً إلى صياغات الوحي للكون وطبيعة تحركه وصيرورته لتفهم مآله وما يفضي إليه، وإلا ما معنى أن يتحدث عن؛ النملة.. والنحل.. والتين.. والزيتون.. والروم.. وسبأ.. والنساء.. ومريم.. والنور والحشر.. والماء.. والتراب، الفلك، السباحة الكونية، الفلق، الرق، الفتق، الأمواج، الرياح، السحاب، الأمم، العذاب، العقاب، فرعون، ثمود، عاد،... ميادين معرفة تحتاج إلى سبر تحليلي يصل المبدأ بالمآل، والغاية بالقيمة، والقيمة بالفعل، والفعل بالتراكب الوجودي المظهر للحضور الإلهي في فعاليته الخلق وصيرورته، أي في جدل الغيب والإنسان والطبيعة، "... فحين نقول بالمنهجية فدلالة الاصطلاح ترتبط بالوحدة العضوية للوجود الكوني وحركته، فنقرأ الكون كله بمنهجية واحدة تعتمد على (الجمع بين القراءتين) وفق مراتب مختلفة ولكنها متراكبة تبدأ بفهم علاقة (ثنائية جدلية) هي ( الخالق - الخلق) ثم تبحث في ( جدلية) الخالق والخلق في إطار التأليف.. التوحيد.. والدمج.. ضمن المنهجية القرآنية"<sup>(2)</sup>

(1) حاج حمد: المصدر السابق، ص 22.

(2) حاج حمد منهجية القرآن التحليلية، ص 236 .

# الفصل السادس

المرجعية القرآنية والتأسيس

لنظرية الوجود التوحيدية.

الذي أخذناه من التقارير المعرفية السالفة، ومن طبيعة المرجعية القرآنية والأسلوب الجمعي والوعي التحليلي في التعاطي معه، أن القرآن يتجاوز أساليب المعرفة الدارجة، خاصة فيما تعرضه المدارس اللاهوتية والوضعية و الإنسانيّة، أين كل طرف يصور مدار اشتغاله محورا معرفيا ومنهجيا لاغيا وطاردا لغيره ؟ حيث تتعين كل مرتبة وجودية على أنها المطلق. فإما الغيب ( الله )، أو الطبيعة ( العلم )، أو الإنسان ( الأدب، الفن، الفلسفة). ولم يتم النظر إليها من وجهة مركبة مجتمعة متألّفة تجعلها وجودا واحدا ذا مراتب متعددة، لكنها في نهاية التحليل متداخلة، فالله يفعل في الطبيعة من خلال الإنسان أو في الإنسان بواسطة الطبيعة، ولا يفعل إلا بهما وبتوسطهما، " فالمنهجية التي نقصدها هي الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة والتي لا تقبل أشكالا جزئية من المعرفة المادية أو الوضعية أو اللاهوتية، ولا تجزئ بين نظرات القوانين بتقييد استخدامها في مجالات دون أخرى، وما وراء الطبيعة وعلوم الإنسان، وعلوم الطبيعة، وإنما تضع الحركة الكونية كلها ما يفهم أنه وراء الطبيعة ( الغيب ) وما يفهم أنه خاص بالإنسان ( علم النفس والاجتماع) وما يفهم أنه خاص بالطبيعة المادية ( علوم الطبيعة التجريبية والتطبيقية) تضع ذلك في كل واحد متحرك بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وضمن صيرورة خلق ونشوء بتطورية غائية.. يقوم على أخذ الكون في وحدته وتوزيع موضوعاته " (1).

أود أن أشير إلى نقطة مهمة في ظل المعنى المترتب من سالف النص، وهو أن الوجود بانتظامه المتدامج والمتداخل جدلا، يقابله وعي معرفي من العينة نفسها، فلما استقر الوجود ( غيبا وإنسانا وطبيعة) وازته معارف تدرك الغيب وحيويته وحضوره في الإنسان والطبيعة وتقرأ الإنسان في الكون، والكون في الإنسان، والآثار الناتجة عن العلاقات السابقة، وكيف يتشكل مردودها وجوديا ومعرفيا، ما يجعل العلم توحيدا نابعا من الرؤية الوجودية التوحيدية "...وبناء على ما تقدم فإن التصور القرآني الثوري - من حيث الرؤية التوحيدية- والدور الوجودي للإنسان ومنزلته في الأرض، وكل هذا يفترض

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 238.

وعيا كونيا ذا طبيعة متوازنة ومنسجمة .."<sup>(1)</sup> ومورد الانسجام يتأتى من ناحية التلاحم خلقا ووحيا ووعيا؛ بين المعطيات الأنطولوجية المشكلة للظاهرة والوجودية من حيث ما هي، بدءا من المغيبات المطلق منها و المحين، مروراً بالإنسان كشكل فريد من الظهور الوجودي، وصولاً إلى الطبيعة كبنائية عامة تتدمج داخلها كل الفعاليات المؤثرة في الصيرورة والحركة الخاصة بالظواهر.

ينطبق المعنى السابق على الوجود كمعطى، والمعرفة كمنجز تضافرت فيه تداخلات عديدة: وهنا "ينطلق النظام المعرفي الإسلامي **islamic epistemology** من افتراض أساسي مؤداه أن جميع مصادر المعرفة مهما تعددت إلا أنها تظل متوافقة فيما بينها ومتسقة مع المبدأ الأسمى وهو التوحيد، وثمة علاقة منظمة متصورة بين وعي التوحيد على المستوى الوجودي، وبين التوافق المعرفي والتوازن الذي تؤكد الحقيقة القائلة بأنه رغم تعدد مصادر المعرفة إلا أن المرجع النهائي للمعرفة الكلية هو الله سبحانه.." <sup>(2)</sup>

ونكتشف تالياً أن الأطروحة المعرفية التوحيدية لا تتأسس على الفصام والمباعدة بين مرجعيات النظر و مسبقاته، وإلا تعددت الأنظار تناقضا حديا مباعدا ملغيا، فلا تلتقي الاتجاهات في نقطة، لذا التوازن على مستوى الرؤية الوجودية يولدها معرفيا حال التشكل والنشأة، ثم المعرفة المنسجمة تنعكس على الوجود جمعا وتأليفا بين مستويات الوجود ومرتبته، فالتفرقة .. النوعية بين مصادر المعرفة في الرؤية الغربية كان من شأنها أن تفضي بالضرورة إلى ظهور قطبين متطرفين. يدعي احتكار الحقيقة عن طريق إعطاء دور حاسم لمصدر واحد.. وتهميش دور المصادر الأخرى"<sup>3</sup> ويصدق العرض على المدارس اللاهوتية الكنسية اللاغية للعقل والتجربة والتاريخ، وعلى الجمود العقلائي والتجريبي والمادي و الحدائي عموما الرافض لحدوى الدين وأهميته كمصدر منشئ للحقيقة أو معبر عنها، على خلاف الرؤية التوحيدية معرفيا. المنبثقة من المقررات الوجودية التي صاغها الوحي وحث الوعي لينتظم وفق قيمها

(1) أحمد داوود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية ، ت إبراهيم البيومي، دار الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1، 2006، ص121.

(2) المرجع نفسه، ص 127.

(3) المرجع نفسه، ص 127.

ومسدداتها ابستومولوجيا " وهكذا يمكن القول أن " المعرفة " في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثوابت في الوجود، والوجود القائم على فكرة الألوهية كمركز لها، وتلك النظرية المعرفية تعد قاعدة للوحدة التي تضم جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة تتفق في مبدأ التسامي الوجودي وفي تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقاً من هذا المبدأ الأصولي"<sup>(1)</sup>.

الطرح المعرفي الذي أقدمنا عليه، ترتب منه نتائج على صعيد الرؤية الحضارية العامة لحاضر الإنسانية وماضيها، وهو سعي "للمساهمة في حسم المعركة هي من أخطر معارك وجودنا وقضاياها متوجهاً إلى الإنسان العالمي ومنطلقاً من خصائصه كعربي مسلم..إنني أسوق هذه المسألة عبر جدلية الغيب مع الطبيعة فهنا المحك ( العملي ) للوجود الإلهي في التجربة، وهذا هو الأسلوب المرجح للخروج من إشكاليات المنطق التقليدي، فالوجود الإلهي قائم طالما قامت العلاقة بين الغيب والطبيعة فإن انتفت العلاقة انتفى الوجود، وهذا ما حاولت المدارس العلمية المادية تأكيده من زاوية ( النفي ) ليعود الغيب ويؤكد من زاوية ( الإيجاب ) في حركة الواقع العملي.."<sup>(2)</sup>، والعمدة التي راهن فيلسوفنا عليها لبيان العلاقة هي المرجعية القرآنية، ومعطيات العلم والفلسفة خارج التوظيفات المادية والقراءة الإجرائية، استغناءً مُطغِيًّا أو معجزاً.

بلغ التحليل إلى نقطة يحتاج فيها إلى الوقوف عند الاستخدام المفاهيمي لمصطلح الجدل والمضامين التي يوظفها صاحب الأطروحة للدلالة عليه، والجديد الذي أضفاه على معناه، خاصة وأنه يتمتع بمركزية شديدة بجميع عناصر مشروع الأخرى، فما الجدل؟ وكيف استطاع أن يرتفع به إلى منطق الجمع ومنهج التوحيد ابستومولوجيا؟

## 1- مفهوم الجدل والجدلية:

(1) أحمد داوود أوغلو : الفلسفة السياسية ، ص19 .

(2) حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص377.



"..من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آن واحد..مصطلح الجدل وما قولك في مصطلح يشبه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة فلسفة ذاتها"<sup>(1)</sup> ما قيل لا يثنينا أن نبحت عن معنى قار لهذا المصطلح، على الأقل بالنسبة لحاج حمد، ليتسنى لنا جمع عناصر الموضوع إلى بعضها، ودفعها إلى خلاصاتها، وأظهر تراوح متناقض في الاستعمال أن القدامى يضعونه لتوصيف أشكال وهمية و سفسطة في بعض الممارسات الفكرية، لكن .. الملازم لطبيعة الفكر، غير أن سيرة الفكر هذه، وفقاً لقوانينه الخاصة به، تكون أيضاً مطابقة لتطور الكائن ذاته.. إنها مسيرة قائمة أساساً على الاعتراف بعدم إمكان الفصل بين النقائص وعلى كشف مبدأ الاتحاد في صنف أرفع"<sup>(2)</sup> .

صادر هيجل (ت 1831) مصطلح الجدل من سياق التوظيف السلي، واستخدمه للدلالة على الحيوية الظاهرة في حركة الفكر والواقع والتاريخ، وصيرورتها من مرتبة أنطولوجية ابستمولوجية إلى أخرى، فهو الناظم لفعالها والضابط لخصائص الوعي بها، وأجلى نعت استعمله أنه حالة تدفع بالشيء ليتواصل مع ضده ويتحولان إلى اجتماع أرفع ما يلبث أن يكون أولاً يستدعي ثانياً، فيلتقيان في الأعلى، وهنا تنشأ الحركة وتتولد الصيرورة، وهكذا أضحي يدل" .. على كل الترابطات الفكرية التي يتدرب الفكر على سلاسلها وأنساقها رويداً رويداً، دون أن يستطيع التوقف عند شيء مرض قبل المرحلة الأخيرة .. و على نحو أشمل، الجدل هو كل متوالية فكرية أو حتى كل متوالية ظواهر يرتبط منطقياً بعضها ببعض الآخر."<sup>(3)</sup>

الفكر مجموعة عناصر تصورية تشكلها مقولات مفاهيمية بينها ارتباطات خاصة - تتباين حسب كل مرجعية ومدرسة ومنهج- تماثل الموجود في الظواهر كمعطيات مكونة للطبيعة، تصل بينها علل

(1) إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997، ص 17-18 .

(2) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية (المعجم التقني والنقدي للفلسفة)، ت. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس ط2، 2001، ج1، ص 274 .

(3) المرجع نفسه، ص 274 .

وعلاقات و انتظامات ومجاميع كلية، وبينها تدافعات، ما يولد الحركة والسيرورة، ولكن هل إلى غاية؟ هنا مفترق التحليلات والمناهج، فمنها من يزعم أن الدافعية من ذات العناصر المتصارعة تضادا، ومنها - كما يقر حاج حمد- ما يعتقد بوجود غائية كونية تستحث الفكر والطبيعة معا إلى بلوغ التطابق عند حدها.

" وهكذا فالتركيبية .. تلغي أو تحذف ما هو غير معقول أو خاطئ في كلتا الأطروحة و النقيضة ولكنها " ترفع " أيضا وتحافظ على ما هو معقول وحقيقي في كل منهما، وتدمج هذه العناصر في حقيقة أعلى.. ولا تتوقف البنية الثلاثية .. عند التركيبية، بل تكرر نفسها وترتفع إلى الأعلى.. وهلم جرا، حتى نصل في آخر الأمر إلى المنظور النهائي .. الذي يكشف الحقيقة النهائية"<sup>(1)</sup> لعل المعنى الذي تضمنه التعريف يعيننا منهجيا على تصور لماذا اختار حاج حمد الجدلية؟ أولا لتجاوز أحادية النظر والتحليل والتفسير، وتفادي الوقوع في أطروحة الفاعل الواحد ونظرية العامل الفريد، زيادة إلى تبرير ما يظهر من تناقض غير مبرر وتحقيق معقولة مقبولة لقراءة التدرج والارتقاء الظاهر كونا أو وعيا، و إساعة التركيبات الحاوية للاختلافات معرفيا فالتركيبات مع تشابها الشكلاني إلا أنها مضمونيا ارتفاقية.

" لقد بلغ الفكر بفضل الجدل، لحظة انفجرت فيه مبادئه لتتجاوز نفسها باستمرار.. فالفكر لم يبلغ التوسط والوحدة مع موضوعاته إلا بفضل الجدل .. بل إن الحركة الجدلية هي حركة الوجود في كليته... إن قوانين الفكر، بما هي قوانين الجدل، هي قوانين الوجود.."<sup>(2)</sup> إذن فالجدل خاصية انطولوجية و ابستمولوجية، مكنت المعرفة من تجاوز محصلاتها الآنية باستمرار، ليتوسط الوعي والظواهر، ثم الظواهر والوعي لتحقيق نوع من الفهم المقبول، الذي يقود إلى الكشف عن التماثلات غير التطابقية بين الفكر والوجود والجدل يتوسطهما من جهة الخصائص، فلامح الوجود وسماته هي ذاتها مباني الفكر ومكوناته، والجدل أداة الكشف والسير عنهما، وهو في التحليل الأخير نتاج لهما، ثم هو مولد لهما بكيفية من

(1) جون كوتنغهام : العقلانية، ت محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري حلب ، ط 1997، ص1، ص110.  
 (2) عبد السلام بن عبد العالي: هيدغر ضد هيجل، التراث والاختلاف، دار التنوير ، بيروت، ط2، 2006، ص 97-99 .

الكيفيات، التي لا تعتمد الانفصال بل الاستدماج". .. فهو لا يوجد خلفنا بقدر ما يمثل أمامنا ويشدنا إليه مذ البدايات الأصلية، إنه لم يزل يحدث ولم ينفك عن الابتداء.."<sup>(1)</sup>

والاتصال الملاحظ بين المجالات الوجودية والمعرفية، يجعل الجدل معطى صميما في بنيتها من ناحية، كما يتطلب من الوعي الاتصاف به ليتسنى له إدراك البنية فيشكل تصور أو مقولة أو علاقة، تحلل الظواهر وتعلمها، وهذا يدل على الخاصية المنطقية و العيانة للجدل، رغم أن البعض جعله " .. وثيق الصلة بالمنطق كفن ضبط معرفتنا بالقواعد المنطقية في سياق المناقشة.."<sup>(2)</sup>

الجدل شكل تكون للظواهر والوعي معًا، وآلية يتوسل بها للإفضاء إليها، ثم هو نمط تفكير يتصف به عقلانية معينة، في الغالب تكون متأثرة بالتراث الهيجلي أو الماركسي الذي يجعله " .. جدل الواقع المادي وليس جدل الروح أو الفكر المجرد.. وربط هذا التطور بشكل الإنتاج الاقتصادي، وما يتولد عنه من تناقضات اجتماعية واقتصادية وسياسية .. فالتطور الجدلي للمجتمع والتاريخ يرده ماركس إلى التناقضات الكامنة في الواقع المادي ."<sup>(3)</sup> مع الاختلاف الذي درجت عليه المذاهب الفلسفية في تقرير مبدئية الأمور، يعيننا أن الجدل قوة صانعة لحركة الطبيعة والمجتمع والتاريخ " .. ومهما تفلت فلاسفة الغرب من الوضعيين فإن ( جدل الطبيعة) هو نهايات صياغتهم، إلا أن يحدثوا تغييرا جذريا في النسق الحضاري والرؤية الوضعية.. كذلك يمكن القول أن الذين انتقدوا جدل الطبيعة بمفهومه الماركسي وأوضحوا مخاطره الاجتماعية والإنسانية لم يتطوروا أيضا إلى مفهوم اللامحدود في الجدل الكوني، إذ لم يفارقوا الأساس الوضعي المحدود بكافة منظوماته في الرؤية الكونية.."<sup>(4)</sup>

لقد اكتشف حاج حمد العجز منهجيا في تحديد مفهوم الجدل في المنظور الغربي عموما وفي الماركسية بوصفها خلاصة على وجه الدقة، لأن المعنى الوضعي والمعلم المحدود الطاغي على إدراكها

(1) المرجع السابق، ص 97 .

(2) معتمد فتحى عبد الله: الجدل بين أرسطو و كانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1995، ص 10 .

(3) فريال حسن خليفة ، نقد فلسفة هيجل، دار التنوير بيروت ، ط1، 2006 ، ص 219.

(4) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1 ، ص 212- 214 .

للعالم، يجرسها من بناء تصور كلي ومطلق مستوعب للوجود وخصوصياته وظواهره الفريدة خاصة الإنسان، حالما يعجز المفهوم المادي جدليا على فهم حقيقته وماهيته، لصياغتها الجبرية اللاغية لكل مقدرة على التجاوز، فينسحق تميزه ويستوعب ضمن الإطار الطبيعي المادي العام وحاولت الوجودية القفز إلى مستوى جدلي - مع سارتر- متمثلا للخصوصية الإنسانية، لكنه ابتلع في آخر المطاف في منطق جدلي ماركسي، ما يستدعي منطقاً آخر جديداً يرد على مفهوم الجدل، وعند حاج حمد ليس سوى القرآن قادراً على فعل ذلك.

تتسم الجدلية حسب التحليل الماركسي بالنظر إلى الظواهر على أنها مترابطة وتتبادل التأثير وكل ما يطرأ عليها من تبدل وتغير ناشئ عن فاعلية فعل ورد فعل ايجابي متنامٍ وليس ميكانيكياً قاراً، لذا ترفض السكون وتعتبره تبسيطاً، قياساً إلى الحركة المتسمة بالإطلاق، لذا تشكل الصيرورة الركن والخصيصة الملازمة للحقيقة الأساسية الأولى، والمتمثلة في الجدل ذاته وبذلك يتكون وعي خاص خلاف الميتافيزيقيين الجوهريين القائلين بفكرة عدم التناقض، حيث يقومون "بعضل الأضداد بعضها عن بعض .. وينظر إليها على أنها متنافرة بصورة منظمة، أما الجدلي فهو يكتشف بأنه لا يمكن أن يوجد بعضها دون البعض، وأن كل حركة وكل تحول إنما يفسره ما ينشأ بينهما من نضال.." <sup>(1)</sup>، النضال تدافع يترى بين المتناقضات فيولد الصيرورة الشاملة على مستوى الكون والإنسان والتاريخ، لكن من يحدد مآل الصيرورة؟ المادة؟ أم الإنسان؟ أم التاريخ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب أليست هي ذاتها مظاهر للجدل ذاته؟ و إذن من يحدد مساره إذا لم نفترض مبدئية وجودية متعالية، أو غائية مطلقة تحددت سلفاً؟

(1) جورج بوليتزر وآخرون: أصول الفلسفة الماركسية، ت شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، دت، ص 27 .

## 2- الجدل في أفق المدرسة الجمعية:

المدرسة الجمعية بأسلوب الجمع ومرجعية القرآن المعادل بالوعي للوجود وحركته، والدافع إلى الاستتومولوجيا الكونية خارج نطاق الموضوعيات والوضعيات اللاهوتية و العلموية، تنظر إلى الجدل والجدلية على أنها "...جدل الغيب وجدل الإنسان وجدل الطبيعة، أو الجدلية الثلاثية:..يعنى ( التقابل والتركيب) واستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة، حيث يرتبط مفهومنا للجدل من تطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة إلى الوحدة النازمة، والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة النازمة حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا .. هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة حيث لا تنطلق من التركيبات القبليّة كمسلمات عقلية سلفية"<sup>(1)</sup>

امتلاً المساق النظري السالف بكثافة مفاهيمية تأسيسية، فقد استهله بتقرير أولي مفاده حضور الجوانب الوجودية العديدة، على اختلافها الشكلاني في توليفة واحدة، بينها تموقع تناظري تقابلي، لو يتوقف عنده لتأبد الصراع ودام النضال إلى غير نهاية، لكن بما أن التجميع حلقة ووعيا، المفضي الطبيعي لكل تقابل، فإن الجدل يرتفع من تشتت وتفرق إلى لقاء وتجمع، وهنا يصور حاج حمد المراحل الثلاثة للوعي البشري إزاء العالم، وقد ألحنا إلى بعض خصائصه في الأطروحة، فقد بدأ متكثراً تجزيئياً يجعل كل ظاهرة عالماً مستقلاً مقهوراً من طاقة وقوة في داخله، أو روحاً أو إلهاً، ثم تجمع في اثنيّية قسمت الأشياء إلى قسمين أحدهما تابع للآخر، أو لا صلة تماماً بينهما، ثم انتهى إلى منطق متقدم، وقد تكشف الوجود بأسباب العلم وآليات الفهم الفلسفي، يوحد الظواهر و يؤطرها بتفسيرات، ترد جميع الأحداث والوقائع إلى جملة أسباب بينها تفاعل رغم تباينها الظاهري، مما يدل على وجود ناظم واحد يللم شتاتها ويستلبها إلى أصل مركب جامع، لكن من غير أن يلغي تفاعلها وقوتها الذاتية، وهنا تتحقق الصيرورة.

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص143-144.

و ضمانة عدم الوقوع في المعنى الوضعي الماركسي الصراعي هو " .. ( التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه ( تركيب) وفق صيرورة لها ( غايات كونية) حيث تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقية ( الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة، وليس بمنطق التضاد، وكذلك ليس بمنطق ( الاستلاب) بحيث ينفي الغيب ووجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب، ولكن دون أن ننفي ( المعجزة) التي نفهمها ضمن ( مستويات الفعل الإلهي) .."<sup>(1)</sup> لو اقتصرنا على ما أوردناه لكفانا، خاصة عندما أظهرنا الانتباه الفلسفي المتقدم واليقظ لحاج حمد قبال المعنى الماركسي خصوصا والغربي عموما للجدل، وأنقذه من براثن الصيرورة العدمية، حال جمعه بالتفاعل الكلي، حيث يظهر الله وفاعلية الغيب، لكن دون إلغاء لقوانين الوجود. فهي إرادة الله، ولا لوجودية الإنسان؛ فهي الدالة عليه، وبتمازج ودمج العوالم الثلاث تنشأ صيرورة كونية وتاريخية، بيد أنها في اتجاه غائي كوني، وهذا ما يفيض عليها ضمانة معرفية، لتفادي الاستلاب الأبدي أو النقص لذاته، وهنا نضع أيدينا -تماما- على المحتوى الرؤيوي للتجربة المعرفية التوحيدية عندما تنظر للمقولات التحليلية ومنها الجدل، الذي يؤطر بكليانية الحضور- وتفاعله- وصيرورته- و غائيته.

يزداد التحليل وضوحا عندما نقر بأن " الفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية - مع قدرة الله على ذلك- ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية، إذ يبدأ ( أمرا) ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي إلى التشيؤ، والمعنى المنهجي في ذلك أن الله لا يستلب بقدرته المطلقة لا الإنسان ولا قوانين الطبيعة"<sup>(2)</sup> بل يوظفهما في إطار كوني يتنزل عبر تدرجات مستوعبة لأسباب الظواهر وقدرها حسب التغيير القرآني " إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ" (القمر/49) ومعناه أن " أفعالنا تابعة للقواعد الكلية والضوابط العامة المنتزعة عن الوجود العيني المتفرعة عليه، وأما فعله تعالى فهو نفس الوجود العيني، والأصول العقلية الكلية مأخوذة منه متأخرة عنه محكومة له"<sup>(3)</sup>، وبذلك يتحقق معنى

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص144 .

(2) المصدر نفسه، ص 97 .

(3) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ج19، ص88 .

التوسط الجدلي، ففعل الله وقدره هو حراك الأعيان والظواهر ذاتها من زاوية ما تعبر عنه وتحمل أمره من مستوى التجريد المطلق إلى التعيين والتجسد، وتصرف الإنسان فيها لا يكون سوى دلالة على تمكنه من أسبابها وتذليلها بما يتوافق ورغبته الآتية منها، أو مقصده الوجودي العام المراد من تصريفها في كل آن. وبالجمع بين المعطيات الواردة من الغيب؛ في شكل وعي معادل للوجود وحركته، وأدوات المعرفة ومنجزات العلم، وكيف استطاع الإنسان أن يطورها بصورة لم يعهدها ولم يتصورها، وهذا دلالة على مستوى عطائي غير منظور؟ بذلك يدعي المؤمن والملحد سوية إلى مائدة المعرفة الجامعة، وتتجاوز المعركة الدائمة بينهما، في غير استلاب ولا تعالٍ.

ويأخذ الجدل معنى تنزليا من الأزلي إلى النسبي، أو تصاعدا من الجزئيات والأفراد والعينات المبعضة، وصولا إلى نواظمها والإرادة القائمة خلفها، فهي في الشكل الأول: أن الله خالق وليس صانعا، بمعنى أنه مباين للكون والطبيعة ومنفصل عنهما وأوجدها على غير مثال سابق وصيرها. ويشرف فيضا وعناية بهما قبل الإيجاد وأثناءه، على خلاف الصانع، كما هو إله اسحق نيوتن، إذ جعله صانعا نظم نفس المادة التي من طبيعته وأعطاهما دفعتهما الأولى، وتركه ليتحرك في رتابة مطلقة بالخضوع لأسباب وعلل ذات روح ميكانيكية، وهو الآن لا يعني به ولا يحفل بما يحصل فيه، وفي تقديرنا هنا ينتفي الطابع التواصل الجدلي بين مستويات الوجود ومرتبته، على خلاف التصوير الزاعم للخلق والقائل بالحضور المستمر، فالفاعلية ليست مباشرة، وإلا لا معنى للعلل الكونية، بل تتوسط الأمر ودفع الإرادة، في تشكيلات المشيئة<sup>(1)</sup>.

والفلسفة الكلاسيكية الإغريقية وقفت موقف القائل بأن العلة والمعلول يتساوقان، ولا يتقدمان على بعضهما إلا من جهة التقدم المنطقي عقليا لا سبق الزماني ماديا، على خلاف الفلسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية ولاهوتها، عند قولها بالتقدم الزماني والمنطقي، وأن العالم لم يكن، ثم كان فتولد الزمان ..

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، 439، بتصرف.

الجدل تنزلاً يبدأ من عالم الأمر، ثم الإرادة المحولة للأمر من المستوى المطلق إلى التحلي الموضوعي، فالمشيئة المشيئة له، ليتنزل من الموضوعي إلى النسبي، في نمط معقول يتولاه الفهم البشري ويستطيع قبوله وتلقيه وفق أدوات المعرفة والعلم عنده، فيطرح الوعي تساؤلات أولى عن كيف تحدث الظواهر؟ ثم يرتقي ليسأل عن لماذا تحدث، ويصعد إلى مستوى لماذا اللماذا؟ "هذه اللماذا هي فاتحة التطلع عن المكانية (كيف) إلى الكونية، حيث يتم البحث في مفهوم (المصادفة) وعمّا إذا كان وارد كل ما يبدو صدفة عمل إلهي منظم، فإذا أدركت عقولنا، عبر البحث في المصادفات الكونية، وجود عمل إلهي ناظم انتقلنا لمستوى التفكير من منطق عالم المشيئة (كيف)؟ إلى منطق عالم الإرادة (لماذا)؟ ووقتها نتقل من (الرشد العقلي) إلى (الحكمة)"<sup>(1)</sup>

زيادة إلى انتقالنا إلى (لماذا اللماذا) فنفهم الأمر الإلهي، بنوع من الحدس المستعين بأدوات العقل ووسائل الحس.. "ففي تصورات عالم المشيئة الموضوعية يتم "التأليف" بين "الكيفية" التي خلق عليها الكون.. أما في تصورات عالم الإرادة النسبية يتم (التوحيد) بين مجريات الزمان والمكان في الكون، بمنطق لماذا، ووجود إله (مريد) منظم للزمان والمكان في وحدتهما الكلية ولكن دون أن يجعل الله منطق هذا التنظيم (جبرية). علنيا إن الإله هنا يدلنا فقط على ما فعله هو وبالتالي على ما (ينبغي لنا أن نفعله لا على ما يتوجب علينا فعله).."<sup>(2)</sup>

ولكي يظهر القرآن المنطق الجدلي في الفعل الإلهي، يعطينا أمثلة من الكون تارة ومن التاريخ أخرى، منها قصة النبيين - كمثل - إبراهيم وموسى عليهما السلام، فعند الأول تدرج من معطيات كونية ماثلة، من أصنام لا تفعل، قبال فاعليه خفية لموجود أسمي، إلى أقمار وكواكب ونجوم آفلة تفعل مكانا ويلازمها زمان، لكنها لا تملك التأخير أو التقدم، دلالة على ترتيب أسمي وفاعلية أعظم، فكان اكتشاف الله من خلف الفعل الكوني تدرجا جدليا صاعدا. أما موسى عليه السلام والتجارب التي خاضها مذ كان صبيا ألقى في التابوت إلى إغراق فرعون مرورا بميقات مدين وقتل المصري والتجارب الثلاث مع

(1) المصدر السابق، ص 447 .

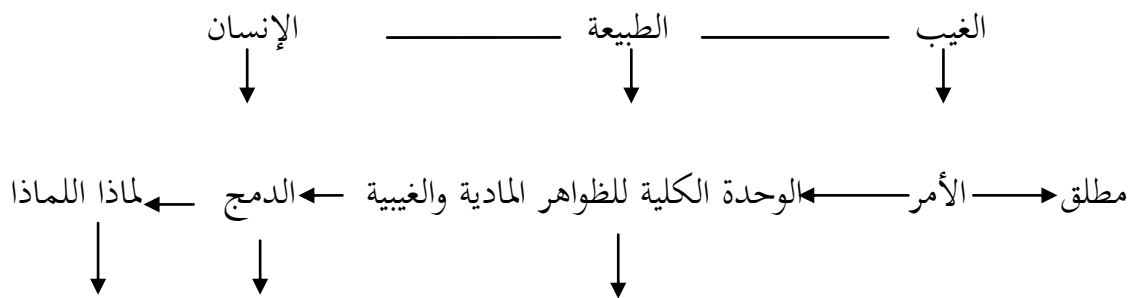
(2) المصدر نفسه ، ص 447 .



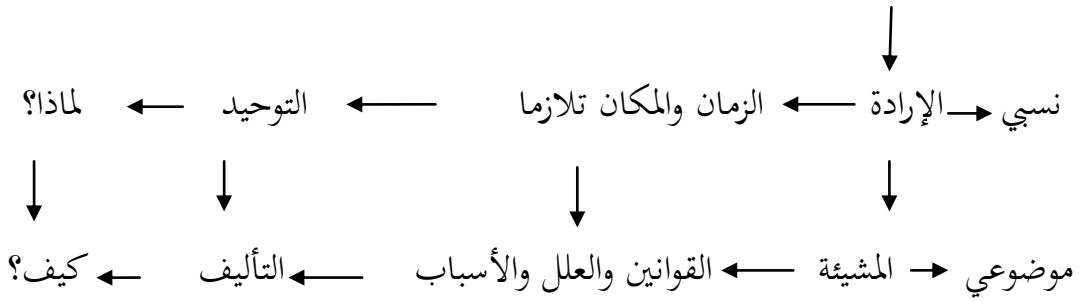
المعلم الإلهي، خرقا للسفينة وقتل للغلام وبناء للجدار، دلالة على حضور الله المكين من أفعال بسيطة عادية إلى ممارسات كونية جذرية كفلق البحر وإخراج الماء من الصخر فأدرك موسى في كلها، أن الله حاضر والغيب فعال والطبيعة وسيط والإنسان مستدل مكتشف.

" لم يشأ الله قط أن يوازي بين فعله على مستوى الإرادة وإصدار قوانين. جبرية تستلب بشكل لاهوتي آحادي جدل الطبيعة وجدل الإنسان، فمن نهايات التأمل في الكون وحركته على مستوى الإرادة يقود إلى ( نفي العبثية) وإلى (نفي الصدفة) ويثبت ( الغاية) و(الاتجاه) ولكن دون إعطاء الغاية والاتجاه معنى جبريا.. إن قوة هذا المنطق النسبي لا يتمظهر بالجبرية.."<sup>(1)</sup> وبذلك تنتفي مبررات رفض الغيب بداعي الإعجاز وسلب القدرة الإنسانية وتعطيل الطبيعة، ويرتفع التنظير للسلبية والعجز والاتكالية لأن الله قد سطر كل شيء كما يزعم اللاهوتيون على اختلاف مدارسهم وأساليب تأسيسهم لهذا الوعي.

الجدل حراك وفاعلية وصيرورة من حيث ما هي، تتجاوب مزحا ودجما تنزلا وتصاعدا. ويقابل بوعي مماثل، وفي التخطيط التالي ما يظهر ذلك:



(1) المصدر السابق، ص (448-449).



الوعي الإنساني عندما يؤلف بين أدواته وأسباب الطبيعة وعللها، يتكشف له الكيفية التي بها وجدت الظواهر، وحركتها كيف تتم، وما هي العوامل المؤثرة فيها، والعمل المتولد عند هذه المرتبة يتسم بالنسبية والقابلية للتجديد والإضافة والنظريات والكشوف المتوالية، والثورات العلمية المختلفة إلا علامة دالة بامتياز على التقرير المساق، لكن الإنسان لا يقنع عادة بالإجابة التي يقدمها العلم، لأن.. التصور العملي للظواهر الطبيعية محدودا بين جدران المختبرات وأدوات القياس.. [أما] العقل يطل على الظاهرة يلتمس أثرها، وتلك ليغوص في الباطن غير المنظور ليكشف عن حقيقة أعمق تقف خلف الظاهرة الطبيعية..<sup>(1)</sup> ثم يتدرج أعلى ( أعمق) يسأل لماذا تحدث الظواهر، فتأتي الفلسفة أو الفن وربما فلسفة العلم للارتفاع به إلى أسلوب التوحيد بين المعطيات المختلفة زمانا ومكانا، ليتضح له دقة القوانين المرتبة عن علم مكين، وأن الوحدة الظاهرة بين الأحداث تمت بشكل أعلى مما يحدث.

بمعنى أن الظواهر تفسر حدوثا وتعلل وتبرر في سياق اشتراك عام يظهر عزمًا شديداً على تشكيلها بالكيفية التي تجلت بها، مما يدل على وجود إرادة موضوعية عامة ووحدة تقف خلفها، فيأتي السؤال: ولماذا كانت هكذا وليست هكذا، أي لماذا لماذا؟ فيرتقي الفهم درجة أبلغ وأعمق حيث الدمج.. و تلك مرحلة لا يصلها كائن من كان!، لكن لكن لكن..: إن الله يجري هذا المستوى، ليس علما ولكن تصرفا وسلوكا، على نوع محدد من أكمل وأرقى عبادته، حيث يتمثلون في سلوكهم مع ( أمره) مطلقا، ويجري عليهم بأمره ما يأمر به، وهذا المستوى أرقى .. في قمة السلوك بعالم الأمر يأتي محمد

(1) جاسم حسن علوي : العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص 22.

بكل خصائص اسمه ( أحمد ) حيث ترتقي استجابته لله فوق موجبات عالم المشيئة الموضوعي وعالم الإرادة النسبي .. ولكن: مارس دوره على مستوى المشيئة.. ليفتح أمام البشرية كلها ( عالمية الخطاب و حاكمية الكتاب و شرعة التخفيف والرحمة" (1).

قد يبادر سؤال لاغ للقيمة الاستمولوجية للتحليل السابق، مفاده هذه لغة لاهوتية دينية لا يخاطب بها علماء أو فلاسفة؟ أجيب: تاريخ المعرفة والعلم ملئ بما يسمى بالحدس الكشفي الانبلاجي الذي يزعم أصحابه انكشاف التجارب والقوانين والنظريات أمامهم وكأنهم يشاهدونها تحدث الآن، دلالة على مستوى أرقى وأعمق سنن الأداء الكوني يصعب فهمه لكنه موجود .. وتاريخ الفلاسفة أكبر شاهد على ذلك، ما من مذهب فلسفي قائم دائما إلا على الحدس إحيائه في بعض أقسامه على الأقل، والجدل ضروري لوضع الحدس موضع الاختبار وضروري أيضا لقلب الحدس إلى تصورات يتم نقلها إلى الناس.. وان اتصاله مجددا بالحدس أمر لا مفر منه" (2).

الفلسفة إبداعيا نتاج حدس الفلاسفة، وما القوالب الاستدلالية جدليا سوى أدوات للارتفاع به إلى المؤلف من مقولات العقل وألفاظ اللغة و مسبوكات الأعراف، وأيضا للتحقيق منه، لكن ما لبث مبدع متفلسف إلا ويرتفع إلى ينبوع تدفق روح الحياة، الحدس أو الكشف "كل إنتاج إنساني ينطوي على شيء من الاختراع، وكل فعل إرادي يتضمن شيئا من الحرية.. فهي تضيف إلى العالم شيئا جديدا.."(3) وربما ينطبق ما عناه حاج حمد أعلاه، مع ما قرره الفلاسفة حول لحظات التكشف وظهور المعرفة في ثوب شفاف يشف عن الحقيقة الناجزة الداخلة تحته، وأغلبها تظهر تصرفا وحركة تظهر تماثلا تاما مع الوحدة الكلية لمظاهر الحياة وسيرها، والنموذج البارز المشير إلى ذلك محمد ( ص ) صاحب سلطان الاسم ( أحمد )، الذي اختزل تجارب الأنبياء والحكماء السابقين في تجربته، ومع مقدرته على التحكم في الظواهر وإظهار المعاجز وأمر الملائكة بفعل ما يشاء، مع ذلك آثر تتبع سنن عالم المشيئة والذهاب بها

(1) المصدر السابق، ص(449- 451).

(2) هنري برغسون: التطور المبدع، ت جميل صليبا، المكتبة الشرقية ، بيروت ، 1981، ص216.

(3) المصدر نفسه، ص 217.

إلى تلازمات عالم الإرادة مفصحا عن الأمر المطلق، في شكل كتاب معرفي معادل للوجود وحركته و متضمناته من خطاب عالمي كوني، وشرعه رحمة وتخفيف، وحياته؛ قبل البعثة وبعدها دلالة على التوحد الأحمدى وانبلاج صور الأشياء في مثالها الحقيقي أمام ناظره.

وبعد: إن المفهوم الإسلامي للجدلية يرتبط حين نستخدمه ببيدات ونهايات وغايات تخليق، فالتفكيك والتركيب معا في لحظة الجدلية هو تفكيك وتركيب يتم في إطار منهجية الخلق المستحوذة... على منهجية التشيؤ (الاستيعاب + التجاوز) باتجاه غائي، لذلك حين نضع مراحل (الجمع بين القراءتين) بوصفها تحقيقا لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة .. فالجدلية في مفهومنا الإسلامي تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية، قد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة لتعطي الإنسان معنى الكون المسخر له بيت الإنسان، وتعلق الظواهر به، لا بوصفها مجرد ظواهر مادية، ولكن بوصفها ظواهر متعلقة ببيت الإنسان الكوني وحياته..<sup>(1)</sup>

أوضح لنا بالتعريف الذي أوردناه، المقصد المعرفي لمدرسة الجمع بين القراءتين في تصورهما للجدلية، فالمعنى ضمنا فيه جمع للصفات والخصائص المفهومية البنائية للتعريف، والمقصية لما خالفها، وأزعم إظهار ما رميت إليه؛ في أن الجدلية في المفهوم التوحيدي لها بداية مرتبة موضوعة سلفا، بتدبير علوي متجاوز، بخلاف المادية المعتقدة بنشوء الظواهر ومادتها عن صدفة وحراك عبثي عشوائي أول الأمر، والدليل اتصالها بالمآل والنهاية. فقد وضعت ضمن خطة وجودية كونية عامة تقصد إلى غرض أفصح الكون عنه في عمق التاريخ، ما يجعل التشيؤ والتجلي الطبيعي، مظهرا نسبيا للتفاعل الحقيقي الذي يتم على مستوى الخلق، دفعا للعملية جميعها في اتجاه غائي كوني، على خلاف الصيرورة في المنطق الوضعي أو المادي الجدلي. فهي حركة تولد أخرى مستحيلة إلى أخرى وأخرى و أخرى .. إلى غير نهاية، على الأقل في مستوى الطبيعة.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص(233- 234).

أما التاريخ فقد حلل بكيفية تدفع به إلى المحطة الأخيرة من الصراع؛ وهي الشيوعية، لكن ما بعدها، سكوت وتوقف - والعلة ابستمولوجيا تكمن في افتقاد المؤطر المعرفي والمبدئية المفترضة للغائية المتجاوزة والمهيمن عليها إلهيا، الشكل المباشر المائل أمام الوعي الممكن هو تسخير كل الكون لمخلوق واحد، زعم الحكماء والأنبياء منذ القديم تفردته وأفضليته بل وكرامته، والتاريخ أفصح فعلا، أن كل الحركات والتفاعلات تتجه إلى غرض واحد يقوم بخدمة الإنسان، وذلك لتأهيله وجوديا ليحقق الوظيفة الملقاة على عاتقه وليستعد لوراثة الملكوت تفضلا.

" فالجدلية في مفهومنا - تفكيكا وتركيبا - هي جدلية غائية، محكومة في لحظتها بصيرورة غائية وتطويرية غائية، فليست مثالية ولا مادية، لأنها ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق، وهي جدلية ذات مراتب، تأليفية وتوحيدية وإدماجية تبعا لمراتب العلاقة مع الله ( عالم المشيئة - عالم الإرادة - عالم الأمر)"<sup>(1)</sup> المباشرة مع الأساليب الجدلية الأخرى تتمثل في الارتباط بنظم متجاوز محكومة بغائية تتوسل منهجية التشيؤ للتعبير عن فعل الخلق وليتم من خلاله أيضا، ومنهجيا من اللازم التدقيق في تحليل أنماط الجدلية التفاعلية، لأنها تحدث في أنماط ثلاث، حسب مراتب الصلة مع الله بالعالم والعالم بالله، وللأسف؛ الوعيان اللاهوتي والعلماني يتعاطيان خبط عشواء للذهول منهجيا عن المراتب السالفة على فرض إدراكها أصلا.

والجدلية كحقيقة وجودية وآلية معرفية تستخدم لتفسير الظواهر وتحليلها، وتتبع كشف انطولوجي هو الصيرورة .. التي تقابل في القرآن مفهوم ( الجعل ) باعتباره ( تحولا ) من حالة إلى حالة ولكن مع ضبط الحركة نحو الغاية، فتكوين الله للخلق منذ البدء بالماء والتراب وانتهاء إلى النفس عبر مسار زمني طويل، إنما تم ضمن الحركة في الزمان، أي ضمن صيرورة هي ( الجعل ) في ( الخلق )، و لكنها في صيرورة غائية.. وبذلك تستطيع وحدها.. إعطاء الكون مفهومه المتكامل.."<sup>(2)</sup>

(1) المصدر السابق، ص 235.

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 232.

المفارقة التي تولدت في سياق تطور الوعي الغربي، أنه يتبنى أنظمة معرفية شمولية، تأسيسا وتحليلا، لكن المآل دائما أشكال تعقل نسبوية مفضية إلى العدمية وإلغاء كل شيء، والعلة؛ اعتماده لمنهج علمي تجريبي يحلل موضعيا ويستلب استقرايا كل الظواهر إلى الموضعية الآنفة، ثم هو يفقد التوجيه القيمي معرفيا بتغيب الغائية والإصرار على إقصائها من معارفه ونظرياته، وهنا يأتي الفرق بين المضمون الإسلامي للعلوم الطبيعية الوظيفية والمنهج المادي الوضعي، هل تكون لحظة التفكيك والتركيب معا (الجدلية) في سياق الصيرورة والتطور، ذات غايات تخلقية مبتدئة ببدايات ومنتهية بنهايات في الزمان والمكان الكوني؟ أم أنها - أي اللحظة الجدلية - تعبير عن ديمومة أزلية لا متناهية كامنة في قوة الطبيعة بلا بدء، بلا نهاية، بلا غاية، تستمر في إحداث التحولات بعد تحولات لا متناهية<sup>(1)</sup>

النتيجة التي أوصلنا إليها حاج حمد، ليست من قبيل المقرر سلفا ويحشد له ما يبرهن عليه، بل إحالة إلى المآل التاريخي لتجربة المعرفة بالأسلوب الغربي الاجتزائي يظهر مرارة الحال، وأكثر ما قصد إليه، والسبب بنوي .. يكشف عن تصور المناهج المستمدة من العلوم ذات المنحى التطبيقي وفي مختلف المجالات دون (السقف الكوني) لمؤثراتها، فكافة هذه المناهج (تفكيكية وتحليلية) وغير قادرة على (التركيب) لأنها لم تنطلق أساسا من (الغاية) التخلقية للخلق الكوني) فاختصرته في حدود ملاحظاتها التجريبية المباشرة في عالم " المشيئة " و " التشيؤ الطبيعي " إنسانا كان أو طبيعة"<sup>(2)</sup> .

إذن نحن قبال تخريجين فلسفيين؛ أحدهما هم منخرط في العناية بالطبيعة وجزئياتها، والسعي إلى التعرف على مكوناتها تجريبيا لاستغلالها وتوظيفها في حدود المستعمل المباشر اليومي من غير استحضار متمعن للمآل التاريخي أو الكوني، والآخر تخريج يستحضر الفعل التركيبي الممتلئ بمعاني الغايات التخلقية وصيرورتها الجعلية، للتواضع أمام عظمة الفعل، واستثماره ارتفاعا مراعي المآل ومدركا للفعل على مستوى الخطة الوجودية العامة " ويمكن أن نضع ترجمة عامة لفقهاء الحضرة الإسلامي في التعامل الكوني عبارة "ارتفاع الكون" وذلك لان لفظ "الارتفاع" يشير في مدلوله اللغوي إلى معنيين: أولهما هو الرفع

(1) المصدر نفسه، ص 233.

(2) حاج حمد : ابستمولوجية المعرفة الكونية ، ص 33 .

الذي هو اللطف بالشيء ضد العنف، أما الثاني فهو الانتفاع والاستعانة<sup>(1)</sup> والمعنى الأكيد هو الدلالة العقديّة المعنوية في الصلة ثم المادية.

---

(1) عبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1999، ج 1، ص 127.

### 3 - مظاهر الجدلية على مستوى الغيب والإنسان والطبيعة وخصائص ذلك:

يجلج حاج حمد الوعي الإنساني بمنطق يبحث عن النموذج المعرفي المؤطر له والصانع لمضامينه والدافع له إلى غاياته، وكل نمط يتوافق مع خصائص عامة تكونه وتبنيه وتميزه تجعله مستقلاً، ولكي يظهر طبيعة الصلة الموجودة في تاريخ الفكر الإنساني بين نوع الثقافة والمعرفة الناشئة عنها، احتاج أن يقسم تطوره - الوعي - إلى مراحل ثلاث: " فتوصيفنا لمراحل تطور الفكر الإنساني يختلف.. إذ أننا نبدأ بالعقلية ( الإحيائية) ثم (الثنائية) ثم ( الجدلية) وذلك أننا نميز بين ( الموضوعات الكونية) بما فيها) قضايا ما وراء الطبيعة= الميتافيزيقا) ومناهج البحث، فالفكر البشري يتناول نفس الموضوعات وعبر عصوره المختلفة، إما بمنطق إحيائي، وإما بمنطق ثنائي كوضع الحار على البارد، والعقل في مقابل القلب، والحس في مقابل العقل، والسماء في مقابل الأرض، أي إبطار للحركة من خلال العلاقات الثنائية بين الأشياء، وإنما بمنطق جدلي يوحد البنية الطبيعية ويدمج ظواهرها في كل عضوي واحد"<sup>(1)</sup>

ظهر لنا أن التاريخ الفكري للعقل الإنساني؛ مر في تدرجه وتكامله نحو المنهج المركب في التعقل والتحليل والتفسير والتصديق والحكم بمراحل، كل مرحلة تستدمج شكل فهم ينظر إلى العالم برؤية ناظمها مقولة مركزية، تنعكس على كل ألوان ثقافية واجتماعية وحركته وسكونه في تلك الفترة، وأولها الإحيائية أي النظر إلى الظواهر بوصفها فاعليات مستقلة تخفي وراءها كائناً متجاوزاً يتحكم فيها أو تستبطن طاقة ذاتية تحركها، معطية لها الحياة، وتتحرك في الاتجاه الذي تريد، فينشأ لدينا اتجاهات كثيرة عفوية صدفية متصادمة، أقواها يسيطر، مما ينعكس على مناهج التفكير فتتعاطى مع الأمور بانطباعية وبتفسيرات جزئية، وأغلبها رمزية تهودية غريبة، ليتسنى لها مسايرة نوع العقلية القابعة خلف المعرفة المعطاة وهكذا، وثانيهما الاثنينية التقابلية التضادية المولدة للصراع المعرقة في منطق الثنائية الحديثة، أبيض أو أسود، عدم التناقض والثالث المرفوع، فإذا لم يصدق هذا التبرير، دخل الثاني بالضرورة وهو الصحيح الكافي تبريراً وتعليلاً للظاهرة، وخلافه وهم، ونماذج الثنائية كثيرة، مما الجدلية آخر مراحل الفكر الإنساني

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 217 .



فهي تركيب وتعقد في النظر إلى العالم وتقييم مكوناته، لكنها بدورها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما متصلة بالجدلية الهيكلية والماركسية، والأخرى بالجدلية الجمعية (تأليفا وتوحيدا ودججا) .

وقد يعتقد لأول وهلة القارئ والمتتبع، أن هذا سلخ لما فعله "أوغست كونت"، لكن ..  
تصنيف أوغست كونت لا يهتم ( بالحالة الذهنية التي تنتج منهاج المعرفة - إحيائية - ثنائية - جدلية) وإنما يهتم بأشكال المعرفة ( لاهوتية ، ميتافيزيقية ، وضعية)<sup>(1)</sup> زيادة إلى اقتناء كونت لموضوع معبر عن توجه التحليل لديه، أما حاج حمد فيحيط بنمط الذهنية السائدة في تلك المرحلة من خلال أسلوبها وطريقتها وينتهي كونت إلى إحلال الوضعية محل اللاهوتية والميتافيزيقية، ويزعم أن الأخيرتين مسابرتان للعلم ولا يمثلانه بخلاف الوضعية، أما حاج حمد فالجدلية لديه استدماج منهجي تحليلي، وبنويها فعلا، ووجوديا خلقيا، ويستحضر الغيب والخفيات للدلالة على الحركة الكونية والتاريخية أي " .. إدراك بمنطق" جدلي" وبمنطق التوسطات الجدلية، عبر الفعل الإلهي في الكون، إما بالفعل المطلق أو النسبي أو الموضوعي ( الأمر - الإرادة - المشيئة)<sup>(2)</sup> فالغيب حاضر بل وفاعل، وما التظاهرات التكوينية البارزة على صفحة الطبيعة سوى تجليات و نواقل تعبر عن الحضور الإلهي المتين، لو تسنى لأوجست كونت أن يجيا ظروف القرن الواحد والعشرين وكذا ما قبله، لعرف أن الوضعانية التي جعلها سقفا للوعي البشري ما هي إلا تصوير ساذج بسيط مسطح، لتعقيدات طبيعية، كونية، تاريخية، اجتماعية وإنسانية، تعبر عن ابستمولوجيا تعقيد شديد، ولكن للأسف لأن الوعي الغربي قد افتقد أو رفض السقف الكوني في أفقه الإلهي، لم يرق إلى إعطاء تفسير مركب مضاه لما يقابله وجوديا.

وهكذا نكون قد وضعنا يد التحليل على مظهر أول من مظاهر الجدلية، هو التركيب ويليهِ التدرج، ثم الصيرورة، ثم الغائية ثم الحتمية و اللاحتمية، وتوسط الظواهر الطبيعية والإنسانية في تبليغ المراد الإلهي مداه، وعدم الاستلاب.

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج1، ص 217.

(2) المصدر نفسه، ص218.

الغيب له حضوره وفاعليته، و هو " .. علمان: علم غيب مطلق ( لا يعلمها إلا هو) وعلم بما هو متشياء ( يعلم ما في البر وما في البحر) ويمتد علم ما هو متشياء إلى التفاعل الإلهي مع الكون كله، حركته وظواهره؛ رطب ويابس، إنسان يتوفى بالليل ويبعث في النهار، وتضرع يصدر من الإنسان في ظلمات البر والبحر ويستجاب له.. هذه الآيات كلها هي آيات مشهودة للإنسان ومعروفة لديه بإشكال وعي مختلفة، وهي مواضع ظاهرة للفعل الإلهي المبارك والمقدس .. هذه الآيات هي مواضع تنزل ( الأمر الإلهي) من عالم الغيب المطلق وإلى عالم الغيب المتشياء، فيكون شهود هذا العالم بآنيته و مكانيته.."<sup>(1)</sup> التمييز بين العلمين هو تمييز ابستمولوجي مهم، لأن الدراسات اللاهوتية فما بالك العلمية، مطبقة على استحالة إدراك المغيب، فيبادرها حاج حمد، بالتأسيس لنمطين منه، بتتبع الوعي القرآني، فالغيب المطلق الذي عند الله سبحانه ينزله من الأزلية إلى الإطلاق، فيحتاج لحوامل تحوله إلى قابل للإدراك فيتلبس بالغيب المتشياء، والعلامة العملية الدالة منهجياً أن العلم يكشف باستمرار ويجد في الكون مذخورات طبيعية قابلة للتعرف والفهم (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور)"<sup>15</sup> الملك، المطلوب من الإنسان إدراك سبل التذليل شرط الوصل بالمآل ( النشور) فيتحقق التواضع فالتوازن فنجاة الإنسان.

" .. فهناك عالم غيب مطلق يصدر عنه، فيما يصدر غالب غيب متشياء، وهو عالمنا الكوني والغيب المتشياء غير الغيب المطلق الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله، إذ يعني الغيب المتشياء بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها.."<sup>(2)</sup> الغيب غير محجوب مطلقاً بل تنزل في عالم الشهادة وتناً بروزاً في ظواهر و فاعليات كونية، تستنفر طاقات الإنسان الإدراكية لتفتيقها والذهاب بها إلى غاياتها، فالله خلق وجعل، وقد عرفنا الفرق بينهما، والكون أو الطبيعة حمل وادخر، والإنسان أظهر وسخر ودمج، فعرف الله في الكون وفيه، فأطاع واختار أن يخضع " وهو (أمر) إلهي ينتهي إلى ( تشيؤ) في الواقع عبر (الإرادة)، بما يعطي الصيرورة

(1) حاج حمد : منهجية القرآن المعرفية ، ص(238-239).

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 239.

مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور بهدف أن يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه وتفاعله مع الوجود .. فتقييد الأمر الإلهي بالتشبيهُ عبر الصيرورة الإرادية في الواقع إنما هو تجسيد لحكمة الله في الخلق ليتطابق وعي الإنسان مع تكوينه.. "(1)

فالجدلية ليست سلبا، وإنما تأليفا؛ تتدامج فيه مراتب وجودية عدة، لتنشئ ظاهرة بعينها، وبالقياس للكون كله، وتستمد ثمرتها كونيا، فيتولد التاريخ تكاملا يظهر فيه الإنسان خصائص تكوينية المطلق، المسائر لاطلاقية الغيب والكون ذاته، ولأننا قد قررنا في العنصر الخاص بالمرجعية، أنها الأكفأ للقيام ببناء الذهنية القادرة والمتأهلة، خاصة إذا استعانت بأدوات العلم والفلسفة عبر تاريخهما، فيكون القرآن هو المدخل المعرفي بصورة نهائية حين يتعلق العلم بعالم الأمر (دجحا) بين القراءتين، فقراءة الدمج مهيمنة على القراءات كلها، أما قراءة التأليف وفق منظورات عالم المشيئة مميزة في مبادئ الكون نفسه لكل ذي عينين ومنذ أن صاغ إبراهيم الخليل مفهوم العلاقة الإسلامية الأولية بين الله خالقا والكون مخلوقا مسخرا للإنسان بيتا للإنسان، فانتهى إلى القربان "(2)

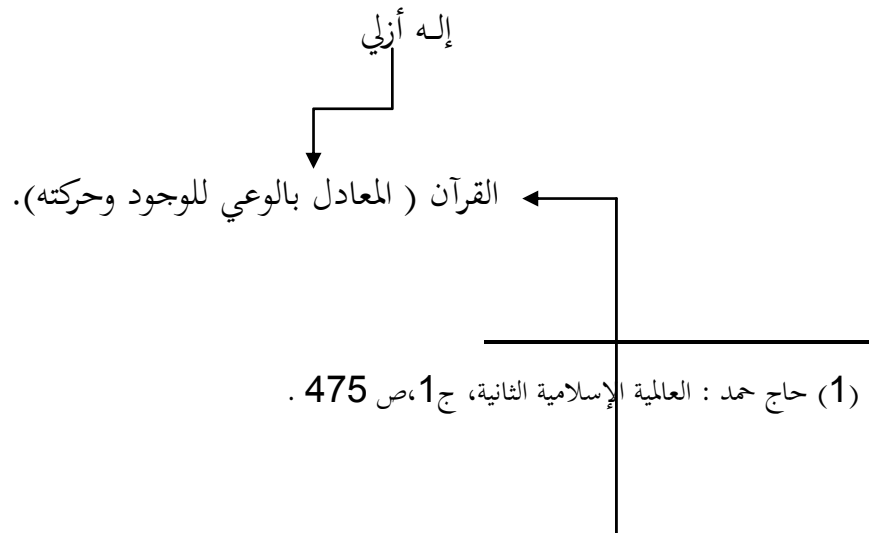
بتطبيق منهج الجمع بمستوياته، تتضح الجدلية و تنزلاتها فعلا، و تصعدت الوعي إدراكا، فيظهر الكون والطبيعة والإنسان؛ وقد أكمل الله سبحانه خلقهما وصيرهما جعلًا، في سياق أسباب و سنن وجودية تحكم حركتها وتضبطها في اتجاهها المسطر تفاعلا لا تغييبا أو استلابا، فلا ينسحق الإنسان أمام الله وغيبه أو الطبيعة وقوانينها، فتظهر الرحمة والعزة معا، العزة في الهيمنة على عالمي الغيب والشهادة، والرحمة في عدم افتقادهما لأي عنصر وقد خلق الله سبحانه كل شيء من غيب مطلق على غير مثال، ثم جعله تكوينا يتكامل بتدامج الزمان والمكان وتوحدتهما في سياق ترتيب كلي، فكان الخلق مطلقا والجعل سببا، توافقا مع القدرة الكشفية المتكاملة عبر الزمان للإنسان ووعيه، وأهم نتيجة يلتف حولها التداخل بين عالمي الغيب والشهادة التأكيد على ( آية) الحضور الإلهي، ولكن لماذا؟

(1) المصدر نفسه، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 241 .

للتأكيد على وجود منهجية محددة للتجربة الكونية التي يعيشها الإنسان إلى جانب الكائنات الأخرى غير المرئية، العناصر في اتساعنا الكوني اللامتناهي فوق الظاهرة الجسدية، يريد الله أن تتولد هذه المنهجية المبنوثة في تركيب الخلق والحركة الكونية في داخل وعي الإنسان .. أي أن تتحول إلى ( وعي معادل) يصبح هو منهجية الإنسان في الحياة، ويتحدد سلوكه تبعاً لها، أهم المعالم في منهجية الخلق الكوني عبر الخلق والجعل، وهو استمداد قيم ( الرحمة) الإلهية في (عالم) الشهادة، لتصبح سلوكية للإنسان نفسه يتجاوز بها طغيان المطلق الفردي، نافذاً إلى الوعي بالتسخير الكوني له.<sup>(1)</sup>

فالإنسان، حسب التحليل السابق، مطالب أن يرقى بوعيه ليضاهي المعادلة معرفياً للوجود وحركته، و يتمثلها على مستوى شعوره، وتالياً أخلاقه، فيكون بذلك مماثلاً للقرآن وللوجود لكن في اتجاه غائية ومبدئية محكومة بتسديد إله أزلي، وتلك الضمانة الوحيدة المانحة للفعل الإنساني جدواه، وتالياً تخلصه من عجزه وطغيانه، كطرفي معادلة في خضم تصرفات موزعة عبر أشكال فنية واقتصادية وسياسية واجتماعية. والشكل التالي يظهر طبيعة المعنى المقصود:



- ← الإنسان ( المعادل للقرآن والوجود بوعيه).  
 ← أخلاق الرحمة ← في أفق العزة.  
 ← أخلاق العزة ← في أفق الرحمة.  
 ← السلام وجوديا ← مع الله ← مع الكون ← مع الذات.

إن معظم سياق آيات القرآن تنبه الإنسان إلى ظواهر الخلق المتنوع والمعاني الإنسانية للظاهرة الطبيعية وإلى آثار الرحمة والتسخير، آيات هدفها أن تدفع الإنسان وتشده، ليتفاعل مع الحياة مستويا على قاعدة التسخير فيصبح تفاعله في هذه الحالة نوعا من الاندماج بالوحدة مع الكون ومع ذاته، مما يؤدي إلى تحقيق مفهوم حضاري قائم على سلام كوني في ظل إله يوجه الأمر بالرحمة والعناية.. بمعنى آخر، انكشاف الوعي الإنساني على قيم الخلق الإلهي لتكون قيمة هو كخليفة في الأرض..<sup>(1)</sup>

ولكن للأسف فإن الوعي الموضوعي اندفع إلى اكتشاف الأسباب والوقوف عندها، ما جعله يدخل في صراع مع الوجود، ويلغي خالقه، فتتجت عن ذلك رؤية صدامية صراعية وأخلاق استلابية طغيانية، جعلت الإنسان يحيا بعد حضاري واحد، ما انعكس عليه مرارة وشقاء وعدمية فقدت كل طابع إنساني متعالى مفتوح، وما موت الله وموت الإنسان وموت كل شيء، إلا مظهر فلسفي لأزمة حضارية أعمق و أنكى.

وأعمد إلى اختصار المتربات والآثار الحضارية والإنسانية لمفهوم الجدلية التوحيدي في النقاط التالية، وأرجوا ألا تكون مخلة:

- الحضور الإلهي يؤكد على فاعلية الإنسان ومسؤوليته، فهو خليفته مستأمن على أمانته.
- العطاء الإلهي غير مجذوذ محدود، والإنسان مطالب بالاندماج في الكون لإظهاره.
- الإنسان خلق مضاه للخلق كله، فقد خرج من الكون خلقا، ودعي ليندمج فيه وعيا.

(1) المصدر السابق، ص 476 .

- الوظيفة الوجودية للإنسان، ومثول الكون انطولوجيا، ليس عملية صورية، بل خلق يدل على حق
- اندفاع الإنسان إلى تشييد نظم الحياة على قيم الحق في الخلق، فتثمر سلاما ووحدة على مستوى التاريخ.
- كلما أتيح له من وسائل العلم، وتوظيف طاقاته الإدراكية (السمع - البصر-الفؤاد) استطاع أن يتناغم مع رحمة الكوني، ومع متاحات التاريخ، بعيدا عن منطق القهر والغزو.
- بل إن العلم المسنود بالدفع الإلهي، سيمضي بالإنسان إلى حدود لا يتصورها حتى إنسان القرن العشرين، وسيدخل مناطق كان يحسبها محرمة عليه بمنطق الآيات المتشابهات، وسيكتشف في خصائص الخلق الكوني ما هو غير مادي بعرفه، وسيصل إلى فهم الحركة ويرقى على فهم العلوم، وتجاربها، فكل جزء كوني مسخر للإنسان..<sup>(1)</sup>
- لو يتعاطى الإنسان مع الوجود بمنطق الخليفة المستأمن، الراعي لإرث وجودي من اللازم تبليغه كما أعطي له، لما تعمل بالباطل، ولما استباح ما ليس له، ولغشيت الرحمة والسلام ربوع الكون في ظل إله حنون كريم معطاء، ولتحول مسار معركته مع مظاهر الشر والفساد، إذ " إن من سمات الهيمنة الإلهية الكونية في سياقها الآني الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري، أنها تأتي .. كضمانة كونية لسلوك الإنسان الحضاري أي توجيه الإنسان على طريق الوحدة والسلام وليس على طريق الصراع والحرب.."<sup>(2)</sup>
- الوعي الجدلي بخصائصه وروحه التوحيدية الجمعية، يولد فلسفيا؛ ابستمولوجيا خاصة وفريدة، لا نجد لها مثيلا في المدارس الفلسفية المختلفة، وهي مدرسة إسلامية المعرفة والابستمولوجيا الكونية والتي أفردنا لها العنصر الأخير.

(1) المصدر السابق، ص(475-482).

(2) المصدر السابق، ص 483.

#### 4- إسلامية المعرفة و ابستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية:

يمكن للتحليل أن يستنتج من العرض السالف، كيف استطاع المنهج الجمعي أن يبني نظرية في الوجود متوافقة مع المرجعية القرآنية والوجود و تداجمهما المطلق؟ وكذا إمكانية تحويل الخلاصات المعرفية السابقة، إلى نمط رؤية وأسلوب منهجي يمكن من الكشف عن التنوع الوجودي من حيث ما هو، ثم إنشاء فهم معرفي ابستمولوجي يستوعب التعدد المتراخي على مستوى الوجود والتاريخ معا. ما يعني مقدرة النظرية السابقة على تكوين مسلكية منهجية متينة تتيح طاقة تفسيرية هائلة ومتنوعة، وأيضا تتيح المقدرة التحليلية الفهمية، المحيلة مع التراكم المتوالد إلى تحقيق أوضاع تتابع، تستحيل مع الوقت إلى حالة تاريخية تربوية ثقافية، ثم ملكة أداء وفعل؛ معرفيا في المقام الأول، ثم مسلكية في المقام الثاني، وإن كان بين

العمليتين تداخلا و ليس بينهما فصلا تاما، فتتجلى في صورة مؤسسات علمية وأكاديمية، تعمل على نشر ما تأتي لها من التراكم، أو أفضت إليه من إمعان النظر جراء ما منحت من أدوات مؤطرة للوعي و معاملة في التفصيل والحكم والتصديق، وبذلك تكتمل دائرة متينة من المعطيات المساعدة على تتبع النشاط الفكري، إما بتوليده إذا لم يكن متوفرا، أو بتقويته وجعله يتعاضد حال وجوده، والبذل من أجل تكريسه وتمديده ليمنح من مقدراته باستمرار.

الذي أتينا على بيانه ينعتة البعض بالإطار الفكري العام المحيط بكل نشاط معرفي للإنسان، ويسمه آخر بنواظم الفهم وضوابطه، ويصفونه بمصحح الجهود الثقافي عموما والعلمي خصوصا، وتراوحت تسمياته؛ بين الاستمولوجيا والميتودولوجيا ونظرية المعرفة، من ناحية المعرفة وكيف تولد وتكتسب وتطور وتقيم، أو تتأكد وتدقق فتصير علما، يقع في مشكلات تضطره إلى الانفصال عن ماضيه مرة، واستدعائه أخرى، والعمل على مجاوزة العقبات التي تقف في سبيل نموه وتعافيه بعد بعض انتكاساته وتراجعها، وفتح دروب معرفية جديدة ليتمكن من تصحيح مسارات الثقافة البشرية، ولا يبلغ ذلك إلا بمناهج متعددة ومتنوعة، يدرسها أولا ويوفرها ما ينعت بعلم الميتودولوجيا أو المناهج بمنطقياتها المختلفة.

ولأن حاج حمد كرر مرارا أهمية المعرفة العلمية وجدوى استثمار نتائجها في تقوية الرؤية الإنسانية الجامعة بين مستويات الوجود ودوائره ذات الأصل الأنطولوجي الواحد، شرط جذبها إلى مرجعية تتسم بالتجاوز والتلبس في آن، وبالانفتاح المنضبط بشرطية تتميز بالتعالى الحاضر، أو الإطلاق المتجلي في شكل أحوال وسنن و نواظم وضوابط، أي سلب المعطى العلمي من إطار التوظيفات الوضعية و اللاهوتية، إلى عمومية إيجابية موجبة للفهم والمسؤولية في الوقت نفسه، مما يفيد أنه يلح على ضرورة أن تمتلك المدرسة الجمعية منطقتها الخاص، أي ابستمولوجيتها النابعة من المزوجة الفعالة والمثمرة بين أساليب التعقل الآتية من مشارب فلسفية وفكرية شتى، بضبط و تأطير مرجعي آفاقي غائي، منطلق من قيم القرآن المعرفية، وهو ما ينعتة حاج حمد بالابستمولوجيا الإنسانية الكونية، المترعرة في أحضان المعنى التوحيدي للمعرفة والعلم، حيث يسمها بإسلامية المعرفة. وهنا يبادرنا تساؤل مهم، ما هي إسلامية



المعرفة؟ وهل فعلا تمتلك شروط الاستومولوجيا المدرسية حتى في أدياتها الكلاسيكية؟ ولماذا الإسلامية؟ أفي ذلك تطورا على مستوى الرؤية والمنهج، أم أن الحال لا يعدو كونه شوفينية تمركزية على اعتبارات ذاتية، لا ترقى إلى أي مستوى معرفي مؤهل لتشكيل عقل، أو بناء معرفة، فما ظنك أن تستحيل إلى وضع حضاري مستوعب للإنسانية ككل بتنوعاتها؟ ثم ما الفرق بينها وبين بقية الاستومولوجيات الأخرى، وما الجديد الذي تحمله في عمق المعترك الثقافي حضاريا وتاريخيا؟

للإجابة على التساؤلات السالفة؛ أرى لزما الوقوف على دلالة إسلامية المعرفة، ثم الاستومولوجيا كما توظفها مدرسة الجمع بين القراءتين، بلوغا إلى توصيف خصائص الاستومولوجيا الإنسانية الكونية، و مرتباتها العامة والخاصة.

### أ - مفهوم إسلامية المعرفة:

لا تكاد دراسة بعينها تحصي تعريفات المفكرين والعلماء حول إسلامية المعرفة، حتى تقذف أخرى إلى ساحة النظر، ما يحرم القاموس المعرفي الإسلامي من الاستقرار على تعريف جامع مانع، وإن كان المطلب المنطقي البحث في ذلك غير يسير، لجدة الموضوع من جهة، ولتباين المدارس الفكرية من جهة ثانية، ما يدفعنا إلى الوقوف على حد أدنى من المعاني المتاحة حول ماهية المعرفة عندما تصاغ وفق قيم الإسلام المعرفية، أو تعاد صياغتها تبعا للمنظور التوحيدي للوجود والمعرفة المتولدة عنها، وبذلك تكون إسلامية المعرفة مركبة من مفردتين لكل منهما معناه، ويزداد المعنى وضوحا بالوصل بينهما.

إسلامية أو إسلام أو أسلمة صيغ مشتقة من المصدر الأول الإسلام، لا من ناحية ما هو دين بحت يستوجب ممارسات طقوسية تضاهي ما في الأديان الأخرى، بل يتعاطى معه من الناحية الوظيفية المنتجة للمعرفة والمولدة للمعنى إزاء الحياة وظواهرها، كما التفسيرات التي يقدمها حول منشأ الوجود

وحدوده وطبيعته، والكيفية التي يفسر بها تجاوبا مع أصول الاعتقاد والنظر فيه " .إسلامية نسبة إلى الإسلام، والإسلام هنا لا نعني به هنا دينا بالمعنى الشائع لمفهوم دين، أي مجرد كهنوت أو تنظيم لاهوتي للعلاقة بين الخالق والمخلوق.. بل هو.. عقيدة وتصور ونظام فكري ورؤية ومنهاج وشريعة ونظام حياة.. للإسلام بالمعنى المعرفي الشامل المذكور، نظريته في المعرفة ومصادرها ومناهجها ومقاصدها ووظائفها في الحياة وما يترتب عنها.."<sup>(1)</sup> ، نلاحظ أن المعنى السالف سبغ على الإسلام طابع الوظيفة المعرفية، لأنه لم يحمل فقط إلزامات تشريعية وممارسات فقهية برانية و شكلائية، بل سعى إلى بناء تصور للحياة خاص ومتميز متلون بالطابع العقدي الأساسي وأعني به التوحيد، ما يجعله أكثر من دين إذ يستحيل إلى ملة وطريقة في تحليل وقراءة الظواهر وتبريرها وتفسيرها. "فالإسلامية هي النسبة إلى هذا الدين الذي وضعه الله؛ أي إقامة العلاقة مع الوحي ونبأ السماء"<sup>(2)</sup>

الصلة المبتغاة من التأسيس السابق، ليست محض اتصال بين دين ومعتنقيه، وإلا تأهل كل دين للمقصد عينه، وإنما المعنى الأعمق المستهدف من وراء الإسلامية أو الأسلمة، هو فتح المكنة المعرفية المستقرة في مدونات الدين ودفعها إلى الإفصاح عن مقدرتها الفكرية والمنهجية، لتأدية الوظيفة المرجعية زيادة إلى الاستحالة الغائية كأفق نظر وتقييم، وإطار حاضن و مؤطر، وهو عينه ما يلح عليه المنطق الجمعي في سياق التأليف والتوحيد والدمج، للإفضاء إلى عمق معرفي مضاه للعمق الوجودي وناقل له ومعبر عنه، وفي أحيان منشئ له ومولد.

وهنا ألا يحق لدعاة أي دين الزعم بالخصيصة نفسها لدينهم والقول بأن المعرفة يمكن أن تتصل بأية نسبة، شرط أدائها للمقصود منها وظيفيا؟ الجواب المباشر نعم.. لكن... هل الدين المنسوب للقيام بمهمة ابستمولوجية فيه أهلية معرفية لإنتاج المعرفة وتوليد المعنى وتأسيس رؤية ونموذج فكري ثقافي، متطور ومستوعب لمستجدات الظروف وما ينبثق عن نتائج العلم والمعرفة المؤلفة حول ضفافه.. إذا تحقق في الدين تحريك الإنسان وحثه على المعرفة والتنوير والاستعانة بمنجزات السابقين بعد مراجعتها واحتوائها

(1) طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، بيروت، 2004، ص ص (221-222).

(2) محمد عمارة: إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ دار نضمة مصر، القاهرة، ط01، 2007، ص 07.

ضمن نواظمها، والتجاوز بها إلى أفق الفهم المتواضع المسخر للظواهر المستعين بها في إطار الفعل الحضاري المتوازن، بذلك فقط يمكنه أن يولد نظرية في الوجود أو المعرفة، أما إذا انحبس في نطاق المعنويات والأخلاقيات و الصلات الذاتية المحضة فدونه و المعابد.

إذن الأسلمة " ..تمثل قاعدة فكرية ومعرفية ونظاما كليا لتوليد الأنساق والنظم والنماذج المعرفية، والمناهج كذلك"<sup>(1)</sup> فالرؤية المعرفية لكافة نطاقات الوجود ومستوياته، تنطلق من مجموع مؤسّسات تشكل مُسبقات أولى يصدر عنها كل نظر وفهم وتقييم للظواهر، وتتباين طبيعة كل نظرية معرفية بحسب القيم التي تأسست عليها تلك المسبقات، بالنظر إلى تشكلها الخاص والمصدر الذي تمتح منه، وبذلك من غير المنهجي ابستمولوجيا الإقرار بوجود نظرية في المعرفة شاملة وممتدة، بغير قاعدة فكرية تنبني عليها. وهنا مربط الخلاف والمناورة بين المدارس الفلسفية والعلمية، أي ليست الحقانية والصدق نابعة من مباينة الدين والتلبس بالوضعي والعكس، بقدر ما ينبغي أن تتصف كل نظرية بمواصفات التوازن و الشاملة والإمام واستحضار مستويات الحقيقة الوجودية، وعدم إلغاء أبعاد معينة أو تضخيمها على حساب أخرى، وهكذا... " ..يمتلك الإسلام إذا نظاما معرفيا خاصا به، وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة وخصوصية الحضارة على حد سواء، بما يميز بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى.."<sup>(2)</sup>.

التميز ليس إغراقا في شوفينية وعصبوية مضللة ومانعة من تصور الحقيقة من حيث ما هي، بل تأكيد على حضور نوع من التفردات المانحة للخصوصية في بناء عناصر التصور وتشكيله الإدراك الناشيء عنه، وفي الوقت عينه يمنح أدوات متوازنة تتحول مع التراكم والإمعان إلى أساليب كلية وكونية تصلح مسلكا للوعي المعرفي للبشرية، أو على أقل توصيف تمنح معرفة أفضل وأبلغ من التي تعطيها اللاهوتيتان الغيبية المحضة والوضعية المتلبسة.

(1) طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، ص 222.

(2) وليد منير: أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد الثامن عشر، واشنطن، دت، ص

فتكون الأسلمة أسلوب دراسة لمنجزات البشرية؛ الفكرية والثقافية والعلمية، وعملية تنبيه " .. على وجوب تأمين وتحرير تلك المنجزات ضمن مفاهيم فلسفية، لا دينية، مادية وإلحادية، وذلك بإعادة تفسيرها، وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام." (1) بغض النظر عن الأساليب الإجرائية التي اقترحها منظروا الأسلمة، يهمننا منها أنها عملية مركبة ليست بسيطة كما قد يُظن، بل تمتد لاستيعاب المتاح المعرفي في نطاق أفقي وعمودي، أي استحضار الزخم المعرفي المتراكم عبر قرون طويلة من الانجاز الإسلامي تراثيا، تمثلا لكل التجارب الفكرية المتداخلة داخل كيان حضارة الإسلام الثقافية، وكل الأطر المعرفية المحتواة والمستوعبة في داخلها، بعد إعادة تقويمها وإنتاجها في ظل أفق قيمي رؤيوي آخر، لكن بوازع التتمة والإكمال، لا النقض المطلق والإبطال، وأفقيا بالولوج إلى عالم الحضارة المعاصرة وعمقها الغربي بفلسفاته ونظمه الرؤيوية وتحليلاتها المختلفة، ويفضى بعدئذ إلى توليد معرفة مؤطرة و مغياة، مشدودة إلى روح معنوية وأخلاقية وكونية ممتدة، مستوعبة لأمداد الزمان وتفصيل المكان في غير استعلاء ولا استغناء.

وبذا المعنى يستقيم للمعرفة الطابع الشاملي المتراوح بين نطاقات الوجود المتنوع، وتاليا ينبثق الفهم العميق المستوعب المتواضع، الذي ينظر إلى المعرفة أنها ليست تعقلا وفهما جافا وباردا باهتا، بل مسؤولية ضاربة في جذور الطبيعة الإنسانية المستأمنة، فتكون المعرفة ضدا للمغامرة، بل هي استجلاب للملكات وطاقات الإنسان المستعين، والمنتبهة إلى غائية نفعية جلبة لكل خير دافعة لكل ضرر وشر، وبذلك ترسم معالم الأسلمة من جهة المعنى، خاصة عندما امتدت إلى "... بيان مصادر المعرفة وفنائها وقيمتها، والكشف عن أن هذه المعرفة تستقي من قراءتين، وتحقق بالجمع بينهما.. مضافا إلى اهتمامها بدمج شيء من عناصر فاعلة حية.. بعد غريلة هذه العلوم وتفكيكها وإعادة تركيبها في نسق

(1) عرفان عبد الحميد فتاح: إسلامية المعرفة، ومنهجية الثقافة مع الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، واشنطن، دت، ص 09.

جديد يحررها من بعدها الوضعي الأحادي المادي، ويوصلها بمنظومة معرفية توحيدية، يتوحد فيها عالما الغيب والشهادة، باتساق يحكي التناغم و الايقاع الموحد لهذين العالمين في الوجود"<sup>(1)</sup>

الملاحظ على المعنى السالف، إلماحه الشديد إلى النسبة الواصلة بين قيمتين؛ إحداهما المعرفة من حيث ما هي متاحة في فضاءات ثقافية متعددة ومتلبسة بخصوصيات تاريخية واجتماعية، وثانيهما عملية التفكير والتحليل والسبر والكشف عن العناصر الأولى المشكلة لهذه المعرفة وإعادة تركيبها في ظل موجحات فكرية وعقدية مستوعبة وشاملة ورابطة، تتجاوز كل الدهنيات المبعضة والمجزئة، فنجد الوعي ماثلا أمام عمليتين فكريتين في غاية التعقيد والحذر، أولاهما متمثلة مستوعبة وكاشفة، وثانيهما مولدة لمعنى في أفق السابق ومستواه، لكنه يتعداه إلى فضاء أرحب يحكي ويحاكي التناغم الوجودي ويعكسه في مرآة التنظيرات المؤطرة للحياة والموجهة لها، وفي النظم المهيكلة للشأن العام والحامية له من كل انزلاقات أيديولوجية تتوارد من الفهوم التبعية؛ لاهويته كانت أم علمانية.

يظهر تركيزنا في التحليل على الإسلامية باعتبار أن المعرفة من المعاني الدارجة المتداولة بين المدارس الفكرية منذ القديم، ويعنون بها الفهم المطابق لموضوع عن دليل، سواء كان ماديا أو معنويا، تاريخيا أو اجتماعيا، وهكذا، مع أن اتجاه التحليل يبقى على خصوصية التعريفات والمفهمة المختلفة في أحيان كثيرة، وهنا نسجل التباين البنيوي في توصيف العلم تدقيقا وتحديدا ماهيته، وإن كان متن البحث لا يطبق السبر خلف الاختلافات في عمقها، مع احتفاظه بالحق في توظيف خصوصية الأسلمة وأهليتها لمناقشة السائد من المعرفة وإعادة صياغتها"... بل إعادة تأسيسه في المعرفة الإنسانية ليس فرعا من المعرفة دون غيره ولا صنفا منها دون سواه، بل إن الأمر يشمل كل مجالات الجهد العقلي للإنسان في سبيل أن يتفهم الوجود الكوني المحيط به من حيث مصدره وغايته، وأن يتبصر ذاته ومقامه ضمن هذا الوجود، وأن يعي دوره ورسالته فيه؛ كما يشمل جهده في أن يطور من المفاهيم والرؤى النظرية والمناهج والأساليب العملية ما يمكنه، منفردًا ومجتمعًا، من التعامل مع ظواهر الكون ومرافقته، أداءً لدوره وخدمة

(1) - عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط

لرسالته وتحقيقاً لأغراضه ومن ثم فالمعرفة الإنسانية المقصودة بالمراجعة وإعادة الصياغة والتأسيس يستوي فيها ما عرف بالعلوم الطبيعية وما وسم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مع إدراك اللازم لما يطرحه كل من الجناحين من إشكاليات تسلتزمها طبيعته الخاصة".<sup>(1)</sup>

وهنا نجد الفهم قد استنبط الطابع الالتزامي للمعرفة في ظل الرؤية التوحيدية، وهذا من الفوارق المركزية في تحديد كنه المعرفة بين الرؤيتين العلمانية الفاصلة بتوجهاتها المختلفة والمتعارضة، والرؤية الجمعية الواصلة المؤكدة على البعد الامتدادي للمعرفة ولوازمها، فالفهم يصنع الوعي الذي بدوره يدفع إلى تحمل أعباء التعرف والمضي به إلى نطاقات الحياة والوجود المنفتحين على التجربة التاريخية للإنسان في كون له مبدأ ومفضى، وبذلك تكون المعرفة تحت طائلة التوجيه القيمي للدين الخاتم، لا مجرد نشاط منطقي جاف وباهت، بل حراك في مساحة الوجود بتسديد وتوجيه رباني متعالى لا يلغي ولا يصارع.

ويضيف البعض للأسلمة بعدا شارحا دافعا بمعناها إلى وجهة منطقية ابستمولوجية، فينعت وظيفتها بالتقريب التداولي، وهو ما قام به الفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، عندما أشار إلى الأهمية الفلسفية والمنطقية لآلية ومذهبية التقريب، للولوج إلى عالم المعرفة المعاصر والتراثي، بغير ارتكان لمناهج الآخر الفكرية ودفع ضريبتها على مستوى التاريخ المركب والمتشعب، لذا لا مندوحة عن التقريب الواجبة المنطقية للأسلمة، لتحقيق شرط التكافؤ والندية والقيام بأعباء المسؤولية، ويعني به "وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، أو قل بإيجاز، جعل المنقول موصولا، وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب جعل المنقول موصولا"<sup>(2)</sup> كما في الظواهر الاجتماعية غربة كذا في الكائنات المنطقية، والمعرفة واحدة منها، فإذا تم نقلها إلى مجال تداولي آخر فإنها تستوحش فتموت أو تنتقم لنفسها، فتتحول إلى صور شوهاء، لا تعبر عن الواقع بتطابق عن دليل، بل تتجلى في مسخ لا يصف أدنى حقيقة، ما يجعل عملية النقل خطرة في ذاتها، رغم ضرورتها وجدواها، فيتصدى - للوصل وردم البعد- التقريب بمنطقه وآلياته، وهنا أود أن أشير إلى أن معنى الأسلمة، كما تعرضه مدرسة إسلامية

(1) طه جابر العلواني: الديباجة، إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1995، ص 05.

(2) طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 237.

المعرفة والتكامل المعرفي، أمتن وأكثر تركيباً مما عرضه طه عبد الرحمن، ومبعث التقرير السالف، أن الأسلمة قصدت إلى بناء المعرفة إنسانياً بسحبها من الوعي الوضعي والامتداد بها إلى الروح الكونية المستوعبة لكافة نطاقات الوجود، وهي عملية تغذية رجعية، حيث تستفيد من المتاح المعرفي في الفضاءات الثقافية الأخرى، وكما تمده بالموجهات القيمة وإعادة الصياغة والتركيب المستوعب غير اللاغبي، في حين أن التقريب ذو اتجاه واحد، يستهدف بناء الألفة للتفهم والتداول.

وحتى لا تغلب التعريفات على متن التحليل نكتفي بما أوردناه من بعض رواد مدرسة الأسلمة، ويتضح المقصد معرفياً ببيان مهام الأسلمة كما استقروا عليها فتأتي كما يلي:

" هنا تبدو واضحة أهمية وضرورة "إسلامية المعرفة" لا على المستوى الإسلامي -وحده- بل على المستوى العالمي كله. وهذا يوضح لم قامت هذه القضية المنهجية المعرفية على دعائمها الستة وهي:

1. بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.
2. إعادة تشكيل وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.
3. بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدرًا للفكر والمعرفة والحضارة.
4. بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدرًا للفكر والمعرفة والحضارة.
5. بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.
6. بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانيين<sup>(1)</sup>.

#### ب - مفهوم إسلامية المعرفة عند حاج حمد والدلالة النبوية الشاملة:

استخدامنا لمصطلح البنية بعيد عن الإحالة الفلسفية لتقاليد المدرسة البنيوية، وإنما نعني به طبيعة التركيب الداخلي للمعنى، والشيجة الدلالية المترتبة من عناصر ومنظومات عدة، تصل بنها روح معرفية واحدة أو متقاربة، مستقاة من مرجعية مؤسسة وأصل معرفي مولد، كما وتصب في الاتجاه نفسه، بمعنى التشكل المجتمعي خلف شتات من المعطيات الفكرية و المفاهيمية، أي أن التركيب الدلالي عند حاج حمد

(1) طه جابر العلواني: لماذا إسلامية المعرفة، إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1995، ص ص (30-31).

يرتكز على قاعدة مفاهيمية، منبثقة من تأسيس مرجعي وغائية معرفية مقصودة، فيكون الطرح بنية أو نموذجاً، لذا يأنف غالباً تلك الأطروحات الفكرية الوجودية أو اللاهوتية المشتتة للوعي في أحادية لاغية مفككة يصعب عليها تحقيق التركيب، لذا نادراً ما نلقف فيلسوفنا يطرح مقولات معرفية من غير استبيان القار المفاهيمي خلفها، وكذا نمط التراتب المتجلي عنها والمعبر عن إجرائيتها، وأعني المنهج لما يتشكل، ثم هو لما يوظف في إطار استعماله تحليلي يبغي الفهم والتفسير والتحليل والمصادقة والتقييم.

### ب-01- تقييم التعريفات الاجتزائية التليفقية:

قبل الخوض في تفرعات المفهمة التي أقام عليها حاج حمد رؤياه، ينعطف البحث من جهة الجدوى المنهجية، إلى مراجعة التعريفات الواردة من مؤسسي منظور إسلامية المعرفة، ثم من اقتحم المشروع لمصادرتة فأفككه بحمولة مفاهيمية ملفقة لا تصف أدنى حدود المعنى الأصيل للأسلمة، فانتهى الطرح إلى نوع من السطحية والتعجل آثار خصوم المشروع، ودفعهم إلى السخرية من الطرح، وفي ذلك بعض المسوغ لهم، باعتبار عدم الفهم، والخوض في نظرية غير مستوعبة. "إن الأسلمة ليست مجرد (إضافة) عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع و الاناسة وغيره، بأن نستمد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، وحتى الذين فهموا الأسلمة بهذا المعنى إنما جعلوا أنفسهم هدفاً لسخرية الآخرين فحق عليهم القول بأنهم يحاولون احتواء الحضارة العالمية الزاحفة احتواء سلبياً من موقع الدفاع العاجز... فالأسلمة ليست إضافة.. لن تؤدي إلا إلى تشويه الهداف من الأسلمة"<sup>(1)</sup>

المفارقة المعرفية الأولى التي لحقت المنظرين لفهممة الأسلمة، أنهم ظنوها عملية تشذيب وإضافة فوقانية برانية، تبغي تلوين نمط معرفي صادر من سياق ثقافي ما، بمجرد لون قشري ظاهري، يقوم على إقحام آيات قرآنية - ظاهرها متفق مع محتوى الدائرة المعرفية المستهدفة - ذات اعتبارات أخلاقية أو معنوية، مع معطيات معرفية مكينة، تشكلت على منوال منهجي صميم، يحمل رؤية للعالم نقيض الإلهية وقيمها، و تمتح من معين فصلي يؤسس للنزعة الإنسانية، في صورة تفضيل للعقل البحث وتجلياته

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (31-32).



الأصولية ومسالكه المنكرة للطباع الإلهي للممارسة المعرفية، فينتج من ذلك معرفة مسخ مشوهة، لا هي الأصل في ثنايا منطقها الأول، ولا هي نتاج الممازجة والمزاوجة القاصدة إلى توليد معرفة متوازنة، ظاهرها مؤسلم، لكنها في الأخير ليست إلا أفكار مبعثرة مثيرة للشفقة في أفضل حال، وللسخرية في أسوأه. و العملية في التحليل الأخير تفصح عن محاولة فاشلة لاحتواء منجزات الحضارة الأقوى، لكن بعدة متهاكة متوارثة من أزمنة التراجع الحضاري للعقل المسلم، ما يدخله في دوامة التلفيق، فيقد الاتجاه، ولا يقدر حتى على التقليد، فما ظنك بالإبداع.

"وقد يبدو للبعض أن القول بأسلمة المعرفة هو من قبيل سحب الانتماء الذاتي للدين إلى كافة الموضوعات بغض النظر عن عموميتها العالمية، وذلك لشرعنة الانجاز الحضاري البشري - أيا كانت مصادره - واستلابه دينيا، أي بمنطق الاحتواء اللاهوتي الشكلي واللفظي"<sup>(1)</sup> المناوؤن لمشروع الأسلمة يصادرون عليه، بما شاهدوه من مآل مخز لفكر المقارنات والمقاربات المتوارث عن بداية المواجهة بين المد الحضاري الغربي، والعجز الذي يقابله، وفعلا قد يكون الأمر كذلك قبل مجيء منطق الجمع بين القراءتين ومذهبية الاستومولوجيا الكونية والجدلية الثلاثية، فسحب الدين بمعناه الفقهي المباشر الشكلي الممارساتي على قطاع ابستمولوجي عميق، يستوجب الوعي العقائدي المؤسس معرفيا والمستند إلى منهجية مستوعبة، لكن الحال خلاف المقر، فالقوم خالوا العملية نوعا من الامتداد يبغى في الأخير، تحقيق الاستعلاء والتفوق للدين الذاتي على تجارب الآخرين ومنجزاتهم، وفي التحليل ما يظهر الطابع النفسي القائم على ردة الفعل، وليس التأسيس المعرفي المنهجي المتفهم لعمق الحضارة الغربية المعرفي، وإعادة تقييمه وفق مقولات في المستوى نفسه من النجاعة الإنشائية والتفسيرية والتوليدية، ثم بيان التفوق من الوجهة القيمية، والشعور بالالتزام العقدي تجاه الممارسة الإنسانية العامة، بغية تقويمها المتوازن.

ليت المساعي الفكرية المنظرة للأسلمة، أخذت على عاتقها الأداء المركب المتمثل في الجمع بين معطيات المعرفة العلمية من جهة، ثم تمكنها من تمثل معطيات المعرفة المتوارثة المستنبطة من القرآن أو

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 32.

الممارسات المعرفية المنبثقة من التفاعل معه، لكن ".الكتابات الخاصة بإسلامية المعرفة إنما تنتهي إلى مقتطفات علمية معاصرة تركيبها على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة، أو حالة التبني من الخارج دون الإسهام في التنشئة الداخلية للعلم.."<sup>(1)</sup> العمق الاستمولوجي للنص السابق يحمل في ثناياه تأكيداً مهماً على الافتقار الفكري والمنهجي الذي تتسم به الممارسة المعرفية في سياق مدارس الطرح الإسلامي، باعتبار عجزها عن الانقذاق في عمق المعركة الثقافية من زاوية التأسيس والبناء المستقل، فتضطر إلى نوع من التعويض النفسي بسحب نتائج النظريات العلمية، كتف مبعضة، بعيداً عن الحكمة والروح المنهجية القابعة خلفها، فتقول بوحى من التعالي الفارغ أنها سبابة إلى خلاصات المنقول في التاريخ أو في القرآن، وإلا إذا تأكدت من صدقية المعطى العلمي وقيامه في شكل قانوني، فإنها تلجأ إلى استجلاب تقليعات برائية وتشذيات شكلائية، تزعم علميتها فتضيف إليها بعض المقولات القرآنية أو الحكمية أو المثلية، بقصد تحقيق التوافق، لكن حاج حمد يلح أن العملية في عمقها لا تعدو أن تكون تعبراً صميماً عن العجز الحضاري في تحقيق البديل العلمي وبناء المعرفة المستقلة وتوليد المعنى، بوحى من المرجعية الخاصة، لذا ينعته بالتودد، إفصاحاً عن المقهورية والشعور بالتضائل أمام الآخر وتجربته العلمية.

ومثال النقد الذي وجهه حاج حمد لتحليل التبعضى لمشروع إسلامية المعرفة وإهدار إمكانياتها الاستمولوجية على مستوى المآل، ما كتبه محمد عمارة في كتيبه؛ إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ حالما قرر أن إسلامية المعرفة ".إقامة العلاقة بين الإلهي والإنساني في العلوم والمعارف.. والعلاقة المناسبة التي تقيم المعرفة الإنسانية على الساقين الإلهي والكوني فتحفظ عليها التوازن- الحق، و تعصمها من الثنائية والانشطار وذلك أن يصبح الإنسان إلهياً، له قدسية الإلهي وثباته.. و دون أن يصبح الإلهي إنسانياً كما هو الحال عند الذين جعلوا الدين وضعاً بشرياً و إفرازا لعقل الإنسان.."<sup>(2)</sup> من خلال ما تتبعت أعمال حاج حمد، أجزم أنه يضيق تماماً من التوصيف السابق لإسلامية المعرفة، لأنه يكرس الثنائية و يعتمد إلى

(1) حاج حمد: استمولوجية المعرفة الكونية، ص 47.

(2) محمد عمارة: إسلامية المعرفة، ماذا تعني؟، ص 13.

الممايزة الضمنية بين الحضور الإلهي والفاعلية الكونية، عندما جعل الوعي كائنا بساقين؛ أحدهما إلهي والآخر كوني، أما الإنسان فلا نجد له موضع حضور، زيادة إلى الإسفاف المعرفي في التحليل، لأن الأسلمة بهذه الصيغة، عملية تلفيق وتركيب غير منسجم بين معارف امتدت إلى أطراف الكون، ومعارف لا تزال تراوح مكانها عند حد ما أنتج من أدوات ومسالك تراثية، ولما تطور أو يعمد إلى تجديدها أو إنشاء الجديد منها، لتوظيفها في تعقل الظواهر التاريخية الملحة تحدياً أمام الوعي الإسلامي.

والأبشع الإصرار على عدم الممازجة بين الفاعلية الإلهية والحراك الكوني، في حين حاج حمد أسس لمنطق الحضور الغيبي بطاقاته في فاعلية الطبيعة والإنسان، في جدلية متدرجة مستبدة بالظواهر، من غير فصل آلي يجعل الإلهي في مرتبة، والكوني في أخرى، بل الكل يتظافر في مد الحركة والصورورة الوجودية، من غير أن نقول أن هذا سببه ذلك دون غيره..

### ب-02- إسلامية المعرفة والتناول الجمعي:

المفهوم الذي يلقي به حاج حمد، في وجه الأطروحات التجزيئية، غاية في التركيب والتشكل، لأنه تولد من إطلاع واسع على النظريات الفلسفية والعلمية الغربية من جهة، والنظريات التراثية في أفقها التاريخي والمفتوح من جهة ثانية، يقول: "إسلامية المعرفة عنوان مركب من "إسلامية" و"معرفة"، في حين أن "الإسلامية" فيما يراها الناس "تخصص ديني" في مقابل "معرفة" هي عامة غير قبالة للتخصيص، وليس التخصيص الديني، وإنما تتسع لعدد من المناهج وتستبطن العديد من الإيديولوجيات، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً يوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى.. قد تمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص. فهناك المعرفة المادية الجدلية التي تأسست على فلسفة العلوم الطبيعية باعتبارها تطورا ماديا جدليا للمدارس الوضعية

الكلاسيكية... وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدوها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفيا ضمن التخصص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي في قاعدة المفاهيم..<sup>(1)</sup>

التناول المساق، يكشف عن يقظة معرفية مكينة، لعنايته الشديدة بضبط المفهوم بخصائصه، ومناقشة الأفكار المناجزة للمفهوم، أي أنه سعى إلى الجمع والمنع في آن، فالإسلامية عملية تخصيص مفاهيمي ومنهجي، على هدي قاعدة تصويرية تقيم الوجود وتنظر إليه بحسب جملة مشروطيات نابعة من الأصول الاعتقادية للرؤية التوحيدية، المتسمة في صعيد تناول الديني للحياة وعناصرها، تماما كما هو الشأن قياسا إلى التناولات الوضعية، وسقفها الماركسي، فهي في التحليل الأخير شرط للمعرفة وفق منظور ورؤية مادية جدلية وجدلية تاريخية، تضمن مذهبيتها في ثنايا البناء المعرفي المضاهي للبناء الوجودي، ولا تكفي بعملية المصادرة الجزئية، بل تنخرط في مواجهة جذرية شاملة تستبد بكل محتويات النظريات المتاحة على صعيد العلم البحت كما يقال، وأيضا في نطاق الأنساق الفلسفية وقضاياها. أي أن الأسلمة ليست بدعا من محاولة التعاطي مع المعرفة ونتائجها بتسديد قيمي متأصل وقائم على أرض منطقية حبلى بالمعنى الميتافيزيقي، وتقديري أن الفارق ليس في حيادية المعرفة المتلبسة بهذه الخصيصة أو تلك، بمقدار كفاءة هذه النظرية وذاك التخصيص، في منح الوعي الإنساني الانطلاق المتوازن المشبع بتسديدات إنسانية مشدودة إلى معنى متجاوز، يستحضر المقصد النفعي، كما ويحيل على البعد الالتزامي.

وأبلغ الجديد الذي عمل حاج حمد على إضافته على مضامين الأسلمة، دأبه المستميت في إظهارها مولدة للمعرفة ومنتجة لها، قياسا إلى منطق قرآني مصور للحضور الجدلي للفاعلية الثلاثية، كما عمد إلى نقلها إلى مجال المناجزة المنطق العلماني المادي الفصلي، "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الانجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها، وإعادة توظيف هذه العلوم

(1) حاج حمد: إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 03، عدد 02، السودان، 2001، ص

ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي - فهنا استيعاب ثم تجاوز يؤدي لمفهوم مختلف.. " (1)

النقطة النوعية التي أحدثها التعريف السالف، قلبت الأسلمة رأساً على عقب، من مجرد عملية تركيب تعسفي، يجمل النصوص والمضامين الفكرية للنظريات العلمية بآيات وأحاديث وأقوال مأثورة، إلى عملية حضارية تستنفر جميع طاقات الوعي التوحيدي من أجل التمكن من تمثل التجربة العلمية البشرية المنبئة، ثم يعمد إلى استنباط الآليات التوحيدية المتوازنة من المرجعية المعرفية القرآنية، وبعد ذلك يتم فك الصلة بين المنجز والتفسير الكلياني المكتسح المستمد منها، لا إلى إلغاء المعلومة من حيث ما هي، بل وضعها في إطار تفسيري آخر، مستوعب للتجربة الإنسانية، باعتبار المصدرية الإلهية للوعي التوحيدي، ودفعه في اتجاه الكشف عن قصور المعرفة المنفصلة، وانعكاساتها السلبية وعيا وسلوكا وحضارة. لذا من الواجب رصفها في طريق نظم منهجي وترتيب مفاهيمي مختلف، أي إقامته على قاعدة رؤيوية مستحضرة للغيب، ومؤكدة علمياً على فاعليته في الطبيعة والإنسان، ما يدل على قوة الطرح المعرفي للفلسفة التوحيدية، في مقابل الوضعية أو اللاهوتية.

المعنى الوضعي للمعرفة ولد فلسفة "...قاصرة أفرزت منهجا وضعيا ماديا يفترض أن الكون وحركته إنما جدل الإنسان والطبيعة فقط في معزل عن الخالق العظيم، وتجاهل البعد الغيبي أدى بهذه الفلسفة ومناهجها إلى التوقف عن الامتداد... وإسلامية المعرفة هنا تحاول أن تعيد توظيف هذه العلوم في إطار منهجي يستحضر البعد المغيب "الإيمان بالغيب"، ليدرك الإنسان -آنذاك- أن ما يجري في الكون إنما هو ناتج جدل بين الله -الغيب- والطبيعة-الإنسان. وإضافة هذا البعد كفيلة بإعطاء فلسفة هذه العلوم امتدادا كونيا وغائياً، يعطيها القدرة على التركيب والتفكيك، وبذلك تخرج من أزمتها" (2)

الشاهد التاريخي الدال على وقوع التجربة الحضارية الغربية، الصادرة عن المعنى المادي للرؤية المعرفية، توالي الظواهر الاجتماعية والنفسية والسلوكية والثقافية؛ المعبرة عن أوضاع من التناوب والاستعلاء، والصراع التاريخي في شكل أطروحات شمولية لاغية للخصوصية والتفرد، ثم الانقلاب عليها بتركيز التفرد

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 31.

(2) عبد الجبار الرفاعي: مناهج التجديد، حوار مع طه جابر العلواني، دار الفكر، دمشق، ط 01، 2000، ص 119.

المطلق إلى غاية تاه كل شيء واضمحل أمام أنماط حضارية كاسحة، ثم الطبيعة أخيرا أخذت تبوح عن مكنون التراكم السلبي الناشئ عن ممارسات معرفية وعلمية، ترجع أصولها التشكيلية إلى قرون خلت تبلغ الستة أو ما يزيد. وعمق المشكل يتراءى تاريخيا وفي بروزات اجتماعية وسياسية.. دلالة على تأزم بنيوي نابع من الرؤية الوجودية أولا، ثم من الرؤية المعرفية المنبثقة عن السابقة، وتاليا القيمة وطبيعة الحكم على الحياة ومظاهرها، وشكل تولد الأزمة وطريقة التخلص منها، إمعانا في تكريسها وليس مبارحتها. فالغيب ليس مجرد مقولة ميتافيزيقية، كما قد يرد إلى حسابان البعض وتقديرهم، فهو حواصل طاقة وممكنة تفصح عنها العلل الكونية والظواهر الإنسانية، وقبلها المدونات المتعالية المملوءة بتسديدات وموجهات تفترض مسارب الحضور الأنطولوجي والممارسات الحياتية المتنوعة، كما وتفترض أشكال الأوضاع المفارقائية جراء الانبثاق عن التسديد والرضا بالمغامرة المعزولة، وتقترح آليات تلافيها، أو وصفات تجاوزها حال الوقوع فيها.

إذن "أسلمة المعرفة.. مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (لنظام المنهجي والمعرفي) الذي تستمد منه الحضارة المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية.."<sup>(1)</sup> التعاطي الأولي مع الفهم الشاخص ضمن الفقرة السابقة، يخرج بانطباع أن الأسلمة مواجهة وصراع يمان عن عجز حضاري، اضطر أهله إلى ردادات فعل مربكة، قادتهم إلى الرغبة في الانتقام وليس الفهم والاستيعاب، لكن الممعن يخرج بتصور أعمق وأرسخ مفاده؛ أن العالم كما وصفناه في سابق الفصول، في أزمة حضارية عارمة، وإن تنوعت تجلياتها بحسب المستوى التاريخي للمجتمعات، ما يفيد جدوى إيجاد البديل، في أفق الوعي ومرجعياته، ثم في النظم الرؤيوية، ولم لا في إجراءاتها التدبيرية. وهذا دليل على أهمية الأسلمة حضاريا، لأنها تمكن الفكر الإسلامي المنتج بمنطق قرآني، بمواصفات المدرسة الجدلية الجمعية، وبروح الابستومولوجيا الكونية، من تعرية الوجه الفلسفي

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 33.

للحضارة الغالبة وقتيا، وتشكيل وجه فلسفي آخر ذي خصائص إنسانية، وبمنطق كوني غائي ينفي الأبعاد الكاوسية العدمية عن الوعي المعاصر وتجلياتها حتى في صفحة الطبيعة، التي أضحت ترجمانا وفيها لأزمات الثقافة الفاصلة والقيم العلمانية المتمكنة.

و الأوكد في خضم المناجزة الحضارية السالفة بعدها الفلسفية وحتى العلمية تفسيريا وليس بالتطبيق المادي المباشر، أن الأسلمة تتعدى المعرفة المفتوحة بميادينها المختلفة، إلى العلم المباشر، ذلك أنها تعني "أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة.. فليس الأمر مجرد خلاف حول مباحث علمية معينة بوجه مقولات علم الاجتماع أو الإناسة أو التطورية المادية مثلا، فالأسلمة تحوض معركتها في عمق المضمون الحضاري الذي تأول هذه الأسس العلمية تأويلا وضعانيا وماديا، فأضفى عليها قصورا مناقضا لأصولها التكوينية، فلا بد من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها"<sup>(1)</sup>

يأسف الباحث أن الدراسات التي تكتب حول إسلامية المعرفة تستحضر أن تأليفها، تلك المسوخ التليفية التعسفية، وتذهل عن مشروع حاج حمد ولا تدرك أهميته الاستمولوجية، فالتمعن فيما أوردناه يجلي عن أفق تحليلي مكين، يحوز طاقة تفسيرية نوعية، إذ الأسلمة تزعم أن القوانين التي صيغ بها نموذج الوجود تقوم على أسس بنائية الكون ذاته بالإحالة إلى البعد التخليقي ابتداء، ثم التشيئي تاليا، ذلك أنها قامت على وضع وترتيب سابق وملازم وتالي، وللأسف العطف العلماني المادي للتفسيرات الفلسفية والعلمية دفعتها إلى تشكيل منظومة قوانين تنكر الإلهية و الرحموتية في بناء الظواهر، وتنكر على الإنسان خصوصيته وكرامته، و تتعاطى مع كل شيء بروح مادية أفضت إلى عقد في طبيعة المعرفة العلمية ذاتها.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 31.

فالأسلمة عملية ثقافية مركبة تكشف " أشكال التحيز المعرفي في مسلمات وفروض وزاوية النظر والمقاصد ومناهج البحث وصياغات القوانين في العلوم البحتة كالفيزياء، والعلوم التطبيقية كالهندسة والطب... ميادين علومها كما تبدى في أسئلته الرئيسية: في العقائد الفلسفية وراء صياغة قوانينه، و التعصبات القومية وراء مسلماته وفروضه، في ضوابط وحوافز البحث فيه، في مواضعه وقضاياه ومراكز اهتمامه، في معايير صدقه وقيم نجاحه وطموحاته.. التحيزات.. في النماذج الفكرية المعقدة، في النماذج الرياضية المعقدة الجاهزة الاستخدام، في اللغة الرمزية المغتربة، في الكهانات المبهرة للأرقام والمنحنيات، في الأجهزة والماكينات والحاسبات.. كل هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروري للانعتاق من أغلال التحيز لكنه غير كاف، فالوعي بالباطل يتطلب أن يتوله اجتنابه.. " (1) رب مستدرك يقر أنها علوم بحتة، كيف لها أن تتضمن كل تلك الولاءات والمضمنات العقائدية الحاملة للرؤية الوجودية الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك؟ يجب عن السؤال بالتوجيه إلى تاريخ العلم ذاته، " واضح الآن أنني أرى أنه لا يوجد تصور خالد وكوني للعلم أو للمنهج العلمي... إننا لا نتوفر على أي وسيلة تتيح لنا هذه المرحلة والدفاع عن منظور كذا.. إن أفضل طريقة ينبغي إتباعها من أجل التوفر على وسائل لتحويل وضعية ما... فهم الوضعية والتحكم في الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك التحول. وهذا العمل سوف يتحقق، بكيفية عامة، بالتعاون" (2)

اللازم نظريا من الوضع المصادر منه سابقا، أن التحليل ميال إلى النسبوية وينظر لها، في حين أن بغيته بناء وعي متوازن، يتناول نتاج العلم على أنه ظاهرة تاريخية إنسانية وقابل للخطأ كما هو عرضة للصواب أيضا، لذا في مستطاع الإطارات الثقافية أن تعمد إلى بنائه وتأويله وتحويله باستمرار، والقوة التي تحوزها النظرية الفلانية، أو مقابلتها، ليست في مقدار صياغاتها و ترميزاتها، بقدر أهليتها على منح تفسير وجودي مقنع، وتبرير للفاعلية الإنسانية غير الطاغية ولا المنعكسة سلبا على أداءات البشرية

(1) عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، محور العلوم الطبيعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، واشنطن، ط 03، 1998، ص 09.

(2) آلان شالمرز: نظريات العلم، ت الحسين سحبان وفؤاد الصفا، دار توبقال، المغرب، ط 01، 1991، ص 169.



بالنقض والهدم، وللأسف ثقافتنا العربية الإسلامية لا تزال غاصة بدعاة علمية وكونية وإنسانية العلم والمعرفة المنبثقة عنه، بطرح إطلاقي أممي شمولي لا يكتزث للخصوصيات ولا يأبه للاعتبارات الثقافية والأيدولوجية القائمة خلف الصياغات النظرية ونظمها لمعارفها قبال نضدها للعالم وتأثيره. "لذلك فإن العلم لا يكون إلا أمميا دائما. فهو ثمرة تعاون الحضارات المتوالية وتنافس الحضارات المتساوقة... ومعنى هذا أن العلم أممي من حيث مضمونه وأممي من حيث شكله، أعني خبرة الأمم المتعلقة بتنظيم المعلومات وتسجيلها وتبليغها وذلك هو المستوى النظري من العلم..."<sup>(1)</sup> لو كان المسعى التنظيري للمعنى المتضمن في النقل أعلاه، يتجه إلى الإقرار بتظافر الجهود المعرفي الإنساني في بناء هرم العلم وتشبيده، كل مرحلة بما أدخلته في مضمار الصيرورة التي كشفت عن العلم ونظرياته، لما كان حول الطرح مشاحة، أما وقد أعلن أممية الشأن العلمي من حيث ما هو، مضمونا وشكلا، أي نظريات ومناهج وتطبيقاتهما، فهذا في حسابان التحليل ما يؤكد الزعم الوضعاني في كونه العلم ومترباته الحضارية، خاصة تجاوز المراحل الطفولية للبشرية، و الانقذاف في أحضان التجربة العلمانية وتفسيراتها وتقييماتها، وإلا كيف نفسر أن العلم سرعان ما يستحيل عبر تاريخه إلى فلسفات تكشف عن ميتافيزيقا قارة خلف القوانين والأحكام العلمية المستمدة من روحها التجريبية؟ كما هو في الصيغة الغربية للمعرفة العلمية ونظرياتها؟ أو الطابع الماهوي الأجناسي النوعي في التنظير الإغريقي، أو حتى التأطير اللاهوتي الغالب على الممارسة القروسطية، في أوروبا؟

"و العلم.. كان ولا يزال نشاطا انتقاليا ونتاجا مرحليا يمضي في تقدمه على رغم الاختلافات اللغوية والمنافسات القومية، بل ربما بسببها. و لذلك فإن هذا النشاط نشاط حضاري بالدرجة الأولى، ولا يمكن فهمه بمعناه الاجتماعي الأكمل إلا في السياق الحضاري. وهو نشاط ثقافي أفراد وجماعات يعيشون في مجتمعين أو أكثر، عبر الزمان والمكان، وتشارك هذه المجتمعات بقبولها لبعض المسلمات الميتافيزيقية الجوهرية، ولمعايير الدلالة والبرهان.. وليس هناك خليقة علمية فقط.. بل هناك أيضا مجموعة

(1) أبو يعرب المرزوقي: الاستومولوجيا البديل، مراس العلم وفقهه، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط01، 2007، ص44.

أكبر من المسلمات الميتافيزيقية التي لا يكون المرء عالماً دونها..<sup>(1)</sup> العلم إذن ليس في منأى عن المسلمات والخلفيات الرؤيوية، الدالة من الناحية المنهجية والتطبيقية، رغم اتصالها الوثيق بميتافيزيقا خاصة بعناصرها المتعددة، لغوية أو تاريخية أو أثنية، و الأدخل في سياق تحليلنا، أنها قد تشكل حاثات قوية دافعة إلى التنافس في الإبداع، الذي ينمط باعتبار الروح القائمة خلفه، ما يجعله متلونا بلونها. بذا التحليل نكون قد بررنا الأسلمة واعتبرناها نوعاً من التناول المفاهيمي الذي يقصد إلى إعادة نظم العالم نظرياً، واشتقاق النظم الحياتية تحت توجيهها، من غير إخلال بالكفاءة التفسيرية التي يمكن أن تهدرها النسبوية العدمية.

"قادني البحث إلى الاعتقاد بأن ثمة نهجين مختلفين أشد الاختلاف في النظر إلى العالم قد ترسخا منذ آلاف السنين. ويتضمن هذان النهجان علاقات ونظرات اجتماعية بينهما اختلاف عميق بشأن طبيعة العالم وعمليات الفكر المميزة. وإن كلا من هذين التوجهين؛ الغربي والشرقي، منظومة داعمة لنفسها ومتوازنة ذاتياً، وتعزز الممارسات الاجتماعية النظرة إلى العالم عند كل منهما. كما أن النظرة إلى العالم تفرض على أهلها عمليات فكر ملائمة لها، ويلاحظ أيضاً أن كلا من عمليات الفكر تبرر النظرة إلى العالم وتدعم الممارسات الاجتماعية الخاصة بها. وأن فهم هذه المنظومات الاتزانة له آثاره بشأن إدراك الطبيعة الأساسية للعقل، وبشأن المعتقدات عن الأسلوب الأمثل للتفكير وكذا بشأن الاستراتيجيات التعليمية الملائمة للناس على اختلاف مشارهم"<sup>(2)</sup>

ينضح النص السالف، بمعنى فوار يؤسس للتباين المعرفي والنظرة إلى العالم وصيغة تقييمهما على ضوء العناصر الثقافية الأولى المكونة لذلك كله، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان أن الممارسات الاجتماعية العامة والالتزامات الفردية الخاصة تتشابكان إلى درجة يصعب فيها التفكيك بينهما، لأن هذا نتاج ذاك

(1) توي هف: فجر العلم الحديث، ت محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 260، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 02، 2000، ص 27.

(2) ريتشارد إي نسبت: جغرافية الفكر، كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟ ت شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 312، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 01، 2005، ص 21.

والعكس، في تفاعل جدلي عكسي يمنح المعنى مرة ويتلافاه أخرى، وهنا أذكر المعنى العميق الذي وصف به مالك بن نبي الثقافة على أنها المجال الجوي المعنوي الذي تغتذي منه العناصر الاجتماعية المختلفة وتتوحد رؤاه قبال الظواهر المستجدة، أي أنها تتلقى ثم تلقي، في انسجام تام، يفصح عن عمق الشبكة التصويرية التي تمثل المسبقات المفاهيمية التي يصاغ العالم وينخرط فيه بها، يقول: "الفرد كما نعلم ينمي كيانه المادي في مجال حيوي.. يمنحه منذ ميلاده العناصر الضرورية لنموه؛ فكأن هذه العناصر تذوب في بنية الفرد لتنميتها، وهو انحلال يحدث بواسطة عمليات الهضم والتمثيل ودوران الدم والتنفس.. ولقد يقودنا هذا التصور إلى عالم آخر يستمد منه الفرد ما يحتاجه من عناصر النمو، لا لكيانه المادي بل لكيانه النفسي. والثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم أي بالمجال الروحي.. الذي ينمي فيه وجوده النفسي.. فالفرد إذا ما فقد الصلة بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتا ماديا، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتا ثقافيا"<sup>(1)</sup>

بتضافر المعاني السابقة؛ يتأكد لدى البحث أن المعرفة كوسيلة تواصل بالعالم المحيط بالإنسان، متأثرة إلى حد بعيد بالعناصر الأولية المتناثرة والكامنة في تلقينات الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، وكذا في طرقه في فهم ما تريده الجماعة منه وما تدفعه للقيام به، في حدود تواجهه الآني المباشر، وأيضا تخيله لمآل الجماعة في أفقها التاريخي، ترسيخا لحقيقة أن شكل القبول والتلقي ينبثق منه نمط إلقاء وتعاطي، ولأن المجتمعات البشرية ليست على الشاكلة نفسها من النظم الثقافية والأطر المعرفية والمؤسسات العلمية والعقائدية، بالتبع لن تكون الرؤية العلمية وتفسيراتها واحدة، وهنا تتباين عمليات التأطير الاجتماعي الحاضن للمعرفة ومؤسساتها، وهذا بعينه مدعاة لما أقبلنا عليه من تقارير تدعو إلى الأسلمة وتحث عليها. "ومن هنا نرى أن ذاتيتنا تؤدي دورا رئيسا في تحديد الثقافة وفي رسم خصائصها. لكن إثراء هذه الذاتية لا يقتصر على الأشخاص والأفكار التي تكون المجال الروحي؛ فإن لدينا حوارا آخر مع الطبيعة التي تنقل إلينا رسالتها، مكتوبة بأبجدية ملغزة أيضا، هي: أبجدية الألوان والأصوات والروائح والحركات والظلال

(1) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ص 50.

والأضواء والأشكال والصور؛ هذه العناصر الطبيعية ذاتها تتجمع في نفسيتنا ثم تذوب وتضم في صورة عناصر ثقافية، تندمج في وجودنا الأخلاقي وفي بنائنا الأساس<sup>(1)</sup>

المشروع الذي وردنا منه، أكد على حقيقة التلازم البنيوي بين المحيط بعوامله ومعطياته، وبين الثقافة وعناصرها، وكيف تصاغ إدراكاتنا للعالم وفقها، طبعا بغير سلبية تجعلنا نرصد ما يتداخل معنا، بألية أجهزة النسخ والتصوير، بل بفاعلية تنشئها تراكمات عدة، بوعي أو بغير وعي، أي باختيار كما الشأن بالنسبة للنخبة والمنظرين والمفكرين وكبار المثقفين، أو بكيفية غامضة تفعل بغير حضور ولا بديهية، بالرد إلى قطاعات واسعة من الناس، فنحن إزاء عملية استيعاب وتصفية وتنقية، وإعادة تشكيل وتأهيل بما يتجاوب مع الروح الأنطولوجية المبرزة للوجود والموجود، بمقاييس تتباين من حضارة لأخرى.

"فمنهج المعرفة المادي هو شكل من أشكال مصادرة المعرفة العامة وتخصيصها، وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفيا ضمن التخصيص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي لقاعدة المفاهيم.."<sup>(2)</sup> المصادرة وعملية التعميم قائمة لا محالة، ولكن صمود العملية تاريخيا وتراثيا إنسانيا، يرجع إلى قوة وإنسانية المصادرة، ونفعها العام.

### ب -03- الأسلمة والناظم المعرفي والمنهجي، والمعرفة المعاد صياغتها:

أمعنا في الفصول السابقة في تحديد مفهوم الجدل ومراتبه وآلياته، وكذا منهج الجمع بين القراءتين ومراحله، وكشفنا أنها تصب في خدمة أفق معرفي خاص يتمثل في إسلامية المعرفة والتأسيس للابستمولوجيا الكونية الإنسانية، وأنها ليست خطرات تنم عن عبقرية متفردة، بل هي طموح يتجاوز

(1) المرجع السابق، ص 56.

(2) حاج حمد: إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، ص ص (09-10).

بكثير قصور الوعي الإسلامي المعاصر، خاصة إذا استصحبنا المعنى المعرفي للقرآن الكريم، وسفرنا عن منهجيته الناظمة لقضاياه ومحتوياته والمشكلة لمضامينه، ليتسنى لها مسايرة الإبداع الإنساني وكذا الإسهام في تفتيقه وتوليد، إما بعمليات مصادرة وتوجيه إلى منطق الغائية الكونية المفتوحة، وإما بالإلماح إلى بنيويتها بقصد الإنشاء والإيجاد. "فإذا لم تستند أسلمة المعرفة إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلا إلى خطرات تأملية انتقائية... وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فإننا لا نغفل هذا القانون الصارم، ونسد أمامنا - منذ البداية وأمام الباحثين- أيضا ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الأمور أوسطها.. فالمنهجية التي نعيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها و يؤطر لإنتاجها. بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير"<sup>(1)</sup>

التجاوب المنهجي السليم والقيام بإنتاج المعرفة على ضوء قواعد مؤطرة، هو عينه المهمة الاستمولوجية للأسلمة التي تسعى إلى إقامة الممارسة العقلية على نواظم وجودية ومعرفية، مستمدة من إطار مرجعي يتحلى بالوحدة العضوية، وتاليا يقدر على استيعاب النظريات المختلفة و يعمد إلى إعادة تحريرها من الشروط الأولى القائمة خلف تكوينها، وتوفير أخرى أمتن وأوثق، من الجهة الصورية المنطقية البحتة، أو من الجهة الأخلاقية والاجتماعية المؤثرة في السير العام. إذن "إسلامية المعرفة.. أكبر من تخصص ديني عصبوي يجزئ المعرفة الدينية ويصادرها. فهو تعبير معادل للمعرفة الكونية متى أدركنا مطلق القرآن و كونيته باعتباره مصدرا (وحيدا) لهذه المعرفة. وكل ما عداه مصدر جزئي.. أو مصدر وضعي"<sup>(2)</sup>

يتمثل الوعي والوحي معا في الدلالة على كونية الإنسان و مصدرته المتعالية، دلالة على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه، لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية.

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص ص (33-35).

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 229.

"بهذا المعنى المطلق، فإن استعادة إسلامية المعرفة للعلم من برائن المادية والوضعية والعبثية والوجودية، لا يعني تكريسا لشمولية مقابلة فيما يعرف بالنظام الديني اللاهوتي الذي يبني على التراتب الكهنوتي واستلاب الإنسان واستلاب قوانين الطبيعة، فإسلامية المعرفة بمدادها الكوني هي أكبر من الشمولية لأنها ليست وضعية، فكونيتها المطلقة تمنع شموليتها ولهذا تستوعب إسلامية المعرفة كافة المناهج المعرفية ثم تتجاوزها، وكافة الأنساق الحضارية ثم تتجاوزها. وذلك بحكم عالمية الخطاب وكونية القرآن و حاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة..فإسلامية المعرفة خصم لكل ما يستلب الإنسان خارج كونيته"<sup>(1)</sup>

قواعد خصائص، ما أتينا على جلبه من مدونات حاج حمد، للتأكيد على التوجه المنهجي المضبوط، وكذا الرغبة المنضبطة علميا في التأسيس لعلم ومعرفة كونية مفتوحة مستوعبة للإنسانية في امتدادها، حفظا من كل شمولية لا غية منكرة، مبعضة..تبعد هذا الجانب من الحقيقة الأنطولوجية الثرية والمتنوعة، ما يعني ضرورة اتصافها بالشاملة والكونية والامتداد، لتقدر على الاستيعاب المكين والتمثل الغائر، للإلهية المصدر، وكونية الغاية، وإنسانية الطابع..وألح هنا بتفانٍ شديد على ضرورة الوصل بين كل التراكمات التي أتينا على بنائها في خضم الأطروحة ككل، لتلمس البنية المنهجية للطرح، وكذا بغيتها المعرفية، وعلى كل حال هي وسم قبال تشكيلات وضعية وعلمانية عدة، المهم أن تتاح لها أطر المعرفة المنظمة والمؤسسات الأكاديمية التي تأخذ على عاتقها تجسيد المشروع، وتحويله إلى مادة تعليمية يتلقاها الوعي المسلم والإنساني المعاصرين، لكن هل يتاح ذلك بغير تراكم معقول، وسجال طافح، وجدلية مثمرة؟

المحذور الذي يرغب حاج حمد في التنبيه عليه، هو عدم الربط بين بعض التجارب الشمولية الإسلامية، وبعض التفسيرات الفقهية المستلبة والمشدودة إلى أعراف أكثر منها إلى دين، وبين مشروع الأسلمة، يقول: " إن ما يظهر للناس من شمولية آحادية في تطبيقات ما يعرف بالأنظمة الإسلامية والتي تدنت بالبشر إلى ما دون مستوى البهائم، إنما هو ثمرة التزاوج بين النصوص الدينية و الأيديولوجيا والعرف

(1) المصدر نفسه، ص 241.

وليست من حقيقة الدين المعرفية، فهذه الأنظمة تزن الشريعة الإسلامية القائمة على التخفيف والرحمة بميزان الشرائع السابقة.. والتي قامت على الإصرر والأغلال.. كما أنهم تحولوا بالخطاب الإسلامي العالمي الذي يستوعب التعددية والتنوع في الأنساق الحضارية إلى خطاب آحادي حصري، وربما عنصري، كما تحولوا بكونية القرآن التي تتسع وتستوعب كافة المناهج المعرفية الإنسانية وتتجاوزها لترقيتها إلى فكر آحادي يضيق حتى بأهله من ذوي التوجهات الأخرى تحت طائلة الردة والتكفير..<sup>(1)</sup>

امتزج التفسير والتناول البشري بالمصدرية الخالصة، فغشاها بركام من تاريخ مثل بتقاليد متوارثة من أشكال حياتية عدة ومتناقضة، جلبت من كل حذب أسلوب حياة ونمط معيشة، فغلب على صفاء المصدرية، ما قرم خطابها وجعله إثنية تخاطب القوم والعائلة وتذهل عن الإنسانية الممتدة في المكان والزمان، واستمدت منه أحكام ومواقف تصرف منحتهم شرعنة لبعض مواقفهم المقيتة، فقسمو العالم إلى دار إسلام ودار حرب، حتى ولو لم يتعد نطاق قرية؛ فالكون كله في استنفار حتى يذعن، وأعجب الإذعان أن يتسمر عند حدود خيمة ويقف قدام عتبة بيوتات المدر القديمة، ويشنع على الباقين تمردهم باستحداث الحياة المفتوحة، وانعكس ذلك على تجاوزهم المعرفي الرؤيوي فانتهاوا إلى رفض الاختلاف الفكري بدعوى الكفر والزندقة، وضاقوا بأساليب الجدة بمصادرة البدعة وأطروحتها الخطيرة في كبت الإبداع ووأده، واستحال القرآن إلى مدونة مهلكة عاجزة عن إنتاج المعارف الجديدة والمتجددة، وعن خلق آليات فهم متجاوبة مع المستوى النفسي والعقلي والتاريخي للأمة ثم للإنسانية، وهكذا أهدرت التجربة النبوية في جملة ممارسات شكلانية ذاهلة عن العمق الحضاري للنبي ووظيفته في التاريخ، لكن "إسلامية المعرفة وجدت لتكون نقيضا لهذه الأحادية الشمولية المتخلفة والتي تعيش خارج الزمان والمكان، وبذات الكيفية التي تتناقض بها إسلامية المعرفة مع الأنظمة الوضعية التي تعيش آحادية أخرى، تم بموجبها مصادرة العلم من كونية الدين ولم تستدرك الغائية الإلهية في الخلق"<sup>(2)</sup>

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 242.

(2) المصدر السابق، ص ص (242 - 243).

نلاحظ المعركة على جبهتين، تأخذان شكلين ظاهرهما مختلف، لكن بمحتوى وحقيقة معرفية واحدة، هذه صادرت الحياة لصالح تفاسير دينية ماضوية، وأبت عليها كل التجددات الطبيعية الواردة عليها، وتلك أخذت العلم في حدود المحسوس واستغلته في تقارير ثقافية مقصية للمعنى الإيماني والالتزام الخلقى النابع من الدين، ودفعت بخلاصات المعرفة العلمية في نطاق تفسيرات مذهبية جلبت مع الوقت على البشرية ويلات الفصام. " . فإذا كانت إسلامية المعرفة تسترد العلم للدين، وتستوعب الوضعية وتتجاوزها تحريرا للعلم من البوتقة الضيقة فإنها تحرر الإنسان نفسه في ذات الوقت متأخية إلى حدود نسبية مع كافة الاتجاهات الاستمولوجية التي حررت فلسفة العلوم الطبيعية من بناءاتها الجامدة الدغمائية و حتمياتها، وحررت فلسفة العلوم الإنسانية تبعا لذلك من أغلالها المادية الحديدية. لتتجه إسلامية المعرفة بالإنسان إلى مقامه الكوني مستهدية بعالمية الخطاب و حاكمية الكتاب و شرعة التخفيف الرحمة استيعابا وتجاوزا إيجابيا لكافة المناهج المعرفية مهما تباينت مصادرها وآلياتها، وذلك عبر قرآن يأخذ بالجمع بين القراءتين ويستهدي بجذلية الغيب والإنسان والطبيعة في صيرورتها الكونية"<sup>(1)</sup>

أقدر أن الذي أتينا على إيراد مهم للغاية، لجمعه الوثيق لخصوصيات الأسلمة ولمهامها الاستمولوجية، والوظيفة الرئيسية والمتمثلة في تحرير العلم من براثن الفلسفات الوضعية، وإعادة تشكيله وتوظيفه وتحريكه ضمن منطوق آخر يمتح من معين كوني، تندامج معطيات وجودية ذات مراتب وتحليلات متنوعة، في تأليفه ونسجه، فنفضي إلى وعي كوني يأخذ أزمة الوجود ليعيد غرسها في تربة كونية مستهدية بقوانين الخلق ومنتظمة بأحكام التشيؤ، جاعلة الإنسان في مقام تكويني تكريمي عال، بعيدا عن القفص الحديدي الذي وضعته الفلسفات الغربية بماديتها العلمية فيه، لكن بغير افتراض أن الأسلمة بمرجعيتها المركبة تتجاوز تماما ما انتهت إليه خلاصة النظريات الغربية فلسفية كانت أم علمية، وإنما تعمد إلى استجلابها، ثم دفعها في خط أنطولوجي مفتوح، تتولد منه استمولوجيا خاصة، تحيط بالتجربة الإنسانية

(1) حاج حمد: استمولوجية المعرفة الكونية، ص 247.



ومناهجها، فتضم المعنى الإلهي والقيم المتناسلة منه، مع التراكم الخبراتي للإنسان، وانظر ما الحضارة التي تأخذ بزمام التاريخ، وأين تتجه به؟

"إسلامية المعرفة كمنهج علمي يتميز بتجديد نوعي مميز عن مناهج التراكمات السابقة، ومواز في جده النوعية للعلوم والفلسفات الحديثة ومكافئ لها.. يجمع بين الاستدلال والاستقراء، بمعزل عن ما يؤدي إليه الاستدلال من نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق ووضعية وعجز عن التركيب... العقل المطلوب في هذه الحالة لا يكون إلا كونيا يستطيع التعامل وبمنطق التركيب العلمي مع كون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود أو نظرية نظرية متعالية للوجود.. تستوعب معطيات العقلين، الاستدلالي والاستقرائي في إطار الموضوعية الكونية التي أنتجتها وبتجاه الكونية"<sup>(1)</sup> نراوح في سبر الأسلمة، بين كونها إطارا رؤيوبا محيطا بالوعي، وبين أنها منهجا ومسلكا معيننا على تفهم نتائج المعرفة البشرية، وتعيد تقييمها على ضوء الهدى الجمعي والجدلية الثلاثية، لتلافي المآل اللاهوتي والوضعي معا، وتحقيقا للعقل الكوني المستوعب، الممتد إلى أغواره صغرا وآفاقه كبرا، معبرا عن نظرية في الوجود متعالية، تكون الوحيدة القادرة على التأليف بين المناهج والدمج بينها، فتصل إلى نظرية النظريات، والعجيب أن هذا شأن ابستمولوجي في المقام الأول، فتتولد المعرفة المطلقة، من الوجود المطلق، فالقيم المطلقة المشعة، خارج حدود الجذب اللاهوتي والوضعي معا، فيكون الكون مطلقا، والإنسان مطاقا والغيب كذلك، وفوقهم إله أزلي رحيم، يرعى الخلق ويحفظه، برتق خلقي، وفتق تشيئي، واندماج بالوعي الكوني. وهنا أشير بإلحاح إلى أنني عمدت إلى الوجه المعرفي ولم أفصل في التطبيقات و التنزيلات العملية، مع ما حاولته من رصف النسق وجمع شتاته. "فحين تتحول إسلامية المعرفة بمنهجيتها الكونية إلى واقع تطبيقي، بعد أن تحل مشكلات الوعي الزائف، فإن مآلها العملي هو إعادة صياغة واقع

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 241.

الإنسان واتجاهاته ونظمه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بهدف تحريره من كافة الاستلابات اللاهوتية والوضعية والبشرية"<sup>(1)</sup>

المنهجية الكونية محتواة في الكون من جهة، وفي القرآن معادلاً، و بهما كان الوجود، والوعي مطالب بالولوج إلى عالمهما، باستصحاب الواحد للتمكن من الآخر، بمنطق جمعي يتدرج في الفهم، ويراعي الفارق المنهجي بين المراحل، من غير الغفلة عن المقصد الوجودي الأساس؛ وهو الكشف عن الحق في الخلق، وتعريف العقل على مسالك التسخير المتوازن للكون، بقصد تحقيق الخلافة الوجودية المناطة بالإنسان مكرماً، تجاوزاً لكل استعلاء وطغيان وانسحاق. " فمهمتنا ليست سهلة، ولكن كل ألف ميل يبدأ بخطوة، .... " <sup>(2)</sup>

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 392.

(2) المصدر نفسه، ص 395.

# الفصل السابع

الابستمولوجيا الكونية

والتأسيس لمفهوم السلطة.

تلازم في تصور الإنسان لعناصر الحياة ارتباطها واتصالها فيما بينه، وإلا تعذر إدراك مكوناتها وفهم حركتها، بمنطق التعليل الذي يستدعي الفهم التسلسلي للأشياء وانتظامها في مجاميع تمثل عناصر فيها عللاً، وأخرى معلولات. فيتعذر الاتفاق في السير أو في الانتظام والعيشة في الغاية. ولما كان نظام الأفكار والرؤى والفهوم، متوافقاً إلى حد بعيد. مع الأشياء وتسلسلها فإنها من جهتها أنساق ونظم فهم تتركب من معطيات فكرية تتكافأ مع ذاتها ومع ملازماتها، فيتولد العقل جامعاً لمبادئه لاما لمضامينه، في بوتقات تعقل وإدراك تنطبق على محتويات العالم. فنشأ من ذلك شبكة من الترابطات والتواصلات كفعل ورد فعل، فمن جهة يتعقل الوعي العالم، ومن جهة يضحى العالم معقولاً مسبوغاً بالمعنى.

ويمتد هذا الحال إلى الحياة الإنسانية على مستوى الانتظام البشري ذاته، وأعني به الاجتماع الإنساني وتفاعلاته، وكيف يتحول الاستقرار العمراني إلى واقع من التراتبية والتكاملية، يؤدي فيه أفراده أدوارهم دونما تأخر أو تخل. ويقومون بوظائفهم المناطة بهم في أتم حال، بدهاءه وباعتبار دواعي الاجتماع، ووعياً وتعقلاً وإرادة وقبولاً بباعث فلسفة هذا الاجتماع وطريقته. "... إذ اجتماع الأشخاص في أي ظرف وفي أي مكان، هو التعبير المرئي عن هذه العلاقات في مجال معين من مجالات النشاط الاجتماعي، وجميع صور هذا الإتياع سواء كانت في قيمة تظاهرة أم مدرسة، أم جيش، أم مصنع أم نقابة أم سينمات هي يعبر عن شبكة هذه العلاقات في صور مختلفة، فالاجتماع الذي يتمثل فيه أو عمل يرويه مجتمع إبان ميلاده يترجم ترجمة صادقة وقوية عن شبكة علاقاته.."<sup>(1)</sup> وعن أسلوب إنشاء هذه العلاقات وإدارتها وتسييرها بما يتواءم مع غاية الاجتماع، ومع طاقات وإمكانات هذا الاجتماع.

ورب سجال ينتهي إلى القول: إن الاجتماع الإنساني ترتفع فيه صرامة الانتظام وضرورته بل قد تؤدي النزاعات والفوضى إلى اعتدالات وتوافقات عامة في نهاية المطاف. فيقال النزاع نزاعان: المهلك ابتداء الذي ليس من ورائه سوى الدوران في دوامة غير منتهية، أو الكر على ما أنجز بالهدم والإبطال بغير غاية واضحة، ومعلم تحرك بائن ونزاع مثمر متوازن يكون بافتراق وجهات النظر قبالة أمثل حالة وأكمل نموذج يستطيع حكم المجتمع وإدارته، فتتدافع القوى وتحتك حتى تبلغ تفاهما متوازناً يحط من أوار

(1) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص31.

الصراع ولا أقول يخمد، ونصادر هنا " ..أنا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص و الأفكار و الأشياء دون هذه العلاقات الضرورية ، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالا مؤثرا"<sup>(1)</sup>.

وما تقلبات التاريخ وتداول أيامه إلا ترجمان هذه التدافعات المفضية إلى التقدم والرقي من أحوال أدنى إلى انتظامات أرقى وأكمل وأشار العلامة ابن خلدون (732هـ - 808هـ) قديما إلى قريب من الذي قررناه حينما قال: "...ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليس آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجميعهم فلا بد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم ذلك الوازع. منهم يكون... عليهم بالغبلة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك.." <sup>(2)</sup> أو ما درجت أدبيات الفكر السياسي الحديث والمعاصر على تسميته بالسلطة أو الدولة أو بالنظام، و إن عبر مفهوم السلطة وسماها على المقصود بوجه أوفى ودلالة أركز.

ونزيد في التوطئة خطوة، عندما نشير إلى كون السلطة مهادا أدنى لكل تواضع اجتماعي ينشد الاستقرار. إذ هي تتويج لتطور تاريخي عميق، قام على التدافعات المهلكة مرة والمتوازنة مرات أخرى، أما الآن وقد استقر للبشرية حالها، وجمعت من النظام نصيبا، فالسلطة من معلوم الحياة الاجتماعية بالضرورة، فهي تسمح للمواطن... بالمشاركة في صياغة الحياة الاجتماعية و أفاقها، والسعي من خلال دواليب معينة إلى تكريس هذه الصياغة كواقع سياسي، يعيش بين جوانبه وله الحق من وراء ذلك أن يقول كلمته، وأن يمارس سلوكه، ويأتي عمله بكامل أهليته دونما مصادرة بل وله التسويغ أن يتحول من مجرد متلق ومنفعل لسياسات الآخرين إلى المنفذ لها.. و الحامي لها.

إذن السلطة كآلية اجتماعية، تعمل على احتكار القوة وممارستها وتوزيعها، بنسب متعادلة، تحفظ للكيان العمراني قياده وتوازنه، وتمضي به إلى أهدافه التي وضعها لنفسه، بدء تكوينه للاجتماع كما ألحنا

(1) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، ص: 38

(2) ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، الأفكار الدولية الأردن ط1، دت، ص: 27.

إليه قبلا ، وصولا إلى المحافظة على ديمومته واستمراره. ولو زدنا الأمر تدقيقا في مجالات الفكر الإنساني فإننا نجد الوازع الذي أشار ابن خلدون إليه قد توّول بكيفيات مختلفة ومتباينة وفي أحياء متعارضة إلا أن إجماعا قد تحقق في عموم الأمر لا في خصوصه، باعتبار أهمية السلطة وضرورتها، لا في شكلها وأسلوبها، وعبر كل فكر عن منظوره للسلطة بحسب مبدئية الفكرة ومعادها، أي المرجعية والغاية. ومن قطاعات الفكر الإنساني التي اهتمت بالسلطة؛ الفكر الإسلامي، واستعمل لها اصطلاحا وافيا ومعبرا، لكن بحمولات نظرية ومضامين قيمية، وضوابط عقديّة وفقهية مختلفة تماما : نعتت بالحاكمية. وهي مدار الفصل السابع كنموذج تطبيقي للمشروع المعرفي والنقدي، الذي أسسنا تفاصيله في الفصول السابقة، مبتغين إبراز الحاكمية في منشئها وطبيعتها وأصنافها، ولماذا تتعدد مستوياتها؟ وهل تصلح نظاما للحكم في عَرَض أشكال الحكم الأخرى؟

من الاعتبارات الداعية إلى بحثنا، أن الوعي السياسي المعاصر يكاد يتحدث عن السلطة في مستواها المادي وحسب، أي كيف تقهر الدولة أفرادها، ويعمل على تسويتهم مع القوانين المعروضة. وجعل سلوكياتهم متناغمة مع متطلبات الاجتماع العام، ولو على حساب قناعاتهم ورؤاهم ، وهو ما قاد إلى نوع من الاستبداد والظلم للآخرين، وأخذهم مأخذ الطابع العام اللاغبي للخصوصية؛ بدعوى الحفاظ على الأمن العام. وإلا يلزم المواطنون بالخضوع لأشكال تنظيم الحياة الاجتماعية بواسطة هذه السلطة، بمنطق أن المواطن يتحرك تبعا للنزوع "... الطبيعي لدى الجماعات التي تجدد نفسها مكرهة على العيش في مجال تواصل وتبادلي واحد،(و) تحويل علاقات السلطة من علاقات سيطرة مباشرة قائمة على القهر المادي إلى علاقات تراتبية مضبوطة مبسطة، وبالتالي لجعل هذه السيطرة إطارا للانتظام والتنظيم في جماعة واحدة.."(1)

القهر المشار إليه، قائم على تراتبية طبقية، تتحكم فيه فئات تملك القوة أو مصادرها، بأسباب لا يجمع عليها عادة، سواء كانت من المال، أو الانقلاب، أو الوراثة...و لا تولد توافقية غالبية خاصة إذا أدخلنا اعتبار الأكثرية في تحديد مصادر القوة وتعيين اتجاهها، دونما مراعاة للأقلية الخاضعة إلى حين، إذ

(1) برهان غليون ومحمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004، ص، 18 .

لو تسنى لها الانقضاض بدورها لفعلت، فالعملية التنافسية لا تبعثها إرادة التوافق، وإنما الخضوع المؤقت. في انتظار التغيير الجذري .

ومورد الوضعية الملمح إليها متناسل من كون القوة نابعة من الأفراد ذاتهم. ثم هم يعملون على شرطها، بزعم التعاقد و التنازل، وينتهي بهم الحال إلى التريث والتأهب. لأن نصيبهم أو ممارسة الباعث القوي داخلهم المتعشق للتسلط و التحكم لم ينقض أو يرتفع.

زيادة إلى خلو القوة من المسدد القيمي الأخلاقي المتجاوز لها والمهيمن عليها، بمعنى أن السلطة أو القوة إذا أطلقت جمحت، وعلة ذلك أن مصدرها هو المتحكم فيها، المسدد لها ، ومفارقة كهذه يستحيل أن تضع أوار الصراعات وإنما توفقتها فحسب. لكن لو افترضنا أن معنى القوة فرعي وليس أساسيا لحمدت وخضعت، فالمجتمع فوق القوة، وهي مديرة له في بعض جوانبه فحسب وليس في كلها، وفوق المجتمع معنى أسمى وأعلى وأعدل، منح من القوة بمقدار الحاجة ، وليس بحسبان الطغيان والتجاوز، ومعادلة ذلك أن التجاوز مفتاح الطغيان وباعثه، لذا قد يستوجب النظر طرح بدائل على مستوى تبرير القوة أو السلطة ذاتها، من حيث نشأتها وغاياتها ومجالاتها، وربما الحاكمة تمنح ذلك خاصة إذا وضعت في سياقها ولم تبحث منه.

وليست المسألة مجرد مفاضلة، لا يقف وراءها إلا التعصب للمرجعيات الذاتية، ونكران ما عند الآخر، وإنما جربت الإنسانية فلسفة الآخر، وعملت بموجبها قرونا، انتهى بها الحال إلى أوضاع متباينة، داخل كياناتها من ناحية، وبينها وبين الدول الفقيرة الضعيفة. ولو شئنا إبرازا لتوجهنا تلقاء هيئات الأمم المتحدة النازمة لشؤون العالم الفاضة لنزاعاتها، فمن احتكار القوة داخل ما ينعت بمجلس الأمن الدولي، مروراً بأعضائه الذين يحق لهم رفض أي مشروع لا يتوافق مع مصالحه بدعوى الفيتو، وصولاً إلى منع الآخرين من امتلاك ناصية العلم والمعرفة، وشق جانب للقوة لهم، يمنعهم من عاديات الأيام، بحجة التهديد واستهداف الحرية والأمن والعدالة وقيم الحداثة .. فقط لا يجوز الاقتراب من السلطة العالمية وقوتها وهنا "... حين نجيز القوة أن تحقق الحق... فصحيح أنها نفعل، لكن يكون السلطان قد صار

للقوة، وهذا ما لا يدرك خطورته الناس.. إذا كان القوي هو الذي يحق له الحق في الموضوع، فإن ( القانون) الشريعة، لم تعد هي التي تحكم"<sup>(1)</sup>.

وتنحية القانون جانبا ولو كان جزءا من السلطة وقوتها، دفع العالم إلى الانقسام بين مستضعفين لا حول لهم/ وأقوياء مستكبرين، يجيزون لأنفسهم ما يمنعون منه غيرهم ، وهذا ضد نشأة السلطة في أغلب أدبيات فلاسفتهم تعاقدًا واتفاقًا لإزالة الصراع، أو على أقل تقدير تحيينه وتأقيته، لكن صار التناجز عنوانًا للعلاقات الدولية ولب ذلك ". ما لدينا نمنعه من الآخرين ونغلق الباب في وجوههم، وما ليس لدينا نطلبه من الآخرين من خلال فتح الباب بالقوة في ظل المنافسة الحرة .."<sup>(2)</sup> ويا ليت الأمر منافسة، وإنما إخضاع وإجبار، وهذا ظل من ظلال السلطة عندهم ونتاجها، التي عبرت بوفاء تام عن فلسفة احتكار القوة واستعمالها، وبالمناسبة هكذا يعرفون السلطة، لكن لو تم الأمر في حدود الحاكمية لاختلف تماما، كما تأتي الورقات التالية شارحة له ومؤكدة.

ورب قائل يعترض، إن هذا ارتداد إلى الوراء. إذ كيف يتمكن البشر من تحقيق أكبر قدر من الاستقرار، بتأسيس السلطة المدنية المناطة بالبشر، ثم ها أنتم أولاء تريدون إرجاعنا إلى ما مضى من القرون، بطرح مفاهيم عنيفة عاجزة كمفهوم الحاكمية، إطارا للحكم؟. وهنا نستعير من الفيلسوف الإنساني نعوم تشومسكي جملته التي ختم بها كتاب أوهام الشرق الأوسط، حينما كتب "... أن الصدق يتركنا في النهاية أمام معضلة حقيقية، إما أن نهرب منها بالنفاق التقليدي المعهود (كما يعتبره الإنجيل) وهو الاختيار السهل، وإما أن نختار الطريق الصعب، ولكنه بالتأكيد الملزم لنا إذا أردنا تجنيب العالم مزيدا من الكوارث الأسوأ"<sup>(3)</sup> ، كوارث جلبتها القوى المتغترسة على الدول الضعيفة، تحت مظلة فلسفتها المادية والبرالية، التي لا تقر سوى لأساليبها في الحياة، ولا تدعن لغير منظارها الوجودي، وإذا استهدفنا الإشارة الواقعية، كمعلم للتحليل، فإننا نحيل إلى تجربة الغرب كله مع الأنظمة المباشرة لطريقتها في الحكم ونظام الحياة، بدءا من الشيوعية في نسخها العديدة، مرورًا بالأنظمة الاشتراكية في عديد من الدول، كوبا وكوريا الشمالية، ومصر ، والجزائر و ليبيا... والقائمة طويلة، وصولا إلى أشكال الحكم

(1) جودت سعيد: لا إكراه في الدين، دار العلم والسلام للنشر و التوزيع، دمشق، ط1، 1997، ص،165.

(2) نعوم تشومسكي: أوهام الشرق الأوسط، ت شرين فيفي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004، ص،09.

(3) المرجع نفسه، ص:94.



المختلفة تماما في أيديولوجيتها كما هو حال نظام الجمهورية الإسلامية في إيران ، التي أعملت في الغرب ودواليبه، انطلاقا من الخلاف على منطلقات النظام وغاياته، وصولا إلى السعي لحرمانه من امتلاك الطاقة النووية ومن ورائها المقدرة على التحكم في المعرفة نفسها، وأيضا فنزويلا وسياسة اليسار المعارض بإطلاق للرؤية الليبرالية وطرقها في نظم الحياة.

وحتى لا يأخذنا التحليل بعيدا، فإن الحاكمية شكل للحكم وفلسفة له، تولد أوضاعا تاريخية وحضارية منسجمة، باعتبار روح الحاكمية والنواظم المتحكمة فيها، وغاياتها الإنسانية، وقبل التفصيل في مؤسسات الحاكمية وتفصيلها وقيمها ، من اللازم المرور على معناها وتحقيقها كمصطلح ومفهوم وآلية للتحليل، ثم التعرف على أصولها ومنابتها وصولا إلى طرح بديل لبعض نسخها المهلكة التي لا تفترق عن السلطة في المنظور الغربي، واختيارنا لمضمومة الحاكمية من مشروع حاج حمد التطبيقي والسياسي النضالي، نابع من كونه ناقش مفهوم الحاكمية في دوائرها المعرفية المختلفة، وأعمل معول النقد في بعض النظريات، ثم طرح بديلا إنسانيا، في أفق إبستمولوجية كونية، تعيد للوجود سمته الرحموتية، وتبرز الإنسان كقيمة في إطار كوني عام. ينطلق من العدل المطلق وإليه يعود، بعيدا عن أطروحات العنصرية والاصطفاء الاستعلائي القائم على أفضلية ظالمة جائرة .

## 01- مفهوم الحاكمية:

جرت العادة على ضبط المفهوم ولباسه المصطلح، بطريقة عرفية تبدأ من اللغة وإليها تنشد في حين .. إن الناس كثيرا ما يخطئون في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبين بعض أنواع الاستعمال، فيشيع بعض ما يمكن أن نعتبره وعيا كاذبا عند إمعان النظر في تلك المفاهيم وما هو وعي في حقيقته " (1) إذ من الواجب نظريا سبر منشأ المفهوم وتتبعه في أرض منبته، وأعني المجال المعرفي الذي كونه، وحدده و السياق الملزم لمعناه بمضامين خاصة لا ينبت المفهوم، ويصير مشاعا، يتقلب توظيفه فلا يتق على حال.

ينجلي الغموض، إذا ألحنا إلى أن مرجعيات المصطلحات و المفاهيم و حملاتها وتنزيلاتها، تكون بتواضعات واتفاقات، ثم انزياحات وتطورات في الاستعمال، أو ينبع وفقا ثم تتكاثر التأويلات على ضفافه وتتناجز. فالحاكمية أول أمره اصطلاح يستمد مضمونه المفهومي من سياق عقدي، ووضع إلهي وقفي، من خلال منطوق كتاب إلهي سماوي، أنجزت تفاسير على تخومه، محاولة إصابة المراد الإلهي منه، دون الوقوف عنده تسمرًا وإثباتًا.

ومن معاني الحاكمية في اللغة و الأصول:

1. المنع بغرض الإصلاح، و منه سميت اللجام حكمة الدابة.
2. العلم والفقہ والقضاء بالعدل، فحكم بالشيء أي قضى به.
3. الحكم منه الإحكام أي الإتقان والثوق، احكم الأمر واستحكم وثق
4. حاكمه إلى الحاكم: دعاه، و حكموه بينهم: أمره أن يحكم.
5. حكمت فلانا، أي أطلقت يده فيما أشاء .
6. حكم فلانا في الأمر: إذا رجع إليه... ويتبع المعاني اللغوية في القواميس المعاجم لمادة (حكم) (ح.ك.م) نجد أن الحكم "... ما كانت غايته أو مقصده الأساس المنع من الفساد بغية الإصلاح، ومن ثم فإنه لا بد أن يتسم بالإتقان وأن يؤسس على الحكمة وهي إصابة الحق،

(1) هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا و.م.آ، ط1، 1995

مقدمة طه جابر العلواني، ص، 03.

وأدواته: النبوة و الكتب السماوية ( نور القرآن ، الإنجيل)، والجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل.. " (1).

## 02- القرآن وتشكيل حمولة مفهومية متجاوزة لدلالة السلطة:

وقبل المرور إلى تحديد المعاني الأصولية، من المفيد، التعرّيج على إشكالية أراها مفصلية في هكذا مستويات تحليل وهي؛ هل فرض القرآن حواصل دلالاته على اللغة العربية، فحملها مضامين غير مسبوقة؟ أم أن القرآن متح من مظان اللغة و أعرافها و أبقاها على حالها ولم يبدل فيها ولم يحور؟. وهنا نذكر بأهمية ما سقناه في ثنايا الفصل الخامس، حيث حددنا طبيعة الصلة بين القرآن واللغة العربية، وكيف تمكن من صبغها بخصوصيات متجاوزة ومفتوحة، ولا بأس من الوقوف عند بعضها، شرط ألا توقعنا في التكرير المخل.

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد، في هذا الصدد "... فليس أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون، غير الله. فلكل حرف وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط، فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون، يختلف نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإحكام المطلق، فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفا ضمن جناس وطباق، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة .. فلكل كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة. وذلك للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة.."

(2)

نفهم مما أوردناه، أن الاستعمال المتجاوز للكلام، لا يكون وحسب في المنطوق، والملفوظ المبدع ابتداء، بل يتعدى حتى إلى مضامين المصطلحات، وأعني بها المفاهيم، فهي جديدة، لأنها أثارت أبعادا للوعي بالعالم غير مسبوقة، ثم هي مفردات ذلك الوعي ابتداء. ويتضح التقرير السابق إذا زدنا القول إمعانا، بأن كلمات القرآن، مصطلحات ممتلئة خاصة بدلالة المعنى، ودور الوعي تفتيقها، لسفر محتواها،

(1) هشام جعفر: المرجع السابق، ص: 57.

(2) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص، 97.

إضافة إلى حلوها من المرادف الذي قد يستعاض به عنها. وسبب الفريدة أن القاموس العربي حملها معاني، وجاء الكتاب فحملها أخرى مباينة تماما، على فرض حمل القاموس العربي لما يتقاطع مع الاصطلاح، اشتقاقا وسكا، ومع المفهوم اشتراكا وترادفا وتواطؤا. و الناظر إلى شرع الاستعمال اللغوي، يلحظ أن المصطلح ليس فيه ما يوحي تماما، بالمعاني التي ينطوي عليها مصطلح الحاكمية إلا من وجه التوهم وعدم التمييز أو من وجه فرض مكونات الوعي وآلياته في إنتاج المعنى وبناء المعرفة على الاصطلاح القرآني، فيقال أن القرآن يقصد كيت وكيت، في حين أن المستعمل هو من يرى ذلك ويزعمه على القرآن.

واعتبار ما انتهينا إليه أن لكل "حالة عقلية تاريخية اسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعا لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود، أما النص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن على مستوى الحرف، فالقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنائية الكونية، بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله..."<sup>(1)</sup>، فالمفاهيم لها مستويات في دائرة عملنا الفكري، فهي فوق الفكر وضعا وتعبئة وتوجيها، فتكون مصطلحا في سياق الاستعمال الإلهي المتجاوز الكلي المطلق، وهي ضمن الفكر مكون جوهرية يخضع لجدلية التكون والصرورة والاضمحلال، أو بلغة التأويل تحدث له انزياحات تفقده وجهه القديم، وتدخله ضمن استعمالات غير مسبقة... وسيكون للمعرفة الدينية في كل عصر أيضا هندسة خاصة، وبما أن جميع الأسئلة لم تولد بعد فإن الأجوبة أيضا لم تنشر في جذع المعرفة الدينية الطري، ولذا فإن تصورنا اليوم عن الدين (القرآن)، مبنى على عناصر ومصالح، تنقص أو تزيد بحسب تطور الأسئلة ونضجها، وسيكون هناك حتما فرق كبير بين تصورنا المستقبلي للدين، وتصورنا الحالي له... وتكامل العلوم الذي يخلق في أذهان البشر أسئلة جديدة، يجر معه المعرفة الدينية نحو الكمال...<sup>(2)</sup> لكن من اللازم عدم الانجرار في الفهم وراء النص السالف. إذ ينطبق على ما صدقات الفهم وليس النص، القرآن غير تفسير القرآن و تأويله، والحاكمية تنتمي إلى عائلة الوضع القرآني إبداعا وسكا ومجرى، أما الاختلافات الواردة في ضفافها، فهي تأويلات متصارعة بحسب الخلفيات والمصالح

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص: 96.

(2) عبد الكريم سرروش: القبض والبسط في الشريعة، ت دلال عباس، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت، ط1،

والمسبقات النظرية، لذا أفضل في تحديد المعنى التركيز على الناظم الموضوعي الموحد داخل القرآن ذاته، أي كيف وضعت بنية المصطلح في البناء كله؟ وكيف تدرج الصدور في الكشف عن المحتوى؟ بقصد استجماع شرائط الوحدة و الكلية والإطلاق، وهنا لا أميل إلى استعمال اللغة للحاكمية، ولكن أجنح إلى التوظيف القرآني وأجد فيما يلي من المعاني ما يفي بالغرض.

03-1- الحكم بمعنى التحليل و التحريم في أمر العبادة والدين ، إذ المولى وحده يختص بالتحليل و التحريم وبيانها في أمر الحياة و الدين، ويظهر في قوله تعالى « إن الله يحكم ما يريد»<sup>(1)</sup> وقوله « إن الحكم إلا لله»<sup>(2)</sup> « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله»<sup>(3)</sup>.

03-2- الحكم بمعنى القضاء و القدر، وهذا المستوى يتصل بولاية الله سبحانه الوجودية، بتجلياتها التكوينية والتشريعية، فلا يكون في أمر العالم إلا ما أراه خالقه، أمرا وإرادة ومشئته ، بإطلاق وتوسيط وفاعلية، فإذا حكم الله تشريعا وتكوينيا، فلا معقب لحكمه ولا راد. يقول سبحانه « والله يحكم لا معقب لحكمه»<sup>(4)</sup> ويقول « ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين»<sup>(5)</sup>، وجاء في تفسيرها عند العلامة محمد حسين الطباطبائي بعد الاستفاضة خلاصة مفادها: « والحاصل أن الأمر هو الإيجاد سواء تعلق بذات الشيء أو بنظام صفاته وأفعاله فأمر ذوات الأشياء إلى الله، وأمر نظام وجودها إلى الله، لأنها لا تملك لنفسها شيئا البتة، والخلق هو الإيجاد عن تقدير وتأليف»<sup>(6)</sup>.

03-3- الحكم بمعنى القرآن وتفسيره: « وكذلك أنزلناه حكما عربيا»<sup>(7)</sup> جاء في معناها : بما يمثل القرآن من إرادة إلهية تحكم الحياة بالشريعة الشاملة التي تضمنها القرآن النازل باللسان العربي الذي أراه الله، لأن الله لم يبعث نبيا إلا بلسان قومه وقد يكون من الضروري أن نشير إلى خطأ الفكرة التي تستوحي من الصفة العربية للحكم، أن خصائص الذات العربية تتمثل في القرآن باعتباره حكما عربيا... من الحديث عن الإنزال يدفع ذلك»<sup>(8)</sup>

(1) سورة المائدة- آية: 01

(2) سورة يوسف- آية: 40

(3) سورة الشورى - آية: 10

(4) سورة الرعد - آية: 41

(5) سورة الأعراف - آية: 54

(6) الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن ، ج 05، ص: 54.

(7) سورة الرعد- آية: 37.

(8) محمد حسين فضل الله، من وحي القرآن، ج: 13، ص: 68.

03-04- الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقہ، في قوله: « رب هب لي حكما وأحقني بالصالحين»<sup>(1)</sup>، وروي عن ابن عباس أنه العلم وجاء في معناها « رب هب لي حكما» أعطني الحكمة التي أعرف بها القيم الصحيحة والقيم الزائفة، فأبقى على الدرب يصلني بما هو أبقى»<sup>(2)</sup>، فكأنني بالحكم بالحكم هنا ميزان ينصبه الإله للخلق يميزون به ما ينضاف إلى حياتهم من الخير والفضل، وما ينزاح عنهم من شر ونقمة، فيطلق بالمعنى العام للحاكمية .

03-05- الحكم بمعنى الفصل في النزاعات و الخصومات « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون»<sup>(3)</sup> ويرد حكم الله سبحانه، ويرد من خلال أفضيته الوجودية العامة، بالهلاك و الفناء، تبعا لسنة الابتلاء والتدافع، وبأفضيته التشريعية، بواسطة المدونات السماوية، والحاكمين بموجبها من الأنبياء والمرسلين والأولياء، وغيرها من الآيات الدالة عن المعنى نفسه في القرآن.

03-06- الحكم بمعنى الإتيان والمنع من الفساد « ثم يحكم الله آياته»<sup>(4)</sup> أي ترتب وفق إرادته وتلى تشريعا وقضاء وتعبدًا من لدن الخلق، استجابة لكتاب فصلت آياته من لدن عليم خبير، لا يتقدم فيه معنى عن آخر، ولا يتأخر حكم عن موضعه، فيصيب العامل به الحق لا يتنكبه.

03-07- الحكم بالمعنى السياسي: وهي المقصود رأسا من هذا الموضوع لكن باستصحاب المعاني السالفة، إن لم نقل أن ما سبق من تأسيسات وتكوينات نتاج واحد، تتجمع لديه أزمة الأمور وتكوينيتها، وتتم بعدها بتفاصيل الكتب و الأنبياء ، و النواميس و السنن، وعلّة ذلك أن الخروج عن السلطان الوجودي القاهر، لا يمكن سوى في دائرة الحكم السياسي، وزيادة إلى مرمى التحاكم إلى الحاكم الأوحد المطلق. ومن المعاني في المقام الوارد ما يلي :

بالنظر إلى ما سبق من مفاهيم، نستطيع النظر إلى الحاكمية من جهة كونها: أمر الله سبحانه الأزلي النافذ في خلقه، بتدبير شؤونهم أمرا وإرادة ومشية، وتنزله كونيا فيشكل نواميسا وسنا ونواظم عامة، تحكم الوجود وتسير به وفق موازين اعتدال، ودورات تحرك، في أفلاك كونية، تمثل مجاميع تحريك

(1) سورة الشعراء - آية: 83.

(2) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 05، ص، 2604.

(3) سورة الزمر - آية: 03

(4) سورة الحج - آية: 52

الخلق وتوجيهه إلى غايته وفق خط التكامل الوجودي الشامل الذي يبدأ من أصغر عناصره إلى أكملها وأتمها، ويتوزع الانتظام التكويني في سمات أوضاع وترتيبات و أوامر منزلة مكتوبة، تدعو الخلق إلى التزام الطاعة، والعمل وفقها تحقيقاً لنفع الدارين، والرجوع إلى المدونات الحاوية لذلك، لفض النزاعات، و الحيلولة دون وقوعها ويلزم وجود أشخاص أو هيئات أو مجالس، تتولى حراسة الدين وأوامره، وسياسة الدنيا وفقه بالتكامل والتواطؤ مع استعدادات ذاتية عند البشر أنفسهم. فتتوافق الحاكمة تكويناً وتشريعاً وهداية، كما نشير في عنصر أنواع وأوصاف الحاكمة.

ومن الإنصاف الوقوف عند رؤية مدرسة أهل البيت ، أو ما يعرف بالشيعة، للحاكمية، وإن ورد عندهم بمعنى الولاية، التي تعتبر أوفى وأدق على المعنى المشار إليه، وهم يعنون بها: " ذكروا للولاية معاني متعددة، والمشهور من أقوال اللغويين و المفسرين بأن للولي والمولى و الولاية، أحد معنيين، الأول هو المحب و الناصر... الثاني هو المتصرف والأولى بالتصرف... وللولاية التصرف مصاديق كثيرة، كالولاية على الصغير، فإن الأب أو الجد، ولي الصغير، فلا يكون من المحب والناصر. بل من له حق التصرف في شؤون الصبي...»<sup>(1)</sup>

والمعنى الأدنى إلى موضوعنا، هو القدرة على التصرف، بعلّة الرغبة والمحبة والولاء والمتصرف في الكون على سبيل الحقيقة هو الله سبحانه.

#### 04- في مستويات الحاكمية:

لما انتهينا في التعريف إلى بيان حقيقة الحاكمية، أو على أقل تقدير قاربنا جوهرها، نشأ لدينا تمايز غير مقصود في درجاتها تكونا وبنية، فمنها ما يمتد إلى الكون والطبيعة والبشر خلقياً، ومنها ما يتعدى إلى أوضاع الحياة ونواظمها، أحكاماً لأوضاع ونوازل تستبدل حسب الأيام، وتسديدات وهداية تكون لمجموع الناس عند تنكب المستويين السالفين، وغالب الدارسين على رأي افتراق الحاكمية إلى فلتين، لكن بتلازم في الماهية والفاعلية وهما: الحاكمية التكوينية والحاكمية التشريعية وبعضهم ينعتها بالولاية بالمعنى نفسه، لكن يضيف ولاية الهداية كمستوى ثالث.

(1) كمال الحيدري: بحث حول الإمامة، دار الصادقين، بيروت، دت، ص: 306.



## أ- الحاكمية ( الولاية) التكوينية:

الله خالق الكون ومن فيه، وهو المدبر له، والمسير له، لا يشاركه فيه أحد ولا يعينه، وهنا منبت الارتباط بين الجذر العقدى للحاكمية، وبين ظلالها بما فيها السياسي، وملتقى مع نص لسيد قطب في تفسيره، معقبا على آيات المائدة، الخاصة بالحاكمية (ومن لم يحكم بما أنزل الله، فأولئك هم الكافرون- الظالمون- الفاسقون) <sup>(1)</sup> يقول:

"...والقرآن كله معرض بيان هذه الحقيقة... إن الله هو الخالق... خلق هذا الكون وخلق الإنسان، وسخر ما في السماوات و الأرض لهذا الإنسان... وهو - سبحانه- متفرد بالخلق، لا شريك له في كثير منه أو قليل... وإن الله هو المالك... بما أنه الخالق... والله ملك السماوات والأرض وما بينهما... فهو الرزق.. فلا يملك أحد أن يرزق نفسه أو غيره شيئا لا من الكثير ولا من القليل... وإن الله هو صاحب السلطان المتصرف في الكون و الناس... بما أنه هو المالك الخالق الرزاق، وبما أنه هو صاحب القدرة التي لا يكون بدونها خلق و لا رزق ولا نفع ولا ضرر، وهو سبحانه المتفرد بالسلطان في هذا الوجود.."<sup>(2)</sup> فمقصود حاكمية التكون، أن الله سبحانه أوجد كل شيء، وقدره، وهدى سيره وانتظامه، وعين مسالكة وانتقالاته وكل ذلك مفتقر إليه مرید، فإيجاده وتشكيله، والإشراف عليه، منه وإليه وهو الولي الوالي، المتصرف في أشيائه ومخلوقاته وهي بدورها معوزة له محتاجة.

ودالة المعنى السابق، قوله تعالى « سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى، والذي قدر فهدى»<sup>(3)</sup> وجاء في تأويلها " .. جعل ( الله سبحانه) للكون نظاما يتحرك نحو غايته بكل دقة وتوازن، وركب في كل موجود الأسرار الخفية التي تجعل له وعيا ذاتيا نحو المواقع التي أراد له أن يتحرك فيها، ليحفظ استمرار وجوده من خلال الوصول إليها... فهناك نوع من الهداية التكوينية التي تجعله يتحرك غريزيا نحو حاجاته ومواقعه، وهناك نوع من الهداية الإرادية التي تدفعه إلى تحريك إرادته، في حركة جسمه

(1) سورة المائدة- آيات 41-50

(2) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج:2، 889 .

(3) سورة الأعلى - آية: 1-3

وعقله نحو تحقيق الشروط الطبيعية أو الضرورية التي تحقق له النتائج العملية أو الفكرية في حركة وجوده..<sup>(1)</sup> فليس في الحياة دائرة تتحرك بعشية، أو بغير موجه وناظم، وإلا تحولت الأوضاع إلى نوع من التقلبات غير المحسوبة، فينخرم نظام الوجود، ويتعطل تحركه، وبالتالي لا تستقيم الحياة ولا موجباتها، وهنا تتحول الظواهر إلى اتفاقات غير منتظمة، تعسر بقاء الكائنات وتحول دون استمرارها.

### ب- الحاكمية التشريعية، (الولاية الحكيمية):

الوجه الثاني للولاية التكوينية، والملازم له، من حيث بنيته وطبيعته، ولوائحه النافذة تماما كسابقه، هو الحاكمية التشريعية، أو ولاية الله سبحانه على الناس، بأحكام عامة وخاصة واردة ضمن المدونات التي جاء بها أنبياء الله وحكماء الأمم، بقصد إبراز هيمنة الخالق المطلقة، وصرف النظر إلى تلازم الرقي في جوانب الحياة جميعا، ومدى تنفيذ إرادة الله سبحانه في جميع مستوياتها، والحاكمية التشريعية هي تلك التي تتعلق بإرادة الله الدينية، وتتمثل هذه الإرادة في تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة، حيث تكون العبادات جزء منها، بالإضافة إلى النظرية الأخلاقية، وعلى قدر اتباع الإنسان وتحاكمه إلى حاكمية الله التشريعية، وإرادته الدينية يكون الانسجام والتوافق والتجاوب مع الكون من حوله الذي يخضع بدوره لإرادة الله، ويكون الإنسان بذلك خاضعا لإرادة الله اختيارا، باتباع قانونه الشرعي في حياته الاختيارية، كما خاضع لإرادة الله الكونية، وتابع لقانونه الطبيعي في حياته الجبرية<sup>(2)</sup>

لكن أود التنبيه إلى الفارق غير العادي بين ولاية الله سبحانه في المستويين، فهي مطلقة فيهما، ناشئة عن علمه وإرادته، ثم مشيئته، إلا أن التكوينية حالة وجودية لا يمكن الفكك منها إلا في إطارها، بمعنى أن أمر الله طبيعيا نافذ من المستحيل تنكبه أو مجاوزته، وإلا عملت مجاميع الكون على إرجاع التوازن إلى مداراتها، غير آبهة بخصوصيات إنتماء، لعرق أولدين، أو...، في حين في مستوى التشريع يعطي الله سبحانه البشر مقدرة التمييز وأهلية التفاضل، وتاليا من السهل الوقوف عند أوامره الشرعية أو الخروج عنها، ووجه المخالفة في هذا المورد، أن الولاية التكوينية لا خروج، أما التشريعية فيمكن في

(1) محمد حسين فضل الله: من وحي القرآن، مرجع سابق، ج: 24، ص: 198.

(2) هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ص ص (67/68).

الظاهر فعله، لكن بتسديدات وتصويبات ترجع الأوضاع إلى نصابها، ولو بعد حين، ويقدر البشر على إيجاد مقابلات ظاهرية للشرعنة، تتولى شؤونهم، وتديرها في نطاقات الحياة العامة، وفي السياسة على وجه الدقة، فيما يعرف بالقوانين الوضعية.

والعمل وفقها يدل على "أن شريعة الله، تمثل منهجا شاملا متكاملا للحياة البشرية، يتناول بالتنظيم والتوجيه والتطوير كل جوانب الحياة الإنسانية، في جميع حالاتها، وفي كل صورها وأشكالها....ومن ثم لا يفرط في شيء من أمور هذه الحياة، ولا يقع فيه ولا عنه أي تصادم مدمر بين أنواع النشاط الإنساني، ولا أي نشاط مدمر بين هذا النشاط والنواميس الكونية، وإنما يقع التوازن والاعتدال والتوافق والتناسق...الأمر الذي لا يتوافر أبدا لمنهج من صنع الإنسان الذي لا يعلم إلا ظاهرا من الأمر..."<sup>(1)</sup>

نفهم من النص السالف؛ أن الحاكمية التشريعية، قصدها العمل على تنظيم حياة البشر، وتطويرها تبعا لتوجيهات ربانية، مستقاة من الكتب والمدونات الشرعية التي يعمل الناس بموجبها، ضمانا للفلاحين؛ عاجله وآجله، باصطلاح القدامى وتقريراتهم. ويظهر في المعنى الثاني للولاية أو الحاكمية أن "متعلق التصرف ودائرته أمورا ترتبط بعالم التشريع والقانون كالحلال والحرام، والواجب والمباح، والأحكام في الصحة والبطلان، ونحو ذلك مما يرتبط بعالم القوانين والتشريعات، وهذا ما يطلق عليه العلماء بالولاية التشريعية"<sup>(2)</sup>

### ج- ولاية (حاكمية) الهداية:

(1) سيد قطب: في ظلال القرآن، ج 02، ص 890.

(2) كمال الحيدري: بحث حول الإمامة، ص 307.

ينشأ من المستويين الذين مرا معنا، مستوى ثالث ملازم لهما، ومركب بينهما، ينعت بولاية الهداية، فالله الذي خلق الوجود وحكمه بمنظيم تكوينية، وسدده بلوائح تشريعية، فهو يعن عليهما بواسطة أسلوب آخر من الولاية، بتدخلات وإمدادات لا تظهر لعيان، إلا أنها فاعلة ومؤثرة، "ويصنف المحققون من علمائنا الهداية إلى قسمين؛ الأولى بمعنى إراءة الطريق، والهداية الثانية بمعنى الإيصال إلى المطلوب"<sup>(1)</sup> فلا يكفي أن يأمر الله، وإلا العدالة المطلقة في المحك، بل من الضروري تعدي الأمر إلى لوازمه، بمعنى ترتيب شريات التمكين للأمر، ليكون نافذا من جهة، ونافعا من أخرى، وهنا إذا ابتعد البشر عن الالتزام بشروط الميثاق، يتحملون مسؤوليتهم كاملة، باعتبار حواضن الدعم والتهيئة لتولي مقدرة التحكم في الوجود بالنيابة. فالطريق واضحة في مبدئها ومعادها، وكل ما يلزم للسير في جنباتها متوفر حاضر. والهداية إما فطرية، أو تشريعية، أو تكوينية، وهي لامة لها جامعة.

وكخلاصة لمستويات الحاكمة، نقول: "الولاية بمعنى واحد وهو التصرف، ولكن متعلقها مختلف، وعند ذلك يمكن التمسك بالمبادئ التي ذكرت عند المحققين، لإثبات أنها تشمل ما هو مرتبط بعالم التشريع والتكوين، وبعضها بعالم التكوين، فيما يرتبط بعضها الثالث بعالم التشريع."<sup>(2)</sup>

## 05 - حاكمية الاصفاء الحصري في مناقبتها النظرية وخصائصها:

(1) كمال الحيدري: المرجع السابق، 46/47.

(2) المرجع نفسه، ص 310.

باعتبار التصرفات التاريخية نتاجا واعيا أو لا واعيا، لكثير من التراكمات العقديّة و النفسية و العرفية، فإن النظر إلى العالم و الحكم على الآخرين، يبني على وعي بالأشياء، مشدود إلى تقييمات اعتقاديّه منبثقة عن تصورات الوجود، قائمة على الركيزة الجاذبة التي تلتف حولها جميع معطيات الوجود الأخرى، مادية كانت أم معنوية، ويتعدى الحال المقرر، حتى إلى البشر وبعضهم البعض، إذ شكل التواصلات بينهم، بكافة أنماطها وتطوراتها ، يسيطر عليها فهم فارقي يمايز بين الذات و الآخر، بانطباعات واعتبارات خاصة، فيكون الذات مركزا، ولها وجد كل شيء، والعالم بكامله وعناصره، عبارة عن مسخر أو منتج تكيفه تلك الذات وفق مقاييسها ومعاييرها، والأغرب أن يكون الآخر مصدقا ضمنا هذه المقررات، وتظهر ممارساته هذا الوضع وتبرزه.

#### أ- المناابت النظرية لرؤية الاصطفاء الحصري:

بتتبع مفهوم الاصطفاء في الاستعمال القرآني، نجد تداوله تنامي من مستويات تاريخية لأخرى، باعتبار أن الله سبحانه قد استخلف البشرية وتولى رعايتها بواسطة أنبياء ورسول، قاموا بتوجيه أممهم، والقضاء بينهم حينما تخاصموا فيه، والتحاكم إلى شرعهم بما يناسب وأهليتهم الأخلاقية والنفسية، وبما يتناسب وتطور الإنسان في الشكل الرأسي، أي من نقطة في لأخرى، ومن جيل إلى جيل ، وصولا إلى تغطية التجول التاريخية التي نلمح إليها فيما بعد، وأعني بها لحظة تمكين الكتاب من الولاية الوجودية على الناس " ... فكل الرسل الذين أتى على ذكرهم القرآن من قبل محمد، وكذلك كل الرسائل إنما توجهت بخطاب الهي حصري اصطفائي، يتسلسل من آدم و إلى نوح وإلى خلائف قوم نوح، ما ذكر منهم وما لم يذكر، و إلى إبراهيم وذريته من ظهر إسحق وإسماعيل... " (1) وكون الخطاب اتجه حصريا فذلك يدل على أن البشرية في مراحل التأسيس على القوميات الذاتية، ولما يترقى بعد إلى أفق الإنسانية، الذي ترزخ تحته البشرية، فتكون نتيجة هذا الخطاب اتجاهه حصريا للتأهيل، في حين الانفصال البشري به، ضيقه في نطاقه ولم يتعد به إلى أوسع مما أريد.

وللزيادة في إبراز المناابت النظرية للرؤية الحصرية، فإننا نشير إلى أن " .. مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطبقيّة المولدة عن بعضها عبر منهجية

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص: 50-51.

الصراع كما هو الحال في تجربة (أخرى) بل تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي، إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي...<sup>(1)</sup>، مما يفيد تماماً أن الإرادة الإلهية، حسب روح القرآن وتوجهاته المقاصدية، يتحرك على ضوء رفع للإنسانية من شكل إلى آخر متضمن فيه، ومتجاوز له باستيعابه بعد التمكن منه. فالوضع خال من الترتبات الطبقية، التي تجعل كل مرحلة كيانا مغلقاً منكفئاً لا صلة له بما سبق أو بما يأتي من مراحل، في حين أن الشكل التطوري الذي يتعامل به القرآن مع التاريخ، في التعبير عن النمو الإنساني و تكامله؛ هو النمط الدائري الذي يبدأ من أكثر الأوضاع فطرية، ثم ما يليها في التركيب وهكذا وصولاً إلى أغنى وضع ممكن، فالعائلة، ثم القوم ثم الناس أي البشر في انتقاهم من الحال الطبيعي، تمايزوا فيما بينهم، ثم أمعنوا في الاستقلال بتوثبات الوعي، مما يدل على نوع من التقدم، لكن دائماً في سياق ضيق وليس واسعاً، فمن الطبيعة إلى المباشر وجودياً وهو أفراد العائلة للفرد الواحد، وللمجتمع الكبير، الذي لا يعدو العائلة التي نمت وكبرت...

فروح الاصطفاء- أي الاختيار الحصري- تتولد عند تكون الشعور بالفردانية كحالة وذات وضرورة وتشعب، وتتركز في توسعات التطور وتنقلاته، فتظهر العائلة، وهكذا مثلت المراحل الأولى للإنسانية وأكد أوضاع العزلة وأظهرها. فاستحال الأمر إلى تجمعات سكانية، على ضوء اثني و تسديد منهن فرؤية العالم أصبحت عصبوية، يضحى الواحد منهم و يتفانى في مضمار ما ينتمي إليه عرقياً، وإلا إذا أمعن التهديد انتكس من القبيلة إلى الذات الفردية البحتة. فأضحى بذلك محور العالم وناظمه هو تصورات الفرد وتقييماته، فالوجود يبدأ من عندي وإليه ينتمي، و الآخر هو أنا خارجاً عني ، أي كما أمثله بالتجاوب مع شروطيات الذات الفردية وإن انفجرت قيماً فالقبيلة والعصبية الطبيعية.

ويتضح التحليل أكثر ويمتد إذ أبرز مفهوم الحصرية في الاصطفاء، كانتقاء لجنس معين وهو في .. المفهوم المعاصر نزعة شوفينية من مماثلات الادعاء يفوق العرق الآري الذي تأسست عليه النازية، أما قدسية واصطفاء المكان فيدرجها كثير من الناس في الدعاوى اللاهوتية، وكثيراً ما يؤكد الإسرائيليون الآن على هذا الاصطفاء، بل لولاهم لما خلق الله باقي البشر بأشكال آدمية، فالأصل في تركيبه البشر من

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية ، ج: 02، ص: 23

غير الإسرائيليين أنهم بهائم حولهم الله إلى أشكال آدمية لخدمة الإسرائيليين وليسهل على الإسرائيليين مخاطبتهم والتعامل معهم<sup>(1)</sup>

ومقصدا من إيراد التقرير السالف، هو سحب المعنى المتضمن فيه، على كل التاريخ، من باب أن منطلق الأخير ينشأ في أعماقه الأولى، لكنه لا يزال مستصحباً إلى يوم الناس هذا، بمعنى أن شكل العلاقات العالمية و الصلات بين البشر هي صدى لتصورات الشعوب عن ذاتها وهل هي أفضل من الآخرين أم مكتملة فيهم ومعهم، والأبلغ في الإيضاح تجربة المجتمع الإسرائيلي قديماً وإلى اليوم، في التجاوب مع الأغيار بمنطق حصرية الاختيارية وتركزها فيهم، فكل ما عند الآخرين نقيسه إلى ما عندنا، وليس في الأميين للقانون من سبيل، أي ما تستطيعه قم به، سواء كان مقبولاً إنسانياً أو مذمونا، المهم توافقه مع ما يراه الإسرائيلي. "وفي ضوء تقدم علم الآثار، فإن تاريخ العبرانيين المزعوم - كما أراد حاخامات دولة إسرائيل، الأكثر إظلامية، أن يستخدموه لتبرير ملكيتهم لما يعتبرونه أرضهم الأصلية التي وهبها الله لهم - لا يظهر إلا ك /أسطورة/ محض، وهذه هي كل الشرعية التاريخية لدولة إسرائيل الحالية، التي يمكن أن توصف بوضوح بالأسطورية"<sup>(2)</sup>.

وقد أشرنا إلى أشكال التطور الثلاث، وكيف يتدرج فيها البشر ومبلغ انعكاس كل مرحلة على وعي أفرادها ابتداء من حيث التكوين و البناء، وثانياً من حيث الصلات و العلاقات وطريقة التجاوب وأسلوبه، وصولاً إلى الأوضاع الشاملة فرديها وكونيها، وتعاطي البشر مع الكون فيه نصيب غير قليل أيضاً من هذه الروح.

فهذه الأطوار مسماة استخلاقاً للإنسان إلهياً، وأخذت ترميمات متنوعة وموزعة بحسب خصائص المراحل، وباعتبار التوجه العام أيضاً وهو " .. كما ذكرناه يعني الفعل الحضاري في الكون ضمن ما هيأه الله للإنسان من قدرات ووعي يتكافأ وأوضاعه الكونية، وبمعنى آخر معاودة الاندماج في الرحم الكوني بالوعي بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق، وكما تم الانفصال بالخلق أطواراً يعود الاندماج بالوعي أطواراً، و الأطوار التاريخية ثلاثة (العائلية والقومية والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم

(1) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 240.

(2) روجي غارودي: الإرهاب الغربي، ت داليا الطوحي وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 01، 2004، ج 01، ص

الكوني..فثلاثية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني ، تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي.. " (1)

فبالاصطفاء عملية تربية تاريخية المقصود منها، التهيئة لما هو أكبر وأوسع، لكن الشعوب القديمة لم تستوعب ذلك قبال التطور الكوني الكلي طبيعياً، فبقيت تراوح وضعيتها، برغم إطلاقها على كل التاريخ فقفزت بالخاص إلى العام، والجزئي إلى الكلي، دونما مراعاة للوازم التطور و الانتقال المتدرج إلهياً وكونياً وتاريخياً، فانتهى بها الأمر إلى التركيز في الماضي العتيق ومعاملة أوضاع العالم التي تبدلت، بوعي تلك الفترات والحقب، فنشأت التجاذبات والتنافرات التي تدفع البشرية من ثمنها إلى اليوم.

والأطوار الثلاثة رغم تتابعها، واختلافها من حيث طبيعتها، ومنطقها الغالب، والقيم المتحكمة في روح كل فترة منها، إلا أنها ذاتها تتضمن ما يقابلها، ضداً في كل الجوانب والخصائص، بمعنى أن الفردية وأفقها العائلية تحوي تجاذبا بين شكلين منها، مما يدفع الفرد إلى تحكيم الذاتية المقيتة المتأسسة على الأناية المفرطة، والمخضعة للجميع لصالح الأنا، والفردية المعنة في سياقات تحارجية تصل إلى أفراد معدودين، جامعهم الانتماء البيولوجي على أقل اعتبار، والأبوة والأمومة المباشرة على أقصى تقدير، ونموذج ما قيل على الصعيد الفردي " ..كان هناك الصراع بين آدم ومكوناته التي استقطبها عنصر النار...فآدم كان منقسماً في فرديته تجاه مطلقه الذاتي،..والقوميات في مرحلتها تجسد تقابل المنهجين، ففرعون وقومه كانوا يجسدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين، في حين كان موسى وقومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي" (2)

ووازع التحرك، مبعثه الضدية المهيمنة على نوع الحاكمية المتسلطة على توجهات الناس وتحركاتهم، فآدم عليه السلام كصورة للنوع الإنساني في مرحلته، عاش تجاذبا في تفعيل السلوك العام في منطق ذاتي، تراوح بين قيمية المبدئية، وأناية عنصر الناس المعطل لنمو روح الفردية الممتدة، حتى سقط آدم وأخطأ، فأدرك مبلغ الخطورة في تحكيم منطق الفردية الأناية على مسار الإنسانية ككل، وعلى مصيرها بالتبع،

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج2، ص:25.

(2) المصدر نفسه، ص 26.



فما معنى أن يكون الأكل من الشجرة من آدم؟ كان دالا على حضور شكل تصرف في العالم وعمل فيه، بوعي المتمكن غير الآبه لمصير من معه، أو من تلاه.

وينطبق التصور ذاته على التجربة الموسوية قبالة التحرك الفرعوني، فقد عمد الأخير إلى إخضاع أمة برمتها، لشعب آخر، مخالف لها تماما، ولم يهتم هو ولا قومه بما يحصل لغيرهم، ما دامت مصالحهم مراعاة، والعمل ينجز، لكن بمحو الغير وطمس استقلاله، فجاء موسى عليه السلام، ليخرج قومه، لا من مصر كعنوان للأسر، ولكن لإخراجهم من حضيض الاستعباد العرقي، المستعمل لهم كجانب عطاء خاص، يعود بالنفع والمردود، لا على المجموع، ولكن على فرعون وملئه، فتدخلت العناية الإلهية، لتضع حدا للاستغلال غير المتكافئ العائد، حتى يظهر لفرعون فداحة الاستبداد للتحكم المتسلط، المتمركز على الاصطفاء الخاص، وليس على الاختيار الممتد والمتعدي الأثر للآخرين إيجابيا.

والتقابل المنهجي بين طرفي كل مرحلة، يستتبع شكلا من التقارب والتباعد في الآن نفسه، تقاربا في شكل المرحلة ذاتها، وتباعدا في محتواها ومضمونها، فأدم القيمة فرديا، يقف في وجهه الشيطان كمعطل للقيمة، ومحرف لاتجاه أثرها في سياق الأنانية المهلكة، وقصة ابني آدم تدليل قوي على التقابل، وكذا موسى خلاصة الشعب والقوم، الساعي إلى الانعتاق، قبالة فرعون التسلط والإخضاع، لكن دائما في فلك حصرية التحكيم والحاكمة.

ب- فارقة الاصطفاء بين التقدير الذاتي، وبين النقلة المتجاوزة ربانيا:

يستوجب منا الموضوع، أن نخرج على مفهوم الاصطفاء في حمولته القيمية، حتى نسفر عن محتواه أكثر، ببيان الوضع الإلهي للفعل الاصطفائي، ومدى التجاوب البشري معه، بمعنى لماذا رفع الله أقواما بتميزهم وتمييزهم؟ وأهلهم للتصدي للواجب الإنساني وجوديا، كأمانة تحملها البشر عبر تاريخهم السحيق، وإلى وراثة الأرض من التجربة الأكمل، "...فمفهوم الاصطفاء الإلهي للمكان والجنس، يختلف جذريا عن مفهوم الاصطفاء البشري وبما يماثل الاختلاف الذي أوضحناه بين عبودية الإنسان لله، وعبودية العبد البشري لمالكه.. فالاصطفاء الإلهي مسؤولية مرتبطة بالتواصل مع الذكر الإلهي والتسامي الديني الأخلاقي، فالاصطفاء هو من أجل تشكيل قاعدة إنسانية، وليس فئة عنصرية مستعلية، قاعدة مهمتها خلاص الإنسان في الأرض، وإشاعة الحكمة الإلهية .." (1)

فلما رتب أوضاع الوجود تاريخيا، على منوال الإنسان المسؤول الذي يختاره الله سبحانه لتأدية ما نيظ به، فإذا به يعتقد أنه الأفضل والأحسن لذاته، وليس لدواعي أخرى، وإن كانت فهي في حدوده، وليست متعدية له، فتجمع ضمن حقب التداول التاريخي، أنماط بشرية ظنت القداسة فيها وفيما تعمل، فجاوزت حدود الآخرين وتعدت على مقدراتهم بدعوى ما قيل سابقا، فعوض تكون فئة معنوية إنسانية متعالية على شريطيات الانتماء، ظهرت عينة من الناس تتعالى بما تفتقر إليه، فاستكبرت وطمحت وطمغت، فعوقبت وانتكست. فالله سبحانه أراد عبادا وليس عبيدا، أناسا أحرارا وتاليا يحررون، وليس ظلمة يتعدون ويستلبون غيرهم، بتقرير أفضليتهم واستلزاما أحقيتهم.

ومن لازمات انشداد التسلط على الناس، في دائرة الحصرية، الخلو من الروح الدافعة إلى السمو، الراعية لتكامل الوعي بموم البشرية من حيث ما هي، أي تحت ظلال الامتداد الأفقي غير المتعدي أو اللاغي لخصوصيات ذوات الأغيار المخالفين، وهنا يوصف المتمحور في سياق المستوى الذاتي الفردي، أو العائلي، وحتى القومي، بأنه متنكب عن الأهلية، لعدم توفر مقدرة استيعاب المطلوب منه إلهيا، فيخلو من التقدير القيمي المتعالي، ويوسم بما هو أدني من وأقل من المعتاد حتى طبيعيا، إذن "فالاصطفاء الإلهي مشروط بالتسامي والوعي، حتى يحمل الإسرائيليون التوراة على حقيقتها... فإذا زيفوا وابتعدوا واستسلموا لأساطيرهم وخرافاتهم، مائل الله علاقتهم بالكتاب كعلاقة الحمار الذي يحمل أسفارا على

(1) حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 150..

ظهره، ولا يعرف ما هو مكتوب فيها.."<sup>(1)</sup> فمن حرم الخير، يحرم غيره بالتبع، ولو عزم من تصدى للاختيار على رفع نفسه إلى الكتاب ومضامينه، لتجاوزت كثير من معطلات الرقي البشري في تسيير أمورهم وإدارتها، تحت رعاية متسامية متعالية، فلا تضيع الحقوق، ولا تأن البشرية تحت وطأة التفاوت المقيت، الذي علتته، النكوص عن أداء مهمة ولاية الناس والسهر على شؤونهم، فحسروا قيادتهم، وتولى غيرهم إمامة الناس، والسير بهم إلى أرحب وضع، وأفسح تجربة.

وما كان ممن اصطفاهم الله سبحانه، إلا أن نكتوا موثيق الله سبحانه لهم، فتعدوا وظلموا، وفارقوا في المعاملة وأجحفوا، فتولد صراع الناس معهم، فأساغوا لأنفسهم ما لم يوجبه شرط الميثاق تماما، فنحوا نتيجة لذلك عن تولي أمور الوجود، إلا ما كان من أنبياء الله سبحانه وأصفياؤه، محافظة على أدنى موجبات البقاء وجوديا، وتمهيدا لتجارب يتولاها آخرون، فيما يليهم من الأيام، كتداول قام على استبدال الأدنى عقابا، بالأفضل تربية وتزكية وتعلما للكتاب والحكمة. يقول تعالى: ( وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلا منكم وأنتم معرضون\* وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون\* ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من ذلك منكم إلا خزى في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون)<sup>(2)</sup> فالتولي ناشئ عن اعتقاد مفاده، أننا فضلنا لأننا بنو إسرائيل، ولكوننا كذلك يتاح لنا التصرف في الدنيا بمكوناتها، بما فيهم البشر، بما نريد، لا يمنعنا سوى عزوفنا، لكن إذا ظهر التولي، أخذ مشعل البشرية منهم، وأعطى أمة أخرى.

ونفهم اعتبار التحليل أكثر، عند تعرفنا على أن "اصطفاء ليس مطلقا لذات العرق الإسرائيلي بمفهوم شعب الله المختار، وإنما هو تفضيل واصطفاء مقيد بمهمة إلهية وميثاق وعهد، ولهذا حين ادعى الإسرائيليون في مواجهتهم للسيد المسيح بأنهم أبناء إبراهيم، قال لهم: إن الله قادر على أن يخلق من

(1) حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 150.

(2) سورة البقرة، آية: 83/85..

الحجارة أبناء لإبراهيم"<sup>(1)</sup>، فالمفارقة تولدت من إطلاق ذاتية العرق، ظنا منهم أن الكفاءة الوجودية ناشئة منه، وليس من تقديرات ربانية لمسؤوليات حضارية تحفظ فيها البشرية حاضرها ومستقبلها، فاستغنى الله سبحانه عن تجربتهم قيادة، وحفظها عبرة وخبرة.

### ج- خصائص حاكمية الاصطفاء الحصري ومحدودية التجربة إنسانيا:

من أهم ما يميز التجارب الإنسانية السابقة قبل الإسلام، قصرها على مرحلة بعينها، وعدم تعديها لاستيعاب الطلق الإنساني في كافة نطاقاته ومجالاته، مما يدفعنا إلى تصوير مبعث ذلك اقتضابا، وكيف

(1) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 339..

انعكس على مميزات ما توالى من مراحل، وكيف اصطبغ أفراد تلك الأيام في شكل ضيق من الحاكمة المفتقرة إلى التدخل الشكلي المباشر والمعجز للإرادة الإلهية، مظهرًا الإنسان قليل النضج، غرا، تعجزه مشكلات الأيام وعادياتها، وبسوقنا للتجربة النبوية في بني إسرائيل إلى سيدنا المسيح، يبرز مبلغ الانتقال الهائل الذي سيحدثه الإسلام تاريخيا وكونيا، "... تجربة موسى هي تجربة إيمانية حسية، وعلاقة الغيب بها علاقة محسوسة مباشرة، فموسى يخاطب كلاما أي صوتا مسموعا، والخطاب من وراء شجرة ملتعبة، وترافقه المعجزات الحسية المنظورة، من شق البحر وإلى تشقق الصخر ليخرج منه الماء، وإلى تظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى، ويكون الخطاب حصريا لبني إسرائيل، ويأمرهم بالتوطن في الأرض المقدسة، وفي هذا الإطار الحسي المباشر للتجربة الموسوية يأتي التنزيل التوراتي عهدا وقانونا ووصايا عشر، وتكون الحاكمة لله مباشرة، يمارسها الله - سبحانه وتعالى - عبر الأنبياء فلا اجتهاد ولا تصرف، ولا استخلاف، وكلما مات نبي يخلفه نبي، لنقل تعليمات الله المباشرة إلى الشعب الإسرائيلي، بما في ذلك شرائع حسية غليظة أسماها الله (شرعة الإصر والأغلال) في مقابل المعجزات الخارقة عطاء وفي إطار التجربة الإيمانية الحسية المباشرة، فلا فداء ولكن مسخ إلى قردة وخنازير"<sup>(1)</sup>

على طول ما أوردناه، إبرازا لمميزات الحاكمة عندما مورست في إطار حصرية التكليف والاختيار، فإن مبعث ذلك يرجع إلى بيان منابت خصائص الحصرية، باعتبار التجربة النبوية الموسوية في كليتها، بدء من العمل المباشر لله سبحانه، وتدخله في تفاصيل الحياة، ورتقها بما يتوافق وما يردده من بني إسرائيل، ويدعوهم إلى تكليمهم حتى يدعنوا له عيانا، ويتجلى لهم في مستويات وجودية متفاوتة، معارضا عصيانهم بمعجزات ملموسة محسوسة، تأكيدا على حضوره وقوته، ووجوب الانقياد لأوامره، وعدم تخطيها، وأمرهم بسكنى الأرض المقدسة، وطنا خاصا لهم تعيينا من الله، بمجاورة الآخرين، لكن بتخصيص الأحكام لهم دون غيرهم، وفي ذلك جاءت الوصايا العشر، التي يشرف عليها الله سبحانه، وضعًا وتنفيذًا ومحاسبة، من خلال تولي الأنبياء، بصفة تترى، لا يترك فيها فراغ، ليحتج المخالفون بعدم وجود الناموس الذي يخضعون له. "إنها منظومة حسية متكاملة، تهيمن عليها الإرادة الإلهية المباشرة و

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج 01، ص 508.

الحاكمية الإلهية المباشرة، وهكذا يتمظهر المطلق في جبرية الحالة الموسوية اليهودية، كما يتمظهر مطلق الكونية في حالات الحجر والنبات والطائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء"<sup>(1)</sup>

ومع إمعان اليهود في مخالفة الوصايا، والتنكب عن توجيهات الله الكلامية المباشرة، نقلهم إلى تجربة في الحاكمية جديدة، لكن بامتدادات واضحة مع الخبرة السابقة، وهي حاكمية الاستخلاف، التي تولى أمرها الأنبياء الملوك، وأعني بهم دواوود عليه السلام ومن بعده سليمان، وذريتهما من بعد، في هذه الحقبة احتجبت التدخل المباشر، وأتاب عنه الأنبياء الملوك، ومنحهم سلطانا على العالم التكويني و التشريعي، وولاية على الناس، لكن بتدخل وحضور إلهي فيه بعض التجاوز ومنح الاستقلالية، إذن.. حاكمية الاستخلاف تستوجب الأخذ بصلاحيات المستخلف، وهي غير الحاكمية الإلهية المباشرة التي تمرد عليها الإسرائيليون، وهي تندرج في إطار التجربة الحسية نفسها من حيث المعجزات الخارقة والشرائع والخطاب الحصري لبني إسرائيل"<sup>(2)</sup>

زيادة إلى ما أوردناه، نشير إلى الخصائص الكلية للحاكمية القائمة على روح الاصطفاء في النطاق اليهودي الممتد حتى إلى أيامنا هذه، وتجربة الدولة العبرية أظهر معبر، ومن أهم ما تتسم به حاكمية حصرية الاختيار، ما يأتي:

- التحكم الإلهي المباشر، والعمل على خرق القوانين الوجودية التكوينية، إمعانا في تأكيد وإبراز أهمية الخضوع للقوانين التشريعية، المعبرة بصفة مكتوبة عن الأمر الرباني النافذ.
- تولى الأنبياء تبليغ أشكال الحكمية وأنماطها، لبني إسرائيل، دونما اجتهاد أو تعديل أو تغيير منهم، إغالا في الاستوثاق من الخضوع التام، غير المناقش لبني إسرائيل، على شرط إجابتهم إلى كامل ما يطلبون ويريدون.
- التشريع الرباني- في مرحلة الحاكمية الاصطفائية- متسم بالعقوبات المتأسسة على العقاب الغليظ، الذي وصفه الله سبحانه بشريعة الإصر والأغلال، والتي تعدت إلى تحريم ما هو حلال في حقيقته، عقابا لهم عن مداواراتهم الممتدة حتى إلى رفض الله علنا، والطلب من أنبيائهم اتخاذ

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج01، ص 508.

(2) المصدر نفسه، ص509.

- آلهة حسية مثلما عند الأغيار، وتاليا لم تثمر فيهم سنوات الحمل الرباني لهم والرعاية الخاصة. (ويرفع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم).
- بالتحلل من الانقياد المباشر للميثاق المتخذ، لعنهم الله سبحانه، ومسحهم، وركسهم في الخلق، وجعل صفاتهم المعنوية مطابقة لما عند الكائنات الطبيعية، بل جاوز بهم الحد لما هو أبعد وأغور ، إذ الكائنات المخالفة تمارس طبيعتها، في حين أن التجربة اليهودية مع الموائيق، أظهرت العجز الكامن في هؤلاء للتوافق مع التشريعات والأحكام المتجاوزة.
- التخلي عن مطابقة الأحكام في شؤون الحياة، يورث تسليطا للأعداء من خارجهم، والفتنة المتكررة في وسطهم، لبلبة رأيهم، وعدم استقراره على وضع، لصرف الوعي قبالة؛ أن الخروج عن الأوامر الربانية في نظم الحياة يورث عقابا مستمرا.
- كل ما جاء من كتب سماوية في هذه المرحلة بأحكامها، مينة بخطاب حصري خاص لا يمكن تعميمه، ولا تؤخذ الإنسانية بجريرة تطبيقه، باعتبار آنية الاصطفاء واتصاله بمراحل التربية التاريخية التي تعرضت لها الإنسانية من الفرد العائلة، إلى القوم، ثم الناس أي بقية العالمين.
- تلازم شرط الهوية بالأرض، حيث أضحي اليهودي يعرف بأرضه، لا بمعيار آخر، وذلك للتأكيد على روح الالتزام والإبقاء على روح المسؤولية، في حدود الأرض، تمهيدا للعبور إلى نطاقات الكون الواسعة، لكن هيهات ممن لا يرى إلا ذاتيته الأنانية، كيف به يبصر رحابة الوجود المتعدي إلى الله سبحانه في عليائه. لذا كانت الأرض مقدسة يسكنها الشعب، ولا يغادرها، وهنا يكون الوطن بمفهوم طبيعي هو الأرض ذاتها، وليس بطرح قيمي متعالي، مما يفيد نوعا من المعقولة المحدودة في نطاق الزمان والمكان، وليس في إطلاق الحال على سائر الأيام، فالأرض لهم لتطبيق الوصايا، لكن بخروجهم عنها، أخرجوا من الأرض على أيدي (عباد لنا أولي باس شديد فجاجوا خلال الديار).
- تنزل التوراة بمحدودية الشريعة والأرض، لذا لا يصلح إطلاقها نظاما للحاكمية، لارتباطها بلازمات الوصايا القائمة على التدخل الإلهي في الحاكمية المباشرة، وفي حاكمية الاستخلاف.

- الإذعان ليس منبثقا عن الوعي المبني على القناعة المبدئية الفردية والجماعية، وإنما على العقوبات المتوالية، التي يردون من خلالها إلى الله عنوة، ومع ذلك يعصونه عنوة، ويتحدون أحكامه، وكلما جاوزوا أغلظ الله فيهم وعليهم.

- والتوراة بذلك مجموع أحكام تفصيلية، دقت الحياة، حتى في اللباس وكيفية بناء البيوت، وما يأكلونه من الأنعام وما لا يأكلون، بتوصيفات راجعة إلى البيئة المحدودة المحددة، لذا تعجز اليهودية عن مسايرة أشكال التطورات، وعقمها عن إيجاد شكل من الحاكمية متوافق مع العصر من جهة، ومع الوصايا من جهة ثانية، لذا اختارت العبرية ليكونها العلمانية طريق في تولي الناس الولاية على شؤونهم. (1)

كل هذه الخصائص وغيرها تدفعنا نظريا، إلى طرح بديل قيمي متجاوز، لتسيير أحوال الناس على الأقل في الخطوط العامة والعريضة، أما التفاصيل فهي متوافقة مع روح ما نقدمه بديلا، لتركز روح الاجتهاد فيه والإبداع.

## 06- قيومية الأمة والكتاب، المولدات والسمات:

### أ-مؤسسات الولاية القيمية:

نعود القهقري لاسترجاع مراحل التربية الإلهية للبشرية، لتأهيلها للقيام بدورها حضاريا وكونيا، عندما أشرنا إلى مراحل ثلاث، وهي: مرحلة الفرد العائلة، ثم القوم العصبية، ثم العالمية، أو الإنسانية في أفق خروجها التام "...إن المسألة هنا هي مسألة إيجاد بديل حضاري يتفجر بالقوة الحرارية الكامنة فينا

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، الخلاصة.



وبقوى الدفع الإلهي لنا، على طريق البديل.. فكيف إذا جاءت هذه المهمة عالمية وليست قومية فقط، كما كان الحال في التجربة الإسرائيلية؟ إن تفجير حرارة النزعة العملية في إنسان الحضارة العالمية البديلة هو المطروح أمام كل المسلمين اليوم...<sup>(1)</sup> فالمهمة إذن حسب الوعي المقرر، هو تأهيل البشرية للانتقال إلى رحابة العالمية، باستيعاب الفردية والعائلية والقومية، ضمن إطار قيمي عريض هو الإنسان لأنه خليفة الله وخليفته المكرم، المحتاج إلى التكافل والتعاون في أفق رد الفساد ودفع الباطل، لا بالنظر إلى مصدره، بقدر ما يرد لذاته، لأنه لا يليق ذاتيا(قل جاء الحق وزهق الباطل، إن الباطل كان زهوقا) فطبيعة الانحصار غير لائقة ذاتيا، وتاليا، إذا حضر الإنسان الكوني، ضمير آليا وبحسبان الإنسان المتشردزم المشرنق.

ونعرج على فكرة مهمة في البحث، وأعني بها التدرج الذي ارتقى فيه العقل البشري، وصولا إلى مراحل متقدمة من الفهم الإنساني المتجاوز للحياة وعناصرها بغير الانكباب على الذاتية المقيتة، فالإنسان ضمن تطور نمطية تفكيره من الإحيائي، إلى الثنائي والجدلي، يحتاج إلى جهد كبير ليصل إلى الرؤية الكونية التوحيدية، ليس بسبب قليل علمه، فالإنسان كائن مطلق قادر بنزوعه اللامتناهي على الوصول إلى هذه الرؤية الكونية<sup>(2)</sup> بل كثرة المعوقات الذاتية والموضوعية، قد تعجزه عن بلوغ ذلك، والدوران في دوامة الذاتية والإغراق في العنصرية الضيقة، الحائلة دون بلوغ البشر إلى مصاف الكائنات المتسامية، فما بالك إذا كان بتسديد رباني متعال.

ودلالة ربط الانتقال من الخصوصية إلى العالمية وختم النبوة، دلالة عميقة ونوعية، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن البشرية، تمت رعايتها والعناية بها في مدد متطاولة، وقد حان زمن فطامها وجوديا عن التوجيه الرباني المباشر، فتولت النبوة كظاهرة فريدة عن زمام التوجيه، مما يفيد أن المتصدي لذلك بعدها، هو في مستواها وإن لم يكن منها، وأخص هنا الكتب والقائمين عليه، رعاية وعملا وتأويلا.. "إن ختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني فحسب، وإن كان لهذا التوقيت تقديراته الإلهية، فختامها يرتبط أيضا بتقدير موضوعي حيث ينتهي لديها الخطاب الحضري الاصطفائي لينطلق الخطاب

(1) حاج حمد: العالمية الإسلامية، ج02، ص 28.

(2) حاج حمد: إبستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 44.

العالمي، وهو خطاب ينطلق من الأرض المحرمة في مكة وليس الأرض المقدسة، ويرتبط بالقرآن المحفوظ الذكر<sup>(1)</sup>

الخطم يفيد جاهزية البشر لتولي أمورهم، مباشرة، وإن كان بتسديدات متعالية وليس متدخلة، والانتقال من الفرد الخاص، إلى الصورة الكلية المخاطبة في كل زمان ومكان، خير برهان على ذلك، خاصة إذا نظرنا إلى المنطق القرآني وكيف يستحث الإنسان والآدميين والعالمين، إلى التوجه تلقاء المنظومة القيمة المطلقة، التي جاءت لهداية الناس أجمعين، بغض الطرف عن اللون والخصوصية، المهم توفير الرعاية الوجودية للجميع، باعتبار المستوى الثالث من الولاية وأعني بها الهدائية، وهكذا تدرجا حتى الوصول إلى مفهوم الناس كافة، (كافة للناس بشيرا ونذيرا)، ومنطق العالمية المفتوح، مقابل الحصرية الفردية والقومية.

### ب- تشكل الأمة الوسط والتجهز للخروج:

الأمة الوسط من مستعملات أبي القاسم حاج حمد للتعبير عن شكل تاريخي جديد، تكون إثر تراكمات جدلية، ترجع في منابتها إلى الأصول الأولى للإنسانية، دفعا للتاريخ إلى حوالي منطقة من العالم جغرافيا وقيمية، وقد جاءت تسميتها قرآنيا (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب

(1) حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، ص 52.

على عقبيه وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم (1)

"تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمم الوسط ما بين الأرض الحرام، حيث منطلق الدعوة، والأرض المقدسة حيث امتدادها، وحيث يخرج الأميون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين الأمة الوسط، وهنا نجد ارتباطا عضويا بين مكانين، الأرض الحرام وما حولها، والأرض المقدسة وما حولها، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبتدأ دعوتها للأميين العرب والكتابيين على حد سواء، فكانت القبيلة القبلة باتجاه الأرض المقدسة... (ثم حولت)، فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها هدف مستقطب جغرافيا وبشريا منذ بداية الدعوة، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها"<sup>(2)</sup>

هذا النطاق العريض والمركزي من الأرض والبشر، تشكل كمقابل قيميا وإنسانيا للتجربة الإسرائيلية قديما وحديثا، وآية ذلك تركزها في قلب العالم الإسلامي، مما يحث الجانبين على إبراز المخزون القيمي للأديان، وتطبيقاتها، وأيها أكفأ وأكثر ترشحا لقيادة البشر في تاريخهم القادم والأغنى بالنسبة لما مضى كله. "ثم جعلت الأمة الوسط في مقام الشهادة على الناس من حولهم، والشهادة حضور إنساني ومكاني، ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية، وإنما علاقة الشهادة هي بالخروج الجغرافي والبشري إلى الناس"<sup>(3)</sup> ويتجلى هنا بوضوح الطابع القيمي لقيام الأمة الوسط بدورها تجاه الآخرين، بدعوتهم وإقامة الحجّة عليهم، وهنا نعود إلى المعنى السالف للاصطفاء بوصفه أهلية ومسؤولية تجاه الآخرين جميعا، للعمل والتعاون معهم، لبلوغ أرض السلام والتوافق، بعيدا عن تآلبات الصراع ومؤامراته.

وأعتقد أن حاج حمد لم يشر بعفوية إلى التمايز الوجودي والعقدي بين الأرض المقدسة والأرض الحرام، باعتبار أن جميع النبوات والرسالات تركزت -في حدود المخبر به قرآنيا- في الأرض المقدسة، أي حوالي الأرض الحرام، وليس فيها، في حين أن النبوة الخاتمة ظهرت بين ظهري أبناء الأرض الحرام، وبالضبط في جوار الكعبة بيت الله الحرام، مما يفيد رأسا أن المهمة التاريخية للأمم الوسط هي أركز وأعرق

(1) سورة البقرة، آية 143.

(2) حاج حمد: إبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 315.

(3) المصدر نفسه، ص 319.

من سابقاتها، إن لم يكن من حيث المضامين، فعلى الأقل نقلها إلى أفق الرحابة الواسعة المتجاوزة للأشكال المتداخلة.

وهنا بالذات "جاء محمد كآخر الأنبياء ليوحد شعبا من القبائل ويدفع بهم إلى خارج الصحراء بعد أن حملهم كلمة الله. وكلمة الله ليس كما يراها كثير من الناس في حدود ما شرع من عبادات ومعاملات، وإلا لكفى محمدا تلك الحنيفية الإبراهيمية التي اتخذها محورا لعباداته في غار حراء ولمدى أربعة عشر عاما قبل الرسالة. بل كانت كلمة الله ولا زالت تلك الحكمة العريضة الشاملة التي تنفذ من خلالها إلى الفهم الكوني، بشكل تستقطب معه كل استعدادات الإنسان وكمالاته الذاتية... وأول معارج هذه الحكمة أن ننبين موقع الرسالة المحمدية في إطار السياق التاريخي لعلاقة الغيب بالأرض، كما يطرحها القرآن نفسه"<sup>(1)</sup>

الدفع خارج جزيرة العرب المحدودة ليس انتقالا في المكان-وإن كان- وإنما تدرج في الوعي أخذ بأزمة الإنسانية إلى مستوى روحانية ومبدئية تجاوزت فيه حدودها الذاتية وانطلقت لتلقف الماهية المطلقة المتوزعة في جنبات الأرض والتاريخ، بمعيار الربانية المتعالية، والعالمية الممتدة عمقا وطولا. (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون)<sup>(2)</sup>

جاء في تفسير الآية: "قوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس، المراد بإخراج الأمة للناس و الله أعلم إظهارها لهم، و مزية هذه اللفظة الإخراج أن فيها إشعارا بالحدوث و التكون قال تعالى: «الذي أخرج المرعى»: الأعلى - 4، و الخطاب للمؤمنين فيكون قرينة على أن المراد بالناس عامة البشر و الفعل أعني قوله: كنتم منسلخ عن الزمان - على ما قيل - و الأمة إنما تطلق على الجماعة و الفرد لكونهم ذوي هدف و مقصد يؤمرونه و يقصدونه، و ذكر الإيمان بالله بعد الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر من قبيل ذكر الكل بعد الجزء أو الأصل بعد الفرع.

(1) حاج حمد: العلمية الإسلامية الثانية، ج02، ص 74.

(2) سورة آل عمران، آية 110.

فمعنى الآية أنكم معاشر المسلمين خير أمة أظهرها الله للناس بهدايتها لأنكم على الجماعة تؤمنون بالله و تأتون بفريضتي الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و من المعلوم أن انبساط هذا التشريف على جميع الأمة لكون البعض متصفين بحقيقة الإيمان و القيام بحق الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هذا محصل ما ذكره في المقام.

و الظاهر و الله أعلم أن قوله: كنتم غير منسلخ عن الزمان و الآية تمدح حال المؤمنين في أول ظهور الإسلام من السابقين الأولين من المهاجرين و الأنصار، و المراد بالإيمان هو الإيمان بدعوة الاجتماع على الاعتصام بحبل الله و عدم التفرق فيه في مقابل الكفر به على ما يدل عليه قوله قبل: أ كفرتم بعد إيمانكم الآية، و كذا المراد بإيمان أهل الكتاب ذلك أيضا فيقول المعنى إلى أنكم معاشر أمة الإسلام كنتم في أول ما تكونتم و ظهرتم للناس خير أمة ظهرت لكونكم تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تعتصمون بحبل الله متفقين متحدين كنفس واحدة، و لو كان أهل الكتاب على هذا الوصف أيضا لكان خيرا لهم لكنهم اختلفوا منهم أمة مؤمنون و أكثرهم فاسقون<sup>(1)</sup>.

فخلص إلى أن محمد (ص) ". قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحضري، وليبدأ طريق البشرية بعالمية الأميين العرب ومن يلتحق بهم، ثم يكون الاستواء على العالمية الشاملة، ومن هنا تكتسب العروبة شخصيتها المركزية في إطار عالمية الأميين الأولى كقوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراف، وفي موقع الوسط من العالم"<sup>(2)</sup>

إذن تكونت الأمة الوسط، ثم أمرت بالخروج، ثم هي مسؤولة حضاريا على الشهود وتأدية الأمانة، وهنا يحدث انتقال غير عاد من فرد وعائلة، إلى قوم، ومنهما إلى عالمية قلبها أمة، بالمعنى الحضاري وليس بالإحالة القومية العصبوية، وهنا تظهر الأمة الإنسانية، بديلا عن أشكال الحاكمية السالفة وتوصيفات أنظمتها للحياة وتسييرها أمورها.

### ج- قومية الأمة والكتاب وخصائصها:

(1) الطباطبائي: تفسير الميزان، تفسير سورة آل عمران.

(2) حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 332.

من الناحية النظرية، تطرح قيومية الكتاب وهيئته، كبديل منهجي وإطار حضاري، مقابل الحصرية الضيقة، ومفاد قيام الكتاب والأمة مقام العرق الواحد والانتساب المحدود، هو هيمنة مجموع توجهات إنسانية مشدودة إلى اعتبارات معنوية أخلاقية، تسمو بالإنسان من وهدة التلبس بشرطيات طبيعية، إلى الوعي بعالمية الإنسان وكونية انتمائه، بتسديد من الله القيم على الوجود كله، من خلال أحكامه التكوينية والتشريعية والهدائية، والكتاب هنا ليس مجرد آيات تتلى للتبرك، وإنما هو مدونة قيم مركزية، تحمل بين جنباتها إرشادا متعاليا لكل الإنسانية عبر تاريخها الطويل، سواء من إنشاء النظم وبناءؤها وتأسيسها، أو من حيث تنفيذها وتطبيقها، مجازة لمبدئية التأسيس أولا، ثم إيجاد ضوابط الرعاية والحماية. ودالة القيام ترجع إلى الحكمة المتضمنة فيه، والتي تستبطن تجارب البشرية في امتدادها الطولي والعرضي، (وأزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون)<sup>(1)</sup>. الكتاب القرآني على استرجاع تجارب السابقين للتصديق عليها، ثم الهيمنة عليها، "وبذلك يتقوم القرآن ككتاب للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها، ذلك إذا أمكن للمسلمين من دارسي هذا الكتب إعادة اكتشاف تجارب النبوات بنفس الكيفية النقدية التي استرجع بها القرآن تلك التجارب محددًا نمط علاقاتها مع الله ومع الكون ومع مجتمعها ومع نفسها... قد مارس القرآن في معظم صفحاته هذا النقد التراثي، ليس بقصد إحداث قطيعة مع التراث الروحي للبشرية، ولكن بقصد استعادة هذا التراث إلى حقيقته في مجرى التوحيد... لم يكن ذلك الاسترجاع النقدي لموروث البشرية الروحي مجرد إعادة تصحيح لمجريات القصص النبوي، بل يحمل كل استرجاع في داخله تحليلا دقيقا لجانب مميز في التجربة النبوية"<sup>(2)</sup>

الكتاب إذن متوجه إلى نقل تجارب السابقين من التنزيل الضيق على أحوالهم المحدودة، إلى طرحها في سياق عالمي ممتد، مما يعطيه أبدية التوجيه، وخلود العطاء، كما كان ممتلئ بالمعنى والقيم، وغاص

(1) سورة المائدة، آية 48.

(2) حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، ج 02، ص 101/103.

بالمقدرة على اكتشاف نظم للحياة متكاثرة، لكن تحت مظلة القيمة المعنوية". فالقرآن باسترجاعيته لقصص الماضي، إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية، أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضية التي قدمت المنظومات الإحيائية الظاهرات الطبيعية، وتعاملت معها في صور فردانية، وألبست النبوت تفسيرات خرافية-أسطورية<sup>(1)</sup>.

### من الخصائص الملازمة لحاكمية قيومية الكتاب:

- أن الأمة نتاج كتاب قيمى متجاوز، اتصل بمعنى أخلاقي إنساني، وليس باعتبار خصوصية معينة، ويمكن لأي متلبس بمعانيه أن يتحول إلى عامل به وله، وليست تسميته للمنتمي ذات دلالة طبيعية، وإنما تعريفه راجع إلى هوية إنسانية غير مشدودة إلى زمان ومكان معينين.
- الذين كونهم الكتاب خرجوا للرسالية والدعوة، وليس للتعبير عن قومية ذاتية، وتاليا هم مسؤولون عن الناس جميعا، وخلصهم الفردي لا يبرر إن لم يتم في نطاق الخلاص الكوني.
- الرابط الجامع بين المنتمين إلى الأمة القيومية، هو التأليف، وليس العصبوية الدموية، والدليل أن مقدار الترابط يرجع إلى أساس تراحمي قيمى، وليس بشرط تعاقدى مدني.
- اتسم التشريع للحياة الإنسانية في رحابة القرآن، برفع الإصر والأغلال التي كانت على السابقين، والانتقال بهم إلى وضع التخفيف، والتعامل وفق، (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها).
- خطاب الكتاب عالمي كوني، فوق التاريخ، وإن استصحب شرطه في العمل والتأثير، فهو للناس كافة، مهما كان اللون والجنس والعرق، ولا يفرق سوى مستحدثات آليات الترابط، النائبة عن تسديدات الوحي وإرشاداته.
- العلاقات العالمية ميزاتها الخروج ودعوة الآخرين، وليس التوطن والانكفاء على الذات، وهنا تمارس سلطة تضع الآخر في حسابها، ولا تشرع لذاتية أنانية دون مراعاة ما للآخر من حقوق.
- ارتباط المعنى القرآني بتحريم الأرض، وليس بتقديسها، بمعنى هي محرمة لا يدنسها من تلوثت نفسه، بدواعي القومية الضيقة، والذاتية المقيتة، بل مهبط العالمين جميعا.

(1) المصدر نفسه، ص 105.

- النظام الحياتي يبني على الإحسان والعتفو والتجاوز، وليس على غلظة التكفير والتفسيق، لذا تستعمل أدوات التطهير والتركية الجماعية، عكس الحال في تجربة الحصرية.

- يتمحور الخطاب على نطاق المضامين والمحتويات المعنوية، وليس على الأشكال والإلزامات الظاهرية، وإن كانت حاضرة، لكن ليست مقصودة، وإنما متعدية إلى تحقيق أوفى أشكال الحياة الكريمة التي تحفظ فيها كرامة العالمين، لكونهم كذلك. (ولقد كرنا بني ادم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً)<sup>(1)</sup>

كخلاصة نورد نصاً لأبي القاسم، جاء فيه: فأن نعيش لحظتنا الكونية الحاضرة بكل مواصفاتها، فذاك لا يلغي امتدادنا عن ما قبل ومصيرنا إلى ما بعد. تماماً كما تعاملنا في لحظتنا المعاصرة والحاضرة برؤى منهجية ومعرفية للقرآن المطلق، لا يلغي امتدادنا عن الحقبة النبوية الشريفة من قبلنا، واستيعاب وتجاوز تلك الحقبة النبوية لما سبقها من ديانات وكتب صدقتها، ثم هيمنت عليها ونسختها باتجاه عالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، ثم التفاعل مع كل المناهج المعرفية استيعاباً وتجاوزاً، ومع كل الأنساق الحضارية استيعاباً وتجاوزاً"<sup>(2)</sup>

(1) الإسراء، آية 70.

(2) حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 389.



خاتمة

بعد أن قطعنا في البحث مشوارا من الدرس والتحليل والمقارنة والحكم، ها هو يندفع نحو مآل خلاصته، وقد شارف الإفصاح عن إجاباته حول المشكلات التي طرحت، حيث أبنا أن المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد؛ قد تشكل في خضم معاناة نظرية دعت إليها ظروف واقعية، وليس ترفا فكريا قصد به الظهور أو الشهرة، فأسلمه الحال إلى فترة غير وجيزة من معاناة الدرس والتأمل والشك، أفضى إلى التساؤل المركزي: كيف للعالم وهو يزرع تحت طائلة الظلم والشر، أن يقر بوجود كائن أسمى كامل، يتولى مطلق الكائنات بالرعاية والعناية والحفظ؟ وكيف له أن يحضر في ثنايا أحداثها؟ من غير أن يتناقض ذلك مع نتائج العلم الحديث، ودون أن يهدر الطابع الأنطولوجي للطبيعة والإنسان وفاعليته؟ دفع حاج حمد تأملاته إلى نهايتها، فارتفع من أحداث لبنان إلى الوجود المطلق، متروحا بين مطالعات نوعية وقراءات عميقة، تدرجت من القرآن إلى المدارس الفلسفية الغربية، فنظريات التراث الإسلامي، خاصة العرفاني الصوفي منه، فتشكلت لديه حصيلة فكرية ومنهجية مكيئة، قل لها نظير، حيث استطاع أن يجمعها في سياق منظومة معرفية متوازنة، ألفت بين جديد النظريات الفلسفية واللغوية والتفكيكية والعلمية، وبين روح الانتماء للدين ومدونته المقدسة، أين أصبحت تمثل شكلا آخر من المرجعية غير مسبوقة ولا مألوفة، فتولد مشروع الجدلية الثلاثية بين الغيب والإنسان والطبيعة.

وجديد المشروع أنه سعى إلى بناء نظرية النظريات، التي تعطي للوعي البشري مقدرة ابستمولوجية ليتخطى بها المفارقات النظرية والمنهجية، التي وضعت منذ أمد بعيد في نقطة المفاضلة والإقصاء، إما للعلم ونتائجه، باسم الدين ومقررات الإيمان، وإما تفضيل العلم وجعله منزعا ومسلكا، عوض تحلف التفسيرات الخرافية الواردة من الدين ومضامينه المتجاوزة تاريخيا. ما أوجب ضرورة نظم نسق فكري متآلف؛ يجمع بألية الجمع المعرفي والرؤيوي، بين الوجود ومستوياته، ثم المعرفة وطرقها، ثم الفعل ومؤثراته القيمية، جمالية أو أخلاقية. وفي تقديري استطاع حاج حمد -بغير تليفق- أن يؤسس لذلك، بعيدا عن ذهنية المقاربة والمقارنة، المؤدية في الغالب إلى ترقيعات شكلائية، لا تحل مشكلا ولا تنتج معنى، ولا تمنح معرفة، أو تغير واقعا.

وبالتدرج في التحليل؛ لا حظنا الأهمية الاستمولوجية للمنهج الجديد وصياغاته الإجرائية، وكذا لإطاره النظري الناظم والمؤطر، خاصة بعد أن طرحت المرجعيات السابقة، كما سيقت في ثنايا التراثين الإسلامي والغربي، فكان القرآن معادلا بالوعي للوجود وحركته، وبخصائص تاريخية متجاوزة، وبمحمولة نظرية مفتوحة ومستوعبة، فوظف استيعابا وتجاوزا، فقيم المجهود الفكري والفلسفي للبشرية ككل، من غير استثناء، فأظهر المنهج ومرجعياته، مقدرة نوعية في تقييم التجارب المعرفية البشرية، وأبرزت العجز والطغيان والعبث، حال الانفصال والشطر والتشظية، ما جعل حاج حمد يدعو إلى وعي كوني إنساني، يجدل المطلقات الثلاث؛ الغيب والإنسان والطبيعة، في توليفة واحدة، تعيد اللحمة إلى مستويات الوجود، بحضور فاعل لإله أزلي غير لاغ ولا غائب، فتفتقت محتويات المشروع، فأبرزت نظريات في المعرفة والتاريخ والانطولوجيا، مستحدثة تماما، يمكنها أن ترتفع إلى أفق البديل العالمي، لغالب المعروض في ساحة الفكر الإنساني، والإسلامي العربي منه على وجه الدقة. فلم يعد طريح نظريات مهترئة متجاوزة، بل اندفع إلى عمق المعتك الحضاري، يناجز من موقع قوة نظيرية متقدمة، يقرأ بكفاءة، ويؤسس للبديل، بل ويدعو إلى تبني أطروحاته مخرجا للوعي المتأزم على الصعيدين المحلي والعالمي، وينصب نفسه فلسفة جامعة لامة لتناثرات النظريات وقوانينها وتأويلاتها وتوظيفاتها الفلسفية والرؤيوية الجذرية.

وأود التنبيه إلى أهمية الفصول التأسيسية؛ حيث سقت فيها لب مشروع حاج حمد وتطبيقاته النقدية، ولا يفوتني أن أسجل مبلغ الاستعجال الذي تتناول به دراساته، فتلقى التطبيقات في وجه النقد والرد والرفض، بعيدا عن المؤسسات المعرفية والأوائل التي أفرزتها، ما يقضي على الأهمية الفلسفية للتطبيقات، باعتبارها دالة من جهة على مقدرة نظيرية، وأيضا على إمكانية توظيفها في ظل شروط أخرى، تعين على توليد نقد متجدد يساعد على مواجهة أي وضع تاريخي متأزم، لذا من اللازم محاكمة التطبيقات إلى أصولها المولدة، ثم الذهاب بها إلى التطبيق.

ومن الخلاصات التوصيات التي أرغب تسجيلها في نهاية الكتاب؛ هي:

1. التعاطي مع مشروع حاج حمد بمنطق تركيبي لا يفصل مضامينه عن بعضها إلا من جهة الدرس والتحليل.


2. وضع قاموس معرفي واصطلاحي خاص بالمشروع الفكري التوحيدي الجمعي، والعمل على أخذها من مصدرها المتفرد، والمتمثلة في كتابات حاج حمد، بعيدا عن مضامينها من المدونات الفكرية الأخرى.

3. الوصل المطلق بين آفاق المشروع وتطبيقاتها التحليلية، وعدم محاكمتها إلى أنساق أخرى، باعتبار الجودة التامة في المفاهيم، وإجرائيتها في بناء النظريات والمناهج والتوظيفات.

4. ضرورة الانتقال من مستوى التناول التبقيضي لمشروعه، إلى أفق التناول المدرسي، بتحويل النظريات السالفة المبتوثة في ثنايا المشروع ككل، وجعلها أرضية للدراسات الفلسفية الأكاديمية، لأن الأطروحة الواحدة مهما استوفت تظل عاجزة عن استيفاء تفاصيله، فما ظنك بأفاقه وما رمى إليه.

وفي الأخير أسجل اعتذاري لصاحب المشروع لعدم مقدرة البحث أن يحيط بكل فكره، لكن يعتذر له أنه عمل على استجلاب نواحي الفكرة من الوجهة الاستمولوجية، وقدم له بعض المصاديق التطبيقية، لإظهار التلازم المنهجي بين التأسيسات المعرفية ومصادرها وتنزيلاتها. ومن الضروري أن نلمح إلى الحلول المتوازنة التي جلبها الفكر الجمعي، لكن ما قذف به من إشكاليات في وجه الفكر الإنساني والإسلامي، أكثر من حلوله البسيطة التي قد نخالها أول الأمر، فكيف يمكن الجمع بين مسائل فلسفية بحتة، وقضايا اعتقادية المألوف اتصالها بظاهر الدين؟ ثم كيف يطلق نظريات فكرية في صورة قوانين يزعم إطلاقها؟ و ينتقل بالفهم من الدارج تراثيا من أساليب وطرق، إلى مسالك فيها من الجودة ما يسمها بالإبداع وصعوبة التطبيق على صاحب المشروع، فما ظنك بمن يستعين بها في تحليلات جديدة في أفق آخر.

والحمد لله كيفما قام به الوجود وتقوم



# قائمة المصادر والمراجع

أولاً - المصادر:

- 01- أبو القاسم حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، ط01، 2003.
  - 02- أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط01، 2004.
  - 03- أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المكتب الدولي للبحوث والدراسات، لندن، ط 02، 1996.
  - 04- أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2004.
- ثانياً- المراجع:
- 01- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقة في أصول الشريعة، ت عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003م.
  - 02- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، المكتبة العصرية، بيروت، ط01، 2003.
  - 03- أبو يعرب المرزوقي: الابستمولوجيا البديل، مراس العلم وفقهه، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط01، 2007.
  - 04- برهان غليون ومحمد سليم العوا: النظام السياسي في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ط1، 2004.
  - 05- ابن منظور: لسان العرب، ت عامر أحمد حيدر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 2003، ج 02.
  - 06- ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، دار الأفكار الدولية الأردن ط1، دت.
  - 07- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 02، 2006.
  - 08- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ت أحمد شمس الدين، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط 01، 2002.
  - 09- ابن رشد: فصل المقال وتعزيز ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ت أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01، 1982.

- 10- أحمد داوود أوغلو: العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية ، ت إبراهيم البيومي ، دار الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1 ، 2006.
- 11- أحمد داوود أوغلو: الفلسفة السياسية، ت إبراهيم البيومي غانم، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 01، 2006.
- 12- أمحدة النيفر: النص الديني، والتراث الإسلامي ، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت ، ط1 ، 2004.
- 13- آلان شالمرز: نظريات العلم، ت الحسين سبحان وفؤاد الصفا، دار توبقال، المغرب، ط 01، 1991.
- 14- ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ت عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1997.
- 15- إمام عبد الفتاح إمام: تطور الجدل بعد هيجل ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1997.
- 16- أمبيرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ت سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، المطرب، ط 01، 2007.
- 17- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998.
- 18- آر.إيه. بوكانان: الآلة قوة وسلطة، ت شوقي جلال، المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، ج 259، الكويت، 2000.
- 19- إريك فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر، ت سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، العدد 140، الكويت، ط01، 1989.
- 20- بديع الزمان النورسي : خمس رسائل ، ت صادق تامزي، كولو وآخرون، دار السنابل الذهبية ، تركيا، ط1 ، 2008 بول ريكور: بعد طول تأمل، ت فؤاد مليت، الدار العربية للعلوم، بيروت ط 01، 2004.
- 21- بول لوران آسون: مدرسة فرانكفورت، ت سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 02، 2005.
- 22- بيار ماثيري: كونت الفلسفة والعلوم، ت سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1994.
- 23- بسام الجمل: أسباب النزول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 01، 2005.

- 24- بريجيت بارشت: مناهج علم اللغة، من هرمان باول حتى ناعوم شومسكي، ت سعيد حسن خيري، مؤسسة المختار، القاهرة، ط 01، 2004.
- 25- جاسم حسن علوي : العالم بين العلم والفلسفة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- 26- جودت سعيد: فقدان التوازن الاجتماعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 02، 1994.
- 27- جون ماكوري: الوجودية، ت إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة علم المعرفة، العدد 58، الكويت، ط 01، 1982.
- 28- جون فال وآخرون: نصوص مختارة من التراث الوجودي، ت فؤاد كامل، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1987.
- 29- جوزيف شاخ و آخرون: تراث الإسلام، ج 01، ت حسين مؤنس، سلسلة عالم المعرفة، العدد الثامن، الكويت، ط 01، 1985.
- 30- جلال الدين الرومي، المجالس السبعة، ت عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق ط 1، 2004.
- 31- جودت سعيد: لا إكراه في الدين، دار العلم والسلام للنشر و التوزيع، دمشق، ط 1، 1997.
- 32- جون كوتنغهام : العقلانية، ت محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري حلب 1997.
- 33- جورج بوليتزر وآخرون: أصول الفلسفة الماركسية ، ت شعبان بركات ، المكتبة العصرية، بيروت، دت.
- 34- جورج بوليتزر وآخرون: أصول الفلسفة الماركسية، ت شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د ت.
- 35- جيف كولنز ويل ماييلين: أقدم لك ريدا، ت حمدي الجابري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 01، 2004، عدد 694.
- 36- داريوش شايعان: الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ت حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2007.
- 37- داريوش شايعان: أوهام الهوية، ت محمد علي مقلد، دار الساقى، بيروت، ط 01، 1993.
- 38- ديكارت رونييه: مقالة الطريقة، ت جميل صليبا، موضع للنشر، الجزائر، ط 1، 1991.



- 39- هانز جيورج غدامير: بداية الفلسفة، ت علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط 01، 2002.
- 40- هانز جيورج غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ت حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوياء، ليبيا، ط 01، 2007.
- 41- هشام جعفر: الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا و.م.آ، ط 1، 1995 مقدمة طه جابر العلواني.
- 42- هنري برغسون: التطور المبدع، ت جميل صليبا، المكتبة الشرقية، بيروت، 1981.
- 43- هربرت، ماركيز: العقل والثورة، هيكل ونشأة النظرية العالمية، ت فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
- 44- هربرت ماركيز: نحو ثورة جديدة، ت عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، 1971.
- 45- هنري بوانكاري: قيمة العلم، ت الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، 2006.
- 46- هنري بوانكاري: العلم والفرضية، ت حمادي بن جاء الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 01، 2002.
- 47- والتر ستيس: الدين والعقل الحديث، ت إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 01، 1998.
- 48- والتر كوفمان: التراجيديا والفلسفة، ت كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 01، 1993.
- 49- وهبة الزحيلي: الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، سوريا، ط 02، 1995.
- 50- زكي نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 01، 1958.
- 51- زكي نجيب محمود: حصاد السنين: دار الشروق، القاهرة، ط 03، 2005.
- 52- حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01، 2005.
- 53- طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامي والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 1996.
- 54- طه جابر العلواني: التوحيد والتزكية والعمران، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2003.
- 55- طه جابر العلواني: نحو موقف قرآني من النسخ، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2007م.

- 56- طه جابر العلواني : لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب ، مكتبة الشروق الدولية ، القاهرة ، ط1، 2006 .
- 57- طه جابر العلواني: الجمع بين القراءتين، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 2006.
- 58- طه جابر العلواني: نحو منهجية معرفية قرآنية، دار الهادي، بيروت، 2004.
- 59- طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط01 ، 2000 .
- 60- طه عبد الرحمان: روح الحدثة ، المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ط1، 2006 .
- 61- طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط02، د ت.
- 62- الطاهر وعزيز: المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01، 1990.
- 63- يمى طريف حولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة ، العدد 264، الكويت، 2000.
- 64- يمى طريف الخولي: الوجودية الدينية، دار قباء للنشر، القاهرة، ط 01، 1998.
- 65- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط05، دت.
- 66- يحي محمد: الفلسفة والعرفان، دار الهادي، بيروت، ط01، 2005.
- 67- يوسف القرضاوي: كيف نتعامل مع القرآن العظيم ؟ دار الشروق ، القاهرة ، ط2، 2000.
- 68- يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة، ت حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 01،، 2001.
- 69- يورغن هابرماس: العلم والتقنية ك"أيديولوجيا"، ت حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط01، 2003.
- 70- كارل أوتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ت عمر مهيب، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2005.
- 71- كمال الحيدري: مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، طهران، ط 03، د ت.
- 72- كمال الحيدري: بحث حول الإمامة، دار الصادقين، بيروت، دت.

- 73- الغزالي أبو حامد: إحياء علوم الدين، مركز تحقيق النصوص، المكتب الثقافي، القاهرة ط01، 2003، ج01.
- 74- لؤي صافي : إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر ، دمشق ، ط1، 1998.
- 75- الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الرؤية والمنهج، فندق الهلтон، الخرطوم، 16 ماي 2007.
- 76- محمد عمارة: إسلامية المعرفة ماذا تعني؟ دار نهضة مصر، القاهرة، ط01، 2007.
- 77- مهدي كلشني: من العلم العلماني إلى العلم الديني، ت سرمد الطائي، دار الهادي، بيروت، ط01، 2003.
- 78- محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط01، 1997.
- 79- محمد عبده: الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، موفم للنشر، الجزائر، ط02، 1990.
- 80- مرتضى مطهري: الدوافع نحو المادية، ت محمد علي التسخيري ، دار التعارف للمطبوعات، ط01، 1994.
- 81- مرتضى مطهري: التكامل الاجتماعي للإنسان، دار الهادي، بيروت، ط04، 2005.
- 82- محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت.
- 83- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ت هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط01، 1999.
- 84- محمد أركون : القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ت هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت، ط 2 ، 2005 .
- 85- محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، ط15، 1989.
- 86- محمد باقر الصدر: المدرسة القرآنية ، دار التعارف، بيروت، د.ت.
- 87- محمد باقر المصدر: الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، مجمع الشهيد الصدر، قم، ط01، 1987.

- 88- مالك بن نبي: شروط النهضة، ت عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، الجزائر، دمشق، ط 04، 1987.
- 89- مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر دمشق، ط 03، 1986.
- 90- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ت عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، ط 04، 1984.
- 91- محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة، دار الفكر، دمشق، ط 11، 1991.
- 92- مولوين ميرشنت وكلفورد ليتش: الكوميديا والتراجيديا، ت علي أحمد محمود، سلسلة عالم المعرفة، العدد 18، الكويت، ط 01، 1979.
- 93- محمد عمارة: النص الإسلامي بين الاجتهاد والتاريخية، دار الفكر، دمشق، ط 01، دت.
- 94- محمد عزيز الحبابي: الشخصية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط 2، دت.
- 95- موريس بوكاي: التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ت.حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1990.
- 96- مصطفى ملكيان: العقلانية والمعنوية، مقاربات في فلسفة الدين، ت عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، سلسلة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2005.
- 97- معتمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1995.
- 98- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 08، 2002.
- 99- محمود أمين العالم: الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط 02، 1988.
- 100- ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ت محمد علي اليوسفي، دار التنوير، بيروت، ط 2006.
- 101- ماكس هوركهايمر و ثيودور أدورنو: جدل التنوير، شذرات فلسفية، ت جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ليبيا، ط 01، 2006.
- 102- محمود فهمي زيدان: مناهج البحث الفلسفي، جامعة الدول العربية، ط 01، بيروت، 1974.
- 103- محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.

- 104- محمود محمد طه: الدعوة الإسلامية الجديدة، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 01، 1974.
- 105- محمود محمد طه، الله نور السماوات والأرض، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 02، 1976.
- 106- محمود محمد طه: الإسلام وإنسانية القرن العشرين، مكتبة الفكرة الجمهورية، الخرطوم، ط 01، 1973.
- 107- محمود محمد طه: الرسالة الثانية للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 01، 2002.
- 108- محمد همام: المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2003.
- 109- محمد حسين فضل الله: من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، ط 02، 1998.
- 110- موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي، ت بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبه، الجزائر، 2004. منى عبد المنعم أبو الفضل: نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط 01، 1996.
- 111- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 05، 2000.
- 112- نصر أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2000.
- 113- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 02، 2004.
- 114- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 05، 2003.
- 115- نعوم تشومسكي: أوهام الشرق الأوسط، ت شرين فيفي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2004.
- 116- سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 34، 2004، ج 06.
- 117- سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ت جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط 04، 1996.
- 118- سيف الدين عبد الفتاح وآخرون: بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، القاهرة، ط 01، 2008.

- 119- علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008.
- 120- علي شريعتي: دين ضد الدين، ت حيدر مجيد، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2003.
- 121- علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت عباس الترجمان، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008.
- 122- علي شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، ت محمد حسين بزي، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2008.
- 123- علي شريعتي: منهج التعرف على الإسلام، ت عادل كاظم، دار الأمير، بيروت، ط 01، 2006.
- 124- عبد الجبار الرفاعي: مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، دار الهادي، بيروت، ط 01، 2005.
- 125- عبد الجبار الرفاعي: مناهج التجديد، حوار مع طه جابر العلواني، دار الفكر، دمشق، ط 01، 2000.
- 126- عبد الوهاب المسيري: إشكالية التحيز، محور العلوم الطبيعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، واشنطن، ط 03، 1998.
- 127- عبد الوهاب المسيري: دفاع عن الإنسان، دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 2003، ص 296.
- 128- عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط 03، 2006.
- 129- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط 01، ج 02، 2002.
- 130- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي : الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا ط 1، 2003.
- 131- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، دار الشروق، القاهرة، ط 01، 2005.
- 132- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، سوريا.
- 133- عبد الرحمن بدوي: الوجودية والإنسانية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1982.

- 134- علي الديري وفاضل عنان: التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر العدد 12، بيروت 2003.
- 135- عبد الرزاق الجبران: علي شريعتي وتجدد التفكير الديني. دار الأمير، بيروت، ط1، 2002.
- 136- عبد الكريم سروش: القبض والبسط في الشريعة، ت دلال عباس، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت، ط1، 2002.
- 137- علي جمعة: النسخ عند الأصوليين، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3، 2007.
- 138- عبد العروي: مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005.
- 139- عبد الرحمان بودرع: منهج السياق في فهم النص، كتاب الامة، العدد 111، وزارة الأوقاف، قطر، ط1، 2006.
- 140- عبد السلام بن عبد العالي: هيدغر ضد هيغل، التراث والاختلاف، دار التنوير، بيروت، ط2، 2006.
- 141- عبد المجيد النجار: فقه التحضر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1999.
- 142- علاء ظاهر: مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط01، د ت.
- 143- علي الحبيب الفريوي، مارتن هايدغر: نقد العقل الميتافيزيقي، دار الفارابي، بيروت، ط01، 2008.
- 144- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب، ط01، 1997.
- 145- عمر كوش: أقلمة المفاهيم، تحولات المفهوم في ارتحاله، المركز العربي، الغرب، ط01، 2002.
- 146- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيغل، دار التنوير بيروت، ط1، 2006.
- 147- فريدريك أنجلز: مبادئ الشيوعية، ت دار الفارابي، دار الفارابي، بيروت، ط03، 2007.
- 148- فريدريش نتشه: هكذا تكلم زرادشت، كتاب للجميع ولغير واحد، ت علي مصباح، منشورات الجميل، كولونيا، ط01، 2007.
- 149- فخر الدين الرازي: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط02، 2004.

- 150- فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 03، الكويت، ط01، 1978.
- 151- صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط 09، 2003.
- 152- صمويل هنتغنتون: : الغرب متفرد وليس عالميا، مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق، القاهرة، دت.
- 153- صائب حميد: محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، دار الهادي، بيروت، ط01، 2002.
- 154- خولة طالب الإبراهيمي: مبادئ في اللسانيات، دار القصبه للنشر، الجزائر، ط 01، 2000.
- 155- روجيه غارودي: حفارو القبور، نداء جديد إلى الأحياء، ت رانيا الهاشم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط01، 1993.
- 156- روجي غارودي: الإرهاب الغربي، ت داليا الطوخي وآخرون، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 2004، ج01.
- 157- رومان ياكبسون: الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ت علي حاكم صالح وحسن ناظم، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 01، 2002.
- 158- ريتشارد إي نسبت: جغرافية الفكر، كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟ ت شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 312، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 01، 2005.
- 159- الشافعي: الرسالة، تعبد الفتاح كبارة، دار النفائس، بيروت، ط 01، 1999.
- 160- توي هف: فجر العلم الحديث، ت محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 260، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 02، 2000.
- 161- توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، ت سعد هجرس، دار أويا، ليبيا، ط 02، 2004.

### ثالثا - المراجع باللغة الفرنسية:

163 - Auguste comte : Cours de philosophie positive, leçons 1 et 2cées éditions, Tunis, 1994 .

164 - Vladimir Lénine : Karl Marx , Brève notée biographique .dictionnaire encyclopédique curanat, Russe, 7 é.



165 - Spinoza : Traités le reforme de l'ententement et le meilleure voie A Suivre pour parvenir a La connaissance vraie des chose. T. Charles appuhn G Flammarion. Paris. 1964.

رابعاً - المعاجم والقواميس:

- 01- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ( المعجم التقني والنقدي للفلسفة) ، ت. خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ط2، 2001.
- 02- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982.
- 03- الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط03، 1996.

خامساً - المجالات:

- 01- أبو القاسم حاج حمد : كونية القرآن وعالمية الإسلام ، مجلة الفكرية، السودان، العدد الثالث، السنة 2004.
- 02- حاج حمد: إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 03، عدد 02، السودان، 2001.
- 03- وليد منير: أبعاد النظام المعرفي ومستوياته، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد الثامن عشر، واشنطن.
- 04- طه جابر العلواني: الديباجة، إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1995.
- 05- طه جابر العلواني: لماذا إسلامية المعرفة، إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، 1995.
- 06- عرفان عبد الحميد فتاح: إسلامية المعرفة، ومنهجية الثقاف مع الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، واشنطن، دت

سادساً - المحاضرات:

- 01- أبو القاسم حاج حمد: الإسلام ومنعطف التجديد، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، 2004.
- 02- أبو القاسم حاج حمد: التصوف ومرتبة عالم الأمر، محاضرة مسجلة، الرباط، سبتمبر 2004.

- 03- أبو القاسم حاج حمد: المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (CSID)، واشنطن، نيجيريا، محاضرة 07 يوليو 2004.
- 04
- 05- أبو القاسم حاج حمد: الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة، وجدة، المغرب، 2004.
- 06- أبو القاسم حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، محاضرة الرباط، 09 سبتمبر 2004.
- 07- أبو القاسم حاج حمد: إسلامية المعرفة، ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى، محاضرات لطلبة الماجستير، جامعة الجزيرة، معهد إسلامية المعرفة، 2004.

# فهرس الموضوعات

أ- ط	.....	مقدمة
33 -1	حاج حياة والفكري الروحي المنحني الأول: المنحني	الفصل الأول: المنحني
	.....	حمد
6	.....	01- إرهابات التشكل وبذور الانتباه
11	.....	02- التحول والصدمة الروحية ويقظة الوعي
21	.....	03- إدراك أهمية الدين من زاوية المأساة
26	.....	04- اليقين ومرحلة التوحد
78-34	حاج حمد	الفصل الثاني: المصادر الفكرية والروحية لمشروع
	.....	الفلسفي
36	.....	01 - مبررات التأصيل النظري لمرجعية حاج حمد الفكرية
41	.....	02- المدارس الفكرية وتشكيل آليات التحليل و المنهج
41	.....	أ - المدرسة الماركسية
46	.....	ب- مدرسة فرانكفورت
58	.....	ج - حلقة فيينا والتأسيس للغة الموضوعية
63	.....	د - المدارس الألسنية والتفكيكية
68	.....	هـ - محي الدين بن عربي
75	.....	و - محمد محمود طه
130-79	التوحيدي	الفصل الثالث: المنهج المعرفي التوحيدي
	.....	الجدلي
81	.....	01 - في أهمية المنهج وتجاوز الانطباعية
87	.....	02- في ماهية المنهج وشرطيته النظرية
87	.....	أ - الاستخدامات اللغوية لكلمة منهج
90	.....	ب- الدلالة المفهومية لمصطلح منهج

96	ج- المنهج بوصفه نموذجاً معرفياً وبنية تصويرية.....
99	03- التطبيقات التليفقية للمنهج مقارنة أو مقارنة.....
103	04-الجمع بين القراءات جمعا وتوحيدا ودجما وتأليفا.....
106	أ-الجمع بين القراءتين لب التوليفة المنهجية.....
106	أ-01- الجمع بين القراءتين.....
117	ب- مستويات الجمع بين القراءتين، توافقا مع تركيب الخلق.....
119	ب-01- التأليف بين القراءتين والتشكل الخلقى في عالم المشيئة.....
122	ب-02- التوحيد بين القراءتين والتوسط النسبي الرابط.....
126	ب-03- الدمج بين القراءتين وعين الحق في الخلق.....
191-131	الفصل الرابع: المضامين النقدية لمشروع حاج حمد الفكري، الاستلابات الثلاثة: لاهوتيا، طبيعيًا، وجوديًا.....
134	01-القراءة الواحدة التجزيئية ومرتباتها المعرفية.....
134	أ-ابستمولوجيا علم القلم الموضوعي والمآل الطغياني.....
145	ب-الاستمداد الاتكالي وتوالد العجز.....
156	02-النمط التبعضي والتأسيس للاستلابات الثلاث.....
157	أ-اللاهوت الغيبي وتشكيل المصادر الجبرية.....
167	ب-المرجعية الطبيعية والتمركز الحتمي المادي.....
180	ج-الحل الوجودي والمآل العبثي.....
181	ج-01- الأسلوب الوجودي في التعاطي مع الفلسفي ومآله.....
247-192	الفصل الخامس:المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية

	للمشروع.....
196	01- المرجعية القرآنية والمعادل بالوعي للوجود وحركته.....
198	01-أ- القرآن بين مكنته الذاتية وعجز حامله.....
211	01-ب- التشكل التاريخي للقرآن ومضامينه وجدوى التجاوز ابستمولوجيا.....
220	01-ج- القرآن على مستوى البديل.....
229	01-د- خصائص القرآن ومميزاته المبنائية.....
242	02- المرجعية القرآنية وأسلوب الاستيعاب ثم التجاوز.....
246	03- التحليل بديلا عن التفسير.....
	<b>الفصل السادس: المرجعية القرآنية والتأسيس لنظرية الوجود التوحيدية</b>
303-248	(الغيب-الإنسان-الطبيعة) و المتربات الابستمولوجية.....
252	01- مفهوم الجدل والجدلية.....
257	02- الجدل في أفق المدرسة الجمعية.....
268	03- مظاهر الجدلية على مستوى الغيب والإنسان وخصائص ذلك.....
276	04- إسلامية المعرفة و ابستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية.....
278	أ- مفهوم إسلامية المعرفة.....
284	ب- مفهوم إسلامية المعرفة عند حاج حمد والدلالة البنيوية الشاملة.....
285	ب-01- تقييم التعريفات الاجتزائية التليفقية.....
288	ب-02- إسلامية المعرفة والتناول الجمعي.....
298	ب-03- الأسلمة والناظم المعرفي والمنهجي والمعرفة المعاد صياغتها.....
	<b>الفصل السابع: الفصل السابع: الابستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة</b>
341-304	من الاصطفاء الحصري إلى قيومية الكتاب.....
311	01- مفهوم الحاكمية.....
312	02- القرآن وتشكيل حمولة مفهومية متجاوزة لدلالة السلطة.....
315	03- الدلالة الاصطلاحية لمفهوم السلطة.....

317	04- في مستويات الحاكمة.....
322	05- حاكمة الاصطفاء الحصري في منابتها النظرية وخصائصها.....
322	أ- المنابت النظرية لرؤية الاصطفاء الحصري.....
327	ب- فارقية الاصطفاء بين التقدير الذاتي، وبين النقلة المتجاوزة ربانيا.....
330	ج- خصائص حاكمة الاصطفاء الحصري ومحدودية التجربة إنسانيا.....
334	06- قيومية الأمة والكتاب، المولدات والسمات.....
334	أ- مؤسسات الولاية القيمية.....
336	ب- تشكل الأمة الوسط والتجهز للخروج.....
339	ج- قيومية الأمة والكتاب وخصائصها.....
345-342	خاتمة.....
359-346	قائمة المصادر والمراجع.....