

الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي

قراءة في مشروع محمد « أبو القاسم » حاج حمد

الحاج أوحمنه دواق



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي

قراءة في مشروع محمد «أبو القاسم» حاج حمد

الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي

قراءة في مشروع محمد «أبو القاسم» حاج حمد

الحاج أوحمنه دواق



١٩٨١هـ - ١٤٠١هـ م
1401AH - 1981AC

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1436هـ / 2015م

الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي
قراءة في مشروع محمد «أبو القاسم» حاج حمد

تأليف: الحاج أوحمنه دواق

- موضوع الكتاب 1- المنهج المعرفي التوحيدي
2- محمد "أبو القاسم" حاج حمد
3- المرجعية القرآنية
4- نظرية الوجود التوحيدي
5- الفكر الإسلامي المعاصر
6- الحاكمية والسلطة

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (3505 / 8 / 2015)

ردمك (ISBN): 978-1-56564-622-3

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان

ص.ب 9489 الرمز البريدي 11191
هاتف: +962 6 4611421 فاكس: +962 6 4611420
www.iiitjordan.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

مركز معرفة الإنسان للدراسات والأبحاث والنشر والتوزيع
عمان - الأردن

هاتف: +962 6 4639007 تليفاكس: +962 2 797000709
E-mail: majed_fawzi@hotmail.com

الكتب و الدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحتويات

المقدمة ١١

الفصل الأول

المنحنى الروحي والفكري لحياة حاج حمد

- أولاً: إرهاصات التشكُّل وبذور الانتباه ٢٧
- ثانياً: التحول والصدمة الروحية وبقطة الوعي ٣٤
- ثالثاً: إدراك أهمية الدين من زاوية المأساة ٤٤
- رابعاً: اليقين ومرحلة التوحد ٤٩

الفصل الثاني

المصادر الفكرية والمرجعية الروحية لمشروع حاج حمد الفلسفي

- أولاً: مسوّغات التأصيل النظري لمرجعية حاج حمد الفكرية ٦٠
- ثانياً: المدارس الفكرية وتشكيل آليات التحليل والمنهج ٦٥

الفصل الثالث

المنهج المعرفي التوحيدي الجدلي

- أولاً: في أهمية المنهج، وتجاوز الانطباعية ١١٠
- ثانياً: في ماهية المنهج، وشرطيّاته النظرية ١١٧

- ثالثاً: التطبيقات التلغيفية للمنهج مقارنةً أو مقارنةً..... ١٣٢
- رابعاً: الجمع بين القراءات؛ توحيداً، ودمجاً، وتأليفاً..... ١٣٧

الفصل الرابع

المضامين النقدية لمشروع حاج حمد الفكري، الاستلابات الثلاثة

- أولاً: القراءة الواحدة التجزيئية، ومرتباتها المعرفية..... ١٧١
- ثانياً: النمط التبعضي، والتأسيس للاستلابات الثلاثة..... ١٩٥

الفصل الخامس

المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع

- أولاً: المرجعية المعرفية القرآنية، والمعادل بالوعي للوجود، وحركته..... ٢٣٨
- ثانياً: المرجعية القرآنية، وأسلوب الاستيعاب، ثم التجاوز..... ٢٩٠
- ثالثاً: التحليل بديلاً عن التفسير..... ٢٩٤

الفصل السادس

المرجعية القرآنية والتأسيس لنظرية الوجود التوحيدية
(الغيب، الإنسان، الطبيعة) والمرتبات الإبستمولوجية

- أولاً: مفهوم الجدل والجدلية..... ٣٠٠
- ثانياً: الجدل في أفق المدرسة الجمعية..... ٣٠٥
- ثالثاً: مظاهر الجدلية على مستوى الغيب، والإنسان، والطبيعة، وخصائص ذلك. ٣١٦
- رابعاً: إسلامية المعرفة، وإبستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية..... ٣٢٤

الفصل السابع

الإبستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة من الاصطفاء الحصري إلى قيومية الكتاب

- أولاً: مفهوم الحاكمية..... ٣٦٢
- ثانياً: القرآن وتشكيل حمولة مفهومية متجاوزة لدلالة السلطة..... ٣٦٣
- ثالثاً: الدلالة الاصطلاحية لمفهوم السلطة..... ٣٦٥
- رابعاً: في مستويات الحاكمية..... ٣٦٩
- خامساً: حاكمية الاصطفاء الحصري في منابتها النظرية وخصائصها..... ٣٧٣
- سادساً: قيومية الأمة والكتاب: المولّدات والسمات..... ٣٨٦
- الخاتمة..... ٣٩٧
- المراجع..... ٤٠١
- الكشاف..... ٤١٩

المقدمة

عمل الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، وبمبادئه المختلفة، ومبانيه العديدة، على تفهم الوجود، وحل مشكلاته وأزماته الملازمة لأصل تشكله وتكونه، والمنبثقة من تطوره ومآله؛ إذ 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 تباعاً أنماطاً من الرؤى والمذاهب، تباينت إلى حد التعارض المطلق، حاولت إلقاء الضوء وتسلط الوعي على مشكلات الواقع وتجلياته وتطوراتها، فنجحت أحياناً وأخفقت أخرى. وغالب الاعتبار في التوصيف قصورها عن بلوغ مراميها الأولى، التي تمثلت في وضع مسوغات فكرية ومعرفية تقرأ الموجود وتسوّغه؛ تعليلاً حيناً، وتدليلاً آخر. والمقصد دائماً فهم الموقف، وتسويغ الوضع التاريخي الذي عليه الإنسانية، وتمادى الحال أماًداً طويلة، ولدت مدارس وديانات ومذاهب، كلُّ عمل على طرح الإشكالات وسعى لرفعها، مساعداً على بناء تراث ضخم من الفهوم والإجابات والنظريات، لكن لا المشكلات انتفت، ولا الإجابات وفّت.

ولا يزال الوضع رؤيويّاً على حاله، رغم التقدم الهائل والقفزات الثقافية النوعية والهائلة التي تحققت، ما يدل قطعاً على تعيّن مفارقة بنوية ترسخت آن الشكل التاريخي الأول للفكر الإنساني في ثناياه وأصوله، أو تنامت مع تطوره وسيروته، 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 لتلقاها بقصد استيعابها وتمثلها، ثم رفعها وحلها.

والإحالة المتوازنة على تاريخ الأفكار ومدارسها، تظهر 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 إيجاباً بالإغناء والتنوع، والإبداع، والخلق في مضمارات الفهم ومسالكه، وسلباً بحرمانها 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، وتناذب القيمون عليها؛ من: رجال دين وعلمائه ولاهوتيه، وفلاسفة، ومفكرين، وفنانين، وأدباء، وعلماء، وتجريبيين. فقد عملت كل جهة وفق منظورها، وأفقتها، ومنطقها، ومرجعيتها، فأفضت إلى إنتاج المعنى، وسبك الحقيقة، وتوصيف الواقع، بأسلوب يتوافق مع القيم المعرفية التي تسلم بها ابتداءً، وهنا نجد هؤلاء قد انخرطوا في واقعهم التاريخي، بوساطة 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 ومسالكهم 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، يُعمّدون كلَّ شيء وفق طرقهم، وكل ما يخالف توجهاتهم يُرمى بنعوت مهذرة؛ فمرة هو متطفل على غير اختصاصه، وأخرى هو ضال، وتالية زنديق. فأمعنوا في تقديم تفسيرات متكلّسة قابعة في دهور قديمة، وفهوم أسلافية مقدسة، وكل الحياة روحانيات وغيب وحياة أخرى، جيشوا لها أساليب الإقناع للعمل من أجلها، وكل انخراط فيما عداها يُعدّ خروجاً عن الطبيعة الأصلية والخَلقة الأولى، وهنا يُنعت كل جديد بالبدعة، ويوسم صاحبها بالهرطقة، فقتل العلماء، وطُرد الفلاسفة، وكُفّر الفنانون، وحُرم الناس من الحياة المادية، فاستبد بهم اللاهوت الغيبي بمدوناته، ومقرراته، وتخريجاته لمشكلات الوجود وأزمات الحياة، وأنكرت الطبيعة والإنسان معاً لصالح الغيب وما فيه، بدءاً بالإله، ومروراً بالكائنات النورانية، والحياة المثلى الكاملة، وانتهاءً بإهدار مقيت لُبعدين أنطولوجيين للحياة، هما: الطبيعة الكون، والإنسان.

وقباله ردة فعل أخرى، دشنها الفلاسفة بادئ الأمر، ثم تسلمها منهم العلماء في العصور المتأخرة، تمثلت في العناية بالطبيعة، والاهتمام 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 إلاّ مظهرها المادي الحامل للحقيقة والمولّد لخصائصها، وما العلوم المتواترة في العصر الحديث وفلسفتها إلاّ تعبيراً وافياً عن هذه الروح، المكتفية بالمرجعية المادية، والنموذج المعرفي الحلولي الكموني، المعتمد على الحواس تارة، وعلى العقل طوراً. لكن دائماً بأساليب تجريبية، انتقلت من حد المنهج المباشر إلى أفق التسويغ الكلي والتعليل التام، وهنا نشأت مؤسسات تماثل الكنائس، والمساجد، والأديرة، والبيع؛ هي الجامعات، ومخابر البحث، ومراكز الدراسات والبحوث، وتقدمت فئة العلماء، لتتسلم زمام الوعي من أيدي رجال الدين، لتعمل على صياغته

وفق منظورها وأسلوبها، فتتكرر العقائد وتقصيها من نطاق الفهم والتعقل، أو تحصرها في سياق التناولات المعنوية ذات الاعتبارات 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 مُهدر مُنكر لأجزاء أخرى من الوجود المتنوع والمركّب، وأعني به الغيب ومضامينه، والإنسان وقيمه، 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 سيداً على كل شيء ومالكاً له، لا يحفل بالله وما يريده، ولا بالطبيعة وما توجبه، 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 مُهدّدة لأصل الوجود البشري؛ لقيامها على المعنى العبثي والعماء التام، بوصف عدم جدوى الحياة، وإثارتها للقلق والغثيان، وكل الآخر عدو إلى حين... فلا الطبيعة ذات معنى ومغزى، ولا الله ومترباته ذا بال... وهنا تماماً ينقسم توصيف الحقيقة، وتتشعب مسالكها تعارضاً وتضاداً، ما يحول دون تحقيق الحدود المعقولة المتوازنة، من الفهم والانفعال والسلوك والعلاقة والوجود.

وهنا ظهر الفيلسوف والمفكر السوداني المعاصر محمد "أبو القاسم" حاج حمد (توفي ٢٠٠٤م)، متصديماً للتوصيف السالف؛ إذ عمل على بناء مشروع

فلسفي معرفي، سعى إلى تجاوز القصور البنيوي المضمّر في ثنايا الأنساق الفكرية المختلفة، دينية كانت، أو علمية، أو فلسفية، اعتماداً على الجمع بين المستويات الأنطولوجية العديدة، وبأسلوب الجدل، وأفق الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، الدامجة بين دوائر الوجود المتنوعة، زاعماً تجاوز قصور الثقافة الإنسانية، وتراثها كله.

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

- هل فقد الفكر الإنساني عموماً، والفلسفي منه بالخصوص التوازن في إضفاء المعقولية، بوصف طبيعته التجزيئية التبعيضية، القائمة على بُعد واحد من المعطى الوجودي والمعرفي والقيمي؟

- هل اعتماده في الفهم، والتحليل، والتصديق، والحكم على معيار الأحادية وتنكب التركيبيّة، هو ما ولد القصور البنيوي الكامن فيه، وحرمه من بناء نظام معرفي، يقوم على التكاملية والشاملة 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 أُلِّعلم الحق في أن يقول كلمته في مسائل الدين وقضاياها؟ هل للفلسفة أن تعيد للحمّة الفكرية الأولى التي افتقدتها الوعي البشري؟

- أيسطيع مشروع جدلية الجمع بين القراءتين والإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، أن يحقق بديلاً عن كل المشروعات اللاهوتية والإبستمولوجية والفلسفية، فيعيد التكامل المرجعي، والتركب في منهج الفهم والتوصيف والتحليل والحكم؟

- هل صهر المشروعات الفلسفية واللاهوتية ثمرة من الناحية المعرفية، ومولد للمعنى القوي المترجم للحقيقة المركبة، ويعكس نظريات لها مقدرة تفسيرية مقنعة؟

- هل استطاع حاج حمد، بمرجعته القرآنية واعتماده موروث العرفان والتصوف الإسلامي، ومسالك الفلسفات الغربية الماركسية، وتقاليد مدرسة فرانكفورت، والمدارس الألسنية والتفكيكية؛ أن يحقق نظرية النظريات، أو المشروع الذي يعيد التشكل المركب للثقافة الإنسانية: مصادرها، ومرجعياتها، وآفاقها جميعاً؟

- هل كان متوازناً في توظيف مشروعه المعرفي في تحقيق التراث البشري عموماً، والإسلامي خصوصاً؟ أي، هل نجح في تطبيق منهجه المعرفي في دراسة المشروعات المختلفة؟ وهل من مردود يمكن الإفادة منه في بناء فلسفة جديدة، تحل عند اعتبارها المشكلات الرؤيوية المتوارثة من تاريخ البشرية الطويل؟

- ما معنى أن ينتقد حاج حمد مدارس مختلفة، ويسمها بالتبعيضية، ثم هو يعتمد طرائقها ورؤاها في فهم القرآن واستجلاء معانيه؟ أكان متناقضاً 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 أسمي دراستي حوله: "الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي؛ قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد".

أما الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، فلأنها تتعدى الإبستمولوجيات النقدية المألوفة المعتمدة المعنى العلمي المباشر، أو المستعينة بشروط العلوم الإنسانية بالمنظور الغربي العلماني، المنبت عن الوصل مع المدونات المعرفية ذات الأصل المتعالي أو المقدس. والإبستمولوجيا يعرضها بمعنى مفتوح، ولا يكتفي

فيها بتتبع المنجز بالتفكيك والنقد، بل يتعدى بها إلى المعنى التأسيسي المنتج للمعرفة، المولّد للمعنى. والإنسانية إطار رؤيوي يستعيد الإطلاقة التكوينية في المعنى البشري، بما أنه نتاج تفاعلات أنطولوجية جذرية، وليست متلبسة بالاعتبار التاريخاني المحدود المحيل إلى تطور الظاهرة الإنسانية، وإلى توصيفها بوصفها بدائية متكررة. في حين يكون الأساس الجمعي المولّد؛ أي المنهج بتركيباته وتراتب عملياته وتدرجها، من الوجهة التخليقية: أمراً، وإرادةً، ومشيةً. ومن الوجهة الوعيانية؛ اندماج يركب الولوج، ويتدرج به في تمثل تعقيد الكون في بساطته، وبساطته في تعقيده. فتنبثق المعرفة: تأليفاً، وتوحيداً، ودمجاً. وأعني بالمشروع: 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 الإبستمولوجي المركب في الفهم. في حين أقصد بالتطبيق النقدي جملة التقييمات التي عمد إلى القيام بها، بالنسبة إلى التراث الفكري البشري عموماً، والإسلامي والعربي منه على وجه الدقة والضبط. فلم يكتفِ 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 المشروعات الفكرية، وكذا تمكنه من استيفاء الفكر الفلسفي، والديني، والعلمي المتاح، والعمل على صهره في بوتقة مشروع معرفي ذي دلالات إبستمولوجية 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 معلل 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 أطروحاته، زيادةً 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، وبالشمولية التفسيرية في غير شمولية منغلقة منكفئة، وإنسانية متجاوبة واصلة جامعة، لا تُلغي ولا تُنكر، بل تعمل على تحقيق التوازن التام، وصولاً إلى السلام العام في نظم المعرفة، وتصور الوجود، وتشكيل القيم.

وتجاوباً مع طبيعة الإشكالية، يكون منهج الدراسة هو ما يسمى بالمنهج المعرفي النموذجي، 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، ما يسمح لنا بالوقوف على المنهج والنسق والمذهب، وعلى مرتكزاته الأساسية.

وتطبيقاً للمنهج، فقد أفضت الدراسة إلى خطة من سبعة فصول، توزعت مضامينها، بحسب التدرج في التحليل والعرض، فكانت كالاتي:

الفصل الأول عرضت فيه المنحنى الروحي والفكري لحياته، وإرهاصات التشكّل وبذور الانتباه، والتحوّل والصدمة الروحية ويقظة الوعي، وإدراك أهمية الدين من زاوية المأساة، واليقين ومرحلة التوحد.

أما الفصل الثاني فأبرزت فيه المصادر الفكرية والمرجعية الروحية لمشروعه الفلسفي، مُظهراً مبررات التأصيل النظري لمرجعيته الفكرية، ثم المدارس الفكرية التي ساعدته على تشكيل آليات المنهج والتحليل، مثل: المدرسة الماركسية، ومدرسة فرانكفورت، زيادةً إلى حلقة فيينا، والتأسيس للغة الموضوعية، فالمدارس الألسنية والتفكيكية، إضافةً إلى المرجعية الإسلامية المتمثلة في كل من: محيي الدين بن عربي، ومحمد محمود طه.

وفي ثنايا الفصل الثالث، فقد شرعت في بناء المنهج المعرفي التوحيدي الجدلي، موضعاً أهمية المنهج وتجاوز الانطباعية، ثم جاوزت إلى ماهية المنهج وشرطياته النظرية، من جهة الاستخدامات اللغوية لكلمة منهج، والدلالة المفهومية لمصطلح منهج، والمنهج بوصفه نموذجاً وبنيةً تصوريةً، ثم التطبيقات التليفية للمنهج: مقارنةً أو مقارنةً، وصولاً إلى الجمع بين القراءات: تأليفاً، وتوحيداً، ودمجاً، من زاوية الجمع بين القراءتين كُلب التوليفة المنهجية والجمع بين القراءتين، موصفاً مستويات الجمع بين القراءتين، توافقاً مع تركيب الخلق، ثم التأليف بين القراءتين والتشكل الخلقي في عالم المشيئة، ومُظهراً التوحيد بين القراءتين، والتوسط النسبي الرابط، والدمج بين القراءتين وعين الحق في الخلق.

ثم يأتي الفصل الرابع، عارضاً المضامين النقدية لمشروعه الفكري، والاستلابات الثلاثة: لاهوتياً، وطبيعياً، ووجودياً، موضعاً القراءة الواحدة التجزيئية ومرتباتها المعرفية، من خلال إبستمولوجيا علم القلم الموضوعي والمأل الطغياني، فالاستمداد الاتكالي وتوالد العجز، والنمط التبغيضي، والتأسيس للاستلابات الثلاثة بوساطة التحليل الآتي: اللاهوت الغيبي وتشكيل المصادرة الجبرية، والمرجعية الطبيعية، والتمركز الحتمي المادي، والحل الوجودي والمأل العبيثي.

ليتعدى العمل إلى الفصل الخامس، حيث المرجعية القرآنية، وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع؛ ببيان المرجعية القرآنية، والمعادل بالوعي للوجود

وحركته، مبرزاً القرآن بين مكتته الذاتية وعجز حامله، والتشكل التاريخي للقرآن ومضامينه وجدوى التجاوز إبستمولوجياً، ثم القرآن على مستوى البديل، وخصائص القرآن ومميزاته البنائية، فالمرجعية القرآنية وأسلوب الاستيعاب، ثم التجاوز، مُنهيًا بالتحليل بديلاً عن التفسير.

فإلى الفصل السادس، الذي أشرت فيه إلى قيام المرجعية القرآنية عن التأسيس لنظرية الوجود التوحيدية (الغيب، والإنسان، والطبيعة) والمرتبات الإبستمولوجية، عارضاً مفهوماً الجدول والجدلية، ثم الجدول في أفق المدرسة الجمعية، ومظاهر الجدلية على مستوى الغيب، والإنسان وخصائص ذلك، مندفعاً لتقاء إسلامية المعرفة وإبستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية، فتتجت العناصر الآتية: مفهوم إسلامية المعرفة، ومفهوم إسلامية المعرفة عند حاج حمد والدلالة النبوية الشاملة، فتقييم التعريفات الاجتزائية التليفية، وصولاً إلى إسلامية المعرفة والتناول الجمعي، ثم الأسلمة والناظم المعرفي والمنهجي والمعرفة المعاد صياغتها.

وتطبيقاً للتأسيسات المعرفية الواردة في الدراسة، وتطبيقاتها النقدية، فقد عملت في الفصل السابع على إظهار الإبستمولوجيا 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 الإلمام به صعباً، لقلة المراجع المتناولة لهذه الشخصية، وانعدام الدراسات السابقة التي تفتح أمامي الدرب للتناول المنهجي الرصين. ومع ذلك، يعتذر الباحث عن عدم الاستيفاء، وأشير إلى أنني أعددت الدراسة قبل أن تنشر أعمال محمد "أبو القاسم" حاج حمد الأخيرة؛ لذا، أعتذر إلى القارئ الكريم عن عدم تضمينها، لكنني أشير -بعد قراءتها- إلى أنها في الغالب من أطروحاته السابقة التي عدل عن بعض جوانبها بعد ذلك، اللهم ما يختص ببعض التطبيقات التي سُقت نماذج منها، والذي يهم

مما سبق تضمنه الإلماح إلى طبيعة الرؤية، وخصائص المنهج ومراحله، ومواقفه الأساسية.

ويتقدم الباحث بجزيل شكره للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، على تكرمه بنشر الكتاب، في زمن غلب فيه التهريج على التأسيس، والانطباعية المزاجية على العقلانية المثبتة؛ لذا، له كل التقدير على رعاية الدراسة وتوليئتها بالعناية الموفورة، وقد تكون المحاولة هذه فاتحة لدراسات تالية تغطي الشخصية المتناولة، وتعمق أكثر في تفاصيل مشروعها. والله أسأل السداد والصفح.

والحمد لله كيفما قام به الوجود وتَقَوَّم.

المنحنى الروحي والفكري لحياة حاج حمد

تترأى أهمية حياة الفيلسوف، وتتركز جدواها، بالنظر إلى ما لها من دخل في تكوين شخصيته، وبناء جوانب تفكيره، وأسلوب تعاطيه مع مشكلات الحياة المعترضة له، ومدى تجاوبه معها، بدءاً بالعمل على تفهمها وتفكيكها، وانتهاءً بحلها ورفعها. ويزيد الأمر اتضاحاً إذا أخذنا بالحسبان 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، بوصفه مقاماً أولاً. وإلا فإنه يتواصل معها بوصف الآثار والمخلفات التربوية التي تركت في لا وعيه العميق، وأضحت مفردات قوية في تشكيل نفسه العميقة، وكيفية انعكاس ذلك في نمط تفكيره وصفحة شعوره، وتاليا يبرز الحال في صورة ممارسات وعلاقات تنم عن الأحوال المركزة في أعماق الوعي الظاهر من ناحية، وفي ثنايا اللاوعي الغائر من ناحية 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، تارةً بحضور فهم الحياة، واستصحاب جوانبها وعناصرها، بوصفها أشكالاً للتفكير ومسارب توجيهه، ومسالك قيادة، وضوابط تسديد وتصويب، وطوراً 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 خال من الوعي، يمكن فلسفته، وتحويله إلى رافد ينفع ويشمر، بوصف 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 بمحفزاتها الكثيرة والمتنوعة، فليس يكفي أن نقول إن 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، فهماً لمكوناتها ومبانيها؛ فالفيلسوف نبتة طبيعية سمقت في تربة حضارية، ترافدت مشكلات عديدة في غرسها، وريها، والمحافظة عليها.

وقد لا يميل بعضهم إلى الاعتراف بأهمية الوصل بين المفكر وبيئته، زعماً بأن الارتباط مستحيل؛ إذ لو ارتبط العالم والفيلسوف بما يحيط بهما من ظروف، لانتجا فهماً طبيعياً متوافقاً مع الشكل العام السائد، غير أن تأملاً بسيطاً يظهر ميكانيكية هذا الفهم، وتغلبه لهيمنة الظروف على مُكنات العالم وشخصية الفيلسوف، فلو شئنا تدقيقاً لألمحنا إلى الحضور المحفز للأحداث، وتسلسلها، وتواليها في نفسية المبدعين والمفكرين، بوصف التجاوب في الاتجاه الراض لها. ومن هنا تبدأ عملية التأثير، وتعمق مع مرور الوقت، تساوقاً والتربية المتلقاة، وأساليب التعليم التي تحفر وعيهم، تاركةً آثاراً من المستحيل محوها تماماً، 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، استقاءً من المحيط، و"... يمكننا فهم غالبية المنطوقات الإنسانية، ومن ثمة فهم الواقع المركب رمزياً، والذي يشكل مجال اهتمام العلوم الإنسانية والاجتماعية، دون أن نفهم في وقت متزامن، ولو كان ضمناً على الأقل، مزاعم الصلاحية الشاملة، وأن نصدر حكماً قيمياً حول الأسباب التي تؤدي إلى تأييد أو معارضة هذه المنطوقات بهذا المعنى، ترتبط دينامية مسيرة التعلم ارتباطاً مباشراً بالتفاهم التواصلية. وعملية مثل هذه، لا بد أن تفضي إلى عملية التفاهم الخاص

بالعالم المعيش وعقلنة العالم المعيش، على أمل ألا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة.^(١)

فالتعلم وأساليبه، والتربية وأسبابها، لها مكانة بارزة في تقوية شخصية الفيلسوف وإبرازها أمام ظروفها، وعياً متمكناً من تعقلها، بالتواصل بينهما، وإدراكاً لها، وتعالياً عليها بعدم الخضوع لها، والفرق بين الفيلسوف وغيره يكمن هنا تماماً؛ إذ لو تواردت الأحداث نفسها إلى إنسان عادي لنمطته وتغلبت عليه، ولوضعت أمام ناظره، كل دواعي المنع من الغوص فيها، فلا يدرك منها سوى ما يقف أمام آلة التصوير رصداً. في حين لو مر نصفها أمام وعي متقد حاضر شاهد، كما هو حال الفيلسوف، لاستنبط منها إمكانات هائلة، ولاستخرج من ثناياها عناصر عديدة غير مسبوقة، إبداعاً 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، ويعيش حاجاته ويحاور مشكلاته، ويوجب عن أسئلته، ويملاً فراغاته، ويثبت أمام تحدياته ليأخذ بزمامه إلى نافذة غده... بهذا يكتسب الحياة، وبهذا يتميز على نتاج كثير متراكم"^(٢) لا يستلبه، بل يمكنه من مادة معرفية تسمح له بتحقيق الانتقالات المتوالية، من مرحلة إلى أخرى، ومن فكرة إلى مثيلاتها، وهكذا تتوالد التصورات من بعضها، فينضج الوعي ويتكامل في حدود متاح الظروف.

وأغلب ما يقصد إليه المفكرون والفلاسفة، في أثناء كتابة سيرهم الذاتية، هو النمو الروحي والفكري لشخصياتهم، ثم التطور المعرفي الذي يطرأ على رؤاهم إزاء مشكلات الفهم المختلفة، وأيضاً قياساً إلى العوامل المحيطة بهم،

(١) آبل، كارل أوتو. التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة: عمر مهيل، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٣٤.

(٢) عبد الحميد، صائب. محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٩.

وليس من قبيل الشخصانية المتمحورة حول الأنا، ما يدفعهم إلى الكتابة عن أنفسهم. وإما هو الربط بين سيرهم ومسيرتهم العلمية والثقافية ما يجنح إلى فعل ذلك. ومثال ما سقناه العمل الذي محضه الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur بعنوان: بعد طول تأمل، وقال في مدخله: "إن التركيز سيجري على ما طرأ على عملي الفلسفي من تطور، وإلا أنه لا مجال للحديث عن حياتي الخاصة إلا عما كان موصولاً بفلسفتي وعاملاً على إيضاحها؛"^(١) أي المحطات التي تختص بالتأثير في فكره والدفع به إلى النضج، أما بعض الأحداث الجزئية النائية فقد لا تكون ذات أهمية، وهذا ما دفعنا في تحليل الشخصية التي محضنا لها كتابنا، إلى التركيز على المحطات المركزية في تطورها، بعيداً عن بعض الأحداث التي قد لا تكون ذات دلالة ظاهرة.

وهنا يبرز لنا منهجياً الأهمية التي تحويها عملية العرض لحياة فيلسوفنا، من حقبة الوصل بين الأحداث والوقائع والتطورات، ومدى تأثيرها في المنحنى النفسي والفكري، وكيفية انعكاس ذلك كله على رؤيته الوجودية العامة، وعلى تفاصيلها وتفريعاتها، بلوغاً إلى المقترحات الإجرائية.

وميل التحليل -مما تقدم- إلى التنبيه على جدوى التواتر والتتابع في تشكيل عقليات المفكرين وذهنياتهم، إلماحاً إلى أهمية التعاطي مع الواقع، وعدم الذهول عن مكوناته، بما فيه من مشكلات عملية، خلاف ما يشاع عن سكن الفلاسفة الأبراج العاجية البعيدة عن هموم الناس وظروفهم "... وقد تنبه منذ ذلك العهد البعيد، إلى أن الفكر... ليس ترفاً 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..."^(٢) تسمح للفكر وصاحبه معاً

(١) ريكور، بول. بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٣.

(٢) محمود، زكي نجيب. حصاد السنين، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٥م، ص ٢٠-٢١.

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 بصده، وكذا أهم الأحداث المنبئات التي عملت على إيقاظه، وتوليد الوعي لديه، وتنمية نوع الرؤية المؤطرة لمشروعه. لكن، وكما يقول الفيلسوف عبد الوهاب المسيري (توفي ٢٠٠٨م): "... تصبح أحداث حياتي لا أهمية لها في حد ذاتها، وإنما تكمن أهميتها في مدى ما تلقيه من ضوء على تطوري الفكري ..."،^(١) وأيضاً 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 أرشيفاً ثرياً لتجارب سابقة، يمكن الاستفادة منها في مواجهة أحوال مثيلة، خاصة إذا وضعنا في الحسبان أن كثيراً من حيثيات الأحداث قد تكرر نفسها، وقد قيل إن التاريخ يعيد نفسه.

أولاً: إرهابات التشكُّل وبذور الانتباه

الفيلسوف والمفكر السوداني المعاصر، محمد "أبو القاسم" حاج حمد (١٩٤٢-٢٠٠٤م)، هو من أبرز الشخصيات الفكرية والسياسية في سماء الثقافة العربية المعاصرة. وقد أثار جدلاً بين فئات فكرية متنوعة، تمتد من اليسار إلى القوميين وصولاً إلى الإسلاميين، بوصف زعم كل جهة انتماءه إليها، خاصة بالنظر إلى أهم مواقفه المعرفية، وأدواته التحليلية، إلى انخراطه السياسي، بل ومشاركته العسكرية في بعض الحركات، التي تُظهره على أنه خليط من

(١) المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٦.

هؤلاء جميعاً، ما يدفعنا إلى ضرورة الوقوف عند أهم محطات حياته، مبرزين مفاصلها الأساسية، المترجمة لتطوره الروحي والمعرفي من ناحية، ووصفاً لحد الاختلاف حول تصنيف انتمائه من ناحية أخرى. ولكن، من دون أن يغفل عن المقصد المنهجي للعرض المتمثل في إبراز وثيقة الارتباط بين الوضع والوعي.

في اليوم الثامن والعشرين من شهر نوفمبر، سنة اثنتين وأربعين وتسعمئة وألف (٢٨-١١-١٩٤٢م)، وُلد محمد "أبو القاسم" حاج حمد في قرية مقرات بالشمالية واتجه إلى الكتاب ليحفظ القرآن الكريم، المدونة المعرفية الأولى التي صادفها أبو القاسم، فأتمها حفظاً بالطريقة المتوارثة ولكن من دون أن يغفل عن الأهمية الفكرية التي يثيرها القرآن؛ إذ ولولم يع الطالب الصغير معانيه، إلا أنها تكون قد تسربت إلى مكانن وعيه، وشرعت في بذر عناصر الرؤية الأولى، التي سيتم الانتباه إليها فيما بعد، وتتحول مع مكابدة الوعي بأدواته ومناهجه المختلفة إلى إطار نظري محيط بفلسفته كلها. وموجهة لمضامينها، ومحددة لمقاصدها المعرفية عموماً، والعملية خصوصاً. و" ... إذن فالقرآن العظيم المتضمن للمنهجية الكونية البديلة والقابل للاستكشاف المعرفي، والذي بمقدوره وحده إعادة الصياغة الفلسفية للحضارة العالمية الجديدة..."^(١) هو ما كَوّن الوعي الأول لحاج حمد، أو على الأقل التماس الإرهاصي المباشر الذي سيصير المقولة المركزية في كل أطروحاته.

ومثل إرهاصات المشروع المبكرة؛ إذ أفصحت تطورات الأيام عن مبلغ تعلقه به، واتصاله به معرفياً، فتحول إلى منهجية معرفية ملازمة لرؤيته الفلسفية كما ستظهره الدراسة، فأقدرته على تملك مقدرة النقد الذاتي، في سياق الامتداد التاريخي الخاص، وعلى دراسة تجارب الإنسانية من فجرها الأول إلى أيامها الحالية، في صورة الحضارة العالمية الراهنة، وتدافعاتها المتنوعة.

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٤٠.

انضم إلى الدراسة النظامية، وإن كان متأخراً عن بني جيله، بوصف الفاقة والعوز الاجتماعي، الذي عطله مدّة من دخول التعليم بصورة اعتيادية، غير أنه سرعان ما استدرك ما فاته من أقرانه، ولحق بهم، ودخل المدرسة الثانوية، وتفتح وعباً على الأحداث السياسية العالمية، والإفريقية، وعلى الصراعات المتأججة بين الاتجاهات اليسارية المتعاضمة مع الوقت، والاتجاهات الإمبريالية الموالية للكلونيالية. ومثالاً على ما قرّر موقف النظام السوداني من الأزمة الكونغولية، حيث أُطيح بلومبا الثوري المعروف بمواقفه الأممية الراضة للوصاية الأجنبية الاستعمارية، اتخذ نظام عبود (الرئيس السوداني آنئذٍ) قراراً بطرد كل الطلبة المشاركين في المظاهرات الداعمة للأممية، من المدارس الحكومية، وكان في طلائع المطرودين حاج حمد، ولم يشفع له أن والده تولى مهام النيابة البرلمانية عن دائرته، وبذلك حُرم من مواصلة تعليمه بصورة اعتيادية، وسُدّت في وجهه المدارس الحربية العسكرية، وكذا المعاهد التعليمية، فلجأ إلى المواكبة بمطالعات خاصة، أفدّته على تحصيل مستويات معرفية وثقافية متقدمة جداً، قياساً إلى المتاح في الدوائر الرسمية في تلك الفترة.^(١)

واكتشف أن البديل عن المؤسسات الرسمية، هو التثقيف الذاتي، وجاء " ... الوقت الذي كنت أفضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي أفضيه في الدراسة والداخلية، حتى إنه كان معروفاً أن مفاتيح المكتبة عند أبي القاسم."^(٢) فأغرق الرجل في مطالعة كل ما يقع تحت ناظريه، حتى وصل إلى مرحلة قرأ فيها كل متاح، فبنى ثقافة واسعة، أعانته على التعرف والاقتراب من التجارب والمدارس الفكرية والسياسية المختلفة والمتناقضة في البيئة السودانية، بدءاً

(١) مجموعة من الباحثين. الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، المركز الأتريبي للخدمات الإعلامية، الخرطوم: فندق الهلتون، ١٦ ماي ٢٠٠٧م، ص ١.

(٢) المرجع السابق، ص ١.

بالمهدوية الصوفية، وانضمام أسرته إلى الطريقة الختمية، وانتهاءً بالماركسية العالمية الثورية.

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. وحاج حمد بطبيعة تكوينه النفسي والذهني رأى أهمية انخراطه في أعمال الحركات الشعبية السودانية وما يجاور السودان كأرتيريا، فانضم إلى صفوف الثورة الأرتيرية التي كان بها... جندياً بمعية اثني عشر مقاتلاً آخر، سنة ثلاث وستين وتسعمئة وألف (١٩٦٣م)، بدافع الثورة مبدئياً على الظلم، وبداعي التواطؤ الحاصل بين الأنظمة الدكتاتورية إفريقيًا، خاصة بين حاكم السودان الجنرال عبود، وملك أثيوبيا هيللا سيلاسي، وهنا يقول حاج حمد: "... اعتقل 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..."^(١)

يعيننا مما أوردناه المزوجة 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 منهجياً على تحقيق النضج لأطروحاته، بالجدل الحاصل في ثنايا تكوينه، وأعني به النظر والممارسة؛ فالاحتكاك العملي بالثورة، والانخراط في صفوف المقاتلين، هو ما منح العملية في تفكيره، عكس ما قد يشاع منه من تجريد وإغراق في سماء الفكر المنطلق من غير ضوابط عملية. وهنا أود أن أشير إلى قضية مهمة جداً؛ هي أن ما يروى عن حياته ينقله محمد "أبو القاسم" حاج حمد عن نفسه، سواء فيما كتبه، أو في حواراته القليلة التي دُوّنت. وفي الحالين، فإن محور قصة

(١) المرجع السابق، ص ١.

حياته هو ذاته، والإشارة السابقة قصدنا بها ضرورة مراعاة بعض المبالغات التي قد ترد هنا أو هناك، أو بعض التضخيمات في الدور التي ربما يلحظها القارئ في اتجاه سرد الأحداث، فليس كما يكتب الناس عن الفيلسوف، كما يتحدث هو عن ذاته ومساراتها.

إلى جانب نضاله الثوري المنفتح على تجربة التحرير الإنسانية في أرتيريا،^(١) تعاون حاج حمد مع حزب الشعب السوداني، واتجه إلى المظاهرات والثورة الشعبية التي أسقطت نظام عبود، وهنا بدأ نجمه في البزوغ، فأخذ يتردد على الأوساط المثقفة في الجامعات، من دون انتماء نظامي إليها؛ لعدم حصوله على الشهادات التعليمية المتدرجة، فقد كان كثير التردد على الجامعة ومكباتها، وأقام علاقات متينة مع بعض طلابها، حتى ظن أنه منهم، يقول: إن سيرتي الفكرية بدأت عام "١٩٦٤م بإصدار أول دراسة بعنوان (الوجود القومي)؛ لأننا في السودان بالذات نعيش مشكلة بين عربتنا وأفريقيتنا والتنوع والتعدد، فكانت الهوية شاغل أساسي بالنسبة لي؛ لذا كانت أول دراساتي عن الشاغل القومي؛"^(٢) إذ التلازم بين الانتماء القطري، الممتد والمكمل بالانتماء القومي والإفريقي، وهذا جعل حاج حمد متراوحاً بين هوية خاصة سياسياً، وأخرى مفتوحة وعامة: ثقافياً، ولغوياً، وحضارياً.

وبمرور الوقت تكوّن لديه الوعي القومي بوصفه رافداً مهماً في شخصيته، إضافة إلى البعد الإفريقي، فالأممي اليساري، مُغلباً بانتمائه وولائه الجانِب النضالي الثوري، وهذا شأن المفكرين الإنسانيين الكبار، الذين لم تغالبهم الطبيعة البراغماتية في التعاطي مع هموم الإنسان، بل غلب عندهم النضال الثوري الرافض للسيطرة، واستلاب الحقوق.

(١) أحمد، محمد نور. الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، شهادته في المؤتمر.

(٢) الديري، علي، وعنان، فاضل. "التجديد المنهجي في التفكير الديني"، مجلة الوعي المعاصر، العدد ١٢، خريف ٢٠٠٣م، ص ٣٤.

لكن سرعان ما دخلت حياته صراعات الأطياف الفكرية والسياسية المختلفة؛ إذ اندفع للتساؤل أكثر من مرة عن جدوى الصراع والدكتاتوريات التي تفعل فعلها، فطرح مشروع الفكر القومي السوداني، غير أنه تفاجأ "... أن الحزب الشيوعي عقد اجتماعاً مهماً 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 بفصائلهم كافة الناصريين والبعثيين، بحكم طرحه للقومية السودانية، وبدأ في معارك فكرية، وهذه أنضجتني جداً..."^(١) 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، والمشروعات الإجرائية ومقابلاتها، مما يتيح الفرز والموازنة بين كثير من الآراء؛ بغية الإفضاء إلى أفضلها، ولم يجد بدائل من حيث المبدأ. وقد كان من حاج حمد أن فعل ذلك، بما طرحه من رؤى ومشروعات ومقترحات ثقافية وسياسية، كما سنفصل فيما يأتي من التحليل.

حضور حاج حمد الثوري، ليس من قبيل التوجيه الفكري وحسب؛ إذ يقول: "... إن بعضهم اكتشف أنني لعبت دوراً مميزاً في الثورة، والتحركات، والمنشورات، وتكوين جبهة الهيئات، وتكريماً لي أسند لي دور بعد تشكيل الحكومة."^(٢) ومنحت منصب مفوض فوق العادة، وحصلت على جواز سفر دبلوماسي أرتيري^(٣) مخالطاً بذلك مصادر إنتاج القرار، وممارساً

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢.

(٣) أحمد، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، شهادته في المؤتمر.

للسلطة في أقرب دوائرها، ومعيناً لكل الحركات الثورية الساعية إلى قلب أنظمة الحكم الاستبدادية في كينيا، والقرن الإفريقي، واليمن وغيرها. فحدث الانفتاح على تجارب الآخرين وأساليبهم في الفعل حتى إنه قال: "... أصبحت نظرتي أكثر انفتاحاً على إفريقيا وعلى العرب من الحدود السودانية الضيقة، ولكن لم أفقد البوصلتين. ظللت سودانيا بوجه عربي وإفريقي، ولكن لم تكن لي القدرة على توحيدهما جدلياً بوصفهما هوية زمان ومكان، وما كنت من النضج الفكري بحيث أجد منهجاً، إما مصالحة تليفقية أو مصالحة منهجية. وتطوري الفكري والمنهجي في ذلك الوقت لا يمكنني من مصالحة منهجية، فكانت مصالحة تليفقية، ولكن لم أفقد هذا التفاعل الإيجابي المستمر..."^(١)

وأود أن أمارس تحليلاً 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 تكونها؟ هل بشرط طبيعي اثني لسانی، أم بإحالات قيمة مبنية على المشروعات المفتوحة إنسانياً، المستوعبة لكل الخصوصيات من 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 التجدد المفضي إلى التبدد.

(١) المرجع السابق، ص ٢-٣.

ثانياً: التحول والصدمة الروحية وبقظة الوعي

يحيا الفيلسوف والمفكر 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 مكملة وليست لاغية، وتذكر هنا ما حدث للفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤م) عندما ألمح إلى أهمية دور ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) في إيقاظه " ... وقد قال كانط فيما بعد أن هيوم أيقظه من سباته الاعتقادي...؛"^(١) فقد ظل فترة من حياته الفكرية، واقعاً تحت سلطة المعرفة الوثوقية النفسية التي لا يرقى إليها الشك. ولكن، ظهر له أن الوقائع غير المنقول عنها، وما يملك العقل عنها من أفكار، ليست سوى صور، إن لم تكن أقل بكثير من التطابق، فهي مشوهة رأساً، ولا تفيد في المعرفة الصحيحة بمعطيات الواقع شيئاً.

والتجربة عينها عاشها الفيلسوف أبو حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) حينما دخل حال الشك في كل ما يحيط به، بدءاً بمعطيات الحواس، وصولاً إلى الموروثات المتلقاة من الماضي، مروراً بنظم التعليم وأساليبه؛ إذ 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

(١) كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ٥٥، (د. ت.)، ص ٢١٠.

والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال...^(١)

ويهمنا من السياق التاريخي الذي عرضناه آنفاً، مبلغ التدافع الحاصل بين رقي الفلاسفة معرفياً، وتأثيرات 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 رفض كل شيء. ولكن، بإعمال التأمل، والإكثار من النظر في مسببات الوضع الأزمة؛ أي ينتهي إلى الخروج بحلول تعيد اليقين والثقة، إما أنواراً تترى في الوعي، وإما حلولاً تستجلب باستدلالات مركبة من مقدمات استجمعت من شرائط عدّة، تتيحها الظروف والملايسات: اجتماعية، أو طبيعية، أو ثقافية، وتدقيقاً تعليمية.

وهذا ما حصل للفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) حالما ألمّ به الشك الحاث على الفهم، الدافع لمراجعة الموروث العلمي والفكري الذي انتهى إليه من مدارس السابقين وأساليبهم في إيصال المعرفة وتلقيها، يقول: "... لم أكد أنهي هذه المرحلة من الدراسة، وهي المرحلة التي جرت العادة أن يرفع الطالب في نهايتها إلى مرتبة العلماء، حتى غيرت رأبي تماماً؛ لأنني وجدت نفسي في ارتباك الشكوك والأخطاء. بدا لي معها أنني لم أفد من محاولة التعلم إلا الكشف شيئاً فشيئاً عن جهالتي..."^(٢) التي تجمعت في وعي ديكارت من ركام معارف، لم يرق إليها الشك يوماً، ولم تصدم بلحظات الاهتزاز النفسي أو الفكري، فاستحالت إلى وضع الرتابة والتكرار، والإقرار، والقول المكرور، والتفوق، يصنعه مقدار التشبث بها، والتلبس بتفاصيلها، لكن

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٣٤.

(٢) ديكارت، رونيه. مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، الجزائر: موفم للنشر، ط ١، ١٩٩١م، ص ٥ - ٦.

ديكارت عاد إلى نفسه باحثاً عن مكانين اليقين، مزيلاً عوائل الركام، حتى انتهى إلى رفع الشك، وبلوغ مرتبة الكشف الذي يهيئه العقل، ويهديه التزامه بالدين، وطاعته لقوانين البلد. وإلا، فما 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 إلى تطور الفلاسفة الفكري، 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 أساليب أخرى، تتيح لهم بغيتهم، فظنوا العنف والسلاح، طريقاً لذلك. وصادف أن وجد حاج حمد في بيروت تلك الحرب "... في عام ١٩٧٥ والتي تكاد تكون محرجة للغاية ولكنها كانت مدخلاً، 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 والفيضانات، والسيول، والظلم الاجتماعي..."^(١)

لماذا يسبب الإنسان الألم لأخيه الإنسان؟ لماذا يدفع الطفل الصغير ثمناً لم يشارك في إعداد ظروفه، ولا يدري تماماً لماذا هو ضحية أحداث لا يعي معناها، ولا يستوعب مغزاها، وليس له فيها موضع قدم؟ أين الإنسانية بوصفها قيمة وجودية قبالة الأوضاع التاريخية المضطربة المملأى بمآسي سببتها وجهات نظر ضيقة ونفسيات متبرمة، ترفض الآخر ولا تستوعبه؟ لقد أضحى منظار البشر إلى العالم وتقييمهم للآخرين وتجاربههم ينبثق من البؤرة الأساسية للولاء المتمثلة في مجمل العناصر المشكلة للذات ولرؤيتها للعالم، وكل مقاييسها الحكمية ترجع إليها على نحو متصلب. وانتهى الحال إلى دوائر مغلقة مسيجة للذات،

(١) الديرى، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٦.

ومحيطة بها، ومسورة، تمتنع عن قبول المختلف، وتعمد إلى إلغائه ومحو أثره تماماً. وهنا رأى "أبو القاسم" في تجربة الحرب الأهلية اللبنانية، والتعدي على مخيمات الفلسطينيين وصفاً تاريخياً مهدداً للقيمة النوعية للإنسان، من حيث ما هو، فاعتمل في نفسه التساؤل، الذي تحول مع الوقت إلى أزمة وجدانية سببت له صدمة روحية عميقة، كرّث على الموروث الديني بالشك والرفض، على الصورة التي انتهت إليه من ركام التاريخ.

وزاد الأمر تعقيداً عندما تعمم في وعي حاج حمد تصور أن الظلم ليس حكراً على الساحة اللبنانية، وإنما هو ممتد إلى كل شيء، ولم يقنع بإجابات فقهية سطحية، تعودت المدارس التقليدية على إلقائها في وجه المتسائلين بطريقة حاج حمد، خاصة "عدم التوافق مع الطبيعة كأنها ثائرة ضد الإنسان، والإنسان ثائر ضد نفسه، فأين الوجود الحقيقي لله في إدارته للكون بهذه المواصفات..."^(١)

الله الكامل العادل الرحيم يدير كوناً مليئاً بالاضطرابات والأزمات والفوضى، والشروع والأمراض والآلام... كلها أحوال تبطل وجود الإرادة الشاملة الخيرة، المبطل للفساد والظلم، كيف يمكن الوصل بين التسامي الإلهي الذي يزعم اللاهوتيون خيريته المحض، وتسافل الممارسات البشرية المظهرة للشر التام؟ كيف نوفق بين الإيمان والطاعة، وظروف قاهرة منافية لعمق الإيمان، وضاربة لمقولاته وعناصره، عرض الشك والإنكار والرفض؟ حاج حمد في وضع نفسي محرّج، 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 داعياً، فلن تجيبه السماء بالطريقة التي يريد، وهنا وقعت الصدمة، فانبثقت الحيرة، واندفع للتساؤل، والدرس، والبحث، والتأمل.

(١) المرجع السابق، ص ٣٦.

"...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 مصدراً 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 دائماً، وإما أن يكون موجوداً وأن هناك خطأ ما في الكتب الدينية، لأنه لا علاقة لها بهذا الواقع نهائياً..."^(١)

نلاحظ أن التساؤلات التي تعرض لها حاج حمد ليست سهلة من ناحيتين: أولاًهما؛ تعرضها للموروث الديني الإلهي بوصفه كلاً، بالاحتجاج الملح على رفض سكونية التعاطي. والثانية؛ إشارته من طرف خفي إلى أن التفسيرات المعهودة لما يحدث من ظواهر ليست مقنعة ولا رافعة للإشكالات النظرية والمنهجية وحتى العقديّة المتولّدة من التساؤلات أعلاه.

فالموقف الوجودي من هذه الجهة هو ما أدخله إلى التوتر المعرفي والنفسي، بمعنى أن الوضع أنتج شكلاً من التجاوب الوجداني الشامل الذي لا ينتهي بتكلف متعجل، بل بمكابدة مريرة، يملؤها الأسى والتحسر على الوضع التاريخي للبشرية، فلا شيء يقنع؛ إذ "... ما هي علاقة بسم الله الرحمن الرحيم، بهذه الجثث المتفحمة للأطفال، وبهذا الفقر في العالم بآلاف اللاجئين من أرتيريا إلى صحاري السودان، أنا بطبيعتي لا أعيش مع أي نفاق ديني أو إيديولوجي أو سياسي، كنت في تلك اللحظة أكتشف في نفسي إيمانا عميقاً بوجود الله وهذا الإيمان لم يفارقني، وظل يلازمي منذ وعيي وإلى اليوم لكن كان هنالك شيء آخر أو من به، وهو الذي أثار في تلك

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٦.

الإشكالية؛ إذ أومن أنه رحيم وأومن أنه مطلق القدرات... وما أراه لا رحمة فيها وما يمنعه من التدخل..."^(١)

أليس يرى المأساة بلا حدود؟ لماذا لا يضع لها حداً؟ 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 حساباته؟

"أبو القاسم" لا يقف عند سقف منخفض في طرح تساؤلاته، خاصة أنه مضطلع بأعباء ما تجره عليه إشكالاته التي رمى بها في وجه سلطة سياسية، ودينية، وثقافية، واجتماعية، لا تقبل بسهولة ما يعرض عليها، لكنه يستدرك قائلاً: "... لا أريد أن أكفر فأنا مؤمن من أول ما ولدت وما زلت مؤمناً ولا أشك في وجود الله والحمد لله، ولكن لدي ما أطرحة وأريد الإجابة عنه، المدخل منذ البداية كان مدخلا معرفيا بالمعنى الإستمولوجي الرفض للإيديولوجيا، ولم أكن أتوقف لدى "قدسية" إجابات التراث... فأنظر إليه برؤية نقدية أتجاوز فيها العرف النفسي والتاريخي للمقدس، هذا أسلوبى قبل أن أتوصل للنتائج التي أطرحتها... هذه مسيرة سنوات..."^(٢)

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

(١) المرجع السابق، ص ٦.

(٢) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٦ - ٣٧.

وإن كانت المقاسية بين الإستمولوجيا والإيديولوجيا، بوصف التوظيف وعياً حقيقياً أو مزيفاً، قد حسم فيه "أبو القاسم"، إلا أنه من غير الممكن الوصول إلى المباعدة الميكانيكية التامة بينهما؛ لاستدعاء إحداهما الأخرى، وحاجة الواحدة للأخرى من جهة المادة والآلية، ويكفي القول: إن تكوينه الأول فلسفياً - كما سيأتي في الفصل الثاني - مَتَّحَ من الماركسية إطاراً وأداة، وتالياً تكون الإيديولوجيا في مضمار موقفه مرفوضة، ومحفوفة بسياج إستمولوجي قوي، يمنع من ولوجها إلى عالم التحليل العلمي والمنهجي للتاريخ، والكون وظواهرهما. وما يدعوني إلى الاستنتاج السالف أنه ربط تساؤلاته بهم معرفي إستمولوجي يبغي الفهم والتحليل، لا التعبئة والنضال، وفي ذلك مفارقة، وتظهر بارزة إذا ألمحنا إلى مشروع فكري للمفكر الإيراني علي شريعتي (١٩٣٦-١٩٧٨م)؛ إذ كان طموحه بناء إيديولوجيا رؤيوية، تُفسّر العالم وتُحلّله بمنظار الوعي الأعمق المستمد من الإيديولوجيا: روحها، وغايتها، وأساليبها.

"... يؤسس شريعتي للإيديولوجيا، بوصفها مضماراً معرفياً (للتفسير) وإصلاحياً (للتغيير) ثلاث مراحل:

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

الثانية: نوع من التقييم الانتقادي للمحيط والقضايا... الذي وفقاً له (التقييم) تتحدد نظرتنا للأمر...

الثالثة: الاقتراحات وطرق الحل بصورة نموذجية... أي عرض النماذج المثالية من أجل أن نغير المواقع وكل ما هو نموذجي فيه، طبقاً لتلك النماذج والمثل.^(١)

(١) الجبران، عبد الرزاق. علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٣٨.

فالإيديولوجيا ليست تماماً بعيدة عن الإيستيمولوجيا، فهي ذاتها طموحة لتتعقل، 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، وليس 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 أزماته ومشكلاته ومعايشته، فالتنظير يبقى في فضاء خارج واقع الإنسان..."^(١)

نتلمس إذن حياة فيلسوفنا؛ بإحالتها إلى الحادثة المنعرج المتمثلة في الحرب، وحمولتها النفسية، وآثارها التاريخية، التي خلّفت جرحاً وجدانياً، 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 مسوّغات تشرح الحاصل وتفسّره، وتحيله إلى شبكة ارتباطات كلية، وليس تكبله عند وقائع جزئية معزولة ومنفصلة.

ليت الأزمة انبثقت على مستوى المشاعر الغائرة، فكلُّ قد يعاني خبرات وجدانية متنوعة، بحسب ظروف الوقائع، وما تدفع إليه، لكن حاج حمد جاوز إلى ممارسات دالة على وضعه وحاله، "...كنت أرفض الصلاة حتى تحل هذه الإشكالية، أصلي لمن؟ قضية الآخرة لم تكن طرفاً في الأزمة..."^(٢) البحث عن المعنى، ومعقولية ما يحدث من الدواعي المهمة التي حثته على أن يسعى إلى اقتحام عقبة التوتر الحاد، وإيجاد المنفذ الوجودي والمعرفي للمشكل "... فكان أن اعتزلت الكل، وصعدت إلى الجبل في لبنان... وكنت أستمر في التفكير

(١) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٥.

(٢) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٧.

يوميين متواصلين، حتى أفقد القدرة على التفكير، وعلى الأكل، وعلى كل شيء،
ويأتي النوم وأنا جالس إلى كتاب أقرأه، لم أكن حريصاً على الحمام ولا على
الأكل، ولم أكن كذلك حريصاً على تهذيب لحياتي ولا شعري، وكان البرد
قارساً، ولكنني لم أكن أردي ملابس واقية منه، حتى جسدي لم أعد أشعر به...
لأنني كنت أمام خيار، أي إله أنا مؤمن به...^(١)

تذكرنا الأوصاف السابقة بأحوال الصوفية، والتزامات الزهاد اليومية،
ونظام الرهينة، 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 الإبستمولوجيين الوضع الإشكالي Problimatic Situation أو الحالة
المفارقة. فالحال أبلغ من المقال، وأدخل في كسر روتين الحياة الدارج. وما
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؟ وأكبر ما يثقل على نفس الفيلسوف أن يعجز عن
التفسير والفهم، فما بالك بالتغيير؟

والتماثل في عزلة الجبل، وانفراد الوحدة، له دلالة فلسفياً؛ إذ "... لما بلغ
زرادشت سن الثلاثين غادر موطنه وبحيرة موطنه، ومضى إلى الجبل. هناك
استطاع أن ينعم بعقله وبوحده... لكن قلبه تغير فجأة..."^(٢) تغير حصل بتوارد
من سنحات التأمل في علياء الجبل، حيث السكون، ورفض حضيض التقليد،
والارتفاع إلى أفق الاجتهاد في الرأي وكذا كان، في عزلته، بوصفها رياضة

(١) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(٢) نتشه، فريدريش. هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب للجميع ولغير واحد، ترجمة: علي مصباح،
كولونيا: منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٣٥.

وجدانية أشرفت في قلبه نور يقين فيما بعد. "... نهض ساعة الشروق، ثم وقف قبالة الشمس وخطبها بهذه الكلمات: أية سعادة ستكون لك أيها الكوكب العظيم لو لم يكن لديك هؤلاء الذين تنيرهم..."^(١)

فالله عند حاج حمد ليس مجرد كائن متسام 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 حلاً لهذه الإشكالية، إشكالية استمرت أربع سنوات، كأنها أربعون سنة..."^(٢)

التفاوت وجودياً، وسياسياً، وثقافياً بين مستويات تاريخية عدة، هو ما أثار في نفسه الحيرة، وليس مجرد مقولات عقديّة معطاة موروثاً، وإلاّ 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 أربعون سنة. ولكن، لماذا أربعون؟ أهي رقم اتفاقي اختاره وحسب؟ لماذا الأربعون؟ أهي مماثلة لأربعين موسى في الجبل، أم هي أربعون عيسى في البرية، أم هي أربعون النضج وبلوغ الشدة واستواء الحال، أم فيه مماثلة دلالية مع سيرة النبي محمد ﷺ "... ولما أخذت سنه تدنو نحو الأربعين، نشأ لديه حب للعزلة بين الفترة والأخرى، وحب 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...؟"^(٣) وإذا عرفنا أن الاختلاء والعزلة دأب فلسفي غير

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٧.

(٣) البوطي، محمد سعيد رمضان. فقه السيرة، دمشق: دار الفكر، ط ١١، ١٩٩١م، ص ٦٠.

جديد، لعرفنا لماذا هُرع إليه حاج حمد، واعتنى بالمماثلة للحالة من أربع سنين إلى أربعين سنة، فهي إشارة إلى مصدرية التجربة، وطريقة الخبرة بالمعانة الوجدانية، وأيضاً كيف سيتم التخلص منها.

ثالثاً: إدراك أهمية الدين من زاوية المأساة

في عناصر الدين وقضاياها مسائل بتركيبها تتولد مشكلات نظرية، تتحول بتشربها إلى أزمات وجدانية، تستحيل بتخمرها إلى انسدادات في الحراك والتصرف، فينعكس الأمر على النظم الحياتية في تشعباتها المتنوعة. وأيضاً في الدين المخرج؛ وإجابات تفضي إلى إتاحة حلول تريح البال معرفياً، وتتحول إلى حلول على مستوى نظم الحياة ومكوناتها. وظهر ذلك في نظم ما يسمى بعلم الكلام الإسلامي أو اللاهوت اليهودي، والمسيحي؛ إذ بمجيء الدين بوصفه معطى تاريخياً اجتماعياً أولاً، انبثقت منه مسائل عقديّة، 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 أيضاً في دفع الحياة إلى أقصى عطاءاتها وتجلياتها، وإحالة بسيطة إلى تاريخ الحضارة الإسلامية يُظهر أهمية ذلك ويقويه؛ إذ 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 نظرياً عدد لا يحد تقريباً..."^(١)

وما يدعم ما ذهبنا إليه هو المعنى الأول الذي يستعمله علماء المسلمين للدلالة به على روح الدين من حيث ما هو؛ إذ جاء فيه: "الدين والملة متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً، ومن

(١) شاخت، جوزيف وآخرون. تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد الثامن، ط ١، ١٩٨٥م، ج ١، ص ١٧ - ١٨.

حيث إنها تجمع تسمى ملة، ومن حيث إنها يرجع إليها تسمى مذهباً.^(١) شمول المعنى السالف لمستويات الحياة العديدة يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الدين يمثل نظاماً مركزياً في نطاق تنشئته الحياة الإنسانية ابتداءً، ثم توليها بالرعاية والعناية بقاءً، 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؟ هل يقبل الناس بوصفهم جماعة تؤلف بينها ملة، أن يحصل للأطفال والبريئين إساءة تحت أي مسمى كان؟ من يسوغ ذلك ويقبله؟

لكن بالعودة إلى تراثه، 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 يدلني على الخلاص، كان يهمني كيفية الخلاص في الدنيا من هذه المأساة التي نعيشها..."^(٢)

من وضع السودان المليء بالفقراء، إلى أرتيريا التي يموت فيها آلاف الشباب لقاء تحقيق كينونة الوطن، إلى لبنان وفاجعة الكيان الممزق، يشتت الذات، ويقطع أوصالها ويمنعها، من أن تبحث عن نجاتها الفردية؛ إذ لا معنى لذلك وكلهم يعاني، وهنا يكون مدعاةً إلى التأمل، وحاتاً على إيجاد سبل الخلاص الآتي من المعاناة ومسبباتها، وإلا فالخلاص الأخروي تابع بالضرورة. وهنا أشير إلى أنه لم يذهل عن السعي، لكي يحقق خلاص الآخرة، لكن ما يشغله الآن هو: كيف يمكن حل مشكلات الإنسانية في ضوء دين يقف إلى صف الإنسان، وليس ديناً يسحق الإنسان قرباناً؛ لتعصب المذهبيين؟ فالمأساة

(١) الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٩٦م، ص ١٤١.

(٢) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٧.

قائمة في الوجود، خاصة أن "... الإحساس التراجيدي بالحياة، إنما يوحي بأن وضعنا تراجيدي بالضرورة، وأن الناس جميعاً يعيشون وضعاً سيئاً يتهدهه الشر، وأنهم إذ يدركون ذلك، يتألمون لكونهم يدركون..."^(١) 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 كثيرين، غير أن فيلسوفنا أتيح له أن يتعرف التهديد النوعي الذي يشكله الإنسان على نفسه وعلى غيره من الناس، بل التهديد الجذري أنطولوجيا الذي يمثله، يدفع الوعاة إلى قرع ناقوس الخطر بقصد إيجاد نمط من الثقافة المتوازنة التي تعمم السلم لازمةً طبيعيةً للوجود البشري، لا تشديباً يبغى 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 الشعور بقدرة الإنسان وحيويته، والشعور بأن كارثة ما قد تم تديبها له..."^(٢) فأن يملك البشر استعدادات متنوعة وكثيرة للانفتاح على الحياة؛ معنوياً وجمالياً وطبيعياً، فهذا الأصل والمعتاد، أما أن يواجه بما يهدده وجودياً، فهذا ما يولد الخوف والشعور بعدم المواءمة بين الإمكان والموجود. وحاج حمد تماماً 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.

(١) ميرشنت، مولوين. وليتش، كلفورد. الكوميديا والتراجيديا، ترجمة: علي أحمد محمود، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨، ط ١، ١٩٧٩م، ص ١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤٨.

والمأساة والتراجيديا المقصودة هنا ليست عملية متحكم فيها موجّهة ومبرمجة، على ضوء تقديرات فنية سالفّة، بل هي حالة تركب تاريخي معقدة، ألّفت عناصرها أحداث، ووقائع تواردت من جهات العالم الأربع؛ باستصحاب التراكم التاريخي السابق، بكل ثقله، وأيضاً العجز عن بلوغ الطموح وتحقيقه "... إن ما يعطي للتراجيديا صفتها المميزة هو العلاقة بين مجموعتين من الدوافع، دوافع الشفقة ودوافع الفزع..."^(١) وبينهما صلة جدلية؛ إذ إحداهما تغذي الأخرى وتمكّنها، فالفزع يشفق، والمشفق يفزع على ما يشفق عليه، وهو أمام بشرية تباد فأشفق فزعاً، وفزع 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 التفاؤل، والإيمان بالعقل، والثقة بالتقدم. إن التراجيديا لم تمت، ولكن ما يبعدها عنها هو على وجه الدقة: اليأس."^(٢)

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

(١) المرجع السابق، ص ١٦٩.

(٢) كوفمان، والتر. التراجيديا والفلسفة، ترجمة: كامل يوسف حسين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٢٠.

ولكن حرية الإنسان ومماثلته الوجودية لأصل العالم دفعته إلى اختيار الآلام والحروب والشروع، فكان لإدراك الدين من زاوية المأساة 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." (١)

وليس غير الدين يملك تلكم الطاقات، ويستطيع قلبها إلى بواغث 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. ولكن، من جهة خلاص البشر من المأساة بإدراكها ومعاناتها، وهو الآتي حالاً بلا تسويات وتأخيرات تعزي ولا تحل.

ولا يوجد نطاق حضاري بشري عبر تاريخ الإنسانية، لا يملك تصوراً عن الدين، أو من خلاله، ساعد على تجاوز المحن وتخطيها بتغييرات سطحية، والتزامات طقوسية شكلية عامة، أو بتحليلات وقراءات عميقة، تستكنه كل شيء، بوساطة 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؟" (٢)

وكأني بحاج حمد قد تساءل عن طبيعة الدين في البيئة الغربية، وكيف تحول إلى لاهوت سالب جبري معيق، لا إلى قوة بعث ومصدر تجاوز ملهم.

(١) فروم، إريك. الإنسان بين الجوهري والمظهري، ترجمة: سعد زهران، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠، ط١، ١٩٨٩م، ص ١٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧-١٢٨.

"... 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..."^(١) 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.

رابعاً: اليقين ومرحلة التوحد

ويأتي الخلاص من الإخلاص؛ فقد أخلص حاج حمد في معاناته، وضم بين جوانحه معاناة الإنسانية عبر تاريخها، وإن تلخصت أمامه في مشهد بيروت المحترقة، وأخلص في عزله متوحداً 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 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... وهذا 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 جداً... لم آت للمعرفة من أجل الشهادة، ولم آت للمعرفة لأحسن درجاتي العلمية، ولم آت للمعرفة للاستزادة على أساس الوجود... كنت مع

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. الإسلام ومنعطف التجديد، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم،

كل كتاب أبدأ من جديد، فتنوع التراكم التي تكونت تراكما نوعياً، يبني نفسي تدريجياً، دخلت بهذا المخزون مرحلة الإشكالية...^(١)

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 السفسطائية اللاأدرية التي تقول وتتساءل وتجبب ولا جواب، وتذكر هنا سراعا جورجياس اللونيني (توفي ٤٢٧ ق.م) الذي يقول: "...أن الفكر مختلف عن الواقع ونحن نستطيع أن نتصور تصورات لا يقابلها وجود ومن ثمّ 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 غيرنا، لأن ما نوصله إلى الآخرين هو مجرد كلام وليس شيئاً موجوداً..."^(٢) وفي تقدير التحليل، فإن حاج حمد لم يقصد إلى ما أوردناه تماماً؛ إذ يُشكل لرفع الإشكال، ويتساءل ليجيب، ويدرس ليجد بين ثنايا ما يقرأه ما عساه أن يعينه على تخطي حاله، وليت الأمر كان حيس تساؤلات طرحها على سبيل المواضع، ليتسنى له الافتراض، وقد رأينا في حال الصدمة الروحية، مبلغ الذهول الذي انتابه، خاصة أنه استصحب الإرث النقدي المتدامج بين أساليب التراث الإسلامي والغربي، خاصة في موجته الماركسية.

الأجوبة التلقائية أو التوفيقية سرعان ما تنهار أمام استفزاز تساؤلي جديد، يستبطن أدوات نظر غير مسبوقة، ما دعاه إلى ضرورة عدم التعجل. وعلى كل حال فهو لم يخير؛ إذ الدوامه التي وجد نفسه، نتيجة تساؤلاته، وسطها، حرمة حتى من استجماع أبسط متاحات اليقين "... إيماني يقيني بالله برحمته بقدرته

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) مطر، أميرة حلمي. الفلسفة اليونانية؛ تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م، ص ١٢٥.

المطلقة عبر تساؤلات بإشكاليات ضخمة حول كل المطروح دينياً، ليس على مستوى الإسلام، لكن على مستوى الديانات الأخرى. (١)

فقد كان غارقاً في مضمار تساؤلات مفصلية مزلزة، تكرر على كل الموروث الديني، وأدبيات اليقين فيه بالإبطال والنقض؛ لذا، من المستبعد تماماً أن يتكلف، أو أن يسبق الاعتقاد بما سيقوله تالياً، وهنا أذكر بتوافق التجربة الغزالية، وتجربة حاج حمد، من جهة عدم التكلف، وكذا الانكباب على التراث الفكري المتاح بالقراءة والتحليل.

ومن أعجب ما يرويه في تجاوزه لمرحلة الشك العام التي كان عليها، ما يشبه تماماً ما عليه بعض الصوفية. ويتوارد إلى التحليل تمثيل على سبيل المقايسة لمحيي الدين بن عربي (توفي ٦٣٨هـ) 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 بحرمة الشريف المعظم، وجعلتها أبوابا شريفة، وأودعتها المعاني اللطيفة... فإذا حصر الباب تردد عليه عين بصيرة الحكيم، فنظر فاستخرج اللآلئ والدرر، ويعطيه الباب عند ذلك ما فيه من حكم روحانية، ونكت ربانية، على قدر نفوذه وفهمه، وقوة عزمه ووهمه، واتساع نفسه من أجل عظمه في أعماق بحار علمه..." (٢)

إطالة النظر، وتعميق الفهم من خلال التأمل غير المتعجل، والسعي إلى فتح دروب في التعقل الجديدة، يمكن من أوضاع وأحوال، بأدوات التقييم

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. الفتوحات المكية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ٢٥.

البداية القائمة على معقولية المدرسة المشائية وأدياتها؛ يكون مردوداً. لكن بأساليب المدارس التوحيدية ومسالكتها يكون معقولاً بشرط استيفاء المجاهدة بمستوياتها، والإخلاص فيها، وهنا نعود إلى حاج حمد يروي لحظة الانعتاق: "... جاء يوم من الأيام أحسست فيه برغبة في الصلاة، وكل تلك القضايا سكتت، فجأة اغتسلت وتوضأت وصليت ونمت لمدة ست وثلاثين (٣٦) ساعة، كنت في رغبة قوية في الصلاة... أقبلت على المصحف بنفسية مختلفة، ليس بالنفسية 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..."^(١)

الملاحظ على تنقله وتراوحه 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 نائرة التساؤلات، ويتعدى من رفض كل شيء، ويسكن إلى حال تطهر فيه ونام، وقرأ القرآن وتلاه؛ إن الكلمات هي عينها، لكن ما تفصح عنه وترمز إليه من عينة غير مألوف في الفهم، وكأنه نور انبثق فأخذ بأزمة الوعي جميعاً، وأجثاها أمام بحر زاخر لا ساحل له، لكن لا مندوحة من خوض غماره، وركوب صعابه. وهنا نورد للغزالي كلاماً يظهر مبلغ شعور حاج حمد أمام القرآن، وكيف وقع الكلمات في نفسه، واستحالتها إلى وعي ينظر به إلى عالم جديد، أخذ يتأثّر رويداً رويداً بمادة مفاهيمية، وبتركيب تصوري مأخوذ من القرآن...؛ إذ "... لولا استتار كنهه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى، ولتلاشى ما بينهما من عظمة سلطانه وسبحات نوره... معاني الحكمة المضاءة في تلك الصفات

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٩.

من أن شرف الكلام، أي الأصوات لشرفها وعظم لتعظيمها، فكان الصوت للحكمة جسداً ومسكناً والحكمة للصوت نفساً وروحاً...^(١)

وفي موضع آخر يعدد مراتب الترقى الثلاث، 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 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..."^(٢) ولا يرضى بديلاً عن هذه المرتبة؛ إذ يفصح فيه الوعي عن مكان العلم، وما يلفه من تصورات جديدة تمكّن بالغها من بناء نظريات ومناهج مبدعة، وتأسيس مناهج تفكير، ومسالك تعقل متنوعة، وطبعاً مؤسسات ثقافية واجتماعية تعنى بتحويل ما تراءى إلى وجدان وذوق وسلوك عام ينطبق على المجتمع بمكوناته كلها، فيضحى الواحد جميعاً، والجميع واحداً.

لم يفارقه القرآن في تلك الفترة، ولازمه معتقداً أن فيه الجواب، وقد تدعمت 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 (توفي ٧٢٨هـ) في الفقه... حاورت أحدهم في رؤية منامية، حول كتاب يسمى البراهين الساطعة،

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: المكتب الثقافي، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٠٠.

فسألني من أين عرفت هذا الكتاب، فقليل من الناس يعرفونه... وكان من أولياء الله الصالحين..."^(١)

شجنت هذه المرحلة بنوع من الإحالات المبرزة للطابع العرفاني في شخصيته، وكذا إلماحه إلى مستويات الإدراك وأدواته المتجاوزة للمتاح والدارج من طرق النظر، والفلاسفة، والمفكرين؛ إذ لم يعد يغني ويفيد أن تبرز فكراً يمتح من معين العرفان والتصوف، في زمن غلب عليه الأسلوب العقلاني، والحسي، والوضعاني... وأقل الحكم أنه 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 -غالباً- في مكاشفاتهم بين ما هو عائد إلى الكشف بوصفه تجربة ذاتية وما 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..."^(٢)

في الفصول القادمة ما يؤكد أن أعماله انطبعت بالعرفان، ودوائره، ومراتبه، وأساليبه، وأحواله. وربما مرجعه انتسابه وأسرته إلى الختمية وتأثره الدائم بقوالها، وأدواتها في التلقين والتربية، ومزاولة الأذكار المستمرة التي انعكست في صورة أساليب تفكير وفهم عنده. ولكن، لم يبقَ عنده خاضعاً، بل عمل على نقده وتجاوزه، خاصة أن مشروعه المعرفي بوصفه كلاً؛ هو 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

(١) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٩.

(٢) محمد، يحيى. الفلسفة والعرفان، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٥٨٧.

الملقي غالباً، 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، والفارقية النوعية الجوهرية بين تلك الطرق، مؤكداً من خلاله أن القصور فيمن يحكم، لا فيمن يلقي علماً، قد لا يكون مستوعباً، وغالباً ما تكون العبارة مرهقة، عاجزة عن التوصيل.

يقدر أنه "... 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 يحدها، ولا يقيم على معرفتها دليلاً... والعلم الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الروح ويختص به النبي والولي: وهو نوعان: نوع منه يدرك بالعقل... ونوع بالذوق..."^(١)

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 طوره تماماً؛ لذا، فإنه 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 من أصناف النظائر، وكيف يجب أن يعد صاحب رأي مخالف، في نطاق ما تتيحه المستويات الثلاثة ويظهر جلياً عند أبي الوليد بن رشد (توفي ٥٩٥هـ)، 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 الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة التي لا يعرف أحد من الناس

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٤.

عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كلف معرفته، أي الدلائل الخطائية، والجدلية، والبرهانية...^(١)

والمقايسة بين كلام ابن رشد وكلام ابن عربي تُظهر الفارق المنهجي الموجود في تراث حاج حمد، وهذا ما يمكنه من أن يسوّغ طرده في النظر، وكذا القيم المعرفية التي ينطلق منها في الحكم والتقييم. وحتى لا يشرد بنا التحليل؛ نرجع إلى لحظة التوحد، والتفرد، وانبلاج الحق وسطوعه يقيناً حال تأمله بملكات الوعي كلها: برهاناً، وعرفاناً، وبياناً، ورمزاً، وكشفاً، وهدساً، وحساً... المهم إفضاؤه إلى برد اليقين... "أيها الملك المليك... اسق أرواح المشتاقين شراب وحدتك..."^(٢) ويشبّه المخرج الآخر: "... وانحلت 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..."^(٣)

وفيما أحضرنا من نصوص، ما يشير إلى نوع من المجاهدة والرياضة الروحية، والتأمل العقلي الطويل، المفضي إلى تجليات معرفية يرفض نسبتها إلى عبقرية ذاتية، ويحيلها إلى مصدر متعال، لكنه حاضر بالقرآن ومنطقه 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

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٢م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) الرومي، جلال الدين محمد بن محمد. المجالس السبعة، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٦.

(٣) مجموعة من الباحثين، الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، مرجع سابق، ص ٩.

ومنهجية يلتزمها السالك، وصولاً بالضرورة إلى مرتبة الإحسان غير أن مبتدأ السلوك نفسه محدد بالضرورة في ما نص عليه الشرع الإيماني في (كليته) وأقله الصلاة (الدائمة)... وفيها كلية الالتزام الديني، هي مدخل المجاهدة الضرورية لدى مبتدأ بداية السالك نحو العبودية... حيث يتحقق كمال العبودية...^(١)

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؛ أي تجاوزت صفحاتها ألف صفحة، إلى توأم العالمية منهجية القرآن المعرفية، فالأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، إلى إستمولوجية 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 نُشر أغلبها في جريدة الخليج الإماراتية... إضافة إلى كتبه السياسية حول السودان، الثورة والثورة المضادة في السودان عام ١٩٧٠م، ثم الأبعاد الكونية لمعركة أرتيريا عام ١٩٧٤م، كتاب السودان... المأزق التاريخي وآفاق المستقبل المكون من ١٩٧٥م،^(٢) ثم كتاب السعودية ودورها الإقليمي والدولي.

لكن ما يهمنا من تراثه هو جانبه الإستمولوجي ذو الأضلاع: العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب، والإنسان، والطبيعة، ومنهجية القرآن المعرفية؛ وإسلامية فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، وإستمولوجية المعرفة الكونية؛ وإسلامية المعرفة والمنهج، والأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، وهي التي نعدّها عمدة أطروحتنا. وفيما يأتي نجاوز إلى الفصل الثاني؛ لدراسة أصوله الفكرية، ومصادره المعرفية التي اعتمدها في تكوينه الذاتي، وفي بنائه النظري الإسلامي.

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". التصوف ومرتبة عالم الأمر، محاضرة مسجلة، الرباط، سبتمبر ٢٠٠٤م، ص ٢.

(٢) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٤ - ٣٦.

المصادر الفكرية والمرجعية الروحية

لمشروع حاج حمد الفلسفي

تَجَمَّع لدينا من الفصل الأول المراتب والمقامات التي تراوح بينها فيلسوفنا، خاصة أننا استنتجنا أن حياته لم تتشكل على نمط واحد من أول وهلة. فمن بساطة التفكير وعنفوانه في بداياته الأولى، إلى الهمة الأمامية، والروح القومية المشدودة، إلى قوالب النظر المتاحة من المعين الماركسي، إلى ثورية تستدعي الانخراط المطلق بموجباته جميعاً، إلى انحباس وتوقف عن مجاراة العالم وما فيه، وانقلاب على موروث لم يعد يحتمل موجات الاستفزاز المنهجي والعلمي والتكنولوجي، فرفض وشك، ثم مجاوزة إلى يقين بمقاييس لم يعهدها المؤلف الأكاديمي العربي، على الأقل في فترة السبعينيات.

حتى بزغ فجر اليقين بين ركام المعارف والمفاهيم والأنساق الفكرية والمنهجية، هرماً تشكّل حجراً حجراً، من جُماع ثقافي أتيح لحاج حمد، وعلى رأسه القرآن. نسخة جديدة تكونت بحمولات غير مألوفة، ومثيرة لكل المؤسسات الثقافية، خاصة التقليدية منها. وأبسط تقرير مُظهر لذلك الإهداء الذي دبح به فاتحة العالمية الإسلامية الثانية؛ إذ جاء فيه: "إلى النبي الأمي الذي قرأ... ووحد بين القراءتين... فأسرى الله به غيباً... إليه... في النصف الثاني من إسرائه... زمان القرن الخامس عشر... ومكان العالمية الإسلامية الثانية." (١) ألم يكن الإسراء مرة واحدة إبان القرن الأول، فما بال هذا الإهداء يلمح إلى واقعة في التاريخ مكررة معادة، رغم أنها خلاف ذلك؟

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، لندن وبيروت: المكتب الدولي للبحوث والدراسات ودار ابن حزم، ط ٢، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٧.

أولاً: مسوّغات 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 نسقاً فلسفياً، تدامجت في ثناياه قيم التراث مع المكنة المنهجية التي وفرتها المدارس الغربية. وهذا من أقوى المسوّغات التي حثتنا للوقوف على مصادر فلسفته. ولعله من نافل التذكير الإشارة إلى أنها مرت بمراحل ثلاث؛ أولها: المرحلة السودانية المباشرة، والعناية بشؤون الداخل. وثانيها: المرحلة الأممية الماركسية؛ إذ تعدى حدود الوطن إلى إفريقيا وإلى العالم، بأدوات تحليل، وتفسير، ونضال ماركسية. ثم آخرها: التجربة المعرفية والخبرائية التوحيدية. وقد حضر في بناء المراحل، وتراكمها ومدّها إلى نهاياتها، عناصر نأتى بعد حين إلى بيانها والبسط فيها، من ناحية التلاقي ومواد التوافق، ومن جهة التجاوز والرفض السلبي.

يقول: "... أنا لا أحدث قطيعة مع التراث، وأقول للناس اتركوا العلماء، وأنا خلاص عبقرى آخر الزمان، أنا أقول يا جماعة هذا التراث بحاجة إلى أن نعيد استجابته ضمن منهجيتنا المعرفية بالطريقة نفسها التي تحدثت فيها عن ابن رشد، وابن خلدون، وابن عربي، فيما يبدو للناس أنهم متناقضون مع أن علاقة ابن رشد بابن عربي علاقة حميمة..."^(١) ويحق للتحليل هنا أن يستنتج أنه يريد القول إن وراء ما يظهر من اختلافات وتناقضات، ارتباطات شديدة، مثلت بنية تصورية، ومفهومية واحدة، وقفت على أرض منهجية صلبة، يحتاج النظر لإبرازها إلى سبر إستمولوجي متين، وإلا عادة ما يقابل ابن رشد العقلاني في نطاق التقاليد الأرسطية، بابن عربي المتصوف ذي القناعات العرفانية الغنوصية المغرقة في خصوصيات العقل الشرقي.

بالرغم من العناد الذي يفترضه الدارسون لطرق المعرفة في تراث المسلمين، إلا أن فرص اللقيا قد أتيحت في أكثر من سانحة، وعند غير قليل من العلماء،

(١) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٤٤.

ف "... ابن عربي حريص في أكثر من سياق على تأكيد أن الفيلسوف [ابن رشد] لم يستبعد إمكانية الوصول بالفيض، والإلهام، والكشف إلى معارف وهبية لدية 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." (١)

فالصلة بين دوائر المعرفة في تراث حاج حمد قوية، إلى مدى يستهجن المصرين على المبينة والمفارقة. والعلة في الدارس، وليس في المدروس، وفي عجز الفقهاء واستعجالهم الحكم. ولكن، حتى الفكر العربي المعاصر لم يسلم من القراءات الحدية الأحادية الإلغائية والاختزالية المفترضة للتباين بين سياقات التفكير، وتالياً مجالات الفكر، ويعدّها جزراً لا وصل يربطها.

فهذا المفكر المغربي محمد عابد الجابري، 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 ثلاثة نظم معرفية، يؤسس كل منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وما نتج عنها من رؤى خاصة كذلك..." (٢) نظم ثلاثة يتكلس كل واحد منها في نطاق بنية ذاتية ذات مرجعية مستقلة، كما ولها أدوات في النظر، وأسلوبها في الحكم والتصديق، وطبعاً شكل توليد للمعنى متفرداً، من غير لقيا ولا اندماج. في حين أن شخصية حاج حمد جمعت النظم في نطاق تحليلي، ومفاهيمي، ومنهجي، لا يشعر فيه القارئ بأدنى تناظر أو تضاد.

يتدعم مشروع الفيلسوف بمضمومة ثانية، تُشكّل الرجل الأخرى التي يقف عند حدودها الدنيا، بغير اضطرار إلى جني ثمارها بتعسف منهجي محتم. فالرجل

(١) أبو زيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٤م، ص ١٩١.

(٢) الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٨، ٢٠٠٢م، ص ٣٥١.

يميز تماماً بين المنهج، والمعلومة، والمعطى، والإحالة الفلسفية المفهومية. فإن تعاطى بأدوات المنهج، واستعملها في التفسير، يتلافى الانجرار خلف تبعاتها الإبستمولوجية المعرفية، بوصفها سقفاً عالياً للوعي، يقول: "... حين نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية، فإننا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية وفي إطار المنظور (الكوني)..."^(١)

فالتحليل يميل إلى أن الوقوف عند الهيكل المفضي إلى مضامين ما لا يعني لزوماً تبنيها، وتشكيل الوعي على منوالها. فالمضى بالهيكل إلى تأطير نظري مختلف لا يهدر إمكاناته، ولا يزهق مقدرته 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 تماماً 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 (مقاربتهما) من الدين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبني المناهج الفلسفية الغربية، وإنما ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية، ومنهجية)، ثم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب... نعم نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) التي قلنا إن اكتشافها، قد تم علمياً في سياق التطور الفكري للغرب... مستفيدين في كل ذلك من النظريات العلمية..."^(٢)

والتسوية في بعض الاستخدامات يفسد المقصد، ويدفع إلى الانعطاف غير المرغوب فيه؛ لذا، فإن الأمر في إطار البحث الفلسفي لا يحتاج إلى كثير من الإشارة إلى التواضع المألوف بين دارسيها على ترابطين تاريخها، وعلى اعتماد هذه المدرسة الجزئي أو الكلي على سابقاتها، وكذا بالنسبة إلى الفلاسفة،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٧٣.

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، أبداً، 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 الإيستمولوجي، أيضاً حينما أقرأ لمدرسة فرانكفورت وأجد بعض قضايا الدوغماتية المادية... أو أقرأ لها برماز (هكذا) أو أقرأ دراسات "حلقة فينيا" في المنطقية الوضعية المعاصرة، لذلك كثيراً ما أنصح بعض الأصدقاء بالاستكثار من قراءة آثار مدرسة فرانكفورت، وليس فيها كلمة واحدة عن القرآن أو النبي ولكن فيها أدوات..."^(١)

لقد وضع سر قوته؛ لأنه ليس واقعاً تحت تأثير اللاهوتيين فيحتاج إلى أن يسوّغ لهم، ولا منجذباً إلى العلمانيين فيضع أمامهم ما يريحهم إزاءه. فالرجل أسس لتقليد مدرسي مهم، يتمثل في الغوص في تراث الآخر الغربي وكتاباته؛ للإفادة، خاصة، من أدواته، ثم الرجوع بمثابة المنهج بوصفه شبكة تحرك واستراتيجية بحث، لدراسة التراث بمصادره، في غير ارتهان ولا مسلووية، لهذه الجهة أو تلك. "... أنا أفيد من هؤلاء، لكنني لست في النهاية من هؤلاء، وذلك نتيجة إضافتي البعد الغيبي بوصفه بعداً أساسياً"^(٢) في غير تليفق ولا تدييج، يضيف الصور والملامح البرانية على الجوهر والحقيقة الجوانية، فأنا هؤلاء جميعاً، لكنني لست أحداً منهم بالتخصيص، يقول: "... وأضيف إلى ذلك نفي التغريب..."^(٣) فالأمر واضح عنده هو، لا ينسخ ولا يجتر، لكن يتأثر، وثنايا الفصل الثاني متدبة كلها لبيان ذلك وإيضاحه، يقول:

(١) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٤٤ - ٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٢.

"... فمنهجنا يقوم على رفض هذه (النهايات) الفلسفية للمحددات النظرية والمنهجية، ثم العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب، والإنسان، والطبيعة) بمنظور كوني..."^(١) ولا يُفصّل إلى الاستنتاج المتسرع، بوصف أنه كيف توظف أدوات، ثم ها أنت تنكر مآلاتها. هل هذا ممكن؟ وبدورنا، لكي لا نضطر البحث أن يفصح عن نتائجه؛ نرجى الجواب إلى تفاصيل التحليل. ولكن، ما قيل عن الغرب، قيل أيضاً عن التراث، يقول: "... فالفارق بيننا وبينهم (الأئمة الأفاضل) ليس في قدرات الذكاء، ولكن في اختلاف الشروط المعرفية الضابطة للإنتاج الفكري وقياساته... فلم يعد حل الإشكالات المعرفية وقفاً على ذكاء العقل الموضوعي أو التأمل العقلاني المبهّر أو الخطرات العبقريّة... فنحن أمام تغير نوعي..."^(٢) يدفع بالمفكر إلى أن يستمدج المتاح النظري أمامه، بموارده المنهجية جميعاً، ليؤلف في الآخر حلولاً تتجنب الإنسان عن مشكلاته؛ لأنه يعيش في زمن لا يحيا فيه بمعزل عن الآخرين.

إذن؛ الإطار الفكري الذي يشكل مرجعيته النظرية والتكوينية، وكذا المصدر الذي استقى منه مادته التنظيرية، مفتوح على نطاق خاص في إطار عام، وعام في تشكيل خصوصي، بوصف 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 قبلاً أنه يكتب للإنسان في أي مكان وزمان؛ لأنه "... لم تعد أزمات أي نسق حضاري محكومة بالعوامل الداخلية أو الثانية المشكلة لهذا النسق أو ذلك، فعبّر ما أحدثته التكنولوجيا المتقدمة من ثورة في وسائل الاتصالات والمواصلات شملت العالم كله، وعبر التداخل الاقتصادي والاستراتيجي وما يستتبعه من تداخل سياسي وثقافي، اقترب

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٧٦.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٧٥.

العالم من وحدته العضوية، ويكاد يشارف في تحقيقها فعلياً لتأسيس الكيان البشري الواحد..."^(١)

التقرير السالف يصدق على نطاق الممارسات الحضارية الشاملة، كما ينسحب على الشأن الفردي الخاص، من نقطة ارتكاز التشكيل الذاتي، والثقيف الخاص المشدود إلى جدلية الاستيعاب، ثم التجاوز، والنقد تحت مظلة التمكن، ثم اكتشاف القصور من ناحية الضم والفرج كآليات مكيئة للقراءة الإستمولوجية المتوازنة، وهنا يكون نتاج مدارس وقراءات، ومرجعيات مفتوحة، لا نزعّم تحيينها في ممارسة نظرية واحدة، فكل العالم وكل الحياة كتاب مفتوح ومدرسة تستوجب على الدارس الأخذ منها.

والذي سأعمد إليه في ثنايا هذه الصفحات المقتضبات، سرد التأثيرات التي أسهمت في تكوينه الفلسفي، وأقتصر على كل من: الماركسية، ومدرسة فرانكفورت، وحلقة فيينا، والمدارس الألسنية والتفكيكية، ومحبي الدين بن عربي، ومحمد محمود طه.

ثانياً: المدارس الفكرية وتشكيل آليات التحليل والمنهج

١- المدرسة الماركسية

فضلت نعت المصدر الأول بالمدرسة الماركسية، ولم أحصر التحليل في محور كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م)؛ لأن الماركسية كما انتهت في سياق تطوراتها، ربما لم ترد على خاطر ماركس يوماً، بدءاً بالتشكّل الأول بمعية زميله فريدريك إنجلز (توفي ١٨٩٥م)، وانتهاءً بنيو ماركسية New marxisme في تجلياتها المختلفة، خاصة تقاليد مدرسة فرانكفورت.

تأثر مزدوج، بدأ من الاستقاء التام والمطابقة الفكرية، ثم انتهى إلى تجاوز

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٢٦.

بأدوات المرحلة الأولى، زيادةً إلى أنه يعدّ الماركسية قمة الوعي الأوروبي وخلاصته، ولا يفي أن تتعرف مكوناته وتعديها، إذا لم تعرج عليها، وتقف عند أعتاب إنجازاتها الهائلة، على مستوى الوعي التحليلي التاريخي والاجتماعي، "...فالصياغة الماركسية -في عمومها- هي دراسة الحركة الاجتماعية في إطارها الجدلي المادي والواقعي، ضمن أبعادها التاريخية، اهتداءً بخلاصات تطويرية ومبادئ شبه محددة..."^(١) فقد ورثت تقاليد فكرية صارمة، من الفلسفة الألمانية، إلى الاقتصاد الإنجليزي، فالاشتراكية الفرنسية، وتحولت إلى نسق مضغوط، مستوعب لإمكانات التحليل المنهجي؛ بتوظيف الرؤية التاريخية، والخصيصة الشمولية، التي تبدأ من صلة الوعي بالمادة، منتهيةً إلى تفسير الظاهرة الإنسانية المعولمة، مروراً بنطاقات المجتمع، والسياسة، والاقتصاد، وهكذا... وهنا نُقرّ أن "... ما نسميه بالماركسية [لم تشكل] 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."^(٢)

وبملاحظة حاج حمد يتأكد أن الماركسية ليست مدرسة تشكلت بآلية تركب 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 إلى فيلسوفنا. "... فجوهر المفهوم الماركسي في التطبيق العملي، هو التطور الجذري، عبر مراحل نوعية، من خلال النفي الثوري، وبوساطة رؤى استباقية... فالماركسية وإن أخذت عن غيرها، مفهوم الجدلية (الهيغلي)، والتطويرية (الدارويني)، والمادية (الوضعية)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج١، ص١٩٤.

(٢) العالم، محمود أمين. الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط٢، ١٩٨٨م، ص١٤٥ - ١٤٦.

إلا أنها لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكن تندمج فيها تلك العناصر بأكثر ما هو اقتباس وتركيب، لتستوي بوصفها تعبيراً مفهوماً جديداً عن الإنجاز الأوروبي بأسره...^(١)

ويظهر تأثيره بالماركسية، من جهة جمعها للتراث الأوروبي ودفعه إلى نهاياته السياسية والاجتماعية، باختصار الحضارية، ثم مقدرتها الهائلة على استنبات شروط وعي جديد، من إرث نظري بدا عليه التباعد لغير وهلة، ثم الطابع الأممي في تحركه وتنظيره؛ ذلك "... أن نشاطه مورس في سياق عالمي، وأعماله النظرية التي استهلكت طاقته مكنته من إكمال دراساته في رأس المال إلى حد ما، ثم تبنيه لطلاب متأثرين به من لغات شتى، ومناطق عدة..."^(٢)

والأمر عينه فعلة حاج حمد، حين تراوح بين كتابات فلسفية إيستمولوجية نظيرية، إلى كتابات سياسية نضالية، ثم عمل على تكوين أرضية بشرية تمهد لفكره، وتعمد إلى نشرها... إذ حظي باهتمام: "... المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن... وحظي بالاهتمام نفسه 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 تبنيه في فلسطين..."^(٣) ما يثبت توجهه النضالي التعميمي التوسعي المماثل للتجربة الماركسية، لا من الوجهة النظرية فحسب، بل من الناحية العملية أيضاً.

أما الواجهة الأقوى التي حضرت فيها الماركسية في نظامه المعرفي، وعملت على التغلغل في شبكته، وطريقة نضده وترتيبه، فهي المنهج الجدلي، أو الجدل، أو الجدلية، يقول: "... هذا المفهوم المادي الجدلي هو مفهوم

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٤.

(2) Lénine, Vladimir. Marx, Karl. *Brève notée biographique dictionnaire encyclopédique curanat*, Russe, 7 é, Toure 28. p12.

(٣) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٣٥.

صحيح في كثير من جوانبه، ولكنه قاصر، لأنه لم يستكمل البنائية الكونية كلها، ليكتشف الغاية..."^(١) وهذا من تبنياتها، وفي الوقت عينه استدراكه عليه. وألمح 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 توافر ظروف مؤهلة ومساعدة لإنجاحه، وضغطه في الأداء، ليفصح عن مكنون طاقته في الإنشاء أو الكشف، بوصفهما أولى عمليتين في الإسفار عن المنهج والدلالة عليه. "... الذين يأتون النظرية الماركسية، ويتمركسون غالباً ما يقرؤون لماركس دون التعرف إلى ماركس..."^(٢) وهنا أيضاً إشارة مؤكدة إلى أنه متعرف إليه، بل وقراءات الآخرين قاصرة لم تستوعبه، فما بالك أن تفيد منه. نعم، قد تكون الماركسية قاصرة في بعض جوانبها، إلا أنها بوصفها خطأً عاماً أكفأ من عبر الأزمة عن الأوروبية ولخصها... "ليس بمنطق التضمين والإضافة، ولكن بمنطق إعادة اكتشاف مقومات المعرفة الفلسفية... والتوصل إلى هذه النتيجة المعرفية لا يتم ما لم تصل المناهج الماركسية إلى أقصى مراحل النقد لذاتها عبر ما يعكسه استعصاء الواقع على تحليلاتها..."^(٣)

فالجدل بوصفه طريقاً في تشكّل الأشياء، هو قبال ذلك آلية تفهم لحركتها وصورورتها، ويصدق الحال على الماركسية ذاتها، إذا مورس عليها النقد البناء من داخل تقاليدنا أولاً، ثم من روافد أخرى تستثمرها وتتعداها، فيتولد تفتح الوعي وأداء نوعي منهجي، يمكنان من توظيفهما بالشكل الصحيح بالصيغة السليمة، "... قد تستطيع الماركسية أن تطرح نفسها في النهاية بوصفها (إمكانية وعي) وليس بوصفها (قانون وعي)، مما يسهل استصحابها بوصفها وجهاً من

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨٧.

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...^(١)

إذن؛ فالماركسية لم تستنفد طاقتها الإبداعية الممكنة من إنتاج المعنى، والمولدة لمكنة فهم التاريخ وتغييره؛ إذ لا يكفي أن نفسره، بل أن نغيره. وأسجل هنا أنني لا أريد أن أمتد بالبحث إلى نهايته، فأبرز انتقاداته، وإلا لقلت إن استخدام الجدل هنا وهناك ليس سيان؛ إذ "... لقد رأى ماركس... في الجدلية المنهج العلمي الوحيد، غير أنه عرف أيضاً، بوصفه مادياً، 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."^(٢) فالجدل إطار مفاهيمي مؤطر لعمليات التحليل والتفسير، وتالياً استحال إلى نزعة مذهبية تفكيرياً فصار جدلية، وهي في التحليل الأخير خصيصة الكائنات أنطولوجياً، على مستوى الوعي، وقبله في نطاق المادة، وفي تقديري تكفي إشارة إلى التأثير غير التطابقي؛ والعنوان الفرعي الذي اختاره لمشروعه الضخم، العالمية الإسلامية الثانية، المتمثل في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. ولكن، مرة ثانية، لا بد من الإقرار بعدم الاستنساخ الاجتراري.

فتصبح "... الجدلية في سياق الصيرورة والتطور، ذات غايات تخليقية مبتدئة ببدايات ومنتهاية 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..."^(٣) فهذا غير متوافق مع المبدئية التوحيدية؛

(١) المرجع السابق، ص ٣٨٩.

(٢) بوليتزر، جورج وآخرون. أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، (د. ت.)، ج ١، ص ٢٩.

(٣) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٣٣.

إذ إن "... المفهوم الإسلامي للججدلية، يرتبط حين نستخدمه ببدائيات، ونهايات، وغايات تخليق... (الاستيعاب: التجاوز) باتجاه غائي..."^(١) وأبسط إحالة إلى الأدبيات الماركسية يُظهر رفض الغائية؛ لاتصالها بمفهوم التعالي الميتافيزيقي كتقرير سابق، أو صورة مثلى مستقبلية مبتغاة.

والتقييم التوحيدى للتجربة النظرية الماركسية، لم يعد عاطفياً كما كان قبل مراحل من تشكل المدارس المعاصرة، وعلى رأسها مدرسة المعهد العالمى للفكر الإسلامى، وإسلامية المعرفة، والمدرسة الحضارية، ومدرسة العالمية الإسلامية الثانية؛ ذلك أن "...عالم الماركسية -الذي هو العالم المادى- على حد قول ماركس: عالم "قاس وبلا روح" والإنسان فيه "يفتقد مصيره الحقيقى..."^(٢) حتى لو تبنى حاج حمد الماركسية، فقد أخذ منها شكل الوعى فى بعض مراحلها، دون مضامينه؛ أى أخذ الهيكل معدلاً، من دون أن يضطر إلى الذهاب إلى كل مآلات المنهج ونهاياته، بوصف تنوع مصادره الفكرية، ومركزية المنهجية المعرفية القرآنية بنواظرها المعرفية والمنهجية، كما سيتبين تباعاً.

ولا تتهاوى الماركسية من جهة القيمة العلمية، إذا أشير إلى مفارقات فى ثنايا التكوين والتركيب؛ لأنها "...بدأت محاولة للتعرف إلى (أزمة الإنسان)، فاكشفت الاستلاب الطبقي، ثم حاولت استنباط قوانين الحركة الاجتماعية، فإن الهدف الأولى ما زال قائماً من بعد أن عاش الإنسان (أزمة أخرى) هي أخطر عليه من الاستلاب الرأسمالى... فلكى ينعقد الإنسان من استلابه الرأسمالى أصبح بقوانين الطبقة أكثر استلاباً، وما ذلك إلا لأن الماركسية قد جردت الإنسان من إدراك أساس وهو أنه إنسان إنما وجد لغايات أكبر من خضوعه الطبيعى أياً

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

(٢) شريعتى، على. الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة: عباس الترجمان، تحقيق وتعليق: محمد حسين بزى، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٨ م. ص ١٤١.

كانت صورته...^(١) ولأن الطبيعة هي المثل الأعلى الذي يتمحور حوله كل عملها النظري، زيادة إلى سجن التاريخ بقوانينه، فإنها عجزت عن ملامسة المعنى الإنساني الفضفاض المفتوح، الذي تمنحه نظريات أخرى مستقاة من رؤى وجودية مركبة وغنية.

فالملاحظة العجلى تحشر فيلسوفنا في زاوية التناقض؛ إذ مرة يشيد، ومرة يمثل. وأبرر بالقول إن طموح الاكتشاف وقوته، يكمن في سير الحراك التاريخي ومادته المجتمع، لكن الكشف حرره من سجون وأدخله أخرى، وهنا قوته، 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 عالما جديدا ليس من خيرات الأرض، كما تزعم الأسطورة البدائية، بل من المكتسبات التاريخية التي حققوها في عالمهم العابر وفي مجرى تطورهم يجب عليهم أن يوفروا بأنفسهم الظروف المادية لبناء المجتمع الجديد ولن يستطيع أي إجهاد فكري أو إرادي أن يخلصهم من هذا المصير..."^(٢)

من سياق المعروض يظهر أن الماركسية لا يهتمها تقييم الواقع فحسب، بل تجاوزت إلى التأسيس لرؤية تاريخية تبني المستقبل وتهيكّل الظروف، لتتيح حياة مادية مثلى للناس جميعاً، طبعاً بجدلية التاريخ بمراحله... "أما الضمانات التي تكفل للإنسانية صوابها، وصحة إدراكها، ونجاحها في تصورهما للنظام الأصح... فهي تتمثل في حركة التاريخ السائرة إلى الأمام، فما دام التاريخ في رأي الماركسية يتسلق الهرم، ويزحف بصورة تصاعدية دائماً، فلا بد أن يكون الإدراك الاجتماعي الجديد للنظام الأصح هو الإدراك الصحيح...

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

(٢) انجلز، فريدريك. مبادئ الشيوعية، بيروت: دار الفارابي، ط ٣، ٢٠٠٧م، ص ١٠٥.

وهكذا تؤكد الماركسية، على أن جدة الفكر الاجتماعي... هي الكفيلة بصحته ما دام التاريخ في تجدد ارتقائي...^(١)

إن المفهوم الشمولي، والطابع النضالي، والانخراط العملي، والجدل وصيرورته، وقوانين الحركة الكونية والتاريخية، كلها مفاهيم استقاها حاج حمد من الماركسية. وحتى لو عمل على تعديلها، فإنه لا ينبت عن أصلها. وحتى لا ينحرف العنصر الذي نحن بصدده، عن مساره البحثي، نرجئ تعميق النقد لها، إلى ثنایا الكتاب بوصفه كلاً متكاملًا، وإن كان ما أوردناه لا يفي بدقة بالغة، رغم إشارته.

٢- 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 وفلسفي واجتماعي جديد نشأ في ألمانيا، وأعني به مدرسة فرانكفورت بمسمياتها العديدة؛ المدرسة النقدية، والنظرية النقدية التواصلية، والماركسية الجديدة. ومن أهم زعمائها: ماكس هوركهايمر (توفي ١٩٧٣م)، وتيودور أدورنو (توفي ١٩٦٩م)، وهربرت ماركوز (توفي ١٩٧٨م)، وإريك فروم (توفي ١٩٨٠م)، ويورغن هابرماس (ولد ١٩٢٩م)، الذي يُعدّ من أهم زعمائها، وربما من أعطى المدرسة حيويتها على مستوى التنظير السياسي والاقتصادي المفتوح، وأبقاها ضمن سياق التقاليد الفلسفية إلى اليوم؛ بتطويرها، وإدخالها معترك الأنطولوجيا، وفلسفة اللغة، والفن، والجمال، والسياسة، والتربية، تحت مظلة التواصلية النقدية، أو النقدية التواصلية.

(١) الصدر، محمد باقر. الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، قم: مجمع الشهيد الصدر، ط ١، ١٩٨٧م، ص ١٣.

مرت هذه المدرسة بمراحل أربع:

"... المرحلة الأولى: وتقع ما بين عامي (١٩٢٣-١٩٣٣م) إذ كانت البحوث المنوطة بالمعهد (معهد البحوث الاجتماعي الماركسي) متنوعة للغاية...

المرحلة الثانية: هي مرحلة المنفى في أمريكا الشمالية (١٩٣٣-١٩٥٠م)،
و حين عاد المعهد إلى فرانكفورت عام ١٩٥٠م، بدأت تتضح الأفكار الرئيسة
لنظرية نقدية... وأضحت... تمارس تأثيرا جليا على الفكر الاجتماعي الألماني،
ومع بداية السبعينات، والتي يمكن عدّها المرحلة الرابعة، انحسر تأثير مدرسة
فرانكفورت ببطء... بموت أدورنو (عام ١٩٦٩م)، وهوركهايمر (١٩٧٣م) كما
أنها حادت... عن الماركسية التي وهبتها الحياة في الأصل..."^(١)

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 إيديولوجية تنتج بشكل غريب معايير
تمائلها الخاصة من صيرورة توالدها: وهذا هو على الأقل الرهان النقدي..."^(٢)

فالكيان الواحد لم يمنع من التنوع في توزيع الأدوار، من غير إهدار
للمرجعية الأصلية للمدرسة؛ إذ استقت من الهيجلية والماركسية، والفرويدية،
والكانطية، ولم تغفل عن استراتيجيتها النقدية ذات الأضلاع السباعية في سياق

(١) بوتومور، توم. مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ليبيا: دار أوياء، ط٢، ٢٠٠٤م، ص٤١.

(٢) آسون، بول لوران. مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجامعية
للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٥م، ص٢٦ - ٢٧.

التاريخ، والمجتمع، والسياسة، والاقتصاد، والتربية، والإعلام، وقبلها جميعاً الأنطولوجيا، مانحةً إرثاً نظرياً ومنهجياً هائلاً، حتى إنها دفعت بالماركسية إلى أقصى حدود العطاء الممكن، وفعلاً يصدق عليها منطبق الصيرورة المستوعب لما سبق، والمفرز لجوانب كامنة، أتاحت قوة منهجية غير عادية لحاج حمد، يقول: "... من ذلك إنجازات (مدرسة فرانكفورت) التي أعادت توجيه الماركسية -في الغالب الأهم- لتوظيفها بوصفها منهجاً نقدياً وليست عقائدية إيديولوجية..."^(١) ويقدر التحليل أن التشابه الموجود في ثنايا كتاباته ومدرسة فرانكفورت، يمكن إبرازه في النقد، والسلب، والجدل، ونقد الوضعية، والتواصل المتدامج كونياً، ونقد الرأسمالية، واستلهام الماركسية، والتأويل المركب، واستحضار التاريخية في غير نسبية... إلى تفرعات قد لا يستوعبها البحث أكثر. وفيما يأتي نستثير المدونات الفرانكفورتية وما كُتِبَ حولها؛ لبيان الالتقاء المشار إليه، في غير تفصيل مخل، ولا إيجاز غير موصل للمقصود.

يلتقيان -حاج حمد ومدرسة فرانكفورت- في تبني الماركسية مرجعية مؤطرة للاستعمال المنهجي والنقدي خاصة، لكن ليس بالحدّة والحضور نفسيهما؛ إذ في الخطاب الافتتاحي لتدشين معهد البحوث الاجتماعية، قالوا كلمتهم في انتماء المعهد وتوجهه "... أكد فيه أيضاً على انتمائه الفكري للماركسية، وللمنهج العلمي، وبأن الماركسية سوف تكون المبدأ الموجه لنشاط المعهد الفكري، وأن الاتجاه الماركسي يمكن أن يكون نقدياً، فالماركسية ليست مبدأ عقدياً... وبقينا أن النظرية النقدية كلما تطورت بعد ذلك لم تكن مناقضة في محتواها للتأكيدات التي جاءت في الخطاب الافتتاحي..."^(٢)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٠.

(٢) طاهر، علاء. مدرسة فرانكفورت؛ من هوركهايمر إلى هابرماس، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط ١، (د. ت.)، ص ٤٩.

والاستدراك الأساسي الذي تقدمت به المدرسة النقدية، على الماركسية الكلاسيكية، أنها عملت على "... تفسير الظواهر بناء على مفاهيم عامة لا تخضع لفحص العلوم التجريبية، وخالفت أيضاً الدراسات... التي كانت تتناقض مع الدور الذي أنيط بالفلسفة الاجتماعية، وتوخت بناء نسق نظري موحد انطلاقاً من أبحاث تجريبية يعتمد الوقائع كما هي..."^(١) ويمكن 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 بوصفها عقيدة 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..."^(٢) وكذا بالنسبة إليه، كما أشرنا قبلاً، إلى أن الماركسية شكلت مرشداً نقدياً، لكن بتعديلات تتوافق مع الإستيمولوجيا الكونية المفتوحة، والأمر عينه نلقفه عند الفرانكفورتيين الذين استعانوا بالماركسية، لتخطي أفقها المباشر إلى رحابة النقد الكوني الكلي الجذري.

يقول أحد رواد المدرسة: "... إن الطابع التاريخي الماركسي يشمل السلبية السائدة فضلاً عن نفي هذه السلبية... [وهما] مرحلتان مختلفتان في العملية التاريخية نفسها... والحالة "الجديدة" هي حقيقة القديمة... وبالاختصار فإن الحقيقة ليست عالماً قائماً بذاته، منفصلاً عن الواقع التاريخي، وليست مجالاً للأفكار ذات الصحة الأزلية، صحيح أنها تعلق على الواقع التاريخي القائم،

(١) مصدق، حسن. بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٤٩.

(٢) آسون، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ٧٧.

ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تعبر مرحلة تاريخية معينة، لكي تنتقل إلى أخرى..."^(١) وأبرز ما تركه النص في سياق التحليل أن الحقيقة ميزتها التعالي في سياق الاندماج وربما هذا من تعديلات النظرية النقدية على الماركسية، ونجدها عند حاج حمد بقوة؛ لأنه يؤكد الحقيقة المطلقة، لكن في سياق تلبس نسبي وليس نسبياً، مما يُحرّر قليلاً الوعي من التاريخ، فيسهل عليه الخطو السابق على ظروف الواقع، فيتخطاه.

"... لقد كان الجدل قد تخلى عن الثابت المستقر، في سبيل حقيقة أعلى قد تقضي على الكلية ذات الطابع السلبي، التي تتصف بها الموضوعات والعمليات الجاهزة؛"^(٢) لأن الجدل لو أخذ تفهماً على أنه حالة قارة، وماهية ناجزة بإطلاق، يصعب توظيفه أداة للتحليل التاريخي، المظهر للصيرورة ذات التشكل الطابع لحيثيات الظروف التي يقتحمها عنصر فريد، يحرف الحركة ويمنيها بطفرة تقلب الحسابات، وكأنني به إذ يصر على الجدل صيرورة مفضية إلى وقائع، وأوضاع غير محسوبة، قد قرأ النص السالف، وآمن بالجدل غير الثابت آلياً، في شكل ميكانيكي صدى، لا يولد إلا أوضاعاً متكلّسة 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، وإنصافاً للموارد الموضوعية قيد التصرف، وأكثر تحديداً للنزاعات المخرجة، وتوسيعاً لمجال الحركة، غير أن النظرية النقدية لم تغامر فيما وراء هذه الحدود، متخوفة دون شك، من أن تخسر هناك علميتها..."^(٣)

(١) ماركيوز، هربرت. العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية العالمية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م، ص ٣٠٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣) ماركيوز، هربرت. نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، بيروت: دار العودة، ١٩٧١م، ص ١٧.

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 المتعالي السامي، الذي يمنح الوعي والسلوك الإنساني معاً تماسكهما، قبال الأوضاع المربكة، التي تحول دون تحقيق توازن اجتماعي، لكن ربّما لأنها نظرية اجتماعية تُعبّر عن ظروف ما، جعلها تتخوف. ولكن حاج حمد بتبنيه مرجعية أعلى مؤطرة، أفسح في تحليله، واقتحم به نطاقات ظاهرها غير علمي.

وأجد تشابهاً آخر في رفض إمكانية التغيير في الصيرورة، إذا بقي الإنسان عينه، بقيم قديمة ليس فيها تغيير بنيوي يمكن من تحقيق الإصلاح المرجو، بوصف أن دياجعة تستبدل مكان أخرى لم تفعل شيئاً، ثم "... لا بد لمراس سياسي، كي يتمكن من إنهاء هذا الوضع، أن يهاجم أسس القبول والرفض نفسها، وأن يكتسح بنيان الإنسان التحتي... وأن يقصد إلى تحويل جذري للقيم، ومثل هذه الممارسة تتضمن بالنسبة لكيفيات النظر، والسمع والإحساس وفهم الأشياء المتبعة الرتبية، قطيعة..."^(١) 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 "... يحتمل أن يكون علامة منعطف في تطور المجتمعات المعاصرة، ويفرض 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..."^(٢) فالحمولة المفهومية

(١) ماركيز، نحو ثورة جديدة، مرجع سابق، ص ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

وأدواتها المقولاتية، تعين على تشكيل عقل جديد يستند إلى رؤية ثورية، تتيح تحقيق الجدل الإيجابي في تصويب مسار الأشياء، ورد الأمور إلى نصابها الصحيح. وهنا يلتقي الفكر النقدي مع الرؤية الكونية التوحيدية لحاج حمد لبناء بشرية سعيدة، أو قل في أقل تقدير متوازنة تُحيي السلم الممكن.

زيادة إلى أن المشروعين يلتقيان في طبيعة التفسير للدورات التاريخية المعبرة عن موجات التطور الإنساني وخصائصه، وأن قوة كل تفسير لا تتركز في تعالیه عن الذاتية وانخراطه في العلمية، خاصة إذا تحولت العلمية إلى نزعة مذهبية، تفسر كل الظواهر انطلاقاً من الطابع العموي الذي يزعم مجانية للميتافيزيقا وشرائطها التحليلية. "... إن الفلسفة ذات النزعة العلمية Scientiste وليس علوم الطبيعة، هي التي تصطدم بالصعوبة نفسها التي تصطدم بها الميتافيزيقا عامة، وعليها أن تؤكد -وذلك يعارض مبدأها الخاص- بأنها معرفة ذاتية منغلقة على نفسها وإلا فعلها التخلي عن الادعاء بكونها حقيقة فوق زمنية..."^(١)

والتفريق بين العلم وما قد يصل إليه من حقائق شيء، إما أن يعرج بحقائقه، لتتحول إلى تفسير رؤيوي يدعي لا علمية ما يخالفه، فهذا عينه ما تُقدم عليه، بإلحاح، المدارس الميتافيزيقية ذات الأنظمة الفكرية الكبرى المغلقة؛ لذا، احتاج الوعي المعرفي إلى لون من التأويل المتجذر في المعنى الديني المفتوح، وهذا ما وسمه بأسلمة المعرفة، التي حددها ب "... إنها مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للناظم المعرفي المنهجي) الذي تستمد منه الحضارة العالمية المعاصرة، تركيبها الاقتصادية والاجتماعية، والفكرية التي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقالية..."^(٢)

(١) هوركهايمر، ماكس. بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦م، ص ١٠٣.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٣.

والإشكالية ليست في تحقيق تلك العلمية المحايدة المزعومة، بل في بلوغ التفسير المتوازن الذي يستوعب الإنسانية المشتركة بوصفها قيمة كونية عليا، تتيح فرص التعايش، وتبذل إمكانات للنظم الثقافية والحضارية الأخلاقية، والمعنوية الحافظة للخصوصية الإنسانية الفريدة غير المكررة وجودياً تماماً.

فلكل معرفة إنسانية عالمها الثقافي الخاص الذي يستبطن ولاءاته وانتماءاته... " ... وليس تجديد الاعتبار للميتافيزيقا وحده هو الذي يعترض اليوم مهاجمة التأويل الشامل للعالم، بل هناك أيضاً التأكيد 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... " ^(١) فالكفاءة ليست في نكران الخلفيات الميتافيزيقية، بل في مقدرتها على تحقيق المعنى التفسيري الأقوى، قياساً إلى تذبذبات الآخرين وتناقضاتهم. فالعالم كما قيل؛ أضحى اليوم منهكاً ميتافيزيقياً؛ لذا، فإنه يعمد إلى فكرة الموضوعية، ليحطم بها الطابع المتجاوز لتصورات الإنسان المتحدية للأوضاع المكررة والمزعومة واقعياً.

" ... وإذا كان الأمر لا يتعلق إلا بعقبات ناتجة عن الاستخدام الأداتي للنزبه للعلم، فإن تحليل المسائل الاجتماعية قد يرتبط مع النزعات المتعارضة مع العلم الرسمي، إلا أن هذه النزعات على ارتباط وثيق مع سيرورة الإنتاج الكلية، فهي لم تتغير، ولا تغيرت الإيديولوجية 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. " ^(٢)

(١) هوركهايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) هوركهايمر، ماكس. وأدورنو، ثيودور. جدل التنوير؛ شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

فالعلم فيه الرسمي والمنافس، ويتعajan أيهما يتسلم أزمّة الوعي العام، ليتوجه بها إلى خدمة استراتيجيته الخاصة، التي أملتها الإيديولوجية الذاتية، خاصة إذا غاب الحس النقدي، وغلب عليه الطابع التربوي، موالاة لدوائر ما، وليس للحقيقة على الأقل وهم لا يعلمون مخالفتها، أما إذا علموا فالمشكل ليس عادياً، بل ينعكس على الضمير العلمي بوصفه كلاً، ويهدد نزاهته.

وقد يتحول العلم، إلى وسيلة استعلاء، أنتجت ظروف استغناء وتعالٍ؛ 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 عن بقية السكان... في زمن يسود فيه موقف لا عدالة فيه..."^(١) وهنا أشير إلى أن هناك تطابقاً مفاهيمياً، وأيضاً في توظيفه في التحليل، بين ما قاله هوركايمر وأدورنو، وحاج حمد، عندما استعمل مقولتي الاستغناء والتعالى الطغياني بوصفهما جزءاً من تقويمه للتجربة الإنسانية وفلسفتها في التاريخ، كما سنعرضه، مما يؤكد زعمنا أن الرجل استقى من هذه المدرسة، خاصة أداتها المتمثلة في العقل النقدي.

"... فالقضية ليست كامنة فقط في نقض النهايات الوضعية لفلسفة العلوم الطبيعية، ولكن أيضاً 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 لقيم ومعايير السلوك الاقتصادي، والاجتماعي كافة، والقائم على الهيمنة، واستلاب الآخرين."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٤١.

فالرهان الحقيقي يكمن في استرجاع الشكل الحياتي المتوازن، الذي أربكته
الوضعية بنزعتها العلموية، فأنتجت أحوالاً نفسية وأخلاقية؛ إذ استحالت بدورها
إلى أوضاع معيشية مهلكة للحرث والنسل، وتنعكس أول ما تنعكس على من
أنتجها، فهي مارد 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..."^(١) تسكن الألم ولا تقضي عليه، بل تخففه وسرعان
ما يعاود جسد المجتمع ولا يزال به حتى يقضي عليه إن استطاع. وما منطوق
التاريخ إلا الدفع بالاستطاعة إلى مآلها، وهنا أشير إلى حاج حمد المتفق ليس
في المنطلقات مع النقدية وحسب، بل في تقدير المآلات الحضارية وتقريرها.
ولأن نقد مدرسة فرانكفورت مهم للوضعية؛ أورد "... ثلاثة أوجه
سأتناولها تباعا:

أول هذه الأوجه، أن الوضعية نهج 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 تقرر النظام
الاجتماعي القائم، وتعرض سبيل أي تغيير راديكالي له، بما يعني أنها تؤدي إلى
التصوف السياسي.

وثالثها، أن الوضعية ترتبط بشكل حميمي مع إبقاء أو إنتاج شكل جديد من
الهيمنة هي الهيمنة التقنية، بل إنها في الواقع عامل هام من عوامل إبقاء أو إنتاج
هذا الشكل الجديد من أشكال الهيمنة..."^(٢)

(١) آسون، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ٤٢.

(٢) بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٣.

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

فهي وصفت الوحي انطلاقاً من 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، وطاقات 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...^(١)

وتسيقاً مع المعنى السالف، يضيف حاج حمد دلالة أخرى إلى نقده: " ... من المؤكد أن الوضعية تعبر عن موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم، لأن التفهم الذاتي العلمي للعلوم الذي تبينه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم، في الوقت الذي ترفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى الدوغمائية، وتعود لتحتل الوظيفة المعرقلية، 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 واللامعنى، ذلك الذي كانت قد وصمت به الميتافيزيقا من قبل..."^(٢)

فالوضعية ليست إلا رؤية استعجالية تنتقل بنتائج العلم غير الثابتة بإطلاق إلى نطاق التفسير الكلي، الذي يهدر أبعاداً تكوينية للوجود الإنساني فقط؛ لأنه ليس مقبولاً تبعاً للطابع العلمي والخصوصية الوضعية، ما يدخلها في وثوقية مغلقة، تعرقل أية فسحة ممكنة للنظر المستقل. " ... الموقف الوضعي يغطي إشكالية تكون العالم، ومعنى المعرفة ذاته يصبح لا عقلانيا باسم المعرفة الصارمة، من خلال ذلك يصل التصور الساذج للسيطرة... لقد كبتت الوضعية

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". إستيمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت وبغداد: دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٤م، ص ٤٣.

(٢) هابرماس، يورغن. المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٨١ - ٨٢.

بصورة بالغة الأثر التقاليد، واحتكرت فعالية الفهم الذاتي للعلوم..."^(١) مع تسطيح الأشياء، وبناء فهم شكلي. والعالم هو المتاح وفق منطق العلم المادي بمقاييس الوضعية حتى لو كانت ساذجة، والحكم يخضع للمعرفة، وليس توصيفاً أخلاقياً، المقصود منه التنقيص أو الإثارة، بل التأكيد مع حاج حمد ومدرسة فرانكفورت والتواصلية؛ أن الوضعية من المولّدات الرئيسة للوعي الغربي للعالم، وتالياً يتبرم من كل مختلف، ومخالف، ويسبغ لنفسه الحكم بلا علميتهم ولا موضوعيتهم، ويجوز رفض ما للآخرين من أساليب مغايرة.

والنقد الذي يقدمه للوضعية، خاصة في إطار الأحوال الثلاثة، يكاد يكون واحداً... "أقرأ" لهبرماز" أو أقرأ لماخ أجد فيهم قدرات تفكيكية... لذلك أنصح بعض الأصدقاء بالاستكثار من قراءة آثار مدرسة فرانكفورت."^(٢) إذن؛ كانت ميزة الاشتراك من جهة النقد فهماً جعلها أيضاً محط سخرية؛ لتناقضها الصارخ، و... 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 أيضاً عبر الخصم..."^(٣) إذ الالتفاف عبر الميتافيزيقا لرفضها بأدواتها، والزعم بأن الوعي البشري قد تجاوز إلى مرحلة جديدة مثير حقاً: نظرياً، وتاريخياً. وينبثق عنه "... الفهم الذاتي الوضعي للعلوم... وينجز إذن دعماً لتعويض السلوك المعروف من خلال التقنية، وهو يقود استثمار المعلومات المتعلقة بالعلوم التجريبية ضمن وجهة النظر الوهمية،... بطبيعة الحال ستبقى هذه الفلسفة طويلاً إلى جانب العلوم، وخارج الوعي العام... عندما يتواصل إرث التقليد الذي تخلت عنه نقدياً في الفهم الذاتي الوضعي للعلوم."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ٨٣.

(٢) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٣) هابرماس، المعرفة والمصلحة، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٤) هابرماس، يورغن. العلم والتقنية كـ "إيديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ١٥٦ - ١٥٨.

هنا نخلص إلى أنه -حاج حمد- أفاد كثيراً من مدرسة فرانكفورت ومن نزعتها النقدية، ومقدرتها على التوفيق بين الفردية والجماعية، وبين التاريخية والتعالي، وبين الأدوات والنقدية... وإفادته المركزية كانت في نقد الوضعية؛ إذ "... قدمت النظرية النقدية تحليلاً نقدياً للفلسفة الوضعية وعدتها فلسفة علم قاصرة ومضللة، وعاجزة عن فهم الحياة الاجتماعية، وإنها فلسفة متواطئة مع السلطات التي تمارس قهراً للإنسان... وأخيراً عدواً الوضعية عنصراً مساعداً في خلق أشكال جديدة من التسلط، يمكن تسميته بالتسلط التكنولوجي..."^(١) الذي يسميه حاج حمد جماعة أولي الأمر منكم، وليس أولي الأمر فيكم أو عليكم، التي تبرر التسلط بأنواعه، ويظهر في التشكيلات التاريخية والعلمية جميعاً، حتى ينتهي إلى الأدوات التي تقهر الوعي والمجتمع، وتجعلهما خاضعين لممارسات استعبادية لاغية.

إجمالاً التأثير موجود، والاعتراف به كذلك، ويثبته التوجه العام لكتابات، خاصة إذا كان استقاءً لأدوات النقد وآليات التحليل، ففي ذلك ما يغني المذهب التوحيدي الجامع بين القراءتين. ولكن، من المهم الإشارة إلى أن الخلفية المعرفية ليست واحدة، رغم تقاربها الظاهر، ثم الطموح وأفق النظرية فيه تباعد، بوصف الأصل المعرفي المولد، والقيم المعيارية المتحكمة.

٣- حلقة فينا والتأسيس للغة الموضوعية

استقر القرن التاسع عشر، على أنساق فلسفية كبرى، غالبها متصل بالتأسيس الميتافيزيقي المكين، لكن بدأت معاول النقد والخلخلة تفعل فيها بدءاً بالفيورباخية، فالماركسية، فالوضعية بشكلها الكلاسيكي، بلوغاً إلى الوضعية العلمية الذرية، وقبلها الداروينية، وهكذا. زيادة إلى نمو المنطق الرياضي الرمزي، واستفحال العلوم الطبيعية التي أنتجت إبستمولوجيا خاصة قياساً إلى

(١) إبراهيم، عبد الله. المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧م، ص ٣٣٩.

الفلسفات ذات الطابع التقليدي. ومع مرور الوقت تشكّل 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 عُرف في أوساط المؤرخين للأفكار ومدارسها باتجاه حلقة فيينا، أو دائرة فيينا، "... كانت هذه الجماعة من المشتغلين بالعلم الطبيعي، وبالرياضة من جانبها الفلسفي، تجتمع أنا بعد أن، 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... ولذلك كان الأذنى إلى الصواب أن يسمى نشاطهم الفكري "حركة" فلسفية لا مدرسة..."^(١) 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، ودراسة لتطوراته، وإخفاقاته ونجاحاته.

وقد جمعت هذه المدرسة أسماء كثيرة، نذكر منها:

"فايجل"، و"كارناب"، و"راشيناخ"، و"وايزمان"، و"نوارث"، و"مورتنس شليك" القطب الذي التف حوله بقية الأساتذة، وفتجنشتين 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 يعلمنوا الفلسفة؛ أي أن يجعلوا الفلسفة علمية الطابع، فيطبّقوا

(١) محمود، زكي نجيب. نحو فلسفة علمية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٨م، ص ٦١.

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...^(١)

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 الواقعات المباشرة القائمة أمام الوعي، والمناطقة وجودون بالصورنة أو البناء الشكلي الذي يتماهى مع مادة العلماء، فيصاغ في معادلات الرياضيين، ورموزهم، وأرقامهم، أما الفلسفة فتنتج توليفة بين الدوائر السابقة، فتفصح عن أهم طاقاتها المتمثلة 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 بوصفها أشهر عنوان عُرفت به، ونعت لازمها في تاريخها منذ نشأتها نحو عام ١٩٢٤م، إلى غاية خروج أشهر من تأثر بها من فلاسفة الإنجليز خاصة برتراند رسل (١٩٧٨م)، لكن تسميتها الرسمية أطلقت عليها سنة ١٩٣١م في أول مؤتمر فلسفي نظمته تحت إشرافها، وأريد أن أنهزها سانحة 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، والمرحلة الميتافيزيقية، وأخيرا في حال الوضعية؛ إذ يجب على العقل الإنساني أن يعرف استحالة تحصيل المفاهيم المطلقة، أو التعرف إلى الأصول والمبادئ الأولى للكون، ويحول اهتمامه إلى معرفة علل الظواهر المرتبطة وحسب بما يعينه على الكشف وحسن الاستعمال،

(١) المرجع السابق، ص ٦٣.

تواردا من الملاحظة ومن قوانينها النازمة... المتحركة في بعض الظواهر الجزئية وأخرى كلية؛ إذ يستطيع العلم أن يقول كلمته...⁽¹⁾

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، وإن عدت أوائل ممهدة وضرورية لبلوغ حال الرقي، ومن ثمة عملت على مواجهة كل ما من شأنه مباينة خصائص العلمية أو العلمية بوصفها نزعة شرسة، لا تتهاون مع الديني والميتافيزيقي وكل ما له 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..."⁽²⁾

إن التحول النوعي الذي تتيحه الوضعية بطريقتها وأسلوبها العلمي، هو ما يمكن الإنسانية من القفزة الثرة الهائلة، أين أضحى العالم طوع بنان الإنسان؟ خاصة لما تصدت الوضعية لمهام تأسيسية ونقدية غير عادية، منها بناء منطق تفكير جديد، يدفع إلى تشكيل آليات فهم، وتفكير، وتدبير، وتعبير، والانتقال به بوساطة علم تربية وضعي جديد يقود إلى أنماط معيشية جماعانية، تحتاج إلى أساليب عمل متطورة. وكان ذلك فعلاً، خاصة وقد توحدت رؤى الناس وتمطت معارفهم. "... يحب 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، ومنظما في منظومة حسب المنظور المفتوح بوساطة الفلسفة الوضعية..."⁽³⁾

(1) comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, leçons 1 et 2, cérés éditions, Tunis, 1994, pp17-18.

(2) Ibid, p 20.

(3) ماثيري، بيار. كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة: سامي أدهم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٤م، ص ٧٥ - ٧٧.

لكن الوضعية المنطقية أو الوضعية الجديدة بحاجة إلى ما يسوّغ طموح الوضعية السابقة؛ وذلك بتجاوز بساطتها، والتأسيس لخطاب علمي حقيقي يتخطى نطاق التناول الإيديولوجي، ولا يفسح لذلك إلا أداة علمية صارمة "... وبدأت أمامها أداة منطقية مرهفة شحذها قبلهم فريق آخر... ولئن كان هذا الفريق قد أرهف تلك الأداة المنطقية، ليستعين بها في تحليل الرياضة بصفة خاصة، فقد أرادت هذه الجماعة الجديدة، جماعة فيينا، أن تستخدمها في تحليل العلوم بصفة عامة. وإذن فهي جماعة تجعل قضايا العلوم المختلفة من رياضة، وطبيعة، وعلم النفس، واجتماع، تجعل قضايا هذه العلوم كلها موضع تحليلها تحليلًا منطقيًا، على أن تكون أداة التحليل هي ذلك المنطق الرمزي الجديد..."^(١)

وبتزاوج الوضعية مع المنطق تكوّن هذا الاتجاه الجديد؛ إذ يلتقي معه حاج حمد في طموح تحليل العلم، أو بناء فلسفة علوم جديدة. ولكن، ليس بالعناية ولا الغاية نفسيهما، فشتان بين من يؤسس لإبستمولوجيا كونية تستحضر مستويات الوجود الثلاثة (الغيب، والإنسان، والطبيعة) بألية الجمع بين القراءتين، بقصد تحقيق المعرفة العارفة، وإبستمولوجيا همها تحليل خطاب العلم، ليتوافق مع منطق العلم، وهنا القوة والمفارقة معاً.

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.

(١) محمود، نحو فلسفة علمية، مرجع سابق، ص ٦٤.

ج - نظرية في المعنى وتشرح ما سموه "مبدأ التحقيق" وما يقرر معنى القضية هو تحقيقها تحقيقاً تجريبياً مباشراً أو غير مباشر.^(١)

تحليل العلم يتمحور حول تحليل خطابه؛ أي البحث في لغته، والعبارات التي يستعملها، ولذلك تفريعات لا يتسع المقام لسردها، سعياً إلى تأسيس لغة واحدة أو متقاربة يقال بها العلم، وينتج، ثم بها يكتب ويؤخذ؛ تفادياً للخلط والأخطاء التي تنبثق من عناصر غير علمية مبثوثة في ثنايا القضايا والعبارات. تلك هي الميتافيزيقا الفارغة من المعنى وغير ذات الدلالة. وهنا عملوا على بناء لغة كونية عالمية مثالية موحدة تجمع العلم والعلماء. "... لا توجد لغة مثالية واحدة، وإنما لغات عدة توجد لغة خاصة بالعلوم حيث تتطور... وهناك لغات مثالية يحاول الفلاسفة والمناطقة إقامتها، وكان وجه الحاجة إليها في نظر الداعين إليها هو الوعي بما في اللغة العادية... حيث يكون كل اسم دالاً على مسمى معين أو يكون لكل كلمة معنى ومدلول..."^(٢) وطموح اللغة المثالية أن يتوحد العلم، وتالياً يتوحد العقل، وتبعاً السلوك والعالم... وإلغاء الغموض والاختلاف والوصول بالمصطلحات إلى مستوى نوعي وعالي.

"... ومن هنا يتضح لنا أن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، وهو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح... فيما أن القرآن مركب على اللغة بوصفها أداة تعبيرية، وبما أنه مركب على منهجية معرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية - أي اللغة - يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا

(١) زيدان، محمود فهمي. مناهج البحث الفلسفي، بيروت: جامعة بيروت العربية، ط ١، ١٩٧٤م، ص ٨٤.

(٢) زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥م، ص ٢٩ - ٣٠.

تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها..."^(١)

وهنا أقرّ -بغير حشر مسبق- أن هناك توافقاً بين أطروحة اللغة المثالية العالمية وطبيعة اللغة كما يتصورها حاج حمد، ما يدفعني إلى الاستنتاج الآتي 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 الشعراء..."^(٢)

ومن نافل التحليل أن نشير إلى محاولات فلسفية سابقة لبلوغ اللغة العلمية المثالية الدقيقة بدءاً بالفيلسوف لينتز Leibniz (توفي ١٧١٦م)، ففتجنشتين Wittgenstein (توفي ١٩٥٤م)، فبرتراند رسل Russell (توفي ١٩٧٠م)، فحاج حمد.

٤- المدارس الألسنية والتفكيكية

مع أن حاج حمد لم يتلقَّ تعليماً جامعياً وأكاديمياً متتابعاً، إلا أنه أمعن في القراءة، وتوسّع فيها، ونوعها تبعاً لطموح المشروع، وكذلك لدواعٍ تأسيسية من تساؤلات فلسفية عميقة، تستهدف القلب الأنطولوجي للأشياء؛ لفرض المعقولية الشاملة على كل شيء، مما دعاه إلى استجماع الشرط المعرفي والمنهجي. فكانت الفلسفة، ومدارس النقد الأدبي بغيته، فيتراوح بين مدارس عدّة تستحوذ

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج١، ص٥٦.

(٢) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، واشنطن، نيجيريا: مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (CSID)، محاضرة ٧، يوليو ٢٠٠٤م، ص٣.

على كل الدراسات اللغوية ومضامينها الفلسفية بلوغاً إلى التفكيكية بوصفها آخر صيحة منهجية أتاحت له التحليل والنقد. والتفكيك لأنساق الفكر كلها التي وقعت تحت ناظره، تراثية كانت أو حديثة، المهم توظيفها جيداً. ولكن، في غير خضوع كما يبين الكتاب بوصفه كلاً. لكنه ما يفتأ ينقلب على أساليب المدارس المذكورة ويتخطاها إلى أفق أمكن ومسلك أرسخ.

"... إن البحث في البنية اللفظية هو الهدف الممتاز لللسانيات المعاصرة بأنواعها كافة، وإن المبادئ الرئيسة لمثل هذا المقترّب البنيوي... للغة تلك المبادئ المشتركة لكل أشكال هذا البحث، يمكن أن تحدد بوصفها أفكاراً 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 الموضوعه Thème المهيمنة على الحركة التي اتخذت شكلها... بيراغ في العامين ١٩٢٤م-١٩٢٨م..."^(١)

وإفادته من الدراسات اللسانية لمدرسة براغ، تكمن في التعاطي مع القرآن والبحث عن بنيته المركزية التي تساعده على الكشف عن الوحدة العضوية التي يتحلّى بها تفرداً عن النصوص الأخرى المجزأة المعبرة عن تطورات في النظر، والتقييم، تبعاً لسياقات توليد معانيها وإنتاجها على خلاف النص الأصلي المولّد، الحامل لدلالة مركزية وأخرى فرعية تمتح منها، وتعود بوصفها شبكة كبيرة، رغم تباعد أقطارها، إلّا أنها ترجع إلى خيط أول ربط عناصرها إلى بعضها.

زيادة إلى أن اللسانيات بوصفها نشاطاً مفتوحاً لا يقف عند حدود اللغة وتفسيراتها المقدمة حولها، بل يتيح إنشاء نظرة وجودية، أو قل تستبطن الفهم

(١) ياكسون، رومان. الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٦ - ١٧.

العام في ثنايا تطبيقاتها المنهجية في دراسة اللغة، ومضامينها الفكرية، وهذا ساعده في المماثلة بين البنية الكونية واللفظية، وأن القرآن كون صغير، والكون كتاب كبير. "وفي الحقيقة يقتضي المنطق الداخلي الكامن في العلوم الإنسانية تنظيمها تنظيمًا متسلسلاً بموازاة ترابط العلوم الطبيعية وتسلسلها، فاللغة بوصفها أحد أنظمة العلامات، وعلم اللسانيات بوصفه علم العلامات اللفظية هما مجرد جزء من السماء..."^(١)

وليست اللغة كياناً قاراً، وبنية ميكانيكية جامدة، على العقل فقط أن يماهيا ليتعرف مضامينها، بل هي نظام حيوي فعال مثمر مولّد باستمرار، وهذا ما أكدته أعمال حلقة براغ اللغوية؛ إذ اعتمدوا التحليلات الألسنية لفرديناند دوسوسير (توفي ١٩١٤م) وجعلوها المنطلق؛ إذ إن "... اللغة نظام من العلامات يجب أن تبحث بنيتها، غير أن البراغيين قد أضافوا هنا على مفهوم النظام الصارم لدى دوسوسير بعض مكملات سيرت بحوثهم غاية في الإثمار داخل علم اللغة البنيوي. لقد وظفوا بوجه خاص النظام بشكل دينامي... ويجب على المرء هنا أن يفرق بين جانب ثابت وجانب متحرك."^(٢)

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

إضافة إلى أن "... اللسان بهذا الوصف ظاهرة اجتماعية هي الوضع الذي تم الاصطلاح عليه في مجتمع من المجتمعات ويقابله الكلام التأدية الفردية أو

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

(٢) بارشت، بريجيت. مناهج علم اللغة؛ من هرمان باول حتى ناعوم شومسكي، ترجمة: سعيد حسن خيري، القاهرة: مؤسسة المختار، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٢٤.

الجماعية للسان، وخاضع لعوامل اجتماعية ونفسية وتاريخية عدّة إلى غير ذلك من العوامل المؤثرة..."^(١) واللسانيات من الأدوات الممكنة من سبر المولّدات المنشئة للغة، والمكوّنة لآفاق مفاهيمها، وقد ساعد حاج حمد في التأسيس لتحليل لساني للغة القرآن، تتجاوز التلبسات والاعتبارات السوسيوبيكو ثقافية للمجتمع العربي، وتنتفح على الفضاءات الكونية المحيطة بالتجربة الإنسانية بوصفه كلاً.

ويختصر بعضهم الظاهرة البشرية في لغتها التي تستعملها. "...إن الإنسان هو اللغة التي يتكلمها، ذلك أن الثقافة ليست شيئاً 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 أيضاً معرفة التحديدات السيميائية لما كان يسمى قديماً البنيات الذهنية، أي التحديدات التي تجعل منها فكراً..."^(٢) وهنا تساءل حاج حمد 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 وطاقتها التحليلية؟ في تقديري أن الأطروحة المعرفية لكل الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، وضعت لبيان مستويات التجاوز؛ لتحقيقها بمنطق توحيد، جامع للقراءات، وموظف لمعنى دقيق للغة واللسان، غير مفرق، ولا مشتت، ولا مبعوض.

جاك دريدا Derrida (توفي ٢٠٠٤م) والتفكيكية بوصفها طموحاً منهجياً كبيراً، يقول عنها وعنه حاج حمد في آخر محاضرة له قبل وفاته (حاج حمد)

(١) الإبراهيمي، حولة طالب. مبادئ في اللسانيات، الجزائر: دار القصة للنشر، ط ١، ٢٠٠٠م، ص ١٢.

(٢) إيكو، أمبيرتو. العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

بشهر واحد: "قد تألمت لرحيل دريدا الذي يدرك الآن قطعاً أنه في مرحلة العبور إلى الدار الآخرة. وموهبته الفلسفية التفكيكية الهامة جدا (لاختبار) الإيمان في عصر العلم والعالمية..."^(١) من جهة التأكيد على التفكيك بوصفها أداة للاختبار الكلي لمضامين الفكر والثقافة، وانعكاساتها التاريخية، لكن في أفق التركيب "... ويستعين العقل المؤيد بالتفكيك ليوظفه نقداً للاهوت الخرافي في إطار التركيب..."^(٢) وليس محض تفكيك مشط؛ لا يقيم معنى، ولا يؤسس مفهوماً، ولا يبني دليلاً.

يلح حاج حمد على ضرورة التركيب بعد التفكيك؛ لأن "... دريدا فكك.. دون أن يصل إلى التركيب، فالتركيب لا يتم خارج (رؤية كونية) تحلق فوق فضاءات الأرض وموضعيتها..."^(٣)، خاصة إذا علمنا أن التفكيكية تعني كثيراً من المعاني، ولا معنى؛ لأن طبيعتها الفلسفية عصية على تكوين ملامح مفاهيمية تقريرية حولها، فهي: "... طريقة لكتابة الفلسفة، وطريقة لكتابة النصوص النظرية، وطريقة فعالة لإثارة المتاعب ما لا يخطر على بالك، وأحدث النظريات الأدبية... الوسيلة التي استخدمها الأدب للانتقام من الفلسفة... رد فعل صارخ ضد المبادئ الراسخة للفلسفة.. خطأ قديم ناتج عن الشك واللامنطقية، ومذهب رافض للأسئلة الرامية إلى معرفة ماهية الأشياء، ورد فعل أخلاقي للرضا النفسي النظري... ونوع من أنواع السحر التي لا ضرورة لها، وهجوم مستمر على المناهج الفلسفية في الغرب..."^(٤)

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة أُلقيت في وجدة، المملكة المغربية، ٢٠٠٤م، ص ١ - ٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ١.

(٤) كولينز، جيف. ومايلين، يل. أقدم لك ريدا، ترجمة: حمدي الجابري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، عدد ٦٩٤، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٢ - ١٣.

يميل التحليل إلى أن حاج حمد استعان بالتفكيك بوصفه آلية تحليل ونقد، لكن في إطار مفاهيمي وناظم منهجي آخر تماماً، حيث إن المتمعن في مشروعه لا يلمح الحضور المتلاعب المفكك للمفاهيم ولا لاستعمالاتها، مما يدل على أنه استعان بالوجه الإيجابي للتفكيكية، وتفادى دفع ضريبة مآلاتها النظرية، خاصة أنه قرأها في مراحل نضج، هيمنت فيها أدوات عدّة، منها التفكيكية، ما سهل عليه الالتفاف حول نهاياتها، ودفع أساسها في سياق تركيب. "... ثم من بعد التفكيك تكون إعادة القراءة التركيبية وبالمنهج الإبستمولوجي المفتوح نفسه من بعد التحرر من الضوابط الإيديولوجية ومسلماتها الفكرية، والتاريخية ونسق إنتاجها..."^(١)

ومع التحفظ الملاحظ على التفكيك، إلا أنه ليس رفضاً تاماً له، خاصة في سياق الاستعانة بالتحليل والنقد التفكيكيين. "... التحليل يسعى للتمييز بين العناصر البسيطة المتشابهة التي يمكن وصفها أصيلة وضرورة للمعنى، وتقاوم التفكيكية فيما يتعلق بالميثافيزيقا الغربية الاتجاه نحو العناصر والجذور البسيطة. والنقد: في معناه العام يمثل موقفاً خارجاً عن الهدف، تصر التفكيكية على الحركة عبر وبين الثنائيات الميثافيزيقية، الداخل/ الخارج..."^(٢) وهنا يحضر المعنى التراوحي في تحليلات حاج حمد؛ في إطار العبور من الداخل إلى الخارج غيباً في طبيعة، يعبر عنهما إنسان، والعكس.

ولكن، بغير تعجل يفيد التطابق الميكانيكي؛ لأننا كما ألمحنا أول الفصل الثاني، أن حاج حمد توليفة عبقرية، دلت على عمق القراءة وتنوعها. وهذا خلاف التفكيكية بوصفها نزعة مذهبية، لا آلية؛ لأن "... التفكيك بوصفه ممارسة فلسفية... يندرج في إطار سيرورة لا تنتهي لا تحد بحد، مفتوحة لا متوقعة، تستنهض العلاقات التي تمدّها جسور بين المفكر به واللامفكر به، أو بين

(١) حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

(٢) كولنيز، ومايلين، أقدم لك ريدا، مرجع سابق، ص ١٠٣.

الفكر والواقع أو بين الذات الفاعلة أو المتمركزة على ذاتها والآخر المقصي والمهمش... ولا تكف عن تفكيك أدواتها هي وتجديدها..."^(١)

وخلاصة ذلك نقول: إن 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 التفريع أكثر، وإلا أهدر سياق التحليل.

٥- محيي الدين بن عربي

واحد من أقطاب المرجعية الفكرية؛ إذ يُعدّ ابن عربي (توفي ٦٣٨هـ) من أساطين المدرسة الصوفية والمسلك العرفاني، عدّ عادة بوصفه مقابلاً معرفياً ومنهجياً للمدرسة المشائية العقلانية، وللمدارس الأصولية بتوجهاتها المتراوحة بين الظاهرية إلى التأويلية الرمزية. "... أنا أقول إن هذا التراث بحاجة إلى أن نعيد استيعابه ضمن منهجيتنا المعرفية بالطريقة نفسها التي تحدثت فيها عن ابن رشد، وابن خلدون، وابن عربي علاقة عقلانية حميمة..."^(٢) انفرزت في أصول العمق التوحيدي وأفق الرؤيوي، الذي يولّد أشكالاً من المعقولة، متقاربة، إن لم أزعّم تطابقها، خاصة إذا عمل التحليل على إبراز أبعادها المتقاربة، بعيداً عن القشرة الظاهرة التي تثير الاختلاف. فالقيم العقائدية ومن ثمة المعرفية وتالياً المسلكية، ترجع إلى أصول تنظيرية واحدة، ومصادر تشريعية واحدة، وإن عدّ سبيل بلوغها متبايناً.

"... وقلت يجب أن نستوعب حتى الشيخ ابن عربي الذي يعتقد بعضهم أنه حلولي، ويقول بوحدة الوجود، ويقول إنه الله، إن هذا الكلام الفارغ ينم عن الجهل، وعدم الاطلاع، ابن عربي يعدّ -رضوان الله عليه- من المتصوفة

(١) كوش، عمر. أقلمة المفاهيم؛ تحولات المفهوم في ارتحاله، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢) الديري، وعنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مرجع سابق، ص ٤٤.

العرفانية.. فأنا إذا كنت استبعده أستبعد بذلك المنهج، كله، أنا استوعب...^(١) الوعي التوحيدي الموزع بين ثنايا مدارس كثيرة وتنوعها الظاهر، وهذا لا يهدر إمكانية استنباط أشكال النظر المتوافقة، والروح العامة الململمة لتفاصيل غير محصاة، لذا رأى ابن عربي إرثاً فكرياً مهماً، استطاع صهر طبقات دلالية كان المألوف فيها التباعد، في سياق توحيدية وجدل يبرز فيه الحق في الخلق من غير انمحاء ولا استلاب. وهو مشروع "... دس عليه الكثير..."^(٢) وهذا من الآفات الظاهرة التي يعانيتها العقل الإنساني، لاهوتياً كان أم وضعياً موصفاً، أم وجودياً عبثياً، كله ينكر على القطاع المقابل الفضل والسبق، وإمكانية منحه للوعي المقابل تقدّمات نظرية وأسلوبية يقينية على المضي إلى الأمام.

أمعن فيلسوفنا في المناقحة عن ابن عربي، وأكد إفادته النوعية منه، إن من جهة مقولات الجهاز المفاهيمي، وإن من ناحية التوليفة التوحيدية في الدمج بين مستويات وجودية عدّة، قال كثيرون إنها اتحاد ووحدة، "... قيل كثير من (وحدة الوجود) وعن (الاتحاد بالله) من قصاصات وقراءات نسبت للمتصوفة والحقيقة أن مآلاتها ليست وحدة بين الحق والخلق كما فهم ابن عربي خطأ أو الاتحاد بالله، وإنما هو الترقّي العبادي إلى عالم الأمر الإلهي حين يعبر السالك مرحلة (التوحيد) بين القراءتين أي (الدمج) بين القراءتين، فيرى الوجود بغير الله..."^(٣) والملاحظ أنه ليس دفاعاً تعصبياً لعلم له حضوره في الوعي التوحيدي، بل هو استلهاً منهجي استجلب من خلاله عدّة مفاهيمية ومنهجية.

ومن التماثلات الأولى الملاحظة في التأثير، أن خبرته المؤلمة وخروجه منها، تشبه "... تجربة الشيخ الروحية [وهي] في عمقها تجربة قرآنية، فأول رؤيا يمكن

(١) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٤١.

(٣) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، الرباط: محاضرة، ٠٩ سبتمبر ٢٠٠٤م، ص ١٣ - ١٤.

عدها بداية، التحول في حياته... إغماءة مرضية في صورة رجل..جميل الطلعة طيب الرائحة يدفع منه مخلوقات قبيحة..."^(١) وألحظ معنى يكاد يكون دالاً بصفة قوية على الحضور لابن عربي في تأسيس موضوعات حاج حمد ودوائر عنايته. فهو يقسم الوجود في نطاق الممكن وَعَيْهُ بالنسبة إلى البشر إلى مستويات ثلاثة: عالم الأمر، وعالم الخلق أو عالم الشهادة، وعالم الكون والفساد، ويضيف بعضهم 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..."^(٢) وادعى أن دافعه إلى تقرير هذه المراتب الوجودية هو حل المعضلة الاثنينية التي أعيت المتكلمين المسلمين بوصف صعوبة ردم الهوة بين الذات الإلهية والعالم، فتحدث ابن عربي عنها من جهة التدامج الذي يحيل فيه وضعاً 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..."^(٣)

وفي تقدير التحليل أن المستويات الأربعة جوهرها مراتب ثلاث؛ لأن عالم الخيال المطلق مدخل إلى عالم الأمر، وهنا نستحضر ثلاثية حاج حمد، عالم الأمر، وعالم الإرادة، وعالم المشيئة، في تنزلات تكوين، وفي تصاعدات وعي بها، تحدد طبيعة الوجود، وتتيح إدراك كل مستوى وجودي ومرتباته المعرفية، وهنا لا يقع الخلط ولا الدس.

(١) أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص ١٠٣.

(٢) أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣م، ص ٤٧.

(٣) أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ٤٨.

"... فهناك قضايا عديدة لا ينفذ إليها الإنسان إلا من خلال القراءة الأولى في القرآن الكوني، بوصفه علاقة 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..."^(١) والعقل الإلهي يتراءى في تجليات ثلاثة، من اللازم الممايزة بينها، والمفاضلة في تقدير المنهج والأداة المتبعة في الكشف عن نمط العمل داخلها، وسفر طريقة تواصلها مع سابقتها وما يليها. "... وبفهم هذه العوالم الثلاثة للفعل الإلهي الكوني، نفهم الفوارق بين ما يأتي به الإنسان حراً مختاراً في عالم المشيئة، وما يأتي به الله مطلقاً في عالم الإرادة ضمن علاقة بنسبة مع فعل الإنسان، وما يأتي به الله مطلقاً في عالم الأمر..."^(٢)

وهنا نلاحظ أن التفاوت الوجودي بين العوالم السالفة، يحل كثيراً من مشكلات الوعي العقدي، سواء في صلة الله بالعالم، أو في علاقته بالإنسان، وكيفية التجاوب معه، وأين الجبر؟ وأين حرية الاختيار؟ وكيف يتحقق التفاعل المعطاء للروح البشرية مع مكونات في الوجود؟ وكيف يتم تسخيرها؟ وما هي مداخل ذلك؟ دون الذهول والانمحاق. وفي ترجيح التحليل، فإن حاج حمد وجد ذلك في ابن عربي.

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

(١) حاج حمد، محمد "أبو القاسم". إسلامية المعرفة؛ ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى، محاضرات لطلبة الماجستير، الخرطوم: جامعة الجزيرة، معهد إسلامية المعرفة، ص ٧.

(٢) حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٣٩.

دخول الشبه عليه... وليسع بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه، فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله... وإذا عرفت الله بالله والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة، ولا شك، ولا ريب"^(١) إذن؛ المعرفة ولوج العوالم بمستوياتها بمعية الله وبه، وهنا نكتشف الآلية الأساسية في الكشف عن الحقيقة في تدرجاتها، وعن الحق في الحقيقة، وكيفية إنشائه للظواهر. والجمع بين القراءتين إدراك الله وفعله في العالم، وتصور العالم من خلال الفعل الإلهي.

وبذلك تتولد حميمية الوعي في الخلق، معبرة عن حميمة الخلق ذاته وعن حميميته 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 الانتكالية كما هو شأن العبد المملوك المستلب."^(٢) فأدوات المعرفة متدرجة تدامجاً، بعيداً عن الفعل الإلهي المنتزل عن مستويات أغرق في التجريد والإطلاق من عالم الأمر، إلى توسطات ماتحة 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 ﷺ ما أحالك إلا على نفسك، لما علم أنه سيكون الحق قواك، فتعلمه به لا غيره... فهذا علمته وظفرت به يكون ما علمه، ولا ظفر به وإلا هو... فقد سد باب العلم إلا منه ولا بد..."^(٣) فالمعرفة أطوار ومسالك، وأشياء العالم طرق ودرجات ومراحل، وطبها وجمعها ورتقها لا يتسنى إلا لمن استعار من الله هدايته، واستعان بتوفيقه،

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكية، مرجع سابق، ج ٣، ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

ولا يتاح إلا لمن كان به وفيه ومعه. فيتطابق العارف مع المعروف مع المُعرّف وبه. " ... عبر هذا الوحي المطلق نفهم أشكال ومضامين التدخل الإلهي كافة في الكون، ومن هنا قولنا بجدلية أو (جدل الغيب، والإنسان، والطبيعة) فلو تحقق لنا الموت في حياتنا لرأينا مظاهر لهذا الجدل الثلاثي.. وأدنى درجات الموت هو مفارقة العقل الحي (المجرد) باتجاه (المسدد) عبر منهج (الجمع بين القراءتين).. هنا نقرأ (كلية الخلق) برؤية الخالق ﴿أَقْرَأُ بِأَسْمَائِكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١﴾، فنكشف تدخل الخالق في الخلق، وتلك هي (القراءة الأولى) ونقرأ (الخالق) بوجوده وحركته في الخلق ﴿أَقْرَأُ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٢﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤﴾... " (١)

استنتاجا نقول: إن الطابع العرفاني في المعرفة لا يلغي معقوليتها، فالجهاز المفاهيمي وكذا مرجعيته وأدواته المنهجية، وتوظيفاته التحليلية، ومقدرته التفسيرية، هو ما سمح إستمولوجياً بالقول بكفاءة هذا المنهج أو ذاك. وهنا أقرّ أن ملجأه المنهجي وجده عند ابن عربي، بوصف المرجعية والأصل المعرفي المولّد الواحد، المتمثل في القرآن وكيف فهماه؟ وأين المعرفة وطرقها؟ وكيف 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 أنطولوجياً، والتماسك، وينزع عليه وشائج الوصل فيبرز متماسكاً لا يتفكك ولا ينهار، وبذلك يكون الإنسان وسيطاً يملك سلطاناً من الله؛ إذ إن "... هذه الحقيقة تمثل الصورة الإلهية في أكمل مجالها - فالإنسان - أو - الحقيقة الإنسانية - على الصورة، وكونه على الصورة يقربنا... والإنسان - من جانب آخر - جامع لحقائق الكون كله من أعلاه إلى أدناه، ومن ثم فهو يعد برزخا جامعاً للطرفين... بوصفه وسيطاً بين الحق والخلق... وهو يمتلك القوة الإلهية ذاتها... " (٢)

(١) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٦.

(٢) أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص ٨٧.

وقيمة الإنسان وجودياً 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، تكوينياً وسلوكياً، خلقياً وخلقياً، فيكون هو المظهر لفاعلية الله وأسمائه، وصفاته في العالم. "... لكن العالم يمثل مرآة غير مجلوة، أو حسماً لا روح فيه، ومن ثم كان لا بد من وجود الإنسان لجلاء تلك الصورة، وليكون روح ذلك الجسد." (١)

الله، والإنسان، والعالم مستويات وجودية ثلاثة، بينها تماثل يكاد ينوب فيها أحدها عن الآخر، فالعالم هو الإنسان كبيراً، وهو مجلى الله وصقله العظيم، والإنسان هو عالم صغير، ومتخلق بأوصاف الله، نافذ الإرادة في الأشياء، والله مصدرهما، ومنبعها، وحافظها. فالصلة بين الثلاثة صلة بين دائرة ومركز ومحيط يتوسط رسم الدائرة مع نقطة المركز، "... وإذا شئنا أن نضع الموازاة في شكل معادلة رياضية فلا بد أن تكون على الصورة التالية: الله / الإنسان / العالم." (٢)

وأهم تماثل يبرز مبلغ تآثر صاحبنا بابن عربي، هو توصيفه للقرآن بوصفه معادلاً للوجود، وترجماناً لمحتواه وأفقاً لتحركه، وباعثاً لاندفاعه. 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... فالقرآن في مثل هذا التصور مواز للوجود، ومواز للإنسان في الوقت نفسه، وهو مثل الوجود والإنسان، له جانبان: جانب باطن كلي هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي وما زال ينزل متجدداً على قلوب العارفين، وجانب ظاهر من حيث تلاوته..." (٣)

(١) المرجع السابق، ص ٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦٤.

الحق توزع في ثنايا حقائق عدّة، استُجمعت في سمت قيم تكوينية وتشريعية، هادية، نثرت في الطبيعة والنفس، ودُلّ عليها بالقرآن للتأكيد على الأصل الواحد، والتماهي المتطابق في عمق التشكل والتكوين، وإن تباينت في وصف التجلي والبروز، ربما بالنسبة إلى الوعي 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 يضاهاى ما بين خلقه لهذا الوجود... ومنهج الحق، فالخلق قد خلق بالحق، فالحق مبثوث في الخلق... والقرآن هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني، أي أنه الحق الذي يعادل الخلق، فهو المحتوى للمنهج الكامل."^(١) والدارس لكل أعمال ابن عربي يخرج بانطباع أن القرآن هو المعادل للكون الكبير والكون الصغير، الدال على علم موجدتهما.

وتجنباً للانسياق خلف تفاصيل مذهب محيي الدين بن عربي، نكتفي بالإلماح إلى أهم تأثيرات حاج حمد به، خاصة في توصيفه الأنطولوجي للوجود ومراتبه، ثم كيف يتدامج الوجود ويحيل بعضه إلى بعضه الآخر، في سياق تدرجي، وإن كان التجلي يُظهر تباينات بين كل طبقة وجودية، فالتدقيق يبرز أصلها الواحد، ثم الجمع بين القراءات والوصل الدائري بين الله (الغيب) والإنسان والطبيعة هو ما يجمعها، بتدخل الإنسان المهتدي بالقرآن المعادل للوجود، المانح للإنسان ولاية تكوينية وتشريعية، حتى إنه 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، تُظهر

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٨٥ - ٨٦.

عميم التأثر والاستقاء، إن لم أعمد -لوما المخافة من تعجل الحكم- إلى القول إن البناء الشكلي لنسقه، مأخوذ -في غير استنساخ- من ابن عربي، خاصة أن الجدلية، والجمع، ومعنى القرآن، وسلطان الكلمات، وبروز الحق في الخلق، هي المفاهيم المركزية التي اعتمدها، وألّف على منوالها مشروعه النظرية النقدي.

٦- محمود محمد طه

يُعدّ محمود محمد طه (توفي ١٩٨٥م) من كبار رجال الفكر والسياسة في السودان، خاصة أنه تزعم خطأً فكرياً يجمع بين العرفانية، والماركسية اجتماعياً، والبرالية في وجهها الديمقراطي، وهو صاحب الفكرة الجمهورية التي تدعو إلى إقامة المجتمع الإنساني الواحد، الذي تتمحي فيه الفوارق، و"البشرية في اليوم الحاضر، وفي الكوكب كله، متوحدة، لكنها ما استطاعت أن توحد فكرها، وشعورها... وليس للبشرية ملجأ، ولا فكراً ولا منهاجاً، به يتم توحيد فكرتها وشعورها غير المنهاج الإسلامي..."^(١) 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، ويرفع عن كاهلها ما تعانيه، لا أن يتحول إلى ثقل ترزخ تحته، ولا تمتلك لنفسها فكاً، إلا بأساليب بشرية وصفية، تخرج من تسلط إلى آخر، إسلام ينطلق من مبادئ وأصول القرآن المكي، ومنطق العمل في المرحلة المكية، التي خاطبت الإنسانية، بعيداً عن خصوصيات المجتمع، وفروع أحكامه في المرحلة المدنية، وتفصيلها اليومية المبتدعة لتشريعات محكومة بشروط زمانية، على قيادة المجتمع الجديد الانخراط أكثر فأكثر في تفاصيل الإجابات عن تساؤلات الناس وهمومهم، في حين الأمر في مكة خلاف ذلك.^(٢)

(١) طه، محمود محمد. الدعوة الإسلامية الجديدة، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط١، ١٩٧٤م، ص٣.

(٢) المرجع السابق، ص٨ - ٩.

إذن؛ لكي يعيد الإسلام قوته، يتجاوز ركام القرون، وما لف به من كتابات بشرية فصلت المفصل، ودقت المدقق، إلى درجة اندرست حكمته وإنسانيته، وقيمه الحاثية على الأدمية، وعلى الظهور في معارج الذل والعطاء، مما يجعل الفرد أكثر قوةً وحضوراً واثقاً، ولا يسمح بذلك إلا الرسالة الثانية بأدواتها التي ذكرنا، إضافة إلى عمقها وهو الصلاة؛ المعراج الروحي والأخلاقي ذو الأعمال السبعة المفروضة فوق سماوات سبع، حيث العمل للتدرج في المراحل السبع: "... الإسلام الأولاني، فالإيمان، فالإحسان، فعلم اليقين، فعلم حق اليقين، فالإسلام الثاني..."^(١) الممكن لأمة المسلمين من دخول الوجود، لتذوقه وتعرف عمقه، لتقله تالياً إلى البشرية لتشاركها فيه، لأن الوجود تجربة وليس كلاماً ولا توصيفات معدة من حق اليقين. الكلمة إناء إنما يأخذ محتواه من التجربة.^(٢)

والتجربة المشار إليها نوع من الانخراط المعنوي في الحياة، بدافع تعرف عمقها الإنساني، وبمعوونة الصلاة، وأصول القرآن المكي، لكن بعمليات ذهنية وجدانية مكيئة، وليس ترفاً فكرياً ولهواً نظرياً، يعمى فيه التنطع على الوعي. "... وغني 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 ترفاً ذهنياً، وإنما هو ضرورة... إذ بمعرفته تعرف الحكمة من النصوص... ونستطيع أن نميز، وهذا هو تطوير التشريع الإسلامي، الذي عليه يتوقف تنظيم المجتمع الحديث على أساس الديمقراطية والاشتراكية... نفتح الباب لمعرفة النفس البشرية... [التي] تأدبت بأدب الشريعة وأدب الحقيقة، فأورثها الله من لدنه علماً..."^(٣)

(١) طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، مرجع سابق، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

(٣) طه، محمود محمد. الله نور السماوات والأرض، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط ٢،

١٩٧٦م، ص ٣.

العلم اللدني الذي يترى تكشفه من خلال التأويل، يتيح للبشرية طرقاً من السير التاريخي، والسلوك الأنطولوجي المتميز عن التجربة الإنسانية السابقة، فيتحول الأداء عن إعمال العضلات، والقوة، والعنف، إلى التوقف عن الحرب، والانتقال إلى العلم بوصفه ضرورة مكينة، غيرها لا يمكن تحقيق الاستقرار. "... مجتمع القرن العشرين، محتاج للسلام، ولا ريب... ويمكن أن يقال أن السلام لا يحصل في الأرض إلا إذا حصل في النفس البشرية، لأن النفس البشرية هي ذاتها في قتال... الثرة الداخلية، حالة الانقباض، حالة القلق، حالة الخوف، حالة التوتر، حالة الطمع... إن الإنسان لا يبلغ كماله إلا إذا انتصر على الخوف..."^(١) وإذا انتصر عليه ذاتياً تغلب عليه وجودياً، فيصل مرحلة التعايش الكوني، وتحيا البشرية في سلام، وتتعدى حدود الحرب، والقوة، والعنف، والتسلط.

التمايزات 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، ويتسلم معه، وتالياً 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"^(٢) لكن الإسلام بمدلوله الكوني الوجودي في

(١) طه، محمود محمد. الإسلام وإنسانية القرن العشرين، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط١، ١٩٧٣م، ص ١٠ - ١١.

(٢) طه، محمود محمد. الرسالة الثانية للإسلام، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٣٨.

الدائرتين التكوينية، ثم التشريعية، وإذا لم تلتق الإنسانية في نطاق التشريع، فإنها لا محالة مجتمعة في أصل التكوين وغاياته.

التمعن فيما سبق يُعدّ تشابهاً بين محمود محمد طه وحاج حمد، مع أن الأخير مصر على التباعد بين المشروعين، والافتراق بينهما في العجالة التي أتينا فيها على إيراد بعض أفكار محمود محمد طه. وجدنا مدونة مفاهيمية غنية، تبدأ من فكرة الرسالة الثانية من الإسلام؛ الإنسان سبيل الكون، ومقصده الصلاة بوصفها طريقاً للمعراج الروحي والأخلاقي والقيمي عموماً، ثم مصدراً للعلم اللدني المتاح بالتأويل المتصل بالقرآن، مدونة المعرفة الأولى بفهم يتجاوز ثقل أساليب التراثيين وأدواتهم...

"... هناك دائماً 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 لتكيف مع العقل اللبرالي، وبطريقة انتقائية تعتمد على (التأويل الباطني)..."^(١) إضافة إلى تمييزه بين أصل وفرع في القرآن، في حين حاج حمد يراه ذا وحدة عضوية، ومنهجية كلية تقف عند حدود ما جاء به محمد ﷺ وليس بإضافات شكلية، فيما يقال عنها أنها ادعاء الجديد في النبوة وهذا محال، ثم إنه جزءاً الإسلام إلى رسالتين، وهو قال بعالميتين أي تجربتين وليس رسالتين، والفارق منهجياً ومعرفياً واضح تماماً، ورغم الانتقادات العديدة التي توجه بها إليه في ثنانيا مشروع العالمية الإسلامية، إلا أن التشابه يبقى وارداً، إن لم يكن في شكل المسمى، فعلى أقصى تقدير في مضامين الفكر، وبعض تفاصيل المشروع. فيقول بعالمية ثانية، وإن تباعدت من حيث الخصائص عن الرسالة الثانية، ثم يُقرّر بصلاة بوصفها معراجاً معرفياً

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٥ - ١١٦.

روحياً، ثم هو يقول بالعلم اللدني، ويعطي للتجربة الروحية مكانتها، ويدعو إلى عالم متسالم يسوده الوفاق، ويُقرّ بمراحل تطور للإنسانية، أفضت فيها إلى النضج، والكمال العقليين والروحيين، إلى غيرها من الطروحات التي نجد لها مثيلاً عند محمود محمد طه.

وخلاصة ذلك نقول: إن فيلسوفنا قد استلهم مدارس عدّة وأساليب مختلفة، أعطته القدرة على بناء مشروع فكري، يحوز على عدّة نظرية نوعية، استطاع فيها الجمع والتوليف بين إنجازات الماركسية ومدرسة فرانكفورت وحلقة فيينا، ومدارس التحليل اللساني المعاصر، والتفكيكية، وابن عربي، ومحمود محمد طه، إضافة إلى القرآن بقراءة معاصرة، فيها كثير من التجاوز المنهجي والمفاهيمي لما ساد طوال قرون. ولأهمية المرجعية القرآنية؛ آثرنا إنساءها إلى الفصول الآتية، لتوزع الحضور القرآني في منابع أفكاره وآفاقها وتفصيلها المضمونية. وفيما يأتي ننتقل إلى توصيف منهجه، ثم نتوغل رويداً رويداً في مشروعه، فنكون بذلك قد لملنا مشروعه، وأبرزنا طاقاته النقدية، وتطبيقاته.

المنهج المعرفي التوحيدي الجدلي

تأكد لنا من الفصل السابق أن حاج حمد يعدّ توليفة نسقية، استطاعت أن تجمع بين مثوياتها رؤى واتجاهات وطرقاً عدّة، بلغت فيما بينها حدّاً من التعارض، أول وهلة؛ إذ تحيل إمكانية الجمع أو الربط بينها في سياق واحد. ومع صعوبة الأمر؛ فقد استطاع فيلسوفنا لملمتها في نسق معرفي، تأسس على منظومات فكرية، ومنهجية، وعقدية، أعطته قدرة غير عادية على تمثيل الوقائع الاجتماعية، والتاريخية، والمفاهيمية للذات العربية الإسلامية، أو الآخر في أغلب تجلياته. وكذا وظف ما تمثله في تحليل المعطيات وقراءتها على ضوء رؤيته، بالاستعانة المتينة بمسلكية منهجية نوعية، زعم أخذها من القرآن أولاً، ثم من تجارب المدارس الفكرية الغربية، والإسلامية التراثية، والحالية على حد سواء، فخرج نتاج ذلك بأطروحات، فيها جدة غير مسبوقة، وإثارة للدارج المألوف، خاصة فيما يتصل بالقرآن والسنة، وتحليلهما لا تفسيرهما، ثم التعاطي مع التاريخ الكوني، والإسلامي منه بوجه خاص، وبأسلوب يخرجها تماماً 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 مربوط القوة في مشروعه، ليس تطبيقاته التي عمد إلى إخراجها، مخالفاً بها المألوف، مستفزاً للطرق الأصولية المتكلسة المبقية على أساليب السابقين، بل في منهجه ومنهجيته ومنهجيته كما يحب 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 لكواامن الحق في الخلق؛ لذا، نرى لزماً بيان منهجه المعرفي الحضاري الرؤيوي، قبال

ما نستطيع أن نوظفه تالياً في إظهار حضوره في المشروع وتكوينه، عناصر أولى ومرجعية، وبنية وتشكيل، وغاية ومقاصد نظرية عمد إلى دمجها جميعاً في مشروع متوازن، يحق للدراسة الزعم أنه يحتوي مادة فلسفية ومنطقية مهمة، تعطي الوعي العربي الإسلامي المعاصر القدرة على تحقيق التجاوز الحضاري العام، من خلال بناء وعي وثقافة منهجية وعلمية تربط وتصل ما كان، وتتجاوز وتتعدى إلى ما ينبغي أن يكون.

أولاً: 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 الفهقري إلى ما كتبه ديكارت descartes (توفي ١٦٥٠م) قديماً؛ إذ 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 ببند 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..."^(١)

المعطى الوجودي يواجه بمستويات تحدّد نوعي بالنسبة إلى الواعية بمنافذها المختلفة؛ لذا، يحتاج مستخدميها إلى التأنّي قبل أن يعمد إلى إصدار موقف، إلا بعد توقف وتأنّ يدفعانه إلى مراجعة أموره بين الفينة والأخرى، بإعداد طريقة تتوزع إلى مراحل ومُدّد، تكسب مراناً 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.

(١) ديكارت، مقالة الطريقة، مرجع سابق، ص ٢٠.

يقول سبينوزا Spinoza (توفي ١٦٧٧م): "... علمتني الخبرة ألا أتعجل الحكم على الأشياء، أو توجيه الموقف إزاء مكوناتها وعلل الظواهر فيها، بالقول إنها خير محض أو شر تام، حتى أبحث حقا، هل يوجد ما يوجب الخير الحقيقي، المورث للسعادة الأبدية... ففي أحيان كثيرة نضيع اللابقيين باليقين، ونبدل الأعظم أهمية والأدنى نفعا للإنسان، بما هو غير مفيد..."^(١) وعلة التقرير السالف؛ التعجل الذي على صاحبه عدم الثبت إزاء موضوعه، فيستبقي الحكم، وينخرط في العمل بموجب نتائجه العجلى، فيقع في التناقض، أو في عكس ما عليه حقائق الأشياء، سواء في توصيفها، أو في تحليل الأفكار، أو الحكم على الأشخاص. "... كذا لأجل حياة جديدة من اللازم التضحية بأخرى قديمة، حتى ولو حملت خيرا نظنه يقينا كذلك، لكن سرعان ما تقضي الأيام بخلافه... خاصة إذا أمعنا التأمل وأطلناه... واستحضرنا جميع قوانا لتلافي ذلك وتغاديه..."^(٢)

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

لا يتبادر إلى التحليل أن ضرورة المنهج تؤخذ بمنطق عقلائي صارم منطقي وفيّ للتقاليد الكلاسيكية للمنهج ومستلزماته في التعقل.. لأنه في بعض الأحيان "... الفكرة الأساسية منها في الواقع تتخطى 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

(1) 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, Paris: G Flammarion, 1964. P. 181.

(2) Ibid, p. 18.

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؟^(١)

المقصود مما أوردته أن المنهج ليس وقوفاً محنطاً عند الظواهر، واستباق تعقلها في قوالب جاهزة مغلقة، ليس فيها أدنى حدود المرونة، بل استعمال المنهج يتراوح بين 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 إنه يريد أن يفهم.

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

ليس يخفى أن المعرفة البشرية كابدت طويلاً حتى تبلغ درجة من الدقة، تسمح لها أن تقول عن الظواهر أشياء، تمثل رصيماً من المفاهيم والأطروحات، تمكن من الفهم، وتوفر حدوداً معقولة من الإدراك، وتتيح 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 الرئيس لهذه النهضة الحديثة... إذن فالمنهج له تأثير كبير في إيجاد التقدم أو الانحطاط، والمنهج العلمي المتبع هو الذي يسبب الركود والتخلف، أو يفجر الحركة والتقدم، وليس النبوغ العلمي... فالتفكير الصحيح مثل السير في الطريق تماماً؛

(١) غدامير، هانز جيورج. الحقيقة والمنهج؛ الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس: دار أوياء، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٥١.

إذ إن رجلاً 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 انتخاب أفضل منهج...^(١)

من اللازم الإلماح إلى أن أهمية الاختيار نابعة تماماً من موقف منهجي إزاء العالم، وإلا لو تم الاندفاع في تفاصيل الظروف وبواعثها من غير روية للد الأمر على انطباعية، تترجم توتر وجدان، أكثر ما ترمز إلى وعي منطقي ممنهج، وعلى أقل تقدير، استعمال أدوات تمنح القدرة المنظمة. وهنا نقر بأهمية مثال الدكتور علي شريعتي (توفي ١٩٧٨م)؛ 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 ضريته.

يقول حاج حمد: "... قد أكدنا على أن أهم شروط البديل أن يكون منهجياً مستوعباً ومتجاوزاً..."^(٢) والملحوظة التي ندلي بها هنا، أن المعروض لا يحل محل المرفوض، ولا يكرر أخطاءه، ولا يقع في تناقضاته، ولا ينتهي بالأوضاع التاريخية إلى التصادم والانحباس. وليس أكفاً من المنهج ليحقق الغرض، لكن أهو منهج تالٍ للمشروع أم قبله؟ لا نستعجل الإجابة بوصف المواصلة في بيان أهمية المنهج. ومع ذلك، من المهم الإشارة إلى أسبقية المنهج في تشكيل الأنساق، ثم أهميته في مجرى تصويب الأوضاع، والانتقال بها إلى مستوى الاستقرار الشامل المتوازن، وإلا فالتمام وكماله، صعب حصولهما، إن لم يكن مستحيلاً.

(١) شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: عادل كاظم، بيروت: دار الأمير، ط ١، ص ٧ - ٩.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٥.

ومجهودات الفيلسوف المعرفية إذا لم تستند " ... إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلاً إلى خطرات تأملية انتقائية، فلكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم... وإلا (إذا) فارق المنهج المحدد المنظم للأفكار وأصبح انتقائياً وتوفيقياً..."^(١) وفشل في أداء مهمته معرفياً، وأورث خلطاً مفاهيمياً، وأدى إلى ضبابية في الفكر، وبالضرورة إلى اختلال في بناء الحكم والقياس عليه، فينهار العالم في بنية مضطربة غير متماسكة، فيصعب تحقيق أدنى ظروف الحياة فيه، بوصف افتقاده إلى شرطية المنهج وأدائه على مستويات الحياة ونطاقاتها جميعاً.

فالمعيّنة منهجياً ليست في أن الفكر يتأمل، لكن أن يتحول تماماً للاعتماد على تأملات أكثرها خواطر تترى، تُوقع مستنكحها في انتقائية متعسفة مجزئة لظواهر الفكر والطبيعة على حد سواء؛ لذا، من اللازم الركون إلى عُدّة منهجية معقولة تخرج صاحبها من أسر الخواطر إلى أفق التعقل المتين.

فالتنكب في الاستناد للمنهج يورث معرفة ضعيفة بالظواهر لا تكاد تصف أدنى الأشياء، ولا تستطيع أن توصف أعمق العلاقات، فما بالك بالتركيب الأغور الذي تقف عليه الظواهر وتترأى متماسكة -على الأقل- في ذاتها أمام الوعي، فالتحليل يُظهر خلاف ذلك... " ... المعرفة دون منهج هي ركام من المعلومات المفككة، الفاقدة لأي رابط ولائية ووظيفة..."^(٢) فتجميع المعارف وتخزينها متاح، لكن أن تتولد منها مستويات من الوعي أعمق، فهذا صعب بالرجوع إلى افتقاد منطوق يللم عناصرها ويرصفها في أبنية نظرية، ووحدات مفاهيمية، مجتمعة، فتحقق بينها تماسكاً حتى لو تعدد شكل التماسك وتنوع بحسب المذاهب والمدارس، وتالياً تضحي ذات وظيفية تيسر الفهم أولاً ثم التطبيق ثانياً، وبذلك يتحرك الفكر من أدنى إلى أعلى أو العكس، في جدل مثمر ينضج الوعي، ويبنى واقعاً متوازناً.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) همام، محمد. المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٩.

إذن؛ "... نحن لا نستند إلى منطق خطابي ووعظي، وإنما... (إلى) وعي معاصر ينفذ إلى الالتزام الإيديولوجي الديني، ليتحول به إلى الالتزام المنهجي (المعرفي)..."^(١) فالفارق الجوهرى بين أن متعجل يُؤلى مع ظرفه، وأساسى ومركزى يتحرك على مستوى تاريخى حضارى متين؛ هو التزام المعرفة رؤيويًا، والأخذ بقلب أزمته منهجيًا، فالمنهج بذلك قاعدة كل تجاوز ممكن؛ لأنه فى مدى مطاف التحليل أزمة فوضى واعتباط وخلط، يقابله تغيير ببناء الوعى، بنموذج معرفى متين روحه وعصارتة المنهج، وللأهمية فى المنهج يقع قبل الحل وأثناءه وبعده. فليس عدة تستعمل قبل البناء، ثم تترك أثناءه وبعده.

وهنا نتأكد أن البديل الحضارى على مستوى الأمة، قبال الإنسانية المتأزمة، لن يتأتى بغير وضوح منهجى، ومتانة مسلكية، تتيح التعقل الصحيح للمرجعية المعرفة، وتقدر على الاطلاع السليم على التجارب التاريخية المختلفة، وهنا يأتى الحل. "... المثقف المسلم -متى توفرت له الرؤية النقدية المنهجية- قادر على اكتشاف البديل الذى يشكل مستقبل الاتجاه بالنسبة لقوة التغيير الشمولى..."^(٢)

المشروع الحضارى ممكن، لكن تعوزه الطاقة القوية القادرة على تحقيقه، فهو يحتاج إلى بشر، وإلى مذخورات الطبيعة، ومصادرها الطاقوية. ولكن، لا يكفى ذلك إن لم يكن مسبقاً بالممكنة المنهجية، على مستوى الرؤية، وهنا نقول إن المنهج ليس مجرد طريق وأداة وآلية تستعمل فى الفهم والتحليل والتصديق، بل هو فى المقام الأول رؤية، وما يجعلها واضحة خالية من الضبابية؛ اعتمادها التنظيم والانسجام والتناغم الكلى، ويزعم التحليل أن بلوغ تلك الرتبة المتقدمة من الوعى والأداء، لا يتحققان بغير منهج.

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية فى الواقع العربى الراهن، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠١.

"... المواصفات المطلوبة لاكتشاف البديل الحضاري وفق الشروط التي ذكرناها.. أي العقل النقدي المنهجي التحليلي (وهو ما يردم) الانقسام بين منهج الرؤية والمعلومة التطبيقية..."^(١) ونقر أن الانتظام الأساسي المتاح، لتحقيق التجاوز على المستوى الكوني التاريخي الإنساني، يتمحور حول عقل غير مستسلم، عقل يقظ متبته، لا تمر عليه المفاهيم مغطاة بتناقضات مهددة للمعنى، ومهلكة للتفكير، إلا بعد غربلتها ومراجعتها باستمرار، والتوسل بها في فض الاختلافات والتناقضات الواردة من الظواهر ابتداءً أو من الفهوم الواقفة إزاءها، وكل ذلك يستدعي المنهج بروحه على مستوى الرؤية الموصولة بتفاصيلها، إلى حد المعلومة التطبيقية الجزئية.

لا يرد إلى الحساب أن أهمية المنهج واضحة عند الجميع؛ إذ أداءات البشرية في المحافل العالمية، تُظهر مبلغ التفاوت والظلم والاعتداء على مقدرات الآخرين المعرفية ونعتها بالمتخلفة، ثم تشريع ما يورط الإنسانية استراتيجياً ويهددها، والإصرار على المضي في أعمال نتاج المعرفة العلمية التي تضر، وقد تُمنى جرائها البشرية بالفناء. وما غياب الحكمة العامة إلا مظهراً ملفتاً لما قصدنا إلى نعته، وهي معاناة دامت قروناً وقد تدوم، ومنذ فجر الإدراك البشري، والإنسان يسعى باتجاه المعرفة المطلقة التي تحيط بتشكيل الظواهر، متداخلاً مع الوجود عبر جملة من قواه الإدراكية التي تحقق الاتصال بهذا الوجود والتفاعل النفسي والعقلي معه، "... وعبر قرون من تراكمات المعرفة انتهى الإنسان، ليدرك المظهر الكوني للوجود وحركته، مظهراً يتسع للكثرة ويستوعبها. فنأى 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 الربط بين المشاهدة الأولية البسيطة ومحاولات التفسير... واكتشاف الدلالات، والتطور باتجاه "القياس"، و"الاستنتاج"، و"الاستدلال"

(١) المرجع السابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

"الاستقراء"، منظماً بذلك عملياته الإدراكية، ومعماً، وموسعاً لمداها؛ إحساساً "بمنطقة كامنة" في صياغة الوجود...^(١)

التاريخ، إذن، حافل بتجارب البشرية في معاناتها، لتحقيق غرضها من تفاعلها الأنطولوجي مع الظواهر وصولاً إلى التحكم فيها، وصياغتها بطرق نظرية جبرية تتيح التمكن منها متى احتيج لذلك، ولولا 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 منطق الأشياء، وكيف انتظم الكون في سلاسل نسقية، تفصح عن دقة نوعية في بنائته، ما يستدعي قبالة انتظاماً ومنطقية في الفهم، فكان: المنهج.

ثانياً: في ماهية المنهج، وشرطياته النظرية

قد يظهر لبعضهم أن الإصرار على التعريف، والتحديد الماهوي للمقولات المعرفية، وللكائنات العقلية، ومضامين الفكر، وكذا لظواهر الأشياء؛ عفى عليه الزمن، ولم يعد ذا جدوى نظرياً، لكن أبسط إحالة إلى ما درج عليه العلماء المسلمون في تاريخهم يبين تهافت الرأي السابق، بوصف أن تحرير محل النزاع، وتحديد عينه، ووضع اليد على قلبه ولبه، يعين تماماً على حل المعضلات الفكرية والفقهية والأصولية.

وفي تقديري أن من أوجب ما يعيننا للوصول إلى الطموح السالف، هو تعيين هوية المراد بالدراسة والوقوف على ماهيته، وقد بادرنا بإبراز أهميته وجدواه، وتتمة تجاوز إلى تحديد ماهيته، بدءاً بالاستعمال اللغوي، وحفراً على أصوله اللفظية، وتدرجاً مع استعمالته، وصولاً إلى المعنى المقصود في دراستنا. وإلا من نافل الإشارة أن العقل العربي والمسلم المعاصرين يعانين من ضبابية تكاد تقضي على العلمية والمعرفية في كل جهد، ما يحثنا على العودة المستمرة إلى التقاليد العلمية والإلحاح على أهميتها.

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٨.

١- الاستخدامات اللغوية لكلمة منهج

أميل رؤيويًا إلى المدرسة التي تزعم أن اللغة العربية لا تحمل مترادفات؛ وهذا لأن لكل لفظ استخداماته، والعهد على الدارسين لاستجلاء كوامنها ومقابلاتها الوجودية. ولا أزعم بأن الكلمة يستعاض عنها بواحدة وواحدة، وهكذا. وإنما موقع الكلمة في سياقات متنوعة يؤثر في مضامينها الدلالية وحركتها الاستعمالية، وبذلك يتاح الفهم المؤول والثري، مع المحافظة الصارمة على الكلمة في قوة متنها، بعيداً عن الاستخدامات المتضاربة، بل والمتناقضة أحياناً. وقد حظي المنهج بوصفه كلمة بمستويات استخدام تبعاً لطبقاتها الدلالية التي تشير بدورها إلى نطاقات استقاء وتصديق كثيرة.

جاء في لسان العرب لابن منظور (توفي ٧١١هـ) عن المنهج ما يأتي:

"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: أبتته وأوضحته يقال: اعمل على ما نهجته لك، ونهجت الطريق المستقيم، نهج الأمر وأنهج: لغتان، إذا وضح..."^(١)

ما يمكن الخلوص إليه من الاستعمالات التي أوردها صاحب اللسان، لحاظ مستويات عدّة في توظيف الكلمة المشار إليها، نجملها في ثلاثة: النهج، والمنهج، والمنهاج. أما النهج فهو الطريق والسبيل، الطريق في ذاته والسبيل إذا اتبع وسلك. والسلوك غير الإتياع، فلو أخذته ابتداءً؛ إذ هو طريق لكان سلوكاً، وإذا خرجت منه كنت قد اتبعته، وسرت في إثر من كان فيه ثم تتخطاه إلى غيره.

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٤٤٧.

المنهج: وضع الطريق، فليس كل الطريق سهل سلوكه، وأيسر ما فيه أوضحه. ولا يسار فيه إلا إذا لاح وضوحه بالنسبة إلى المسواة منها وغير ذلك، وهل فيها مخاطر؟ وأيها أقصر وأدنى إلى الغرض وأوجب له؟ فهناك الوضوح والاستبانة، استبانها أي طلبها ظهوراً، ثم أوضحت إذا بانت وأخذ منها وعيه مأخذاً معقولاً من الاستيضاح.

أما المنهاج فقد ورد في التنزيل مرة: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يَسْبُوكُمْ فِي مَاءِ آتَانِكُمْ فَاسْتَقِيمُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنِزِّلُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ [المائدة: ٤٨].

فلاية 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 (توفي ٦٠٤هـ) في تفسيره الكبير أو مفاتيح الغيب: "... لكل جعلنا منكم شريعة ومنهاجا، يعني شرائع مختلفة للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة... قال بعضهم الشريعة والمنهاج عبارتان عن معنى واحد، والتكرير للتأكيد والمراد بهما الدين، وقال آخرون بينهما فرق، فالشريعة 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." (١)

ومع أن الشريعة أحكام كثيرة، تتناول تفاصيل الالتزام والتكليف المتعلقة بحياة المكلف، إلا أنها أول الأمر وليست نهايته، بمعنى أنها وضعت، لتحقيق ما يليها في استمرار وثبات دائم؛ حتى لو ذهل عن شكل التكليف وأجزائه، وهو

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢٠٠٤م، ج ١١، ص ١٢.

المنهاج، الحالة القارة من الشريعة، والحكمة المبتغاة 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..."^(١) إذن؛ الشريعة مصدر، أما المنهاج فطريق يؤخذ منها، يتبع لبلوغ مقاصدها.

"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..."^(٢) وتقريراً عما أوردناه، نقول: إن 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 إن الطريق يدرك بداية من جهة الوضوح، ثم يعمد إليه للتفاعل به ومعه، ثم يتقصى إذا كان صواباً، ليستحيل إلى نواظم عامة، توظّر أفعال الناس، فتجعل سلوكاتهم بينة، وسبلهم (أي سننهم وأعرافهم) مستقيمة لا اعوجاج فيها، فكم من طريق سلك لكنه حال دون غرض الناس وبعيتهم، لذا شرط المنهاج أو المنهج وضوحه وتميزه واستقامته، وقيامته على أسس متينة، لبلوغ صوابها - على الأقل - لصاحبها.

٢- الدلالة المفهومية لمصطلح منهج

تفادياً للانسحاق خلف الاستعمالات اللغوية وعائدها المفهومي، نرى لزماً أن نخرج إلى استعمال متولّد من اللغة ومتطور عليها، وأعني العمل على سبر المحتويات المفاهيمية التي يستعملها الوعي في نظم العالم وتأثيره، وفي

(١) فضل الله، محمد حسين. من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك، ط ٢، ١٩٩٨م، ج ٨، ص ١٩٨ - ١٩٩.

(٢) صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢م، ج ٢، ص ٤٣٥.

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؛ إذ تشمل الحركة على التنظير، والحق أن قضية المنهج ستظل ملتبسة ما لم تطرح أولاً وقبل كل شيء على أنها مسألة مفاهيم. فالمنهج هو أساس المفاهيم التي يوظفها الباحث في معالجة موضوعه..."^(١)

سرعة الاستنتاج من النقل الذي أوردناه يوقع في التناقض؛ إذ كيف تكون قضية المنهج مسألة مفاهيمية، ثم الأزمة المفاهيمية ذات اعتبار منهجي، أو أصل منهجي؟ 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..."^(٢) والمفكرون الباحثون يعمدون إلى مجموعة من الأداءات ذوات السمات المتقاربة، لتعينهم على إصابة أغراضهم، ومن اللازم أن تحاط الممارسات السالفة بجملته من الضوابط والقواعد الحافظة للأعمال، والدافعة لها في أقصر وقت وأدنى جهد لتحقيق الهدف. وطبعاً لكل مجال أعماله ومتطلباته، وإلا لاختطلت المراحل وما يتعلق بها من أدوات،

(١) عبد الفتاح، سيف الدين وآخرون. بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، هيرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ط ١، ٢٠٠٨م، ج ١، ص ٥٤.

(٢) أنجرس، موريس. منهجية البحث العلمي، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر: دار القصة، ٢٠٠٤م، ص ٩٨ - ٩٩.

وأفعال بحثية تدفع أشواط الممارسة إلى نهايتها المعدّة سلفاً بوصفه أفقاً، وربما حتى منطلقاً. "... أي أننا لا نترك أفكارنا تسير حرة طليقة، وإنما نرتبها بطريقة محددة، وننظمها عن وعي، ونبذل 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، وتصقلها الممارسة المستمرة." (١)

عادة ما يقع الإنسان في ورطة هدر الوقت والجهد، ويرمي تعلاته على الظروف غير السانحة، والمعطيات غير المكتملة، التي لم تساعده على إكمال عمله والوصول إلى أقصى ممكن من نتائجه، لكن يتغاضى عن مراجعة أسلوب التفكير، وطريقة الأداء، فربما المشكل فيها ابتداءً. "... 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..." (٢) 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" (٣)

أما القوة التي في الأساس، فهي المرجعية والأصل المعرفي المولّد 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، ويضعها في اتجاه واحد مرتب سلفاً، قبل الانخراط في الأداء الأول. أما

(١) زكريا، فؤاد. التفكير العلمي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣، ط ١، ١٩٧٨م، ص ٢٣.

(٢) ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤م، ص ٦٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٨.

الوحدة في الهدف فيقصد بها ما صيغ في جملة من القيم المستهدفة، التي تضع الأفق ذا 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."^(١)

الذي قصدته من إيراد النقل السابق، أن الواقع الذي يمكن أن يتراءى متماسكاً مقبولاً أمام الواعية وأدواتها، هو ما يعطيه الانتظام في المسعى، الذي بدوره يولّد خلاصة نقية لترتيبات ومراحل، يمكن أن تصاغ حتى جبرياً، لكن الجبر والصياغة الرمزية ليسا أقصى ما يمكن، بل هما أدنى الموضوع، 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، بوصف طول الأمد، وصعوبة الطريق.

"... فلفكرنا ها هنا أن يثبت، لأنه فكر مشرع، لكن علينا أن نتفق أن تلك التشريعات إنما تفرض نفسها على علمنا نحن؛ إذ دونها يكون محالاً، ولكنها لا تفرض نفسها على الطبيعة..."^(٢) ولا 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 تماماً أن يستتج أو يبلغ مقداراً أدنى من الفهم للظواهر والمظاهر والعلاقات. وهنا أدكر بالمعنى

(١) بوانكاري، هنري. قيمة العلم، ترجمة: الميلودي شغوم، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦م، ص ١٠.

(٢) بوانكاري، هنري. العلم والفرضية، ترجمة: حمادي بن جاء الله، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢.

اللغوي للمنهج؛ فقد يكون شرعة تمثل المورد للتنظيمات الأولى، المعينة على المعرفة والتعقل.

والآن، يمكن للتحليل أن يفضي إلى معنى آخر للمنهج، لا من الجهة الفنية المستخدمة بوصفه تطبيقاً تترى مراحلها، وتتابع حلقاته، لتنزيل مشروع نظري ما، بل بوصفه "... مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان، للدخول إلى ارتباط حقائق أو عقائد معينة، أي الكشف عن طبيعة القواعد التي نعتد عليها لفهم الوقائع، فقد نعتد القواعد العقلية لاكتشاف الواقع، أو نعتد النص طريقاً إليه، أو مكاشفة العارف سبيلاً إلى اكتشاف الواقع، فمرادنا مجموعة القواعد التي يتم الانطلاق منها لفهم حقيقة من الحقائق..."^(١)

يظهر -مما سبق- أن المنهج ليس بسيطاً؛ لا تشكيلاً ولا تحليلاً أو تفكيكاً، فهو مستويات لها دلالة متميزة، فمرة ننظر إليه بوصفه جملة مراحل تتبع، وأخرى قواعد ناظمة للمراحل، وثالثة بوصفه مراجعة لمراحل وتقييم لها. وهنا نقر أنه عملية مركبة متداخلة، يصعب فك مراحلها عن بعضها، رغم أن أداءه يحتاج إلى ذلك.

"... المنهجية يمكن أن نعدها علم بيان الطريق والوقوف على الخطوات... أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية... وبقدر ما تحيط به من علم الطريق، وبيان التوصل، وبقدر صحة منطلقاته وسلامته وجهتها، يكون قيامها مقام الرشد..."^(٢) الطريق مسلك الحركة، أما ما يضبط الحركة في الطريق أو يعين مسارها وقواعدها فهو علم الطريق، أو علم المنهج أو المنهجية، وهي مصطلحات مقتربة من بعضها، من التضافات والتقاطع، فالواحدة تستدعي

(١) الحيدري، كمال. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، طهران: مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ط٣، (د. ت.)، ص ٣١١ - ٣١٢.

(٢) أبو الفضل، منى عبد المنعم. نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م، ص ٨.

الأخرى وتبني عليها. وكون العلم والمعرفة خاضعين لعلم الطريق وللمنهج الصارم، لا يمنع من الانفتاح على استعمالات متعددة له، فالمفكر والفيلسوف قد يتراوحان بين استعمالات عدّة، في غير تلفيق؛ إذ ما دامت الظواهر تتصف بالتركيب، كذا تقابل بأدوات مركبة، "... إن الفلاسفة أحرار في أن يستعملوا، من أجل البحث عن الحقيقة، أية طريق يرونها نافذة، 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..."^(١) فتعدد 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 يبغى 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 أمامنا، منذ البداية وأمام الباحثين أيضاً 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 متناقضاً متعارضاً، كمثال الجبر والاختيار، أو المادية والوضعية الانتقائية، ولكن ثمة فارق كبير بين معالجة ما يبدو متناقضاً ومتعارضاً في إطار الضابط المنهجي نفسه لقانون الأفكار ودون توفيقية..."^(٢)

(١) وعزيز، الطاهر. المناهج الفلسفية، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٠م، ص ٣١ - ٣٢.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٤ - ٣٥.

يفترض حاج حمد تماثلاً بنوياً بين الانتظام الوجودي من حيث ما هو وطريقته في توليد القوانين، والوعي بأدواته والصيغة التي تُوَطر فيها اشتغاله من ناحية بنيته الخاصة، ومن جهة علاقته بالظواهر المدروسة. وهذا في الحقيقة من منابع الروح الوجدانية الجدلية في منهجه؛ لذا، يرفض التوسطات من جهة المنهج والتلفيق في إعماله وتوظيفه، بعيداً عن أية أحادية يمكن أن يلمسها الناظر في تركيبة المنهج أو في توظيفه، وإدخاله مضممار 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..."^(١) بأنواعها من جهة الاستعمال الفردي بوصفه توظيفاً للمعطيات الذهنية الأولى، أو من الكتاب بوصفه مرجعية معرفية تشكل المقولات الذهنية الأولى بوصفها مفاهيم مركزية، تستحيل إلى تسلسلات فريدة، في إطار البنية أو في سياق الاشتغال، وهذا ما يجعل المنهج كذلك.

"... هذا هو معنى المنهجية بوصفه ناظماً مقنناً 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 -مثلاً- يحمل ضمن وحدته الكتابية العضوية منهجية كاملة، غير أن الجهد البشري المبذول في التغيير انطلاقاً من النصوص المجزأة وتبعاً للمقاصد الموقوفة على أحكام بعينها لا يمنح المفسرين صفة المنهجية، وينطبق القول نفسه على أعمال مبادئ عقلية قياساً أو استدلالاً منطقياً في موضوعات مختلفة، لتوليد مفاهيم لا تشكل في اختبار كليتها نسقاً واحداً، فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم

(١) عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، (د. ت.)، ص ٨٦.

نفسها، ويؤطر لإنتاجها بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير...^(١)

نقلت فقرة كاملة، رغم تجاوز حدها، لاعتقادي بتماسكها المضموني، ولصعوبة إسقاط أية جزئية منها، فالنسق الواحد تشكيلة من ناظم مركزي، يمثل تجوزاً هيكلاً بنائياً للنسق، يمد أطرافه الحيوية إلى 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 المفارقاتية 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، موجوداً فهماً وقراءةً، وإلا لماذا وجد أصلاً؟

وما يثير حقيقة في النقل السالف؛ طبيعة تصوره للمنهج على أنه صياغات قاعدية مبدئية، توظف بدورها في تحقيق تفسيرات عامة كلية تجيب عن الأسئلة الكلية النهائية، وبتجمع الإجابات وتراصفاتها في إطار منطقي موحد وفي شبكة تصورية ملتئمة، تصير مرجعية يُهرع إليها بين الحين والآخر، لاستنطاقها توافقاً مع النوازل والمستجدات، وهنا الحقيقة أقرّ بتوحيدية الرؤية الضابطة للمنهج في ماهيته وبنيته، ثم في توظيفه واستعماله، فليس الفكر خطرات تتولد من أعمال العقل في انطباعات خاصة، تُعبّر عن مزاج صاحبها أكثر مما تدل على علم منضبط مشدود إلى قيم صدق، وقواعد معنى، وما يوصل إلى المرحلة هذه هو المنهجية بوصفها قواعد منظمة للمنهج، في توليفة شديدة الارتباط، غزيرة العطاء، متيقظة في المراجعة والمراقبة.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٥.

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 واقتصادية وأخلاقية سائدة في المجتمع." (١)

٣- المنهج بوصفه نموذجاً معرفياً وبنيةً تصوّريّةً

التحليل السابق يدفعنا إلى الاعتقاد بأن المنهج كما يفهمه حاج حمد ويستعمله هو بنية، بمعنى أنه لا يتعاطى مع الواقع ومكوناته "... بوصفها مجموعة من العناصر المنفصلة، وإنما بوصفها 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 يحتاج إلى إعمال العقل، وإخضاع بعض الافتراضات للاختبار. (٢) ومن الضروري الإلماح إلى أن البنية حقيقة عيانية موجودة في الظواهر آخذة بعمقها التركيبي؛ أي إنها من ماصدق الأشياء بغض الطرف عن إدراكها، وهي مستويات، واحد ظاهر يشترك الجميع في رؤيته، أما الآخر فعميق يحتاج إلى استنفار أدوات إدراكية كثيرة للتمكن من بلوغه، بالاستعانة بأدوات وآلات، منطقية وتجريبية.

وتفيد العملية المشار إليها في بناء الذهن توافقاً مع بنية الظواهر، وهذا ما ينعى 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. (٣) ويبدو مهماً التذكير بإشارة ضرورية بعدم تبعية العقل للواقع رسداً تاماً ينقل ما هو موجود

(١) المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان؛ دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٩٦.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٦م، ج ١، ص ٢٢.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٢.

بحيادية تامة وتوقف مطلق، فالأمر قائم على تواصل جدلي، يؤثر أحدهما في الآخر، بطريقة تبادلية، فالفكر ليس تصويراً للواقع وعكساً له، بل فاعلية شاملة، فيكون بذلك نموذجاً؛ أي "... بنية تصويرية يجردها العقل البشري من كم هائل من العلاقات، والتفاصيل، والوقائع، والأحداث فيستبعد بعضها لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) وينفي بعضها الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً، 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 تماماً ويحملها في عقله ووجدانه فتحدد طريقه ومجال إدراكه للواقع الخام المحيط به، فيقوم بتهميش بعض التفاصيل وتأكيد بعضها الآخر إذ يراها هامة ومركزية..."^(١)

يتبادر إلينا سؤال مفاده؛ هل النموذج بنية للمنهج، أم بنية للمشروع نتاج المنهج؟ في تقديرنا هو سؤال مهم جداً، من جهة إشارته إلى أسبقية المنهج على المذهب والعكس، وهي مسألة مؤجلة إلى حين؛ ولكن، أبادئ بالإجابة، فأقول: إن المنهج رؤية وطريق، رؤية بوصفه إطاراً نظرياً عاماً مؤطراً للطريق ومتولداً منه، وهذا ما يجعله كامناً في المنهج قبل توليد المذهب وأثناءه وحتى بعده، وفي مضمار التقييم والتصويب، لذا أميل إلى أنه ليس من المفارقة اعتماد معنى النموذج لضبط ماهية المنهج، تشكلاً، ودوراً، وأيضاً في تحليل المشروع وبيان تفاصيله، وفي عمق التحليل أقدر المشروع بنية ظاهرية والمنهج بنية كامنة، وفي هذا من ذلك.

"... إن المنهجية بهذا التحديد العلمي الصارم بوصفها ناظمة للمفاهيم والنظريات، ومكيفة للقوانين، ومتدخلة حتى في صياغة الفرضيات، إنما يتطلب تطورا في حقل ومضمون النشاط الذهني..."^(٢) المترجم للبنية القوية المتينة

(١) المسيري، دفاع عن الإنسان؛ دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مرجع سابق، ص ٢٩٨.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٥ - ٣٦.

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 تفسيرياً وتحليلياً. فالعلم من حيث ما هو بوصفه معرفة مطلعة على العالم ومنشئة له، وفق أدوات كثيرة منها التنظيم، والناظم في صميمه معرفة منهجية.. ونستطيع أن نقول: إن "... المنهج هو العنصر الثابت في كل معرفة..."^(١)

وتتضاف ميزة أخرى إلى المنهج عنده، هي أن "... المنهجية والمعرفية توأمان... ليست (المعرفية) شكلاً من أشكال التفكير المادي، وليست نتاج مذهب وضعي معين، إنها تستهدف الأخذ بالآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة، وتوظيفها في إعادة اكتشاف، وتحليل إشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية، فالمعرفية بميلها النقدي العلمي هي خصم لمقولات (الإيديولوجيا) أو الفكر التاريخي الساكن فالمعرفية ليست مجرد نقد لظواهر الثقافة، إنها حفر في الجذور بحيث تردّ كل إنجاز ثقافي إلى تاريخية، وتحاول تفكيك النظم، والمفاهيم، ودلالات اللغة، ووسائط الاتصال بين الذهن والعالم. فالمعرفية إما أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، وإما أن تعيد توظيفها على نحو معاصر من منطلق نقدي تحليلي، فالمعرفية ترتبط دوماً ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي ودون نزعة إيديولوجية، بل إن المعرفة في أقصى حالاتها الوضعية تعدّ خصماً للشمولية الماركسية."^(٢)

ما سقناه -رغم طوله- يصل المنهج، بوصفه إجرائية مباشرة تشكلت من عدّة أدوات وآليات، بالرؤية العامة الكلية الكونية، تراوحاً في التفسير بين الشكل الآلي للتركيب، والمحتوى المفهومي العام، المتضمن الإجابات الشاملة حول الله، والإنسان، والطبيعة. فالعلم المعاصر والحديث ولّد مقدرة نوعية على فهم

(١) زكريا، التفكير العلمي، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٧.

الظواهر والتحكّم فيها، بل وإعادة خلقها في ظل شروط صناعية طبيعية، ومنح الوعي أيضاً القدرة النقدية التي لا تقف عند موروث، ولا عند معطى بعينه، خلافاً للسكونية التقديسية، ما يجعلها ذات دلالة إبستمولوجية لا إيديولوجية تبجيلية. وهذا يعطينا الحق في التقرير بأنه أنشأ مشروعاً ذا تطبيقات نقدية، تتعدى بالمنهج من مرتبة الإنشاء والبناء إلى مرتبة المراجعة وإعادة التشكيل، وافترض الصور الممكنة، ما يقدرها باستمرار على استكناه الموجود بالقوة، ليتاح له الانتقال إلى الوجود الفعلي.

"صحيح أن كثيراً من المفكرين قد اتخذ من هذا التحرر المعرفي الإبستمولوجي في ظل التحليلية النقدية العلمية المفتوحة ذريعة لإحداث قطعة معرفية مع الأصولية التقليدية التي انبت عليها قواعد المفاهيم التقليدية.. غير أن الأمر يختلف (لدي)، فليس من المحتوم هو اكتشاف المعرفة لإحداث قطعة معرفية... وإنما المطلوب هو (إعادة اكتشافها) وفق توجهات المنهج المعرفي الإبستمولوجي المعاصر وأدواته التحليلية المفتوحة... القضية هنا إعادة اكتشاف بمنطق تحليلي نقدي علمي مفتوح."^(١)

أرى لزاماً -تحليلياً- أن أوضّح الفارق بين مستويي استعمال للمعرفة في الكتاب، بين كونها بُعداً للمنهج يشدّه إلى أفق الإجابات الكلية النهائية، وكونها خصيصة مفاهيمية للمنهج ذاته، من جهة توظيفه في التحليل، بوصفها مقابلاً للاهوتية البحتة والوضعية المغلقة. إذن؛ نحن أمام استعمالين، وللإمعان في الفهم أورد المقصود الأول من كون المنهج ذا طابع معرفي، وهو ما جعلنا نعتّه بالمنهج المعرفي.

المنهج المعرفي بوصفه دالاً بالصيغتين، هو "... النموذج الذي يحاول أن يصل إلى الصيغة الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة كلي) في استخدامنا تنفيذ الشمول والعموم بينما تعني "نهاية الشيء"، غايته وآخره وأقصى ما يمكن

(١) حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٠٠.

أن يبلغه الشيء، وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر: الإله، والطبيعة، والإنسان...^(١) والزعم الذي قد يتبادر من بعض الدراسات أن المنهج يتعاطى مع الظواهر من دون مسبقات نظر، وهي من غير أن يفترض لنفسه سقفاً معرفياً يعمل تحته، وينخرط في ثنايا لوازمه، وما يسعى إليه؛ ليس من دراستنا في شيء، فنحن نتعاطى مع المنهج بوصفه تنزل رؤية، واستحالتها إلى جملة عمليات معقدة تبغي الإجابة. وإلا، لماذا البحث؟ وهذا يفيد أن المنهج مركب وليس بسيطاً، بمعنى أنه " ... يحوي عناصر متداخلة مركبة... بحيث يعطي الدارس صورة مركبة عن الواقع، ولا يختزل أياً من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو ثنائياته أو العوامل المادية والروحية التي تعتمل فيه، وهو نموذج تفسيري اجتهادي (وليس نموذجاً موضوعياً متلقياً) يفرض الواحديّة السببية، ولا يطمح للوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي".^(٢)

ثالثاً: التطبيقات التلفيقية للمنهج مقارنةً أو مقارنةً

يقدر حاج حمد أن الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، أخطأت المنهج وروحه ابتداءً، بوصف اعتمادها طرائق متفاوتة منهجياً، تعتمد أساليب المقارنة أو المقارنة، وكلاهما يفضي إلى التلفيق، سواء تم التعاطي بها مع القرآن والسنة مرجعية المسلمين العليا وتراثهم، وكذا مع نتائج البشر النسبية الموازية. وأيضاً تناول الفكر الغربي بمدارسه بوساطة هذه الروح، أفضى إلى توليد حالة من المعرفة غير المُعرّفة، والعلم غير المُعلّم، والسلوك غير السوي، الذي ينبئ بتاريخ مهلك متراوح، يدور في مكانه لافتقاده بوصلة الوعي الصحيح في إطار الجمع والجدل بين مستويات الوعي والظواهر ومفردات الغيب.

(١) المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، ج٢، ص٤٤٥.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤٤٥.

"... 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 أبيبيل)، و(أهل الكهف)... كما تأول بعضهم النبوة بأنها ملكة إنسانية، والوحي بوصفه مرحلة عليا من مراحل الإدراك، والمعجزة ليست أمرا خارقا للطبيعة، ويمكن أن تكون رؤيا منامية، مع تفسير خلق آدم على ضوء نظرية داروين التطورية..."^(١) الملاحظ أن المقاربات غالباً ما تنطلق من إقرار ضمني حتى لو لم يعلن طرحه؛ وإن الثقافة الغربية ونهايتها العلمية، هي النموذج الأقصى للحقيقة والمعبر عنها، وتعريفها للأشياء هو المنطقي والصحيح، وتالياً كل ما يلزم عن رؤيتها المعرفية وتقييمها للمعنى، من نظم حياتية هو الأمثل، ومن اللازم احتذاؤه. 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، فتنجب فزادة الذات وكذا الآخر، وتنكسف كل إمكانية لتحقيق التحول.

وفي تقديره أن مولّدات هذا النوع من التعاطي اللامنهجي يتم ضمن إطارين:
 - "... أنها تنطلق من مقارنة النسق الحضاري الغربي ومناهجه المعرفية، وهو نسق يتجه في نهاياته الفلسفية إلى (الوضعية) التي تعدّ نفسها ومنذ فلسفة أوجست كونت متجاوزة للاهوت والميتافيزيقا، والوضعية الفردية هي ارتداد لجدل الإنسان بالمعنى المثالي، ولجدل الطبيعة بالمعنى المادي، فهي تختصر المقومات الكونية لجدل الإنسان والطبيعة وتطرحها ضمن دائرتين موضعيتين جزئيتين.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١١١.

- إن 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 داخله...^(١)

نجد أنفسنا مرة أخرى مع تطبيق نقدي وجّهه بوحى من مشروعه ومنهجه، بوصف أن المقاربيين 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 تُغفل أهم عنصر في التأسيس، وأعني به الانطلاق من الذات مستوعبة لأدواتها فتعمل على تمثل ما للآخر في غير إنهمازية ولا تراجع كما هو الحال بالنسبة إلى التعاطي مع القرآن. فاللازم منهجياً ورؤيويًا -حسبه- البحث عن وحدته ومنهجيته من داخله لفهمه، وإلا فهو التلفيق.

ويعتقد أيضاً أن المقاربة تكسر المرجعيات وتخلطها هنا وهناك، وتؤدي إلى ضمور الاستقلال المرجعي، فتبهت الرؤية وتضيع محضيتها الصافية إلى الأبد، بوصف عدم مراعاة موردها ومشروعها الفريد، سواء بالنسبة إلى الغرب وحضارته، أو الإسلام وتجلياته على مستوى التاريخ. وقد حاول كثير فعل ذلك من تجربة محمد علي الحضارية إلى تنظيرات خير الدين باشا التونسي، إلى طه حسين، فسلامة موسى، ثم مراد وهبه، فسيد القمني...، وكذا المحاولات اللبرالية التي سعت إلى تسويغ عقائد الإسلام وفلسفتها توافقاً مع الحداثي والجديد...

وبالنظر إلى عدم التكافؤ حضارياً ف "... قد فرضت علينا أوروبا أن نزرع ما تريده، وأن نكيف مصير حاصلاتنا الطبيعية والزراعية على ضوء

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١١١ - ١١٢.

أغراضها الصناعية، وأن نكيف حياتنا على استهلاك منتجاتها، وأن نبني نظامنا الدستورية، والسياسية، والاقتصادية وفقاً لمصالحها، فالعالم كله يجب أن يتحول إلى صور أخرى للمركز المهيمن، وبطريقة إرادية منظمة يضمن بها المركز المهيمن عالمياً سيطرته على الهوامش.^(١) وليت الأمر حيس 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 الاتباعي سيفرض نتائج خطيرة على مستوى الفكر والمناهج والسلوكيات..."^(٢) وأبسط الخطورة جعلها تابعة باستمرار، تعتمد إلى المقاربة الدائمة، فتقع في دوامة الاستنساخ والاجترار والمحاكاة الأبدية، حتى تذهل عن الذات، وأيّ ذات؟

وما حصل في الغرب تولّد 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 السوسولوجية وتطورها، ثم تكون غزاليا في الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ..."^(٣) في حساباني، ليس من مثال دال على المفارقة في منطق المقاربة، من أن يكون العالم مشدوداً إلى الداروينية ملتزماً بأدياتها في مختبراته وبحوثه العلمية، ويعتمدها ناظماً كلياً مؤطراً للرؤية ومحركاً للمنهج، ثم هو يصير غزالياً ينظر إلى العالم بتقييمات مستدعية للالتزام العقدي بطريقة الغزالي الفلسفية ضد المشائية، والكلامية الأشعرية، والصوفية الإحيائية.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٢٠٦.

"... حين ترجمنا نهايات أوروبا الفكرية والفلسفية... فصلنا تلك النهايات عن السياق الجدلي الأوروبي الذي يحاورها ويصارحها ويرفضها ويتقبلها مدى أربعة قرون، كما لم نستطع أن نركب النهايات الأوروبية "المترجمة" على سياقنا الجدلي الذاتي، فأحدثنا انقساماً مزدوجاً، حين فصمنا نهايات الحضارة الغربية عن تجربتها، ولم نُعد تركيب نهايات موروثنا ليدفع بتقدم واقعنا..."^(١)

إذن؛ فالمقاربة أفضت إلى المفارقة؛ إذ كيف لها أن تندفع إلى قطف ثمرة تولدت عبر مكابدات جدلية، ونتاج تراكمات قرون، وأرادت الاستثمار منها بذوراً، 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 انتبهوا لما يفعلون، عساهم يستدركون بعضاً من الشروخ قبل حصولها، لكن ولات حين مندم.

التوأم الملقب الآخر للمقاربة هو المقارنة، والموضوعات التي يتصدى لها هي، و "... التي يعالجها فكر (المقاربات)، ولكن من منظور مختلف، فإذا تتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية - بدرجات متفاوتة وبمنطق الحداثة - فإن المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الطروحات الإسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية..."^(٢) ومن الوجهة المنهجية المتينة، فإن فكر المفاضلة يتظاهر برفض الأسلوب الغربي، لكنه في التحليل العميق، يدرك الذات أيضاً بأساليب الآخر، فقد عمد إلى تنظيم تفكيره، وإثارة قضاياها واعتماد مناهجه، تبعاً لما عند الآخر، ثم يُهرع إلى البحث كما هو موجود عنده، ليقول إنه يملكه وبطريقة أفضل وأمثل، وفي ظن التحليل أنه ليس من نموذج الإعجاز العلمي، ومدرسته أفضل معبر عن هذا التوجه، ومآلاته واحدة، فالتلفيق هو عكس اتجاه المنهج، وإعلاء للآخر معرفياً، وكبت

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ١٧.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٩.

للمقدرة المنهجية البديلة التي يمكن وجودها في خضم الإرث الثقافي الهائل الموجود، في غير عزلة ولا استعلاء.

"... 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 الاحتواء من ناحية ثانية،"^(١) وهذا سيتوجب أسلوباً آخر، ونوعاً جديداً من المنهج يتجاوز التلفيق، ويحقق التجاوز بعد الاستيعاب.

رابعاً: الجمع بين القراءات؛ توحيداً، ودمجاً، وتأليفاً

بلغنا بالتحليل نقطة حرجة ومهمة جداً. ولكن، قبل الإفضاء إليها أرى ضرورة إثارة مسألة المنهج والمذهب من حيث السبق والطبيعة؛ أي: هل يسبق المنهج المذهب عنده؟ وهل يتبنى الأسلوب النبوي المضمّر أم الطريقة المعلنة المسماة؟

"... للمنهج دائماً سبق منطقي على النظرية، سواء في الفلسفة أو في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو الإنسانية، لأن صدق أية نظرية أو قبولها يرجع إلى صدق مقدماتها أو قبولنا لها، كما يرجع إلى سلامة الانتقال من مقدماتها إلى نتائجها، لكن المنهج قد يسبق النظرية أيضاً سبقاً زمنياً، 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 زمنياً دائماً عن النظرية أو المذهب..."^(٢) إمعاناً في الفهم نقول: إن العالم والفيلسوف يتبنيان حدوداً دنياً من مراحل

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٢.

(٢) زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٢٩.

بحثهما وتأملهما ابتداءً، ثم يعمدان إلى توظيفهما في سياق استدلالى كلي بأنواعه، بدءاً بالكل إلى الجزء أو الجزء إلى الكل، أو الكل إلى الكل، أو الجزء إلى الجزء، وأخيراً ينخرطان في إنضاج آلياتهما كلما تعمقت رؤيتهما ونظرتهما للأشياء.

فأول العمل منهج يقع قبل المذهب، ثم منهج يتطور بتعميق المذهب وتقويته، إن منطقياً، وإن زمنياً. وفي تقديرنا، فإن حاج حمد عمل الشيء نفسه، فقد افترض منهجاً، 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 بنحو عقدين من الزمن.

"... بعدها بدأت التأسيس على (أصول) العالمية، لتفكيك هذه الإشكالات، وتثبيت المنهج بوصفه مقدمة للعمل الموسوعي..."^(١) التالي المتمثل في العالمية والمنهجية والأزمة، والإبستمولوجية، والكتب التطبيقية السياسية الأخرى فيما يتصل بواقع السودان وتاريخه، وأثيرها 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 الوقت نفسه الذي يقيم فيه مذهبه الفلسفي، وفي أثناء ذلك أو بعد أن يقطع الفيلسوف شوطاً في إقامة نظرياته، قد يعلن عن نوع منهجه وقد لا يعلن..."^(٢)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦.

(٢) زيدان، مناهج البحث الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٣٠.

وقوفاً عند التحليل المتوازن لا يميل العرض إلى قبول المعروض بإطلاق، بوصف أن الفلسفة قد عرفت في تاريخها مستويين من المناهج؛ أولهما صريح معلن متبنى واضح، محدد المراحل، واضح المعالم، قواعده ظاهرة، وكذا آليات تنفيذه وإسقاطه على موضوعاته. وثانيهما ضمني كامن غير ظاهر، وإن كان التفكيك تحليلياً يُظهره، وهنا "... ينبغي التمييز بين نوعين من المناهج، وإن لم يختلفا في طبيعتهما. فإنهما يتميزان من حيث كيفية حضورهما فيما كتبه الفيلسوف.

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

ثانياً- مناهج قام أصحابها بتقنيها وتسويغها، وهي إذن حسب الظاهر على الأقل وليدة بحث في المعرفة قبل المعرفة وقد تكون عند الفيلسوف موضوع خطاب..."^(١)

تحتاج الدراسة إلى توقف عند موضوع المعرفة، فالسياق لا يعني نظرية المعرفة كما درجت كلاسيكيات الفلسفة على تناولها، بل المعرفة بوصفها خصيصة مميزة للإنسان، من جهة الواعية التي يترتب عنها تاريخ فكره بأكمله، بسيرورات متنوعة حسب الحضارات، وكذا تشكيلاته النوعية. وتتبعي لدراساته، يمكن الإقرار بتراوح الرجل بين النمطين؛ فهو قد أعلن منهجه وسمّاه، ثم هو يوظفه بكيفيات وآليات تقتضيها ظروف النص ومسوّغات تأليفه، وكذا إخضاعه لشرطيات نوعية ثقافية، تبعاً لعيّة الفكر الذي ترقى في ثناياه عبر تاريخه الخاص، وبالنظر إلى مذهبه الذي عمد إلى صياغته ما يناهز الأربعين سنة.

و"... صيانة النموذج التفسيري التحليلي عملية مركبة، وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة ومتنوعة ومتناقضة، فالنموذج (المنهج) لا يوجد من العدم

(١) وعزيز، المناهج الفلسفية، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٤.

أو من أعماق الذات وثناياها وحدها... وإنما ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له، ومعابيته، والتفاعل معه، ودراسته، والتأمل فيه، وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج يتم اختياره، وإثراؤه، وإعادة اختباره...^(١)

إذن؛ نلاحظ أن المنهج ليس عملية عفوية، كما لا يكون متبنى تماماً من أول حين، بل يخضع لمكابدات جدلية تتراوح بين إثارات الواقع وإشكالياته، وحضور الوعي وانتباهاته؛ فيتزاوجان، ويكون ثمرة نسقاً معرفياً ذا بنية ومنهجية متينة، سواء تم تبنيها ابتداءً؛ فهي حاضرة في ثنايا النسق، أو تم سفرها أثناء تأسيسه وتشكيل عناصره. وتحضر جميع العُدّة الثقافية للمجتمع وللشخص معاً؛ ليتسنى تجميع عناصره من معطيات لا حصر لها. "... إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية والتراكم المعرفي والقفزة المعرفية بين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والعاطفة، بين الاتصال والانفصال"^(٢)

١- الجمع بين القراءتين لبُّ التوليفة المنهجية

للمجمع بين القراءتين مكانة بارزة في سياق فلسفة حاج حمد بوصفها كلاً، وذلك من جهتين:

- الأولى: تعبير الجمع عن آلية في الإنشاء، والكشف، والتحليل، والتفسير، والتصديق والحكم؛ أي كُلبّ منهجي، وواجهة مسلكية عُرفت بهما فلسفته.

- الثانية: تمثيل الجمع روح فلسفته القارئة بين معطيات المعرفة - بالمعنى المفتوح-، وأعني الغيب والإنسان والطبيعة؛ إذ لا جدل، ولا اندماج، ولا توحد بينها من غير آلية الجمع، فما الجمع؟ ولماذا بين القراءتين؟

(١) المسيري، دفاع عن الإنسان؛ دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، مرجع سابق، ص ٣٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٦.

وما هو الأصل المولّد والاعتبار النظري العقدي له؟ وهل له مستويات؟ وكيف يتم توظيفه؟ وما هي شرطياته وضوابطه المنهجية؟

الجمع بين القراءتين:

يعمد حاج حمد 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 الموضوعي مع تعلق هذا الفعل بالقدرة الإلهية الخالقة؟ كيف يوحد القرآن بين الاتجاهين المتداخلين (الخلق الإلهي، والفعل البشري) ضمن سلوك حضاري واحد؟"^(١)

الجمع وعي عكس الفرق، الذي يقوم على منطقتي 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 على مستوى الظاهرة، ثم في العلاقة، ثم في علاقة العلاقة؛ أي الموضوع، فالذات مع الموضوع. ولأن الفعل متصل بسننه وأسبابه، فكذا القدرة الإلهية؛ فهي على الرغم من إطلاقها تنتزل في تشيئات وتشكلات قد يكون فعل الإنسان من ضمنها، بل هو كذلك، وما يؤكد المعنى السابق ويكشف عنه هو الجمع بين القراءتين، فيقول فيلسوفنا: إن القرآن في أوله حوى خلاصته، ومبتدأه العلق، ففيها التعلق، ومنها المنهج، وفيها الرؤية.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٥٦.

يقول الله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمَائِكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ②﴾ أقرأ وربك الأكرم ③ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ④ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ⑤ ﴿[العلق: ١ - ٥]. ... هنا طلبت من الرسول قراءتان: قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، ودون كيفية محددة تتجلى في الاتجاه بالعلقة إلى مرحلة الإنسان، كما تتجلى في الاتجاه بالحياة إلى الموت، وبالموت إلى الحياة، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى، وتحديد هدف للخلق، قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح، هنا تأتي القراءة باسمه المقدس أي قراءة بالله بوصفه خالقاً والخلق صفة يتفرد بها الله. (١)

الممعن في تحليله للبعد الأول في القراءة، يتيح كونه ينطلق من معطيات الوجود في مظهراتها المختلفة أنطولوجياً؛ أي مميزات الكينونة، ما يدل على وجودها بترتيب سابق. وإلا، كيف تنتقل العلاقة إلى إنسان كامل متميز بخصوصيات وجودية متفردة، تحمل تنوعاً في التحرك جيئةً ورواحاً بين مستويات عدّة: موت، وحياة، وقوة، وضعف. وميزتها أنها تتم على مستوى الكون كله، وليست تبعية تجزئ قطعة من العالم، ثم تعتمد 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 الارتفاقات العامة الممكنة من الكشف عن الغاية الوجودية الكلية من تنوع الخلق، تحت سقف القدرة الواحدة المترجمة للإرادة الواحدة؟

ويمكنني أن أضيف أن المقصد المنهجي -معرفياً- من القراءة الأولى، التعرف إلى الخلق من جهة تشكله وتدرجه من اللاشيء إلى التجليات العديدة للمادة؛ الوجه العلني للطاقة الكلية. طبعاً، كيف تم بناء العالم وإيجاده مع العلل

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

المتحكمة فيه؟ وما هي علة العلل؟ لكن لا يبادرن إلى نعت التساؤلات الواردة بكونها ميتافيزيقية عفى عليها الزمن، بل هي من صميم الإبستمولوجيا الكونية كما سنرى، والغريب أن الإبستمولوجيات الوضعية المختلفة الدارسة للعلم ومكثته المنهجية، تطرح التساؤلات نفسها، لكن في ثوب آخر، في حين أن الصميمية واحدة مضموناً.

"... وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعنيته) لذلك لم تأت الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة فلم يقل (اقرأ باسم ربك الأكرم) ولكن ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ فجعل العطف على الربوبية وأعطى الأمر الثاني (اقرأ) اتجاهها مستقلاً والأمر واضح بالنظر إلى حركة الواو... وهي قراءة متعلقة بصفة كون الله كريماً 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..."^(١)

إذا شئنا توصيفاً دقيقاً للتعريفين، نقول: إن 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 مذخورتها، وأعني بها السمع، والبصر، والفؤاد، للوقوف عند الظواهر في سياق ماهيتها ذاتاً، وصلتها علاقةً، لتعرف بنيتها وتركيبها النسبية، وتعرف أسبابها؛ لفهمها ومساقتها وتسخيرها، وأداة ذلك كله القلم،

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٧.

وطبعاً الدلالة هنا هي الحضارية، لا الإشارة الحسية المباشرة؛ أي أدوات العلم المخترعة تبعاً لطرائقه خلقاً.

"... 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 خارجه، ليستوي إلى نتائج معينة تحددها (الإرادة الإلهية). وعلم موضوعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها، و(ربك) في الحالين 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)." (١)

فنحن أمام توليفة منهجية من مرحلتين، لكنهما عملية واحدة، يتّمان بجهد إنساني وتسديد إلهي، جهد يبحث عن التركيب للفهم والتسخير، وتسديد يُظهر قدرة، ويُعين على فهم التركيب والتسخير، في غير ندية ولا فصام ولا خصام. وكلما ازداد الكشف صيغت بنى نظرية، وأطر منهجية جديدة تصب القدرة في الكون؛ لتفهمها، وتستعين بالكون لتعرف القدرة، فالمنظّم هو الله، والنظام معبر إلى الله.

أطر العلم أدوات ابتدعها 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

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٥٨.

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.^(١)

زبدة المنقول أن العملية الجمعية ليست ذات دلالة علمية بحتة، تستهدف المعرفة وحسب، بل هي محالة على نطاق حضاري وجودي شامل، ينبغي تحقيق الاستقرار ذي الأبعاد المتعددة؛ إنه 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، مما يجعل القراءة في الرؤية الوجودية التوحيدية متوازنة جامعة غير لاغية، تستحضر أبعاداً ومعطيات كثيرة، بغرض تعميق الفهم وتجديده باستمرار. إن الجمع بين القراءتين بوصفهما بحثاً في العلاقة بين عالمي الغيب، والشهادة، والقرآن، والكون؛ هو جمع بين قراءتين بمنطق (جدلي) وليس (ثنائي)، وقراءة في إطلاق وليس في (متقابلات 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. فلا نفهم النص إن لم نضعه في سياقه النصي والثقافي التاريخي، فما يعرف بالعقل المسلم المعاصر، إبان نهضته حاول جاهداً أن يثبت صلاحية القرآن لتولي الزمان، فاندفع مقارناً، ومقارباً، وناقلاً، وانتهى إلى نظرية الجمع، لكن بمنطق تقابلي، يبدأ بالقرآن -وهو عزيز جداً، ويكاد يكون نادراً-، ثم يبحث له في الكون عن مسوغات تثبت صدقيته، وتؤكد بعض البشارات الواردة فيه، من جهة النبوءات التاريخية أو الكونية. أو يبدأ بالكون، وما انتهى إليه العلم الطبيعي في التاريخ العلمي العام، أو في الموجة الغربية الحديثة، ويذهب محملاً بنظريات ونتائج ليصدق عليها قرآناً؛ ليحمدتها قبولاً، أو ليثبت سبقاً تاريخياً، يفضي إلى تحقيق اتزان القناعة ورسوخها. وفي الحالين الجمع تلفيق تقابلي، لا اندماج بين أبعاده.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠٥.

أما منهج الجمع فهو يستحضر الإطلاق التفاعلي بالمعنى الجدلي الذي لا يعلي من جهة تلقاء الأخرى، بوصف المصدر الواحد، فيكتشف هذا في هذا، ويتعرف طرائق الحركة الكونية، ودلالاتها على المعنى الغيبي الأعمق، ثم التجاوز بالضرورة في النطاق الكوني لتلك الطرائق الدارجة طبيعياً؛ ليثبت القدرة المطلقة.

أما عن مصاديق المنهج فتؤجل إلى حين استكمال عناصره، وبيان شروطياته وأساليبه؛ لتكتمل الصورة، فيتأكد المثال دالاً وافيّاً. والمسوّغات الحضارية المترجمة لفاعلية منهج الجمع كثيرة، وهي في أصلها إلهية الوضع، لكن إنسانية الكسب والأخذ والتفعيل، "... فالمنهج الإلهي في دعوته الإنسان ليعيد اندماجه بالوعي في الكون والتفاعل مع كل عناصره، يقتضي نهوض الإنسان بالفعل، وتحقيق الحيوية الحضارية تماماً كما فعل "داوود" في الحديد، وفعل "سليمان" في ملكه؛ إذ دون وعي حضاري، ودون فعل حضاري كيف يستطيع الإنسان معاودة الاندماج في الكون بمنهجية الجمع بين القراءتين."^(١)

ويقدر التحليل أن أول 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..."^(٢)

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٧٧.

الاتصال الوجودي، ينعث ويسفر، بوصل منهجي، ينقل عمليتين وجوديتين: إحداهما منهجية الخلق، والأخرى منهجية التشيؤ، وهما مرحلتان في الإيجاد وفي إدراكه، والتعرف إلى آياته وسننه ونواميسه. فالله غيباً يوجد الظواهر ويعطيها بروزاً، من مستوى لم تكن فيه حاضرة عياناً، خلقاً، ثم للخلق ميكانزمات تشيؤ يتجسد من خلالها ويتمظهر، والمنهج المعرفي عنده آلية الوصل للتعرف أولاً إلى الخلق، ثم إلى 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، وسيرورة، ومثال، بمبادئه وشروحه. فالقرآن بمفاهيمه، وتصورات، ومقولاته المعرفية غير المسبوقة، والكون بحركته المفصحة باستمرار عن مستويات من الطاقات المذخورة، التي لم يحن أجلها، أو التي تنتظر الأداة البشرية لتنفجر، بإرشاد من القرآن وتوجيهه باجتماعهما تتشكل لدى الإنسان مقدره منهجية مركبة ومنتجة، ومولدة لإمكانات مثمرة ومتابعة.

ويتجلى التحليل بشكل أعمق، عندما نتحدث عن الإطار المرجعي والأصل المعرفي المولّد، بكثير من التفصيل والتدقيق، أعني به القرآن، مساوياً بالوعي للكون وحركته، وهنا فعالية المنهج وقوته؛ إذ يحتوي مصادر المعرفة ومسالكها جميعاً من دون إلغاء، وللوقوف على الحق في توزعاته المركبة، التي لا تقوى على اختزال أو تبسيط.

"... فهنا قراءة باسم الذي خلق، وهذا ما يعود إلى منهجية الخلق المطلقة التي تولد من خصائص طبيعية مختلفة العناصر ناتجا طبيعيا متماثلا، كما في سورة (فاطر: ١٢) إذ ينتج البحران، العذب والفرات كلاهما، ناتجا واحدا هو اللحم الطري، ويعود أيضاً إلى منهجية الخلق المطلقة التي تعكس هذا القانون حيث تولد من خاصيتين محددتين ومتحدتين ناتجا مختلفا كما في سورة (الرعد: ١٤)، فعنصر الماء المتفاعل مع التراب ينتجان معا ما هو متنوع، ومتعدد ثمرات النخيل، والأعناب وغيرها."^(١)

المقدرة المنهجية للجمع في جناحها الأول تجلي الفعل الإلهي المطلق المتجسد في منهجية الخلق المتجاوزة في عطائها المفتوح وغير المجذوذ، فهي تعطي ناتجاً كونياً من المادة الواحدة، وأخرى خلافة من المادة عينها، مثبتاً أن الفعل الإلهي غير مقيد إلى حتمية مطلقة مغلقة؛ إذ يتمتع عليه -سبحانه- فعل ما يتجاوز الصورة الأولى. ولتينا نذكر إله أرسطو (توفي ٣٢٢ ق.م) المحرك الذي لا يتحرك، أو إله نيوتن (توفي ١٧٢٧م) الذي أعطى دفعة الوجود الأولى، ثم خلاه يسير في دربه، من غير التفات إليه ولا حاجة، في حين الطاقة الإلهية المعطاة تتراءى بصور عديدة تدل على عمق الفعل وقوته، وعلى غائته ودلالته، عكس الحال عند فلاسفة الحتمية والضرورة الذين يعتقدون الله فاعلاً بغير غاية.

"... وهنا قراءة بالقلم، والقلم إشارة إلى قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية إذ يكتشف قوانين الصيرورة، والتحويلات ومبادئ التكوين، والمعرفة، أي قوانين التشيؤ ونظرياته."^(٢) أدوات العلم وأجهزته تتضمنها مقولة القلم، وهو كما أسلفنا قبلاً، إشارة إلى كل متاحات العلم أداءً، ومستوعباً تطورات الأساليب إلى آخر الدهر، من جهة عودة التطورات جميعاً إلى أصل قلبي حامل للعلم معرف به، وهنا يستعين العقل بتلكم الأدوات، ليشق عن

(١) المرجع السابق، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨.

مكونات الخلق وتجسدياته تقابلاً وتناغماً من جهة مبادئ الأشياء وتسلسلها، ومن جهة مبادئ العقل وتسلسلها، محيطاً بكل قوانين التشيؤ ومجالاته الرياضية، والفيزيائية، والكيميائية، والفلكية وما شابه.

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...^(١) القرآن كتاب هداية جدلي، يتضمن صور التركيب الوجودي، والانتظام الخلقي من أول الرتق إلى آخر الفتق، مستوعباً كل أشكال الحركة الكونية وصورورتها، في نطاق قيم معرفية ومنهجية، تُظهر كل الفعل الإلهي في الكون مختصراً في أمثلة قرآنية، قد تستحيل بالانتباه إليها إطاراً ناظماً للعلم بميادينه المتنوعة، وكذا الكون مؤكداً لما جاء في القرآن، واحتمال ذلك على صفحة التاريخ كله.

يبرز لنا مما سبق أن الجمع آلية ناظمة لإطار العلم عموماً، بغض الطرف عن تفاصيل مناهجها، وخصوصياتها تبعاً 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 (كائناً طبيعياً) إلا فيما يتصل بالروح فقط، ومبادئ الكون الطبيعي تتضمن وجوه القيم والأخلاق، لأن الله قد خلق هذا الكون بالحق...^(٢)

يفصح حاج حمد عن تواصل منهجي مركزي بين نطاقات العلم ودوائر المعرفة، من أكثرها تخصصاً ودقةً، إلى أعمها في تناول الظاهرة الإنسانية من ناحية الإفادة من هذه في تطوير تلك، ودفعها إلى آفاق حضارية وثقافية مفتوحة؛ توظيفاً لمعلوماتها في قراءة الإنسان بوصف أن قوانين التشيؤ التي استمدها

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨.

(٢) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣٢٠.

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 اجتماعية 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 المتحرك بشروط الموضوعية..."^(١) والتقدير الأعمق لمعاني الكلمات التي سقناها تأكيداً للجمع، أن القرآن كون في حال فاعلية وسيرورة، وتكامل، وارتقاء. ولو تسنى -بأدوات التمثيل والمماثلة المعاصرة- نقل الكلمات إلى صور وأشكال، لنما بين ثناياها كون تام كامل، يتكامل في سيرورة وجدل دائمين، قبال الكون قرآناً مشهوداً، لكن في غير مقابلة انفصامية عازلة؛ لأن القرآن مهيمن وعباً على أدوات العلم وقلمه وأحكامه المعرفية والمنهجية، المؤطرة والموجهة للعقل المعرفي التعليمي البشري.

"... إن القراءة الأولى بالوحي القرآني تستوعب الحالتين الاستدلالية العقلية أو الاستقراء العلمي، ولكنها تتجاوزهما معا بإطارها الكوني، لأن طبيعة ما هو استدلال أو استقراء يرتبطان بالظاهرة وحركتها في مضمونات المكان والزمان، ومataحاتها 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 الاختبار الموضوعي وما فيه من ترابط نسبي، وإنما تستقل بالظاهرة إلى آفاق الخلق

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ١٩٥.

الكوني التي تتجاوز القوانين الاختبارية الوضعية، للتأكيد على مفهوم (الخلق) الإلهي الأعقد تركيباً... فهذا المنهج الذي نقول عنه إننا (نبعثه) ولا نخرعه بحكم أن أصوله موجودة في القرآن.^(١)

لما نبلغ مدى من التحليل متوافقاً، نخرج على القرآن ودلالته الإستمولوجية، وكيف بإمكانه أن يمنح للوعي الانفصامي طرقاً وأساليب جامعة تلم شتات واعيته، وتستحث مكانها، إلى الاندفاع إلى الظواهر المتصلة، ليقول عنها كذلك في منهجية مكينة بعيدة عن إلغاء بعض لصالح آخر، فيكون هذا علمي وآخر خلافه، فقط لأنه لم يقع تحت طائلته. أما قرانياً فالمنهج بتنزلاته الاستدلالية الاستنتاجية أو الاستقرائية هو مستوعبها ضمنه، بدءاً بالخلق إلى منطقته، أو بمنطقته إليه. "... ميزان هذا المنهج هو مدى ما يولد من (قناعة) لدى المتلقي تساعده على شق طريقه..."^(٢) وإلا لا طريق.

"... فالإنسان بالقراءة الثانية يتعرف الظواهر الطبيعية، ويقرأ قوانينها، ويتعرف التاريخ والتوزيعات الجغرافية، والبشرية وأنواع العلوم كافة، مثله في ذلك مثل أي إنسان في كل مكان في أية مدرسة أو في أية 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، بوصفها مؤشرات وليست معرفة..."^(٣)

القسم الثاني من القراءة متاح لكل إنسان يُعمل أدواته الاستدلالية 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

(١) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

حقائق فوق طاقة قراءتها الثانية، مما يعوزها إلى درجة أعلى وأغور من الفهم لا يتاح لها بمساقات القراءة الثانية.

وهنا 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 الكتاب. فالمنهج خلفه الحكمة في الإيجاد، والتدبير، والإفناء، والعلم أحياناً يقف مذهولاً مشدوهاً لتبنيه الجزء الثاني ورفضه الأول، أو عدم انتباهه إلى الجزء الأول. وهنا تظهر الحاجة ملحة -منهجياً- لإعادة لحم القراءة المعرفية الحضارية بقوة، يستعين فيها الناس بمرجعياتهم وأدواتهم جميعاً، وهنا كذلك 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 للآخرين معا بقدر ما تتكون لدينا القدرة على "الجمع بين القراءتين" واكتشاف التداخل المنهجي بين منهجي الوعي والكون، فمنهجية القرآن موازية لمنهجية الوجود..."^(١)

لعله من نافل التحليل الإلماح إلى الأصل الواحد للنظامين معاً، وقيامهما على منهج في الإيجاد، والانتقال بهما من دائرة وجودية إلى أخرى، في أسفار تكوينية وتشريعية؛ قادهما إلى التجلي الخَلقي بطرائق يمكن للوعي البشري الاطلاع عليها، بمنهج مقابل تماماً لتركيبها وهو الجمع. وحظ الإنسان في تعرف الكون والقرآن معاً من حظه في إجادة الجمع. وفي عمق التحليل هناك جدلية في الصلة بين ازدياد المعرفة بهما، وامتلاك ناصية الجمع، والعكس في

(١) العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص٥٤.

المقابل. وإلا، فما معنى أن تزداد المعرفة بالميدانيين، لتقوى القراءة؟ كيف يتم ذلك؟ أومنهج أم بغيره؟

"... فغاية الجمع بين القراءتين أن تنتهي إلى "فهم كوني" للوجود لا يقتصر على القراءة الثانية بمفردها..."^(١) وإنما يحمل الوعي على الجمع لتحقيق تلك الكونية النازمة للتعقل تحت شرط الوصل، والتوحيد، ولملمة كل العناصر المتيحة للفهم، والمساعدة على السلوك الصحيح، والعمران المتوازن المفضي إلى السلام النظري، وتالياً السلام المطلق الذي يعم جميع مناحي الحياة.

كتب حاج حمد في آخر محاضراته قبل وفاته بشهر واحد:

"... وذلك عبر منهج الجمع بين القراءتين، الوارد تأليفاً في مقدمة سورة العلق هنا نقرأ (كلية الخلق) برؤية الخالق ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١)، فنكتشف تدخل الخالق في الخلق. وتلك هي (القراءة الأولى)، ونقرأ (الخالق) بوجوده وحركته في الخلق ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾^(٢) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ^(٣) ﴿[العلق: ٣ - ٤] قراءة في الظواهر وحركتها وغاياتها، والقلم موضوعي صارم في استدلالاته العقلية، ومناهجه العلمية الاستقرائية، فينعمل الخلق بالخالق، ويتفاعل الخالق بالخلق ﴿أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [إغافر: ٦٠]، فيؤسس لمنهج الحق في الخلق صراطاً مستقيماً."^(٢)

خلاصة الخلاصة، الصراط المستقيم، المظهر للخلق القائم على الحق نظاماً تكوينياً، يتجلى تشريعياً للناس لحمله هادياً، لتلمس الطريق في خضم التباينات المنهجية وتضارب الرؤى، بقصد تحقيق الجمع والتحقق به، فيبلغ الوعي اتضاحاً وإصابةً للصواب، واقترباً من كمال النظر، أو ما يُنعت بالموضوعية، فيستحيل ناظراً بعين الخالق، ويفصح الخلق عن مكوناته، ويسلم قياده للوعي، ليفعل فيه وفق الهديتين التكوينية والتشريعية بألية الجمع بين القراءتين.

(١) المرجع السابق، ص ٧٢.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٦.

٢- مستويات الجمع بين القراءتين توافقاً مع تركيب الخلق

من أول الكتاب، والتحليل يؤكد صرامة المنهجية التي يتميز بها أداء حاج حمد؛ لذا، أطلنا الوقوف عند الجمع بوصفه آلية منهجية أساسية تصاحبها وتليها عمليات منهجية أخرى، لكنها في نهاية التوصيف تنتهي إلى الجمع، هذا الأخير ليس على مستوى واحد باعتبار 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، ومن العلل إلى الأسباب الأولى؛ ولأن الفصل الرابع سيفصل في مراتب الوجود، ومستوياته، وتدامجاته، وجدلياته، نكتفي بالوقوف عند المستويات والمراحل المنهجية المتدرجة في تحقيق الجمع الكلي. "... للجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة متعددة وهي:

- التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية.

- التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.

- 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...^(١)

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

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٧٩.

أ- التأليف بين القراءتين والتشكل الخُلقي في عالم المشيئة:

يتدرج الخلق صعوداً وتنزلاً في عوالم ثلاثة، هي "... التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق، والنسبي، والموضوعي (الأمر والإرادة والمشيئة)؛" (١) إذ المطلق مقابله وجودياً الأمر، والنسبي توازيه الإرادة، أما الموضوعي فيُعبر عن المشيئة، ومنهجها يفضي إلى المشيئة بالتأليف وإلى الإرادة بالتوحيد، وأما 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؛ إذ ينتمي الكون للإنسان، ويشعر الإنسان بالانتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩]. ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩] فالكون مقصده الإنسان ليكون بيتاً له، وقوانين التشيؤ الوظيفي هي لسيطرة الإنسان على محتويات بيته وموجوداتها وفق غائية الحق." (٢)

في هذا المستوى الأول من الوعي الجمعي منهجياً، يبحث الإنسان في الظواهر، ليكتشف أسبابها المتحكمة فيها، التي هيئت وفق شروط وجودية تصافرت لصالح الإنسان، فيفيد منها وهي معدة له تسخيراً، فيستحيل الكون إلى وضع من الترتيب؛ إذ يتوافق مع مطالب الإنسان وكأنه في بيته وفق أساليبه وأجهزته، ويترتب عن ذلك قيم حياتية اجتماعية معرفية جمالية فنية، وبها الإنسان يتعاطى مع الكون في غير استعلاء شرط ربط الموضوعية بقوانين الخلق، المفوضية إلى الحق الذي تجلى عند هذه الحدود وفق قوانين متاح للبشر توظيفها، واستعمالها لصالحهم، لكن ليس هذا كل شيء.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٤٥.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق،

"... 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...،"^(١) وهو تصور قاصر؛ لأنه قائم على الثنائية بوصف أن التجلي الموضوعي لعالم المشيئة تجسيد للفعل الإلهي في الكون احتواء بمنطق الجدل، وما على العلم الموضوعي سوى أن يؤلف بين القراءتين، ليتمكن من التعرف الأعمق لقوانين الوجود. وقد تضمنت قصة إبراهيم عليه السلام حسب القراءة التأليفية المتمحورة حول عالم المشيئة، وتدرجاً أفضى إلى رد الظواهر الثلاث (الشمس، والقمر، والكواكب) إلى موجدتها، من جهة عملها وما يتجاوزها في نطاق كوني مفتوح؛ إذ الأفول شأن كوني، فيه ما يعلوه، وهذا دليل قاطع على وجود نظام وجودي أعلى، وهذا من تراث الجمع في مرحلة التأليف.

المستوى الأول لاتصاله بالقراءة الأولى تأليفاً به " ... يتم تحرير العقل الاستقرائي العلمي من "داخل العلوم الطبيعية" نفسها، حين ترشدنا القراءة الأولى بمنهجها الكوني على أن قانون الظواهر الطبيعية وتخليقها... وجعلها وصيرورتها... لا يخضع بالمطلق للقوانين التطبيقية الحتمية التجريبية... فقط ولا لقوانين النسبية والاحتمالية... فقط وإما لتفاعلات كونية، وليست أرضية... هي التي أوجدت حالات التنوع، والتعدد اللامتناهيين في كون متناه في الصغر، ولا متناه في الكبر..."^(٢)

إذن؛ فائدة التأليف ربطه بين القراءتين، في مسلكية موضوعية تستهدف الوقوف على علل الظواهر، كما تجلّت كونياً، لكن بإحالتها إلى وضعيات وجودية متعالية، وتعبير ذلك ظهورها في سياق جبري حتمي مرة، واحتمالي

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣١٦.

(٢) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٨٤.

نسبي أخرى، مما يجعل العقل الطبيعي الوضعي في حيرة من أمره، إذا استقل بالقراءة، بعيداً عن التأليف، أما إذا فعل الجمع تأليفاً بانت له حقيقة الفعل الإلهي، غير العاثر في صيرورة الخلق وحركته، "... فالجمع بين مطلق الجدل الإنساني، ومطلق الجدل الطبيعي، يؤدي بأولي 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."^(١)

المدخل إلى المشيئة هو العقل القادر على إبراز مكونات الخلق فيسخر طاقات الكون كله لصالحه، في حدود متاح القلم ومخترعته، مما يجعل المشيئة مباركة معطاءة لا تبخل في نطاق المسموح لها بالعطاء، شرط الربط تأليفاً، ويستطيع 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؛ إذ يتشياً كل شيء بظواهره وقوانينه، فلا نرى التدخل الإلهي بالعين المجردة، ولكن نظره بالعقل المسدد والرؤية غير النظر. فالرؤية حسية والنظر تدبر عقلاني في عالم المشيئة، وبالتأليف بين القراءتين، لا تتوقف لدى سؤال كيف في الحدوث فحق العقل المجرد يكتشف كيف، فهناك مراكز الدراسات الاستراتيجية، ومعاهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، والمختبرات العلمية كلها تجيب عن سؤال أو أسئلة كيف تبعاً لقدراتها، ولكن يبقى سؤال لماذا؟ لماذا خلق الله ذلك؟ لماذا فعله؟ لماذا تدخل؟ لماذا لم يتدخل؟ لماذا الإسرائيليون في الأرض المقدسة بعد أربعة عشر قرناً من البعثة المحمدية؟"^(٢)

(١) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٦.

للعقل نبوته؛ أي قدرته على توقع حدوث أشياء قبل حدوثها، بمنطق الأسباب والمسببات؛ إذ 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.

ب- التوحيد بين القراءتين والتوسط النسبي الرابط:

ليكشف الكون عن طاقاته المذخورة أكثر، وليفصح عن أدائه في سياق منظومة وجودية أشمل؛ من اللازم معرفياً التمكّن منهجياً من تجاوز المستوى الأول، لا بإلغائه، بل 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 يعنينا السبر في الذات أو صفاتها، وما يترتب من مشكلات عقدية مجالها غير الإستمولوجيا- علاقة توجب النظر إلى الكون على أنه نتاج، وفيه مبدئية تغنيه بالمعنى والقيمة، وتشده إلى غائية تسبغ كامل الوجود بمعنى متجذر، مفاده أن الكون من وإلى، وتالياً كل ظواهره ومظاهره والصلات بينها نتاج عملية واعية هادفة مقصودة تملأ أرجاءه بتحكمات قدرية، وتغلغله من الأعمق إلى الأظهر، وهنا يكون الوجود عموماً ذا معنى وقدر، وكل فعل البشر ذا قيمة وهدف، ونتاج ما سلف حركة تاريخية مبصرة وليست عمياء تسير كيفما اتفق، بل منبثقتها ومصبتها مجعول جعلاً، وعلى البشر الاستفادة من الوجود بوصفه وقوداً لتلك الحركة، وحث عليها.

إذن؛ "... التوحيد بين القراءتين جمع لقرائن الزمان والمكان فليس ثمة (صدفة) في اقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وانسيابها 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 مصرى وقد أراد وكزه فقط. ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْؤُوسٍ﴾ نافيا كل صدفة في حركة الإنسان والوجود... وتربط الظواهر ببعضها في النسق الكوني فكل واقعة تستوي في الزمان والمكان مع واقعة أخرى، ثم مع جملة الوقائع إنما تتربط بينها جميعا تنفي (الصدفة)...^(١)

يعمد الوعي المفتوح في المرتبة الثانية من الجمع إلى جمع العلامات الدالة على سيرورة المخلوقات، ضمن نطاقاتها التكوينية، بقصد تعرف 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، ودلالة على التركيب المطلق التام للكون كله، بل 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، من 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 تحليلاً وقراءةً ليتجلى. وكم في العالم من قصة شبيهة بحياة موسى عليه السلام، وكم في التاريخ من وقائع مماثلة يعجز المنطق المادي الوضعي المباشر عن استكناها في الإطار الكلي الكوني المفتوح، فيستلها إلى تفسيرات جزئية مبعضة لا تفيد أدنى تفسير مقنع.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٨٠ - ١٨١.

"... وما أعيد تمثّل وقائع حياة موسى إلّا لنفي الصدفة في ارتباط ظاهرات الوجود وحرّكتها، فهناك (قوانين) ناظمة لحرّكة الوجود المتشّيء بها. نعم، وهنا (صيرورة) تسوق تحولات الظواهر وحرّكتها، نعم وهناك (ضرورة) رابطة بين الظواهر وحرّكتها. ولكن... ولكن... ولكن: أي نوع من الضرورات؟ هل هي ضرورات نابعة من ذات القوانين المشيئة ومن الصيرورة المتحرّكة بها؟ هنا لا. فالمقترنات في الحدوث الزماني والمكاني هي أكبر منها - في القراءة التوحيدية - من مقترنات القراءة التأليفية التي تكتفي بالنظر إلى الكون وظواهراته في تعلقها بالإنسان فقط والتسخير الإلهي..."^(١)

إذن؛ فقصة موسى عليه السلام هي صورة لأحوال كونية متكررة، لا تفتأ تتجلى في كل لحظة وأن، عبر المكان الممتد إلى نطاق المطلق، أحوال تعبر من تجاوز الحدود المباشرة للانتظام الكوني، لترتمي في سياق ترتيبات أعلى، تنفي عنها الصدفة، لكن لا تعمل في تراتب صارم، بوصف انتمائها إلى فضاء من الفعل. وبغير الجمع بين القراءتين يستحيل على الوعي البشري الانتباه إليه تماماً، وللأسف الاكتفاء - كما سنرى 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 وحرّكته... هنا يظهر فعل الغيب (المباشر) وليس (المطلق) في الوجود... هنا يتجلى الله بكل (صفاته) (متكلما) مع موسى شاقاً للبحر مفجراً للماء من الصخر، (ملكا) يحكم حكماً مباشراً عبر الأنبياء، فيتم (تفضيل) الشعب المحكوم، لتعلق حكمة الله به، و(تقدس) الأرض التي تنشأ عليها (مملكة الله)، فالتفضيل ليس لذات خصائص الشعب، والتقدّيس لذات خصائص الأرض، فالتفضيل والتقدّيس لا يرجعان إلى خصائص العناصر... وإنما التقديس والتفضيل، لتعلق الأرض والشعب بحاكمية الله المباشرة..."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٢.

يحكي التاريخ في مدوناته، المقدس منها والمكتوب بشرياً، عن تجارب إنسانية تتعدى الممارسة المباشرة للتجربة الإنسانية العادية ومنطقها، بوصف التمكن المذهل من الظواهر الطبيعية والكونية، وحتى الإنسانية، فيستطيع شخص واحد أن يجمع شتات شعوب تحت الاستعباد، ويقودها لتتغلب على مستعبداتها في ظرف قياسي، وبممارسات خارقة، تأتي على الخصم بوصفه كل أو تكاد. وخذ دليلاً على التقرير، موسى والخروج، وداوود وجالوت، وسليمان وبلقيس (زوليخة كما يحب حاج حمد أن يثبت)؛ إذ 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 الاستنتاج 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 قيماً، يسميه الناس بخرق ناموس الطبيعة والمعجزات، فتأخذ (صفاته - أسماؤه 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 الاقتران 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 مجدداً..."^(١) كل ظواهر التاريخ تفصح عن أحداث غير عادية، ردها إلى العوامل المباشرة لا يفسرها، فتحتاج إلى تسويغ علوي أعمق، فكان التوحيد بين القراءتين سبيل ذلك.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٣ - ١٨٤.

الغالب على مرحلة التوحيد بين القراءتين، ارتباطها تكوينياً بالمرحلة الإسرائيلية في التاريخ الإنساني؛ إذ جاءت بعد الإبراهيمية وعالم المشيئة "... إذ 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..."^(١)

وتم الميثاق لقاء العطاء الخارق شرط الوفاء به، فكان الغذاء العلوي، وتسخير الكائنات وتجاوز الظواهر المباشرة إلى إمكاناتها المطلقة، بتدخل إلهي حيث الملوك يعينون من الله ويحكمون باسمه، وتخضع الممالك لسلطانهم، وتتعاون الطبيعة والملائكة معهم، وهنا نقر معه، 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. ولكن، مستويات المنهج وقدرته على التبصر هو ما يعجز عن التواصل معها؛ لذا، من اللازم فلسفياً التوظيف المركب للمنهج، تبعاً للمعطى الوجودي التاريخي المعقد، القائم على عطاءات ليس لها مسلك واحد محدد فقط.

قصدنا من التوسط النسبي الرابط؛ أن التوحيد يجمع إليه التأليف ويستوعبه تماماً، 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 نسبياً، لتوسطه بينهما.

ت- الدمج بين القراءتين وعين الحق في الخلق:

الدمج وجودياً أعلى المراتب، وتاريخياً أذناها، ولاستياعب المفارقة نقول من دون تفصيل: إنه يرتب تنزلات الفعل الحقاني في نطاق الخلق المطلق

(١) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٨.

بمظهراته العديدة، بدءاً بعالم الأمر المنزه، الذي تليه وظيفياً وأنطولوجياً الإرادة المقدسة بتوسطها النسبي الجامع للحقيقتين السابقتين، بوصف التالي، واللاحق بلحاظ الأصل المنشئ. ثم عالم المشيئة المباركة بتجليها النسبي العللي في ناموس الكون وانتظامه، أما في سياق التاريخ فقد مر الوعي - كما سنرى في الفصول اللاحقة- بمراحل إحيائية فثنائية فتوحيدية؛ أي بدأ الوعي شيئاً، 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 ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾ [الإخلاص: ١ - ٤]. فتلك أنشودة الأرض المحرمة، المختصة بذات الله المنزهة أنشودة القرآن وموسيقاه الكونية، من مطلق الأمر ﴿أَنَا أَنِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾ 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.^(١)

الدمج يلج عالم الأمر وتكشافاته في المستويين الأخيرين، وينسخ آلياتهما في نطاق التجربة النبوية المحمدية؛ إذ يتولى النفوذ كونياً من خلال القرآن، ومنهجيته المعرفية العضوية؛ إذ إنه 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،

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٨٤ - ١٨٦.

المعنى الحقيقي المعبر عن الكون في سياق تراتب يشبه سمفونية؛ إذ كل ظاهرة هي حلقة فريدة لا تعزف وحدها. ولكن، بمعية البقية، تعزف لحناً واحداً ينقل النفس وملكاتهما إلى الملكوت الفسيح، لتجاوز اللحظة وترتمي في أحضان مطلق الكون بمطلق الإنسان بمطلق القرآن، تحت عناية الإله الأزلي، " ... إذن فالقراءة (الدمجية) ليست عرفانية، ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة البوذية" مثلاً، ولكنها قراءة "مقيدة" إلى النص القرآني وفق الاستخدام المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق ألسني اصطلاحى دقيق، وهذا مساق قائم بذاته...^(١)

والجمع بين القراءتين في مرحلة الدمج يفضي منهجياً إلى تلاشي المتقابلات، وذوبانها في نطاق كتاب وشخص وأرض وأمة، " ... هنا يجتمع الأمر الإلهي بالعبودية الكاملة ﴿أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ﴾ مع خصائص الأرض (الحرام)-البلدة التي حرمها- والأرض الحرام أعلى مرتبة من الأرض المقدسة، فالبيت 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) مطلقاً كونياً محيطاً بالوجود، وللوجود الكوني كله (السبع سماوات وأرضين) ولحركته أيضاً على امتداد الزمان ومتغيرات المكان... ومع امتداد الإنسان إلى ما قبل الميلاد وإلى ما بعد الموت...^(٢)

الإفادة المنهجية - جمعاً - من الدمج، التمكن من مصاحبة الظاهرة - بتدخل المنهجية والوحدة العضوية القرآنية - قبل تكونها، فتكونها وصيرورتها وتلاشيها أو استحالتها إلى ظاهرة من مستوى وجودي آخر، وهذا يمكن العلم من تحقيق الاستيعاب الأمثل والأشمل للظواهر بوصف عنايته المصرة بالجزء، ذاهلاً عن موقعه الأنطولوجي، وتوظيف المعطى تحليلياً، ثم تفسيرياً في سياق تفسير

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

(٢) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، مرجع سابق، ص ٦.

وجودي عام لا يلغي، بل يصل ويجمع، فيعيد للعلم حميمته، ليندمج وعياً في الوجود، فيكون واحداً متدامجاً، يُعبّر عن عين الحق في الخلق؛ أي كأن يوجد الأشياء على نظام معين، هو من ينظر إليها الآن، وهي تشياً وتتطور وتؤول، وتكون الحقيقة عين الحق عين الخلق.

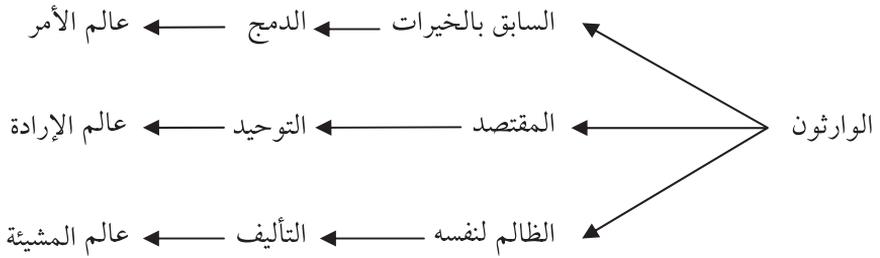
ومن الأمثلة على عالم الأمر وفائدة القرآن توظيفاً في الخلوص إليه، تسميته عيسى عليه السلام بالمسيح، ومحمد صلى الله عليه وسلم؛ بأحمد. فما الفرق بينهما؟ يقرّ أن المسيح وأحمد اسمان محمولان يمثلان وصفين من عالم الأمر وجودياً، وليس محمد وعيسى من عالم المشيئة بخصوصياتهما وتفاصيل نشأتهما. وحتى لا نغرق في إطالة؛ فإن سلطان المسيح وسلطان أحمد معروفان على عالم الخلق؛ إذ يندمجان فيه تكويناً، ويأمرانه فيستجيب. وللأسف؛ لأن وعي الناس مربوط بالمشيئة ومقتضياتها، فقد ألهوا المسيح، وأخرجوا أحمد عن طبيعته البشرية، في حين أن الجمع بين القراءتين دمجاً يفصح عن حقيقتها الروحانية المتعالية المتولدة من عالم الأمر "...فعلم الروح تحديداً من عالم الأمر خارج دائرة النفس، والعقل، والمجال الكوني الذي تخلق فيه الإنسان، فلا يخرج علم الإنسان إلى عالم الأمر وخصائص الروح إلا من اصطفاه الله لذلك من الورثة المذكورين في سورة فاطر، الآية ٢٢ (الظالم لنفسه، السابق بالخيرات، المقتصد) ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴾ [فاطر: ٢٢].^(١)

إذن؛ من اللازم التعرّيج على المفهوم الأنطولوجي للمستويات، وضرورة الوقوف عند مترباتها الإستمولوجية، 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 للحمة الطبيعية الفطرية إلى مسالك الوعي البشري، وصبها في قالب من الوعي المندمج الساعي إلى إضفاء المعقولية على الوجود بوصفه كلاً من غير إلغاء ولا استعلاء.

(١) المرجع السابق، ص ٧.

والمخطط الآتي يوضح الجمع بين القراءتين، ومراحله بمرتباته:

الذات ◀ عالم الأمر المنزه ◀ الدمج بين القراءتين ◀ أحمد ◀ علم بعين الله.
الصفات ◀ عالم الإرادة المقدس ◀ التوحيد بين القراءتين ◀ موسى ◀ علم الخلق.
العقل ◀ عالم المشيئة المبارك ◀ التأليف بين القراءتين ◀ إبراهيم ◀ علم القلم الموضوعي.
ويرث في هذه المراحل أناس، سمّاهم القرآن الوارثين، وهم العلماء تبعاً
لمراتب الوجود، وقياساً إلى مستويات المنهج واستعمالاته.



خلاصة التجلي التاريخي للتنزلات الوجودية ومرتباتها " ... تنزل محمد من عالم الأمر الإلهي، ليفتح الدين مجدداً في عالم المشيئة الإلهية بمواصفاته الإنسانية متحولاً إلى (الناس كافة) عوضاً عن الخطاب الحصري لأقوام محددين وإلى (حاكمية الكتاب) عوضاً عن الحاكميتين الإلهية والاستخلافية وإلى (سرعة التخفيف والرحمة) عوضاً عن شرائع الإصر والأغلال والنكال، فحقق عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وسرعة التخفيف والرحمة، مودعا الكتاب الكوني المطلق المحرم عوضاً عن الكتب المقدسة ذات الطابع المحدود... وتمكثاً على تدخل إلهي (غيبي) عوضاً عن التدخل (الحسي) الذي كان للأقوام السابقة في مرحلة عالم الأمر وعالم الإرادة، وفي المقابل خوارق المعجزات فلا ينباع تتفجر ولا خنادق أو بحار تشق." (١)

(١) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٩.

كآخر ما كتبه، عبّر حاج حمد عن رؤيته، لكن الدارس لَمَّا قال يلحظ تناقضاً غير عادي، في توصيفه لعالم الأمر ونسبته محمد ﷺ إليه مرة، ثم نسبته إلى عالم المشيئة. في تقديري أنه يريد القول، إنه على الرغم من الانتماء الأمري لأحمد ﷺ، إلا أن تجربته الحضارية تقوم على منطق عالم المشيئة. ولكن، بإحالات تحليلية وتكوينية تفضي إلى العوالم الأخرى، ولا تلغيها. وإلا، فما الحاجة إذن إلى التوحيد والدمج؟ فليكتفِ الوعي بالتأليف، ليتغلغل إلى المشيئة الموضوعية، ويتعرف تركيب التسخير، ويوظفه لصالح الإنسانية وينتهي الأمر. "...هذه هي القيمة العلمية والمنهجية للجمع بين القراءتين، لتوليد وإعادة صياغة العلوم كافة على نحو كوني، وهذا جهد تأسيسي يتطلب "المؤسسية" و"الجماعية" وفي مختلف المجالات التي يتكامل فيها من "علوم الطبيعة" وإلى "العلوم الإنسانية" ونفروعاتها... وباختصار، فحيث فكر الإنسان وأبدع يتولى [الجمع ومراتبه] إعادة الصياغة باتجاه كوني." (١)

وأخيراً 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 والإنسان والطبيعة، وهذا محضنا له الفصل الرابع التالي. وبالرغم مما أوردناه، يظل تشعب الطرح وصعوبته في أحيان عديدة، يحد من رغبتنا في الإتيان بكل ما يتصل بالمنهج. ولكن تقدير التحليل يميل إلى أن فيما أوردناه ما يُعبّر عن المنهج ولبّه، وتوظيفه وشروطه، وإن كنا قد أجلنا، الإبانة عن بعضها فيما تبقى من الكتاب.

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٨٦.

المضامين النقدية لمشروع حاج حمد الفكري،

الاستلابات الثلاثة

تجمع لدينا من القسم السابق للدراسة، أن حاج حمد اعتمد على منهج معرفي يحضر فيه بُعدان؛ بُعد إلهي بالتسديد والتوجيه لمصادر الخلق، ومساربه، وتمظهراته، وعلله، وأحكامه؛ وجودياً، واعتقادياً، وسلوكياً. وبُعد بشري 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 بأجزائها كلها؛ استنتاجية برهانية، أو استقرائية، أو تمثيلية، أو ممعنة في طرائق العلم واستخداماته، وصولاً إلى أكثر النظريات المعاصرة دقة، شرط استيعابها والتمكّن منها. ولكن، ليس كل من استخدم المنهج يكون -بالضرورة- قد فهم تركيبه، وأدرك جدوى الجمع والتأليف بين وسائل عدّة، ليتمكّن في نهاية المطاف من الفهم الحقيقي المطابق، أو الموافق إلى أبعد حد لموضوع الدراسة والبحث.

وأقرّ ابتداءً: "...إن من شروط الجمع بين القراءتين أن يستوعب القارئ إطلاقية الكون وإطلاقية 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 أولاً، لا يستطيع أن يتكافأ مع شروط القراءة الجدلية، وقدراتها النقدية والتحليلية، ومنهجيتها المعرفية المفتوحة..."^(١) فإذا لم يستطع الوعي،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٥ - ٥٠٦.

سواء الجماعي أو الفردي، بلوغ مرتبة الإطلاق في الاستيعاب، فإنه لا يقدر على تحقيق التوليفة المنهجية المتأسسة على الجمع بمستوياته.

الإطلاق المقصود هو استيفاء القرآن تعرفاً وتحليلاً، 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 تركيبه وجودياً من صياغات طبيعية خاصة، زيادة إلى تعبيره عن الحقائق القرآنية كما سيرد في عنصر الجدل الغيبي الطبيعي الإنساني.

انتهت الدراسة إلى خلاصة مركزة مما استجمعت 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 موضوعياً للوجود الكوني وحركته، غير أن الإنسان لم يستطع بعد... أن يصل إلى مطلق هذا الوعي، علماً 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." (١)

لكن الإشكال الذي يقف متحدياً للإقرار السالف، هو: أين الوعي البشري اليوم؛ الديني منه والعلماني، 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 النبوي المستكن في الكون، وفي ثنايا التجارب الثقافية والحضارية للإنسان؟

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠٦.

للإجابة عن الإشكال المطروح، أرى من اللازم إيراد موقفه النقدي من الوعيين الديني واللاهوتي، والعلماني الموضوعي المادي الوجودي، لتعرف 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 البنوي في الفكر اللاهوتي والوضعي المجتزئين، ثم أجاوز إلى إظهار المنهج وهو بيني ويؤسس مضامين المشروع في إطار الجدلية الثلاثية (جدل الغيب، وجدل الإنسان، وجدل الطبيعة). وفي تقديري، بذلك تكون الدراسة قد استوفت بناء المشروع، وتالياً تستطيع إبراز تجسيدهات النقدية البنائية.

أولاً: القراءة الواحدة التحزيبية، ومرتباتها المعرفية

الطغيان والاستغناء مقولتان تحليليتان تفسيريتان، استعمالهما حاج حمد لاستيعاب الأزمة المعرفية والمنهجية المعاصرة، بوصف إصرار قطاعات علمية وثقافية وتعليمية كثيرة على الإبقاء على بُعد من أبعاد الظواهر مستبعداً ملغياً من اهتماماتها، إن من جهة الإنكار الابتدائي، وإن من جهة التوقف والتزام الحياد إزاءه أو عدم العناية به تماماً، بوصف مجاوزته للحدود، ونطاق الشروط الإستمولوجية الخاصة الموضوعية بوصفه تأطيراً منهاجياً لمراحل البحث ونتائجه، ويسمي الوعي التحزيبية التبعضية القائم على أحادية الاتجاه بالموضعية اللاهوتية والجبرية؛ إذ هما من روح واحدة، تمتحان من معين واحد، وتصبان في الغاية نفسها. وفي ظاهر الأمر، فإنهما تستعملان المقولات نفسها من جهة المحتوى خاصة، وأيضاً بمآلهما في نهاية الأمر؛ أي مرتباتهما الحضارية على مستوى التاريخ العام.

١- إبستمولوجيا علم القلم الموضوعي، والمآل الطغياني

الملاحظ للتاريخ الحديث للعالم، وللغرب خاصة، يستنتج المدى الهائل للتطورات التي حصلت على مستويات حضارية عدّة، خاصة في إطار النظريات العلمية ومكتشفاتها التكنولوجية، وانعكاس ذلك على الحياة بأسرها، وذلك من الممارسات الفردية الدارجة في سياق خصوصية الذات والبيت، بلوغاً إلى الرؤية الكونية الكلية، المتمحورة حول الثقة في العلم والعناية بشؤون الحياة بوحى من القيم المتولّدة عنه؛ إذ "... أدهش النجاح الذي حققه العلم الجميع، ووفر دوافع للتساؤل حول الحاجة إلى الدين في حال إمكانية إيجاد حلول لمختلف المشاكل الإنسانية بوساطة 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 لتحصيل السعادة. لقد تخيل أولئك أن الإنسان يتمكن بالعلم وحده أن يشيد الفرد ومن على الأرض، وأن يستأصل شأفته الشرور من العالم."^(١)

إن اعتماد العلم خطأ في الحياة، والانخراط في إعادة تقييمها وبنائها على منوال ما تفرضه شروطه وأحكامه؛ يجعل الوعي -وكذا نظم الحياة- مضطراً إلى رفض وإنكار كل ما يتجاوز حدود المثبت بمقاييس العلم الخاصة، والاندفاع إلى مغالبة القوالب المفاهيمية، ومقولات المعرفة الكلاسيكية، وما يتولّد منها من تشكيلات اجتماعية وسياسية، بوصف مبايئتها للحقيقة، وأنها ضد قيام الحياة الآمنة السعيدة في الأرض، وإذن، لا سبيل إلا بالعلم.

ولتحقيق 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 التجريبي... على بعض

(١) كلشني، مهدي. من العلم العلماني إلى العلم الديني، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٩ - ٣٠.

جوانب الكون... التي تطالها التجربة فقط، وتتغير ملامح الكون والعالم في إطار التصور العلي يوماً بعد آخر؛ لأن الفرضية والسياق الاختياري الذي يتحرك العلم في إطاره ويتمتعان ببقية دائمة.^(١) وليت العلم يستقر حتى تثبت معه رؤية واحدة للعالم، منهجية، لكنه قيمة دائمة التحرك والسيلان، بوصف التغيرات التي تلقاها أمامه مشكلات العالم، وأيضاً تبعاً للأساليب التي يوظفها في حل تلك المشكلات التي بدورها تتجدد، وإذن، الحياة تتجدد، ولا يصبح لها إطار ثابت، فمن تحول إلى آخر، ومن رؤية إلى أخرى، ومن عالم إلى آخر، 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 الاعتراف بأن العلم الحديث لم يكن مجرد بوابة كبرى انفتحت، لتنتقل منها ظاهرة العلم انطلاقة عظمى، ويتسارع تقدمها بمعدلات لا عهد للبشر بها من قبل، بل كان العلم الحديث أيضاً، من زاوية العقل ومن زاوية الواقع على السواء، مستوى جديداً ومغايراً من مستويات وجود الإنسان في هذا الكون."^(٢)

لم يرد العلم إلى الحياة؛ ليأخذ منها نصيباً جزئياً، ويعمد إلى تفهمه، ويقنع بدوره في خضم شبكة أدوات يستعين بها الإنسان، ليسهل أمور حياته، بل اعتمد العلم والوعي، الملازم له، ليصير دالاً 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"^(٣) بتبعاتها جميعاً.

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) الخولي، يميني طريف. فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، ٢٠٠٠م، ص ٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٠.

لم تُخل الثقافة الإنسانية مجالها للعلم، أن يأخذ بأزمته، ويعيد تشكيلها وفق روحه وقيمه التجريبية، إلا بعد رحلة شاقة ومضنية. وللأسف كان المُغالَب فيها؛ رجال دين سكنوا الكنائس، وحرّموا الإنسانية أن تفكر داخل أسوارها، ففكروا خارجها، فتوفر "... الإنسان على رؤية مختلفة للحقيقة؛ بمعنى يستطيع الإنسان على حد تعبير ديكارت أن يرى نفسه صاحب الكائنات وسيدا عليها، ويعدّ العلم معطوفاً على القوة والاقْتدار كما أُراده بايكون. ومنذ بواكير العصر الحديث وقعت تحولات مذهلة (التليسكوب) يخترق صدر السماوات متوجاً مركزية الشمس بدل مركزية الأرض... أولى نتائج هذه الرضة... على قول فرويد هي ضرب من الزلازل الأرضية، تركت بيوت الإنسان أنقاضاً... 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..."^(١)

حقيقة جديدة مؤلفة من منطق استغناء الإنسان، وتملكه للعالم؛ لأنه اخترق مجاهيله -في تقديره-، وأضحى كل معطى وجودي في مكنته ومتناول أجهزته، ويسود بذلك، ولا يقنع بتدخل فوقاني، إلا ما كان ذا صلة بالجوانب الأخلاقية البحتة، في سويداء الضمير بوصفه نداءً وجدانياً يسمح بكلامه في صمت ظلّمة النفس، لكن أن يدخل المخبر أو يقتحم مجال التفسير، ويراعى كما كان معطى جوهرياً للفهم، فلم يعد العالم كما كان، وكله قد خضع لاهتزاز تكويني، قلبه رأساً على عقب، وجعله مفهوماً بمقولات العلم وتفسيراته، مما أفضى إلى نوع من الغربة، في بداية المترتبات الحضارية جراء الموجة الجديدة في الوعي المتلبس بالعلم. ولكن، سرعان ما أفضى إلى مقبولية عارمة، تخضع للعلم وليس لغيره. "... ليشعر الإنسان باندماجه الكامل بالطبيعة بوصفه كائناً طبيعياً، وهنا يبدأ الشعور بالغنى أو الاستغناء عند خالقه جل شأنه، لأنه لم يعد يرى غير

(١) شايفان، داريوش. الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٥٨ - ٥٩.

الطبيعة أمامه، فهي كل شيء، وهي وراء كل شيء لا يراها وهي مسخرة مقهورة بسنن الله تعالى، بل يراها كونا مستقلا عن أي امتداد... بل يرى نفسه الفاعل المبدع المتعدد القدرات، المسيطر على الطبيعة، المفجر لكوان ما فيها...^(١)

المصدر الرؤيوي الذي ينتج وعياً موضعياً، وتالياً نفسية مستغنية وسلوكاً طغيانياً؛ الاعتقاد الجازم بمقدرة الإنسان بأجهزته الإدراكية وأدواته المخترعة، أن يخترق غياهب الطبيعة التي لا يقف خلفها قوى لا حُفِيّة ولا غيبية، ولا علوية متسلطة، ولا سفلية متحكمة، بل فيها ما يكفيها وفيها بموجبات الكينونة والحركة فيها، وهذا يقود إلى الاندماج التام، بوصفه جزءاً في كل، يملك أن يعرف الكل، ويسبر أغواره من غير حاجة إلّا إلى ما يحوزه من مسلكيات ومن توظيفات لها، وإزالة للموانع التي تمنعه من الاستمرار في فعله وأداءاته. "... فيتخذ الوجود آنذاك شكل القوى المتصارعة المتنازعة، ويتخذ الإنسان الغافل شكل المتأله المسيطر بالعلم على كل شيء، فيمجد ذاته ويستمد قيمه من الطبيعة..."^(٢) وهنا بالذات تكمن الخطورة، عندما تتحول الطبيعة إلى قيمة في ذاتها، ثم تصبح مرجعية الإنسان القيمية، ويتعاطى مع أقرانه بمنطقها وتوجيهها، بعيداً عن أية اعتبارات وجودية أعلى متجاوزة الحدود المادية المعطاة، وسرعان ما ينقلب المصدر 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 الاتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبنائها الفلسفية المختلفة..."^(٣)

(١) العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٩٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٠.

المعركة التي حسمت مع اللاهوت وأركانه ومؤساته، بدءاً بالقرن الخامس عشر الميلادي، قادت إلى العناية التامة بالزماني والحاضر والمباشر، والانخراط الشامل في سياق المناهج التجريبية، وعوائدها الفلسفية وأعرافها الرؤيوية، فتولدت حالة -تشبه ما كان عليه اللاهوتيون في صلتهم بمعبودهم- من التماهي مع الطبيعة؛ إذ أضحت تشكل أفقاً في التصور، والشعور، والسلوك، والعلاقة، والحكم. وهذا بهيمنة المعنى التجريبي المباشر وحتى الساذج، وهذا ما قصدناه عند استعمالنا مسمى الموضوعية التي تفيد الانشداد الصارم إلى موجبات القانون العلمي، وتمظهراته الرؤيوية واستبعاد ما عداه؛ إنكاراً، أو توقفاً، أو عدم اكتراث ابتداءً. وخير من عبّر عن هذا الاتجاه في الفهم والفلسفة، المدرسة الوضعية بنسخها، بغض الطرف عن التعديلات التي وردت عليها، المهم الروح القابضة خلف الاستعمالات المختلفة لجهازها المفهومي وأدواتها النقدية.

"انطلقت الفلسفة الوضعية بروح "بروميثيوس"^(١) 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. وبدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة بوصفه محاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العالم نفسه، وتطلع الحضارة الموضوعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة..."^(٢) رمزية أسطورة بروميثيوس وحضورها في الوعي الغربي، له دلالاته الثقافية، وتعبيره الحضاري، عن نوع الصلة المتوازنة بين السماء والأرض، لا في شكلائية العلاقة ومباشرتها، وإنما في توكيدها القيمي؛ إذ استأثرت الآلهة بسر، تم الحصول عليه بمخاتلة وخديعة، وما إن استحکم البشر عليه، حتى باشروا عمليات التوغل في الظلام الكوني. وبمرور الوقت انحسر دور الإله وانقبض، خاصة بعد الصراعات الدامية مع الكنيسة، واندفع

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

(٢) المرجع السابق، ص ٤٦٠ - ٤٦١.

يؤسس للمؤسسات العلمية والمذاهب الفكرية، ودوائر تعميم المعلومة ونشرها، تمحوراً حول مقولة واحدة؛ استغناء الإنسان وعدم تفرّده، وتمكّنه من التوحّد وجودياً مع الطبيعة، وقد أكدت نتائج العلم هذا الزعم في تقديره، خاصة عندما عمّم نتائجه، وتعدى بها إلى نطاق التفسير الكلي الجذري، في مضامين فلسفة العلوم وتطبيقاتها التاريخية، والنفسية، والاجتماعية، والحضارية عموماً.

"... ولهذا ففي نظرة اليونان القديمة الأسطورية للعالم، من الطبيعي والمنطقي أن تتخذ أصالة الإنسان... لها شكلاً في مقابل سيادة الآلهة... أرباب الأنواع الطبيعية وعبادتها، ويقوم التضاد بين "أصالة الإنسان"، وأصالة الآلهة". وعلى هذا الأساس، كانت الـ"أومانيسم" اليونانية تسعى للوصول إلى أصالة الإنسان بجحودها للآلهة وإنكار سيادتها، وقطع جبل عبودية الإنسان - السماء... تهتم في الحياة بتلك العناصر التي تبعد للإنسان السلطة أو اللذة... إن هذا النوع من "التمسك بأصالة الإنسان" لما اتخذ له شكلاً أمام السماء أصبح "أرضياً" وانحرف نحو "المادية"... لهذا فإن الـ"أومانيسم" في النظرة الغربية - منذ اليونان القديمة حتى أوروبا الحاضرة - أدت إلى المادية..."^(١)

والتماسك في الرؤية وتتابعها في التأثير التاريخي، لم يقف عند ظرف بعينه، وإنما صادم كل محاولات خلخلته، حتى قُيِّض له من المتانة ما أعان الرؤية على الانبثاق من جديد، خاصة إذا راعينا أن الأصل التكويني الأنطولوجي للغرب ورؤيته، احتاج إلى تراكم تاريخي عارم، يعود إلى أصول يونانية وإلى يوم الناس هذا، "... إن الموضوعية هي بداية الفلسفة الإغريقية التي تمثل بداية الثقافة الغربية أيضاً، هذه الموضوعية ليست مجرد اهتمام تاريخي، إنها موضوعة تقارب المشكلات الراهنة في ثقافتنا الخاصة... وهذا هو السبب الأول لاهتمامنا بالمراحل الأولى لتطور الفكر الإغريقي. إذن... فهي تعمق

(١) شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مرجع سابق، ص ٦٠ - ٦١.

فهنا لقدرنا الخاص.."^(١) لذا، من اللاتوازن منهجياً عدّ المترتبات الحالية وليدة لحظة في التاريخ، بل هي نتاج مكابدات طويلة، لكنها في الأخير أفضت إلى تحقيق الاستقلال المعرفي المنهجي، ثم العقدي، ثم النفسي الوجداني، ثم الحضاري العام؛ إذ تولدت أحوال ووضعيات مكّنت من الاستغناء ثم الطغيان.

"... ولا يركز تصور التقدم تصوراً وضعياً 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."^(٢) والمعنى المباشر الذي نستخلصه؛ الارتباط الوثيق بين التقييم الوضعاني الاستغنائي للحياة، واقتضاره 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 وتحقيقه، بنسبة المرحلة والفترة والحضارة إلى نوع الأدوات المستعملة، حتى لو كانت حجراً، وقبلها النار، وتاليها هدم المعبد على من فيه؛ إمعاناً 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."^(٣)

يظهر أن تكون روح الاستغناء، بادئ الأمر، يصنعه البشر، لكن سرعان ما ينقلب ويحتويهم في دوامة غير منتهية من جدلية الآلة والإنسان، وقد عرفنا استعانتهم بالماركسية ومقولاتها التحليلية، ومنها الاغتراب؛ كلمة وظفها في

(١) غدامير، هانز جيورج. بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٥ - ٦.

(٢) غارودي روجيه. حفارو القبور؛ نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة: رانيا الهاشم، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٩٣م، ص ٩.

(٣) المرجع السابق، ص ٧٩.

سياق إبستمولوجيا مشدودة إلى المعنى الكوني والقيمة التوحيدية المفتوحة، فاستعملها لنقضها "... المادية الجدلية... تتجه عبر تطورها وما تفيده من حقائق العلم الموضوعي إلى ربط الإنسان نهائياً بالطبيعة ودمجه بها بوصفه كائناً طبيعياً، وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة... ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة، وقد أحس أنه استغنى."^(١)

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 لمسوّغاتها التكوينية، ويستلهم منها ناموسه الذي يسير على تسديداته، وعمق التحليل يفرز أن مربط الاستغناء يتناسب طردياً مع زيادة القدرة العلمية وتمكّن القلم الموضوعي، فيظهر على الكائنات كلها، ويستقوي بطاقاته، فيشعر أنه قادر.

الاقتدار + الاستغناء = الطغيان.

"... فإذا أخذ الإنسان لقوانين التشيؤ العلمي الوظيفي بمنهجية معرفية وضعية، مادية أو انتقائية، وهي قوانين كاملة وليست (نسبية)... فإنه يوظف القوانين خارج منطقتي 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، وذلك 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."^(٢) ولكل فكر عناصره التي يتشكل منها، وكذا انخراطه بدوره في سياق أهم منه، ما يجعله وليد مرجعية ما، وكذا تترتب منه مظاهر حضارية مركبة،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦١.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٧٨.

والحال ينطبق على الوعي الموضوعي، حالما يقتصر على القراءة العلمية؛ لأنه يجتزئ الظواهر من انتظامها الخَلقي، ويرمي بها في تفسيرات عامة لا تطبقها طبيعة الظواهر ذاتها، من جهة أنها لم تتشكل في فراغ، ولا تتحرك منبته 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 تمادى في طغيانه، وما ترتب عنه على الصعيد الحضاري الإنساني العام.

ولأن للطبيعة قوانينها المماثلة لبنائية الأخلاق وأحكام الشريعة؛ فإنها تعكس الطغيان منقلباً، بتدمير ذاتي مهلك، وذلك "... حين تتناقض سلوكات 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."^(١)

ولم يتوقف الأمر عند حدود الطغيان الذي تولّده 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 أيضاً) 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 تنظمه شبكة المصالح الاقتصادية والعلاقات المادية..."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٣م، ص ١٠٥.

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 مصوغة محددة نسبية متغيرة، وأول الوضع كذلك، لكنه ما يلبث إلا منقلباً 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 متحكماً تماماً في واقعه متمركزاً تماماً حول ذاته، فهو كالإله يتجاوز الخير والشر والبكاء والضحك، ومن ثم يصل إلى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفردوس الأرضي، ولكن هذه اللحظة برغم صلابتها هي أيضاً لحظة رحمية يفقد فيها الإنسان مركزيته، وحدوده، وهويته، واستقلاله عن الطبيعة، ويصبح جزءاً لا يتجزأ من الكل... فيصبح الكون واحدياً مادياً تماماً، متساوية أجزاؤه، ولهذا السبب تكون لحظة النهاية لحظة سيولة كاملة (مثل لحظة البداية)... وهي لحظة تسيؤ وتسلع وتوثن... إذ تسري على الإنسان القوانين نفسها، التي تسري على الأشياء وتصبح الطبيعة/ المادة هي المرجعية النهائية المادية، فيصبح كائناً طبيعياً وشيئاً يشبه الآلة."^(١)

لم يَسْعَ التحليل تماماً إلى التعسف في مطابقة المواقف الفكرية، لإثبات اتجاه تفسيري ما، بل قصد إلى إظهار المنطق الواحد للمال المادي، حالما يكتفي ببعده واحد في الدراسة والتفهم، والنظر بعين إبستمولوجية أحادية الجانب، تقوم على استبعاد الماورائيات، وإلغاء كل القيم الغيبية العلوية، المتضمنة في المدونات المقدسة للشعوب، والاكتفاء بما يجلبه العلم، ونتائجه، ونظرياته، حتى لو لم تعمد أمام النقد، الذي يضطرها باستمرار إلى أن تتعدل وتتغير توافقاً

(١) المرجع السابق، ص ١١٨.

مع سعيها المزعوم إلى نقطة التحكم النهائية في كل شيء، لكن ببرهان صميم لا تتوانى في تأكيده، والدفع به إلى نهاياته، وهو الاستقلال والاستغناء.

فالطغيان يعم 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 وتفكيكية 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 أسماه التعامل العلمي باستحياء من خلال (الانبهار بالكون)"^(١) رغم محاولته للفلسفات المادية، والعقلانية، والتجريبية، عبر تاريخها الطويل، وبالاستناد إلى إبستمولوجياتها الخاصة وتوظيفاتها، إلا أن مآلها غير أولها، فهي تنطلق من بغية مفتوحة، مشدودة إلى هم إنساني يقصد المعرفة، لكنها سرعان ما تنقلب إلى عكس مطلبها، وتذوب في متربات منهجها التجزيئي، وتتنكر لكل ما يجاوز نموذجها المعرفي وشروطه الفهمية، فتلوذ بالمباشر 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 عجلى، أخذت معطى العلم المتواضع، وظنته مطلقاً، فعمته على الوجود كله، مع 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.

(١) حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٠٢.

"... حين يستند (الإنسان) إلى القلم الموضوعي بمعزل عن القدرة المطلقة، في هذه الحالة يتوحد...توحدا قطعيا 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... ولكنه 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." (١)

"... ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ (٦) ﴿أَن رَّأَاهُ أَسْفَى﴾ (٧) [العلق: ٦ - ٧] 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، فينساه ويطغى." (٢)

ما أوردناه بوصفه تطبيقاً نقدياً للمنهج، بالنسبة إلى الدارج 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 أداؤه، وتنامى سلطانه على الظواهر، واستحكم على الأشياء؛ ظهر فيه وعي وتصور بالاستقلال، وعدم الحاجة إلى تسديدات علوية، وتأييدات قيمية مفتوحة ومتجاوزة، ما يوقعه في حال من الطغيان الحضاري

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(٢) الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٩٩٧م، ج ٢٠، ص ٣٧٣.

تأتي حتى على منجزاته، وهذا ما دفع بعضهم إلى أن يعنون دراسة مهمة بقوله:
"الآلة قوة وسلطة."^(١)

٢- الاستمداد الاتكالي وتوالد العجز

توأم القراءة السالفة ومترباتها، هو القراءة المنهجية الثانية؛ إذ 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 جداً من الحياة العامة، ومبعث الفعل السابق التوجس من العلم، والخوف على الدين وطقوسه ومظاهره منه؛ لأن في العالم تجارب حضارية عدّة، أثبتت انزواء العلم أمام الدين وانحساره، ولم يعد الوضع الذي انتهت إليه سياقات واسعة من البشرية حكراً على الغرب، بل امتد نتيجة الموجات العسكرية الاستعمارية إلى أركان العالم الأربعة "... بدا لنا من الإشارة إلى أن ذلك هو بصفة عامة تفسير سطحي جداً للصراع بين الدين والعلم، فالتطاحن والعداء الحقيقي كان أكثر عمقا وأبعد غورا، فهو لم يكن بين مكشفات 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."^(٢)

وتظهر أهمية النص المساق، في تقريره حقيقة جوهرية ماثلة أمام الوعي التاريخي الحضاري، في تاريخ العالم الحديث، هي أن الرؤية الدينية قامت على جملة من المقررات النظرية، والتراتبات المؤسساتية، والانتظام الروحي، جعلها تتصلب في تفسيرها للعالم، وتكون رؤية خاصة متينة قبال الرؤى الأخرى،

(١) بوكانان، آر. إيه. الآلة قوة وسلطة، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٥٩، ٢٠٠٠م.

(٢) ستيس، والتر. الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٦٩.

فلسفية كانت، أو علمية، أو فنية أو.. وكان أول أمرها القبول بهذا التعدد، لكن ما فتئت المؤسسة الدينية ترى فيما يرد من نتائج العلم والفلسفة خطراً محدقاً على التفسير الصحيح الذي توارثته الدوائر المدرسية، مشيراً إلى الكفر بما جاء في كتب الحقيقة الدينية، وتالياً ترفعها إلى مضادة الله سبحانه ذاته، فتعكس عليها بالرفض التام، وتضيق عليها الخناق، فتحرمها الشرعية، وتكسر اعتداد المقبولية في الفضاءات الاجتماعية والثقافية؛ فأول الأمر رفض للمضايقه 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 منبتاً 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 ويتنقص 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."^(١)

هناك فئة من المتدينين المتمسكين بظاهر الأحكام الشرعية، وحتى بعض الصوفية السليبين؛ من يقرر أن إثبات فاعل إلى جانب الله تعالى، شر ينبغي تفاديه، ومبعث هذا الأمر أساس عقدي كلامي - لا يطبق البحث الخوض فيه - جر مع مرور الوقت حالة من الشعور بالرهبة في المبادأة بالفعل والمبادرة إلى الحركة، وفعالاً سكونياً، يقود إلى الاستسلام الشامل، تنفيذاً لأوامر الله وإرادته، وهنا تنشأ معادلة عجيبة في مضمونها، خطيرة في آثارها، كلما استكنت واستسلمت كنت

(١) العلواني، التوحيد والتزكية والعمران، مرجع سابق، ص ٩٩.

أكثر تعبيراً عن الإذعان الإيماني والقرب، وكلما بادرت وسعيت بوسائل الحياة وقعت في الابتعاد، وزادت مظاهر المعاندة، ومعارضة الإرادة العلوية، وما أكثر هذا الحال في أزمنة التراجع الحضاري، وربما هو من أسبابه.

"... 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 يعتقد خرافة..."^(١) والجمود والتوقف عند ظواهر النصوص، وما جاء من السابقين من قراءات متنوعة لها، يدفع بعض القائمين على الدين إلى إنكار ما عداه، حتى لو 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 يعطيه من تفاسير بوصف مقبولة الأولى وصحتها أمام منطق الحياة وتقلبات الظروف، خاصة أن من يتمسح بلبوس الدين لا يقوى على المنافحة؛ لورائته مقولات السابقين حفظاً وتقريباً، وليس تحليلاً واستدلالاً، فيضطره الوضع إلى إشهار ورقة التكفير وإعلان المروق، ظاناً أنه قد حل المشكلة، لكنه -للأسف- أفصح عن عجز مكين، يُعبر عن قلة عدته المعرفية والمنهجية، وفي تقدير التحليل أن الاكتفاء بنصف الحقيقة غالباً ما يورث العجز، كما أورث قبلاً الطغيان.

ومنهج الجمع همته المنهاجية والمعرفية، تصب في اتجاه إعادة اللحمة الصميمة بين جوانب الحقيقة ومظاهرها المنهجية، والفكرية، والسياسية... "ومنهج من يصيح باسم الدين ولا تتحرك نفسه لمعرفة حكم من أحكامه أو

(١) عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر: موفم للنشر، ط ٢، ١٩٩٠م، ص ١١٥.

درس عقيدة من عقائده، فشأنهم كلام في كلام...^(١) وليت العجز قد توقف استثنائاً للدين، بل يجاوز إلى مرتبة الجهل بالدين ذاته وأحكامه وعقائده، فالعاجز غالباً ما يلوذ بتكرير المقول من السابقين، فإن أعياءه لاذ بالصخب واستعمال العنف، أو الهروب والانسواء.

"... 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 وصيرورتها... ينتهي... إلى فكر سكوني جامد..."^(٢) والسلب الوارد، ليس السلب الإيجابي، بمعنى تمثل الحقائق بأضدادها، والإمعان في نقد الآراء، وعدّها واحدة من كثير، وإنما هي سلوب نافية ابتداءً لكل مخالف، وسنفصل في العنصر اللاحق ماهيته، وفي بادئ ظنه يُقدر أنه يثبت لله، وللوحي، ولالدين 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، ومن ثمّ القيمة الوجودية للإنسان في الحياة، وهو أمر يختلف عن المنهج القرآني، مما يجعلنا نميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي..."^(٣) إذن؛ المصدر الرؤيوي للعجز هو الانتصار للقدرة الإلهية أمام الإرادة البشرية والفعل الإنساني، وهنا تضيع القيمة الأساسية للحضور البشري وتفردّه أنطولوجياً، حتى أمام الله سبحانه، إن "التحويلات بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة قد أضعف

(١) المرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) العلواني، التوحيد والتزكية وال عمران، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٦٠.

كثيراً من انطلاقة الإنسان... الحضارية، وشده إلى منطق 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؟"^(١) وأصعب ما يمكن أن يطراً 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.

ومن اللازم منهجياً، عدم الغفلة عن الروح الواحدة، للطغيان والعجز؛ فهما حالتان ونفسيتان وسلوكيتان وثقافتان، تنغرزان في تربة الأحادية والبعد الواحد، لكن يميل التحليل إلى أن مساوى العجز والضعف يعودان على المجتمع الملتزم بتغييرات معينة للدين. في حين أن الطغيان لا يقف تأثيره في المجتمع الذي أنتجه، بل يتعدى إلى العالم كله، ويمتد حضارياً إلى نطاقات الكون الواسعة، وأفقياً يستوعب كل التجربة الإنسانية في برائن قيمه وقوة الإخضاع، وعمودياً لقرون يخلف مآسي يعسر تجاوزها، بوصف تركيبها، وتعدّد تشكلها، وتداخل مؤسسات كثيرة في إنتاجها، وحمايتها.

"ولا تكمن المشكلة هنا في تمتع الوضعية العلمية بحرية 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 تزهق روح الإبداع الحق، وتحنط علاقة الإنسان بالحياة، وتقوده إلى خارج العصر..."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٤٦٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٤٨٠ - ٤٨١.

الملاحظ أن حاج حمد يسمي الرؤية الأولى والثانية وضعيتين؛ أي يتماثلان في منطلق الحركة ومآلها، رغم تباين المرجعيات المؤسسة لهما؛ إذ 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 حضارياً في أشكال مترابطة، تزداد تعقيداً مع التطور، فيعظ وينحسب في سكونية الشروح والتهميشات والتقارير لمتون السابقين.

أبادر إلى الحكم أن الوعي السابق لم يتولّد فحسب، جراء الثورة العلمية المتعاضمة، وإحساس الفكر الديني بتضاؤله أمامه، بل يعود منبته إلى القرون الأولى، لتشكل 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 بالجبرية، واضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان عن أعماله أو الذين قالوا بالاختيار واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية، أو الذين قالوا بالاثنتين..."^(١) المدارس اللاهوتية اليهودية والمسيحية وكذا الكلامية الإسلامية أعجزها أن تجد الحل - بوصف الغفلة عن الجمع منهجياً - للحضور الإلهي كونياً، ومسه (وليس لمسه) لخصوصيات الحياة وهيمنتها المطلقة على كل شيء، مقابل الفعل الإنساني، وشأنه في خضم وجودي يُقرّ بوجود إله، وهي المتعارف عليها بمشكلة الجبر والاختيار، الملخصة لمفارقة أعمق، هي كيفية الجمع بين الله بوصفه قيمة معرفية وجودية، والإنسان بوصفه فاعلية تاريخية مبدعة ومنجزة؛ أي العلم والوحي، هل يتوافقان؟ ولمن الهيمنة في التوافق؟ وهل يجتمع أن تخضع للأول مع استفزازات الثاني للقيم الدينية الدارجة؟

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٤.

إذن؛ نحن منهجياً أمام طريقة في التفكير يسميها حاج حمد بالوضعية اللاهوتية أو "... النموذج... اللاهوتي الديني والذي يستبعد البعد الطبيعي، بوصف أن البعد الطبيعي مركب على سنن الله في الكون، ومفهوم سنن الله في الكون، لهما فهمان: إما أنها سنن مستقلة بذاتها، أي مودع فيها قوة الحركة، وإما أنها سنن بمنطق الاستلاب الغيبي..."^(١) والشبكة التصورية الناظمة 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 لُحمة 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."^(٢)

والاستصحاب من الشروط المنهجية المكيئة، الدافعة إلى تعاضد القراءتين، لترتفع القراءة العلمية فوق سلطانه إلى تواضع الحال والأداء، بوصف ضالة المحصل قياساً إلى المجهول الذي لم يُقتحم بعد، فتخبو الغريزة 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، وتنزيلاتها التاريخية وتشكيلها للواقع، بوساطة القنوات التعليمية، والتربوية، والمؤسسية؛ إذ 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

(١) المرجع السابق، ص ٢٦٠.

(٢) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٠٩.

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 مغلقة، وهذا أمر لم يعد ممكناً البتة.^(١)

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 حمد يعدّ التقرير النظري السالف خطيراً جداً؛ لأنه لا يمثل عمق المعترك الحضاري، باقتضائه الموجبة باستعمال قلب قوة الحضارة المعنية بالأخذ أو بالمواجهة، لانتقال المعترك من الدائرة البسيطة القطرية وحتى الإقليمية، إلى نطاق وحدوي عضوي عالمي، إذا اهتز فيه جزء تداعى له العالم جميعاً في أقصى أطرافه، مما يفرض على الفكر الديني امتلاك ناصية المعرفة العلمية ومسلكتها المنهجية، لتقوية ذاتها ابتداءً، ثم انتقالها إلى مرحلة تقييم الآخرين، والحكم على تجاربهم بهدي من القيم العليا المتضمنة في مرجعيته الفكرية والثقافية، وبغير الرؤية الشاملة المتوازنة هذه؛ لا يقدر على إيجاد موضع قدم حضاري في خضم من الاختلافات، والتباينات الإستمولوجية والثقافية.

ومن العوامل المهمة التي يسوقها، لإظهار المفارقة غير المقبولة في المدارس الدينية وجامعاتها، ومصادرها التعليمية، ومضامينها التربوية، "عاملان حالاً... دون الاندفاع بالمد الديني من حالة السلب التي تؤكد على رفض ما هو قائم إلى حالة الإيجاب (البديل) التي تظهر ما هو مطلوب. وهذان العاملان هما: الأول: الانفصام في التعليم بين منهج الرؤية والمعلومة التطبيقية سواء في المعاهد العليا أو الجامعات.

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٢٠١.

الثاني: التربية الدينية التي قامت على عقيدة التكفير اليهودية خلافاً لمبدأ "التطهير" في الإسلام...^(١)

وبما أن المنهج - كما أسلفنا - استيعاب، ثم تجاوز، فإن شباب الصحوة الإسلامية - وفكرها الديني - في البلدان العربية والإسلامية، يفتقرون إلى الهمة الإيجابية، المعينة على تحقيق التجاوز، وبلوغ النضج الحضاري، المستوعب لتجارب الآخرين، والمازج 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 تتناوله هذه الفئات من معطيات علمية مباشرة، لمواجهة أزمات الحياة اليومية، أعجزها عن التحول بها إلى نسق تصوري رؤيوي، يتيح لها هضم الحياة كاملة في سياق نقدي تحليلي بنائي، يعود بالفائدة على الجميع. إضافة إلى تكريس الفصام الإستمولوجي، في صياغات تربوية وأحكام تعليمية ممكنة من التشرنق النفسي، والتوجس من العالم أجمع، ونعت الآخرين بتوصيفات لا أخلاقية، 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 وتسديداتها. وكذا الفضاءات التي تفتحها، ويستجمع الشروط والأدوات المنهجية والوسائلية من القراءة الثانية، فيتشكل الوعي المتكامل المتوازن الذي ينظر إلى الحياة، ويقيّمها بعينين منهجيتين مفضيتين إلى الحقيقة، وإلا فهو "... التشرذم والعنف في مرحلة التحول والفراغ الإيديولوجي."^(٢)

ومن الإنصاف تحليلياً، الإشارة إلى أن الظاهرة الدينية عموماً، وليست الإسلامية فقط، تعاطت مع العلم بنوع من التوجس والتوقف، في أحيان كثيرة

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠٨.

المواجهة الشاملة بقتل العلماء، وبحرق مؤلفاتهم، ومحاكمتهم واضطرارهم إلى إعلان العدول عن موقفهم. ويظهر جلياً أن الكنيسة الكاثوليكية أكفأ معبّر عن هذا الشكل من الممارسات؛ إذ "تعدّ... سواء من زاوية قصور مفاهيمها التي عرضتها في الإلهيات أو من زاوية سلوكها اللا إنساني مع عامة الناس وحضور صانع الطبقة المتحررة فكرياً... تعدّ من العلل الرئيسة لتمايل العالم المسيحي بشكل مباشر، والعالم غير المسيحي بشكل غير مباشر نحو المادية..."^(١)

والمعنى المستفاد أن الكنيسة من المؤسسات التاريخية، التي دفعت الفكر الإنساني إلى إنكار الجانب الآخر من القراءة، بوصف عجزها ووقوفها عند تفاسير قديمة موروثه من عصر الآباء الأوائل، وإذا لم تجد حلاً للمشكلات المعروضة عليها، تندفع إلى سلوك قمعي ضد الإنسان؛ ترجمة لرؤيتها الفقيرة نظرياً، فلا تقدر على التواصل مع الفئات المثقفة المستقلة المتحررة فكرياً، فتسعى إلى إخضاعهم بشتى الوسائل التي أتينا على ذكرها، فانتقم الفكر - حالما وجد فسحة عارمة للتحرر - لنفسه، ورفض قيم الدين الكنسي السلبي 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 يروونه في التاريخ، كالمعابد، والجهاد، والحروب المقدسة، والحروب الصليبية، والجهاد الإسلامي... ذكرت آنفاً أن للإسلام رأياً ثورياً... يمنح الإنسان المفكر الحر شعوراً بالمسؤولية، هو استمرار للمسؤولية التي كان يشعر بها الأنبياء أنفسهم... والتي كانت تقع على عاتق الأنبياء ستقع على عاتق العلماء (أي المفكرين)..."^(٢) ومن الدواعي التي أظهرت القراءة الأولى والثانية معاً، بعض الممارسات التي تواردت من التاريخ، في صورة مؤسسات دينية، ومظاهر

(١) مطهري، مرتضى. الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط١، ١٩٩٤م، ص٢٧.

(٢) شريعتي علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، ط١، ٢٠٠٣م، ص٧٧.

حضارية احتكاكية عامة، دفعت بعضهم إلى الاستغناء، وبعضهم 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 معاً.

والسبب الآخر للعجز والطفغان أنه "... لم يكن أغلب الناس يمتلكون قدرة كافية من النقد، ليعوا أنه يمكن أن تمتلك المسائل المتعلقة بما وراء الطبيعة نصيباً من الواقع وصورة معقولة، وإن الكنيسة هي الخاطئة، ولذا فإنهم لما رأوا أن المفاهيم الكنسية لا تتلاءم والمقاييس العلمية أنكروا الأمر من أساسه،"^(١) وثاروا 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. ولكن، عند فقد الصلة آثروا الانزواء وراء جدران الكنائس، وقبول الوضع كذلك. وأصبحت الحياة كلها للعلم، والضمائر والأرواح للدين في المناسبات وآحاد الأسبوع.

والحال 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 صعب دور التصويب والتصحيح "... إذ إن معظم (المنتج بشريا) من الإسلاميات المطروحة في مختلف الحقول عن الأصول وإلى المقاصد... ومخزون التفاسير والتأويل لم تتأثر فقط بملاسات حاكمة ثقافياً واجتماعياً لتاريخانية الإنتاج، بل تحولت بالدين من معرفة إلى إيديولوجية 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..."^(٢)

(١) مطهري، الدوافع نحو المادية، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ١٢.

عند أعتاب هذه الخلاصة، نقرر أن العجز والطغيان شكلان من الممارسة الحضارية والإبستمولوجية، يتولد حتماً عن الأخذ بـ واحد من القراءة؛ لذا، على العمليات الثقافية والتربوية المركبة في سياق الإنسانية جمعاء، أن تعتمد إلى إرجاع الارتباط إبستمولوجياً، وإدخال الأبعاد العلمية القلمية والإلهية القيمة التسديدية، في سياق بناء حضارة إنسانية متوازنة؛ لا تستغني فتطغى، وتطغى فتعجز. "... والمطلوب ليس قول ذلك نظرياً، ولكن اكتشاف ذلك تطبيقياً، 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..."^(١)

ثانياً: النمط التبعضي، والتأسيس للاستلابات الثلاثة

القوة التي يتمتع بها منهجه، تكمن في تطبيقاته النقدية، وقد أظهر ما أوردناه، لما عمدنا إلى تحليل التناول الاجتزائي للظواهر، وكيفية دلالاته على رؤية أحادية لاغية لا تستطيع أن تستوعب الكائنات في تنوعها وامتدادها الشامل الذي يجلو 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 هما المحور، أو الطبيعة والمادة هما بؤرة الاهتمام، أو الإنسان مركز العناية والتوصيف. واستدراكاً لأيّ استنتاج يمكن أن يتعجل ثمرة التحليل، أقول: إنه من اللازم شغل المنهج بالقضايا الثلاث السالفة. ولكن، هل بمنطق تبعضي تجزيئي أم بشكل تكاملي تناسبي، يوازي بين معطيات الوجود المتدرجة، والمعرفة وتصوراتها المتشابهة المترجمة لتركب المعطى أصلاً؟

(١) العلواني، التوحيد والتزكية وال عمران، مرجع سابق، ص ١٠٣.

في تقديري قبل الإجابة عن الشق الثاني من المسألة، أبادئ العرض بالجزء الأول منها، مبرزاً الأفق النقدي للمنهج في مستوى أبعد من التحليل، فإذا كان الطغيان والعجز ناشئين عن الاجتزاء، فإنهما تالياً يولدان حالةً وشكلاً من الفهم مبعثراً متناثراً، لا يجمع وإنما يفرق، فيتحول الوجود إلى مِرَقٍ 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، والاجتزائية، والانتقائية، والاستلابية.

"... وهكذا يمكن القول: إن "المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثوابت الوجود، والوجود القائم على فكرة الألوهية بوصفها مركزاً لها. وتلك النظرية المعرفية تعد قاعدة للوحدة التي هي جماع الدراسات عن النظرية الإسلامية، بل إن المدارس الفقهية والفلسفية المتباينة تقف في مبدأ التسامي الوجودي، وفي تقييم المعرفة الإسلامية انطلاقاً من هذا المبدأ الأصولي."^(١) وهنا تقوم إمكانية ملحة نظرياً، على إدراج أعمال فيلسوفنا ضمن الإطار الوجودي للتصور التوحيدي حينما يتأسس اهتمامه المعرفي والمنهجي على قيم وجودية يقع في أعلاها الله سبحانه، بوصفه ضمانة مركزية في تلاحم الظواهر، وإمكانية بناء الحقيقة المنسجمة المتوازنة، من دون أن يلغي التسامي المشار إليه حضور الأشياء وبروزها أنطولوجياً؛ إذ بمعية الفكرة العلة، تشكلان دفات الوجود المستحيل إلى معرفة ناقلة للحقيقة كشفاً بدياً، ثم إنشاءً تالياً، وكل شاردة وواردة يحتويها المنهج، إلى تركيبته، ويوظفها في تفسير الظواهر، والتعمق فيها معرفياً. وللأسف، فإن غالب الوعي البشري يفتقر إلى هذه الخصيصة، ويرتمي في أحضان التبعض، والإلغاء، والإسقاط؛ في أحيان ذهولاً، وفي أخرى اختياراً.

(١) أغلو، أحمد داوود. الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٩.

١- اللاهوت الغيبي، وتشكيل المصادرة الجبرية

يركز عملنا على التجربة الإسلامية في امتدادها التاريخي، وعلى شتى صنوف مذاهبها ومدارسها، لا من جهة قيامها السلبي التام أمام منهج وحدها. ولكن؛ لأن تناولها بالتركيز فيه إحالة إلى الخبرة الدينية، وطريقة تعاطيها مع الظواهر الطبيعية والإنسانية في حال اكتفائها بالبُعد الواحد للتجربة، وتفويت الطابع المركب إستمولوجياً، 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 بنى عليها الاتجاه الجبري المٌصادر مَنزَعُهُ، 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 مباحكاتية، تدور حول إثبات أمور ونفي أخرى، ما جر الخلاف تترى، 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 كان 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 أصلاً... ولكن الحق يقال أن هذا النمط من التفكير يخبي وراءه سلسلة طويلة من التراجعات الهامة والحاسمة اضطر إليها الدين عندما وقف وجهها لوجه أمام العلم..."^(١) وإذ نقول العلم، فنحن نقصد ميدانه، ورغم النزعة التجميعية الغالبة على النص، إلا أننا نفيد التفاتته المهمة، بإقرار تراجع الفكر الديني وانزوائه في أحيان، حالما يستوفي العلم ويمتلك انتصارات نظرية تضطر

(١) العظم، صادق جلال. نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، ط ٩، ٢٠٠٣م، ص ١٧.

المشتغلين بالفكر الديني إلى التراجع، ورفض الجديد من العلم، والإغراق في خصوصياتهم اللاهوتية، وتنازلاً من دوائر المعرفة ومؤسساتهم التي كانت مشغولة منهم ومحفولة؛ فيظهر العجز، وتنمو الرغبة في رفض الجوانب التي اكتسحها العلم، ويقوى السعي إلى مصادرة النتائج؛ مرة بغرض إثبات الأسبقية، وأخرى بداعي التوفيق، وأخيرة تحت وقع الضعف والاهتلاك، جراء التقادم، وقلّة العُدّة المعرفية، وضحالة الأساليب المنهجية.

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

أ- يميل الوعي المتمحور حول الاهتمام الغيبي المبالغ فيه، إلى الإقرار بمقهورية كل شيء لله سبحانه، وأن إرادته نافذة يخضع لها كل شيء، فلا جدوى من دراسة الظواهر، ولا تعرّفها؛ لأن القوانين تخرم وتعطل، والسنن ما هي إلاّ قرائن آنية تحيل إلى ما جعلت تجلياً لها، أعني الإرادة الإلهية، وهنا تتشكل مسلووية عارمة للإرادة 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، ويُظهر السجال الكلامي الذي وقع بين المعتزلة والأشاعرة، ثم مع المحدثين ومدرستهم، هذا التوجه، ومعروف تماماً نكران الأشاعرة لفاعلية الأسباب وجدواها وجوديا في الكون، وكذا فعل أهل الحديث.

ب- ولأن فاعلية الإنسان غير مجدوية؛ فهو في أقصى حال لا يملك حرية تامة، تقدرة على الفعل وضده ابتداءً، وإنما أقصى ما يمكنه أن يكتسب ما حدد سلفاً. "... إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب به والمُكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد

ولا بد مجبور على اكتسابه...^(١) والملاحظ أن الغالب في تحليلات المذاهب الإسلامية والدينية عموماً يفضي إلى القول بلا جدوى الفاعلية، وأن الإنسان في نهاية المطاف عبد مستلب القدرة، لا يملك أمام العالم ولا أمام موجدته شيئاً، إلا ما كان فلتة اعتزالية قلّ نظيرها، حالما أثبتت فاعلين على سبيل الحقيقة، لكن الذي غلب على الثقافة الدينية خلاف ما اتجهوا إليه. "... مفهوم العبودية المركب على ما كان في الثقافة التاريخية السابقة من حالات الاسترقاق، أي المجال المعرفي الذي كانت تستخدم ضمن منظومته مفردة عبودية، ثم يمتد تحليل هذه المفردة (العبودية) ضمن علاقات ارتباط مع أوضاع التعبد..."^(٢) العامة، وهذا "ما يحيل تارة أخرى إلى تغليب روح التقاعس وشيوع فلسفة الخنوع، وأن البشر مسلوبو الإرادة، وينعكس ذلك كله على الحياة، فتنحسب ويتوقف استمرارها، وإذا كُلف الإنسان ما لا يطيقه لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد، لأن الجماد ليس له استطاعة وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة..."^(٣) وكذلك هي "أزمة كثير من مدارس المتكلمين الإسلاميين الذين قالوا بالجبورية، واضطربوا في تحديد مسؤولية الإنسان من أعماله أو الذين قالوا بالاختيار، واضطربوا في مطلق الهيمنة الإلهية..."^(٤)

ت- 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

(١) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار المكتبة العلمية، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٠٩.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨.

(٣) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٤) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٤.

تماماً على كل شيء، وأن مستغلقات 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 اللانهائية للخالق، من ذلك: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥). والسؤال رغبة في المعرفة، واندفاع نحو تعقل الظواهر الخفية، إلا أن الأمر الإلهي حجبتها وجعلها من مخصوصات الذات العلية، والدليل التعقيب القائل، ما جمعت من المعارف لا يبلغ إلى حد القليل، الذي لا يرقى إلى أن يتعرف كنه الأشياء رغم تأثيرها الفاعل كالروح، وكذا بقية الظواهر، كل محاولة لفهمها تنتهي إلى قليل القليل. إذن؛ لا جدوى سوى التسليم بالعجز والضعف. "ويركب على ما يبدو من انتقاص في العلم، استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية دون الكشف العلمي الكوني..."^(١)

ويُهرع غالباً إلى شهر سلاح الآيات، كلما برز الفعل العلمي الساعي إلى الكشف، ويقال: إنه يستحيل على البشر أن يفعلوا شيئاً، ومهما اكتشفوا يظل ذلك ضئيلاً إذا قيس بأقطار السماوات والأرض... وكيف؟ وأين؟ "لا تفنذون إلا بسطان" ولا يملك السلطان إلا صاحب السلطان...^(٢)

ث- لا يملك البشر في الرؤية اللاهوتية الاستقلال الإرادي، وتالياً 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 بعضهم بوصفها مجالس شورى غير ملزمة، وللرأي حدود يقف عندها، فلا اجتهاد مع نص من الكتاب أو السنة أو ما أجمع عليه السلف..."^(٣) إذن؛ تفترض المؤسسات

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٨.

(٢) قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٤٤، ٢٠٠٤م، ج ٦، ص ٣٤٥٦.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩.

الدينية، والوعي اللاهوتي القائم خلفها، أن إعطاء الحضور للرأي البشري في قضايا الحياة يفيد التعدي التام لإرادة الإلهية ومنجزاتها، وما الشورى الواردة إلا تنويه أخلاقي؛ لأن ما يليه إذعان وإقرار، وتسليم لأمر الله وإرادته النافذة في الأخير، "إن عبارة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩] يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر (أمر الله)، أي الإلزام وتنظيم العوالم، أو باختصار السيادة العليا والقوى الهائلة مجتمعتين..."^(١) لكن السؤال المطروح: هل ما يحكم هذا النص هو عينه ما يوجه رؤية حاج حمد؟ أبادر إلى النفي بوصف أن المشروع الفكري التوحدي، هدفه الكشف عن مواطن القصور؛ لإعادة القراءة والدمج التوليفي منهجياً ومعرفياً. في حين ما سقناه يعدّ توصيفاً من منطلق استحالة قيام مفهوم للسيادة بتأسيس على الفعالية المستقلة للناس قبال الذات العلية، والنبوي، والكتاب.

"... إن تحليلنا يختزل... خيوط القوة المشكلة للحمّة الوجودية المستمرة للوعي الإسلامي الأولى، إلى نوع من المفاهيم والأحداث والتحديدات؛ إذ نجد أن ما هو خارق للطبيعة يتدخل في التاريخ كأنه الواقعي، الحقيقي (الحق بلغة القرآن) الذي يستنبطه المؤمنون شمولياً عن طريق العبارات الأسطورية، والتسجيلات المعيارية، والتصرفات الشعائرية، والأعمال الثقافية..."^(٢) يظهر التباين تفكيكياً في السياق المتعلق بالعنصر الحالي، بين العمل على خلخلة منطق الوعي اللاهوتي، لتجاوزه بمادته وطموحه وآلياته، بمعنى مراجعة بنائته، أو نقد ذاتي للتصحيح وإعادة اللحمّة والتوازن. والنقد بغرض إثبات الخطأ مبدئياً، والقصور تكوينياً في بنية الوعي اللاهوتي ذاته، بقصد تجاوزه تماماً، سواء في مادته المفاهيمية المكونة لبنائه النظري، أو في أطره المرجعية الخاصة، وفي مسالكة المنهجية، وإحلال رؤية أخرى تقوم مقامه. وسيعيد التحليل فيما

(١) أركون، محمد. تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص ١٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٨.

يأتي من الصفحات، إبراز منطق صاحب العالمية، من جهة تفعيل الوعي الديني، لتجاوز اللاهوتية والاستلاب المستند إلى الجبرية الغيبية.

ج- تولد من المعنى السابق واقع تاريخي ونظري على السواء، أنتج مقولة معرفية في عمقها، وسياسية في تداولها واستخدامها، وأعني بها الحاكمة وللمفارقة، فإن المنظرين لها هم أول ضحاياها لحرمانهم من ممارسة الحضور التنظيري والممارساتي، الذي يساعدهم على إقامة الأشكال القانونية والدستورية، لتضمن هذا المفهوم في صياغات مستجدة، تتوافق مع التطور الحياتي الآني أو التاريخي للناس، وهنا نقر "... أن حاكمية المسلم نفسها تبدو منفية أو مستلبة بمنطق الفهم السائد للحاكمية الإلهية، فإن حاكمية غير المسلم وحقوقه الدستورية في إطار المجتمع المسلم تبدو منفية بشكل مزدوج، فهو إذ يعدّ خاضعاً (ضمننا) للحاكمية الإلهية ولو ميزته بتطبيق بعض أحكام دينه غير المتعارضة مع الإسلام عليه، فإن موقعه السياسي والاجتماعي هو موقع المواطن من الدرجة الثانية حتى يعرف فقهاً بأنه (ذمي) وتطبق أحكام (الجزية) بوصفها بديلاً عن أسلمته أو قتاله... فدار الإسلام هي (دار السلام) وما دونها (دار حرب) أو (عهد)..."^(١) والاستلاب السياسي، بوصفه ترجمة للاستلابات العميقة عقدياً ومعرفياً في بعض التأويلات، يحتاج إلى تثبت نقدي معاكس؛ إذ إن النظم المؤطرة للدول، كلها خاضعة لمنطق يحدد موقع المنتمين إليها، ضمن تعريفات وتسميات متوافقة وروح القوانين، والشرائع الناظمة والحاكمة لها، وأيضاً يترتب عن الانتماء مسؤولية قانونية وأخلاقية وحتى مادية؛ لذا، أفدّر أن المثال الذي ساقه مُراجع 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

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩.

وسياسية انتظم وخضع؟ وللدلالة، لو قارنا بين شرين؛ أحدهما متأصل متجذر من حيث الطبيعة، وآخر طارئ وُلدته ظروف القصور واستعجال التجربة، في تقديري لاختير أهون الشرين، وهنا نذكر القاعدة الأصولية، يُدراً أعظم الشرين بارتكاب أهونهما، والنقص لا يضر المثال والنموذج في شيء، "... ونحن ندرك أن التطبيق لن يبلغ الكمال قط، لأنه سيكون من فعل البشر، وخاضعا لظروف الزمان والمكان، أي خاضعا للتاريخ، والنقص هنا قام وسيقوم ونحن سنظل نتحرك نحو الكمال ونصبو إلى المثال، وستظل حركتنا واختياراتنا في ذلك تمثل جهادا واقترابا غير نهائي نحو التحقيق الأمثل لحكم الشريعة المنزلة... وإن محاكمة الشريعة الإسلامية، بذكر الأمثلة من سوءات التطبيق في عصر أو آخر، أمر يمكن الرد عليه بمحاكمة النظم الوضعية بتطبيقاتها المختلفة..."^(١)

وحتى لا نهدر المقصد التحليلي لما ساقه، بوصفه تطبيقاً نقدياً لمنهجه؛ نشير إلى تحليل جديد لمفهوم الحاكمية، يتجاوز ما درج عليه التراث، وكذلك ما هو سائد في بعض التفسيرات المغالية عند شباب بعض الحركات الأصولية؛ لذا، أرى لزاماً أن أخصّص الفصل الأخير من الكتاب، 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.

ح- يعمد التحليل المرتبط بالفهم السابق إلى تصوير الإنسان عاجزاً غير قادر أن يفعل في الكون... بجميع قدراته، وإن أتيح له ففي مقدار ضئيل من المكان والجهد؛ لأن نهاية الأمور كلها إلى مصدرها، وتالياً يفضى إلى لا جدوى البذل، خاصة ما له صلة بالناحية الغريزية للحياة البشرية ووجهها الحسي، وربّما حتى في امتدادها الأخلاقي، فتهان الغريزة، وتكبت طاقتها، وتحبس في مضمارات ينتهي أغلبها إلى الاحتباس والتوقف، مُشكّلةً لوثات نفسية، تنعكس على صورة الحياة ووجهها، لكن في تناقض صارخ.

(١) البشري، طارق. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٧٥.

فالخطاب اللاهوتي يمقت الغريزة ظاهراً، ويعوضها من طرف غير منظور في شكل تهويمات الوعد الأخروي، وما يحمله من اللذات وصنوف المتع الحسية، الحبلى بالمعنى الغريزي، "... وكثير من الفضائل الأخلاقية وبالذات ما يتعلق بالجوانب الغريزية لا يرى بعضهم أنها طرح لذاتها، وإنما من خلال الزواجر والنواهي بوصفها سيطرة على الأحاسيس، ثم يطلق العنان لنفس هذه الغرائز، لتمارس إشباعاً غريزيا فيما يتضمنه المنظور الحسي للجنة... فالتصوير مشبع للحواس والغرائز؛ إذ يطلق عنانها بلا حدود ولا تكليف بوصفه تعويضاً عن الحرمان من ذات الشيء في الدنيا، فلا يكتسب هذا الحرمان معنى الفضيلة الأخلاقية في ذاتها ما دام أصلها الأخروي يقوم على الإباحة، وهذه مظنة سائدة لدى كثيرين..."^(١)

الذي أوماً إليه النص السالف؛ أن ما يزعم من اعتبارات أخلاقية شارطة للممارسة الغريزية، هي آليات كبت مانعة للطبيعة أن تسلك مسارها الموضوع لها سلفاً، خاصة أنها 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 حمد لا يُنكر على الفهم السابق إيمانه بالغيب وإقراره بحقائق 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؟"^(٢)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤١.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٤.

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 وفهم نتج عن تأسيس. ولكن، عن تلقُّ متوارث، الغالب فيه الأعراف المتراكمة من سنوات التراجع الحضاري.

خ- الممارسة التاريخية للمسلمين، عبر تجاربهم السياسية خاصة والاجتماعية، تدرجت عبر مراحل عمّ فيها التوازن تارةً، والاختلال طوراً، فمثلاً "... المرأة يظهرونها غير متكافئة مع الرجل، وحظ الرجل في الميراث مثل حظ الأنثيين، وحققها في تقرير الطلاق أضعف من الرجل، والنظرة إليها محاطة بمفاهيم الدنس، فهي (عورة) وكلها (فتنة) فلزم إسدال الحجاب عليها، فالمرأة والذمي يعيشان أوضاعاً متشابهة..."^(١)

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 اجتماعياً، وتحميلها أكثر من طاقتها إنسانياً، فهي تعطي كما الرجل وأكثر. ولكن، في المقابل، تتلقى أقل منه بكثير. وأود أن أُعلّق بأن المقصود هو الفهوم 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 جداً ومتطور، قياساً إلى ما ساقه فقهاء الأعراف تاريخياً، وأيضاً لما تعبر عليه بعض الرؤى إلى اليوم.

"... إن أولئك المتمسكين بإبعاد المرأة عن المجتمع، والمؤمنين بضرورة إبقائها في سجنها التقليدي قد يبدو في تحليل الدافع النفسي لموقفهم بأنه جنسي

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٩ - ٤٠.

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، التي يختفي وراءها مغزى التمسك بالأنثى، فالغريزة هنا تكلمت بلسان آخر..^(١) فما الوجه المعرفي الذي يصل بين ما يرمي إليه حاج حمد وما جاء في النقل السالف؟ الداعي معرفياً لذلك فقدان المسوّغ المنطقي، والاتكاء على دوافع طبيعية غائرة، تبعث في الوجدان خطرات تغشى العقل، فتدفعه إلى العمل والتفكير بكيفية ظاهرها منطقي، وجوهرها تليفقي ليس له من مستند نظري يبرهن له ويؤكد عليه. فاللاهوتيون يتعاطون بدونية مع فكرة المرأة بوصفها كائناً وجودياً غائباً، للمسوّغات 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 جلياً ذلك المسوّغ الجنسي في تفكيره،"^(٢) وهكذا يكون قد تدعم المعنى السابق تماماً.

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 البشرية كافة، والمتدينة منها خصوصاً، "... 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 بأولية التفاوت الاجتماعي والانقسام

(١) ابن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٧م، ص ١٢٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٤.

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..."^(١)

وتتحول قيم الدين من مُفتقٍ لطاقة الإبداع، ومعطٍ لقوة الانطلاق، لكسر أطواق الذل والعبودية، إلى أغلال توضع على رقاب الخلق، وتستسلم نفوسهم وتتعطل 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 أنهموا دورهم، يفعلون هكذا، ولا يتصرفون التصرف نفسه، وإن كان الدافع واحداً في الحالين (وهو الشعور بأنه لم يعد له مسوغ، ولا مهمة لوجوده في ذا المجتمع)، وهذا النوع الثاني لا ينهي حياته الاجتماعية انتحاراً 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..."^(٢) وهنا نرى كفاية فيما أوردناه لنتقل إلى العنصر الاستلابي الثاني المتمثل في الوعي العلمي، غير الآبه بالغيب ولا بالإنسان في سياق خارج طبيعي، أو مستحضر له في ثنايا تجارب التاريخ.

٢- المرجعية الطبيعية المتمركز المادي الحتمي

غلب على التحليل التاريخي للفكر وتطوره، تصويره في شكل مراحل ودورات تعقب الواحدة منها الأخرى، مسجلة نمواً وارتقاءً في الوعي البشري، وربما ارتكاساً وتراجعاً وتدافعاً ميالاً بين أطوار بشرية متنوعة، وحاملةً لخصائص تميز الواحدة من الأخريات، وهكذا ينسحب التوصيف السابق على تاريخ الغرب

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٤.

(٢) سعيد، جودت. فقدان التوازن الاجتماعي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٤م، ص ٢٠.

خاصة، بوصفه شمولية تكون وضرورة ومآل، إذا قورن بما لدى المجتمعات الأخرى من عموميات تجعلها متفردة. والأمر ليس ذا صلة بالماضي، واحتواءً 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..."^(١)

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 بوصفها حالة ومرحلة مر عليها المجتمع الأوروبي، وأسهم في تكوينها، نُعدّد منها:

- حركة النهضة التي قامت في إيطاليا في القرن الخامس عشر، وانتشرت إلى جميع اتحاد أوروبا.

- الانقلاب العلمي الذي بدأ رسمياً بنشر كتاب كوبرنيكوس عن النظام الشمسي، والذي وصل إلى ذروته بصدر كتاب نيوتن: "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".

- الثورة الصناعية التي بدأت في القرن السابع عشر، ولا تزال مستمرة حتى الآن.

- صدور كتاب "أصل الأنواع" لداروين عام ١٨٥٩م، وكتاب "رأس المال" لكارل ماركس عام ١٨٦٨م.

- امتداد حصيلة هذه الحركات الأربع، بعد تفاعلها الشديد، إلى خارج القارة الأوروبية.^(٢)

(١) هنتغتون، صمويل. الغرب متفرد وليس عالمياً، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط ١، (د. ت.)، ص ١٩.

(٢) العظم، نقد الفكر الديني، مرجع سابق، ص ١٤.

بتجمع العوامل السابقة وتدعمها بالتطورات النوعية التي جرتها، استطاع الوعي الغربي أن يمتد إلى أوسع مدى ممكن في اكتشاف النظريات العلمية، وبنائها، وتوظيفها في التعاطي مع الطبيعة، فتتجت 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 بوصفها قدرة... وأصبح الإنسان سيد العالم والمتنعم به... ويمكن القول: إن جميع القيم التي تراكمت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تثقيف الروح والنظرة إلى العالم، قد غدت مجرد أوهام، وإن الحقيقة ليست سوى إرادة القوى هذه المرترسة على وجه الإنسان التكنولوجي..."^(١)

باشرت الإنسانية المعرفة والتفهم في العلاقة مع الكون، لكن بمنطق أن المعرفة اندماج، وحالة من الانسجام والتناغم، وإلا تأتت الظواهر عن الإدراك. ولكن، مع الغرب، أضحت المعرفة قوة، وسر التوصيف السالف؛ تحوّل المعرفة إلى علم، ثم إلى تكنولوجيا تُخضع الظواهر، بل وتضطرها إلى أن تتحرك وفق طريقة صناعية محددة بكيفية متوافقة مع المعرفة العلمية التجريبية وشرطيتها، وأضحت طريقة في بناء العالم وتأويله، مخرجاً نمطاً من القيم، جديداً، يعم كل شيء، ويتحول إلى ذهنية تحكم على الأشياء، وتتعاطى 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 -

(١) شايفان، داريوش. أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: دار الساقى، ط١، ١٩٩٣م،

ميكانيكي عن الطبيعة، وذلك بتدمير كامل لأشكال المادة، وهناك أيضاً علاقة وثيقة بين تعظيم المادة والأهمية المتنامية التي حظي بها المحسوس والجسد والغرائز الطبيعية للإنسان... وانتهت مع المذاهب الطبيعية والوضعية إلى نظرية عن الإنسان، ولا تلاحظ اختلافا جوهريا بين الإنسان والحيوان...^(١)

إذن؛ فالعلوم الطبيعية في نشأتها، لم تكن تهدف سوى إلى جعل العالم معقولاً من خلال بعض المعادلات الفلكية، والرياضية، والفيزيائية. ولكن، سرعان ما سرت الروح التجريبية القابعة خلف الاستعمالات الرمزية للعلم وأدواته، إلى الطابع المعرفي للفكر الغربي عموماً، وأضحت فلسفة قائمة بذاتها، تصور الكون مادة، وتحلل كل شيء بمنظارها الحسي، وتنكر المفارقات والماورائيات، وتقيم معها قطيعة لا هوادة فيها، ثم تنزل إلى الأرض، وتعيد تشكيلها، واقعاً تاريخياً، وتدفع بالإنسان إلى مجالات علمية، تجعله لا يختلف عن الحيوان، ولا يتفرد بأية خصوصية، ف"... 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 إلى مبدأ نهائي واحد، دون حاجة إلى إدخال مجموعة... غير المادية..."^(٢)

وإذا كان الأصل المولّد في العقل اللاهوتي مفارقاتياً تجاوزياً في ممارساته، يضطر المسلم به إلى مبارحة الواقع وتجاوز التاريخ، فإنه في النسق المادي حال مكتفٍ مغلق، ليس فيه قفزات ولا ثغرات، كل أزمة فيه تحال على المبادئ الكامنة في تفاصيله، حتى لو كانت بسيطة جزئية، وكذا "... نهاياتهم الفلسفية... انتهت بهم إلى الوضعية المفارقة للكونية... ونسقهم الحضاري انتهى بهم إلى

(١) المرجع السابق، ص ١٢.

(٢) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص ٢٠.

الليبرالية العنيفة بلا أدنى ضوابط اجتماعية أو أخلاقية، وذلك مثال ما طرحه فوكوياما، أو انتهى بهم إلى (صدام الحضارات) كما طرح (صمويل هنتغتون) مجددا النزعة العرقية الأوروبية وتمركزها على الذات، وضمن نسقهم هذا لا تجد (حقوق الإنسان) لديهم معينا، من تربية وإنما تدرج في إطار (حماية الذات) خوفا من الآخر...^(١)

وأهمية الاستنتاجات السابقة تكمن في كونها تربط بكفاءة منهجية عالية، بين الأصول النظرية الغائرة في مقدمات النظر العقلي للنسق الحضاري الغربي، والآثار المباشرة المترتبة عنها اجتماعياً، وثقافياً، وسياسياً في العلاقات الدولية؛ إذ: ما معنى أن تتحول الوضعية إلى نظرية صراع الحضارات، ويولد التمرکز المادي 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.

والتمرکز الشديد حول الطبيعة وقيمها، وما ينبثق عنها من مبادئ أولى لتصريف شؤون الحياة وتفصيلها، نشأ من توغل العلم رويداً رويداً في مضمارات الحضارة وميادينها الثقافية والتكنولوجية؛ إذ "بتطور العلم، وبمنعكساته على الفلسفة بدأ الإنسان يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون، وسيطرته التدريجية على موضوعاته ومجهولاته، وبدأت تقلص تدريجياً في وعي الإنسان تلك التطلعات إلى القوى ما فوق الطبيعة التي تتحكم بالقدر والتصريف في كل شيء، ولم تعد مسؤولة عن الكوارث، والزلازل، والأعاصير، والجفاف، والحروب، والزرع، والضرع، وأصبح الإنسان يشعر تدريجياً أنه سيد مصيره ومالك قدره، وأصبحت مراكز البحث والتخطيط، ومختبرات العلم هي

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٢.

دور العبادة الجديدة. أما الكهنة فقد أفسحوا المجال للعلماء المتخصصين.^(١)

لو افترضنا جدلية الصلة بين الإنسان ومعارفه والعالم، لخلناها دائرة كبيرة مظلمة، في مركزها نور ضئيل، لكنه يزداد مع الوقت، وتناسب طردياً السعة مع المُكنة والمقدرة التي يصنعها العلم، وبالتدرج اعتقادات تتهدم وأخرى تبنى، فتتبخر القوى الخفية المتعالية، وتحل مكانها أخرى من طينة طبيعية. والظواهر الحاصلة لها موجبات حدوث 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 التآله الذي شرعت الطبيعة في ممارسته وفرضه، بشكل لا شعوري في بداية العصور الحديثة. ولكن، مع نهايتها تم التنظير والتقييد للحضور الطبيعي بشكل منطقي متبنى، تشد له كل الطاقات المعرفية؛ لتحقيقه، والوصول إليه.

و" ... 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 عنيفاً في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون،^(٢) 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 بوصفها خلاصة للمعرفة المتأسسة على المعلومة العلمية، الموظفة بوصفها أرضية ينطلق منها

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٩٣.

(٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

الفهم الشمولي؛ هي: "عبارة عن فلسفة خاصة للحياة، وفهم مادي لها على طريقة دياكتيكية، 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، وعبارة أخرى، إنها تصوغ الإنسان كله في قالب خاص، من حيث تفكيره، ووجهة نظره إلى الحياة وطريقته العملية فيها." (١)

والاستلابية التي نعيها فيما سقناه من تأسيسات موضحة لموجباتها، تمحورت حول الموضوع الطبيعي، وجعلت الإنسان مُفردة فيها غير ذات خصوصية، زيادة إلى رفضها كل الماورائيات والغيبيات. فلا تتأهل العلمية بوصفها نزعة أن تكون أداة تفكير جامعة، تحوي مكونات الخلق كله، فهي كائن بلا بُعدين من مشكلاته الثلاث، فأنى له أن يكون ذا سمة يعرف بها، سوى الأزمات التي تلي تناقضاته؛ لذا، كانت الماركسية أكفأ نموذج مثالي يمكن إيراده للدلالة على مكمّن الأسلوب المعرفي المادي المُعلّمّن للتعاطي مع العالم.

ف"... حين نذكر العلم والتقنية والتكنولوجيا، ونعدّها بمثابة الفتوحات البطولية للبشرية، ألا ندين، عن غير علم منا، كل ما يتعارض معها، كل ما لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية، لمجرد 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 أيضاً أن عالم الحقائق العلمية/ التقنية يبقى صالحا نسبيا إذا ما ارتقى الإنسان إلى مستوى نظرة أخرى؟" (٢)

والنزعة العلمية ليس لها غير التمترس من خلف المرجعية الطبيعية، وهنا تنزع نحو المادية، وبذلك تجعل العلم شعارها، وتدخل به معترك التصفية

(١) الصدر، محمد باقر. فلسفتنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ١٥، ١٩٨٩م، ص ٢٤.

(٢) شايعان، أوهم الهوية، مرجع سابق، ص ٢٨.

الفكرية، ولأَيِّ مستوى تنظيري 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 بإمكانهم أن يمارسوا الحياة بنمط مفتوح يجمع المادي وغيره، لكن هيهات. فالنزعة العلمية منكرة ضرورة لما عداها، ووفية لمنهجها؛ إذ "... 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."^(١)

نلاحظ بتمعن أن كل مقولة مشدودة إلى الطبيعة ومنها تنبع. وتالياً يتشكل هيكل النظر وناظمه من مفاهيم مادية من العالم والإنسان والتاريخ و...، فينتج معارف منطبعة بتلك الصبغة، ومسوقة في معروض يثير الجانب الطبيعي والغرائزي في الكائنات كلها وقبلها الإنسان.

لم يستقر الوضع -تاريخياً- حيال النظرة المادية للوهلة الأولى، بل احتاجت إلى انتقال من استرداد القدرة التي استلبتها دوائر الاستلاب الديني، ثم البدء ببناء نظريات فلسفية حول العالم، سرعان ما تبدلت إلى عناية علمية تمحضت للطابع التجريبي مع العصور الحديثة، حتى خلا الحال -إبان القرن التاسع عشر ونهايته- للنظرات ذات الطابع الكلي، وهذا يدل على أن "... التصور المادي للكون يبدأ كذلك بالنظر إلى الظواهر الطبيعية في استقلاليتها، ثم يتطور، ليؤلف بينها منتهاها إلى "وحدة الوجود المادي" الثاني منذ البداية لوجود قوى في الطبيعة وظواهرها من خارجها."^(٢)

إذن؛ فالسمة الملازمة للانطباع المادي حول الكون كله، إيمانه بالاستقلال

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٨٧.

التام للطبيعة وحركتها عن تدخل أية موجهات مفارقة، منتسبة إلى مراتب وجودية أخرى لا تلامسها الحواس ولا تقع تحت طائلتها، فينتج آلياً 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 عللاً 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.

ويقصد حاج حمد من وحدة الوجود المادي، ما يسميه مثلاً عبد الوهاب المسيري (توفي ٢٠٠٧م) 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 كله 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 ما لا يمكن الوصول إليه، وأن ثمة جوانب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية.. ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامة للحركة (ومن ثم قابل للقياس والتحكم الهندسي والتنميط) وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها."^(١)

تتقاطع التحليلات السالفة في تركيزها على الطابع الفلسفي الجذري للمرجعية الطبيعية، والتمركز حول المادة وقيمها ولوازمها حتماً؛ لأن الفكرة إذا قررت فمن الضروري تحمّل أعبائها على مستوى الحضارة والتاريخ خاصة، لتدرجها من مفردات الفهم الأولى المتمثلة في الحدود والتصورات التي يقام

(١) المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص ٣٩.

عليها التعقل كلية، مروراً بتشابكاتها الذهنية وتعالقاتها مع العالم؛ تصوراً، واندماجاً تنفيذياً. وما برامج البحوث والمختبرات العلمية إلا خير إجابة مُعَبَّرَةٌ عما قررنا، وهنا نسجل مع الفيلسوفين (حاج حمد، والمسيري) أن مبدأ العالم فيه، لا من جهة البدء الزماني والحصولي، لكن البدء المنطقي، وإلا فالمادة كما يقررون أزلية، ويجذب كل مكونات الكون إلى مركزيته، فيخلى التميز من اعتباره؛ معرفةً، ووجوداً. فيمتلئ العالم بمعناه من مبدئه، فلا يعوزه أن يقفز؛ باحثاً عن دلالة تُمنح له من خارجه، وهذا الذي عنى به، أنه لا فراغ فيه ولا خلاء. وبالرغم من تعدد مظاهره، فإن الظواهر تشدها إلى جبرية عللية، تصاغ قانونياً للدلالة على الناموس الصارم المتسلط على الظواهر، المستبد بكل معطياته. ومع تطور المكتشفات العلمية وتَقْوِي آدائها، تصير المادة مستعملة إلى أبعد الحدود، وقد لا تكون المُشاحة في المادة وما يلزم عنها من نتائج للعلم، لكن ما تؤدي إليه من تفسير كلي، يتحول مع التراكم إلى رؤية كونية متصلة.

"... لم يستطع الغرب أن يفتح ثغرة في علاقة الفكر بالكائن التي يعدّها "إنجلز" القضية الفلسفية الأساسية، الثغرة ممكنة فقط باللجوء إلى الفهم الغيبي لحركة الواقع، غير أن وحدة الكائن بالطبيعة وضمن موروث الغرب العلمي، وبتوظيف رأسمالي كامل لهذا المفهوم، يمنع من إيجاد هذه الثغرة الغيبية، إن الغرب الأوروبي قد ساهم تاريخياً في صياغة نظرية (لاهوت الأرض)... لكنه... لا يستطيع أن يتخلى في الوقت نفسه عن الموروث العلمي..."^(١) إِبْستمولوجياً، المنبثق النظري للجبرية الطبيعية ونشأة لاهوت الأرض، هو تلك العلاقة الأولى المصورة للرابطة بين الكائن الإنساني والواقع، ونوعية الفراغ الموجود بينهما، وكذا شكل الملاء الذي يوضع لردم الهوة، والفلسفات كلها وتوظيفاتها التفسيرية من الناحية الحضارية؛ متولد من التسويغات المقدمة لفهم الثغرات أو إنكارها تماماً؛ إذ الوعي الغربي خاصة في خلاصته الماركسية ينكر الثغرة؛ لأن الإقرار

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩٦ - ١٩٧.

بها يومئ إلى وجود مستويات وجودية متغلغلة بين ثنايا الطبيعة، ليست من طبيعتها ولا عينتها.

وبذلك قادت الماركسية التطور الأوروبي إلى بناء نظري متكامل للاهوت الأرض، نافيةً بحدّة لاهوت السماء، ومقاتلةً ومستقتلةً ضد كل آثار الغيبي في الحركة وفي الوجود. وفي هذا الإطار لم تعد الماركسية صراعاً يعزز العقل العلمي في مواجهة العقل الطبيعي، وقوةً نافيةً لموروثات العقل الإحيائي، بل صارت تأطيراً جديداً للعقل العلمي نفسه ضمن كفاح متصل بالصراع الذي دار بين المفكرين الأحرار والسلطة الكنسية، واندفعوا يقرران لنفسيهما مجالات معرفية ومنهجية بعيداً عن الحضور الديني، لكن بوطأة خفيفة بدأت مع الفلسفة التجريبية الإنجليزية، وامتدت إلى الأنوار ومدارسها، ثم إضافات العلم الطبيعي. ولكن، ما إن بزغ فجر الماركسية حتى تقوى المنهج العلمي الصارم بإضافة فلسفية؛ إذ انتظم نسق فكري متكامل، عمد إلى تناول مضامين الثقافة والتاريخ من خلال منطق مادي، أقصى من غير تردد كل المقولات الإطلاقيه، سواء كانت دينية، أو عرفية ذات صلة بالدين بشكل ما، وأحلت مكانها منطقاً رؤيويّاً يستند إلى مركبات جدلية، تستوعب الظواهر جميعاً، وتوظفها لتحقيق التجاوز المفضي إلى التفسير؛ ذلك أن الفلسفة لا تكمن أهميتها في تفسيرها، وإنما في تغييرها، لكن للسجال. فهل هناك تغيير يمكن تحقيقه جذرياً أو نسبياً، من غير التمكن من أدوات منهجية تفسيرية، تفهم أولاً ثم تغير؟

"... هكذا يكتمل تدريجياً لاهوت الأرض بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، ويرد الاعتبار لـ"بروميثوس" بوصفه أول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارح الغيب والآلهة من قبل، وكم فضل أن يسمر على صخرة على أن يكون خادماً مطيعاً 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." (١)

فالتعبيرات الرمزية المهمة التي ساقها من باب المصداق الواقعي والمتطور، تُصوّر عمق الحضارة الغربية في صلتها بالقيم العليا، وللغرابة في عمق علاقتها بالإنسان ذاته، فهو ضحيتها الأولى، وقد ألمحنا إلى شخصية بروميثوس والمخاتلة المتأصلة في أخلاقه، وانتقال المعنى الملاصق لها إلى وجدان هؤلاء وأخلاقهم، فخاتلوا اللاهوت ثم حاربوه؛ إذ شعروا بضعفه، وهدموا أسوار كنائسه، واستبدلوا مباني العلم بكنائسه، ونُصباً 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؛ إذ ينتج العلم التنوير وفي قلبه سائر ما يقضي عليه. و"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 أيضاً في لازمتها الثقافية... الوعي المفهومي الذي صارت أوروبا في سبيل استخلاصه مدى ثلاثة قرون، يتحول الآن إلى العالم الجديد ناقضا للكثير من المفاهيم والقيم السابقة، ومصارعاً للغيبيات

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠١.

والصلة الجذرية الجوانية التي تحدثها الحضارة الغربية بعمقها الثقافي، مع فضاءات حضارية أخرى لها إرثها، تنتهي إلى طبعها ووسمها بخصوصياتها بشتى الوسائل؛ ثقافية وعلمية وحتى عسكرية، ما يستوجب علينا أن نقول بفكرة قد تظهر متناقضة، لكنها في العمق ملخصة لجوانب عديدة من حقيقته التاريخية، وهي إمبريالية المعرفة، وعدم قنوعها بالتميز في نطاق بعينه، وإنما تتعدى إلى أرجاء المعمورة كلها، لتعمها بطريقتها في التفكير، وبأسلوبها في العيش، فها هو 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 قرونًا.

وخلاصة ذلك، 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 لاهوت الأرض رغم صيحات المصلحين، هذه هي النتيجة المنطقية الوحيدة للكيفية الفلسفية التي انطلق بها ومنها الإنسان منذ البداية. والنقد هنا لا نوجهه إلى الاختيارات الفلسفية، ولكن إلى أصل البناء اللاهوتي الأرضي نفسه."^(٢)

استبدال لاهوت الأرض بلاهوت السماء يفضي إلى النتيجة عينها، وإن اختلفت أشكالها الظاهرية، لكن عمق التركيب والبناء واحد، بوصف أحادية الانطلاق والسير والتوجه، وإهدار الأبعاد التركيبية الأخرى، الملازمة للظاهرة

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٠١ - ٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٣٣.

الطبيعية والإنسانية على حد متقارب فلاهوت الأرض عرف بالعلم كيف يسيطر على الأشياء أول أمره، لكنه أنتج إنساناً مفككاً مبعثر القوى مشتت الشعور، أخلاقه لم يعد لها حضور في شد وجدانه وسلوكاته إلى المعاني المتجاوزة المفتوحة، فدخل في صراع رهيب يقضي على كل شيء، بل قد يقضي على الحياة ذاتها، وإن كان ذلك قد تم فعلاً، بإحلال الرؤية المادية الصلبة، بكيفياتها وتنزيلاتها، محل الرؤية المتوازنة المفتوحة. وفي تقدير بعضهم أن ما بعد الحداثة بوصفها حركة احتجاجية، تدخل ضمن التصحيح الذي فات أوانه، وإن كان التعبير قد يبدو مختزلاً، إلا أنه دالّ تماماً. وهكذا "... يتحول الإنسان بهذه المنظورات العلمية إلى تصور ذهني (إيديولوجي)، يسحبه على حركة المجتمع والتاريخ، والتطور المادي والإنساني، فسير إلى مراحل تشيئات مادية أو إنسانية، ليربطها بمقوماتها المادية (اقتصادية، واجتماعية)"^(١) تحيط بكل حياته وتخفقها في اتجاه المعنى المادي فحسب، وهنا تحدث المفارقة وإهدار الإنسان ذاته.

غلب على اللاهوتيتين 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 بوصفه جزئية ضعيفة لا تملك الوقوف في وجه القوانين الجبرية الطبيعية، مانحة الوعي 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

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. القراءة التحليلية، محاضرة غير منشورة، ص ٢٥.

المتعددة الخصائص، وفي حدود تركيب الظاهرة الطبيعية بوصفها ظاهرة ذات معنى إنساني تجعل هذا التعميم ضرباً من الوهم... سحبوا المعلومة العلمية من حيزها الجزئي، لتشكل منطقاً عاماً للتجربة الوجودية، وهكذا أصبح الجزء حكماً على الكل لأن الإنسان لا يستطيع أن يحقق مطلقه الذاتي إلا في حدود هذا الجزء الموضوعي...^(١)

المعلومة العلمية قد تكون تطابقاً معرفياً للظاهرة المعطاة في الطبيعة، وتتعاقد أساليب وطاقت عدّة في تحصيلها، وجعلها خلاصة وُضعت للدلالة على الجزء التكويني لتلك الظاهرة في ذلك المكان، لكنها تحل مشكلة إبستمولوجية، جوهرها تحديد تلك الحقيقة الآنية، لتصير منطقاً وخطأً في التعقل، ومرجعية توضع 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 وجودياً، لكن منطق الموضوعية يقف رافضاً تماماً لأية عملية علمية متخطية لخطها التفكيري.

"... من هنا لا يسعنا إلا أن نرفض التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية الموضوعية، لأنها تتناقض تناقضاً فادحاً مع التركيب الطبيعي نفسه للخلق الكوني، ولكننا نقبل بها ونتعامل معها، ونقيم عليها قواعد حياتنا في حدودها الموضوعية بوصفها صيغة من صيغ التركيب الكوني وليست الصيغة المطلقة،"^(٢) ونلاحظ أن المنهج المعرفي التوحيدي بصيغة الجمع بين القراءتين، ينكر على الموضوعية إطلاقها، ويستوعبها ضمن تشكيلة كونية بوصفها جزءاً في كل، يعيننا على فهم أجزاء من الحقيقة ولا يعطينها تماماً؛ لذا، ترفض التأويل

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩٢ - ٤٩٣.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٩٣.

الفلسفي الموضوعي، وتحل محله الإستمولوجيا الكونية القائمة على جدل الثلاثية (الغيب، والطبيعة، والإنسان).

٣- الحل الوجودي، والمآل العبثي

جر الطغيان العلمي، والاستغناء الثقافي، والعجز اللاهوتي، صراعاً مريراً تجلى في صور تاريخية عدّة، أبرزها الحروب العالمية التي تم خوضها بنعوت وأوصاف متفاوتة، ولمسوّغات غير متفق حولها، مما أوقع الإنسان في اضطراب شديد وقلق مؤلم يتجلى حتى على مستوى الحضارة في شموليتها، وهذا ما دفع بعالم النفس سيغموند فرويد (توفي ١٩٣٩م) إلى تأليف كتاب عنوانه "قلق في الحضارة"، وكذا اشبنجلر (توفي ١٩٣٦م) الذي ألّف مدونة مهمة عنوانها "تدهور الحضارة الغربية"؛ دلالة على أن "... السياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي هو سياق يتم بالتطرف القائم على ردود الفعل السلبية؛ إذ يضع المدخل الصحيح وتضيق الحقيقة الكونية في وحدتها المنهجية، ويجد الإنسان نفسه تائها عن الخط السليم... فالخطأ لا يؤدي إلا إلى سلسلة من الأخطاء التي تنعكس نهايتها على مصير الفعل الإنساني... فيجد... نفسه مشدوداً إلى دائرة التطور الكمي التي تتسع، ولكنها تظل متحركة في حلقة مفزعة..."^(١)

إذن؛ فغياب المنطق الكلي، والطابع الشامل في إدراك التركيب الكوني، قاد إلى الخطأ في تقرير المدخل، وتالياً المفارقة والتناقض والسلبية في كل المتربات التاريخية والثقافية، والاجتماعية. فأهدر الإنسان بوصفه قيمة وجودية فريدة ومتميزة، وبوصفه جزءاً يتجزأ من الطبيعة. فعلى الرغم من أصله التكويني المندمج خلقاً في الطبيعة، فإن مآله القيمي يجعله متجاوزاً مليئاً بخصوصيات فريدة، يستحيل تكريرها في الطبيعة، أو حضورها في أي نطاق آخر. وهذا ما حث الفكر الغربي على أن يحتج رافضاً تغييب الخصوصية الإنسانية وفرادتها، فظهرت المدرسة الوجودية على اختلاف

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٩٧.

مذاهبها (المؤمنة، والملحدة)، لتعيد الإنسان بوصفه قيمة مركزية في عمق الثقافة الإنسانية، غير معنية بالطبيعة ولا بالغيب إلا من جهة الصلة بالذات الفردية. وتسبقاً، المفارقة عينها لا تزال ماثلة؛ إذ إعادة الإنسان كانت على حساب الغيب والطبيعة معاً، مما جعل الوجودية امتداداً بكيفية ما -غريبة جداً- لما درجت عليه الأنساق اللاهوتية والوضعية. وقبل التفصيل أرى لزماً أن نضبط بعض ملامح الوجودية؛ تحقيقاً للتعلق النظري بالموضوع العام للفصل الحالي.

- الأسلوب الوجودي في التعاطي الفلسفي ومآله:

السمة الأساسية التي تغلب على الطريقة الوجودية في التفلسف، رفضها التام أن توضع في بوتقة نظرية صارمة، أو تخضع لآليات منطقية استدلالية متينة؛ لا اعتقادها أن ذلك يورطها في أساليب الفلسفات النسقية الكبرى، ويحرمها من الانفتاح والحرية واندفاع الوجدان، التي ما ظهرت إلا استجابة لدواعيها، قبالة أنصار المدارس الأخرى التي طمست على الملكات الإنسانية الأصلية. "... أولى هذه السمات، وأكثرها وضوحاً، 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 مركزاً للشعور والوجدان؛"^(١) لأن الحقيقة الوجودية لا يمكنها أن تتجلى إلا في تجربة ذاتية، تُعبّر عن خبرة خاصة خالصة، لا تكرر الآخرين وتتجاوزهم؛ لذا، لا مكان للطبيعة في عنايتهم، من ناحية الاهتمام الإستمولوجي، ولا تشكيل نظرية في المعرفة حولها، وكذا الحال بالنسبة إلى المطلقات والماورائيات، "... فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود... فلا يزال الصواب أن نقول إنهم جميعاً يريدون تأسيس فلسفتهم على أساس وجودي واسع،

(١) ماكوري، جون. الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة، العدد ٥٨، ط١، ١٩٨٢م، ص ١٦.

ويتجنبون أية عقلانية أو مذهب عقلاني... ضيق." (١)

الوجود ذات تفور بالحياة، تمارس وجودها حضوراً وجدانياً، يغرس كيانه في جوهره، الذي لا يفيد في التحليل الأخير، سوى الذات في كينونتها الفعلية؛ لذا، فإن 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.. عدت العواطف المتقلبة والأمزجة والمشاعر، التي تظهر في الذهن البشري... بل حتى بدت عقبة في طريق المثل الأعلى للموضوعية، غير أن الوجوديين يذهبون إلى 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 ليست غير مغزى فلسفي." (٢)

والتمحور حول الذات، والعناية بأغوارها، والسعي إلى إبراز التفرد وجدانياً أمام العالم؛ دأب فلسفي أصرت عليه الوجودية من دون أن تخل بانطباعات الأنا الفردية ومعاناتها بتمظهرات متنوعة؛ قلقاً، وغثياناً، ومللاً؛ إمعاناً في التعبير عن الوجود العميق، واقترباً من التعاطي مع جوهر الأشياء. وهذه الفردية لها ما بعدها على صعيد الاستلاب الوجودي المفضي إلى ارتفاع أية أطر منظمة للحياة.

ويزعم بعض الوجوديين أن الاهتمام الزائد بالأنا على حساب أبعاد أخرى؛ كالطبيعة، والغيب، والتاريخ، هو المصور المعبر بدقة عن حال

(١) المرجع السابق، ص ١٧-١٨.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

الوجود بوصفه كلاً. "... إن الإنسان في وصفه لنفسه موضع التساؤل يضع الكون كله الذي يرتبط به موضع التساؤل أيضاً، وكل مشكلة فلسفية تتضمن العالم كله، في الوقت الذي يخاطر فيه بوجود الفرد نفسه بوصفه أعلى رهان، وهكذا نرى دائماً أن كلا من الفكرة الفردية والكلية ترتبطان، بل نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن كلا من الفردية والعمومية ترتبطان أيضاً... ولا جدال في أن القلق تجربة خاصة، ولكننا عن طريق القلق نصل إلى الشروط العامة للوجود، وهي ما يسميها هيدجر بالتركيبات الوجودية"^(١) التي يمكن للتحليل أن يستنبطها من المنقول والاختزال للكون في صورة الذات، بنوع من المماهة بين الفردية والكلية، والخصوصية والعمومية، لكن أبسط إحالة على الشرط الوجودي فلسفياً، يجعل ذلك موضع انتقاد، بوصف الفردية تجربة خاصة لا يمكن إدراك الكلية من خلالها إلا إذا راعينا أن الكون كله ذات واحدة كما تتراءى في مرآتها المستقلة، أما التعاكس فغير ممكن، وإلا عدنا إلى التقاليد الميتافيزيقية الكلاسيكية، بأن الفرد عالم أصغر، والعالم فرد أكبر. وأمّا الإصرار على القلق فيفيد رؤيويًا أن التجربة الوجودية تلت أهوالاً تاريخية كادت أن تقضي على النوع الإنساني من حيث هو. ولكن، لا يمكن أن نرفع تجربة تاريخية مرتبطة بأوضاع بعينها، لتكون دالة على شروط الوجود العامة.

و"... 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..."^(٢) وقلب الأساس الفلسفي الذي انبنت عليه كل المذاهب الفلسفية منذ القديم؛ إذ كانت الماهية سابقة على الوجود، وإذا بها تصير تالية له، حاملة لمعانيه، بل ليست الماهية في نهاية التحليل إلا الوجود

(١) فال، جون وآخرون. نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٢م، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

ممارساً بكيفية مختارة، أفصحت عن الحرية بوصفها جوهرًا عميقاً، وملازماً للوجود ومؤدياً إليه.

لذا، كانت "النتائج الأخلاقية... أن العزم القاطع الذي نأخذ به على عاتقنا مسؤولية مصيرنا... هو أنه عمل خالص من أعمال الإرادة الخالقة للقيم..."^(١) الفردية، والاستقلال، والحرية، والمسؤولية، والإرادة الخالقة؛ كلها مقولات تصب في اتجاه تحقيق نظام فلسفي معقول، يرفض النطاقات العامة، ويتجاوزها إلى الممارسات الفردية الخالصة، إلحاحاً على التجربة الوجودية الفردية؛ إذ الفرد سيد نفسه وعالمه، ولا يقبل أن يتدخل أحد في تسيير أموره مهما كان مركزه وشأنه، حتى لو كانت الانطباعات الدينية في شكلها الجمعاني. "... لا يمكن لشعور ما أن يغدو ينبوع طاقته، إلا إذا كان هو نفسه تعبيراً عن حاجة ماسة، أما الحاجات الدينية، فإن ارتباطها بحالة طفلية من التبعية المطلقة... يغذيه ويرعاه القلق الذي يعتور المرء إزاء غلبة القدر التي لا راد لها..."^(٢)

والقلق حالة وجودية تنم عن الشعور بالتهديد من جهات قد تسلب الحياة وتهدمها، بالتدخل والرسم السالف لاتجاهها؛ لذا، من اللازم النفور من القدر وإملاءاته، والبحث عن ينبوع الحضور، والبروز في سويداء الذات تفرداً واستقلالاً، وهنا يتراءى "... هدف الأهداف من الفلسفة الوجودية (في) البحث... عن الوجود الأصيل (الشرعي)، والحيلولة دون الوجود الزائف، فالوجود أصيل بقدر ما يشكل الفرد نفسه، وزائف بقدر ما تشكله مؤثرات خارجية يفقد ذاته، من هنا كان صون الوجوديين للحرية ونقدتهم للمجتمع وأعرافه، ودعوتهم الفرد للخروج على كتلة الجماهير، ورفض القيم الجاهزة وسائر العموميات..."^(٣) وهنا يحق للتحليل أن يقف على المعنى الأخير الذي

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) فرويد، سيجموند. قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرايشي، بيروت: دار الطليعة، ط ٤، ١٩٩٦م، ص ١٧.

(٣) الخولي، يمنى طريف. الوجودية الدينية، القاهرة: دار قباء للنشر، ط ١، ١٩٩٨م، ص ٤٥.

يترجم بأمانة وافية العمق المعرفي والنظري للوجود، حالما يتجاوز الفرد في بناء شخصيته وتحقيق كينونته للجماهير والأعراف العامة، المقيدة لتميزه، والصاهرة للخصوصيات في بوتقات حياتية جماعية. لهذا، كانت الوجودية حقاً 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 تأكيد 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..."^(١)

وهذا الاستدراك الذي سقناه، قصدنا به أن الوجودية تلح باستمرار على أن المقابلة بين الفردية والكلية لا تعني أن الوجودية لا يمكنها التعريف 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، بوصفه خطأ يؤسس لحياة الأفراد المستقلين في غير التقاء، فتمتنع سبل تحقيق الأمان، والرفاه، والتقدم للجميع، وهذا من المؤسسات المركزية التي جعلت الوجودية منبعاً أصيلاً للعبث؛ لذا، فإن "... 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..."^(٢) المثل بوصفها مطالب عليا لا

(١) بدوي، عبد الرحمن. الوجودية والإنسانية في الفكر العربي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢م، ص ٧٤.

(٢) اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٧م، ص ٢٠.

غنى عنها، تشحذ الهمم تاريخياً للمعنى، إلى الفعل ذي الوصف 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، همّها الوصول إلى تقدم الإنسانية بوصفها تعبيراً عن جوهر وجودي واحد، لا يلغي الخصوصيات، ولا يضحّمها بحيث تهدر أية فرصة للتعاطي المتوازن، وهنا تنشأ غالب الاستلابات؛ فردية كانت ترفض الجماعية، أو كلية تمقت الذاتية والتعالى عليها.

وفي الاتجاه نفسه يقرر المفكر الجزائري مالك بن نبي (توفي ١٩٠٥م) 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." (١)

يندمج الفرد اجتماعياً، فننشأ الحضارة، وتتطور الحياة، وتفصح عن مذخوراتها، كما يندمج عكسياً بتخليه عن الامتداد الاجتماعي الذي يعطل تكتل الطاقات واتجاهها إلى غاية بعينها محددة سلفاً، فتضعف الرغبة في التقدم، وتتضاءل فرص تحقيق التغيير، فلا تبني الحضارة، ولا يستمر النوع الإنساني. فالاشتراك خصيصة 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 المُسبق. "... وعلى هذا نستطيع أن نقرر أن شبكة العلاقات هي العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة

(١) ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع؛ شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٣، ١٩٨٦م، ص ٢٧.

ميلاده...،" (١) وليس مقصود التحليل أن ينتصر للرؤية الاشتراكية قبال الرأسمالية، بل هو تفاد للمأل العبثي الذي يتولد من التجربة الوجدانية معرفياً وتاريخياً. "... إن الوجودية وفي تسويغ 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." (٢)

لا تمثل المشكلة من الواجهة التحليلية العامة؛ لأن الوجودية تبعث الإنسان من ركام التغيب تاريخياً؛ إذ عانى إبان قرون طويلة، وتناولته النظم الشمولية بالمحو، بدءاً بالدينية، وصولاً إلى السياسية، فالعسكرية. ولكن، أن يدفع به إلى المركز وحيداً متفرداً فذلك يمثل نسيجه الذاتي الخاص. وهنا نسأل: كم من البشر يملك ذاتاً مستقلة لا تتكرر؟ وتالياً: كم من الاختلافات أنطولوجياً تواردت إلى الحياة؟ ومآلاً: هل يمكن للحياة أن تقف على أبسط أشكال التعاون والتكامل، وقد درج الحكماء على وصف المدنية من خصائصه الأنطولوجية؟

"... 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 الأولى... فأعادوا بناء كل شيء وزادوا عليه، لتفترسه حرب قادمة،" (٣) والاستلاب الوجودي رغم محاولته -فلسفياً- استعادة الإنسان من جبريتين؛ إحداهما لاهوتية، والثانية علمية طبيعية، إلا أنه لافتقاده الشرط القيمي المتجاوز وقع ضمن ترتيبات وأوضاع تأصلت في عمق بهيمي، ينم عن اندفاع غريزي شرس؛

(١) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٢) شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مرجع سابق، ص ٧٠.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٣٦.

إذ اعتقد الإنسان أنه وحيد، وأنه قادر على أن يفعل في ذاته بحرية تامة، وأيضاً بمسؤولية، لكن المفارقة تكمن في السؤال الآتي: كيف تتأني المسؤولية والذات قد تضخمت، ولم يعد شيء يوقف امتدادها؟ فاليوم تنتفخ بخصوصية، وغدا تتعدى على حدود الآخرين، فتشعل نيران الصراع ولا يخمد أوارها ميثاق؛ لأنهم يضعونه بأنفسهم، وليست هناك جهة ذات قداسة تملك تأقيت الاختلاف الصراعى بينهم أو إزالته.

ولأن الإنسان "... موجود ذو أصالة في عالم الطبيعة، له جوهر خاص به، وهو مخلوق أو ظاهرة استثنائية وشريفة، ولأنه ذو إرادة، وهو دخيل في الطبيعة بوصفه علة مستقلة، وله قوة الاختيار، وله يد في تكوين مصيره، في مقابل المصير الطبيعى 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 أيضاً..."^(١) بإحالة التوصيف السالف على الوجودية، لا نلقفها متفقة معه تماماً، ربّما قد تتقاطع مع جزء من معانيه، لكن الاتجاه العام مرفوض جملة؛ لأنها ترفض أن يكون الإنسان معطى خارج سياق الطبيعة المادية المحسوسة. ثم تتجاوز به ذلك، ولا تؤمن بالقيم المستقرة نظاماً عاماً يؤطر الفعل الفردي.

أما دلائل التاريخ والماينبغى أن يكون فهو الكائن فعلاً؛ لذا، "... تحول الإنسان إلى كائن طبيعى... بدءاً من التمرد على الوجود الكونى للإنسان في سبيل الوجود الموضعى، ففي الوجود الكونى يكمن الإله الذى يرتفع بالإنسان من أسر الموضعية الطبيعية، ليستخلصه لملكوته أما وقد اختار الإنسان البعد عن هذا الملكوت الإلهى الكونى، فكان لزاماً عليه أن يواجه قدره بشجاعة في ملكوت الأرض، والأرض قاسية... والطبيعة الإنسانية قاسية حين تندمج في

(١) شريعتي، الإسلام ومدارس الغرب، مرجع سابق، ص ٧٩.

أصلها بحرية الاختيار الطبيعي...^(١)

عملت الوجودية بوصفها رد فعل على الحربين ومآلها تاريخياً، وكذا على نتائج الشمولية في الأنظمة السياسية والتعليمية والاجتماعية، فاستقلت بالإنسان في غايتها الفلسفية، ظناً منها أنها تملك الحل الجذري لمأساته، لكنها سرعان ما أسلمته إلى حالة من الصراع، قاسية جداً، بعد أن أخلته من أية خصيصة قداسة، وأنكرت عليه انتماءه المتجاوز، فأدخلته في خضم الوعي الطبيعي، والنفس المتمحورة موضعياً حوله، فدخل في ملكوت الأرض؛ إذ يجب أن يخوض الحرب المريرة، مع ما اجترحه تنظيره وأوكتت مؤسساته الاجتماعية والسياسية. وسعت المدارس الوجودية -على تباعدها- إلى إقامة الإنسان مركزاً أنطولوجياً، وإحلاله محل المقولات الكلاسيكية، بل زعمت أنه المانح للوجود تماسكه، وبروزه، وحضوره، وانتماءه؛ إذ "... اهتمت الأنطولوجيات التقليدية بالبحث في المطلق واللانهائي، وعمقت التباعد بين الإنسان والعالم، لما أبطلت شروط وحدتها الأنطولوجية، أنشد هايدجر إلى توسيع أفق السؤال الميتافيزيقي وموضعة معنى الوجود وتحريره... والاستعداد لتقويض الأساس الميتافيزيقي للأنطولوجيا التحليلية، قصد التوجه إلى التجارب الأصلية التي تصدر عنها التحديدات الأولية للوجود... وجب على الفلسفة الغربية أن تعيد بناء ذاتها بناء يستوفي الوجود... فالوجود منفرد فرادة وجوده، وسؤاله الذي يتعين في كثير من الأشياء، وبمعان مختلفة..."^(٢)

يصر التحليل على التساؤل الآتي: كيف للفرادة أن تؤسس الوجود مستوعباً الجميع، وماذا للجسر الواصل بينه وبين العالم؟ أليس كل فرادة متفردة، وتالياً كل موجد يوجد وجوده الخاص الذي لا يشبه وجود الآخرين؟ يشكل العالم

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) الفريوي، علي الحبيب. هايدغر، مارتن؛ نقد العقل الميتافيزيقي، بيروت: دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٥١ - ٥٢.

الأنطولوجي الذي يسمح للموجد ممارسة مجموعة إمكاناته، وتحقيق جملة ممارساته، وفهم ذاته والوجود كذلك...^(١) فالممارسة الأنطولوجية إذا كانت تعبيراً عن ذات عالمية متكررة، وإن توزعت تمظهراتها وتشكلاتها البيولوجية والاجتماعية والتاريخية، فهي عودة إلى مفهوم الأنا المتعالي المتضمن الذات الميتافيزيقية الواحدة، وهنا لم تفعل الوجودية شيئاً سوى أنها عبّرت بعبارات غامضة التفافية عمّا كان قاراً في الميتافيزيقيا الكلاسيكية، وإذا كانت تقصر الذات الفريدة، فإنه لا يمكن للإمكانات والممارسات أن تضحي شرط اقتراب أنطولوجي، يصور الإنسان كائناً واحداً قبال عناصر الوجود الأخرى، وتالياً لا يمكن للوجودية سوى أن تورث العبث الذي ينتهي حتماً إلى التفكيك المطلق والغثيان العام.

"... وهكذا 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 آلام المخاض العبقري، ولكن التمزق الداخلي لإنسان فقد ذاته ومعناه... هي لوحة تعبيرية عن النتائج النفسية لمسيرة الحضارة الأوروبية..."^(٢) في تعالجها مع الثلاثية الاستلابية؛ غيباً، وطبيعةً، وفرديةً. والوجودية ما قالت للوعي الغربي سوى أنك تستطيع أن تفعل في العالم ما تشاء، أنى تشاء. حتى قيل إذا لم يكن الله موجوداً فكل ما بعده جائز؛ أي لا مستند اعتقادي للوعي الوجودي، تبني عليه معنى المسؤولية، وكذا تعريف الحرية وغيرها من المقولات من خلال محتواه القيمي الأصلي، وبالتالي لا يستقر حال على وضع متأصل أساسي، فينجر عنه فعل كل ممكن، وليس كل مسموح أو مبرر. " ... إذا لم يكن واجب الوجود موجوداً في هذا الكون، فإن كل شيء جائز..

(١) المرجع السابق، ص ٥٣.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٣٨.

بمعنى أن كل شيء مباح وليس هناك ما يمنع من ارتكاب أي عمل، وعندها سيضمحل كل شيء اسمه، يجب أولاً يجب، فهل الأمر كذلك...؟^(١) طبعاً مع الوجودية هو كذلك، وليس بمقدورها أن تؤسس أخلاقاً اجتماعيةً، ولا امتداداً للأفراد؛ لأنها تفتقد معنى الاتصال والعلاقة التي تبنى عليه كل التصرفات العامة والخاصة، المفضية إلى بناء مجتمع متوازن وحضارة متسالمة. ولكن، هيئات لمن افتقد معنى الوجوب في الوجود، أنى له ذلك. "فالوجودية الذاتية الوضعية إذا تطورت، وإذا حاولت أن تكون موضوعية، اتجهت إلى الطبيعة، بوصفها اتساعاً موضوعياً لها، تنتهي إلى المادية الجدلية بالضرورة وإن عُدَّ أن الحالة الختامية النهائية للفلسفات الوضعية إذا لم تنته إلى المادية الجدلية تكون انتقائية أو متناقضة مع ذاتها..."^(٢)

وبوصف أن الوجودية تهويمات ذاتية لا يمكنها أن تلج الوجود، فتعتمد إلى أدنى تفسير فيه، وبما أن 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 نقول: "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، يفقد 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

(١) مطهري، مرتضى. التكامل الاجتماعي للإنسان، بيروت: دار الهادي، ط ٤، ٢٠٠٥م، ص ٣٨.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٦١.

الوجود الكوني وحركته وتتماهى مع صيرورته وتغيراته...^(١) والفصل الخامس
محضناه، ليتصدى لبيان قيمة القرآن المعرفية والمنهجية، بوصفه مرجعية تعمل
من خلال الجمع المتجلي في إبراز الجدلية الثلاثية، المكتشفة من خلال إسلامية
المعرفة بوصفها إستمولوجيا كونية بديلاً عن كل الوضعيات الاستلابية، وإذن؛
لا تجاوز للاستلاب اللاهوتي والوضعي والعبثي بغير الإستمولوجيا التوحيدية.

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٢٢.

المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع

أفصح المنهج المعرفي القائم على الجمع بين القراءتين عن مقدرة نقدية هائلة، تمكنت من إبراز مواطن التجاوز السلبي في سياقات الثقافات المتنوعة، سواء كانت ذات صلة بالتاريخ العالمي بتحقيقاته العديدة، أو التاريخ الخاص بالمسلمين، من جهة الوعي اللاهوتي العاجز عن استيفاء الشرط الإستمولوجي المستعين بأدوات العلم ومتاحاته 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 ثلاثة:

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، ولإرث الإنسان وخبراته؛ لأن في الغيب وما وجود به تمام الكفاية، فأورث عجزاً على عجز.

ثانيها؛ الاستلاب الجبري الطبيعي، وأقصى صورته وكمال تنظيراته تحمله المدرسة الماركسية، بوصفها خلاصة الوعي العلمي المستند إلى مقولات طبيعية، تستدمج كل مظاهره في قوالب تحليلية؛ إذ ترفض كل المتجاوزات والماورائيات، وترجع الوجود إلى مادة أخذت في الصيرورة عبر متتالية جدلية مادية وتاريخية، وتُقرّ بنقطة السيطرة التامة على كل شيء، وتؤمن بكفاءة العلم ومقدرته على إيجاد السعادة للإنسان، وتحقيق فردوسه الأرضي. ولكن، 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 الاستلايين السالفين؛ الوجودية برغبتها 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 وإليه يعود، والمقاييس التي تتحكم في مضمار المفاضلة والتصديق متباينة من شخص إلى آخر. فجلى التاريخ عن أوضاع من العبث التي يستحيل فيها الوجدان البشري، وفطرة الإنسانية المشتركة إلى الخلاصة المعقولة "قلق وحدة، وتمرد، وغثيان، وتوجس. كيف للعالم وحضارته أن تجعل سابق المعروض من القيم أساساً تبنى 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 الاستنارية 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 المتماسكة 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، والأناية، والبحث عن المنفعة واللذة...^(١)

إذن؛ المآل الذي أفضت إليه ما بعد الحداثة بوصفها تعبيراً عن تأسيسات سابقة، والوقوع في اللامركز واللامرجعية، وغياب الإنسان، بوصفها مقولة عليا تستوثقه بمقولات مكملة، 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 والموضوع، والذال والمدلول، والشكل والمضمون، والخير والشر، والوسائل والغايات، والإنسان والطبيعة، والمقدس والمدنس، والأزلي والزمني... ما يعني سيادة النسبية بشكل مطلق..."^(٢)

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، متجاوزاً الموضوعيات والوضعيات المختلفة، ومحققاً التألف الوجودي بين مرتبات الوجود المختلفة، تعاضداً لا نديّةً وتنافراً، بالغاً بذلك مدى الوعي الكوني المطلق المستوعب لنطاقات الوجود؛ عياناً، وذهناً، وسلوكاً، وحركةً، وتاريخاً، وحضارةً. فظهرت الإستمولوجيا الكونية قبال الإستمولوجيات التجزيئية 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 تعدد؛ لذا، أباشر عرض المشروع استكمالاً، بدءاً بالمرجعية، فجدل الثلاثية، ثم إسلامية المعرفة وأسلوبها الإستمولوجي الكوني، وبعض نتائجها على مستوى التاريخ والحضارة.

(١) المسيري، عبد الوهاب. والتريكي، فتحي. الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

أولاً: 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، والممكنة مستقبلاً، في إبرازه لتجارب الفاشلين والناجحين، وكيف يتسنى لها أن تتقوى من جديد؛ إذ إن "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..."^(١) فتشابه عناصر الحركة، فهي أولاً؛ دفع وحث إلهي، ثم هي فاعلية إنسانية تقصد إلى الاندماج وعباً في الكون بعد الانفصال عنه خلقاً، لا للوقوف عند أعتاب لوازمه، بل للانطلاق نحو تجارب حضارية مستوعبة الشرط الوجودي المتكامل المتآلف، فلا ينقهر الإنسان تحت سطوة اللاهوت ولا سلطة الطبيعة. ف"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."^(٢)

وذهنية المقابلة والثنائية المُطَبَّقة، واستعداد الإنسان ضد الغيب وحضوره في فاعلية الخلق، ليس له من موقع في ميزان القرآن، والمنهج الإلهي المبتوث

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٠.

في ثنياه. فالله يدفع بطاقات البشر إلى أقصى عطاءاتها بتسديدات قيمة، وبممارسات واعتقادات تضبط التصرف، وتشده إلى معنى مكين، يبغى تحقيق الحيوية الوجودية، التي تتلامس فيها القدرة الإلهية مع الطبيعة من خلال الإنسان والعكس. فالإرادة تضع الإنسان في سياق القدرة وهو من ثمراتها، فلا يطغى؛ لأنه لم يستغن، وتالياً لا يعجزه الله، ويحطم تجاربه، ويجعله يدفع بعض ما اكتسب؛ لأن السلام والوثام الوجودي، والتناغم الكلي هو ما يحقق للطبيعة والتاريخ حركتهما المتوازنة. على الإنسان أن يستلم التسديد، ويندفع بطاقاته، ويبدل في اتجاه غايته، وكأنني به يتحدث عن القرآن بوصفه ميثاقاً حتى لو نسي أمداً، يعمل به اضطراراً أو اختياراً، أماداً مفتوحةً. "والميثاق يورث الإنسان أخلاقاً 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 بعضاً..."^(١)

فالميثاق معنى قرآني ورد في سياق العهد الإلهي مع البشر تكوينياً؛ بالخضوع لأوامره تشريعياً، وليس أقدر من القرآن على إحالتهم إلى نواميس الخلق، ومسارب الثقة عالمياً، فينتفي الظلم ويحل العدل؛ لأن أصل الخلقة واحد، ونظم الحياة تخضع لترتيبات متقاربة جداً، ما يجعل الناس متوافقين رغم اختلافهم، فتندعم الهوة في تفاصيل الرؤى، ويحل التواصل، والارتباط محل الانفصال والتشردم. ومن نافل التذكير أننا نعمل على مستوى تنظيري يحاول تجاوز الدارج، ويتجنب استدعاء تجارب 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 التناوبية، وحين تتجه هذه الحيوية الحضارية الدافعة للبناء ضمن منهجها الإلهي

(١) عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٥٩.

الكوني تجدد يد الله ممدودة إليها، ليستوي فعلها إلى نتائج تفوق قدراتها الذاتية، فلمثل هذا الإنسان خليفة الله تسجد السموات والأرض بأمر الله^(١)

ولو كان الأصل الطبيعي معيار المحاكمة والتحاكم لتأهلت -ربّما- كائنات طبيعية أخرى إلى مرتبة الإنسان ومكانته، أما وقد اختير الإنسان واصطفي فإن ذلك يدل على فعل كوني متعالٍ، محضه لوظيفة وجودية خاصة جداً، خاصة بإمعان القدرة في حضورها، منشئة حيوية متميزة في إطار الحضارات المتعاقبة، وواعدة بدفعها إلى صورة مثلى، يتدامج فيها التاريخ، والطبيعة، والفن، والتربية والأخلاق، تحت مظلة الأمر الإلهي الملمح إلى بعض خصائصها ومسالك فعلها في المدونة التوحيدية؛ القرآن.

١- القرآن بين مكتته الذاتية وعجز حامله

في سياق توصيف المفارقة، يرى حاج حمد أن المتصدين حملاً للقرآن هم 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 غرباً والهادي شرقاً 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."^(٢)

والتباين المساق في النص يورث تناقضاً بنيوياً قد يدوم، فعالم الشمال منخرط في أزمة تشكلت منذ قرون، وهو منخرط في تشكيله الوجداني وبنيته الذهنية في تفاصيل تكوينها، بوصفه من مظاهرها، لكنه يفتقد الأداة التي تقدره

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٠.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٨.

على التعالي التاريخي المفصل للأوضاع الواقعية التي هو فيها؛ لذا، فهو لا يزال يدفع الثمن مقابل وعي في حوزته قيم التجاوز، لكنه لا يزال مركزاً في أرض ذهنية ومخيال فكري، يمتد بجذوره إلى عهود الإحيائية؛ إذ 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 أبداً؛ لأن جهازه المفاهيمي غير مستجمع البنية والتركيب، ولأنه لم يفد من منجزات العصر وثقافته.

إذن؛ فنحن أمام أزمة قد تهدر المقدرة المعرفية، والعطاء الفكري، والصلابة المنهجية للقرآن. "هنا نضع أيدينا على ازدواجية أزمة الحضارة فيما يختص بدراسات المنهجية والمعرفية، فالحضارة الغربية إذ تحتاج المنهجية المعرفية البديلة فإنها غير مهياة ضمن نسقها التطوري للقبول بها، ولو فرضت عليها أزماتها الاجتماعية والسلوكية ذلك، والمسلمون من جانب آخر لم يعانون بعد مأزق الاختيار، ولكن فرق كبير بين عدم معاناتهم -راهناء- لمأزق الاختيار وإغفال حقيقة حتمية ستفرض عليهم معاناة مأزق الاختيار."^(١)

فالبديل وعي يتجاوز المأزق المزدوج التركيب، في سياق تطور يمنع من تصوره، بوصف 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. والمسلم خالي الوفاض؛ لأنه لم يعان التجاذب الضروري للأزمة على أقل تقدير، إدراكاً لأصولها وأبعادها وإلا، كيف يسهم المسلم بقرآنه في حلها وهو لم يدرك أصلاً وقوعها؟ ربّما لأنه خارج التاريخ. ويزيد الوضع تعقيداً حال "... الانغلاق تحت دعاوى (رد الغزو الثقافي)، ثم إطلاق شعار (الخصوصية) فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

المنهج؛"^(١) إذ الأزمة عالمية في تأثيرها، يجب أن يتوافق الحل مع طبيعتها. والزمع بأن الانغلاق مخرج يحفظ للأمة كيانها، ويقيها التدجين وتبديل معالم هويتها الحضارية، يراه حاج حمد ديباجة عجز تنظر لكبت القرآن، وفي طموحه الوراثي للتجارب الإنسانية التاريخية، وسعيه إلى التنظير للمستقبل، خاصة أنه عالمي اللغة في طبيعة الخطاب، والمضامين المستخدمة في طياته، والمشكلات المناقشة، وهو يتعدى كل المناهج إلى منهج المناهج القارئ لكل أساليب المعرفة، في إطار التصويبات الكلية والقواعد المعرفية المناقشة للوعي الإنساني عبر مراحل الثلاث (الإحيائية الأنيمية، والثنائية التقابلية، والوحدوية الجدلية).

وتتركب الأزمة أكثر بإصرار الحاملين للقرآن، والمعبدين عن معانيه وقيمه في مواجهة العالم، وما ينتج عنه من مشكلات؛ على مفاضلة أساليب المعرفة الإنسانية، والغفلة "... عن الوتيرة العالمية التي يتفاعل بها العالم (عضوياً) على مستوى مناهجه المعرفية وأنساقه الحضارية، وذلك عبر ما نلاحظه من تطور لوسائل الاتصال والمواصلات، ودينامية انتشار الأفكار بكل مؤثراتها التي تتبعها... وتشكيل قيم معينة على مستوى الأسرة والمجتمع..."^(٢) إذ ليست المفارقة في كون حامل القرآن لا يعرف أحكامه ومضامينه وشرايعه، بل هو ذاهل عن قيمته الحضارية التي تصلح للعصر موحهاً ومؤطراً ومسداً في اتجاه المعنى الإنساني المتكامل، الذي لا يلغي أجزاء الحقيقة، ويتعاطى مع الظاهرة الوجودية مزقاً، ويعجز عن إدراك الأبعاد التركيبية التي قامت عليها، لكن المفارقة مبعثها افتقاره إلى أطر العصر المفاهيمية والمعرفية التي تساعده على النفوذ إلى تفاصيله، ليتحكم بقلبه 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.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩.

(٢) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٢.

"فمشكلة الفكر الإسلامي عموماً والتراثي منه خصوصاً أنه قد اكتفى بربط هذه "الخوارق" التي تبدو للفكر المعاصر وكأنها أساطير بقدره الله المطلقة، والله فعلاً القدرة المطلقة وفوق المطلقة، ولكن دون أن يتبين هذا الفكر الدلالات المنهجية القرآنية..."^(١)

ومن مركبات تأزم الوعي الإسلامي والتراثي عموماً، في سياق تفهمه لما برز في العصر من فوران إعجازي لطاقات 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، من دون أن يسقط في تعجيز جبري مُلغ؛ لذا، من اللازم الانتباه إلى الدلالات القرآنية، فيها يرتفع عجز العمل، والوعي بها يتيح آفاق التصور والفهم للكون وحركته، وتالياً يتم استيعاب كل إمكانات الفاعلية الإنسانية من جهة الحضور الإلهي، تكوينياً خاصة، حتى لو رفض التشريع فالكل مدعن. ولكن، في غير سلب ولا اغتراب.

ومن المظاهر والعلامات الدالة على عجز حامل القرآن في دخول العصر به، والجولان في الوجود به، وتأبطه إلى مجرات الكون الفسيح؛ ما يأتي تماماً:

- الإصرار على أن الإنسان مقولة هامشية في الوجود، وأنه مظهر تابع -عبودياً- لما يتجاوزه، وأنه عبد مملوك لسيد مالك يفعل في مصيره ما يقدره مناسباً له، وأن فاعليته غير ذات جدوى؛ لأنها هباء تذهب، والدنيا ظل زائل.

- العمل المستمر وفق ما أمّلته المدونات السابقة، خاصة الإسرائيلية منها، وكيف تسربت إلى الوعي بالقرآن، مما شده إلى تقارير تنتمي إلى مراحل أولى للوعي البشري (الإحيائية، أو الثنائية)، بعيداً عن المعنى الوجودي الجدلي لقيم القرآن، خاصة أن "... النسق الإسلامي ينسخ

(١) المرجع السابق، ص ٤٦.

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، واستناداً إلى (عالمية الخطاب) الذي من شأنه أن يتفاعل مع الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية كافة، فلا يكون حصراً على التطبيق العربي.^(١)

يغلب على تحليلات حاج حمد إقراره بأن الوعي التوراتي له ظلّه في تشكيل التعاطي مع القرآن، خاصة في بعض أساليب المفسرين القدامى، وفهم بعض معاني القرآن وقيمه بوحى من المنطق الحسي وأسلوبه الغليظ؛ لذا، من اللازم إبعاده باستيعاب الأنساق الحضارية ومسالكها الفكرية، وكذا عدم إخضاعه لمشروطة التاريخ في تلبساته العربية؛ لأنه متجاوزها تماماً.

- تحميل المضامين القرآنية ما يحرفها عن جادتها المفاهيمية، التي وضعت لها ابتداءً بمراعاة أساليب الفلسفات القديمة وآلياتها المنطقية، زيادة إلى الإصرار على استدعاء المشاحنات الكلامية والخلافات التي وقعت بين الفرق. وفي تقديره أن ذلك مما يهدر العطاء الممكن، و"الدفاع عن الإيمان لم يعد مجدياً برهانية، وبيانية العقل الفطري، ومقولاته الانتقائية، ومفاهيمه المجزأة، واسترجاع حجج الكلاميين وضمن تاريخانية مختلفة... إذ لم نتوقف الآن حول خطرات العقل الفعال، والنفس العاقلة والفيض..."^(٢) فالأطر الواردة لم تعد تفي بعمق القرآن في تفهم العالم المعاصر، ومنبثقات 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 والأداء

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٤٥.

تحليلياً. ومن جهة ثانية؛ بعدم استيعاب المسارب والمداخل المنهجية المتضمنة في ثنايا القرآن ذاته، منعكساً بتعطيل المردود المفاهيمي المترتب عن عدم الأعمال الجيد لأساليب القدامى، أو المعاصرين. "... فلو بقي منطق.. الأنظمة الإسلامية سكونيا لا يستجيب لقوانين التحولات والصيرورة وفق رؤية منهجية معرفية تتسق مع القرآن العظيم نفسه، بوصفه معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته، فإن هذه (الأنظمة) ستصرع نفسها، وواقعها بذات الوقت، فتضيف إلى المسلمين نوعاً من الفوضى... تنظر إلى الواقع نظرة وصفية تقريرية..."^(١) مبقية السائد، رافضة لكل تجديد؛ خوفاً على القيم المتوارثة، وإبقاءً لقوة القرآن ودوامه. ولكن، كيف يستقيم أن تدعو القرآن إلى العطاء والتجدد في ظل سكونية ومسلوية ارتهانية تماماً لما درج عليه السابقون؟

ينتج عن الرؤية السابقة غلط في الفهم، يمكن توصيفه باللاهوتي؛ إذ يفارق "... حقائق الدين [ولا] يستطيع التماهي مع متحولات الحياة ومتغيراتها، لأنه يفترق إلى عمق النظرة التحليلية للزمان والمكان، ولا يستطيع بحكم نظرتة (السكونية) أن يستمد هذه النظرة من المنهجية القرآنية الكونية، وسيولة الصيرورة الدائمة التجدد والمستقبلية، فالاتجاهات اللاهوتية السكونية تظلم دينها وواقعها، وقد ظلمت نفسها بداية،"^(٢) حالما فرضت على القرآن شكلاً من التعقل بطرائق لم تعد مستجيبة حتى لمشكلات الماضي، وليس في مقدورها أن تعطي المجتمع ومؤسسات المعرفة فيه العمق الكافي الذي يسمح له بالإحاطة منهجياً بكل توابع الحركة ونواتجها التاريخية والحضارية، فليس من مفر سوى مبارحة الفهم السكوني، وإحلال الحيوية الفكرية المتاحة قرآنيًا... و"التيارات السكونية مهما تمظهرت به بدعاوى دينية لن تستطيع إخراجنا من الأزمة، ما

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ١٨ - ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٠.

لم تتطور في بنيتها لتستطيع تحليل الواقع، واستيعاب الكتاب الكوني بدلالاته المنهجية، والمعرفية المقابلة للوجود الكوني وحركته ضمن الانسياب، مع صيرورة الزمان والمكان، فالبحث في عمق الأزمة عالمياً هو الطريق الوحيد الذي يقودنا إلى معرفة مصادر الأزمة من جهة، وقدرة الكتاب الكوني على تجاوزها من جهة أخرى.^(١)

فالقرآن، بوصفه مرجعية 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 زمكاناً مع الكتاب المضاهي لبنيته، وبذلك يتم التوافق العام حضارياً ووجودياً.

- من جهة اللغة، ينزع الاتجاه السكوني إلى إظهارها متغلبةً على معاني القرآن، مانحةً مضامينها له؛ إذ أضحي مشدوداً في بنائه وصياغته إلى قواعدها وأحكامها وأسلوبها الاستعمالي، وإذا أريد تفسيره هُرع إلى الشعر والحكم والأمثال، لاستجلاء مستوياته. وفي الحال السالف خطورة نوعية، بوصف أن القرآن سيكون ذا أفق متصل بالبنية التي تنزل عليها وفيها، وليس في متاحه أن يفتح على التجارب التاريخية المتنوعة، مستوعباً لما كان ولما لم يرد بعد. "وأود أن أنه على قضية مهمة جداً، 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، فكثيراً ما تتطور دلالات الألفاظ، والجمل والتراكيب بتطور العصور، وتطور المعارف والعلوم... ويتدخل العرف أو الاصطلاح أو غيرهما بإعطاء دلالات جديدة للألفاظ، والجمل لم

(١) المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢.

تكن لها في عصر النبوة، فلا يجوز أن نحكم هذه الدلالات الجديدة في فهم القرآن.^(١)

والسائح من الاستشكال السالف، هو: هل استعمل القرآن اللغة الموجودة حينئذٍ، وتعمت مفاهيمه بمساقات الكلام في تلك الفترة، أم أن القرآن أعطى مضامين جديدة وغير مسبقة لتلك الألفاظ ذاتها، وتعدى بها تناول الطبيعي إلى التوظيف الاصطلاحي المستوعب لما كان، والمتجاوز به إلى آفاق حضارية وتاريخية مقبلة على أشكال حياتية مأمولة، وتالياً 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 دليلاً 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: إن 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 العام في وجه والخاص في وجه... فيجب التنبه لذلك..."^(٢)

ونلاحظ أن الأسلوب الأصولي تدارج باستماتة على تأكيد عروبة، إن لم نقل عروبية، البناء اللغوي، والتشكل المفاهيمي 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 لخوطب

(١) القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٢٣٢.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقة في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣م، ج ٢، ص ٤٩ - ٥١.

العرب بغير ما يفقهون. وأهم ما جاء في نص أبي إسحاق الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) تأكيده أن للعربية طريقةً وأسلوباً معهوداً ومألوفاً، نظماً واستعمالاً، والقرآن جرى مجراها. وفي تقدير حاج حمد، هنا تكمن الخطورة المختزلة لمعنى القرآن وتوثيقه إلى سائد 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 فارقاً جوهرياً في كيفية الاستخدام..."^(١) وإلا، لماذا جاء القرآن مدعيًا التجاوز والسبق حتى لنظم اللسان العربي، وسوق مضامينه الاستعمالية إلى نطاقات لغوية غير معهودة؟ وبيادنا تساؤل مفاده: إذا سبق الوعي اللغوي العربي، أنى له أن يفهم، ويصير تاريخاً ومؤسسات مؤطرة بفعله؟

من الممكنات الأخرى لعجز تحمل القرآن في أبعاده المطلقة، الزعم بلحوق التبدل والتغير على بنيته، وأنه مركب على منوال توالي يلغي بعض الأجزاء فيه بعضها الآخر، وهو ما ألف المفسرون والأصوليون على نعتة بالنسخ. فما النسخ؟ وما خطورته؟

"... اختلف الأصوليون في التعريف نظراً لاختلافهم في كون النسخ رفعاً للحكم أو بياناً لانتهاه أمده، وعرفه القاضي أبو بكر الباقلاني. واختاره ابن الحاجب والسبكي بأنه: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر. والتعريف 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 ثابتاً مع تراخيه عنه"، والتعريف الثالث: عرفه البيضاوي بأنه: "بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ

(١) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٥.

عنه.^(١) بإمعان النظر في تحليل التعريفات السابقة نخرج بخلاصة مفادها أن القرآني متداع، ولا يتعاطى مع الحياة بكليات عامة مستوعبة لشأنها بمنطق حكمة متوازنة ترفض غير اللائق في كل وقت. وإلا، ما معنى أن يقبل أمراً فترةً ثم يرفضه؟ إذا كان القرآن أسلوباً تنظيمياً لشؤون الناس وظروفهم، فهو كذلك. وإلا، ما أغرب أن يسمح به، ثم يرفض سواء بالرفع بعد الإثبات، أو الخطاب التالي الملغي لسابقه، أو انتهاء حكم رغم ثبوته في القرآن!

"... فهتم آية النسخ في التراث كونها تناسخاً 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 معوذتيه...^(٢) فأهمية ما أشار إليه فيلسوفنا أن الذات العلية صاحبة العلم المطلق السرمدي، وتالياً ما يرد منه من أحكام فهي ضرورة مستوعبة لشؤون الحياة وتفصيلاتها، وهو سبحانه لا يأمر بشر، ثم يقول هو شر أو يحث على خير، وفي برهته يستحيل حظراً، وهنا مكنم الطعن في الذات الإلهية وعلمها، وما تكلمت به من قرآن وأحكام مؤطرة للوجود، زيادةً إلى تزغزعه 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 عنه بالاستجابة للتحدي، وأساليبه كفيلة بمنع القول بالجواز العقل والوقوع الشرعي في خطاب إلهي لا يأتيه الباطل من بين يديه،

(١) جمعة، علي. النسخ عند الأصوليين، القاهرة: دار نهضة مصر، ط٣، ٢٠٠٧م، ص ١٢ - ١٥.

(٢) حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مرجع سابق، ص ٩.

ولا من خلفه وعصمة الكتاب، وكونه معادلاً للكون وحركته مستوعبا لكل تصاريف تلك الحركة.^(١) والقول بالنسخ يهزله، ويضعف من طاقته المستوعبة للوجود وتشكلاته جميعاً. ويقول فيها حكماً فصلاً، لا بثبوتها عند حدّها، فيمنع الاجتهاد والقول الآخر. ولكن، لأنه يتسم بالتعالي والاستيعاب؛ فإنه محيط بالحياة ومظاهرها جميعاً، من غير ارتهان ولا مسلووية. "ولكن والأمر يتعلق بالقرآن الكريم، لا بد من الحسم، ولا بد من القول بأنه لا نسخ في القرآن على الإطلاق، وأن كل ما ادعي نسخه، لم يكن يحتاج إلا إلى جهد يسير، يجمع بين القراءتين، وتلاحظ الوحدة البنائية في القرآن الكريم، وبقية خصائص الخطاب القرآني، ليفهم ويتضح وتبرز معانيه."^(٢)

وبتجنب 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 أنه يحتمل تأويلات من طبيعته تحيل إلى تعقل لما يظهر أنه متعارض، وأدخل أسلوباً من اللازم اعتماده في التجاوب والقرآن، والتركيز عليه ذاته وقيمه المعتمدة بوصفها ركائز أساسية في بنيته، وعدم الانطلاق من مضمون التعارض؛ لأن ما صدر هو من الله وخطابه إلى الناس واحد، وليس من المستساغ أن يقرر شيئاً، ثم لا يلبث أن يبطله نفيّاً 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 إسقاطا لها."^(٣) والذي ورد مغالباً للمنطق القرآني وموازينه ما خاله الوعي العربي إبان

(١) العلواني، طه جابر. نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٦٠ - ٦١.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٨.

(٣) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٩٩.

التأليف حول القرآن، تصوره النسخ بدلالة مفهومية ملازمة للغة العربية حالئذ، من غير إحالة للفظ إلى بنية القرآن وتركيبته، وهنا مكن الخطأ ابتداءً، وإلا لو أحيل المعنى إلى تشكيل المعاني قرآنيًا وإلقائها، في سياق التاريخ، لبطل كثير من اللبس الذي درجت عليه الثقافة التفسيرية.

وزاد أغلب علماء القرآن "... الكتاب تبياناً 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." ^(١) وهنا نسجل مع داعية الجمع والجدل، كيف تتحقق رحمة الله بأمر وضعه وهو يعلم أنه بعد حين يرفعه ويلغيه، ثم يضع محله أمراً آخر لاغياً لما كان؛ أي تخفيف يتركز في حياة الناس بأحكام تترى، وينفي بعضها بعضاً. وزاد الشافعي (توفي ٢٠٤هـ) رغم رفضه نسخ السنّة للكتاب "أن بعضها يدل على جزء من النسخ. والقرآن يشير إلى آخر فيتكاملان في رفع الحكم أو شرطه أو تقييده." ^(٢)

- المعطل الآخر لفاعلية المرجعية القرآنية، وحرمانها من ممارستها المولدة للمعرفة والمؤطرة لتوالدها المتتابع؛ هو وصل القرآن وآيه بأسباب تاريخية تعرف بأسباب النزول؛ أي إنه ما من حكم وضع وشرع إلا لمناسبة دعت إلى ذلك، وتالياً يستوجب فهمنا البحث والسبر عن الموجبات التاريخية لتنزل القرآن، لتعرف عمق مضامينه، وكذا إصابة الحق في مراد الله من فرض ما فرض.

وقد لملم العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في مقدمة تفسيره "التحرير والتنوير"، وجوه الحاجة إلى معرفة أسباب النزول، فقال: "ضرورة الأخذ بسبب

(١) الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: عبد الفتاح كباره، بيروت: دار النفائس، ط١، ١٩٩٩م، ص٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص٨٧ وما بعدها.

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 يبين المجمل، ويؤول المتشابه من القرآن، ولعل من أهم فوائد أسباب النزول عند المفسر تأكيد إعجاز القرآن...،"^(١) فالذي تفضي إليه التسويغات الآنفة، شرطها للقرآن بالتاريخ، وجعله قيماً عليه؛ إذ لا يمكن أن ننظر إلى الحياة بتدرجاتها وما يستجد جراء ذلك إلا باستدعاء أحداث وقعت، وربما جزّت إلى حد تضيع قيوميته في خضم وقائع متلبسة بظروف خاصة، وهذا الذي ينزع إليه الاتجاه التاريخاني، و"إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكيل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص، واستخراج دلالاته..."^(٢) فالتاريخ وقائع وأحداث أوجبت دواعي ظهور الأحكام والتشريعات المستجيبة لها، تأكيداً أو تجاوزاً، وكذا لا مندوحة عنها في الولوج إلى عالم المعاني المثوية بين دفتيه، وفي الحالين انشداد نحو الحال والمباشر والزماني، وتالياً ما ينشأ بوضوح. "إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية "عموم اللفظ" و"خصوص السبب" أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي والواقع الذي ينتج هذا النص، ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة."^(٣)

فيكون النص نتاج واقع أنشأه أول الأمر وحث عليه، ثم هو لازم لتفهمه، وضروري لاستكناه مضامينه المعرفية. وفي الأحوال جميعاً، القرآن مدونة

(١) الجمل، بسام. أسباب النزول، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٤ - ٢٥.

(٢) أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٠م، ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٦.

من الواقع، ولا تتعداه. و"قد اتخذ بعضهم من (مواضع النزول) بضاعة فقهية وتفسيرية هي أخطر من النسخ وليدلوا به على النسخ كذلك من مدخل (التدرج) في التشريع وذلك بنزول آيات (لاحقة) تجيب بشكل أكثر تحديدا ودقة على ما كان من آيات (سابقة) ثم نسخها."^(١)

إذن؛ التعاطي -بالمعنى السالف- مع القرآن يؤسس لأسلوب فهم يشرط الإطلاق في أحكامه وقيمه، ويحولها إلى معطيات نسبية وجزئية ومتغيرة، تبعاً للأوضاع والأحوال، وبذلك يصير عرضة لأمزجة الفقهاء وميولاتهم وتمذباتهم، ويحرم الإنسانية من المدونة الوحيدة التي صمدت في وجه الأساليب النقدية، والتحليل التاريخي، وغيرها من المناهج التي أعملها القوم فيها. نقصد بيان تحينه وأنيته، كما درجوا مع التوراة والإنجيل وكل المدونات المقدسة. أما التدرج في الأحكام فإنما هو نمط تجاوب مع المخاطبين من جهة أصنافهم، لا من ناحية الحكم. فهناك شارب الخمر المتردد بين نفعه وخيره، فقيل له فيه ضرر ونفع تقريراً، وآخر يخلط بين المعصية والطاعة فينهي عن الصلاة كذاك، وآخر ممنوع ابتداءً فيحال على فعله ويقرّ عليه.

ردّ اتجاهه 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 منجماً ناسب نزول بعض آياته وقارن هذه الأسباب؛"^(٢) فالأسباب يساوقها النص، ليؤكد حضوره تشريعياً؛ 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 ابتداءً، وكونه مثيراً حائثاً على خروجه، وقد وجد قبلاً. وعلامة الوصف الذي سقناه التدرج والنزول

(١) حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مرجع سابق، ص ١٠.

(٢) عمارة، محمد. النص الإسلامي بين الاجتهاد والتاريخية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م، ص ١٠٦.

منجماً ف"إن دلالة النصوص ليست إلا محصلة لعملية التفاعل في عملية تشكيل النصوص وصنعها من جانبي اللغة والواقع، وكلا الجانبين هام لاكتشاف دلالة النصوص".^(١)

نعمل التحليل لكي لا ينسي بعضه بعضاً، فاللغة فرضت معانيها، ونسق تراتبها وتواصلها ضمن أقنية 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 استمدها العلماء من طبيعة اللغة العربية واستعمالاتها في المعاني حسبما قرر أئمة اللغة، وعلى نحو ما دل عليه التتبع واستقراء النصوص العربية"،^(٢) ومرة أخرى نلاحظ عرض اللغة العربية لطبيعتها وأسلوبها على القرآن، وشكل ترتيبه لمفاهيمه، وشكل نظمها وإخراجها للقيم وتحويلها من مرتبة الأمر إلى الوضع التاريخي المجسد. وفي إمعان حاج حمد تقرير مفاده أن المفارقة قد تمكنت، ورفعا يتحقق رجوعاً إلى القرآن الذي أخرج لغة عربية غير معهودة أو متجاوزة.

وللتوازن تحليلياً، 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، التي تقزم الحضور القرآني، وتلغي وظيفته الحضارية، وتحشره في نمط أداء أقل ما يوصف به أنه مُلغ لفاعليته الإستمولوجية، ويقصره ضمن المسوّغات الأخلاقية البحتة فردياً، وداخل الضمير الغائر، من غير مظاهر عامة مفتوحة ممتدة إلى نظم المجتمع ومؤسساته، وذاك دأب العلمانية مع الكتب المقدسة عامة والقرآن خاصة، بحكم إصرارهم الدائم على إعلان قيوميته المطلقة على كل شيء.

(١) أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ١٠٨.

(٢) الزحيلي، وهبة. الوجيز في أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٥م، ص ١٦٣.

٢- التشكل التاريخي للقرآن، ومضامينه، وجدوى التجاوز إبستمولوجياً

ليس من شأن البحث أن يسير الخلفية التي تقف وراء تشكل القول بالتاريخانية، في محاولة فهم نشوء القرآن وتركبه بوصفه ظاهرة ذات مرتبة أنطولوجية وإبستمولوجية في غير محلها؛ لأن الشأن التاريخي قد أُغْمَطَ غالباً من العقل اللاهوتي المدرسي، وهُرعَ إلى تناول القرآن بوصفه معطى متجاوزاً حدود الزمان والمكان والتاريخ؛ لذا، من اللازم إرجاعه إلى مكانه في التاريخ، لتحقيق علمية فهمه، واكتشاف الحواصل والبنى والمنظومات الحاملة من جهة صلتها بمخيال تاريخي متولد في السابق. وخطورته -حسبهم- أنه يأسر الوعي الإسلامي إلى اليوم، ما يحول دون تكوين ذهن متقد مُعْمَلٌ لأساليب النقد والفهم، لبلوغ اللحظة الحرجة تاريخياً؛ لحظة الفصال للانتقال والتجاوز. وليس من سبيل لوقعنة الطموح المقصود إلا بزحزة 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."^(١)

والمسعى الإبستمولوجي 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، وتالياً التخلص من الهيمنة المنبثقة عنه، والمتجلية في العقل الأصولي؛ لإخلاء مؤسسات المعرفة وأطر الثقافة منه، تمهيداً لتسلمها فيما بعد، خاصة "...

(١) أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ٩.

وإن العقل الديني، والعقل الميتافيزيقي الكلاسيكي أعرضاً عن جدلية الفكر -واللغة- والتاريخ، واعتمداً على مفهوم جوهرى، ثابت، اكتسب قوة إلزامية تخيلية، لتقديس ما كان غير مقدس، وتحريم ما كان غير محرم، وتحويل ما كان دينياً إلى شيء ديني...^(١) والجدلية التي تمحور حولها معنى النص، مسوّغ إستمولوجي أو ما 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 جوهرانيتها (الظاهرة الفكرية) أو ثباتها، فتصير حالة تبدل دائم، وسيالة باستمرار. "... إن ما ينبغي على الباحث المفكر أن يهتم به من أجل إغناء إشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات... هو التالي: إعطاء الأهمية القصوى للثقل التاريخي، والسوسولوجي والنفسي لما ندعوه بالمخيال الديني..."^(٢) في اتجاه القرآن بوصفه مؤسساً للمخيال الديني، ومتمركزاً في قلبه.

"... إليكم 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 بوساطة العمل الجبار، والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين، وعُدَّ هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله والذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين، وتصرفاتهم وأفكارهم..."^(٣)

(١) أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط ١، ١٩٩٩م، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

(٣) المرجع السابق، ص ٤١.

ولو قدر لقارئ أن يتساءل عن مفاد الفقرة؛ لقال: هل التقرير عن نص بشري عادي، حُكي أمثولة أو أسطورة، تحولت مع الوقت إلى ناظم مركزي؛ مستبد بثقافة مجتمع ما، أم هو توصيف لكتاب سماوي، وقائع سيرة المحيطين به تدل على تعاليه تحايثاً مع التاريخ وظروفه؟ وإلا، فما 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 والتعالى 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 منهجياً 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 كلياً..."^(١) يعيننا القرآن، وهو -حسب الوضع السالف- تشكل مدمج تداخلت معطيات كثيرة في إخراجه إلى حاله المتعارف عليه إلى الآن، وقد تعاضدت روافد مختلفة في نسجه وتأليفه، بحضور عصبوي مهيم تآلفت معطيات اجتماعية ولسانية على جعله أحكاماً لاهوتية، تدفع التاريخ جميعه إلى الإقرار بتعاليمه، وأنه مفارق، في حين المتاح للدرس النقدي يبرهن على تلبسه بالمكان، مُقرّاً خلاصتين: أولهما؛ أنه متجاوز وعفى عليه الزمن؛ لأنه ينتمي إلى سياقات ماضوية، ولّت بمشكلاتها ودواعيها إليه. وثانيتهما؛ زحزحته إبستمولوجياً من موقعه المؤسس، وإحالتة إلى عطالة ثقافية؛ لأن الأخيرة قد تطورت بالغة

(١) أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص ٢١.

الانفجار الكلي، خاصة وهي حبلى بالمعنى العلمي للعالم، ساعيةً إلى إقصاء "الميتوس" من كل نقطة كان قد احتلها سابقاً.

إن "... 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... لم يقارع،"^(١) ويغلب لحساب مشروطة التاريخ وهيمنتته على الصلة بين الوحي والحقيقة، وكلاهما متولّد من التاريخ، ومحكوم بآلياته في نظم تركيبها والإفصاح عنها، بديجات متبدلة ومتكاملة، تبعاً لمسيرته وحركته، وما يفرضه منطقته على التشكيلات المختلفة التي ظهرت تحت تأثير موجباته.

و"... 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، ويساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة كذلك."^(٢) وظاهر التحليل السابق لا مساحة فيه؛ لأن القرآن في مقام من مقاماته، هو لغة عربية مجعولة للدلالة عليه والحق الذي جاء عنه، لكن أن تصير اللغة والبيان وأساليبهما مرجعيته وخلفيته، الدافعة مضامينه إلى أفق تاريخي محدد، فذاك مجعولة للظن أن اللغة فرضت نمطها في التعقل، وجعلت المفاهيم والمعارف القرآنية مصوغة بكيفية تتساوى مع المتاح لغويّاً إبان القرن السابع الميلادي. وأكثر، بما أن اللغة مظهر دالّ على عمق من التشكل الثقافي والعمليات التي تتم في ثناياه، فهي خلاصة لتجربة ثقافية عربية مشدودة إلى فترة ذاتها وبالتعدي؛ لأن القرآن يستمد من اللغة، والأخيرة من الثقافة، وهذه من الواقع بقواه وظروفه، يكون هو بدوره مستوحى من الواقع

(١) المرجع السابق، ص ٤٥.

(٢) أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٠م، ص ٨٧.

وإيحاءاته، فينتفي التعالي، ويهدر التجاوز لصالح المحدودية والتاريخية. " ... إن النص في حقيقته وجوهه منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت الحقيقة تبدو بديهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود، لكي يطمس هذه الحقيقة، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العملي لظاهر النص..."^(١)

فالمصادرة التي انطلق منها النقل أعلاه، هي الاتفاق المرتقب إلى مرتبة البديهية العامة المعطاة أمام جميع العقول؛ وهو أن النص موجود تاريخي، ظهر في ثنياه، وليس له أي تعالٍ. وفي مذهب التحليل واتجاهه أن الغالب من الدراسات القرآنية أنها ترفض التقرير، وتتعداه إلى الانطلاق من تأسيس مفاده أن للقرآن وجودات ومرتببات متفاوتة، تبدأ بوجود أعلى حتى تتجلى في سياق الجعل.

و"ما كان الله -العليم الحكيم- لينزل القرآن في إطار تاريخي محكوم بشروط الواقع، ثم يجعله كتاباً لكل العصور، رغماً عن متغيرات الواقع، ولم يحمل النص القرآني قوة الإطلاق وحدود التعيين التاريخي بذات الوقت، غير أن المجتهدين ومعارضهم لم يحاولوا النفاذ إلى داخل النص القرآني في البنائية الكلية للقرآن العظيم، الكريم عطاء من جهة، والمكنون معنى من جهة أخرى، والمجيد الذي لا يبلية الزمن من جهة أخيرة."^(٢) وتوارد القول بتاريخية النص وتلبسه بالواقع، من معين الأدبيات التحليلية الغربية، القائلة بأن لكل شيء ظروفاً في التاريخ أنشأته، ولم تلتفت إلى مستوى النص القرآني قياساً إلى ثقافة القرن السابع، والفارق النوعي تاريخياً الموجود بين المنطق التجزيئي الإحيائي، والرؤية القرآنية المبنية على سمت الجدلية والوحدوية الدافعة إلى استيعاب التاريخ وما قبله وما بعده.

(١) أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ٢٤.

(٢) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣١٣.

"... لأن التاريخاني يتحاكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد، إلا أن هذا الرد يفرض على التاريخاني أن ينظر بجهد في جذور موقفه، عليه أن يؤصل فلسفته، لأنه كثيراً ما أخذ الواقع حجة دامغة على صحة مقالته. فالتاريخانية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فجاجة،"^(١) وهذا يناقض منزعتها الرفض للمطلق الجوهري والثابت، لكنها ما لبثت أن استحوطت إلى مرجعية وأصل ثابت تُحاكم إليه الظواهر التاريخية والإنسانية جميعاً. ف"التاريخانية مدفوعة رغماً عنها إلى العدمية الأخلاقية؛ لأنها تنفي وجود أي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ..."^(٢)

فالتواطؤ في منطق الفهم وارد بين الرؤية الوجودية والالتزام الأخلاقي، وهكذا التاريخانية مفضية - لا محالة - إلى انتفاء الثابت في الوعي، وتالياً العدمية في الأفعال، وذلك جرياً على سنة البحوث العلمية؛ فعلاً، ورد فعل. نرى لزماً الوقوف عند بعض النقد لمنطق التاريخانية، مع أن التأسيس في العناصر التالية يفني بالمقصد ويجاوز، "... وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد الوعي القرآني، هو انعكاس للواقع العربي، وأن النبي الكريم قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه، فإذا أثبتنا، بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية، أن 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 بوصفه ظاهرة غير بشرية (غيبية)، وأن يقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع."^(٣)

(١) العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٥م، ص ٣٦٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٧٦.

(٣) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

وكأني بمدار الأطروحة يومئ إلى أن القوم يتبنون جملة مقررات نظرية، ويعمدون إلى امتلاك عُدة منهاجية، ويأتون محملين بها إلى القرآن، ويحكمون عليه من ظاهره، مضاهاة للعرف السائد عند المُعَمِّلين لأساليب النقد، بأن الظاهرة الدينية واحدة، وهي كذلك في كل زمان ومكان، وتحتاج ظروف ولدتها، وبتوليها 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 والتيارات الوضعانية كافة، 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 أسيراً لعقول بعينها تكونت ذهنيته ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الإيديولوجية الخاصة،"^(١) خاصة القرآن التجاوز، والتعالوي، والافتراق المفصلي عن السائد في الثقافة العربية وذهنيته المجلية 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..."^(٢) أبادر التقرير المفارقة بالتساؤل: إذا كان القرآن منتجاً من واقع ذي خصوصيات ثقافية، فلماذا عمد إلى هدمه، وزعزعة بنيانه، وإعادة إقامته على أسس غير مسبوقة؟ لكن الاتجاه التاريخاني الماركسي يمضي في نعت القرآن -فما بالك السنّة- أنه تشكّل في خضم ارتباطات جعلته ذا طبيعة تاريخية كغيره من الظواهر الثقافية الأخرى، وبالطبع يسري عليه ما يسود عليها؛ من: بشرية، وتقدم، وتجاوز، ولغة عتيقة، ومضامين ليس لها في عصر جديد موضع ثبات؛ إذ "... ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي

(١) المرجع السابق، ص ٣٧٢.

(٢) أبو زيد، مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، مرجع سابق، ص ٢٤.

تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، ما هو خارج اللغة وسابق عليها -أي الكلام الإلهي في إطلاقيته- لا يمت لنا نحن البشر بصلته... وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة. ^(١) "تمعن عاجل لا يخرج إلاً بخلاصة ركيذة مفادها أن الذي وُصف ليس -من أية جهة- كلاماً إلهياً، وإنما بشرياً؛ تشكلاً، وبناءً، ومضامين، وفحوى، واللغة هيمنت عليه وغالته حتى اضطرت إلى الدخول تحت عباءتها، وحرمت أي مفارقة أو تعالٍ. والسؤال: هل استطاعت اللغة العربية بسقفها المعرفي إبان القرن السابع أن تتحمل ما يستوعب الزمان والمكان، ويمتد إلى الكون الواسع، ويغطي التاريخ البشري بوصفه كلاً، ويتحدث عما قبل الخلق وما بعده كأنه الآن، أم أنها صيغت وأخذت إلى مستوى لم تعهده، وليس من مألوف نعتها وسوقها؟

"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 ويملؤها، ويمنحها معاني ودلالات، ما كان لشاعر أو نثر أو مجموعة كبيرة أو صغيرة من أساطين العربية أن تمنحها تلك الدلالات. ^(٢) فالإحالة إلى المصدر الإلهي المتجاوز، ليس معناه عدم الإفادة من القرآن، لتعالى لغته، ولكن يحتاج إلى ولوج عالم الدلالة فيها وفيه، أن يُعتمد لسان القرآن ذاته، بوصفه مستوى من النظم، والوضع للإفهام، والبيان غير معهود عند العرب، وهذا يجافي كونه تاريخاني الطابع رغم تاريخيته.

(١) أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، مرجع سابق، ص ٩٢.

(٢) العلواني، طه جابر. لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٧.

"ولغة التنزيل -على عروبتهـا- تمتاز على لسان العرب وتنفرد 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..."^(١) ولو كانت لغة العرب ولسانهم، من إذ 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 التشكُّل، وبالتالي الإلحاح على قدم مضامينه، وتالياً الدعوة إلى تجاوزه إلى مدونات ثقافية أخرى من شأنها أن تجيب البشرية عن معاناتها، وتحادثها في سياق ما عَنَّ لها من مسائل ومشكلات فرضها التطور عليها، وبذلك "... يصبح النص القرآني مجرد نص تمّ إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنبوي"^(٢)

وقد عرض طه عبد الرحمن (الفيلسوف المغربي المعاصر) لجملة من الآليات، والعمليات، والخطط التي درج الفصاميون (من الفصل والمباعدة) على تناول القرآن بها، نجملها في الشكل الآتي:

(١) بودرع، عبد الرحمن. منهج السياق في فهم النص، كتاب الأمة، العدد ١١١، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) عبد الرحمن، طه. روح الحدائث؛ المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٨٠.



ولولا المخافة من تحميل العنصر فوق طاقته التحليلية، لعمدنا إلى بسط مضامين الخطط المقررة بأهدافها وآلياتها وعملياتها، وكيف أنها تنتهي حتماً إلى إهدار المُكنة المعرفية والمنهجية والحضارية للقرآن، وكيف تؤول به إلى اختزال مُخلٍّ يجعله نصاً أدبياً ممتازاً، لكنه ينتمي إلى مرحلة قديمة بكافة حمولاتها وسقفها الفكري. وهذا مدعاة إلى جدوى الوقوف عند تأسيسات حاج حمد للقرآن قرآنيًا، وكيف استطاع أن ينقله إلى خط ثالث ذي طموح لنسق الجهود الثقافية كلها تحت مظلته، في غير تعصب، ولا شوفينية، أو إهدار.

٣ - القرآن على مستوى البديل

حالما "... يعمد إلى طرح القرآن بوصفه بديلاً حضارياً على مستوى العالم، لا بد أن تتوفر مشكلات فكرية على غاية من التعقيد... بمعنى أوضح نقول: إن هناك (وعيا مفهوما تاريخيا خاصا) قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلها لظرف خاص وقيدها به... نعاني مشكلة القرآن ضمن سياق

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨ - ١٨٦.

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؟ وإلى أي حد يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحاً جديداً، بوصفه بديلاً حضارياً أمام البشرية كلها؟ هل نستخلص (فلسفياً) مفاهيمه الأساسية، لتأخذ فيما بعد أشكالاً تطبيقية مختلفة بحسب المتغيرات...^(١) بوصفه مدخلاً إشكالياً، أثرت البدء بتساؤلاته، حول الموقع المبدئي الذي ينبغي أن يأخذه القرآن لنفسه، في خضم التجربة التاريخية للإنسانية، وكيف يمكنه أن يثبت حضوره وفعاليته ضمن بنى الثقافة تشكيلاً وتوجيهاً، سواء كانت منتسبة إلى فضاء القرن السابع أو العشرين. فالأمر سيان قبالة، خاصة إذا عرفنا: هل القرآن مطلق في تركيبته وبنيته؟ هل يصلح منظماً للحياة ومستوعباً لها؟

القرآن بحسب التقدير الإشكالي الذي يلقي في وجهه تحدياً، يتراوح في حسبانته بين مطلق عام كلي يستوعب كل الحياة من مبدئها إلى مآلها، ويحيط بالكون المطلق. ونسبي يقف عند حدود وقائع بعينها تحرمه من الخصائص المجيدية الأبدية، فيكون خاصاً متصلاً بوقت بعينه. وإلا، فإن معارفه بوصفها مفاهيم مفتوحة يمكنها أن تتضمن المتاح وجودياً، وقيماً أبد الدهر. وهنا يستطيع أن يجيب العالم المعاصر عن تساؤلاته، ويروي عطشه إلى الحقيقة، وينوله القيم المؤطرة لشؤونه، المانعة من إهلاكه واهتلاكه، كما فعلت الممارسات نفسها عبر قرون طوال، مذكراً بما قبله من الكتب، وضاعطاً لمعانها الهادية في مستوياته، ودافعاً لها باتجاه حالة من العالمية الجامعة لكل أصناف التجارب الحضارية.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٦.

ف"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،"^(١) فطاقة المعرفة والتعرف في الإنسان، أنطولوجياً، محدودة في إطار اجتماعي وثقافي، في حين أن القرآن يحثه إلى السعي غير المنقطع، ليحمل على كاهله عبء الكون كله، نظرياً باحتوائه لتفاصيله وتباشير نظريات تحل ألغازاً علمية كثيرة، إضافة إلى علامات مثيرة إلى ما سيفضي إليه في مطاف متوقعة، تاريخياً وعملياً، ويحمل زخماً قيمياً يرتقي بالإنسان إلى أن يخلف الموكل وجودياً عن الكون والحياة، ويمنحه بتشريعات موجهاً برمجة وتخطيط، لأصناف الحياة وممكناتها على الصعد جميعاً، دافعاً إلى الاندماج في نسيج الوجود، ليكتمل الخلق.

إذن؛ فنصيب القرآن، ومعارفه، وقيمه، وموجهاته، ومقاصده الوجودية، والقيمية، والتشريعية "... محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح (رؤية كونية) تتجاوز الرؤيتين (الوضعية واللاهوتية) معاً؛ على أن تُستمد هذه الرؤية من وحي الكتاب القرآني المطلق الذي يعادل موضوعياً مطلق الكون، ومطلق الإنسان فالقرآن هو المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته، وذلك بما يؤدي لتفعيل (جدلية ثلاثية) أطرافها (الغيب، والإنسان، والطبيعة) دون أن يستلب طرفاً آخر، ويتم فهم الجدلية الثلاثية بمنطق (الجمع بين القراءتين)."^(٢)

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٨٤.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠١.

كثافة مفاهيمية يحملها النص السابق، تدعونا إلى استجداء التأمل؛ تمعناً في السقف الذي يبغى حاج حمد أن يضع الوعي المعاصر تحته، ماداً إياه إلى أرض قرآنية محيطة بالكون (نشأة، ومسيراً، ومصيراً)، مقحماً له في جزئيات وتفصيل لم يكشف عنها العلم إلا مؤخراً. 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 تحليلياً أن المعنى القرآني متجاوز لقيمة اللاهوتية وكذا الوضعية، ويعادل مساواة للظاهر الملموس، ويمثل الخفي المحبوء، ويدعو مراراً إلى جدوى الدأب وسبر خفايا الوجود من خلاله، ومن مؤيدات المنزع الذي اتجهه، والعجز البادي على المدونات الموروثة مقدسة كانت أو وضعية، أمام تعاضم العلم وتغوله وتسلطه على المعرفة والكون معاً، مفضياً إلى استبعاد ما عداه أن يتولى شؤون الحياة. إلا القرآن معاجزه ترى؛ لا إيقافاً للوعي الإنساني منحسباً عند أعتابه، بل هادياً إلى مسالك اليقين وبرده؛ إذ 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، وإلى النفس وتراكبها، وقوى الغيب وأفعالها، جدلاً مؤلفاً، مومناً إلى أصل الخلقة ومعادها.

"... فالقرآن (كوني) في موضوعاته و(مطلق) في تركيبته، و(يسترجع نقدياً) الموروث الروحي للبشرية، لكنها مع خاصية (الحفظ المحرم)، ولهذا يتميز (بضوابط منهجية) في صياغته، و(بضوابط معرفية) في قراءته التحليلية وليست التفسيرية الكلية، أو التجزيئية."^(١)

فالمسألة ليست تعالجاً فكرياً يبغى كل طرف فيه أن يفاخر بنصوصه، بل وقوفها (النصوص) في وجه الخصم الذي تحفل به المعارف البشرية؛ لتحديدها، ونقلها إلى مراتب لم تعدها، وإن عهدتها بردها إلى موازين الفهم السديد

(١) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

المطابق، وهنا نلقف القرآن مشرباً بطبيعة الموضوع الشامل لجميع الكون من لحظة الفتق إلى ساعة القيامة، مروراً بعوالم مهولة، تبدأ بذرات الخردل الفاعلة، لتبلغ السدرة ونواظمها ونواميسها، وقد تركب على سمت من الإطلاق يعز أن يوجد بين أسطره خوارم تسلبه إلى حين بعينه؛ لذا، كانت قصصه أمثالاً، فيكثر من قوله: "ومثل" "ومثله"، ليرتفع من الانشداد المباشر المعطى إلى تعالي القيمة والمعنى، ولا يكف حثيثاً حتى يرد الموروث السابق إلى فضاء الجدل والنقاش، ويرد التجارب الوجودية إلى نصاب إنسانيتها المكرومة المستخلفة.

"... فالوحي في أساسه هداية وتوجيه، وبهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق... ويتفتح داخل عالم إذ الله يدير النظام، ويهيمن على أسراره، وذلك أن سير الكون ومصير الإنسان لا يصفان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب، بل يلجان بنا عوالم الغموض والعماء، وأمام هذا الوضع، يتجلى دور الوحي في أن يغمر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقي، وأن يمنحهم الأمل..."^(١)

والهداية التشريعية التي يحملها القرآن تقود إلى الكشف عن الهداية التكوينية في الخلق، وبتكاملهما يمنحان هداية الوحي، الذي يعدّ القرآن فصلاً منه، وبالعكس. وبمعاييره وضوابطه المتعالية فإنه يدفع الإنسان إلى استكمال حلقات وجودية في سيره وسلوكه نحو الحق بوصفه 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.

"... والقرآن مطلق، لأنه محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية وبسرمديتها، بحيث إنه الكتاب الوحيد الذي يعزز هذه الإطلاقية ويمنع استلابها لاهوتيا أو وضعيا متى فهم الكيفية المنهجية والمعرفية"^(٢) لصياغته، ومضامينه، وفهمه،

(١) الحجابي، محمد عزيز. الشخصية الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، (د. ت.)، ص ٦٨.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٣.

وتحليله. أجد المعنى المتقن توحيده من بين تراثات غير معدودة، الحامل لفحوى مطلق مشير إلى مطلقات مثله على مستوى الكون وحركته والإنسان وأفعاله وسلوكاته وتاريخه وحضارته. ما يفيد أن الواضع لها كذلك مصدر واحد، قال الحق قرآناً، وخلقته كوناً وإنساناً، فصار الحق إلهاً أزلياً مهيمناً على قرآن مطلق، وكون مطلق وإنسان مطلق، والعهد على مناهج الدرس وأساليبها لتعرف الخصائص السالفة.

"... أليس غريباً في هذا العصر مواجهة كتاب دين بمسوغات دنيوية يدعيها العلم في نظر كثيرين؟ الواقع أن العلميات ما عدا بعض الاستثناءات بالطبع، لا تهتم غالباً بالمسائل الدينية، بل تزديها، لأنها تعدّها 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." (1) فالمُهدر غالباً لطاقة القرآن المعرفية، هو عدم الاقتراب منه أصلاً والحكم عليه من بعيد، وهو بذلك ضحية كثافة من المخلفات التاريخية، جُلّ الأحكام فيها متولّد عن مسوغات نفسية وسياسية، ليس لها صلة بالناحية المعرفية، ويختصر في أنه أسطورة من أساطير السابقين، وهكذا تتعنّت المفاهيم المضللة وتسوق خلفها العقول الممثلة بها على أنها علم، وتحرم البشرية من مدونة ملخصة للتجربة الأنطولوجية للكون كله بتاريخه.

وعلى المسعى الفلسفي للبدليل الجمعي التوحيدي أن يعتمد على "... نهج فلسفي متكامل يتطلب النفاذ إلى (مكنون) القرآن، وليس ظاهره أو باطنه... فهو كمواقع النجوم في بنائته وكريم، ليستمر في العطاء، ومكنون ليكتشف، فهو ليس بالكتاب المدرسي، وإنما يتطلب الجهد الجهد، والله هو المعلم

(1) بوكاي، موريس. التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، بيروت: المكتب الإسلامي، ط 3، 1990م، ص 139.

في النهاية.^(١) والفقرات التي ستأتي ستلمح إلى العُدّة المنهجية المتضافرة في تكوين هذا النهج الذي سلكه حاج حمد، ليدخل إلى نفس القرآن وقلبه، مفصلاً عن تركيبة تماثل بناء الكون بمجراته، وكواكبه، ونجومه. ومَن عمد إلى تحليله عليه أن يرقى إلى مستواه، ولا يتعامل معه كما يقرأ أيّ كتاب مدرسي قُرّر لاجتياز اختبار، بل عليه إفراغ الوسع وبذل الطاقة، للاستخلاص منه، ليكون الله سبحانه هادياً. "أرجع الله سبحانه الاهتداء لسبل المجاهدة إليه... فهي سبل يقررها 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،"^(٢) بل هي فيض من الحقائق تترى جراء تعاضد ملكات وعي متدرجة، تبدأ بالإحساس، وتقفز إلى الحدوس الإشراقية، لكنها لا تملك أن تبرهن عليه بالدارج من الأدلة.

"فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل، والتوضيح، والتحليل على آيات الله بتفاصيلها ووكلياتها، وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية، ومصدر الحكمة الشاملة في التأمل معها بالتركيب الإلهية للإنسان، نزل هذا القرآن، ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية، وليبصر 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."^(٣) والمتأمل عبارات القرآن يقف مشدوهاً أمام الإصرار العجيب والمثير في آياته على اقتحام فضاءات أنطولوجية موزعة، تستدعي تجارب الخلق وصيورتها، بل وتصور مآلها في أوضاع معينة قبل حصولها وتحصل، مما يدل على امتلاكه حكمة ركيذة مستوعبة الوجود كله. ولكن، لا يتحقق

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٦.

(٢) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، مرجع سابق، ص ٢.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢،

المقصود إلا بتدخل الإنسان المزكى إلهياً، المكرم في طبيئته، المندمج بوعيه في القرآن وبه في الكون، فيعرج ويرتفع إلى أكوان وعوالم تتيح له -نظرياً- أن يبصر زمام الأشياء، ويتصور شبكتها المتحكمة فيها، فيخضعها ارتفاقاً وجمعاً، ويحصل حقائق الأمور كما تنوع ورودها، في تجربة كل نبي على حدة، فالقرآن والنبي خلاصة للتاريخ.

"... ومن بين سائر الرسل والأنبياء تميزت خصائص أحمد الروحية بالعصمة الإلهية له، تماثلاً مع مواقع النجوم التي لا تنفك عن مواقعها، ومداراتها تماماً كعصمة القرآن إلى مستوى الحرف في بنائئته، وبهذا تتوازن عصمة أحمد مع عصمة القرآن... فذات أحمد معصومة، وفي خصائص (اسمه) أحمد (مكونات) كمكونات القرآن لا ينفذ إليها إلا ظاهر النفس، ليمسها... فخصائص الاسم الروحي متعالية في فهمها على (العقل الطبيعي) المجرد."^(١). وعرفانية التحليل لا تنفي قيمته فلسفياً؛ لأن التجربة القرآنية معرفياً لها مصداقها في شخص الحامل، وثمرته الثقافية المتوارثة في شكل حضارة أسبغت علومها على الإنسانية، وفي رحم التاريخ مكنة لتجربة ثانية تصحح بها مساراتها الواقعة تحت ضغط الطغيان لفقدان عصمة المرجعية والمصداق. وأوجب مسلك تفقهي يوجب "إدراك الطبيعة العلوية للخطاب القرآني واستشعار الحق الكامن فيه؛ [إذ] يتطلب تجريد النفس من أهوائها والإنصات إلى معانيه بقلوب منفتحة صادقة في بحثها عن الحق، ويستدعي أعمال العقل لفهم النصوص."^(٢)

فالتجريد معناه نصب الوعي لنوافذه جميعاً، تلقاء القرآن بغير خلفيات سابقة، والإنصات القلبي إليه يتتابع سرداً، والعمل على مراكمة المعاني وطبقاتها الدلالية، وتجييش أدوات التحليل والقراءة؛ فإن ذلك كله ينتهي إلى أن

(١) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، مرجع سابق، ص ٦ - ٧.

(٢) صافي، لؤي. أعمال العقل؛ من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٢١ - ١٢٢.

يقول القرآن الحق في شكل الحقائق المتنوعة الدالة على طبيعة الخلق، وكيفية إيجاده، وعمله، وإفضائه "... ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن غياب الرؤية القرآنية هو أمس المشكلات...^(١) بالنسبة إلى العقل السليم بمعناه التنظيمي في التعقل، والتشتت في التصور، والتخبط في الحكم والعشوائية في التصرف. وبالنسبة إلى الوعي الإنساني والغربي منه بالخصوص، فقدان نسق قيمي قادر على إرجاع التوازن إلى الثقافة البشرية، وإعدادها بموجبات التكاملية والتوافق؛ إذ يتصالح العلم مع الوحي في تاريخ يلخص حضارة أخلاقية علمية، تفيد الإنسان من إذ ما هو. ولكن..!

وفي هذا الصدد يرى حاج حمد "... أن فهم القرآن في كليته أمر مرتبط بفهم طبيعة القرآن نفسه؛ إذ إنَّ هناك فرقا جوهريا بين من يرى أنه كتاب حاوٍ لسور مفصلة تتضمن عبادات ومعاملات ومن يرى فيه بالأخص سجلا إلهيا مفتوحا على التجربة الوجودية الكونية."^(٢) وهنا نُقرّ استحالة تشكُّل الرؤية الوجودية التوحيدية التي يتضمنها القرآن، بغير تفهّم المنطق الكلياني تصورياً؛ إذ التبعية بوصفها عملية تجزئة وتشتيت للحكمة القرآنية بالوقوف عند التفاصيل، تحرم المعرفة من شاملة النظر واتساعه، خاصة إذا أخذنا بالحسبان أن العقل الفلسفي المعاصر غلب عليه النزوع إلى التفكيك والتجزئة، ما سيحث الوعي البشري إلى العودة من جديد، ليبحث عن الطابع الإنساني في التفكير. وفي محصلة العمل، فإن القرآن وحده هو القادر على منح المعرفة الحتمية المستندة إلى ناظم عقدي، ينظم بالمعنى المعرفي والمنهجي والتاريخي والحضاري؛ إذ يترابط كل شيء في تجربة ملخصة لحال الإنسانية تاريخياً.

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) النيفر، احميده. النص الديني والتراث الإسلامي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٩٨.

فقد "رأيت أن استيعاب هذه الموضوعات 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، وأسلوب استمداد الرؤية القرآنية لكل ظواهر الحركة الكونية بخصائصها المتنوعة وأشكالها المختلفة." (١)

والفتوى لم يُقصد بها المعنى الفقهي المباشر لآلية حل المشكلات الناشئة أو الظاهرة للملتزم في الحياة، بل المشهد الحضاري لها؛ إذ تقف تجارب تاريخية بأكملها عارضة أزمتها على القرآن فيعمد إلى حلها بمنطقه ورؤيته، حال مماثلته للوجود بأبعاده جميعاً، والحركة الكونية وتشكلاتها على 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." (٢)

والخصيصة المركزية للقرآن وما يقابله من جهد تفسيري يريد إصابة الفهم السديد، هي تلك الشاملة في تركيبته واستيعابه الشديد لبنية الكون، ومساره، ومصيره، ولتشكيل التاريخ وصيرورته، وللحضارات، وتعاقبها، وموتها، وللإنسان... وإلا فالتجزئء مهلك مهدر للقيم المعرفية المحتواة ضمنه.

"... والنظرة للقرآن ضمن مرحلتنا الراهنة تختلف في أسلوبها عن النظرة التي حتمتها أوضاع معينة؛ إذ إن نظرنا إليه تأتي بوصفها نظرة 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." (٣)

(١) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ١.

(٢) النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩٨.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

ما زعمه التاريخانيون يتهاوى أمام توصيفات حاج حمد؛ إذ 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، ويعمد إلى التوحيدية رؤيةً وأسلوباً يجمع العلم القرآني إلى بعضه؛ فلا يؤمن ببعض ويكفر ببعض معرفياً، ولا يقف عند المعطى الظاهر، بل يسعى إلى استكناه المماثلات المنظومية للحق في القرآن من وجه، وفي الخلق ونواميسه من وجه آخر.

"ليس في الأمر مغيبات مجهولة، فالمنهج بشموليته مضمن في الكلية القرآنية، وليس لنا أن نفعّل إزاء هذا التضمن سوى معاناة الاستخراج بالتدبر، والتفكير، والربط، والتوليد... إنه نوع من التعامل العميق مع سجل كوني مفتوح تنتقل إلى نفوسنا من خلاله مبادئ صياغته وأحكام علاقاته..."^(١) أليس تعجلاً للحكم أن يقال: القرآن كتاب اندرست طاقاته واستهلك ما وضع من حوله من علوم، وأن يوصف بأنه صندوق أحكم إغلاقه، وألغز معناه، فلا مشرع إليه. فالقرآن يقتضي التدبر، والعمل الجاد المتمعن، للوصول بين مكوناته؛ إذ الحق منشور ومعلن، وعطاؤه يتناسب طردياً والجهد المبذول، والعدّة المنهجية الممجّلة بقصد الولوج إلى عالمه، وبغير هذا التوجه تصير الكتب الأدبية القديمة منها والحديثة أفضل منه وأرقى، وليت الحكم لا يكون متعجلاً؛ إذ تجيش أساليب كثيرة لفهمها: ألسنياً، وسيميائياً، وأثروبولوجياً، و... 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 المجاميع من الأفكار، دون أن نحدد في نهاية المطاف نظرية قرآنية لكل مجال من مجالات الحياة."^(٢) فالحاجة ماسة إلى منح الأسبقية للطريقة الكليانية

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٢) الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، بيروت: دار المعارف، (د.ت.)، ص ١١.

بمنطقها، في فتق حواصل القرآن النظرية، فتندلق نظريات، ومفاهيم، ومعارف تملك أن تجيب الحياة، بل وتؤسسها بإمكانات متجددة ومفتوحة.

"... لم يغيب الله المنهج في القرآن إلا كما غيب قوانين الطبيعة في حركة الظواهر، فكما يعاني العالم الطبيعي حتى يستخرج الممكنون في قانون الحركة، كذلك هي العلاقة في مكنون القرآن، علاقة بالوعي والمعاناة مع الممكنون."^(١) فمن أشكال 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 ويجتهد، مستعيناً بما لديه من استعداد ورغبة.

والمردود الفلسفي للتحليلات المشيرة إلى القرآن في المشروع البديل أنه "عبر الكتاب تسقط تلقائياً كل التفرعات الفلسفية التي مزقت وحدة الإنسان العقلية، وجعلته نهبا لروح انفصامي بين مادية وغيبية."^(٢) فقد أبرز المنهج الجمعي كيفية المزوجة بين الغيبية والمادية في منطوق فهم عبر منهجية القرآن، المظهرة لفعالية الخلق الكوني، المترجمة للحضور الإلهي في الطبيعة والتاريخ، من غير أن تسلب هذه الجهة لتلك والعكس.

٤- خصائص القرآن، ومميزاته البنائية

أ- الخصيصة البنائية الأولى أن القرآن كتاب إلهي خاتم، فقد تُمثل التجارب الوجودية والكونية والتاريخية والآفاقية، ما يدل على تفرد بخصائص وسمات لا يمكن أن توجد في مدونة أخرى، نُعدّد منها:

السمة الأولى: إن القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته؛ بمتابعة تفاصيل المخلوقات من جهة النشأة وتفرعات حياتها، ثم نهايتها أو مآلها. وفيه غالباً دعوات إلى التأمل في الكائنات، وأن يرفع الإنسان رأسه تلقاء السماء،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٣٤٤.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٥.

ليعاین 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 ﴿وَالْمَوْتُ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ﴾ [الأنعام: ٣٦]، في حين أن الذي يسمع كذلك يموت ويبعثه الله، ولكنه الفارق بين حي عديم الحواس فهو في حكم الميت، وحي بحواسه ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ﴾ [الجنّة: ٨]... والكون الطبيعي كتاب، ففيه تقرأ آيات الله..."^(١) فلا يحوي الكتاب سوى آيات تتلى وتقرأ، وفيها يحال إلى الظواهر الوجودية جميعها، 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 معاً، 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، فالسماوات مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى، فالسبع المثاني هي السماوات السبع وفي مقابلها السبع أرضين، والقرآن هو المعادل لهذا الخلق الكوني، أي أنه الحق الذي يعادل الخلق، فهو المحتوي للمنهج الكامل."^(٢)

القرآن عدل الوجود؛ إذ إنه لخص الوجود وضغطه وظواهره وحركته، وأشار إلى مبدأ التخلق الكلي الكوني، وكيف قام إلى ناموس تكويني طلق مستوعب لجزئيات الأشياء، ومُظهر لسماتها. "... ومنذ أن فتق الله رتق السماوات والأرض يستمر الانفلاق في ظواهر الحركة الكونية ومظاهرها، وينتهي إلى التركيب

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٨٦.

والتكوين...^(١) 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؛ دلالةً 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..."^(٢) إن المنبثق النظري الذي قدّر به حاج حمد تأصيله، يرجع إلى مفهوم للوحي خاص، بوصف أن الحق أصل الخلق ومساوقه، فالكتاب والكون بما فيه، مصدره واحد، والقوانين التي نظم عليها تكوينياً، 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 طرقة وأوتاره وأعمدته، عليه بالقرآن وحيّاً حافلاً بالآيات المؤسسة لقيم المعرفة المعينة على ذلك، ومن رغب في فهم معاني القرآن، وسبر دلالته، والتيقن من عمق المراد الإلهي من الخلق، فإن عليه أن يعود إلى الكون، فيرى المقبوض مبسوطاً والمزوي مُشَرَعاً، وهنا يكون الوحي مطلقاً، قبال كونية مطلقة، ويولدان معاً وعياً عظيماً، ورهبةً في النفس تدفع إلى الإخبات، وتواضع المعرفة في سياق نقطة في بحر محيط؛ لذا، وصف القرآن أنه عظيم، وليس عليمًا.

النكته التي ألفت إليها، 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

(١) المرجع السابق، ص ٧٨.

(٢) حاج حمد، التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، مرجع سابق، ص ٣.

المقدسة تخاطب أقواما وشعوبا في إطار حصري موقوت بالزمان والمكان... أما القرآن فهو للناس كافة، ويتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملا الصيرورة الكونية كلها ومعادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته...^(١) أكثر ما يلفت الانتباه في الفقرة أعلاه، مصطلح الوعي، بوصفه طاقة ملكات مستجمعة لوسائل المعرفة جميعاً، وصولاً إلى الإطلاق في توظيفها واستفراغ وسعها؛ للتمكن من تحقيق النظر الشملي المستوعب للكون من جهة، والكتاب وقيمه من جهة ثانية، في غير اثنيية، بل في تدامج جدلي يقرأ هذا في ذلك. وخصيصة الأرض الحرام جعلت القرآن محفوظاً مستوعباً؛ لختم النبوة، وحاجة البشرية إلى خطاب عالمي يمزج الأخلاقية، والمعنوية، والعلمية، والألوهية، والإنسانية في شق متوائم لا يفصل 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."^(٢)

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؟ وكذا بالنسبة إلى القرآن بوعي معادل للكون وحركته، وإلا طال أمد الفصام، ورزحت 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 القضايا

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٢) ملكيان، مصطفى. العقلانية والمعنوية؛ مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، سلسلة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٥٦١.

والمشكلات" (١) دائماً بروح المواعمة الإيستمولوجية الدالة على الانسجام، والتناغم الموضوع في صميم الخلقة والوجود.

"... الوحي المطلق يأتي مشروطاً بمواصفات الكمال وعظمة الخلق وتجلياته اللامتناهية، فلا يكون خرافياً ولا أسطورياً، 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 يضيفي كمالات الإله على هذا العقل فتتحقق المعرفة به وهي غاية الخلق... (٢) ويتحرر الإنسان من سلطة الإنسان، وينخرط في عبادة اختيارية طوعية آتية من المعرفة العميقة، المواتية لمعاني الوحي وقيمه، والموافقة للكون وسننه، وللوجود وأحكامه، وبذلك يتحقق كون القرآن معادلاً؛ لهذا يأتي (معادلاً) لمطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، ومن هنا قلنا بأن الوحي الإلهي المطلق يعادل الوجود الكوني وحركته... المعرفة بالله عبر الوحي المطلق هو بداية التدخل الإلهي في الواقع... فينفع الخلق بالخالق ويتفاعل الخالق بالخلق (ادعوني استجب لكم)، فيؤسس لمنهج الحق في الخلق صراطاً مستقيماً." (٣)

وتأنيباً في التحليل، نقول: "إن عنصر الإطلاق يفيد المطابقة الفكرية والمنهجية للدوائر الثلاث تعادلاً (الغيب-الإنسان-الطبيعة) إذ يقع الوحي في قمتها جميعاً، ويؤدي دور الرابط الذي يدفع كل طرف إلى التعرف إلى مركبات الآخرين من أجل بلوغ الاندماج الوجودي والمعرفي المطلوب، لذا عني القرآن تماماً بالطبيعة في إطلاقها، والإنسان إطلاقاً، فصوره تصويراً، من طبيعة الخلقة إلى مادتها، إلى مراحلها، إلى... النش والحرش... و... وهنا تثبت الهيمنة الإيستمولوجية الحققة، ولا تكون مجرد استحواذ لاهوتي يبغى المراكز والسلطة وحسب.

(١) المرجع السابق، ص ٥٦٢.

(٢) حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مرجع سابق، ص ٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦.

وتلخيصاً للخاصية القرآنية الأولى، أشار القرآن إلى المماثلة الوجودية بين الإيل وتركيب الكون، وبين الزوجية في الظواهر تكوينياً، وإقرارها في البشرية تشريعياً، والتوالد الظاهر في الكائنات الطبيعية على مستوى الكون والخلية سنة بارزة كذلك في البشر، وكيف يحضر التطابق الناموسي في الإنسان والحيوانات، وكيف يتشكّل 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 أشكالاً مختلفة من الوعي والمعرفة، تبعاً للفوارق النوعية في تطور العقل البشري، وأنساقه المعرفية فلا يصبح متلبساً بشكل مطلق لمرحلة تطورية دون أخرى، وليؤدي رسالته العالمية عبر متغيرات الزمان والمكان، ووفقاً لكل منهج يظل مستمراً في أسلمة المعرفة، وليس في عصرنا هذا فقط.^(١)

السمة الثانية التي تشكّل مبنى القرآن وتحدّد اتجاهه بعد تمثّل مضامينه وقيمه، هي: المنهجية والوحدة العضوية. ولو استعنا بمقاييس الهندسة لألفينا هذه السمة دائرة محتواة ضمن الدائرة السابقة، وآخذة من كينونتها، حال أن المعادلة تعني أخذ كرة الوجود كله بتجلياته المتباينة مظهراً، والموحدة أصلاً ومالاً، ثم يتنزل التحليل درجة ليلج عالم القرآن، فيلقفه موحداً من أوله إلى آخره، مضبوطاً بالمعاني عينها، وبتأطير لغوي ومفاهيمي دقيق لا يوجد تفاوت فيه ولا تناقض. "... وهي الطبيعة الكلية للتركيب القرآني، فكليته هذه التي تعني وحدته من فاتحته إلى خاتمته، تعطي في حال استجلائها الكلي ما هو أكبر من التفاصيل، وما هو أكبر من الموضوعات المحددة، إنها تعطي (المنهج المعرفي) المهيمن برؤيته الكلية والأساسية على الموضوعات التفصيلية، فكل الموضوعات المحددة التي تستصفي دلالتها من النصوص القرآنية في مقاطع

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٩٣.

السور المفصلة، غالباً 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 خلاله كله، 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).^(١)

تبرز الأهمية الإستمولوجية للنص التأسيسي السابق، حالما أشار حاج حمد إلى ضرورة التعاطي الكلي مع القرآن، والعمل على تفادي القراءة التجزيئية العسيفية، والبحث عن الحكمة القارة خلف التفاصيل؛ لأنها الوحيدة المتكفلة منهجياً بحفظ الفهم وغايته من التفاوت والتناقض والاختلاف. وعلى الرغم من تعدد الموضوعات وكثرتها وتوزعها عبر القرآن، إلا أن روحاً معرفية ومنهجية واحدة سارية من أوله إلى آخره، وما على الوعي التجميعي التوحيدي سوى الإسفار عنها وتوظيفها أولاً في تعقل فحواه، ثم يجاوز إلى توظيفه؛ تحليلاً، وتفسيراً، وحكماً، وتصديقاً 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..."^(٢) 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 مؤسساً على نظام منهجي ضابط..."^(٣)

(١) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٢.

(٢) النورسي، بديع الزمان. خمس رسائل، ترجمة: صادق تامزي كولو وآخرون، القاهرة: دار السنابل الذهبية، ط ١، ٢٠٠٨م، ص ٤٧.

(٣) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

الذات الأزلية التي أنزلت القرآن مطلقاً؛ لأنها محيطة بالوجود المطلق، انبنى علمها الذي حمله القرآن بنظام دقيق؛ إذ كل معطى في مكانه، من أصغر الحروف (أوائل السور) إلى الطوال، وكيفية الانتقال من جزئية إلى أخرى، ومن معالجة ظاهرة إلى ثانية، ومن تاريخ إلى سيرة إلى كون، فنفس، فماضٍ، فمستقبل. انتقال مضبوط دقيق يشير إلى الحقيقة المحتواة ضمن التفاصيل؛ لذا، فإن "... الحكمة المستمدة من كلية القرآن ووحدته المهيمنة على التفاصيل أو الموضوعات المحددة في تحدها وتنوعها، تتطلب منا وعياً بسيطاً في شمولية القرآن يفرض في التفاصيل... هنا نجد أنفسنا أمام نوعية من الإدراك الأصعب، أي إدراك القرآن في كليته والتوحد النفسي والفكري إلى مرحلة تقارب الغيوبة، ففي كليته تكاد تغيب الذات 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 شرحاً لآية واحدة." (١)

والصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك تُقَوَّى إلى حد التماهي والاندماج التام، خاصة إذا صيغت الذات ورؤيتها وفق مضامين الكتاب، فإنه يستدرجها، لتتعامل 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 يبدو بأجزائه ومكوناته وتدرج تشكُّله، 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 إلى الموضوعات الأخرى، وهذه الحكمة ذاتها.

"ولضبط القرآن وفق منهجية محددة أعيد ترتيب آياته وقفاً، فالبداية التي كانت في (حراء) بمقدمة سورة العلق انتقلت إلى الجزء الثلاثين، كما آية الختام

(١) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٢ - ٣.

باكتمال الدين انتقلت إلى الجزء الثلاثين...^(١) فلو افترض التحليل -جدلاً- أن القرآن ترك على ما أنزل، لانتفت قيمته إستمولوجياً، ولما تمكن الوعي من الاستمداد المعرفي والمنهجي منه؛ لتشتت مضامينه، وتشظي محتوياته على تنزلات اقتضتها بعض الظروف، وصدق ظن التاريخانيين فيه. أما وقد أعيد ترتيبه وإرجاعه إلى حالته العلوية المطلقة الموازية للوجود المطلق، فقد تنوول منهجياً، 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 تجاويف 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 فتقه أو رتقه أو انفلاقه أو فرقانه، ليتنزل على واقع الناس، ثم يمضي به إلى التركيب المنهجي، فيستوي به كتابا منهجيا معرفيا بوصفه بشرى مستقبلية للناس كافة..."^(٢)

والمماثلة منهجياً بين عمل القرآن وعمل الإستمولوجيا المعاصرة، ليست من جهة قيومية العمل البشري مع الفعل الإلهي، وإنما هي إحالة إلى التقريب التحليلي؛ ليتسنى التداول في نطاق المعرفة والدرس والإستمولوجيا بتحويل الخبرات الجزئية إلى نظريات، والأخيرة تؤطر بنظرية النظريات، فيتسنى الفهم، ثم التحليل والتفسير، وتالياً الحكم والتصديق، وكذا فعل بالقرآن. فعلى الرغم من تنزله منجماً ومفرقاً فقد أعيد بناؤه؛ ليتمكن من التشكل الإطلاقي، ويرتفع من حضيض التلبسات التاريخية الثقافية إلى يفاع المنهجية والقواعدية، ليقدّر على أداء وظيفته المؤطرة للوعي والتاريخ معاً، وقد كان.

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٤٣.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٩٤.

"إعادة التركيب من بعد النزول المتموضع على الوقائع في تلك المرحلة خروج بالقرآن من التقييد إلى الإطلاق، ليتخذ 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."^(١) إذن؛ إبستمولوجياً لا يستطيع القرآن تأدية مهمته إلا إذا انبنى بالصفة الإطلاقية، ليتجاوز التعيين والتحديد، ولا يتصف بذلك إلا بإعادة ترتيبه وتحويله إلى الصفة المنهجية المركبة. والخلاصة: القرآن بناء عضوي متكامل مطلق غير مقيد بأسباب النزول أو مواضعها، ثم إن القرآن (مطلق) غير متدرج في أحكامه وخطابه للناس...^(٢) ومثال الخمر عادة ما يفهم خطأ، فالمراحل الثلاث توصيف لمعنى الإثم المادي والمعنوي فيه، وليس قبولاً، ثم تراوح بين القبول والرفض، ثم رفض وتحريم، وهنا نفر فلسفياً أنه "لا يتم الفهم الكوني من خلال القرآن، إلا إذا تناوله الباحث عبر (وحدته العضوية الكتابية) و(منهجيته المعرفية) معاً، وبأسلوب التحليلي نفسه،"^(٣) فالإطلاق بناء يجب أن يقابل بالإطلاق وعياً، والأخير لا يتحقق من غير القرآن ذاته، وكأني بالعرض فيه دور؛ إذ القرآن المطلق يفهم بالتحليل المطلق، والتحليل المطلق يحتاج إلى القرآن المطلق والجواب بنعم، فقد جعله مهيمناً على أدوات المعرفة المعاصرة، رغم دعوته للاستعانة بها، لكن تسحب إلى سياق معرفي آخر، لا يجعلها خاضعة للأفق المادي. "فنحن نتعامل مع القرآن في إطار (وحدته العضوية)، و(صياغته الكونية)، وإطلاقيه معانيه المكافئة والمعادلة لإطلاقيه الكون، وإطلاقيه الإنسان... ويتفاعل مع (إله أزلّي) هو فوق المطلق..."^(٤)

(١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١١.

(٣) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٩.

ب- الخصيصة البنائية الثانية المضافة إلى روح القرآن ووظيفته الإستيمولوجية، تتعلق باللغة والخطاب الذي استعمله، وهنا تَعْنُ 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 نسبياً في بنيته اللفظية المادية، وكذلك في محتواه ومفاهيمه؟ وإذا قيل العكس؛ لغة القرآن مطلقة، فكيف يستوعبها العربي وقد خاطبه القرآن، فتحصل المفارقة؟

تساؤلات مشروعة فكرياً، وقد عولجت في سياق منطوق الجمع بين القراءتين، والرؤية الكونية التوحيدية، فجاء الحل في: "يجب التمييز بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام العربي وهذه قضية خطيرة جداً... فكلمات القرآن تشكل مصطلحات، وكل كلمة مميزة وقائمة بذاتها وبمعناها... فالقرآن لا مشترك فيه، ولا مترادف ولا متشابه، بلاغته غير بلاغة العرب، دلالات مصطلحاته تتم بضوابط للاستخدام الإلهي في اللغة." ^(١) اللازم منطقياً البدء بجذر المسألة والكشف عن المنطوق الخاطئ، حين يتم تداول العلماء لطبيعة اللغة العربية على أنها طبيعية دارجة تحمل في إطار تاريخي وثقافي في أنسجة البشر، في حين أن اللغة القرآنية المصوغة عربياً أو المجهولة عربياً ذات استخدام إلهي خاص، لا في ألفاظها، ودلالاتها، وتراكيبها العامة، والتركيب القرآني الأعم، و"إن التعامل مع (العائد المعرفي) لدلالات المفردة القرآنية يرتبط بكونها (اصطلاحاً) لا مترادف، ولا مشترك فيه، ولا مجاز، فلغة القرآن ولسانه (مثالية رياضية) منضبطة الدلالات كاللغة (العلمية) تماماً. فهي ترقى على كلام العرب. ليس من إذ الإعجاز البلاغي في القرآن، ولكن من إذ الاستخدام الإلهي للمفردة بمستوى منضبط لا يخضع لبلاغة الشعر ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُٗٓ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَفِرَّانٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: ٦٩]. ^(٢)

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. "كونية القرآن وعالمية الإسلام"، المجلة الفكرية، السودان، العدد الثالث، السنة ٢٠٠٤م، ص ٣٤.

(٢) حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مرجع سابق، ص ٣.

اللفظ القرآني مصطلح؛ أي إنه موضوع من خالق الأشياء، ليدل به عليها بدقة متوافقة مع قوة الخلق ذاته، ودالة عليه، كالعلماء تماماً عندما يخترعون شيئاً فيسمونه، فيشير بتطابق يكاد يكون مطلقاً مما يجعله مثالياً وصفاً، ودلالةً، وتوظيفاً، وكذا الكلام القرآني العربي غير عربي؛ عربي في مادته اللغوية، وغير عربي في الارتفاع بهذه المادة إلى مستوى من الدقة والضبط يكاد يكون غير معروف، ما دفع بالقرآن إلى نفي الشعر عنه وعن النبي ﷺ بوصفه ناقلاً له، ومعبراً 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. ولكن، لم يمهله الأجل ليفعل ذلك. ومع الوضع، فإن 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 أية كلمة أخرى في منحها ومعناها، وأن الكلمة في القرآن، وحيثما استخدمت تعني معنى واحداً غير قابل للتأويل، أي بتأويل معنى الكلمة، لتلائم حالة السياق من خلال معرفة الكلمة، وإخضاع السياق لها وليس العكس." (١) القصور المعرفي وعدم الانتباه إلى خصوصية الاستخدام الإلهي للغة العربية والتفرد في ذلك، جعل المفسرين والعلماء يقيسون اللغة القرآنية إلى العربية العادية، ويجعلونه معجزاً لهذا الوصف، ويذهلون عن الخطورة إبستمولوجياً في هذا العمل؛ لأنهم يوقعون القرآن في مسلووية عارمة، تحكم عائد مفرداته وحمولاتها إلى سياق تاريخي ثقافي يرهن أبعده، ويسقطه في حبال التاريخانية بوصفها توجهاً. "... ولأنهم لم

(١) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٦.

يستخدموا هذه الضوابط، ضابط اللغة، ونفي المترادف، والمشارك، والمتشابه وجدوا أنفسهم أمام قضايا عديدة، فأرجعوها لعامل الوقت أو لعامل النسخ...^(١) إذن؛ فالمعاجز بوصفه تحفيزاً، وليس حداً وتعجيزاً، جاءت في المضمون واللفظ الحامل له قياساً إلى القرآن ذاته، ووحدته العضوية، وتركيبته المطلقة، وصياغته الفريدة، لا إلى الشعر والنثر العربيين الملاصقين 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 تبعاً للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فلكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن، تبعاً لمبادئها العقلية في 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)."^(٢)

ويضيف أن القرآن صيغ بدقة مستوعبة للكون كله بلغة عربية، لا تشترك مع الدارج من اللغة سوى في المادة، أما خلفيتها ومضامينها وأفاقها، فمتجاوزة بكثير، لا تكرر ولا ترادف، وهو محكم نزل بدقة على مستوى حرفه "... ومن هنا نفى شبهة تنزله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية... لهذا يتطلب العمل القرآني قاموساً (السنياء معرفياً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد المعرفي) أو المرجع أو الوسيط... خلافاً للتصور التقليدي لفقهاء اللغة والمعاني."^(٣) وهنا نجده يميز بين كلمات قرآنية تميزت في معناها (مس ≠ لمس)، (حجاب ≠ خمار)، (عورة ≠ فرج)، (أمي ≠ غير

(١) حاج حمد، كونية القرآن وعالمية الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩٨.

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.

المثال الأول: الفرق الموجود بين مصطلحي الروح والنفس؛ إذ إن "... القرآن يعطي لطاقة الحياة في الإنسان مصدراً آخر هو قوة النفس المستمدة من البنائية الكونية... بوصف أن النفس هي مركب تفاعل كوني... وأثبتنا أن القرآن لم يستخدم سوى كلمة (النفس) في حالي الوفاة والحياة... أما الروح... هي قناة اتصال بالملأ الأعلى... ويصعب معرفة خصائصها قياساً إلى معرفة النفس وعلومها، أي أنها من متعلقات عالم الأمر الإلهي المطلق، المتجاوز في خصائصه.^(١) وفعلاً، فالمتتبع 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 هي الحياة والموت، في حين أن الروح يطلق مرة على جبرائيل، وأخرى على القرآن، وأخرى على الحقيقة الوجودية المتعالية في عالم الأمر.. وهنا يجب أن تفرق العلوم المعنية بالروح من جهة، والمهتمة بالنفس من جهة أخرى.

المثال الثاني: التمييز بين مصطلحي اللمس والمس؛ إذ جميع القرآن يُعبّر عن الأمور العقلية والنفسية بمصطلح المس، أما الجوانب المادية فينعتها اقتراباً باللمس، "فلا يورد القرآن (مس) بمعنى (لمس) إطلاقاً، ولهذا حين قال الله (لا يمسه إلا المطهرون) فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن يلمس ولا يمس، البدن (يلا مس) ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(٤٣) [النساء: ٤٣]، وكذلك ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَابٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾^(٧) [الأنعام: ٧]،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩.

أما (المس) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا﴾ [الأعراف: ٢٠١]... فمس القرآن إدراكه والشعور به، وهو مس لا يأتي إلا للمطهرين وليس للمتطهرين بدنا. ^(١) والطهارة مرتبة معنوية وخلقية راقية تتأتى بعمق التأمل، وتطهير النفس، والانخراط في أداءات تفيد التمعن والتركيز والتأدي إلى تجليات ثقافية وفكرية نوعية، إذن، فالصفة (المرجعية) للقرآن تتطلب البحث فيه عن هذه (المثالية اللغوية) الضابطة لبنائته ومنهجيته المعرفية. ^(٢) وهنا يتسنى الارتقاء باللغة العربية من هذا الاستخدام العادي الطبيعي إلى التوظيف الكوني المفتوح على معانٍ ودلالات غير مسبوقة، فتأهل لتكون لغة مثالية وعلمية تؤطر الوعي وتنطلق به إلى تجاوز منطلق التلبس بالزمكاني والآني، وكذا تستطيع أن تنزل المطلق في النسبي وتشيوهه، "إذا ليس لنا أن نقول: إنَّ القرآن قد سما باللغة لتناسب مطلقه، فالمعجزة أنه قد شيئاً المطلق فيها..." ^(٣)

ت- الخصيصة البنائية الثالثة هي أن 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، وسلوكها، وأخلاقها وتجاوبها، ما يجعل النبي محمداً ﷺ حاملاً لاسم المحمول أحمد المنتمي إلى عالم الأمر، مما يعطيه الولاية الكاملة تشريعياً وقبلها تكوينياً، ما دفع النبي إلى أن يمنع من تدوين حديثه وكتابته، والاكتفاء بالقرآن مرجعية؛ لأنه المطلق، أما السنة فهي معنى نسبي مواز لإطلاق القرآن، "وإذن يرتبط جهد أسلمة المعرفة بالكشف عن الدلالات المفهومية

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٩.

(٣) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٦.

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، بحيث يعاد فهم وصياغة كثير من موضوعات المعرفة الإنسانية سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، بوصف القرآن معادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته، ممتداً عبر الزمان والمكان، فهو المكنون، ليتكشف والمجيد الذي لا يبلى والكريم المتجدد العطاء.^(١)

ثانياً: 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 على أنه يعمل وفق آلية نعتها حاج حمد بألية الهيمنة والتصديق، وهي بالمناسبة من المصطلحات المنهجية القرآنية، وتحمل دلالات مفهومية كثيفة وقوية، زيادة إلى أنها من أدوات الإبستمولوجيا الكونية التوحيدية.

"... بنص الآيات فالقرآن (مصدق) لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث البشرية الروحي، غير أن التصديق يرتبط (بالهيمنة) على ذلك الموروث ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ [المائدة: ٤٨]، فالتصديق إذن، ليس عفويا وإلا لما لزم 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

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ١٠١.

نقيض معانيها." (١) والتصديق المقصود به أن القرآن يتضمن أحكاماً ونصوصاً من الكتب السابقة، ويقول بمصدرها الإلهي، وتضمنها للحق، وإن بدل في بعضه وغيره، إلا أن أصله رباني المأثي والصياغة وبعض المحتويات، أما الهيمنة فيقصد بها أن صدقها مرهون بشهادة القرآن ذاته، ويعمد 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 علمنا أن البشرية مرّت في تكاملها بمراحل ثلاث: إحيائية أنيمية، فثنائية تقابلية، وصولاً إلى التوحيدية.

"فجاء القرآن (مهيمنا)، ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين، وتقبل حقائق الدين." (٢) فعملية الهيمنة تتراوح بين أداءين:

أولهما: كل ما جاء في الكتب السابقة وثقافتها يعرض على القرآن، ليحقق التوافق الابتدائي الأول، وإلا ليس أصله من الله، وثانيهما: يمتد بها إلى المناقشة والمحاورة والتقييم في إطار فرض منطقها عليها؛ تصويماً وتصحيحاً، ليرفع منها ما علق بها من تفسيرات بدائية نشأت عن المباينة لا عن الاتصال، وكذلك في ظل تأثر المجتمعات الكتابية بغيرها من المجتمعات الوثنية، مما انعكس على تراثها الروحي، وجعل الأصيل فيها يخبو في ركام كثيف من التأويلات والفهوم. وهنا من اللازم أن ينزل كتاب مذكر بالحق فيها، ومؤكّد حقائق الدين، وحات 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 وكليته، فلا يتم تحليل

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٨٠.

النص عضيّنا ومجزأً، وإنما يقرأ من خلال الكل القرآني. (١)

من النماذج التي استرجعها القرآن، ليتجاوز نمط طرحها السابق؛ قصص الأنبياء وفلسفة التاريخ النبوي وكيف طرحت، وأخصها قصة آدم عليه السلام، وطرحها المبسط البدائي في تصورات التوراة، مخالفة أبسط مقدمات العلم، حتى القديم منه. والبديل -تجاوزاً- القرآني حينما عرضها عبر أدوات صياغة، يشير إلى التوسّطات الجدلية في الخلق، والمدد التي احتاجتها العملية والتأهيلات الإلهية للنوع البشري، ليصطفي منه آدم في الأخير إنساناً سوياً مستخلفاً. وكذلك 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 محيطاً، وليس للقرآن أن يسترجع ذلك الموروث استرجاعاً نقدياً وتحليلياً دون أن يكون متوفراً في ذاته على منهج معرفي دقيق، ثم ليس للقرآن أن يشكل بديلاً حضارياً على مستوى البشرية كلها (كافة للناس) دون أن يكون كونياً بحيث (يستوعب) مناهج المعرفة الإنسانية كافة، ويتفاعل مع الأنساق الحضارية كافة، ثم (يتجاوزها) معاً باتجاه ما هو كوني خارج الاستلابين اللاهوتي الذي يسترجع الإنسان إلى موروث الأساطير والخرافات، والوضعي الذي يركز الإنسان حول ذاته ويجرده من قيمه الكونية..." (٢)

ونلاحظ أن القرآن يتعاطى بنوع من إعادة التركيب، بعد أن يكون قد فكك عناصر النسق السابق؛ ليكشف المشكّلات الخرافية له ابتداءً، ثم يعمد إلى نقله تلقاءً أفق معرفي مطلق يوازي الكون والتاريخ في إطلاقهما، خاصة أنه استوعب ماضيها وحاضرهما، ويتحدث عن مآلهما المستقبلي، ما يجعل النقد القرآني

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٨١.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٨ - ١٠٩.

إيجابياً وليس هدمياً ينكر وحسب. " ... فالقرآن باسترجاعه لقصص الماضي، إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضية التي قدمت بعقليتها الظاهرات الطبيعية، وتعاملت معها في صور فردانية وألبست النبوات تفسيرات خرافية... أسطورية فألهمت الطبيعة والبشر، فأعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره، بذلك وضع القرآن الفرق بين الأصل والإسقاطات الأيديولوجية البشرية التراثية عليه، وأن القرآن ليس مهمنا فقط على ما مضى، وإنما يهيمن على المستقبل أيضاً، بما يتكشف عنه من منهجية معرفية مطلقة، وكذلك يهيمن على السنة النبوية حين نسترجعها (نقدياً) في الحاضر من خلال منهجية القرآن، فنحن نسترجع السنة النبوية قرآناً ولا نبتلها.^(١)

إذن؛ لا يكفي القرآن بماضي الشعوب الأخرى، بل يعمد حتى إلى الأمة الإسلامية ويصوب تجربتها في تركيبها والعوارض التي تلم بها، لتتفادى إهدار وظيفتها وتجربتها، ويحدد ضبط صلتها بمدوناتا 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؛ إذ استبدل شرعة التخفيف والرحمة بتلك الكتب والديانات، كما نسخ الخطاب الخاص للأقوام إلى "الناس كافة" دخولا إلى "عالمية الخطاب" وكذلك نسخ "الحاكمية الإلهية" المباشرة على تلك الأقوام، وكذلك "حاكمية إلهية أو حاكمية استخلاف"،^(٢) وهو ما أفردنا له فصلاً بأكمله، لنُظهر تطبيقاً مدى حضور المنهج القرآني في التأسيس، لتحليل مفهوم السلطة عبر مراحل الوعي البشري ومصادقها الحضاري، وعلى مستوى التجربة الإنسانية حضارياً إلى

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ١٨٥.

اليوم. " ... وفوق ذلك يبرئ القرآن نفسه من التاريخيات التي تسقط نفسها عليه عرفاً وثقافة ووعياً، ليتجدد مع كل تاريخانية حاضرة ومستقبلية، فالمدى في القراءة الأولى واسع، ومتسع، ويتبلور من خلال المنهج بتراكم قواعد المفاهيم وترابطها، فالقرآن كونه معرفي قائم بذاته." (١)

ثالثاً: التحليل بديلاً عن التفسير

ليمنح القرآن عطاءه الممكنون، يرى حاج حمد ضرورة استيعاب خصائصه السابقة، وجعلها ذاتها آليات وأدوات لفهمه، وهنا نُقرّ باستمداد طبيعة القراءة من النص ذاته؛ أي إن القرآن له سمات صبغها الله منزله بها، والوعي الإسلامي مطالب -إذا سعى إلى تفهمه- أن يتصف بها هو أيضاً، 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 لاحقاً 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، والتحليل لا يكتفي بالنظر إلى الإبل كيف خلقت... وإنما يحاول معرفة العلاقة بين الإبل وهذا الخلق الكوني... فالوحدة التخليقية للإبل في مقابل الوحدة التخليقية لظواهر الكون، ثم نمضي إلى المركب الأبعد..." (٢) فالتحليل يمنح الوعي القدرة على تفهم الغاية الوجودية العامة، تدرجاً من الظواهر البسيطة، فالمعقدة، فالأكثر تعقيداً، وصولاً إلى كل الكل.

فالقراءة بالروح الغائية توحى بالتوافق في الخلق والإيجاد من جهة، ثم

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٢) حاج حمد، القراءة التحليلية، مرجع سابق، ص ٢١.

التسخير للإنسان من جهة ثانية، و"... 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 بالبيسط، ثم مركب المركب؛ ليصل إلى غاية التعقيد في التوليد إلى (الجدلية)... إن من أساسيات التحليل، أنه قائم على التدقيق وإلا انهارت أساسيات البناء للقضية كافة، فالتحليل يعمد إلى إعادة البحث والاكتشاف في معاني الأشياء، وفق ما ترد في القرآن نفسه، وليس وفق ما يشكل القناعات العامة..."^(١)

فالبعد بالحرف وصولاً إلى البناء العام، فالتوافقية الأعم، فالهيمنة المطلقة؛ يومئ إلى عملية منهجية مركبة ومعقدة، مع أن عائدها المعرفي غالباً ما يتحلى بالدقة والضبط. وبتتابع التحليل ينتهي الوعي إلى المركبات البسيطة التي وُضع عليها الحق وُبني بها الكون، وربما فيما صاغه علماء الفيزياء، والكيمياء، والفلك بعضها، والقرآن يعين على الدمج بينها والتأليف للوصول إلى قانون القوانين، والتعرف -وعياً- صياغات الوحي للكون وطبيعة تحركه وصيرورته؛ لتفهم مآله وما يفضي إليه. وإلا، فما معنى أن يتحدث عن النملة، والنحل، والتين والزيتون، والروم، وسبأ، والنساء، ومريم، والنور، والحشر، و... الماء، والتراب، والفلك، والسباحة الكونية، والفلق، والرتق، والفتق، والأمواج، والرياح، والسحاب، والأمم، والعذاب، والعقاب، وفرعون، وشمود، وعاد،...؟ إنها ميادين معرفة تحتاج إلى سبر تحليلي يصل إلى المبدأ بالمآل، والغاية بالقيمة، والقيمة بالفعل، والفعل بالترائب 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 مترابطة تبدأ بفهم علاقة (ثنائية جدلية) هي (الخالق - الخلق) ثم تبحث في (جدلية) الخالق والخلق في إطار التأليف... والتوحيد...

(١) المرجع السابق، ص ٢٢.

والدمج... ضمن المنهجية القرآنية.^(١) ويتراءى ذلك كله، في مسلكية التنزل خلقاً وجعلاً، ثم التصعد وعباً وتسخييراً، فيلتئم المنهج التخليقي تكويناً، وينبثق المنهج التجميعي وعباً، فيكون حاضراً لا غائباً ولا مغيباً، مستوعباً لمنهجية الجدل الثلاثي، كما سيُظهره الفصل السادس من الكتاب.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٣٦.

المرجعية القرآنية والتأسيس لنظرية الوجود التوحيدية

(الغيب، الإنسان، الطبيعة) والمرتبات الإبستمولوجية

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، والإنسانية. أين يصور كل طرف مدار اشتغاله محوراً معرفياً ومنهجياً لاغياً وطارداً لغيره؟ إذ تتعين كل مرتبة وجودية على أنها المطلق. فإما الغيب (الله)، وإما الطبيعة (العلم)، وإما الإنسان (الأدب، والفن، والفلسفة)، ولم يتم النظر إليها من وجهة مركبة مجتمعة متألّفة تجعلها وجوداً واحداً ذا مراتب متعددة، لكنها في نهاية التحليل متدامجة. فالله يفعل في الطبيعة من خلال الإنسان أو في الإنسان بوساطة الطبيعة، ولا يفعل إلاّ بهما وتوسطهما. "فالمنهجية التي نقصدها هي الناظم الشمولي للكون في وحدة مظاهره المتكاثرة التي لا تقبل أشكالاً 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." (١)

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٨.

أود أن أشير إلى نكتة مهمة في ظل المعنى المترتب من سالف النص؛ هي أن الوجود بانتظامه المتدامج والمتداخل جدلاً يقابله وعي معرفي من العينة نفسها. فلما استقر الوجود (غيباً، وإنساناً، وطبيعةً) وازته معارف تدرك الغيب، وحيويته، وحضوره في الإنسان والطبيعة، وتقرأ الإنسان في الكون، والكون في الإنسان، والآثار الناتجة من العلاقات السابقة، وكيفية تشكل مردودها وجودياً ومعرفياً، ما يجعل العلم توحيدياً نابعاً من الرؤية الوجودية التوحيدية. "... وبناء على ما تقدم فإن التصور القرآني الثوري -من إذ الرؤية التوحيدية- والدور الوجودي للإنسان ومنزلته في الأرض، كل هذا يفترض وعياً كونياً ذا طبيعة متوازنة ومنسجمة..."^(١) ومورد الانسجام يتأتى من ناحية التلاحم (خلقاً، ووحياً، ووعياً) بين المعطيات الأنطولوجية المشكّلة للظاهرة والوجودية من إذ ما هي، بدءاً بالمعاني المطلق منها والمحين، مروراً بالإنسان بوصفه شكلاً فريداً من الظهور الوجودي، وصولاً إلى الطبيعة بوصفها بنائية عامة تتدامج داخلها كل الفعاليات المؤثرة في الصيرورة، والحركة الخاصة بالظواهر.

ينطبق المعنى السابق على الوجود بوصفه معطى، والمعرفة بوصفها منجزاً 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، والتوافق المعرفي والتوازن الذي تؤكد الحقيقة القائلة بأنه رغم تعدد مصادر المعرفة إلا أن المرجع النهائي للمعرفة الكلية هو الله سبحانه..."^(٢)

ونكتشف تالياً أن الأطروحة المعرفية التوحيدية لا تتأسس على الفصام والمباعدة بين مرجعيات النظر ومُسبقاته، وإلا تعددت الأنظار تناقضاً حدياً

(١) أوغلو، أحمد داوود. العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة: إبراهيم البيومي، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢٧.

مباعداً ملغياً، فلا تلتقي الاتجاهات في نقطة؛ لذا، التوازن على مستوى الرؤية الوجودية يوّلدها معرفياً حال التشكّل والنشأة، ثم المعرفة المنسجمة تنعكس على الوجود جمعاً وتآليفاً بين مستويات الوجود ومراتبه. 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." (١) ويصدق العرض على المدارس اللاهوتية الكنسية اللاغية للعقل والتجربة والتاريخ، وعلى الجمود العقلاني، والتجريبي، والمادي، والحدائي عموماً الرافض لجدوى الدين وأهميته بوصفه مصدراً منشأً للحقيقة أو مُعبّراً عنها، على خلاف الرؤية التوحيدية معرفياً، المنبثقة من المقررات الوجودية التي صاغها الوحي، وحث الوحي؛ لينتظم وفق قيمها ومسدداتها إبستمولوجياً، "وهكذا يمكن القول: إن "المعرفة" في طريقة التفكير الإسلامي قد حددتها وقررت معالمها ثابته في الوجود، والوجود القائم على فكرة الألوهية بوصفه مركزاً 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." (٢)

والطرح المعرفي الذي قدمناه، ترتب منه نتائج على صعيد الرؤية الحضارية العامة لحاضر الإنسانية وماضيها، وهو سعي "... للمساهمة في حسم المعركة، وهي من أخطر معارك وجودنا وقضاياها متوجهاً إلى الإنسان العالمي ومنطلقاً من خصائصه بوصفه عربياً مسلماً... إنني أسوق هذه المسألة عبر جدلية الغيب مع الطبيعة، فهنا المحك (العملي) للوجود الإلهي في التجربة، وهذا هو الأسلوب المرجع للخروج من إشكاليات المنطق التقليدي، فالوجود الإلهي قائم طالما قامت العلاقة بين الغيب والطبيعة، فإن انتفت

(١) المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢) أوغلو، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٩.

العلاقة انتفى الوجود، وهذا ما حاولت المدارس العلمية المادية تأكيده من زاوية (النفي)؛ ليعود الغيب ويؤكد من زاوية (الإيجاب) في حركة الواقع العملي...^(١) والعمدة التي راهن فيلسوفنا عليها لبيان العلاقة، هي المرجعية القرآنية، ومعطيات العلم والفلسفة خارج التوظيفات المادية والقراءة الإجرائية؛ استغناءً مطغياً، أو تقاعداً 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 أنه يتمتع بمركزية شديدة بجميع عناصر مشروعه الأخرى، فما الجدل؟ وكيف استطاع أن يرتفع به إلى منطق الجمع، ومنهج التوحيد إستمولوجياً؟ وهل هناك فروق رؤيوية بينه وبين المدارس الجدلية كالهيجلية والماركسية؟ وهل حضر التفوات المنهجي في انبثاق أشكال متعددة من الحكم العملي على الظواهر ومكونات العالم؟

أولاً: مفهوم الجدل والجدلية

"... 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."^(٢) ما قيل لا يثينا أن نبحت عن معنى قار لهذا المصطلح، على الأقل بالنسبة إلى حاج حمد، ليتسنى لنا جمع عناصر الموضوع إلى بعضها، ودفعها إلى خلاصاتها. وأظهر تراوح متناقض في الاستعمال أن القدامى يضعونه لتوصيف أشكال وهمية وسفسطية في بعض الممارسات الفكرية، لكن "... الملازم لطبيعة الفكر، غير أن سيرة الفكر هذه، وفقاً لقوانينه الخاصة به،

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧٧.

(٢) إمام، عبد الفتاح إمام. تطور الجدل بعد هيجل، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م، ص ١٧ - ١٨.

تكون كذلك مطابقة لتطور الكائن ذاته... إنها مسيرة قائمة أساساً على الاعتراف بعدم إمكان الفصل بين النقائص، وعلى كشف مبدأ الاتحاد في صنف أرفع.^(١)

صادر هيجل (توفي ١٨٣١م) مصطلح الجدل من سياق التوظيف السلبي، واستخدمه للدلالة على الحيوية الظاهرة في حركة الفكر والواقع والتاريخ، وصيرورتها من مرتبة أنطولوجية وإبستمولوجية إلى أخرى، فهو الناظم لفعلها والضابط لخصائص الوعي بها، وأجلى نعت استعمله أنه حالة تدفع بالشيء ليتواصل مع ضده، ويتحولان إلى اجتماع أرفع ما يلبث أن يكون أولاً ويستدعي 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...وعلى نحو أشمل، الجدل هو كل متوالية فكرية أو حتى كل متوالية ظواهر يرتبط منطقياً بعضها ببعضها الآخر."^(٢)

الفكر مجموعة عناصر تصورية تشكلها مقولات مفاهيمية بينها ارتباطات خاصة -تباين حسب كل مرجعية ومدرسة ومنهج- تماثل الموجود في الظواهر بوصفها معطيات مكونة للطبيعة، تصل بينها علل وعلاقات وانتظامات ومجاميع كلية، وبينها تدافعات، ما يولّد الحركة والصيرورة. ولكن، هل إلى غاية؟ هنا مفترق التحليلات والمناهج، فمنها ما يزعم أن الدافعية من ذات العناصر المتصارعة تضاداً، ومنها -كما يُقرّ حاج حمد- ما يعتقد بوجود غاية كونية تستحث الفكر والطبيعة معاً إلى بلوغ التطابق عند حدها.

(١) لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية "المعجم التقني والنقدي للفلسفة"، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط٢، ٢٠٠١م، ج١، ص ٢٧٤.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص ٢٧٤.

"وهكذا فالتركيبية... تلغي أو تحذف ما هو غير معقول أو خاطئ في كلتا الأطروحة والنقيضة ولكنها "ترفع" كذلك وتحافظ على ما هو معقول وحققي 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."^(١) ولعل المعنى الذي تضمنه التعريف يعيننا منهجياً على تصور أسباب اختيار حاج حمد الجدلية؛ أولاً: لتجاوز أحادية النظر والتحليل والتفسير، وتفادي الوقوع في أطروحة الفاعل الواحد ونظرية العامل الفريد، زيادة إلى تسويغ ما يظهر من تناقض غير مسوّغ، وتحقيق معقولة مقبولة لقراءة التدرج والارتقاء الظاهر كوناً أو وعياً، وإساعة التركيبات الحاوية للاختلافات معرفياً، فالتركيبات مع تشابهها الشكلاني إلا أنها مضمونياً 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..."^(٢) إذن؛ فالجدل خصيصة أنطولوجية وإستمولوجية، مكنت المعرفة من تجاوز محصلاتها الآنية باستمرار، ليتوسط الوعي والظواهر، ثم الظواهر والوعي؛ تحقيقاً لنوع من الفهم المقبول الذي يقود إلى الكشف عن التماثلات غير التطابقية بين الفكر والوجود، والجدل يتوسطهما من جهة الخصائص. فملامح الوجود وسماته هي ذاتها مباني الفكر ومكوناته، والجدل أداة الكشف والسبر عنهما، وهو في التحليل الأخير نتاج لهما، ثم هو مولّد لمعناهما بكيفية

(١) كوتنغهام، جون. العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط١، ١٩٩٧م، ص١١٠.

(٢) ابن عبد العالبي، عبد السلام. هيدغر ضد هيجل؛ التراث والاختلاف، بيروت: دار التنوير، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٩٧ - ٩٩.

من الكيفيات، التي لا تعتمد الانفصال، بل الاستدماج. "... فهو لا يوجد خلفنا بقدر ما يمثل أماننا ويشدنا إليه مذ البدايات الأصلية، إنه لم يزل يحدث ولم ينفك عن الابتداء..."^(١)

والاتصال الملاحظ بين المجالات الوجودية والمعرفية، يجعل الجدل معطى صميماً في بنيتها من ناحية، ويتطلب من الوعي الاتصاف به؛ ليتسنى له إدراك البنية، فيشكل تصوراً، أو مقولةً، أو علاقةً، تحلل الظواهر وتعلمها. وهذا يدل على الخصيصة المنطقية والعيانية للجدل، مع أن بعضهم جعله "... وثيق الصلة بالمنطق بوصفه فناً ضبط معرفتنا بالقواعد المنطقية في سياق المناقشة..."^(٢)

فالجدل شكل تكوّن للظواهر والوعي معاً، وآلية يُتوسّل 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 يردّه ماركس إلى التناقضات الكامنة في الواقع المادي."^(٣) 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 تغييراً جذرياً في النسق الحضاري والرؤية الوضعية... كذلك يمكن القول إن الذين انتقدوا جدل الطبيعة بمفهومه الماركسي وأوضحوا مخاطره الاجتماعية والإنسانية لم

(١) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) عبد الله، معتمد فتحي. الجدل بين أرسطو وكانط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١٠.

(٣) خليفة، فريال حسن. نقد فلسفة هيجل، بيروت: دار التنوير، ط ١، ٢٠٠٦م، ص ٢١٩.

يتطوروا كذلك إلى مفهوم اللامحدود في الجدل الكوني؛ إذ لم يفارقوا الأساس
الوضعي المحدود بمنظوماته كافة في الرؤية الكونية...^(١)

لقد اكتشف حاج حمد العجز منهجياً في تحديد مفهوم الجدل في
المنظور الغربي عموماً، وفي الماركسية بوصفها خلاصته على وجه الدقة،
لأن المعنى الوضعي والمعلم المحدود الطاغي على إدراكها للعالم، يحرسها
من بناء تصور كلي ومطلق مستوعب للوجود وخصوصياته، وظواهره
الفريدة خاصة الإنسان، حالما يعجز المفهوم المادي جدلياً عن فهم حقيقته
وماهيته؛ لصياغتها الجبرية اللاغية لكل مقدرة على التجاوز، فينسحق تميزه
ويستوعب ضمن الإطار الطبيعي المادي العام، وقد حاولت الوجودية القفز
إلى مستوى جدلي - مع سارتر - متمثلاً 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 وتبادل التأثير، وكل ما يطرأ عليها من تبدل وتغير ناشئ عن فاعلية
فعل ورد فعل إيجابي متنام، وليس ميكانيكياً قاراً؛ لذا، فإنها ترفض السكون،
وتعدّه تبسيطاً قياساً إلى الحركة المتسمة بالإطلاق. وبذا، تُشكّل الصيرورة
الركن والخصيصة الملازمة للحقيقة الأساسية الأولى المتمثلة في الجدل ذاته؛
وبذلك يتكون وعي خاص خلاف الميتافيزيقيين الجوهرائيين القائلين بفكرة
عدم التناقض؛ إذ يقومون " ... بعزل الأضداد بعضها عن بعض... وينظر إليها
على أنها متنافرة بصورة منظمة، أما الجدلي، فهو يكتشف بأنه لا يمكن أن
يوجد بعضها دون بعض، وأن كل حركة وكل تحول إنما يفسره ما ينشأ بينهما

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١،
ص ٢١٢ - ٢١٤.

من نضال..."^(١) فالنضال تدافع يترى بين المتناقضات، فيولد الصيرورة الشاملة على مستوى الكون والإنسان والتاريخ. ولكن، مَنْ يحدد مآل الصيرورة: المادة، أم الإنسان، أم التاريخ؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، أليست هي ذاتها مظاهر للجدل نفسه؟ إذن؛ مَنْ يحدد مساره إذا لم نفترض مبدئية وجودية متعالية، أو غائية مطلقة تحددت سلفاً؟

ثانياً: الجدل في أفق المدرسة الجَمْعِيَّة

المدرسة الجمعية اسم تُنعت به كل القناعات الرؤيوية والمنهجية التي تؤمن بأسلوب الجمع ومرجعية القرآن المعادل بالوعي للوجود وحرركته، والدافع إلى الإبستمولوجيا الكونية خارج نطاق الموضوعيات. والوضعيات اللاهوتية والعلموية تنظر إلى الجدل والجدلية على أنهما "... جدل الغيب وجدل الإنسان وجدل الطبيعة، أو الجدلية الثلاثية: ... يعني (التقابل والتركيب) واستقطاب العناصر الفاعلة كافة في الحركة؛ إذ يرتبط مفهومنا للجدل من تطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة إلى الوحدة النازمة، والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة النازمة؛ إذ يتم تحليل عناصر هذا التفاعل، ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا... هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة التي لا تنطلق من التركيبات القبلية بوصفها مسلمات عقلية سلفية."^(٢)

امتلاً المساق النظري السالف بكثافة مفاهيمية تأسيسية، فقد استهله حاج حمد بتقرير أولي مفاده حضور الجوانب الوجودية العديدة، على اختلافها الشكلائي، في توليفة واحدة بينها تموقع تناظري تقابلي، لو يتوقف عنده لتأبد الصراع، ودام النضال إلى غير نهاية، ولكن، بما أن التجميع خِلقَة ووعي،

(١) بوليتزر، جورج وآخرون. أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، بيروت: المكتبة العصرية، (د. ت.)، ص ٢٧.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٣ - ١٤٤.

والمفضي الطبيعي لكل تقابل، فإن الجدل يرتفع من تشتت وتفرق إلى لقاء وتجمع، وهنا يصور فيلسوفنا المراحل الثلاث للوعي البشري إزاء العالم، وقد ألمحنا إلى بعض خصائصه في الكتاب، فقد بدأ متكثراً تجزيئياً يجعل كل ظاهرة عالماً مستقلاً مقهوراً من طاقة وقوة في داخله، أو روحاً أو إلهاً، ثم تجمع في اثنيية 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 ويؤطرها بتفسيرات، ترد جميع الأحداث والوقائع إلى جملة أسباب بينها تفاعل، رغم تباينها الظاهري، مما يدل على وجود ناظم واحد يلملم شتاتها ويستلجها إلى أصل مركب جامع، لكن من غير أن يلغي تفاعلها وقوتها الذاتية، وهنا تتحقق الصيرورة، مع ظني أن المدرسة التوحيدية لا تُقرّ بالصيرورة الدائبة بوصفها تفضي إلى دوامة الاستمرار المطلق؛ لذا، فقد تكون الصيرورة من المسار والحركة الواعية غير العمياء، أدل وأوفى.

وضمنة عدم الوقوع في المعنى الوضعي الماركسي الصراع، هو " ... (التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه (تركيب) وفق صيرورة لها (غايات كونية) إذ تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقيه (الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة، وليس بمنطق التضاد، وكذلك ليس بمنطق (الاستلاب) بحيث ينفي الغيب ووجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة، وبحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب، ولكن دون أن ننفي (المعجزة) التي نفهمها ضمن (مستويات الفعل الإلهي)..."^(١) لو اقتصرنا على ما أوردناه لكفانا، خاصة عندما أظهرنا الانتباه الفلسفي المتقدم واليقظ لحاج حمد قبل المعنى الماركسي خصوصاً والغربي عموماً للجدل، الذي أنقذه من براثن الصيرورة العدمية، حال جمعه بالتفاعل الكلي؛ إذ يظهر الله وفاعلية الغيب. ولكن، من دون إلغاء لقوانين الوجود؛ فهي إرادة الله، ولا لوجودية الإنسان؛ فهي الدالة عليه. وبتمازج العوالم الثلاثة ودمجها تنشأ صيرورة كونية وتاريخية، بيد أنها في اتجاه غائي كوني، وهذا ما

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٤٤.

يفيضم عليها ضمانة معرفية؛ لتفادي الاستلاب الأبدي أو النقض لذاته، وهنا نضع أيدينا -تماماً- على المحتوى الرؤيوي للتجربة المعرفية التوحيدية، عندما تنظر إلى المقولات التحليلية ومنها الجدل، الذي يؤطر بكليانية الحضور، ونفاعة، وصيرورته، وغائته.

يزداد التحليل وضوحاً عندما نُقرّ أن "الفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية -مع قدرة الله على ذلك- ولكنه يصدر عبر تواسطات جدلية؛ إذ يبدأ (أمرًا)، ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي إلى التشيؤ، والمعنى المنهجي في ذلك أن الله لا يستلب بقدرته المطلقة لا الإنسان ولا قوانين الطبيعة،"^(١) بل يوظفهما في إطار كوني يتنزل عبر تدرجات مستوعبة، لأسباب الظواهر وقدرها حسب التغيير القرآني ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القم: ٤٩]. ومعناه أن "أفعالنا تابعة للقواعد الكلية والضوابط العامة المنتزعة عن الوجود العيني المتفرعة عليه، وأما فعله تعالى فهو الوجود العيني نفسه، والأصول العقلية الكلية مأخوذة منه متأخرة عنه محكومة له."^(٢) وبذلك يتحقق معنى التوسط الجدلي، ففعل الله وقدره هو حراك الأعيان، والظواهر ذاتها من زاوية ما تُعبّر عنه، وتحمل أمره من مستوى التجريد المطلق إلى التعيين والتجسد، وتصرف الإنسان فيها لا يكون سوى دلالة على تمكّنه 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 يدعى المؤمن والملحد معاً إلى مائدة المعرفة الجامعة، وتُتجاوز المعركة الدائمة بينهما، في غير استلاب ولا تعالٍ.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٩٧.

(٢) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١٩، ص ٨٨.

ويأخذ الجدل معنىً تنزلياً من الأزلي إلى النسبي، أو تصاعداً من الجزئيات والأفراد والعينات المبعضة، وصولاً إلى نواظمها، والإرادة القائمة خلفها. فهي في الشكل الأول تؤكد أن الله خالق وليس صانعاً، بمعنى أنه مبين للكون والطبيعة ومنفصل عنهما، وأوجدها على غير مثال سابق، وصيرهما. ويشرف أيضاً وعنايةً بهما قبل الإيجاد وأثناءه، على خلاف الصانع، كما هو إله إسحق نيوتن؛ إذ جعله صانعاً نظم المادة نفسها التي من طبيعته، وأعطاهما دفعتهما الأولى، وتركه ليتحرك في رتبة مطلقة بالخضوع لأسباب وعلل ذات روح ميكانيكية، وهو الآن لا يعنى به، ولا يحفل بما يحصل فيه. وفي تقديرنا هنا أن الطابع التواصلي الجدلي ينتفي بين مستويات الوجود ومرتبته، على خلاف التصوير الزاعم للخلق والقائل بالحضور المستمر. فالفاعلية ليست مباشرة، وإلا لا معنى للعلل الكونية، بل تتوسط الأمر وتدفع الإرادة في تشكيلات المشيئة^(١).

والفلسفة الكلاسيكية الإغريقية وقفت موقف القائل بأن العلة والمعلول يتساوقان، ولا يتقدمان على بعضهما إلا من جهة التقدم المنطقي عقلياً لا سبق الزماني مادياً، على خلاف الفلاسفات اليهودية والمسيحية والإسلامية ولاهوتها، عند قولها بالتقدم الزماني والمنطقي، وأن العالم لم يكن ثم كان فتولد الزمان، على حد ما، عند المدارس اللاهوتية والكلامية الرسمية، وإلا بعضها يؤمن بتساوق نوعي بين العلة والمعلول...

الجدل تنزلاً يبدأ من عالم الأمر، ثم الإرادة المحولة للأمر من المستوى المطلق إلى التجلي 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 كيفية حدوث الظواهر، ثم يرتقي ليسأل عن أسباب حدوثها، ويصعد إلى مستوى لماذا اللماذا.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٣٩ بتصرف.

"هذه اللماذا هي فاتحة التطلع عن المكانية (كيف) إلى الكونية؛ إذ يتم البحث في مفهوم (المصادفة) وعمّا إذا كان وارد كل ما يبدو صدفة عملاً إلهياً منظماً، فإذا أدركت عقولنا، عبر البحث في المصادفات الكونية، وجود عمل إلهي ناظم انتقلنا لمستوى التفكير من منطوق عالم المشيئة (كيف؟) إلى منطوق عالم الإرادة (لماذا؟) ووقتها ننتقل من (الرشد العقلي) إلى (الحكمة)".^(١)

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، بمنطوق لماذا، ووجود إله (مريد) منظم للزمان والمكان في وحدتهما الكلية، ولكن دون أن يجعل الله منطوق هذا التنظيم (جبرية) علينا. إن الإله هنا يدلنا فقط على ما فعله هو ومن ثمّ على ما (ينبغي لنا أن نفعله لا على ما يتوجب علينا فعله)..."^(٢)

ولكي يُظهر القرآن المنطوق الجدلي في الفعل الإلهي؛ فإنه يعطينا أمثلة من الكون تارة ومن التاريخ أخرى، منها قصة النبيين -كمثال- إبراهيم وموسى عليهما السلام. فعند الأول تدرج من معطيات كونية ماثلة، من أصنام لا تفعل، قبال فاعلية خفية لموجود أسمى، إلى أقمار وكواكب ونجوم أفلة تفعل مكاناً ويلازمها زمان، لكنها لا تملك التأخير أو التقدم؛ دلالة على ترتيب أسمى وفاعلية أعظم، فكان اكتشاف الله من خلف الفعل الكوني تدرجاً جدياً صاعداً. أما موسى عليه السلام والتجارب التي خاضها مُذ كان صبياً ألقى في التابوت، إلى إغراق فرعون، مروراً بميقات مدين، وقتل المصري، والتجارب الثلاث مع المعلم الإلهي؛ خرقاً للسفينة، وقتلاً للغلام، وبناءً للجدار؛ في دلالة على حضور

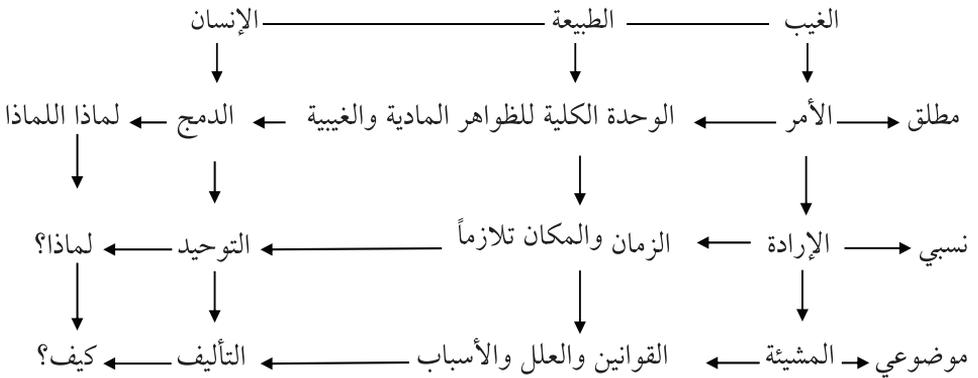
(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٧.

(٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

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.

و"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 جبرياً... إن قوة هذا المنطق النسبي لا يتمظهر بالجبرية..."^(١) وبذلك تنتفي مسوغات 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.

فالجدل حراك وفاعلية وضرورة، من إذ ما هي، تتجاوب: مزجاً ودمجاً؛ تنزلاً وتصاعداً. ويقابل بوعي مماثل، وفي التخطيط الآتي ما يظهر ذلك:



مخطط تمظهر الفاعلية الغيبية في الطبيعة والوعي الإنساني المعادل.

إذن؛ فالوعي الإنساني عندما يؤلف بين أدواته وأسباب الطبيعة وعللها، تتكشف له الكيفية التي بها وجدت الظواهر، وطرائق حركتها، والعوامل

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٤٨ - ٤٤٩.

المؤثرة فيها. والعمل المتولد عند هذه المرتبة يتسم بالنسبية والقابلية للتجديد والإضافة، والنظريات، والكشوف المتوالية. وليست الثورات العلمية المختلفة إلا علامة دالة بامتياز على التقرير المساق، لكن الإنسان لا يقنع عادة بالإجابة التي يقدمها العلم؛ لأن "... التصور العلمي للظواهر الطبيعية محدود بين جدران المختبرات وأدوات القياس... [أما] العقل فيطل على الظاهرة يلتمس أثرها، وتلك ليغوص في الباطن غير المنظور، ليكشف عن حقيقة أعمق تقف خلف الظاهرة الطبيعية..."^(١) ثم يتدرج أعلى (أعمق) يسأل: لماذا تحدث الظواهر؟ فتأتي الفلسفة أو الفن، وربما فلسفة العلم للارتفاع به إلى أسلوب التوحيد بين المعطيات المختلفة زماناً ومكاناً، ليتضح له دقة القوانين المرتبة عن علم مكين، وأن الوحدة الظاهرة بين الأحداث تمت بشكل أعلى مما يحدث.

بمعنى أن الظواهر تفسر حدوثاً، وتعلل وتسوِّغ في سياق اشتراك عام يُظهر عزماً شديداً على تشكُّلها بالكيفية التي تجلّت بها، ما يدل على وجود إرادة موضوعية عامة وواحدة تقف خلفها، فيأتي السؤال: ولماذا كانت هكذا وليست هكذا؟ أي، لماذا لماذا؟ فيرتقي الفهم درجة أبلغ وأعمق من حيث الدمج. "... وتلك مرحلة لا يصلها كائن من كان!، لكن...: إن الله يجري هذا المستوى، ليس علماً، ولكن تصرفاً وسلوكاً، على نوع محدد من أكمل وأرقى عباده؛ إذ يتماثلون في سلوكهم مع (أمره) مطلقاً، ويجري عليهم بأمره ما يأمر به، وهذا المستوى أرقى... في قمة السلوك بعالم الأمر يأتي محمد بكل خصائص اسمه (أحمد)؛ إذ ترتقي استجابته لله فوق موجبات عالم المشيئة الموضوعي وعالم الإرادة النسبي... ولكن: مارس دوره على مستوى المشيئة... ليفتح أمام البشرية كلها (عالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة)."^(٢)

(١) علوي، جاسم حسن. العالم بين العلم والفلسفة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤٩ - ٤٥١.

قد يتبادر إلى الذهن سؤال لاغ للقيمة الإيستمولوجية للتحليل السابق، مفاده: هل هذه لغة لاهوتية دينية لا يخاطب بها علماء أو فلاسفة؟ أجيب: إن تاريخ المعرفة والعلم مليء بما يسمى بالحدس الكشفي الانبلاجي الذي يزعم أصحابه انكشاف التجارب والقوانين والنظريات أمامهم، وكأنهم يشاهدونها تحدث الآن؛ دلالة على مستوى أرقى وأعمق من سنن الأداء الكوني الذي يصعب فهمه لكنه موجود "... وتاريخ الفلاسفة أكبر شاهد على ذلك، ما من مذهب فلسفي قائماً دائماً إلا على الحدس، إحياءه في بعض أقسامه على الأقل، والجدل ضروري لوضع الحدس موضع الاختبار وضروري كذلك لقلب الحدس إلى تصورات يتم نقلها إلى الناس... وإن اتصاله مجددا بالحدس أمر لا مفر منه." (١)

فالفلسفة إبداعياً نتاج حدس الفلاسفة، وما القوالب الاستدلالية جديلاً سوى أدوات للارتفاع به إلى المألوف من مقولات العقل، وألفاظ اللغة، ومسبوكات الأعراف، وكذلك 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 شيئاً من الحرية... فهي تضيف إلى العالم شيئاً جديداً..." (٢) وربما ينطبق ما عناه حاج حمد أعلاه، مع ما قرره الفلاسفة حول لحظات الكشف، وظهور المعرفة في ثوب شفاف يشف عن الحقيقة الناجزة الداخلة تحته، وأغلبها تُظهر تصرفاً وحركة تُبرز تماثلاً تاماً مع الوحدة الكلية لمظاهر الحياة وسيرها، والنموذج البارز المشير إلى ذلك محمد ﷺ 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 أثر تتبع سنن عالم المشيئة والذهاب بها إلى

(١) برغسون، هنري. التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨١م، ص ٢١٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١٧.

تلازمات عالم الإرادة مفصلاً عن الأمر المطلق، في شكل كتاب معرفي معادل للوجود وحركته وامتصناته من خطاب عالمي كوني، وشرعه رحمة وتخفيف، وحياته (قبل البعثة وبعدها) دلالة على التوحد الأحمدى، وانبلاج صور الأشياء في مثالها الحقيقي أمام ناظره.

وبعد، فإن المفهوم الإسلامي للجدلية يرتبط -حين نستخدمه- ببدائيات ونهايات وغايات تخليق، فالتفكيك والتركيب معاً في لحظة الجدلية هو تفكيك وتركيب يتم في إطار منهجية الخلق المستحوذة... على منهجية التشيؤ (الاستيعاب، والتجاوز) باتجاه غائي، لذلك حين نضع مراحل (الجمع بين القراءتين) بوصفها تحقيقاً 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 ببيت الإنسان، وتعلق الظواهر به، لا بوصفها مجرد ظواهر مادية، ولكن بوصفها ظواهر متعلقة ببيت الإنسان الكوني وحياته...⁽¹⁾

أوضح لنا التعريف الذي أوردناه المقصد المعرفي لمدرسة الجمع بين القراءتين في تصورهما للجدلية، فالمعنى ضمناً 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 سلفاً، بتدبير علوي متجاوز، خلاف المادة الناشئة عن صدفة وحراك عبثي عشوائي أول الأمر، والدليل اتصالها بالمأل والنهائية. فقد وضعت ضمن خطة وجودية كونية عامة تقصد إلى غرض أفصح الكون عنه في عمق التاريخ، ما يجعل التشيؤ والتجلي الطبيعي مظهراً نسبياً للتفاعل الحقيقي الذي يتم على مستوى الخلق؛ دفعاً للعملية جميعها في اتجاه غائي كوني، على خلاف الصيرورة في المنطق

(1) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

الوضعي أو المادي الجدلي، فهي حركة تولد أخرى مستحيلة إلى أخرى وأخرى وأخرى... إلى غير نهاية، على الأقل في مستوى الطبيعة.

أما التاريخ فقد حلل بكيفية تدفع به إلى المحطة الأخيرة من الصراع؛ وهي الشيوعية، لكن ما بعدها سكوت وتوقف، والعلة إستمولوجياً تكمن في افتقاد المؤطر المعرفي؛ أي الغائية المتجاوزة المهيمن عليها إلهياً. والشكل المباشر المائل أمام الوعي الممكن هو تسخير كل الكون لمخلوق واحد، زعم الحكماء والأنبياء منذ القديم تفردته وأفضليته، بل وكرامته. والتاريخ أفصح فعلاً أن كل الحركات والتفاعلات تتجه إلى غرض واحد يقوم بخدمة الإنسان؛ وذلك لتأهيله وجودياً، كي يحقق الوظيفة الملقاة على عاتقه، ويستعد لوراثة الملكوت تفضلاً.

"الجدلية 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 - وعالم الإرادة - وعالم الأمر)^(١) المباشرة مع الأساليب الجدلية الأخرى التي تتمثل في الارتباط بنظم متجاوزة محكومة بغائية، وتتوسل منهجية التشيؤ، للتعبير عن فعل الخلق، وليتم من خلاله أيضاً، ومنهجياً من اللازم التدقيق في تحليل أنماط الجدلية التفاعلية؛ لأنها تحدث في أنماط ثلاثة، حسب مراتب الصلة مع الله بالعالم، والعالم بالله. وللأسف، فإنها الوعين اللاهوتي والعلماني يتعاطيان خبط عشواء للذهول منهجياً عن المراتب السالفة على فرض إدراكها أصلاً.

والجدلية بوصفها حقيقة وجودية وآلية معرفية تستخدم لتفسير الظواهر وتحليلها، وتتبع كشافاً أنطولوجياً هو الصيرورة "... التي تقابل في القرآن مفهوم (الجعل) بوصفه (تحولا) من حالة إلى حالة... ولكن مع ضبط الحركة نحو

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٥.

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)، ولكنها في صيرورة غائية... وبذلك تستطيع وحدها... إعطاء الكون مفهومه المتكامل..."^(١)

والمفارقة التي تولدت في سياق تطور الوعي الغربي أنه يتبنى أنظمة معرفية شمولية، تأسيساً وتحليلاً، لكن المآل دائماً أشكال تعقل نسبية مفضية إلى العدمية وإلغاء كل شيء. والعلة اعتماده منهجاً علمياً تجريبياً يحلل موضعياً، ويستلب استقرارياً كل الظواهر إلى الموضعية الأنفة، ثم هو يفتقد التوجيه القيمي معرفياً 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 معاً (الجدلية) في سياق الصيرورة والتطور، ذات غايات تخليقية مبتدئة ببدايات ومنتية 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؟^(٢)

إذن؛ فالنتيجة التي أوصلنا إليها حاج حمد، ليست من قبيل المقرر سلفاً، ويحشد له ما يبرهن عليه، بل إحالة إلى المآل التاريخي لتجربة المعرفة بالأسلوب الغربي الاجتزائي الذي يُظهر مرارة الحال، وأكثر ما قصد إليه، والسبب بنيوي "... يكشف عن تصور المناهج المستمدة من العلوم ذات المنحى التطبيقي وفي مختلف المجالات دون (السقف الكوني) لمؤثراتها، فهذه المناهج كافة (تفكيكية، وتحليلية) غير قادرة على (التركيب)، لأنها لم تنطلق أساساً من (الغاية) التخليقية للخلق الكوني، فاختصرته في حدود

(١) المرجع السابق، ص ٢٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٣.

ملحوظاتها التجريبية المباشرة في عالم "المشيئة" و"التشيؤ الطبيعي" إنسانا كان أو طبيعة.^(١)

نحن قبال تخريجين فلسفيين؛ أحدهما همه منخرط في العناية بالطبيعة وجزئياتها، والسعي إلى تعرف مكوناتها تجريبياً؛ لاستغلالها وتوظيفها في حدود المستعمل المباشر اليومي، من غير استحضار متمعن للمآل التاريخي أو الكوني. والآخر تخريج يستحضر الفعل التركيبي الممتلئ بمعاني الغايات التخليقية، وصيرورتها الجعلية، للتواضع أمام عظمة الفعل، واستثماره ارتفاقاً، مراعيًا المآل، ومدركاً الفعل على مستوى الخطة الوجودية العامة. "ويمكن أن نضع ترجمة عامة لفقهِ التحضر الإسلامي في التعامل الكوني عبارة "ارتفاق الكون" وذلك؛ لأن لفظ "الارتفاق" يشير في مدلوله اللغوي إلى معنيين: أولهما هو الرفق الذي هو اللطف بالشيء ضد العنف، أما الثاني فهو الانتفاع والاستعانة،"^(٢) والمعنى الأكيد هو الدلالة العقديّة المعنوية في الصلة ثم المادية.

ثالثاً: مظاهر الجدلية على مستوى الغيب، والإنسان، والطبيعة، وخصائص ذلك

يحلل 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 فتجعله مستقلاً. ولكي يُظهر طبيعة الصلة الموجودة في تاريخ الفكر الإنساني بين نوع الثقافة والمعرفة الناشئة عنها؛ احتاج فيلسوفنا أن يقسم تطوره -الوعي- إلى مراحل ثلاث: "فتوصيفنا لمراحل تطور الفكر الإنساني يختلف... إذ إننا نبدأ بالعقلية (الإحيائية)، ثم (الثنائية)، ثم (الجدلية)، وذلك أننا نميز بين (الموضوعات الكونية) بما فيها

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) النجار، عبد المجيد. فقه التحضر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م، ج ١، ص ١٢٧.

قضايا ما وراء الطبيعة - الميتافيزيقيا) ومناهج البحث، فالفكر البشري يتناول الموضوعات نفسها، 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 إِبصار للحركة من خلال العلاقات الثنائية بين الأشياء، وإنما بمنطق جدلي يوحد البنية الطبيعية ويدمج ظواهرها في كل عضوي واحد.^(١)

فقد 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 الألوان الثقافية والاجتماعية. 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 وتفسيرات جزئية، أغلبها رمزية تهويمية غريبة؛ ليتسنى لها مسامرة نوع العقلية القابعة خلف المعرفة المعطاة وهكذا. وثانيها الاثنينية التقابلية التضادية المولدة للصراع، المغرقة في منطق الثنائية الحدية (أبيض أو أسود، عدم التناقض). والثالث المرفوع، فإذا لم يصدق هذا التسويغ دخل الثاني بالضرورة وهو الصحيح الكافي تسويغاً وتعليلاً للظاهرة، وخلافه وهم، ونماذج الثنائية كثيرة. ومنها إلى الجدلية آخر مراحل الفكر الإنساني؛ إذ هي تركيب وتعدد في النظر إلى العالم وتقييم مكوناته، لكنها بدورها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما متصلة بالجدلية الهيكلية والماركسية، والأخرى بالجدلية الجمعية (تأليفاً، وتوحيداً، ودمجاً).

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٧.

وقد يعتقد القارئ والمتبع -أول وهلة- أن هذا سلخ لما فعله "أوجست كونت"، لكن "... تصنيف أوجست كونت لا يهتم بالحالة الذهنية التي تنتج مناهج المعرفة (إحيائية، وثنائية، وجدلية)، وإنما يهتم بأشكال المعرفة (لاهوتية، وميتافيزيقية، ووضعية)"،^(١) زيادة إلى اقتناء كونت موضوعاً مُعَبِّراً 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 مبايتتان للعلم ولا يمثلانه خلاف الوضعية، أما حاج حمد فالجدلية لديه استدماج منهجي تحليلياً، وبنويماً فعلاً، ووجودياً خلقياً، 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)".^(٢)

فالغيب حاضر، بل وفاعل، وما التظاهرات التكوينية البارزة على صفحة الطبيعة سوى تجليات ونواقل تُعبّر عن الحضور الإلهي المتين. ولو تسنى لأوجست كونت أن يحيا ظروف القرن الواحد والعشرين وكذا ما قبله، لعرف أن الوضعانية التي جعلها سقفاً للوعي البشري ما هي إلا تصوير ساذج بسيط مسطح لتعقيدات طبيعية، وكونية، وتاريخية، واجتماعية، وإنسانية، تُعبّر عن إيستمولوجيا تعقيد شديد. ولكن، للأسف؛ لأن الوعي الغربي قد افتقد أو رفض السقف الكوني في أفقه الإلهي، فإنه لم يرق إلى إعطاء تفسير مركب مضاه لما يقابله وجودياً.

وهكذا نكون قد وضعنا يد التحليل على مظهر أول من مظاهر الجدلية؛ هو التركيب، ويليه التدرج، ثم الصيرورة، ثم الغائية، ثم الحتمية واللاحتمية، وتوسط الظواهر الطبيعية والإنسانية في تبليغ المراد الإلهي مداه، وعدم الاستلاب.

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢١٨.

الغيب له حضوره وفاعليته، وهو " ... علمان: علم غيب مطلق ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وعلم بما هو متشيع ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ ﴿٥٩﴾ [الأنعام: ٥٩]، ويمتد علم ما هو متشيع 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 بأشكال وعي مختلفة، وهي مواضع ظاهرة للفعل الإلهي المبارك والمقدس... هذه الآيات هي مواضع تنزل (الأمر الإلهي) من عالم الغيب المطلق إلى عالم الغيب المتشيع، فيكون شهود هذا العالم بآنيته ومكانيته...^(١) والتمييز بين العلمين هو تمييز إبستمولوجي مهم؛ لأن الدراسات اللاهوتية وحتى العلمية، مطبقة على استحالة إدراك المغيب، فيادرها، بالتأسيس لمطين منه، تتبعاً للمعنى القرآني. فالغيب المطلق الذي عند الله - سبحانه - ينزله من الأزلية إلى الإطلاق، فيحتاج إلى حوامل تحوله إلى قابل للإدراك، فيتلبس بالغيب المتشيع، والعلامة العملية الدالة منهجياً أن العلم يكشف باستمرار ويوجد في الكون مذخورات طبيعية قابلة للتعرف والفهم ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]. والمطلوب من الإنسان هو إدراك سبل التذليل شرط الوصل بالمأل (النشور) فيتحقق التواضع، فالتوازن، فنجاة الإنسان.

"... فهناك عالم غيب مطلق يصدر عنه فيما يصدر، عالم غيب متشيع، وهو عالمنا الكوني والغيب المتشيع غير الغيب المطلق الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله؛ إذ يعني الغيب المتشيع بالنسبة لنا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها..."^(٢) والغيب غير محجوب مطلقاً، بل تنزل في عالم الشهادة، وتأت بروزاً في ظواهر

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

وفاعليات 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 مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور بهدف أن يتضمن تركيب الإنسان قوانين وعيه وتفاعله مع الوجود... فتقييد الأمر الإلهي بالتشيؤ عبر الصيرورة الإرادية في الواقع، إنما هو تجسيد لحكمة الله في الخلق، ليتطابق وعي الإنسان مع تكوينه..."^(١)

فالجديلية ليست سلباً، وإنما تأليف تتدامج فيه مراتب وجودية عدّة؛ لتنشئ ظاهرة بعينها، وبالقياس للكون كله، وتستمد ثمرتها كونياً، فيتولد التاريخ تكاملاً، يُظهر فيه الإنسان خصائص تكوينية المطلق، المسابير 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 (دمجا) بين القراءتين، فقراءة الدمج مهيمنة على القراءات كلها، أما قراءة التأليف وفق منظورات عالم المشيئة فمميزة في مبادئ الكون نفسه لكل ذي عينين، ومنذ أن صاغ إبراهيم الخليل مفهوم العلاقة الإسلامية الأولية بين الله خالقاً، والكون مخلوقاً مسخراً للإنسان بيتاً، فانتهى إلى القربان.^(٢)

وبتطبيق منهج الجمع بمستوياته تتضح الجدلية وتنزلاتها فعلاً، وتصدعات الوعي إدراكاً، فيظهر الكون والطبيعة والإنسان؛ وقد أكمل الله - سبحانه - خلقهما وصيرهما جعلاً، في سياق أسباب وسنن وجودية تحكم حركتها وتضبطها في اتجاهها المسطر، تفاعلاً لا تغييباً أو استلاباً، فلا ينسحق الإنسان

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤١.

أمام الله وغيبه أو الطبيعة وقوانينها، فتظهر الرحمة والعزة معاً؛ 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 تكويناً يتكامل بتدريج الزمان والمكان، وتوحدتهما في سياق ترتيب كلي، فكان الخلق مطلقاً والجعل سبباً، توافقاً مع القدرة الكشفية المتكاملة عبر الزمان للإنسان ووعيه. وأهم نتيجة يلتف حولها التداخل بين عالمي الغيب والشهادة التأكيد على (آية) الحضور الإلهي. ولكن، لماذا؟

لتأكيد وجود منهجية محددة للتجربة الكونية التي يعيشها الإنسان إلى جانب الكائنات الأخرى غير المرئية؛ العناصر في اتساعنا الكوني اللامتناهي فوق الظاهرة الجسدية؛ إذ يريد الله أن تتولد هذه المنهجية المبنية 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.^(١)

فالإنسان، بحسب التحليل السابق، مطالب أن يرقى بوعيه؛ ليضاهي المعادلة معرفياً للوجود وحركته، ويتمثلها 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، بوصفهما طرفي معادلة في خضم تصرفات موزعة عبر أشكال فنية، واقتصادية، وسياسية، واجتماعية. والشكل الآتي يُظهر طبيعة المعنى المقصود:

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٧٥.

إله أزلي



- ← القرآن (المعادل بالوعي للوجود وحركته).
- ← الإنسان (المعادل للقرآن والوجود بوعيه).
- ← أخلاق الرحمة ← في أفق العزة.
- ← أخلاق العزة ← في أفق الرحمة.
- ← السلام وجودياً ← مع الله ← مع الكون ← مع الذات.

إن معظم سياق آيات القرآن تنبه الإنسان لظواهر الخلق المتنوع، والمعاني الإنسانية للظاهرة الطبيعية، وآثار الرحمة والتسخير، آيات هدفها أن تدفع الإنسان وتشده، ليتفاعل مع الحياة مستوياً على قاعدة التسخير، فيصبح تفاعله في هذه الحالة نوعاً 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 قيمه هو بوصفه خليفة في الأرض.^(١)

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 بُعد حضاري واحد، ما انعكس عليه مرارة وشقاء وعدمية فقدت كل طابع إنساني متعالٍ مفتوح. وما موت الله، وموت الإنسان، وموت كل شيء إلا مظهر فلسفي لأزمة حضارية أعمق وأنكى.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٦.

وأعمد إلى اختصار المترتبات والآثار الحضارية والإنسانية لمفهوم الجدلية التوحيدي في النقاط الآتية، راجياً ألا تكون مخلة:

- الحضور الإلهي يؤكد فاعلية الإنسان ومسؤوليته؛ فهو خليفته، ومستأمن على أمانته.

- العطاء الإلهي غير مجذوذ محدود، والإنسان مطالب بالاندماج في الكون لإظهاره.

- الإنسان خلق مضاهٍ للخلق كله؛ فقد خرج من الكون خلقاً، ودعي ليندمج فيه وعياً.

- الوظيفة الوجودية للإنسان، ومثول الكون أنطولوجياً، ليس عملية صورية، بل خلق يدل على حق.

- اندفاع الإنسان إلى تشييد نظم الحياة على قيم الحق في الخلق، فثمر سلاماً ووحدةً على مستوى التاريخ.

- كلما أتيح له من وسائل العلم وتوظيف طاقاته الإدراكية (السمع، والبصر، والفؤاد) استطاع أن يتناغم مع رحمة الكوني، ومع متاحات التاريخ، بعيداً عن منطق القهر والغزو.

- 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، وتجاربيها، فكل جزء كوني مسخر للإنسان.^(١)

لو يتعاطى الإنسان مع الوجود بمنطق الخليفة المستأمن، الراعي لإرث وجودي من اللازم تبليغه كما أعطي له؛ ما تعامل بالباطل، وما استباح ما

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٧٥ - ٤٨٢.

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... بوصفها ضمانة كونية لسلوك الإنسان الحضاري، أي توجيه الإنسان على طريق الوحدة والسلام، وليس على طريق الصراع والحرب..."^(١)

الوعي الجدلي بخصائصه وروحه التوحيدية الجمعية يوِّلد فلسفياً إبستمولوجيا خاصة وفريدة، لا نجد لها مثيلاً في المدارس الفلسفية المختلفة، وهي مدرسة إسلامية المعرفة، والإبستمولوجيا الكونية التي أفردنا لها العنصر الأخير.

رابعاً: إسلامية المعرفة، وإبستمولوجيا المعرفة الكونية التوحيدية

يمكن للتحليل أن يستنتج من العرض السالف، كيف استطاع المنهج الجمعي أن يبني نظرية في الوجود متوافقة مع المرجعية القرآنية والوجود وتدامجهما المطلق، وكذا إمكانية تحويل الخلاصات المعرفية السابقة، إلى نمط رؤية وأسلوب منهجي يمكن من الكشف عن التنوع الوجودي من حيث هو، ثم إنشاء فهم معرفي إبستمولوجي يستوعب التعدد المترائي على مستوى الوجود والتاريخ معاً، ما يعني مقدرة النظرية السابقة على تكوين مسلكية منهجية متينة تتيح طاقة تفسيرية هائلة ومتنوعة، وكذلك تتيح المقدرة التحليلية الفهمية، المحيلة مع التراكم إلى تحقيق أوضاع تتابع، تستحيل مع الوقت إلى حالة تاريخية تربوية ثقافية، ثم ملكة أداء وفعل؛ معرفياً في المقام الأول، ثم مسلكية في المقام الثاني، وإن كان بين العمليتين تداخل وليس بينهما فصل تام، 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 ومعملة في التفصيل والحكم والتصديق، وبذلك تكتمل دائرة متينة من

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٤٨٣.

المعطيات المساعدة على تتبع النشاط الفكري؛ إما بتوليدِهِ إذا لم يكن متوافراً، وإما بتقويته وجعله يتعاضد حال وجوده، والبذل من أجل تكريسه وتمديده، ليمنح من مقدراته باستمرار.

الذي أتينا على بيانه ينعتهم بالإطار الفكري العام المحيط بكل نشاط معرفي للإنسان، ويسمه آخرون بنواظم الفهم وضوابطه، ويصفونه بمصحح المجهود الثقافي عموماً والعلمي خصوصاً، وتراوحت تسمياته بين الإبستمولوجيا والميتودولوجيا ونظرية المعرفة. ومن ناحية المعرفة وكيف تولد وتكتسب وتطور وتقيم، أو تتأكد وتدقق فتصير علماً، يقع في مشكلات تضطره إلى الانفصال عن ماضيه مرة، واستدعائه أخرى، والعمل على مجاوزة العقبات التي تقف في سبيل نموه وتعافيه بعد بعض انتكاساته وتراجعته، وفتح دروب معرفية جديدة، ليتمكن من تصحيح مسارات الثقافة البشرية، ولا يبلغ ذلك إلا بمناهج متعددة ومتنوعة، يدرسها أولاً ويوفرها ما ينعت بعلم الميتودولوجيا أو المناهج بمنطقياتها المختلفة.

وقد كرّر حاج حمد مراراً 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 آنٍ، وبالانفتاح المنضبط بشرطية تتميز بالتعالى الحاضر، أو الإطلاق المتجلي في شك أحوال وسنن ونواظم وضوابط؛ أي سلب المعطى العلمي من إطار التوظيفات الوضعانية واللاهوتية إلى عمومية إيجابية موجبة للفهم والمسؤولية في الوقت نفسه، مما يفيد أنه يلح على ضرورة أن تمتلك المدرسة الجمعية منطقتها الخاص؛ أي إبستمولوجيتها النابعة من المزاجية الفعالة والمثمرة بين أساليب العقل الآتية من مشارب فلسفية وفكرية شتى، بضبط وتأطير مرجعي آفاقي غائي منطلق من قيم القرآن المعرفية، وهو ما في الإبستمولوجيا الإنسانية الكونية المترعرة في أحضان المعنى التوحيدي للمعرفة والعلم؛ إذ يسمها

بإسلامية المعرفة. وهنا يبادرنا تساؤل مهم: ما هي إسلامية المعرفة؟ وهل تمتلك فعلاً شروط الإيستمولوجيا المدرسية حتى في أدبياتها الكلاسيكية؟ ولماذا الإسلامية؟ أفي ذلك تطور على مستوى الرؤية والمنهج، أم أن الحال لا يعدو كونه شوفينية تمركزية على مسوغات ذاتية، لا ترقى إلى أي مستوى معرفي مؤهل لتشكيل عقل، أو بناء معرفة، فما ظنك أن تستحيل إلى وضع حضاري مستوعب للإنسانية بوصفها كلاً بتنوعاتها؟ ثم، ما الفرق بينها وبين بقية الإيستمولوجيات الأخرى؟ وما الجديد الذي تحمله في عمق المعترك الثقافي حضارياً وتاريخياً؟

للإجابة عن التساؤلات السالفة، أرى لزاماً الوقوف على دلالة إسلامية المعرفة، ثم الإيستمولوجيا كما توظفها مدرسة الجمع بين القراءتين؛ بلوغاً إلى توصيف خصائص الإيستمولوجيا الإنسانية الكونية، ومترتباتها العامة والخاصة.

١- مفهوم إسلامية المعرفة

لا تكاد دراسة بعينها تحصي تعريفات المفكرين والعلماء حيال 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، وتباين 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 تبعاً للمنظور التوحيدي للوجود والمعرفة المتولدة عنها، وبذلك تكون إسلامية المعرفة مركبة من مفردتين لكل منهما معناها، ويزداد المعنى وضوحاً بالوصل بينهما.

إسلامية، إسلام، أو أسلمة؛ كلها صيغ مشتقة من المصدر الأول الإسلام، لا من ناحية ما هو دين بحث 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 تجاوباً مع أصول الاعتقاد والنظر فيه؛ "... إسلامية نسبة إلى الإسلام، والإسلام هنا لا نعني به هنا ديناً 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..."^(١) نلاحظ أن المعنى السالف سبع على الإسلام طابع الوظيفة المعرفية؛ لأنه لم يحمل فقط إلزامات تشريعية، وممارسات فقهية برانية وشكلانية، بل سعى إلى بناء تصور للحياة خاص ومتميز متلون بالطابع العقدي الأساسي؛ وأعني به التوحيد، ما يجعله أكثر من دين؛ إذ يستحيل إلى ملّة وطريقة في تحليل الظواهر وقراءتها وتسويغها وتفسيرها. "فالإسلامية هي النسبة إلى هذا الدين الذي وضعه الله؛ أي إقامة العلاقة مع الوحي ونبأ السماء."^(٢)

والصلة المبتغاة من التأسيس السابق ليست محض اتصال بين دين ومعتقيه، 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 بوصفها أفق نظر وتقييم، وإطاراً حاضناً ومؤطراً، وهو عينه ما يلح عليه المنطق الجمعي في سياق التأليف والتوحيد، والدمج، للإفضاء إلى عمق معرفي مُضاهٍ للعمق الوجودي، وناقل له، ومُعبر عنه، وفي أحيان منشئ له ومولّد.

(١) العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤م، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

(٢) عمارة، محمد. إسلامية المعرفة ماذا تعني؟، القاهرة: دار نهضة مصر، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٧.

وهنا، ألا يحق لدعاة أي دين الزعم بالخصيصة نفسها لدينهم، والقول بأن المعرفة يمكن أن تتصل بأية نسبة، شرط أدائها للمقصود منها وظيفياً؟ الجواب المباشر: نعم، نعم. ولكن... هل الدين المنسوب للقيام بمهمة إستيمولوجية 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 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 انحس في نطاق المعنويات، والأخلاقيات، والصلات الذاتية المحضة فدونه المعابد.

إذن؛ الأسلمة " ... تمثل قاعدة فكرية ومعرفية ونظاما كلياً، لتوليد الأنساق والنظم، والنماذج المعرفية، والمناهج كذلك." (١) فالرؤية المعرفية لنطاقات الوجود ومستوياته جميعاً تنطلق من مجموع مؤسسات تشكل مسبقات 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 إستيمولوجياً الإقرار بوجود نظرية في المعرفة شاملة وممتدة، بغير قاعدة فكرية تنبني عليها، وهنا مرتبط الخلاف، والمناورة بين المدارس الفلسفية والعلمية؛ أي ليست الحقانية والصدق نابعين من مباينة الدين، والتلبس بالوضعي والعكس، بقدر ما ينبغي أن تتصف كل نظرية بمواصفات التوازن والشاملة والإمام، واستحضار مستويات الحقيقة الوجودية، وعدم إلغاء أبعاد معينة أو تضخيمها على حساب أخرى. وهكذا " ... يمتلك الإسلام -إذا- نظاماً معرفياً خاصاً به، وهذا النظام المعرفي هو الذي يؤسس خصوصية الثقافة، وخصوصية الحضارة على حد سواء، بما يميز

(١) العلواني، نحو منهجية معرفية قرآنية، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

بينه وبين الثقافات والحضارات الأخرى...^(١) فالتمييز ليس إغراقاً في شوفينية وعصبوية مضللة مانعة من تصور الحقيقة من حيث هي، بل تأكيد على حضور نوع من التفردات المانحة لخصوصية في بناء عناصر التصور وتشكيله الإدراك الناشئ عنه، وفي الوقت عينه يمنح أدوات متوازنة تتحول مع التراكم والإمعان إلى أساليب كلية وكونية تصلح مسلكاً للوعي المعرفي للبشرية، أو على أقل توصيف تمنح معرفة أفضل وأبلغ من التي تعطيها اللاهوتيتان الغيبية المحضنة، والوضعية المتلبسة.

فتكون الأسلمة أسلوب دراسة لمنجزات البشرية؛ الفكرية، والثقافية، والعلمية، وعملية تنبيه "... على وجوب تأمين وتحريم 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."^(٢) بغض النظر عن الأساليب الإجرائية التي اقترحها منظرو الأسلمة، فالذي يهمننا منها أنها عملية مركبة ليست بسيطة كما قد يظن، بل تمتد لاستيعاب المتاح المعرفي في نطاق أفقي وعمودي؛ أي استحضار الزخم المعرفي المتراكم عبر قرون طويلة من الإنجاز الإسلامي تراثياً، تمثلاً 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 النقص المطلق والإبطال. وأفقياً بالولوج إلى عالم الحضارة المعاصرة وعمقها الغربي بفلسفاته ونظمه الرؤيوية وتجلياتها المختلفة، ويُفضى بعدئذٍ إلى توليد معرفة مؤطرة ومغياة، مشدودة إلى روح معنوية وأخلاقية وكونية ممتدة، مستوعبة أماد الزمان، وتفاصيل المكان، في غير استعلاء ولا استغناء.

(١) منير، وليد. "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٨، خريف ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ١٠٦.

(٢) فتاح، عرفان عبد الحميد. "إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص ٩.

وبذا المعنى يستقيم للمعرفة الطابع الشاملي المتراوح بين نطاقات الوجود المتنوع، وتالياً ينبثق الفهم العميق المستوعب المتواضع، الذي لا ينظر إلى المعرفة بوصفها تعقلاً وفهماً جافاً وبارداً باهتاً، بل مسؤولة ضاربة في جذور الطبيعة الإنسانية المستأمنة، فتكون المعرفة ضداً للمغامرة، بل هي استجلاب لملكات الإنسان المستعين وطاقاته، المنتهية إلى غائية نفعية، جالبة لكل خير، دافعة لكل ضرر وشر. وبذلك ترسم معالم الأسلمة من جهة المعنى، خاصة عندما امتدت إلى "... بيان مصادر المعرفة وفضائها وقيمتها، والكشف عن أن هذه المعرفة تستقي من قراءتين، وتحقق بالجمع بينهما... مضافاً إلى اهتمامها بدمج شيء من عناصر فاعلة حية... بعد غربلة هذه العلوم وتفكيكها وإعادة تركيبها في نسق جديد يحررها من بعدها الوضعي الأحادي المادي، ويوصلها بمنظومة معرفية توحيدية، يتوحد فيها عالما الغيب والشهادة، باتساق يحكي التناغم والإيقاع الموحد لهذين العالمين في الوجود." (١)

الملاحظ على المعنى السالف إلماحه الشديد إلى النسبة الواصلة بين قيمتين؛ إحداهما: المعرفة من حيث هي متاحة في فضاءات ثقافية متعددة ومتلصة بخصوصيات تاريخية واجتماعية. والثانية: عملية التفكيك، والتحليل، والسبر، والكشف عن العناصر الأولى المشكّلة لهذه المعرفة وإعادة تركيبها في ظل موجّهات فكرية وعقدية مستوعبة وشاملة ورابطة، تتجاوز كل الذهنيات المبعضة والمجزئة، فنجد الوعي ماثلاً أمام عمليتين فكريتين في غاية التعقيد والحذر؛ أولاهما متمثلة مستوعبة كاشفة، وثانيتها مولّدة لمعنى في أفق السابق ومستواه، لكنه يتعداه إلى فضاء أرحب يحكي ويحاكي التناغم الوجودي، ويعكسه في مرآة التنظيمات المؤطرة للحياة والموجهة لها، وفي النظم المهيكلة للشأن العام، والحامية له من كل انزلاقات إيديولوجية تتوارد من الفهوم التبعية؛ لاهوتية كانت أو علمانية.

(١) الرفاعي، عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١١١.

يظهر تركيزنا في التحليل على الإسلامية بوصف أن المعرفة من المعاني الدارجة المتداولة بين المدارس الفكرية منذ القديم، ويعنون بها الفهم المطابق لموضوع عن دليل، سواء كان مادياً أو معنوياً، تاريخياً أو اجتماعياً، وهكذا، مع أن اتجاه التحليل يبقى على خصوصية التعريفات المفهومة المختلفة في أحيان كثيرة، وهنا نسجل التباين البنيوي في توصيف العلم تدقيقاً وتحديداً 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 فرعاً من المعرفة دون غيره ولا صنفاً 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، منفرداً ومجتمعاً، من التعامل مع ظواهر الكون ومرافقته، أداءً لدوره وخدمة لرسالته وتحقيقاً لأغراضه، ومن ثم فالمعرفة الإنسانية المقصودة بالمراجعة وإعادة الصياغة والتأسيس يستوي فيها ما عرف بالعلوم الطبيعية وما وُسم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مع إدراك اللازم لما يطرحه كل من الجناحين من إشكاليات تستلزمها طبيعته الخاصة." (١)

وهنا نجد الفهم قد استنبط الطابع الالتزامي للمعرفة في ظل الرؤية التوحيدية، وهذا من الفوارق المركزية في تحديد كنه المعرفة بين الرؤية العلمانية الفاصلة بتوجهاتها المختلفة والمتعارضة، والرؤية الجمعية الواصلة المؤكدة البُعد الامتدادي للمعرفة ولوازمها. فالفهم يصنع الوعي الذي بدوره يدفع إلى تحمل أعباء التعرف، والمضي به إلى نطاقات الحياة والوجود المنفتحة على التجربة التاريخية للإنسان؛ في أن له مبدأً ومَفْضًى، وبذلك تكون المعرفة تحت طائلة التوجيه القيمي للدين الخاتم، لا مجرد نشاط منطقي جاف وباهت، بل حراك في مساحة الوجود بتسديد وتوجيه رباني متعالٍ لا يلغي ولا يصارع.

(١) العلواني، طه جابر. "الديباجة"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص ٥.

ويضيف بعضهم إلى الأسلمة بُعداً شارحاً، دافعاً بمعناها إلى وجهة منطقية إستمولوجية، فينعت وظيفتها بالتقريب التداولي، وهو ما قام به الفيلسوف المغربي المعاصر طه عبد الرحمن، عندما أشار إلى الأهمية الفلسفية والمنطقية لآلية التقريب ومذهبيته؛ للولوج إلى عالم المعرفة المعاصر والتراثي، بغير ارتهان لمناهج الآخر الفكرية، ودفع ضريبتها على مستوى التاريخ المركب والمتشعب؛ لذا، لا مندوحة عن التقريب، الواجهة المنطقية للأسلمة، لتحقيق شرط التكافؤ والندية، والقيام بأعباء المسؤولية. ويعني به "... وصل المعرفة المنقولة بباقي المعارف الأصلية، أو قل بإيجاز، جعل المنقول موصولاً، وبما أن الوصل، في جوهره، وصل بما هو أصلي، فإن التقريب جعل المنقول موصولاً"^(١) كما في الظواهر الاجتماعية غُربة، 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 تُعبّر عن الواقع بتطابق عن دليل، بل تتجلى في مسخ لا يصف أدنى حقيقة، ما يجعل عملية النقل خطيرة في ذاتها، رغم ضرورتها وجدواها، فيتصدى للوصل وردم البُعد التقريبي بمنطقه وآلياته.

وهنا أود أن أشير إلى أن معنى الأسلمة، كما تعرضه مدرسة إسلامية 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 نطاقات الوجود جميعاً، وهي عملية تغذية رجعية؛ إذ تفيد من المتاح المعرفي في الفضاءات الثقافية الأخرى، وتمده بالموجهات القيمة وإعادة الصياغة والتركيب المستوعب غير اللاغي، 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 يأتي:

(١) عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص ٢٣٧.

"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:

- بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.
- إعادة تشكيل، وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.
- بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم، بوصفه مصدرًا للفكر والحضارة.
- بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدرًا للفكر والمعرفة والحضارة.
- بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي، لتجاوز فترات التقليد، والانقطاع فيه.
- بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر، للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسائيتين^(١)

٢- مفهوم إسلامية المعرفة عند حاج حمد، والدلالة البنيوية الشاملة

إن استخدامنا مصطلح البنية بعيد عن الإحالة الفلسفية لتقاليد المدرسة البنيوية، ونعني به طبيعة التركيب الداخلي للمعنى، والشيجة الدلالية المترتبة من عناصر ومنظومات عدّة، تصل بينها روح معرفية واحدة أو متقاربة، مستقاة من مرجعية مؤسسة وأصل معرفي مولّد، وهي تصب في الاتجاه نفسه، بمعنى التشكل المجتمع خلف شتات من المعطيات الفكرية والمفاهيمية؛ أي إن التركيب الدلالي عنده يرتكز على قاعدة مفاهيمية منبثقة من تأسيس مرجعي وغائية معرفية مقصودة، فيكون الطرح بنيةً أو نموذجاً؛ لذا، يأنف غالباً تلك

(١) العلواني، طه جابر. "لماذا إسلامية المعرفة؟"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١، ١٤١٥/٥/١٩٩٥م، ص ٣٠ - ٣١.

الأطروحات الفكرية الوضعية أو اللاهوتية المشتتة للوعي في أحادية لاغية مفككة، يصعب عليها تحقيق التركيب. وتأسيساً على ذلك، فنادرًا 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 يبغى الفهم، والتفسير، والتحليل، والمصادقة، والتقييم.

أ- تقييم التعريفات الاجتزائية التليفقية:

قبل الخوض في تفرعات المفهمة التي أقام عليها حاج حمد رؤياه، يعطف البحث من جهة الجدوى المنهاجية إلى مراجعة التعريفات الواردة من مؤسسي منظور إسلامية المعرفة، ثم من اقتحم المشروع لمصادرتة فأنهكه بحمولة مفاهيمية ملفقة لا تصف أدنى حدود المعنى الأصيل للأسلمة، فانتهى الطرح إلى نوع من السطحية والتعجل، أثار خصوم المشروع، ودفعهم إلى السخرية من الطرح، وفي ذلك بعض المسوغ لهم، بوصف عدم الفهم، والخوض في نظرية غير مستوعبة. "إن الأسلمة ليست مجرد (إضافة) عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع والأناسة وغيره، بأن نستمد آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته، وحتى الذين فهموا الأسلمة بهذا المعنى، إنما جعلوا أنفسهم هدفا لسخرية الآخرين، فحق عليهم القول بأنهم يحاولون احتواء الحضارة العالمية الزاحفة احتواء سلبيا من موقع الدفاع العاجز... فالأسلمة ليست إضافة... لن تؤدي إلا إلى تشويه الهدف من الأسلمة."⁽¹⁾

المفارقة المعرفية الأولى التي لحقت المنظرين لمفهمة 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 -ظاھرھا

(1) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣١ - ٣٢.

متفق مع محتوى الدائرة المعرفية المستهدفة- ذات وصفات أخلاقية أو معنوية، مع معطيات معرفية مكينة، تشكلت على منوال منهجي صميم، يحمل رؤية للعالم نقيض الإلهية وقيمها، وتمتخ من معين فصلي يؤسس للنزعة الإنسانية، في صورة تفضيل للعقل البحت، وتجلياته الأسلوبية، ومسالكه المنكرة للطابع الإلهي للممارسة المعرفية، فينتج من ذلك معرفة مسخ مشوهة، لا هي الأصل في ثانياً منطق الأول، ولا هي نتاج الممازجة والمزاوجة القاصدة إلى توليد معرفة متوازنة، ظاهرها مؤسلم، لكنها في الأخير، ليست إلا أفكاراً مبعثرة مثيرة للشفقة في أفضل حال، وللسخرة في أسوأه. والعملية في التحليل الأخير تفصح عن محاولة فاشلة لاحتواء منجزات الحضارة الأقوى، لكن بُعداً متهاككة متوارثة من أزمنة التراجع الحضاري للعقل المسلم، ما يدخله في دوامة التلفيق، فيفقد الاتجاه، ولا يقدر حتى على التقليد، فما ظنك بالإبداع.

"وقد يبدو لبعضهم أن القول بأسلمة المعرفة هو من قبيل سحب الانتماء الذاتي للدين إلى الموضوعات كافة بغض النظر عن عموميتها العالمية، وذلك لشرعة الإنجاز الحضاري البشري -أياً كانت مصادره- واستلابه دينياً، أي بمنطق الاحتواء اللاهوتي الشكلي واللفظي." (١) فالمناوؤن لمشروع الأسلمة يصادرون عليه، بما شاهدوه من مآل مخز لفكر المقارنات والمقاربات المتوارث عن بدايات المواجهة بين المد الحضاري الغربي والعجز الذي يقابله. وفعلاً، قد يكون الأمر كذلك قبل مجيء منطق الجمع بين القراءتين، ومذهبية الإبستمولوجيا الكونية، والجدلية الثلاثية. فسحب الدين بمعناه الفقهي المباشر الشكلي الممارساتي على قطاع إبستمولوجي عميق، يستوجب الوعي العقائدي المؤسس معرفياً، والمستند إلى منهجية مستوعبة، لكن الحال خلاف المقر، فالقوم خالوا العملية نوعاً من الامتداد يبغي في الأخير تحقيق الاستعلاء والتفوق للدين الذاتي على تجارب الآخرين ومنجزاتهم، وفي التحليل ما يُظهر الطابع النفسي القائم على

(١) المرجع السابق، ص ٣٢.

ردة الفعل، وليس التأسيس المعرفي المنهجي المتفهم عمق 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 تمكّنها من تمثّل معطيات المعرفة المتوارثة المستنبطة من القرآن أو الممارسات المعرفية المنبثقة من التفاعل معه، لكن "... الكتابات الخاصة بإسلامية المعرفة إنما تنتهي إلى مقتطفات علمية معاصرة تركبها على النص الديني فيما يشبه التقرب والتودد إلى العلمية المعاصرة، أو حالة التبني من الخارج دون الإسهام في التنشئة الداخلية للعلم..."^(١) والعمق الإيستمولوجي للنص السابق يحمل في ثناياه تأكيداً مهماً على الافتقار الفكري والمنهجي الذي تتسم به الممارسة المعرفية في سياق مدارس الطرح الإسلامي، بوصف عجزها عن الانقذاف 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 إنها 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 برانية وتشذبات 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 تعبيراً صميماً عن العجز الحضاري في تحقيق البديل العلمي، وبناء المعرفة المستقلة، وتوليد المعنى، بوحى من المرجعية الخاصة؛ لذا، ينعثها بالتودد، إفصاحاً عن المقهورية، والشعور بالتضاؤل أمام الآخر وتجربته العلمية.

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٤٧.

ومثال النقد الذي وجهه للتحليل التبقيضي لمشروع إسلامية المعرفة وإهدار إمكاناتها الإستمولوجية 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، وتعصمها من الثنائية والانشطار، وذلك أن يصبح الإنسان إلهياً، له قدسية الإلهي وثباته... ودون أن يصبح الإلهي إنسانياً كما هو الحال عند الذين جعلوا الدين وضعاً بشرياً، وإفرازا لعقل الإنسان..."^(١) فمن خلال تبقي لأعمال حاج حمد أكاد أجزم أنه يضيق تماماً من التوصيف السابق لإسلامية المعرفة؛ لأنه يكرس الثنائية، ويعمد إلى الممايزة الضمنية بين الحضور الإلهي والفاعلية الكونية، عندما جعل الوعي كائناً بساقين؛ إحداهما إلهية والأخرى كونية، أما الإنسان فلا نجد له موضع حضور، زيادة إلى الإسفاف المعرفي في التحليل؛ لأن الأسلمة بهذه الصيغة عملية تليق وتركيب غير منسجم بين معارف امتدت إلى أطراف الكون، ومعارف لا تزال تراوح مكانها عند حد ما أُتج من أدوات ومسالك تراثية، ولما تطور أو تعمد 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 نجده أسس لمنطق الحضور الغيبي بطاقاته في فاعلية الطبيعة والإنسان، في جدلية متدرجة مستبدة بالظواهر، من غير فصل آلي يجعل الإلهية في مرتبة، والكونية في أخرى، بل الكل يتضافر في مد الحركة والسيرورة الوجودية، من غير أن نقول إن هذا سببه ذلك دون غيره.

(١) عمارة، إسلامية المعرفة؛ ماذا تعني؟، مرجع سابق، ص ١٣.

ب- إسلامية المعرفة، والتناول الجمعي:

المفهوم الذي يُلقب به حاج حمد في وجه الأطروحات التجزيئية غاية في التركيب والتشكُّل؛ لأنه تولّد من اطلاع واسع على النظريات الفلسفية والعلمية الغربية من جهة، والنظريات التراثية في أفقها التاريخي والمفتوح من جهة أخرى، يقول: "إسلامية المعرفة عنوان مركب من "إسلامية" و"معرفة"، في حين أن "الإسلامية" فيما يراها الناس "تخصص ديني" في مقابل "معرفة" هي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس التخصيص الديني، وإنما تتسع لعدد من المناهج، وتستبطن عدداً من الإيديولوجيات، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً يوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى... فقد تمت مصادر المعرفة العامة بأشكال مختلفة، لما هو خاص، فهناك المعرفة المادية الجدلية التي تأسست على فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها تطوراً مادياً جدلياً للمدارس الوضعية الكلاسيكية... وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة، لتحتويها فلسفياً ضمن التخصص الإسلامي، مع وصف الفارق الأساسي في قاعدة المفاهيم..."^(١)

والتناول المساق يكشف عن يقظة معرفية مكينة؛ لعنايته الشديدة بضبط المفهوم بخصائصه، ومناقشة الأفكار المناجزة للمفهوم؛ أي إنه سعى إلى الجمع والمنع في آن، فالإسلامية عملية تخصيص مفاهيمي ومنهجي، على هدي قاعدة تصورية تُقيّم الوجود وتنظر إليه بحسب جملة مشروطيات نابعة من الأصول الاعتقادية للرؤية التوحيدية المتسمة في صعيد التناول الديني للحياة وعناصرها، تماماً كما هو الشأن قياساً 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

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. "إسلامية المعرفة؛ المفاهيم والقضايا الكونية"، مجلة تفكر، المجلد ٣، العدد ٢، السودان، ٢٠٠١م، ص ٩ - ١٠.

الوجودي، ولا تكتفي بعملية المصادرة الجزئية، بل تنخرط في مواجهة جذرية شاملة تستبد بكل محتويات النظريات المتاحة على صعيد العلم البحت كما يقال، وكذلك في نطاق الأنساق الفلسفية وقضاياها؛ أي إن الأسلمة ليست بدعاً من محاولة التعاطي مع المعرفة ونتائجها بتسديد قيمي متأصل قائم 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 المشعب بتسديدات إنسانية مشدودة إلى معنى متجاوز، يستحضر المقصد النفعي، ويحيل على البُعد الالتزامي.

وأبلغ الجديد الذي عمل فيلسوفنا على إضافته على مضامين الأسلمة، دأبه المستميت في إظهارها مولدة للمعرفة ومنتجة لها، قياساً إلى منطق قرآني مصور للحضور الجدلي للفاعلية الثلاثية، كما عمد إلى نقلها إلى مجال المناجزة المنطق العلماني المادي الفصلي، ف"... أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني - غير وضعي - فهنا استيعاب، ثم تجاوز يؤدي لمفهوم مختلف..."^(١) والنقلة النوعية التي أحدثها التعريف السالف قلبت الأسلمة رأساً على عقب، من مجرد عملية تركيب تعسفي، يجمع 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 يُعمد إلى استنباط الآليات التوحيدية المتوازنة من المرجعية المعرفية القرآنية. بعد ذلك تُفكّ الصلة بين المنجز والتفسير الكلياني المكتسح المستمد منها، لا إلى إلغاء المعلومة من حيث هي، بل وضعها في إطار تفسيري آخر، مستوعب للتجربة الإنسانية، بوصف المصدرية الإلهية للوعي التوحيدي، ودفعه في اتجاه الكشف

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣١.

عن قصور المعرفة المنفصلة، وانعكاساتها السلبية: وعياً، وسلوكاً، وحضارة؛ لذا، من الواجب رصفها في طريق نظم منهجي وترتيب مفاهيمي مختلف؛ أي إقامته على قاعدة رؤيوية مستحضرة للغيب، ومؤكدة علمياً فاعليته في الطبيعة والإنسان، ما يدل على قوة الطرح المعرفي للفلسفة التوحيدية مقابل الوضعية أو اللاهوتية.

المعنى الوضعي للمعرفة وُلدَ فلسفة " ... قاصرة أفرزت منهاجاً وضعياً مادياً يفترض أن الكون وحركته، إنما هما 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 - الطبيعة - الإنسان. وإضافة هذا البعد كفيلة بإعطاء فلسفة هذه العلوم امتداداً كونياً وغائياً، يعطيها القدرة على التركيب والتفكيك، وبذلك تخرج من أزمتها.^(١)

والشاهد 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 المطلق إلى غاية تاه معها كل شيء واضمحل أمام أنماط حضارية كاسحة، ثم الطبيعة أخيراً أخذت تبوح عن مكنون التراكم السلبي الناشئ عن ممارسات معرفية وعلمية، ترجع أصولها التشكُّلية إلى قرون خلت تبلغ الستة أو ما يزيد. وعمق المشكل يتراءى تاريخياً في برونات اجتماعية وسياسية.. دلالة على تأزم بنوي نابع من الرؤية الوجودية أولاً، ثم الرؤية المعرفية المنبثقة عن السابقة، وتالياً القيمية وطبيعة الحكم على الحياة ومظاهرها، وشكل تولّد

(١) الرفاعي، عبد الجبار. مناهج التجديد؛ حوار مع طه جابر العلواني، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م، ص١١٩.

الأزمة وطريقة التخلص منها؛ إمعاناً في تكريسها وليس مبارحتها. فالغيب ليس مجرد مقولة ميتافيزيقية، كما قد يرد إلى حسابان بعضهم وتقديرهم، فهو حواصل طاقة ومُكنة تفسح عنها العلل الكونية والظواهر الإنسانية، وقبلها المدونات المتعالية المملوءة بتسديدات وموجهات تفترض مسارب الحضور الأنطولوجي والممارسات الحياتية المتنوعة، كما تفترض أشكال الأوضاع المفارقائية جراء الانبئات عن التسديد والرضا بالمغامرة المعزولة، وتقترح آليات تلافيتها، أو صفات تجاوزها حال الوقوع فيها.

إذن؛ "... أسلمة المعرفة... مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للتناظم المنهجي والمعرفي) الذي تستمد منه الحضارة المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناخ مادية أو مثالية أو انتقائية..."^(١) والتعاطي 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 ومرجعيته، ثم في النظم الرؤيوية، وكذا في إجراءاتها التنفيذية. وهذا دليل على أهمية الأسلمة حضارياً؛ لأنها تُمكن الفكر الإسلامي المنتج بمنطق قرآني، بمواصفات المدرسة الجدلية الجمعية، وبروح الإيستمولوجيا الكونية؛ من تعرية الوجه الفلسفي للحضارة الغالبة وقتياً، وتشكيل وجه فلسفي آخر ذي خصائص إنسانية، وبمنطق كوني غائي ينفي الأبعاد الكاوسية العدمية عن الوعي المعاصر، وتجلياتها حتى في صفحة الطبيعة، التي أضحت ترجماناً وفيماً لأزمات الثقافة الفاصلة، والقيم العلمانية المتمكنة.

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٣.

والأوكرد في خضم المناجزة الحضارية السالفة بعُدتها الفلسفية وحتى العلمية، تفسيرياً وليس بالتطبيق المادي المباشر؛ أن الأسلمة تتعدى المعرفة المفتوحة بميادينها المختلفة إلى العلم المباشر؛ ذلك أنها تعني "... أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً، 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 مثلاً، فالأسلمة تخوض معركتها في عمق المضمون الحضاري الذي تأول هذه الأسس العلمية تأويلاً وضعانياً ومادياً، فأضفى عليها قصوراً مناقضاً لأصولها التكوينية، فلا بد من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها." (١)

ويأسف الباحث أن الدراسات التي تُكتب حول إسلامية المعرفة تستحضر لحظة تأليفها تلك المسوخ التليفية التعسفية، وتذهل عن مشروع حاج حمد، ولا تدرك أهميته الإبستمولوجية. 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 البُعد التخليقي ابتداءً، ثم التثبيتي تالياً؛ ذلك أنها قامت على وضع وترتيب سابق وملازم وتالٍ. وللأسف، فإن العطف العلماني المادي للتفسيرات الفلسفية والعلمية دفعها إلى تشكيل منظومة قوانين تنكر الإلهية والرحموتية في بناء الظواهر، وتنكر على الإنسان خصوصيته وكرامته، وتتعاطى مع كل شيء بروح مادية أفضت إلى عُقد في طبيعة المعرفة العلمية ذاتها.

فالأسلمة عملية ثقافية مركبة تكشف "أشكال التحيز المعرفي في مسلمات، وفروض وزاويا النظر، والمقاصد، ومناهج البحث، وصياغات القوانين في

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

العلوم البحتة كالفيزياء، والعلوم التطبيقية كالهندسة والطب... وميادين علومها كما تتبدى في أسئلته الرئيسة: في العقائد الفلسفية وراء صياغة قوانينه، والتعصبات 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 التكهّنات 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 يتلوه اجتنابه..."^(١) وربّ مستدرِك يُقرّ أنها علوم بحتة، كيف لها أن تتضمن كل تلك الولاءات، والمضمنات العقائدية الحاملة للرؤية الوجودية الخاصة بهذا المجتمع أو ذلك؟ 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 أية وسيلة تتيح لنا هذه المرحلة والدفاع عن منظور كذاك... إن أفضل طريقة ينبغي اتباعها من أجل التوفر على وسائل، لتحويل وضعية ما... فهم الوضعية والتحكم في الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك التحول، وهذا العمل سوف يتحقق، بكيفية عامة، بالتعاون."^(٢)

اللازم نظرياً من الوضع المصادر منه سابقاً أن التحليل ميال إلى النسبوية وينظر إليها، في حين أن بغيته بناء وعي متوازن يتناول نتاج العلم على أنه ظاهرة تاريخية إنسانية وقابل للخطأ كما هو عرضة للصواب أيضاً؛ لذا، في مستطاع الأطارات الثقافية أن تعمد إلى بنائه وتأويله وتحويله باستمرار، والقوة التي تحوزها النظرية الفلانية، أو مقابلتها ليست في مقدار صياغاتها وترميزاتها بقدر

(١) المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز؛ محور العلوم الطبيعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٩.

(٢) شالمرز، آلان. نظريات العلم، ترجمة: الحسين سبحان وفؤاد الصفا، الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٩١م، ص١٦٩.

أهليتها على منح تفسير وجودي مقنع، وتسويغ للفاعلية الإنسانية غير الطاغية، ولا المنعكسة سلباً على أداءات البشرية بالنقض والهدم. وللأسف، فإن ثقافتنا العربية الإسلامية لا تزال غاصة بدعاة عالمية وكونية، وإنسانية العلم، والمعرفة المنبثقة عنه، بطرح إطلاقي أممي شمولي لا يكثرث للخصوصيات ولا يأبه للمسوّغات الثقافية والإيديولوجية القائمة خلف الصياغات النظرية ونظمها لمعارفها قبل نضدها للعالم وتأثيره. "لذلك فإن العلم لا يكون إلا أممياً دائماً، فهو ثمرة تعاون الحضارات المتوالية وتنافس الحضارات المتساوقة... ومعنى هذا أن العلم أممي من حيث مضمونه، وأممي من إذ شكله، أعني خبرة الأمم المتعلقة بتنظيم المعلومات وتسجيلها وتبليغها، وذلك هو المستوى النظري من العلم..."^(١) ولو كان المسعى التنظيري للمعنى المتضمن في النقل أعلاه يتجه إلى الإقرار بتضافر المجهود المعرفي الإنساني في بناء هرم العلم وتشيدته، كل مرحلة بما أدخلته في مضمار السيرورة التي كشفت عن العلم ونظرياته، لما كان حول الطرح مشاحة.

أما وقد أعلن أممية الشأن العلمي من حيث هو، مضموناً وشكلاً؛ أي نظريات ومناهج وتطبيقاتهما، فهذا في حسابان التحليل ما يؤكد الزعم الوضعاني في كونية العلم ومرتباته الحضارية، خاصة تجاوز المراحل الطفولية للبشرية، والانقذاف في أحضان التجربة العلمانية وتفسيراتها وتقييماتها. وإلا، كيف نفسر أن العلم سرعان ما يستحيل عبر تاريخه إلى فلسفات تكشف عن ميتافيزيقيا 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؟

(١) المرزوقي، أبو يعرب. الإستمولوجيا البديل؛ مراس العلم وفقهه، تونس: الدار المتوسطة للنشر، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٤٤.

"والعلم... كان ولا يزال نشاطا انتقاليا ونتاجا مرحليا يمضي في تقدمه على رغم الاختلافات اللغوية والمنافسات القومية، بل ربما بسببها. ولذلك فإن هذا النشاط نشاط حضاري بالدرجة الأولى، ولا يمكن فهمه بمعناه الاجتماعي الأكمل إلا في السياق الحضاري، وهو نشاط ثقافي لأفراد 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 أيضاً مجموعة أكبر من المسلمات الميتافيزيقية التي لا يكون المرء عالماً دونها..."^(١) فالعلم إذن؛ ليس في منأى عن المسلمات والخلفيات الرؤيوية، الدالة من الناحية المنهجية والتطبيقية، رغم اتصالها الوثيق بميتافيزيقا خاصة بعناصرها المتعددة؛ لغوية، أو تاريخية، أو إثنية. والأدخل في سياق تحليلنا أنها قد تشكل حاثات قوية دافعة إلى التنافس في الإبداع، الذي ينمط بوصف الروح القائمة خلفه، ما يجعله متلوناً بلونها، وبذا التحليل نكون قد سوّغنا الأسلمة ورأيانها 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.

فقد "قادني البحث إلى الاعتقاد بأن ثمة نهجين مختلفين أشد الاختلاف في النظر إلى العالم قد ترسّخا 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 كذلك أن كلا من عمليات الفكر تسوّغ النظرة إلى العالم، وتدعم الممارسات الاجتماعية الخاصة بها. وأن فهم هذه المنظومات الاتزانة له آثاره بشأن إدراك

(١) هف، توبي. فجر العلم الحديث، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٠، ط ٢، ٢٠٠٠م، ص ٢٧.

الطبيعة الأساسية للعقل، وبشأن المعتقدات عن الأسلوب الأمثل للتفكير، وكذا بشأن الاستراتيجيات التعليمية الملائمة للناس على اختلاف مشاربيهم.^(١)

يمتلئ النص السالف بمعنى فوار، ويؤسس للتباين المعرفي، والنظرة إلى العالم، وصيغة تقييمهما على ضوء العناصر الثقافية الأولى المكونة لذلك كله، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أن الممارسات الاجتماعية العامة والالتزامات الفردية الخاصة تتشابكان إلى درجة يصعب فيها التفكيك بينهما؛ لأن هذا نتاج ذلك والعكس، في تفاعل جدلي عكسي يمنح المعنى مرة ويتلافاه أخرى، وهنا أذكر المعنى العميق الذي وصف به مالك بن نبي الثقافة على أنها المجال الحيوي المعنوي الذي تغذي منه العناصر الاجتماعية المختلفة، وتتوحد رؤاه قبال الظواهر المستجدة؛ أي إنها تتلقى، ثم تلقي في انسجام تام، يفصح عن عمق الشبكة التصورية 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 بوساطة 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 موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً."^(٢)

وبتضافر المعاني السابقة يتأكد لدى البحث أن المعرفة بوصفها وسيلة تواصل بالعالم المحيط بالإنسان، متأثرة إلى حد بعيد بالعناصر الأولية المتناثرة

(١) نسبت، ريتشارد إي. جغرافية الفكر، كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٢، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٢١.

(٢) ابن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص ٥٠.

والكامنة في تلقينات الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، وكذا في طرقه في فهم ما تريده الجماعة منه وما تدفعه إلى القيام به، في حدود وجوده الآني المباشر، وكذلك تخيله لمآل الجماعة في أفقها التاريخي؛ ترسيخاً لحقيقة أن شكل القبول والتلقي ينبثق منه نمط إلقاء وتعاطٍ، ولأن المجتمعات البشرية ليست على الشاكلة نفسها من النظم الثقافية والأطر المعرفية والمؤسسات العلمية والعقائدية. بالطبع لن تكون الرؤية العلمية وتفسيراتها واحدة، وهنا تتباين عمليات التأطير الاجتماعي الحاضن للمعرفة ومؤسساتها، وهذا بعينه مدعاة لما أقبلنا عليه من قرارات تدعو إلى الأسلمة وتحث عليها. "ومن هنا نرى أن ذاتيتنا تؤدي دوراً رئيساً في تحديد الثقافة وفي رسم خصائصها، لكن إغناء هذه الذاتية لا يقتصر على الأشخاص والأفكار التي تكوّن المجال الروحي؛ فإن لدينا حواراً آخر مع الطبيعة التي تنقل إلينا رسالتها، مكتوبة بأبجدية ملغزة أيضاً، هي: أبجدية الألوان، والأصوات، والروائح، والحركات، والظلال، والأضواء، والأشكال، والصور؛ هذه العناصر الطبيعية ذاتها تتجمع في نفسيتنا، ثم تذوب وتهضم في صورة عناصر ثقافية، تندمج في وجودنا الأخلاقي وفي بنائنا الأساس." (١)

فالمشروع الذي وردنا منه أكد حقيقة التلازم البنيوي بين المحيط بعوامله ومعطياته والثقافة وعناصرها، وكيف تصاغ إدراكاتنا للعالم وفقها، طبعاً، بغير سلبية تجعلنا نرصد ما يتداخل معنا، بآلية أجهزة النسخ والتصوير، بل بفاعلية تنشئها تراكمات عدّة، بوعي أو بغير وعي؛ أي باختيار كما الشأن بالنسبة إلى النخبة والمنظرين والمفكرين وكبار المثقفين، أو بكيفية غامضة تفعل بغير حضور ولا بديهة، 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 إلى أخرى.

(١) المرجع السابق، ص ٥٦.

"فمنهج المعرفة المادي هو شكل من أشكال مصادرة المعرفة العامة وتخصيصها، وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة، لتحتويها فلسفياً ضمن التخصيص الإسلامي، مع عدّ الفارق الأساسي لقاعدة المفاهيم..."^(١) فالمصادرة وعملية التعميم قائمة لا محالة، ولكن صمود العملية تاريخياً وتراثياً إنسانياً، يرجع إلى قوة وإنسانية المصادرة، ونفعها العام.

ت- الأسلمة، والناظم المعرفي والمنهجي، والمعرفة المعاد صياغتها:

أمعنا في الفصول السابقة في تحديد مفهوم الجدل ومراتبه وآلياته، وكذا منهج الجمع بين القراءتين ومراحلها، وكشفنا أنها تصب في خدمة أفق معرفي خاص، يتمثل في إسلامية المعرفة، والتأسيس للإبستمولوجيا الكونية الإنسانية، وأنها ليست خطرات تنم عن عبقرية متفردة، بل هي طموح يتجاوز بكثير قصور الوعي الإسلامي المعاصر، خاصة إذا استصحبنا المعنى المعرفي للقرآن الكريم، وسفرنا عن منهجته الناظمة لقضاياه ومحتوياته المشكّلة مضامينه، ليتسنى لها مسaire الإبداع الإنساني، وكذا الإسهام في تفتيقه وتوليده؛ إما بعمليات مصادرة وتوجيه إلى منطق الغائية الكونية المفتوحة، وإما بالإلماح إلى بنيتها بقصد الإنشاء والإيجاد. "... فإذا لم تستند أسلمة المعرفة إلى منهج، وإلى 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- كذلك ذلك النمط من (الراحة العقلية) التي تأخذ من الأمور أوسطها... فالمنهجية التي نعنيها 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

(١) حاج حمد، "إسلامية المعرفة؛ المفاهيم والقضايا الكونية"، مرجع سابق، ص ٩ - ١٠.

هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير.^(١)

فالتجاوب المنهجي السليم، والقيام بإنتاج المعرفة على ضوء قواعد مؤطرة، هو عينه المهمة الإستمولوجية للأسلمة التي تسعى إلى إقامة الممارسة العقلية على نواظم وجودية ومعرفية، مستمدة من إطار مرجعي يتحلى بالوحدة العضوية، وتالياً يقدر على استيعاب النظريات المختلفة، ويعمد 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؛ ف"إسلامية المعرفة... أكبر من تخصص ديني عصوي يجتري المعرفة الدينية ويصدرها. فهو تعبير معادل للمعرفة الكونية متى أدركنا مطلق القرآن وكونيته بوصفه مصدرا (وحيدا) لهذه المعرفة. وكل ما عداه مصدر جزئي... أو مصدر وضعي."^(٢) يتماثل الوعي والوحي معاً في الدلالة على كونية الإنسان ومصدريته المتعالية؛ دلالةً على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه؛ لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية.

"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 ينبنى 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 المناهج المعرفية كافة، ثم تتجاوزها، والأنساق

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٥.

(٢) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

الحضارية كافة، ثم تتجاوزها، وذلك بحكم عالمية الخطاب، وكونية القرآن، وحاكمة الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة... فإسلامية المعرفة خصم لكل ما يستلب الإنسان خارج كونيته." (١)

القواعد والخصائص، مما أتينا على جلبيه من مدونات حاج حمد، تؤكد التوجه المنهجي المضبوط، وكذا الرغبة المنضبطة علمياً في التأسيس لعلم ومعرفة كونية مفتوحة مستوعبة للإنسانية في امتدادها؛ حفظاً من كل شمولية لاغية منكراً، مبعضة... تبعد هذا الجانب من الحقيقة الأنطولوجية الغنية 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 خصم الكتاب بوصفه كلاً؛ لتلمس البنية المنهجية للطرح، وكذا بغيتها المعرفية. وعلى كل حال، فهي وسم قبال تشكيلات وضعية وعلمانية عدّة، المهم أن تتاح لها أطر المعرفة المنظمة والمؤسسات الأكاديمية التي تأخذ على عاتقها تجسيد المشروع، وتحويله إلى مادة تعليمية يتلقاها الوعي المسلم والإنساني المعاصرين. ولكن، هل يتاح ذلك بغير تراكم معقول، وسجال طافح، وجدلية مثمرة؟

والمحذور الذي يرغب حاج حمد في التنبيه عليه هنا، هو عدم الربط بين بعض التجارب الشمولية الإسلامية، وبعض التفسيرات الفقهية المستلبة والمشدودة إلى أعراف أكثر منها إلى دين، ومشروع الأسلمة، يقول: "إن ما يظهر للناس من شمولية أحادية في تطبيقات ما يعرف بالأنظمة الإسلامية التي تدنت بالبشر إلى ما دون مستوى البهائم، إنما هو ثمرة التزاوج بين النصوص الدينية والإيديولوجيا والعرف، وليست من حقيقة الدين المعرفية، فهذه الأنظمة تزن الشريعة الإسلامية القائمة على التخفيف والرحمة بميزان الشرائع السابقة... التي قامت على الإصر والأغلال... كما أنهم تحولوا بالخطاب الإسلامي

(١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

العالمي الذي يستوعب التعددية والتنوع في الأنساق الحضارية إلى خطاب أحادي حصري، وربما عنصري، كما تحولوا بكونية القرآن التي تتسع وتستوعب المناهج المعرفية الإنسانية كافة، وتتجاوزها لترقيتها إلى فكر أحادي يضيق حتى بأهله من ذوي التوجهات الأخرى تحت طائلة الردة والتكفير...^(١)

وامتزج التفسير والتناول البشري بالمصدرية الخالصة، فغشاها بركام من تاريخ مثقل بتقاليد متوارثة من أشكال حياتية عدّة ومتناقضة، جُلبت من كل حذب أسلوب حياة، ونمط معيشة، فغلب على صفاء المصدرية ما قزم خطابها، وجعله إثنية تخاطب القوم والعائلة، وتذهل عن الإنسانية الممتدة في المكان والزمان، واستمدت منه أحكاماً ومواقف تصرف منحتمهم شرعنة لبعض مواقفهم المقيتة، فقسموا العالم إلى دار إسلام ودار حرب، حتى لو 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 الباقيين تمردهم باستحداث الحياة المفتوحة، وانعكس ذلك على تجاوبهم المعرفي الرؤيوي فانتهوا 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 للأمم، 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 أحادية أخرى، تم بموجبها مصادرة العلم من كونية الدين ولم تستدرك الغائية الإلهية في الخلق."^(٢)

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٢ - ٢٤٣.

ونلاحظ 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 الخلقي 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 تحريراً للعلم من البوتقة الضيقة، فإنها تحرر الإنسان نفسه في ذات الوقت متأخية إلى حدود نسبية مع الاتجاهات الإستمولوجية كافة التي حررت فلسفة العلوم الطبيعية من بناءاتها الجامدة الدغمائية وحتمياتها، وحررت فلسفة العلوم الإنسانية تبعاً لذلك من أغلالها المادية الحديدية. لتتجه إسلامية المعرفة بالإنسان إلى مقامه الكوني مستهدية بعالمية الخطاب، وحاكمة الكتاب، وشرعة التخفيف الرحمة استيعاباً وتجاوزاً إيجابياً للمناهج المعرفية كافة مهما تباينت مصادرها وآلياتها، وذلك عبر قرآن يأخذ بالجمع بين القراءتين ويستهدي بجدلية الغيب والإنسان، والطبيعة في صيرورتها الكونية." (١)

أُقدّر أن الذي أتينا على إيراده مهم جداً؛ لجمعه الوثيق لخصوصيات الأسلمة ومهامها الإستمولوجية، والوظيفة الرئيسة المتمثلة في تحرير العلم من براثن الفلسفات الوضعية، وإعادة تشكيله وتوظيفه وتحريكه ضمن منطق آخر يمتح من معين كوني، تتدامج معطيات وجودية ذات مراتب وتجليات 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 عالٍ، بعيداً عن القفص الحديدي الذي وضعته الفلسفات الغربية بماديتها العلموية فيه. ولكن، بغير افتراض أن الأسلمة بمرجعيتها المركبة تتجاوز تماماً ما انتهت إليه خلاصة النظريات الغربية فلسفية كانت أم علمية،

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٧.

وإنما تعمد إلى استجلابها، ثم دفعها في خط أنطولوجي مفتوح، تتولد منه إستمولوجيا خاصة، تحيط بالتجربة الإنسانية ومناهجها، فتضم المعنى الإلهي والقيم المتناسلة منه، مع التراكم الخبراتي للإنسان. وانظر، ما الحضارة التي تأخذ بزمام التاريخ؟ وأين تتجه به؟

"إسلامية المعرفة بوصفها منهجاً علمياً يتميز بتجديد نوعي مميز عن مناهج التراكمات السابقة، ومواز في جدته 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... والعقل المطلوب في هذه الحالة لا يكون إلا كونياً يستطيع التعامل بمنطق التركيب العلمي مع كون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود أو نظرية متعالية للوجود... تستوعب معطيات العقلين، الاستدلالي والاستقرائي في إطار الموضوعية الكونية التي أنتجتهما وباتجاه الكونية."^(١)

ونتراوح في سبر الأسلمة، بين كونها إطاراً رؤيويًا محيطاً بالوعي، ومنهجاً ومسلكاً معيناً على تفهم نتائج المعرفة البشرية، وتعيد تقييمها على ضوء الهدى الجمعي والجدلية الثلاثية؛ لتلافي المآل اللاهوتي والوضعي معاً، وتحقيقاً للعقل الكوني المستوعب الممتد إلى أغواره صغراً وآفاقه كبراً، مُعبِّراً عن نظرية في الوجود متعالية، تكون الوحيدة القادرة على التأليف والدمج بين المناهج، فتصل إلى نظرية النظريات. والعجيب أن هذا شأن إستمولوجي في المقام الأول، فتتولد المعرفة المطلقة من الوجود المطلق، فالقيم المطلقة المشعة، خارج حدود الجذب اللاهوتي والوضعي معاً، فيكون الكون مطلقاً، والإنسان مطلقاً والغيب كذلك، وفوقهم إله أزلي رحيم، يرضى الخلق ويحفظه، برتق خلقي، وفتق تشيئي، واندماج بالوعي الكوني.

(١) المرجع السابق، ص ٢٤١.

وهنا أشير بإلحاح إلى أنني عمدت إلى الوجه المعرفي، ولم أفصل في التطبيقات والتنزيلات 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 الإنسان، واتجاهاته، ونظمه الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، بهدف تحريره من الاستلابات اللاهوتية والوضعية والبشرية كافة." (١) فالمنهجية الكونية محتواة في الكون من جهة، وفي القرآن معادلاً، وبهما كان الوجود. والوعي مطالب بالولوج إلى عالمهما، باستصحاب الواحد، للتمكّن 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 بمسالك التسخير المتوازن للكون، بقصد تحقيق الخلافة الوجودية المنوطة بالإنسان مكرماً، تجاوزاً لكل استعلاء وطغيان وانسحاق. "فمهمتنا ليست سهلة، ولكن كل ألف ميل يبدأ بخطوة..." (٢)

(١) المرجع السابق، ص ٣٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٩٥.

الإبستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة

من الاصطفاء الحصري إلى قيومية الكتاب

تلازم في تصور الإنسان لعناصر الحياة ارتباطها واتصالها فيما بينها، وإلا تعذر إدراك مكوناتها وفهم حركتها، بمنطق التعليل الذي يستدعي الفهم التسلسلي للأشياء وانتظامها في مجاميع تُمثل عناصرُ فيها عللاً، وأخرى معلولات. فيتعذر الاتفاق في السير أو اللانتظام والعبثية في الغاية.

ولمّا 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 مبادئها، لأمّاً مضامينه، في بوتقات تعقل وإدراك تنطبق على محتويات العالم، فينشأ من ذلك شبكة من الترابطات والتواصلات بوصفها فعلاً 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 أفرادهم أدوارهم دونما تأخر أو تخل، ويقومون بوظائفهم المنوطة بهم في أتم حال بداهة، ويوصف دواعي الاجتماع، ووعياً وتعقلاً وإرادةً 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 الإلتباع 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،^(١) وعن أسلوب إنشاء هذه العلاقات، وإدارتها وتسييرها بما يتواءم مع غاية الاجتماع، ومع طاقات هذا الاجتماع وإمكاناته.

وربّ سجال ينتهي إلى القول بأن الاجتماع الإنساني ترتفع فيه صرامة الانتظام وضرورته، بل قد تؤدي النزاعات والفوضى إلى اعتدالات وتوافقات عامة في نهاية المطاف. فيقال: النزاع نزاعان؛ المهلك ابتداءً 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 تفاهماً متوازناً يحط من أوار الصراع ولا أقول يخمده. ونصادر هنا "... أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية، وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالاً مؤثراً."^(٢)

وما تقلبات التاريخ وتداول أيامه إلا ترجمان هذه التدافعات المفضية إلى التقدم والرقي من أحوال أدنى إلى انتظامات أرقى وأكمل، فقد أشار العلامة ابن خلدون (توفي ٨٠٨هـ) قديماً إلى قريب من الذي قررناه حينما قال: "... ثم إن 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 بالغلبة والسلطان، واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو

(١) ابن نبي، ميلاد مجتمع؛ شبكة العلاقات الاجتماعية، مرجع سابق، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

معنى الملك...^(١) أو ما درجت أدبيات الفكر السياسي الحديث والمعاصر على تسميته بالسلطة أو الدولة أو النظام، وإن عبّر مفهوم السلطة ومسامها على المقصود بوجه أوفى ودلالة أركز.

ونزيد في التوطئة خطوة عندما نشير إلى أن السلطة هي مهاد 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 نصيباً، فالسلطة من معلوم الحياة الاجتماعية بالضرورة، فهي تسمح للمواطن بالمشاركة في صياغة الحياة الاجتماعية وأفاقها، والسعي من خلال دواليب معينة إلى تكريس هذه الصياغة بوصفها واقعاً سياسياً، 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 والحامي.

إذن؛ فالسلطة بوصفها آلية 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 ألمحنا إليه قبلاً، وصولاً إلى المحافظة على ديمومته واستمراره. ولو زدنا الأمر تدقيقاً في مجالات الفكر الإنساني لوجدنا الوازع الذي أشار إليه ابن خلدون قد تُؤوّل بكيفيات مختلفة ومتباينة، وفي أحيان متعارضة، إلا أن إجماعاً قد تحقق في عموم الأمر لا في خصوصه، بوصف أهمية السلطة وضرورتها، لا في شكلها وأسلوبها، وعبّر كل فكر عن منظوره للسلطة بحسب مبدئية الفكرة ومعادها؛ أي المرجعية والغاية. ومن قطاعات الفكر الإنساني التي اهتمت بالسلطة؛ الفكر الإسلامي، وقد استعمل لها اصطلاحاً وافياً ومُعبّراً، لكن بحمولات نظرية، ومضامين قيمية، وضوابط عقدية وفقهية مختلفة تماماً،

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون، عمان والرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣م، ص ٢٧.

نعتت بالحاكمية، وهي مدار الفصل السابع بوصفه نموذجاً تطبيقياً للمشروع المعرفي والنقدي، الذي أسسنا تفاصيله في الفصول السابقة، مبتغين إبراز الحاكمية في منشئها وطبيعتها وأصنافها، وأسباب تعدد مستوياتها، وما إذا كانت تصلح نظاماً للحكم في عَرَض أشكال الحكم الأخرى.

ومن المسوّغات الداعية إلى هذا الفصل أن الوعي السياسي المعاصر يكاد يتحدث عن السلطة في مستواها المادي وحسب؛ أي، كيف تقهر الدولة أفرادها، وتعمل 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 اللاغوي للخصوصية؛ بدعوى الحفاظ على الأمن العام. وإلا يلزم المواطنون بالخضوع لأشكال تنظيم الحياة الاجتماعية بوساطة هذه السلطة، بمنطق أن المواطن يتحرك تبعاً للنزوع "... الطبيعي لدى الجماعات التي تجد 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، ومن ثم لجعل هذه السيطرة إطاراً للانتظام والتنظيم في جماعة واحدة..."^(١)

فالقهر المشار إليه قائم على تراتبية طبقية، تتحكم فيه فئات تملك القوة أو مصادرها، بأسباب لا يُجمع عليها عادة، سواء كانت من المال، أو الانقلاب، أو الوراثة... ولا تولد توافقية غالبية، خاصة إذا أدخلنا وصف الأكثرية في تحديد مصادر القوة وتعيين اتجاهها، دونما مراعاة للأقلية الخاضعة إلى حين؛ إذ لو تسنى لها الانقضاض بدورها لفعلت، فالعملية التنافسية لا تبعثها إرادة التوافق، وإنما الخضوع المؤقت في انتظار التغيير الجذري.

(١) غليون، برهان. والعوا، محمد سليم. النظام السياسي في الإسلام، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٨.

ومورد الوضعية الملمح إليها متناسل من كون القوة نابعة من الأفراد ذاتهم، ثم هم يعملون على شرطها بزعم التعاقد والتنازل، وينتهي بهم الحال إلى التريث والتأهب؛ لأن نصيبهم أو ممارسة الباعث القوي داخلهم المتعشق للتسلط والتحكم لم ينقض أو يرتفع.

زيادة إلى خلو القوة من المسدّد القيمي الأخلاقي المتجاوز لها والمهيمن عليها، بمعنى أن السلطة أو القوة إذا أطلقت جَمَحَتْ، وعلّة ذلك أن مصدرها هو المتحكم فيها، المسدد لها. ومفارقة كهذه يستحيل أن تضع أوار الصراعات، وإنما تُوَقِّتُها فحسب. ولكن، لو افترضنا أن معنى القوة فرعي وليس أساسياً لخدمت وخضعت، فالمجتمع فوق القوة، وهي مديرة له في بعض جوانبه فحسب وليس في كله، وفوق المجتمع معنى أسمى وأعلى وأعدل، منح من القوة بمقدار الحاجة، وليس بحسبان الطغيان والتجاوز. ومعادلة ذلك أن التجاوز مفتاح الطغيان وباعثه؛ لذا، فقد يستوجب النظر طرح بدائل على مستوى تسويغ القوة أو السلطة ذاتها، من حيث نشأتها، وغاياتها، ومجالاتها، وربما الحاكمة تمنح ذلك خاصة إذا وضعت في سياقها ولم تجتث منه.

وليست المسألة مجرد مفاضلة، لا يقف وراءها إلاّ التعصب للمرجعيات الذاتية، ونكران ما عند الآخر، وإنما جربت الإنسانية فلسفة الآخر، وعملت بموجبها قروناً، انتهى بها الحال إلى أوضاع متباينة، داخل كياناتها من ناحية، وبينها وبين الدول الفقيرة الضعيفة. ولو شئنا إبرازاً لتوجهنا تلقاء هيئات الأمم المتحدة النازمة لشؤون العالم الفاضلة لنزاعاتها، فمن احتكار القوة داخل ما ينعت بمجلس الأمن الدولي، مروراً بأعضائه الذين يحق لهم رفض أي مشروع لا يتوافق مع مصالحهم 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 و... فقط لا يجوز الاقتراب من السلطة العالمية وقوتها، وهنا " ... حين نجيز القوة أن

تحق الحق... فصحيح أنها تفعل، 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.^(١)

وتنحية القانون جانباً ولو كان جزءاً 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 تعاقداً واتفاقاً لإزالة الصراع، أو على أقل تقدير تحيينه وتأقيته، لكن صار التناجز عنواناً للعلاقات الدولية، ولُبُّ 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..."^(٢) 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 تماماً، كما تأتي الورقات التالية شارحةً له ومؤكدةً.

وربّ قائل يعترض بأن هذا ارتداد إلى الوراء؛ إذ، كيف يتمكن البشر من تحقيق أكبر قدر من الاستقرار، بتأسيس السلطة المدنية المنوطة بالبشر، ثم ها أتم أولاء تريدون إرجاعنا إلى ما مضى من القرون، بطرح مفاهيم عنيفة عاجزة كمفهوم الحاكمية، إطاراً للحكم؟ وهنا نستعير من الفيلسوف الإنساني نعوم تشومسكي جملته التي ختم بها كتابه: "أوهام الشرق الأوسط"، حينما أشار إلى "... أن الصدق يتركنا في النهاية أمام معضلة حقيقية، إما أن نهرب منها بالنفاق التقليدي المعهود (كما يعدّه الإنجيل) وهو الاختيار السهل، وإما أن نختار الطريق الصعب، ولكنه بالتأكيد الملزم لنا إذا أردنا تجنيب العالم

(١) سعيد، جودت. لا إكراه في الدين، دمشق: دار العلم والسلام للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١٦٥.

(٢) تشومسكي، نعوم. أوهام الشرق الأوسط، ترجمة: شيرين فيفي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ٩.

مزيدا من الكوارث الأسوأ،^(١) كوارث جلبتها القوى المتغترسة على الدول الضعيفة، تحت مظلة فلسفاتها المادية والبرالية، التي لا تُقر سوى لأساليبها في الحياة، ولا تدعن لغير منظارها الوجودي. وإذا استهدفنا الإشارة الواقعية، بوصفها معلماً للتحليل، فإننا نحيل إلى تجربة الغرب كله مع الأنظمة المبينة لطريقتها في الحكم ونظام الحياة، بدءاً بالشيوعية في نسخها العديدة، مروراً بالأنظمة الاشتراكية في عديد من الدول؛ كوبا، وكوريا الشمالية، ومصر، والجزائر، وليبيا... والقائمة طويلة، وصولاً إلى أشكال الحكم المختلفة تماماً في إيديولوجيتها كما هو حال نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، التي أعملت في الغرب ودواليبه، انطلاقةً من الخلاف على منطلقات النظام وغاياته، وصولاً إلى السعي لحرمانه من امتلاك الطاقة النووية، ومن ورائها المقدرة على التحكم في المعرفة نفسها، وكذلك فنزويلا وسياسة اليسار المعارض بإطلاق للرؤية البرالية وطرقها في نظم الحياة.

وحتى لا يأخذنا التحليل بعيداً؛ فإن الحاكمة شكل للحكم وفلسفة له، تولد أوضاعاً تاريخية وحضارية منسجمة، بوصف روح الحاكمة والنواظم المتحكمة فيها، وغاياتها الإنسانية. وقبل التفصيل في مؤسّسات الحاكمة وتفصيلها وقيمها، من اللازم المرور على معناها وتحقيقها بوصفها مصطلحاً ومفهوماً وآليةً للتحليل، ثم تعرف أصولها ومنابتها، وصولاً إلى طرح بديل لبعض نسخها المهلكة التي لا تفترق عن السلطة في المنظور الغربي. واختيارنا لمضمومة الحاكمة من مشروع حاج حمد التطبيقي والسياسي النضالي، نابع من أنه ناقش مفهوم الحاكمة في دوائرها المعرفية المختلفة، وأعمل معول النقد في بعض النظريات، ثم طرح بديلاً إنسانياً، في أفق إبستمولوجية كونية، تعيد للوجود سمته الرحموتية، وتبرز الإنسان بوصفه قيمة في إطار كوني عام، ينطلق من العدل المطلق وإليه يعود، بعيداً عن أطروحات العنصرية والاصطفاء الاستعلائي القائم على أفضلية ظالمة جائرة.

(١) المرجع السابق، ص ٩.

أولاً: مفهوم الحاكمية

جرت العادة على ضبط المفهوم ولباسه المصطلح بطريقة عرفية، تبدأ باللغة، وإليها تنشد. " ... إن الناس كثيراً ما يخطئون في استعمال المفاهيم بمجرد الربط بين الجذر اللغوي الذي يمثل عنوان المفهوم وبعض أنواع الاستعمال، فيشيع بعض ما يمكن أن نعدّه وعياً كاذباً عند إمعان النظر في تلك المفاهيم، وما هو وعي في حقيقته؛"^(١) إذ من الواجب نظرياً سبر منشأ المفهوم وتتبعه في أرض منبته، وأعني المجال المعرفي الذي كوّنه، وحدّده، والسياق الملزم لمعناه بمضامين خاصة لا ينبت المفهوم، فيصير مشاعاً، يتقلب توظيفه، فلا يبقَ على حال.

وينجلي الغموض إذا ألمحنا إلى أن مرجعيات المصطلحات والمفاهيم وحمولاتها وتنزيلاتها، تكون بتواضعات واتفاقات، ثم انزياحات وتطورات في الاستعمال. أو ينبع وقفاً، 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 تسمراً وانثباتاً.

ومن معاني الحاكمية في اللغة والأصول:

- المنع بغرض الإصلاح، ومنه سمي للجام حكمة الدابة.
- العلم والفقه والقضاء بالعدل، فحكم بالشيء؛ أي قضى به.
- الحكم منه الإحكام؛ أي الإتقان والثوق، أحكم الأمر واستحكم وثق.
- حاكمه إلى الحاكم: دعاه، وحكموه بينهم: أمره أن يحكم.
- حكمت فلاناً؛ أي أطلقت يده فيما أشاء.

(١) جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية؛ رؤية معرفية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٥م، مقدمة طه جابر العلواني، ص٣.

- حكم فلاناً في الأمر: إذا رجع إليه. وبتبع المعاني اللغوية في القواميس والمعاجم 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، وأدواته: النبوة والكتب السماوية (نور القرآن، والإنجيل)، والجمع بين العلم والعمل، والقضاء بالعدل..."^(١)

ثانياً: 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 وأعرافها وأبقاها على حالها ولم يبدل فيها ولم يحوّر؟ وهنا نذكر بأهمية ما سقناه في ثانيا الفصل الخامس؛ إذ حددنا طبيعة الصلة بين القرآن واللغة العربية، وكيف تمكّن 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 النبوية) في الإنشاء القرآني الذي ليس هو مجرد بلاغة فقط، فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأية مادة في الكون، يختلف نوعياً 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

(١) المرجع السابق، ص ٥٧.

كلمة في القرآن دلالتها المفهومية المميزة. وذلك للاستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة...^(١)

نفهم مما أوردناه أن الاستعمال المتعالي للكلام لا يكون في المنطوق فحسب، والملفوظ المبدع ابتداءً، بل يتعدى حتى إلى مضامين المصطلحات، وأعني بها المفاهيم، فهي جديدة؛ لأنها أثارَت أبعاداً للوعي بالعالم غير مسبوقه، ثم هي مفردات ذلك الوعي ابتداءً. ويتضح من التقرير السابق، إذا زدنا القول إمعاناً أن كلمات القرآن هي مصطلحات ممثلة خاصة بدلالة المعنى، ودور الوعي تفتيقها، لسفر محتواها، إضافة إلى خلوها من المرادف الذي قد يستعاض به عنها. وسبب الفرادة أن القاموس العربي حمّلها معاني، وجاء الكتاب فحمّلها أخرى مباينة تماماً، على فرض حمل القاموس العربي لما يتقاطع مع الاصطلاح اشتقاقاً، وسكاً، ومع المفهوم اشتراكاً، وترادفاً، وتواطؤاً. والناظر إلى شرع الاستعمال اللغوي يلحظ أن المصطلح ليس فيه ما يوحي تماماً 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 إن القرآن يقصد كيت وكيت، في حين أن المستعمل هو من يرى ذلك ويزعمه على القرآن.

والذي ننتهي إليه أن لكل "... حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن، تبعاً 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..."^(٢) فالمفاهيم لها مستويات في دائرة عملنا الفكري، فهي فوق الفكر وضعاً وتعبئةً وتوجيهاً، فتكون مصطلحاً في سياق الاستعمال الإلهي المتجاوز الكلي المطلق، وهي ضمن الفكر مكوّن جوهرى

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٩٦.

يخضع لجدلية التكوّن والسيرورة والاضمحلال. أو بلغة التأويل تحدث له انزياحات تفقده وجهه القديم، وتدخله ضمن استعمالات غير مسبوقة، "... وسيكون للمعرفة الدينية في كل عصر أيضاً هندسة خاصة، وبما أن جميع الأسئلة لم تولد بعد فإن الأجوبة كذلك لم تنشر في جذع المعرفة الدينية الطري، ولذا فإن تصورنا اليوم عن الدين (القرآن)، مبني على عناصر ومصالح، تنقص أو تزيد بحسب تطور الأسئلة ونضجها، وسيكون هناك، حتماً، فرق كبير بين تصورنا المستقبلي للدين، وتصورنا الحالي له... وتكامل العلوم الذي يخلق في أذهان البشر أسئلة جديدة، يجر معه المعرفة الدينية نحو الكمال..."^(١) ولكن، من اللازم عدم الانجرار في الفهم وراء النص السالف؛ إذ ينطبق على ما صدقه الفهم، وليس النص، القرآن غير تفسير القرآن وتأويله، والحاكمية تنتمي إلى عائلة الوضع القرآني إبداعاً وسكاً ومجرى. أما الاختلافات الواردة في ضفافها، فهي تأويلات متصارعة بحسب الخلفيات والمصالح والمسبقات النظرية؛ لذا، فإن الأفضل 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 والكلية والإطلاق. وهنا لا أميل إلى استعمال اللغة للحاكمية، لكنني أجنح إلى التوظيف القرآني، وأجد فيما يأتي من المعاني ما يفي بالغرض.

ثالثاً: الدلالة الاصطلاحية لمفهوم السلطة

من الدلالات الاصطلاحية لمفهوم السلطة:

- الحكم بمعنى التحليل والتحرير في أمر العبادة والدين؛ إذ المولى وحده يختص بالتحليل والتحرير وبيانهما في أمر الحياة والدين، ويظهر ذلك

(١) سروش، عبد الكريم. القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، بيروت: دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٧٢ - ١٧٣.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١]، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ
الْحُكْمَ لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقوله عز وجل: ﴿وَمَا أَخْلَقْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ
إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠].

- الحكم بمعنى القضاء والقدر، وهذا المستوى يتصل بولاية الله
- سبحانه- الوجودية، بتجلياتها التكوينية والتشريعية، فلا يكون في
أمر العالم إلا ما أَرَادَهُ خَالِقُهُ، أمراً وإرادةً ومشئتهً، بإطلاق وتوسيط
وفاعلية، فإذا حكم الله تشريعاً وتكويناً، فلا معقب لحكمه ولا راد.
يقول سبحانه: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَمْ يُعَقَّبْ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١]، ويقول عز من
قائل: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]. وجاء في
تفسيرها، 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
شيئاً البتة، والخلق هو الإيجاد عن تقدير وتأليف." (١)

- الحكم بمعنى القرآن وتفسيره كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾
[الرعد: ٣٧]. وجاء في معناها: "بما يمثله القرآن من إرادة إلهية تحكم
الحياة بالشرعية الشاملة التي تضمنها القرآن النازل باللسان العربي الذي
أَرَادَهُ اللَّهُ، لأن الله لم يبعث نبياً 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 بوصفه حكماً عربياً... من
الحديث عن الإنزال يدفع ذلك." (٢)

- الحكم بمعنى الفهم والعلم والفقہ، لقوله تعالى: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا
وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣]. وروي عن ابن عباس أنه العلم. وجاء

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٥٤.

(٢) فضل الله، محمد حسين. من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك، ط ٢، ١٩٩٨م، ج ١٣، ص ٦٨.

في معنى ﴿ رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا ﴾: "أعطني الحكمة التي أعرف بها القيم الصحيحة والقيم الزائفة، فأبقى على الدرب يصلني بما هو أبقى،" (١) فكأنني 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.

- الحكم بمعنى الفصل في النزاعات والخصومات، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [الزمر: ٣]. ويرد حكم الله - سبحانه - من خلال أفضيته الوجودية العامة بالهلاك والفناء، تبعاً لسنة الابتلاء والتدافع، وبأفضيته التشريعية بوساطة المدونات السماوية، والحاكمين بموجبها من الأنبياء والمرسلين والأولياء، وغيرها من الآيات الدالة عن المعنى نفسه في القرآن.

- الحكم بمعنى الإتيان والمنع من الفساد كما في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ أَيْنَ مَوْتُهُمْ ﴾ [الحج: ٥٢]؛ أي تُرتب وفق إرادته، وتُتلى تشريعاً وقضاءً وتعبداً من لدن الخلق؛ استجابةً لكتاب فصلت آياته من لدن عليم خبير، لا يتقدم فيه معنى على آخر، ولا يتأخر حكم عن موضعه، فيصيب العامل به الحق لا يتكبه.

- الحكم بالمعنى السياسي؛ وهو المقصود رأساً من هذا الموضوع. ولكن، باستصحاب المعاني السالفة، إن لم نقل إن ما سبق من تأسيسات وتكوينات نتاج واحد، تتجمع لديه أزمة الأمور وتكوينيتها، وتتم بعدها بتفاصيل الكتب والأنبياء، والنواميس والسنن. وعلة 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 يأتي:

(١) قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٤، ٢٠٠٤م، ج ٥، ص ٢٦٠٤.

بالنظر إلى ما سبق من مفاهيم، نستطيع النظر إلى الحاكمية من جهة كونها أمر الله - سبحانه - الأزلي النافذ في خلقه؛ بتدبير شؤونهم أمراً وإرادةً ومشيةً، وتنزيله كونياً فيشكل نواميس وسنناً ونواظم عامة، تحكم الوجود وتسير به وفق موازين اعتدال، ودورات تحرك، في أفلاك كونية تمثل مجاميع تحريك الخلق وتوجيهه إلى غايته وفق خط التكامل الوجودي الشامل، الذي يبدأ من أصغر عناصره إلى أكملها وأتمها. ويتوزع الانتظام التكويني في سمت أوضاع وترتيبات وأوامر منزلة مكتوبة، تدعو الخلق إلى التزام الطاعة، والعمل وفقها تحقيقاً لنفع الدارين، والرجوع إلى المدونات الحاوية لذلك؛ لفض النزاعات، والحيلولة دون وقوعها. ويلزم وجود أشخاص أو هيئات أو مجالس، تتولى مفهمة الدين وأوامره، وسياسة الدنيا وفقه بالتكامل والتواطؤ مع استعدادات ذاتية عند البشر أنفسهم. فتتوافق الحاكمية تكويناً وتشريعاً وهدايةً، كما نشير في عنصر أنواع الحاكمية وأوصافها.

ومن الإنصاف الوقوف عند رؤية مدرسة أهل البيت، أو ما يعرف بالشيعة، للحاكمية، وإن ورد عندهم بمعنى الولاية، التي تعدّ أوفى وأدق من المعنى المشار إليه، وهم يعنون بها: "ذكروا للولاية معاني متعددة، والمشهور من أقوال اللغويين والمفسرين بأن للولي والمولى والولاية، أحد معنيين، الأول هو المحب والناصر... الثاني هو المتصرف والأولى بالتصرف... ولولاية 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..."^(١)

والمعنى الأدنى إلى موضوعنا هو القدرة على التصرف، بعلّة الرغبة والمحبة والولاء. والمتصرف في الكون على سبيل الحقيقة هو الله سبحانه.

(١) الحيدري، كمال. بحث حول الإمامة؛ حوار مع السيد كمال الحيدري، حوار: جواد علي كسار، قم: دار الصادقين الثقافية، (د. ت.)، ص ٣٠٦.

رابعاً: في مستويات الحاكمية

لما انتهينا في التعريف إلى بيان حقيقة الحاكمية، أو على أقل تقدير قاربنا جوهرها، نشأ لدينا تمايز غير مقصود في درجاتها تكوُّناً وبنيةً، فمنها ما يمتد إلى الكون والطبيعة والبشر خلقياً، ومنها ما يتعدى إلى أوضاع الحياة ونواظمها؛ أحكاماً لأوضاع ونوازل تستبدل بحسب الأيام، وتسديدات وهداية تكون لمجموع الناس عند تنكب المستويين السالفين. وغالب الدارسين على رأي افتراق الحاكمية إلى فلتتين، لكن بتلازم في الماهية والفاعلية، وهما: الحاكمية التكوينية، والحاكمية التشريعية. وبعضهم ينعتها بالولاية بالمعنى نفسه، لكنه يضيف ولاية الهداية بوصفها مستوى ثالثاً.

١- الحاكمية (الولاية) التكوينية

الله خالق الكون ومَن فيه، وهو المدبر له، والمسير له، لا يشاركه فيه أحد ولا يعينه، وهنا منبت الارتباط بين الجذر العقدي للحاكمية وظلالها بما فيها السياسي. وملتقى مع نص لسيد قطب في تفسيره، معقّباً على آيات سورة المائدة الخاصة بالحاكمية: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [٤٤] ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [٤٥]، [المائدة: ٤٥]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [٤٧]، [المائدة: ٤٧]، يقول:

"... والقرآن كله معرض بيان هذه الحقيقة... إن الله هو الخالق... خلق هذا الكون وخلق الإنسان، وسخر ما في السماوات والأرض 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 الرازق... فلا يملك أحد أن يرزق نفسه أو غيره شيئاً لا من الكثير ولا من القليل... وإن الله هو صاحب السلطان المتصرف في الكون والناس... بما أنه هو المالك الخالق الرزاق، وبما أنه هو صاحب القدرة التي لا يكون بدونها خلق

ولا رزق ولا نفع ولا ضرر، وهو سبحانه المتفرد بالسلطان في هذا الوجود...^(١) فمقصود حاكمية التكوين أن الله - سبحانه - أوجد كل شيء، وقدره، وهدى سيره وانتظامه، وعين مسالكة وانتقالاته، وكل ذلك مفتقر إليه مريد، فيجاده وتشكيله، والإشراف عليه منه وإليه، وهو الولي الوالي المتصرف في أشيائه ومخلوقاته، وهي بدورها معوزة له محتاجة.

ودالة المعنى السابق قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ ^(١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ^(٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ^(٣) [الأعلى: ١ - ٣]. 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 وعقله نحو تحقيق الشروط الطبيعية أو الضرورية التي تحقق له النتائج العملية أو الفكرية في حركة وجوده...^(٢) فليس في الحياة دائرة تتحرك بعبثية، أو بغير موجه وناظم، وإلا تحولت الأوضاع إلى نوع من التقلبات غير المحسوبة، فينخرم نظام الوجود، ويتعطل تحركه، ثم لا تستقيم الحياة ولا موجباتها، وهنا تتحول الظواهر إلى اتفاقات غير منتظمة، تعسر بقاء الكائنات، وتحول دون استمرارها.

٢- الحاكمية التشريعية (الولاية الحكيمية)

الوجه الثاني للولاية التكوينية، الملازم لها، من إذ بنيتها وطبيعتها، ولوائحها النافذة تماماً كسابقتهما؛ 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

(١) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٨٩.

(٢) فضل الله، من وحي القرآن، مرجع سابق، ج ٢٤، ص ١٩٨.

إلى تلازم الرقي في جوانب الحياة جميعاً، ومدى تنفيذ إرادة الله - سبحانه - في جميع مستوياتها. والحاكمة التشريعية "هي تلك التي تتعلق بإرادة الله الدينية، وتمثل هذه الإرادة في تصور عقدي عن الله والكون والإنسان ونظرية الشريعة العامة؛ إذ تكون العبادات جزءاً منها، بالإضافة إلى النظرية الأخلاقية، وعلى قدر إتباع الإنسان وتحاكمه إلى حاكمية الله التشريعية، وإرادته الدينية يكون الانسجام والتوافق والتجاوب مع الكون من حوله الذي يخضع بدوره لإرادة الله، ويكون الإنسان بذلك خاضعاً لإرادة الله اختياراً، باتباع قانونه الشرعي في حياته الاختيارية، كما هو خاضع لإرادة الله الكونية، وتابع لقانونه الطبيعي في حياته الجبرية." (١)

ولكن، أود التنبيه على 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 طبيعياً نافذ، من المستحيل تنكبه أو مجاوزته، وإلا عملت مجاميع الكون على إرجاع التوازن إلى مداراتها، غير آبهة بخصوصيات انتماء إلى عرق أو دين، أو... أما بخصوص مستوى التشريع فإن الله - سبحانه - يعطي البشر مقدرة التمييز وأهلية التفاضل، وتالياً من السهل الوقوف عند أوامره الشرعية أو الخروج عنها. ووجه المخالفة في هذا المورد أن الولاية التكوينية لا خروج منها، أما التشريعية فيمكن في الظاهر فعلها، لكن بتسديدات وتصويبات تُرجع الأوضاع إلى نصابها، ولو بعد حين، ويقدر البشر على إيجاد مقابلات ظاهرية للشرعة، تتولى شؤونهم، وتديرها في نطاقات الحياة العامة، وفي السياسة على وجه الدقة، فيما يُعرف بالقوانين الوضعية.

والعمل وفقها يدل على "أن شريعة الله، تمثل منهجاً شاملاً متكاملًا للحياة البشرية، يتناول بالتنظيم والتوجيه والتطوير كل جوانب الحياة الإنسانية، في

(١) جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية؛ رؤية معرفية، مرجع سابق، ص ٦٧ - ٦٨.

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 أبداً لمنهج من صنع الإنسان الذي لا يعلم إلا ظاهراً من الأمر...^(١)

ونفهم من النص السالف أن الحاكمية التشريعية قصدها العمل على تنظيم حياة البشر، وتطويرها تبعاً لتوجيهات ربانية مستقاة من الكتب والمدونات الشرعية التي يعمل الناس بموجبها، ضماناً للفلاحين؛ عاجله وآجله، باصطلاح القدامى وتقريراتهم. ويظهر في المعنى الثاني للولاية أو الحاكمية: "... متعلق التصرف ودائرته أموراً 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."^(٢)

٣- حاكمية (ولاية) الهداية

ينشأ من المستويين اللذين مرّا بنا مستوى ثالث ملازم لهما، ومركب بينهما، يُنعت بولاية الهداية. فالله هو الذي خلق الوجود، وحكمه بمناظير تكوينية، وسدده بلوائح تشريعية، وهو يعين عليهما بوساطة أسلوب آخر من الولاية، وبتدخلات 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،"^(٣) فلا يكفي أن يأمر الله، وإلا العدالة المطلقة في المحك، بل من الضروري تعدي الأمر إلى لوازمه، بمعنى ترتيب شريات التمكين للأمر، ليكون نافذاً من جهة، ونافعاً من أخرى. وهنا إذا ابتعد البشر عن

(١) قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٢، ص ٨٩٠.

(٢) الحيدري، بحث حول الإمامة، مرجع سابق، ص ٣٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٦ - ٤٧.

الالتزام بشروط الميثاق، فإنهم يتحملون مسؤولياتهم كاملة، بوصف حواضن الدعم والتهيئة لتولي مقدره التحكم في الوجود بالنيابة. فالطريق واضحة في مبدئها ومعادها، وكل ما يلزم للسير في جنباتها متوافر حاضر. والهداية فطرية، أو تشريعية، أو تكوينية، وهي لامة لها جامعة.

وخلاصة لمستويات الحاكمية، 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."^(١)

خامساً: حاكمية الاصطفاء الحصري في منابتها النظرية وخصائصها

بوصف التصرفات التاريخية نتاجاً واعياً أو غير واع لكثير من التراكمات العقدية والنفسية والعرفية، فإن النظر إلى العالم والحكم على الآخرين، يبني على وعي بالأشياء، مشدود إلى تقييمات اعتقادية 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 بعضاً؛ إذ شكل التواصل بينهم، بأنماطها وتطوراتها كافة، يسيطر عليها فهم فارقي يمايز بين الذات والآخر، بانطباعات ومسوغات خاصة، فيكون الذات مركزاً، ولها وجد كل شيء، والعالم بكامله وعناصره مسخر أو منتج، تكييفه تلك الذات وفق مقاييسها ومعاييرها، والأغرب أن يكون الآخر مُصدّقاً ضمناً هذه المقررات، وتُظهر ممارساته هذا الوضع وتُبرزه.

١- المنابت النظرية لرؤية الاصطفاء الحصري

بتتبع مفهوم الاصطفاء في الاستعمال القرآني، نجد أن تداوله تنامي من مستويات تاريخية إلى أخرى، بوصف أن الله - سبحانه - قد استخلف البشرية،

(١) المرجع السابق، ص ٣١٠.

وتولى رعايتها بوساطة أنبياء ورسول، قاموا بتوجيه أممهم، والقضاء بينهم حينما تخاصموا فيه، والتحاكم إلى شرعهم بما يتناسب وأهليتهم الأخلاقية والنفسية، وبما يتناسب وتطور الإنسان في الشكل الرأسي؛ أي من نقطة في العالم إلى أخرى، ومن جيل إلى جيل، وصولاً إلى تغطية الحقول التاريخية التي نُلَمَّح 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 إلهي حصري اصطفاني، يتسلسل من آدم إلى نوح وإلى خلائف قوم نوح، ما ذكر منهم وما لم يذكر، وإلى إبراهيم وذريته من ظهر إسحق وإسماعيل..."^(١) وكون الخطاب اتجه حصرياً فذلك يدل على أن البشرية في مراحل التأسيس على القوميات الذاتية، ولما يترقى بعد إلى أفق الإنسانية الذي ترزح تحته البشرية، فتكون نتيجة هذا الخطاب اتجاهه حصرياً للتأهيل، في حين أن الانفصال البشري به ضيقه في نطاقه، ولم يتعدّ به إلى أوسع مما أريد.

وللزيادة في إبراز المنابت النظرية للرؤية الحصرية، فإننا نشير إلى أن "... مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصها المرحلية في القرآن على التعاقبات الطبقيّة المولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة (أخرى)، بل تستوي بوصفها أشكالاً دائرية بدءاً من الشكل الفردي، إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي..."^(٢) مما يفيد تماماً أن الإرادة الإلهية، بحسب روح القرآن وتوجهاته المقاصدية، تتحرك على ضوء رفع للإنسانية من شكل إلى آخر متضمن فيه، ومتجاوز له باستيعابه بعد التمكن منه. فالوضع خالٍ من الترتبات الطبقيّة التي تجعل كل مرحلة كياناً مغلقاً منكفئاً لا صلة له بما سبق أو بما يأتي من مراحل، في حين أن الشكل التطوري الذي يتعامل به

(١) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣.

القرآن مع التاريخ، في التعبير عن النمو الإنساني وتكامله؛ هو النمط الدائري الذي يبدأ من أكثر الأوضاع فطرية، ثم ما يليها في التركيب وهكذا، وصولاً إلى أغنى وضع ممكن، فالعائلة، ثم القوم، فالناس؛ أي البشر في انتقالهم من الحال الطبيعي، حال تمايزوا فيما بينهم، ثم أمعنوا في الاستقلال بتوثبات الوعي، مما يدل على نوع من التقدم، لكن دائماً في سياق ضيق غير واسع. 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 تكوّن الشعور بالفردانية، بوصفها حالةً وذاتاً وصيرورةً وتشعباً، وهي تتركز في توسعات التطور وتنقلاته، فتظهر العائلة. وهكذا مثلت المراحل الأولى للإنسانية أوكد أوضاع العزلة وأظهرها، فاستحال الأمر إلى تجمعات سكانية، على ضوء إثني وتسدّد منه. فرؤية العالم أصبحت عصبوية، يضحي الواحد منهم ويتفانى 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، والآخر هو أنا خارجاً عني؛ أي كما أتمثله بالتجاوب مع شريات الذات الفردية وإن انفجرت قيماً، فالقبيلة والعصبة 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 تركيبة البشر من غير الإسرائيليين أنهم بهائم حولهم الله إلى أشكال آدمية لخدمة الإسرائيليين، وليسهل على الإسرائيليين مخاطبتهم والتعامل معهم."^(١)

(١) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٢٤٠.

ومقصداً من إيراد التقرير السالف، هو سحب المعنى المتضمن فيه على كل التاريخ، من باب أن منطق الأخير ينشأ في أعماقه الأولى، لكنه لا يزال مستصحباً إلى يوم الناس هذا، بمعنى أن شكل العلاقات العالمية والصلات 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 الأيمن للقانون من سبيل؛ أي ما تستطيعه قم به، سواء كان مقبولاً إنسانياً أو مذموماً، المهم توافقه مع ما يراه الإسرائيلي. "وفي ضوء تقدم علم الآثار، فإن تاريخ العبرانيين المزعوم - كما أراد حاخامات دولة إسرائيل، الأكثر إظلامية، أن يستخدموه لتسيويع ملكيتهم لما يعدونه أرضهم الأصلية التي وهبها الله لهم - لا يظهر إلا ك/أسطورة/ محضة، وهذه هي كل الشرعية التاريخية لدولة إسرائيل الحالية، التي يمكن أن توصف بوضوح بالأسطورية." (١)

وقد أشرنا إلى أشكال التطور الثلاثة، وكيف يتدرج فيها البشر، ومبلغ انعكاس كل مرحلة على وعي أفرادها ابتداءً من إذ التكوين والبناء، وثانياً من إذ الصلات والعلاقات وطريقة التجاوب وأسلوبه، وصولاً إلى الأوضاع الشاملة: فرديها، وكونيها. وتعاطي البشر مع الكون فيه نصيب غير قليل كذلك من هذه الروح.

فهذه الأطوار مسماة استخلاقاً للإنسان إلهياً، وأخذ تنميطات متنوعة وموزعة بحسب خصائص المراحل، وبوصف التوجه العام كذلك، وهو "... كما ذكرناه يعني الفعل الحضاري في الكون ضمن ما هياه 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، والأطوار التاريخية ثلاثة (العائلية، والقومية،

(١) غارودي، روجيه. الإرهاب الغربي، ترجمة: سلمان حرفوش، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٥١.

والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم الكوني... فثلاثية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني، تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي...^(١)

فالاصطفاء عملية تربية تاريخية المقصود منها التهيئة لما هو أكبر وأوسع، لكن الشعوب القديمة لم تستوعب ذلك قبال التطور الكوني الكلي طبعياً، فبقيت تراوح وضعيتها، على الرغم من إطلاقها على كل التاريخ، فقفزت بالخاص إلى العام، والجزئي إلى الكلي، دونما مراعاة للوازم التطور والانتقال 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 إذ طبيعتها، ومنطقها الغالب، والقيم المتحكمة في روح كل فترة منها، إلا أنها ذاتها تتضمن ما يقابلها، ضداً في كل الجوانب والخصائص، بمعنى أن الفردية وآفاقها العائلية تحوي تجاذباً بين شكلين منها، مما يدفع الفرد إلى تحكيم الذاتية المقيمة المتأسسة على الأنانية المفرطة المخضعة للجميع لصالح الأنا، والفردية الممحنة في سياقات تخارجية تصل إلى أفراد معدودين، جامعهم الانتماء البيولوجي على أقل وصف، والأبوة والأمومة المباشرة على أقصى تقدير، ونموذج ما قيل على الصعيد الفردي. " ... كان هناك الصراع بين آدم ومكوناته التي استقطبها عنصر النار... فأدم كان منقسماً في فرديته تجاه مطلقه الذاتي... والقوميات في مرحلتها تجسد تقابل المنهجين، وفرعون وقومه كانوا يجسدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين، في حين كان موسى وقومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي."^(٢)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٦.

ووازع التحرك مبعثه الضدية المهيمنة على نوع الحاكمة المتسلطة على توجهات الناس وتحركاتهم، فأدم عليه السلام بوصفه صورة للنوع الإنساني في مرحلته، عاش تجاذباً في تفعيل السلوك العام في منطقتي ذاتي، تراوح بين قيمية المبدئية، وأنانية عنصر الناس المعطل لنمو روح الفردية الممتدة، حتى سقط آدم وأخطأ، فأدرك مبلغ الخطورة في تحكيم منطق الفردية الأنانية على مسار الإنسانية بوصفه كلاً، وعلى مصيرها بالطبع. فما معنى أن يكون الأكل من الشجرة من آدم؟ لقد كان دالاً على حضور شكل تصرف في العالم، عمل فيه بوعي المتمكن غير الآبه لمصير من معه، أو من يتلوّه.

وينطبق التصور ذاته على التجربة الموسوية قبالة التحرك الفرعوني، فقد عمد الأخير إلى إخضاع أمة برمتها لشعب آخر، مخالف لها تماماً، ولم يهتم هو ولا قومه بما يحصل لغيرهم، ما دامت مصالحهم مراعاة، والعمل ينجز، لكن بمحو الآخر وطمس استقلاله. فجاء موسى عليه السلام، ليخرج قومه، لا من مصر بوصفه عنواناً للأسر، ولكن لإخراجهم من حضيض الاستعباد العرقي، المستعمل لهم بوصفه جانب عطاء خاص، يعود بالنفع والمردود، لا على المجموع، ولكن على فرعون وملئه، فتدخلت العناية الإلهية، لتضع حداً للاستغلال غير المتكافئ العائد، حتى يظهر لفرعون فداحة الاستبداد للتحكم المتسلط، المتمركز على الاصطفاء الخاص، لا على الاختيار الممتد المتعدي الأثرين إيجابياً.

والتقابل المنهجي بين طرفي كل مرحلة يستتبع شكلاً من التقارب والتباعد في الآن نفسه؛ تقارباً في شكل المرحلة ذاتها، وتباعداً في محتواها ومضمونها. فأدم القيمة فردياً يقف في وجهه الشيطان بوصفه معطلاً للقيمة، ومحرفاً 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 دائماً في فلك حصرية التحكيم والحاكمة.

٢- فارقية الاصطفاء بين التقدير الذاتي والنقلة المتجاوزة ربانياً

يستوجب منا الموضوع أن نرجع على مفهوم الاصطفاء في حملته القيمة، حتى نسفر عن محتواه أكثر؛ ببيان الوضع الإلهي للفعل الاصطفائي، ومدى التجاوب البشري معه، بمعنى: لماذا رفع الله أقواماً بتميزهم وتميزهم، وأهلهم للتصدي للواجب الإنساني وجودياً، بوصفه أمانة تحملها البشر عبر تاريخهم السحيق، وإلى وراثة الأرض من التجربة الأكمل؟ " ... فمفهوم الاصطفاء الإلهي للمكان والجنس، يختلف جذرياً 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..."^(١)

فلما رتب أوضاع الوجود تاريخياً، على منوال الإنسان المسؤول الذي يختاره الله -سبحانه- لتأدية ما نيط به، فإذا به يعتقد أنه الأفضل والأحسن لذاته، وليس لدواعٍ 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 سابقاً. فعوض تكوّن فئة معنوية إنسانية متعالية على شרطيات الانتماء، ظهرت عينة من الناس تتعالى بما تفتقر إليه، فاستكبرت وطمحت وطمغت، فعوقبت وانتكست. فالله -سبحانه- أراد عباداً وليس عبيداً، أناساً أحراراً، وتالياً يحررون، وليس ظلمة يتعدون ويستلبون غيرهم؛ بتقرير أفضليتهم، واستلزام أحقيتهم.

ومن لآزمات انشداد التسلط على الناس، في دائرة الحصرية، الخلو من الروح الدافعة إلى سمو، المراعية لتكامل الوعي بهموم البشرية من إذ ما هي؛

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ١٥٠.

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 توافر مقدرة استيعاب المطلوب منه إلهياً، فيخلو من التقدير القيمي المتعالي، ويوسم بما هو أدنى من (وأقل من) المعتاد حتى طبيعياً، إذن؛ "فلاصطفاء الإلهي مشروط بالتسامي والوعي، حتى يحمل الإسرائيليون التوراة على حقيقتها... فإذا زيفوا وابتعدوا واستسلموا لأساطيرهم وخرافاتهم، مائل الله علاقتهم بالكتاب كعلاقة الحمار الذي يحمل أسفاراً على ظهره، ولا يعرف ما هو مكتوب فيها..."^(١) فَمَنْ حَرَّمَ الْخَيْرَ يَحْرِمْ غَيْرَهُ بِالتَّبَعِ، ولو عزم مَنْ تصدى للاختيار على رفع نفسه إلى الكتاب ومضامينه، لَتَجَوَّزَتْ كَثِيرٌ مِنْ مَعْطَلَاتِ الرِّقِيِّ الْبَشَرِيِّ فِي تَسْيِيرِ أُمُورِهِمْ وَإِدَارَتِهَا، تحت رعاية متسامية متعالية، فلا تضيع الحقوق، ولا تن البشيرية تحت وطأة التفاوت المقيت الذي علتة. فنكصوا عن أداء مهمة ولاية الناس والسهر على شؤونهم، فخرسوا قيادتهم، وتولى غيرهم إمامة الناس، والسير بهم إلى أرحب وضع، وأفسح تجربة.

وما كان ممن اصطفاهم الله - سبحانه - إلا أن نكثوا موثيق الله تعالى لهم، فتعدوا وظلموا، وفارقوا في المعاملة وأجحفوا، فتولد صراع الناس معهم، فأساغوا لأنفسهم ما لم يوجبه شرط الميثاق تماماً، فنُحُوا نتيجة لذلك عن تولي أمور الوجود، إلا ما كان من أنبياء الله - سبحانه - وأصفائه، محافظة على أدنى موجبات البقاء وجودياً، وتمهيداً لتجارب يتولاها آخرون، فيما يليهم من الأيام، كتداول قام على استبدال الأدنى عقاباً بالأفضل تربيةً، وتزكيةً، وتعليماً للكتاب والحكمة. يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا نَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَيَالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تَخْرُجُونَ أَنفُسَكُمْ مِّن دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ

(١) المرجع السابق، الموضع نفسه.

وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقُولُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّن دِكْرِهِمْ تَظَاهِرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسْرَىٰ تَقْتُلُوهُمْ وَهِيَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِّنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾

[البقرة: ٨٣ - ٨٥]. فالتولي ناشئ عن اعتقاد مفاده أننا فضلنا لأننا بنو إسرائيل، ولكوننا كذلك يتاح لنا التصرف في الدنيا بمكوناتها، بمن فيها البشر، بما نريد، لا يمنعنا سوى عزوفنا. ولكن، إذا ظهر التولي أخذ مشعل البشرية منهم، وأعطى أمة أخرى.

ونفهم التحليل أكثر عند تعرفنا 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 الحجارة أبناء لإبراهيم." (١) فالمفارقة تولدت من إطلاق ذاتية العرق، ظناً 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.

٣- خصائص حاكمية الاصطفاء الحصري ومحدودية التجربة إنسانياً

من أهم ما يميز التجارب الإنسانية السابقة قبل الإسلام، قصرها على مرحلة بعينها، وعدم تعديها لاستيعاب المطلق الإنساني في نطاقاته ومجالاته جميعاً، ما يدفعنا إلى تصوير مبعث ذلك اقتضاباً، وكيف انعكس على مميزات ما توالى من مراحل، وكيف اصطبغ أفراد تلك الأيام في شكل ضيق من الحاكمية المفتقرة إلى التدخل الشكلي المباشر والمعجز للإرادة الإلهية، مُظهرًا الإنسان قليل النضج غرّاً، تُعجزه مشكلات الأيام وعادياتها. وبسوقنا للتجربة النبوية في بني

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٩.

إسرائيل إلى سيدنا المسيح، يبرز مبلغ الانتقال الهائل الذي سيحدثه الإسلام تاريخياً وكونياً. "... تجربة موسى هي تجربة إيمانية حسية، وعلاقة الغيب بها علاقة محسوسة مباشرة، فموسى يخاطب كلاماً أي صوتاً مسموعاً، والخطاب من وراء شجرة ملتفة، وترافقه المعجزات الحسية المنظورة، من شق البحر إلى تشقق الصخر ليخرج منه الماء، إلى تظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى. ويكون الخطاب حصرياً لبني إسرائيل، ويأمرهم بالتوطن في الأرض المقدسة. وفي هذا الإطار الحسي المباشر للتجربة الموسوية يأتي التنزيل التوراتي عهداً وقانوناً ووصايا عشر، وتكون الحاكمة لله مباشرة، يمارسها الله - سبحانه وتعالى - عبر الأنبياء فلا اجتهاد ولا تصرف، ولا استخلاف، وكلما مات نبي خلفه 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 مسح إلى قردة وخنازير."^(١)

وعلى طول ما أوردناه من إبراز لمميزات الحاكمة عندما مورست في إطار حصرية التكليف والاختيار، فإن مبعث ذلك يرجع إلى بيان منابت خصائص الحصرية، بوصف التجربة النبوية الموسوية في كليتها، بدءاً بالعمل المباشر لله - سبحانه - وتدخله في تفاصيل الحياة، ورتقها بما يتوافق وما يرد من بني إسرائيل، ويدعوهم إلى تكليمهم حتى يدعوا له عياناً، ويتجلى لهم في مستويات وجودية متفاوتة، معارضاً عصيانهم بمعجزات ملموسة محسوسة؛ تأكيداً على حضوره وقوته، ووجوب الانقياد لأوامره، وعدم تخطيتها، وأمرهم بسكنى الأرض المقدسة، وطناً خاصاً لهم تعييناً من الله بمجاورة الآخرين، لكن بتخصيص الأحكام لهم دون غيرهم، وفي ذلك جاءت الوصايا العشر التي يشرف عليها الله - سبحانه - وضعاً وتنفيذاً ومحاسبة، من خلال تولي الأنبياء

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ١، ص ٥٠٨.

بصفة تترى، لا يترك فيها فراغ، ليحتج المخالفون بعدم وجود الناموس الذي يخضعون له. "إنها منظومة حسية متكاملة، تهيمن عليها الإرادة الإلهية المباشرة والحاكمة الإلهية المباشرة، وهكذا يتمظهر المطلق في جبرية الحالة الموسوية اليهودية، كما يتمظهر مطلق الكونية في حالات الحجر والنبات والطيائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء."^(١)

ومع إمعان اليهود في مخالفة الوصايا، والتنكب عن توجيهات الله الكلامية المباشرة، فقد نقلهم إلى تجربة في الحاكمية جديدة. ولكن، بامتدادات واضحة مع الخبرة السابقة؛ وهي حاكمية الاستخلاف التي تولى أمرها الأنبياء الملوك، وأعني بهم داوود عليه السلام ومن بعده سليمان عليه السلام، وذريتهما من بعد. في هذه الحقبة احتجب التدخل المباشر، وأتاب عنه الأنبياء الملوك، ومنحهم سلطاناً على العالم التكويني والتشريعي، 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 إذ المعجزات الخارقة والشرائع والخطاب الحصري لبني إسرائيل."^(٢)

زيادة إلى ما أوردناه، نشير إلى الخصائص الكلية للحاكمة القائمة على روح الاصطفاء في النطاق اليهودي الممتد إلى أيامنا هذه، وتجربة الدولة العبرية أظهر مُعَبِّر. ومن أهم ما تتسم به حاكمية حصرية الاختيار ما يأتي:

- التحكم الإلهي المباشر، والعمل على خرق القوانين الوجودية التكوينية؛ إمعاناً في تأكيد وإبراز أهمية الخضوع للقوانين التشريعية، المعبرة بصفة مكتوبة عن الأمر الرباني النافذ.

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠٨.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٥٠٩.

- تولى الأنبياء تبليغ أشكال الحكمة وأنماطها لبني إسرائيل، دونما اجتهاد، أو تعديل، أو تغيير منهم؛ إيغالاً في الاستوثاق من الخضوع التام غير المناقش لبني إسرائيل، على شرط إجابتهم إلى كامل ما يطلبون ويريدون.

- التشريع الرباني - في مرحلة الحاكمية الاضطفائية- متسم بالعقوبات المتأسسة على العقاب الغليظ، الذي وصفه الله - سبحانه- بشريعة الإصر والأغلال، التي تعدت إلى تحريم ما هو حلال في حقيقته؛ عقاباً لهم عن مداوراتهم الممتدة، حتى إلى رفض الله علناً. والطلب من أنبيائهم اتخاذ آلهة حسية مثلما عند الأغيار، وتالياً لم تثمر فيهم سنوات الحمل الرباني لهم والرعاية الخاصة. ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧).

- بالتحلل من الانقياد المباشر للميثاق المتخذ، لعنهم الله - سبحانه-، ومسخهم، 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 المواثيق أظهرت العجز الكامن في هؤلاء للتوافق مع التشريعات والأحكام المتجاوزة.

- التخلي عن مطابقة الأحكام في شؤون الحياة يورث تسليطاً للأعداء من خارجهم، والفتنة المتكررة في وسطهم؛ لبلبله رأيهم، وعدم استقراره على وضع؛ بغية صرف الوعي قبالة. وإن الخروج عن الأوامر الربانية في نظم الحياة يورث عقاباً مستمراً.

- كل ما جاء من كتب سماوية في هذه المرحلة بأحكامها، مُبين بخطاب حصري خاص لا يمكن تعميمه، ولا تؤخذ الإنسانية بجريرة تطبيقه، بوصف آنية الاضطفاء واتصاله بمراحل التربية التاريخية التي

تعرضت لها الإنسانية من الفرد العائلة، إلى القوم، ثم الناس؛ أي بقية العالمين.

- تلازم شرط الهوية بالأرض؛ إذ أضحى اليهودي يُعرف بأرضه، لا بمعيار آخر؛ وذلك للتأكيد على روح الالتزام، والإبقاء على روح المسؤولية، في حدود الأرض، تمهيداً للعبور إلى نطاقات الكون الواسعة. ولكن، 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 متعالٍ، مما يفيد نوعاً من المعقولية المحدودة في نطاق الزمان والمكان، وليس في إطلاق الحال علي سائر الأيام. فالأرض لهم لتطبيق الوصايا، لكن بخروجهم عنها، أخرجوا من الأرض على أيدي ﴿عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بِأْسِ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ﴾ [الإسراء: ٥].

- تنزل التوراة بمحدودية الشريعة والأرض؛ لذا، لا يصلح إطلاقها نظاماً للحاكمية، لارتباطها بلازمات الوصايا القائمة على التدخل الإلهي في الحاكمية المباشرة، وفي حاكمية الاستخلاف.

- الإذعان ليس منبثقاً 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 مسaire أشكال التطورات، وعقمها عن إيجاد شكل من الحاكمية متوافق مع

العصر من جهة، ومع الوصايا من جهة ثانية؛ لذا، اختارت العبرية لكيانها العلمانية طريقاً في تولي الناس الولاية على شؤونهم.^(١)

كل هذه الخصائص وغيرها تدفعنا -نظرياً- إلى طرح بديل قيمى متجاوز؛ لتسيير أحوال الناس -على الأقل- في الخطوط العامة والعريضة، أما التفاصيل فهي متوافقة مع روح ما نقدمه بديلاً؛ لتركز روح الاجتهاد فيه والإبداع.

سادساً: قيومية الأمة والكتاب: المولدات والسمات

١- مؤسّسات الولاية القيمية

نعود القهقري لاسترجاع مراحل التربية الإلهية للبشرية؛ بغية تأهيلها للقيام بدورها حضارياً وكونياً، فعندما أشرنا إلى مراحل ثلاث؛ هي: مرحلة الفرد العائلة، ثم القوم العصية، ثم العالمية، أو الإنسانية في أفق خروجها التام، ف... إن المسألة هنا هي مسألة إيجاد بديل حضاري يتفجر بالقوة الحرارية الكامنة فينا، 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...^(٢) فالمهمة، إذن، حسب الوعي المقرر هي تأهيل البشرية للانتقال إلى رحابة العالمية، باستيعاب الفردية والعائلية والقومية، ضمن إطار قيمى 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 ذاتياً ﴿ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا ﴾ [الإسراء: ٨١]. فطبيعة الانحصار غير لائقة ذاتياً، وتالياً إذا حضر الإنسان الكوني ضمراً آلياً، وبحسبان الإنسان المتشردم المشرئق.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، الخلاصة.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٨.

ونعرج على فكرة مهمة، وأعني بها التدرج الذي ارتقى فيه العقل البشري، وصولاً 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،"^(١) 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 متعالٍ؟

ودلالة ربط الانتقال من الخصوصية إلى العالمية وختم النبوة، هي دلالة عميقة ونوعية، خاصة إذا علمنا أن البشرية تمت رعايتها والعناية بها في مُدد متطاولة، وقد حان زمن فطامها وجودياً عن التوجيه الرباني المباشر، فتولت النبوة بوصفها ظاهرة فريدة عن زمام التوجيه، مما يفيد أن المتصدي لذلك بعدها، هو في مستواها وإن لم يكن منها، وأخص هنا الكتاب والقائمين عليه؛ رعايةً، وعملاً، وتأويلاً... "إن ختام النبوة ليس مجرد توقيت زماني فحسب، وإن كان لهذا التوقيت تقديراته الإلهية، فختامها يرتبط كذلك بتقدير موضوعي؛ إذ ينتهي لديها الخطاب الحصري الاصطفائي لينطلق الخطاب العالمي، وهو خطاب ينطلق من الأرض المحرمة في مكة وليس الأرض المقدسة، ويرتبط بالقرآن المحفوظ الذكر."^(٢)

فالختم 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

(١) حاج حمد، إستيمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٢) حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، مرجع سابق، ص ٥٢.

القرآني وكيف يستحث الإنسان والآدميين والعالمين إلى التوجه تلقاء المنظومة القيمية المطلقة، التي جاءت لهداية الناس أجمعين، بغض الطرف عن اللون والخصوصية. المهم توفير الرعاية الوجودية للجميع، بوصف المستوى الثالث من الولاية، وأعني بها الهدائية، وهكذا تدرجاً حتى الوصول إلى مفهوم الناس كافة ﴿كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ ﴿٢٨﴾ [سبأ: ٢٨]، ومنطق العالمية المفتوح مقابل الحصرية الفردية والقومية.]

٢- تشكل الأمة الوسط والتجهز للخروج

الأمة الوسط من مستعملات حاج حمد للتعبير عن شكل تاريخي جديد، تكون إثر تراكمات جدلية، ترجع في منابتها إلى الأصول الأولى للإنسانية، دفعاً للتاريخ إلى حوالي منطقة من العالم جغرافياً وقيماً، وقد جاءت تسميتها قرآنيًا ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ كَافِرِينَ﴾ ﴿١٤٣﴾ [البقرة: ١٤٣].

"تمتد الرقعة الجغرافية والبشرية للأمة الوسط ما بين الأرض الحرام؛ إذ منطلق الدعوة، والأرض المقدسة على امتدادها، وحيث يخرج الأميون بعد أن تحولوا إلى كتابيين باتجاه الأرض المقدسة وما حولها لتكوين الأمة الوسط، وهنا نجد ارتباطاً عضويًا بين مكانين، الأرض الحرام وما حولها، والأرض المقدسة وما حولها، فقد توجهت النبوة والرسالة الخاتمة في مبدأ دعوتها للأمة العربية والكتابيين على حد سواء، فكانت القبيلة القبلة باتجاه الأرض المقدسة... (ثم حولت)، فالأرض المقدسة وأهل الكتاب فيها هدف مستقطب جغرافياً وبشرياً منذ بداية الدعوة، واستقطاب الهدف جزء أصيل من الرسالة نفسها على طريق تحقيقها لعالميتها."^(١)

(١) حاج حمد، إستراتيجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣١٥.

هذا النطاق العريض والمركزي من الأرض والبشر، تشكل بوصفه مقابلاً قيمياً وإنسانياً للتجربة الإسرائيلية قديماً وحديثاً، وآية ذلك تركزها في قلب العالم الإسلامي، مما يحث الجانبين على إبراز المخزون القيمي للأديان، وتطبيقاتها، وأبها الأكفأ والأكثر ترشحاً لقيادة البشر في تاريخهم القادم والأغنى بالنسبة إلى ما 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." (١) 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 جميعاً، للعمل والتعاون معهم، لبلوغ أرض السلام والتوافق، بعيداً عن تألّبات الصراع ومؤامراته.

وأعتقد أنه لم يشر بعفوية إلى التمايز الوجودي والعقدي بين الأرض المقدسة والأرض الحرام، بوصف أن جميع النبوات والرسالات تركزت -في حدود المخبر به قرآنيّاً- في الأرض المقدسة؛ أي حوالي الأرض الحرام، وليس فيها، في حين أن النبوة الخاتمة ظهرت بين ظهرائي أبناء الأرض الحرام، وبالضبط في جوار الكعبة بيت الله الحرام، مما يفيد رأساً أن المهمة التاريخية للأمة الوسط هي أركز وأعماق من سابقاتها، إن لم يكن من إذ المضامين، فعلى الأقل نقلها إلى أفق الرحابة الواسعة المتجاوزة للأشكال المتدامجة.

وهنا بالذات "جاء محمد بوصفه آخر 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 محمداً تلك الحنيفية الإبراهيمية التي اتخذها محورا لعباداته في غار حراء، ولمدى أربعة عشر عاماً قبل الرسالة. بل كانت كلمة الله ولا زالت تلك الحكمة العريضة الشاملة التي تنفذ من خلالها إلى الفهم الكوني، بشكل تستقطب معه

(١) المرجع السابق، ص ٣١٩.

كل استعدادات الإنسان وكمالاته الذاتية... وأول معارج هذه الحكمة أن نتبين موقع الرسالة المحمدية في إطار السياق التاريخي لعلاقة الغيب بالأرض، كما يطرحها القرآن نفسه.^(١)

والدفع خارج جزيرة العرب المحدودة ليس انتقالاً في المكان - وإن كان - وإنما تدرج في الوعي، أخذاً بِأَزْمَةِ الإنسانية إلى مستوى روحانية ومبدئية تجاوزت فيه حدودها الذاتية، وانطلقت لتلقف الماهية المطلقة المتوزعة في جنبات الأرض والتاريخ، بمعيار الربانية المتعالية، والعالمية الممتدة عمقاً وطولاً. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾﴾ [آل عمران: ١١٠].

جاء في تفسير الآية: "قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، المراد بإخراج الأمة للناس والله أعلم إظهارها لهم، ومزية هذه اللفظة الإخراج أن فيها إشعاراً بالحدوث والتكون قال تعالى: ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى ﴿٤﴾﴾ [الأعلى: ٤]، والخطاب للمؤمنين فيكون قرينة على أن المراد بالناس عامة البشر والفعل أعني قوله: كنتم منسلخ عن الزمان - على ما قيل - والأمة إنما تطلق على الجماعة والفرد لكونهم ذوي هدف، ومقصد يؤمرونه ويقصدونه، وذكر الإيمان بالله بعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من قبيل ذكر الكل بعد الجزء أو الأصل بعد الفرع.

فمعنى الآية أنكم معاشر المسلمين خير أمة أظهرها الله للناس بهدايتها لأنكم على الجماعة تؤمنون بالله وتأتون بفريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن المعلوم أن انبساط هذا التشريف على جميع الأمة، لكون بعضهم متصفيين بحقيقة الإيمان، والقيام بحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا محصل ما ذكره في المقام.

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ٧٤.

والظاهر، والله أعلم، أن قوله: كتم غير منسلخ عن الزمان والآية تمدح حال المؤمنين في أول ظهور الإسلام من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والمراد بالإيمان هو الإيمان بدعوة الاجتماع على الاعتصام بحبل الله، وعدم التفرق فيه في مقابل الكفر به على ما يدل عليه قوله قبل: أكفرتم بعد إيمانكم الآية، وكذا المراد بإيمان أهل الكتاب ذلك كذلك فيقول المعنى إلى أنكم معاشر أمة الإسلام كتمت في أول ما تكونتم وظهرتم للناس خير أمة ظهرت لكونكم تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتعتصمون بحبل الله متفقين متحدين بوصفكم نفساً واحدة، ولو كان أهل الكتاب على هذا الوصف أيضاً، لكان خيراً لهم لكنهم اختلفوا منهم أمة مؤمنون وأكثرهم فاسقون." (١)

نخلص إلى أن محمد ﷺ "... قد جاء ليختم على مرحلتي العائلية والقبلية بمعناهما الحصري، 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 بوصفها قوة مستقطبة لكل الحضارات ولكل الأعراق، وفي موقع الوسط من العالم." (٢)

إذن؛ تكونت الأمة الوسط، ثم أمرت بالخروج، ثم هي مسؤولة حضارياً على الشهود وتأدية الأمانة، وهنا يحدث انتقال غير عادي من فرد وعائلة إلى قوم، ومنهما إلى عالمية قلبها أمة، بالمعنى الحضاري، وليس بالإحالة القومية العصبوية، وهنا كذلك تظهر الأمة الإنسانية بديلاً عن أشكال الحاكمة السالفة، وتوصيفات أنظمتها للحياة وتسييرها أمورها.

٣- قومية الأمة والكتاب وخصائصها

من الناحية النظرية، تطرح قومية الكتاب وهيمنته بديلاً منهجياً وإطاراً حضارياً مقابل الحصرية الضيقة. ومفاد قيام الكتاب والأمة مقام العرق

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مرجع سابق، تفسير سورة آل عمران.

(٢) حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مرجع سابق، ص ٣٣٢.

الواحد، والانتساب المحدود هو هيمنة مجموع توجهات إنسانية مشدودة إلى مسوغات معنوية أخلاقية، تسمو بالإنسان من وهدة التلبس بشرطيات طبيعية، إلى الوعي بعالمية الإنسان وكونية انتمائه؛ بتسيد من الله القيم على الوجود كله، ومن خلال أحكامه التكوينية والتشريعية والهدائية. والكتاب هنا ليس مجرد آيات تتلى للتبرك، وإنما هو مدونة قيم مركزة، تحمل بين جنباتها إرشاداً متعالياً لكل الإنسانية عبر تاريخها الطويل، سواء من إذ إنشاء النظم، وبنائها، وتأسيسها، أو من إذ تنفيذها وتطبيقها، مجاراةً لمبدئية التأسيس أولاً، ثم إيجاداً لضوابط الرعاية والحماية. ودالة القيام ترجع إلى الحكمة المتضمنة فيه، التي تستبطن تجارب البشرية في امتدادها الطولي والعرضي ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَآخِذْكُمْ بِهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة: ٤٨]. فقد عمل الكتاب القرآني على استرجاع تجارب السابقين للتصديق عليها، ثم الهيمنة عليها، "وبذلك يتقوم القرآن بوصفه كتاباً للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها، ذلك إذا أمكن للمسلمين من دارسي هذا الكتاب، إعادة اكتشاف تجارب النبوات بالكيفية النقدية نفسها التي استرجع بها القرآن تلك التجارب، محددًا نمط علاقاتها مع الله، ومع الكون، ومع مجتمعتها، ومع نفسها... فقد 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 تحليلاً دقيقاً لجانب مميز في التجربة النبوية." (١)

(١) حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠١ - ١٠٣.

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 ممتلئاً بالمعنى والقيم، وغاصّ 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 بعقليتها الإحيائية الظاهرات الطبيعية، وتعاملت معها في صور فردانية، وألبست النبوات تفسيرات خرافية - أسطورية." (١)

ومن الخصائص الملازمة لحاكمية قيومية الكتاب:

- النظر إلى الأمة بوصفها نتاج كتاب قيمى متجاوز، اتصل بمعنى أخلاقي إنساني، وليس بوصف خصوصية معينة، ويمكن لأيّ متلبس بمعانيه أن يتحول إلى عامل به وله، وليست تسميته للمتممي ذات دلالة طبيعية، وإنما تعريفه راجع إلى هوية إنسانية غير مشدودة إلى زمان ومكان معينين.
- الذين كونهم الكتاب خرجوا للرسالية والدعوة، لا للتعبير عن قومية ذاتية، وتالياً فهم مسؤولون عن الناس جميعاً، وخلصهم الفردي لا يسوّغ إن لم يتم في نطاق الخلاص الكوني.
- الرابط الجامع بين المتممين إلى الأمة القيمية هو التأليف، لا العصبوية الدموية. والدليل أن مقدار الترابط يرجع إلى أساس تراحمي قيمى، وليس بشرط تعاقدى مدني.

- اتصاف التشريع للحياة الإنسانية في رحابة القرآن، برفع الإصر والأغلال التي كانت على السابقين، والانتقال بهم إلى وضع التخفيف، والتعامل وفق ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ (٢٨٦) [البقرة: ٢٨٦].

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٠٥.

- 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 النائية عن تسديدات الوحي وإرشاداته.

- العلاقات العالمية ميزانها الخروج ودعوة الآخرين، لا 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 أنها محرمة لا يدنسها من تلوثت نفسه بدواعي القومية الضيقة، والذاتية المقيتة، بل مهبط العالمين جميعاً.

- النظام الحياتي يبني على الإحسان والعمو والتجاوز، لا على غلظة التكفير والتفسيق؛ لذا، تستعمل أدوات التطهير والتزكية الجماعية، عكس الحال في تجربة الحصرية.

- تمحور الخطاب على نطاق المضامين والمحتويات المعنوية، لا 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. ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَيْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ٧٠].

وخلاصة ذلك؛ نورد نصاً لحاج حمد، جاء فيه: "فإن نعيش لحظتنا الكونية الحاضرة بكل مواصفاتها، فذاك لا يلغي امتدادنا عن ما قبل ومصيرنا إلى ما بعد، تماما 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، وحاكمة الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، ثم التفاعل مع كل المناهج المعرفية استيعابا وتجاوزا، ومع كل الأنساق الحضارية استيعابا وتجاوزا.^(١)

(١) حاج حمد، إستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، مرجع سابق، ص ٣٨٩.

الخاتمة

بعد أن قطعنا في البحث مشواراً من الدرس والتحليل والمقارنة والحكم، ها هو يندفع نحو مآل خلاصته، وقد شارف الإفصاح عن إجاباته حول المشكلات التي طرحت؛ إذ أبنا أن المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد قد تشكل في خضم معاناة نظرية دعت إليها ظروف واقعية، وليس ترفاً فكرياً قصد به الظهور أو الشهرة. فأسلمه الحال إلى فترة غير وجيزة من معاناة الدرس والتأمل والشك، أفضى إلى التساؤل المركزي: كيف للعالم وهو يرزح تحت طائلة الظلم والشر أن يُقرّ 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، متراوحاً بين مطالعات نوعية وقراءات عميقة، تدرجت من القرآن إلى المدارس الفلسفية الغربية، فنظريات التراث الإسلامي، خاصة العرفاني الصوفي منه، فتشكّلت لديه حصيلة فكرية ومنهجية مكينة، قلّ لها نظير؛ إذ استطاع أن يجمعها في سياق منظومة معرفية متوازنة، ألقت بين جديد النظريات الفلسفية واللغوية والتفكيكية والعلمية، وروح الانتماء إلى الدين ومدونته المقدسة، بحيث أصبحت تمثّل شكلاً آخر من المرجعية غير مسبوقة ولا مألوفة، فتولّد مشروع الجدلية الثلاثية بين الغيب والإنسان والطبيعة. وجديد المشروع أنه سعى إلى بناء نظرية النظريات التي تعطي الوعي البشري مقدرة إبستمولوجية ليتخطى بها المفارقات النظرية والمنهجية، التي

وضعته منذ أمد بعيد في نقطة المفاضلة والإقصاء؛ إما للعلم ونتائجه باسم الدين ومقررات الإيمان، وإما تفضيل العلم وجعله منزعاً ومسلكاً، عوض تخلف التفسيرات الخرافية الواردة من الدين ومضامينه المتجاوزة تاريخياً، 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 أنه استطاع -بغير تلفيق- أن يؤسس لذلك بعيداً عن ذهنية المقاربة والمقارنة، المؤدية في الغالب إلى ترقيعات شكلائية، لا تحل مشكلاً، ولا تنتج معنى، ولا تمنح معرفة، أو تغير واقعاً.

وبالتدرج في التحليل لاحظنا الأهمية الإستمولوجية للمنهج الجديد وصياغاته الإجرائية، وكذا لإطاره النظري الناظم والمؤطر، خاصة بعد أن طرحت المرجعيات السابقة، كما سيقت في ثنايا التراثين الإسلامي والغربي، فكان القرآن معادلاً بالوعي للوجود وحركته، وبخصائص تاريخية متجاوزة، وبحمولة نظرية مفتوحة ومستوعبة، فوظف استيعاباً وتجاوزاً. ثم قِيم المجهود الفكري والفلسفي للبشرية بوصفه كلاً، من غير استثناء، فأظهر المنهج ومرجعيته مقدرة نوعية على تقييم التجارب المعرفية البشرية، وإبراز العجز والطغيان والعبث حال الانفصال والشطر والتشطية، ما جعله يدعو إلى وعي كوني إنساني، يَجِدُّ المطلقات الثلاثة (الغيب، والإنسان، والطبيعة) في توليفة واحدة، تعيد اللحمة إلى مستويات الوجود، بحضور فاعل لآله أزلي غير لاغ ولا غائب، فتفتقت محتويات المشروع، فأبرزت نظريات في المعرفة والتاريخ والأنطولوجيا، مستحدثة تماماً، 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 المعترك الحضاري، يناجز من موقع قوة نظيرية متقدمة، يقرأ بكفاءة، ويؤسس للبديل، بل ويدعو إلى تبني أطروحاته مخرجاً للوعي المتأزم على الصعيدين المحلي والعالمي، وينصب

نفسه فلسفة جامعة لامة لتناثرات النظريات، وقوانينها، وتأويلاتها، وتوظيفاتها الفلسفية والرؤيوية الجذرية.

وأود التنبيه على أهمية الفصول التأسيسية؛ إذ سقت فيها لبّ مشروعه وتطبيقاته النقدية، ولا يفوتني أن أسجل مبلغ الاستعجال الذي تتناول به دراساته، فتلقى التطبيقات في وجه النقد والرد والرفض، بعيداً عن المؤسسات المعرفية والأوائل التي أفرزتها، ما يقضي على الأهمية الفلسفية للتطبيقات، بوصفها دالة من جهة على مقدرة نظيرية، وكذلك على إمكانية توظيفها في ظل شروط أخرى، تعين على توليد نقد متجدد يساعد على مواجهة أيّ وضع تاريخي متأزم؛ لذا، من اللازم محاكمة التطبيقات إلى أصولها المولدة، ثم الذهاب بها إلى التجسيد والمصداق.

ومن الخلاصات التي أرغب تسجيلها في نهاية الكتاب:

- التعاطي مع مشروع حاج حمد بمنطق تركيبى، لا يفصل مضامينه عن بعضها، إلا من جهة الدرس والتحليل.

- وضع قاموس معرفي واصطلاحي خاص بالمشروع الفكري التوحيدي الجمعي، والعمل على أخذه من مصدره المتفرد المتمثل في كتاباته، بعيداً عن مضامينها من المدونات الفكرية الأخرى.

- الوصل المطلق بين آفاق المشروع وتطبيقاتها التحليلية، وعدم محاكمتها إلى أنساق أخرى، بوصف الجودة التامة في المفاهيم، وإجرائياتها في بناء النظريات والمناهج والتوظيفات.

- ضرورة الانتقال من مستوى التناول التبعيضي لمشروعه، إلى أفق التناول المدرسي؛ بتحويل النظريات السالفة المبنوثة في ثنايا المشروع بوصفه كلاً، وجعلها أرضية للدراسات الفلسفية الأكاديمية؛ لأن الكتاب الواحد مهما استوفى يظل عاجزاً عن استيفاء تفاصيله، فما ظنك بأفاهه وما رمى إليه.

وفي الأخير أسجل اعتذاري لصاحب المشروع؛ لعدم مقدرة الكتاب أن يحيط بكل فكره، لكن يعتذر له أنه عمل على استجلاب نواحي الفكرة من الوجهة الإبتمولوجية، وقدّم لها 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 بحثة وقضايا اعتقادية المؤلف اتصالها بظاهر الدين؟ ثم، كيف يطلق نظريات فكرية في صورة قوانين يزعم إطلاقها؟ وينتقل بالفهم من الدارج تراثياً من أساليب وطرائق، 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 المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- آبل، كارل أوتو. التفكير مع هايرماز ضد هايرماز، ترجمة: عمر مهيبيل، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠٠٥م.
- إبراهيم، عبد الله. المركزية الغربية؛ إشكالية التكون والتمركز حول الذات، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٧م.
- الإبراهيمي، خولة طالب. مبادئ في اللسانيات، الجزائر: دار القصة للنشر، ط ١، ٢٠٠٠م.
- أحمد، محمد نور. الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، شهادته في المؤتمر.
- أركون، محمد. تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط ٣، ١٩٩٨م.
- أركون، محمد. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقى، ط ١، ١٩٩٩م.
- أركون، محمد. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- آسون، بول لوران. مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعاد حرب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ٢، ٢٠٠٥م.

- اشفيتسر، ألبرت. فلسفة الحضارة، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٧م.
- أغلو، أحمد داوود. الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي غانم، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- إمام، عبد الفتاح إمام. تطور الجدل بعد هيجل، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧م.
- أنجرس، موريس. منهجية البحث العلمي، ترجمة: بوزيد صحراوي وآخرون، الجزائر: دار القصة، ٢٠٠٤م.
- انجلز، فريدريك. مبادئ الشيوعية، بيروت: دار الفارابي، ط ٣، ٢٠٠٧م.
- أوغلو، أحمد داوود. العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترجمة: إبراهيم البيومي، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- إيكو، أمبيرتو. العلامة؛ تحليل المفهوم وتاريخه، ترجمة: سعيد بنكراد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٧م.
- بارشت، بريجيت. مناهج علم اللغة؛ من هرمان باول حتى ناوم شومسكي، ترجمة: سعيد حسن خيرى، القاهرة: مؤسسة المختار، ط ١، ٢٠٠٤م.
- بدوي، عبد الرحمن. الوجودية والإنسانية في الفكر العربي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٢م.
- برغسون، هنري. التطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨١م.
- البشري، طارق. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ١٩٩٦م.

- بوانكاري، هنري. العلم والفرضية، ترجمة: حمادي بن جاء الله، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠٠٢م.
- بوانكاري، هنري. قيمة العلم، ترجمة: الميلودي شغموم، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦م.
- بوتومور، توم. مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ليبيا: دار أوياء، ط ٢، ٢٠٠٤م.
- بودرع، عبد الرحمن. منهج السياق في فهم النص، كتاب الأمة، العدد ١١١، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٦م.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. فقه السيرة، دمشق: دار الفكر، ط ١١، ١٩٩١م.
- بوكانان، آر. إيه. الآلة قوة وسلطة، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٥٩، ٢٠٠٠م.
- بوكاي، موريس. التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة: حسن خالد، بيروت: المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٩٩٠م.
- بوليتزر، جورج وآخرون. أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، (د. ت.).
- تشومسكي، نعوم. أوهام الشرق الأوسط، ترجمة: شرين فيفي، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٨، ٢٠٠٢م.

- الجبران، عبد الرزاق. علي شريعتي وتجديد التفكير الديني، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٢٣٨.
- الجرجاني، علي بن محمد. التعريفات، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٣، ١٩٩٦م.
- جعفر، هشام. الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية؛ رؤية معرفية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٥م.
- جمعة، علي. النسخ عند الأصوليين، القاهرة: دار نهضة مصر، ط ٣، ٢٠٠٧م.
- الجمل، بسام. أسباب النزول، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". إبستمولوجية المعرفة الكونية؛ إسلامية المعرفة والمنهج، بيروت وبغداد: دار الهادي ومركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة أقيمت في وجدة، المملكة المغربية، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". "إسلامية المعرفة؛ المفاهيم والقضايا الكونية"، مجلة تفكير، المجلد ٣، العدد ٢، السودان، ٢٠٠١م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". إسلامية المعرفة؛ ولماذا القرآن دون الكتب الأخرى، محاضرات لطلبة الماجستير، الخرطوم: جامعة الجزيرة، معهد إسلامية المعرفة.

- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". الإسلام ومنعطف التجديد، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". التصوف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر الإلهي، الرباط: محاضرة، ٩ سبتمبر ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". التصوف ومرتبة عالم الأمر، محاضرة مسجلة، الرباط، سبتمبر ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". العالمية الإسلامية الثانية؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، لندن وبيروت: المكتب الدولي للبحوث والدراسات ودار ابن حزم، ط ٢، ١٩٩٦م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". القراءة التحليلية، محاضرة غير منشورة.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". "كونية القرآن وعالمية الإسلام"، المجلة الفكرية، السودان، العدد الثالث، السنة ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، واشنطن، نيجيريا: مركز دراسة الإسلام والديمقراطية (CSID)، محاضرة ٧، يوليو ٢٠٠٤م.
- حاج حمد، محمد "أبو القاسم". منهجية القرآن المعرفية؛ أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- الحبابي، محمد عزيز. الشخصانية الإسلامية، القاهرة: دار المعارف، ط ٢، (د. ت.).
- الحيدري، كمال. بحث حول الإمامة؛ حوار مع السيد كمال الحيدري، حوار: جواد علي كسار، قم: دار الصادقين الثقافية، (د. ت.).
- الحيدري، كمال. مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين، طهران: مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ط ٣، (د. ت.).

- ابن خلدون، عبد الرحمن. تاريخ ابن خلدون، عمان والرياض: بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٣م.
- خليفة، فريال حسن. نقد فلسفة هيجل، بيروت: دار التنوير، ط ١، ٢٠٠٦م.
- الخولي، يمى طريف. الوجودية الدينية، القاهرة: دار قباء للنشر، ط ١، ١٩٩٨م.
- الخولي، يمى طريف. فلسفة العلم في القرن العشرين، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، ٢٠٠٠م.
- الديرى، على. وعنان، فاضل. "التجديد المنهجي في التفكير الديني"، مجلة الوعي المعاصر، العدد ١٢، خريف ٢٠٠٣م.
- ديكارت، روني. مقالة الطريقة، ترجمة: جميل صليبا، الجزائر: موفم للنشر، ط ١، ١٩٩١م.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير "مفاتيح الغيب"، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٤م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق: أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الجزائر: المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٨٢م.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار المكتبة العلمية، ط ١، ٢٠٠٢م.
- الرفاعي، عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م.

- الرفاعي، عبد الجبار. مناهج التجديد؛ حوار مع طه جابر العلواني، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٠م.
- الرومي، جلال الدين محمد بن محمد. المجالس السبعة، ترجمة: عيسى علي العاكوب، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- ريكور، بول. بعد طول تأمل، ترجمة: فؤاد مليت، بيروت: الدار العربية للعلوم، ط ١، ٢٠٠٤م.
- الزحيلي، وهبة. الوجيز في أصول الفقه، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- زكريا، فؤاد. التفكير العلمي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣، ط ١، ١٩٧٨م.
- زيدان، محمود فهمي. في فلسفة اللغة، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٥م.
- زيدان، محمود فهمي. مناهج البحث الفلسفي، بيروت: جامعة بيروت العربية، ط ١، ١٩٧٤م.
- أبو زيد، نصر حامد. فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٣م.
- أبو زيد، نصر حامد. مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٥، ٢٠٠٠م.
- أبو زيد، نصر حامد. هكذا تكلم ابن عربي، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ٢٠٠٤م.
- أبو زيد، نصر حامد. النص والسلطة والحقيقة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٠م.
- ستيس، والتر. الدين والعقل الحديث، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط ١، ١٩٩٨م.

- سروش، عبد الكريم. القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلال عباس، بيروت: دار الجديد، منتدى الحوار العربي الإيراني، ط ١، ٢٠٠٢م.
- سعيد، جودت. فقدان التوازن الاجتماعي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط ٢، ١٩٩٤م.
- سعيد، جودت. لا إكراه في الدين، دمشق: دار العلم والسلام للنشر والتوزيع، ط ١، ١٩٩٧م.
- شاخت، جوزيف وآخرون. تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد الثامن، ط ١، ١٩٨٥م.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقة في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣م.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تحقيق: عبد الفتاح كبارة، بيروت: دار النفائس، ط ١، ١٩٩٩م.
- شالمرز، آلان. نظريات العلم، ترجمة: الحسين سحبان وفؤاد الصفا، الدار البيضاء: دار توبقال، ط ١، ١٩٩١م.
- شايغان، داريوش. الأصنام الذهنية والذاكرة الأزلية، ترجمة: حيدر نجف، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٧م.
- شايغان، داريوش. أوهام الهوية، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: دار الساقى، ط ١، ١٩٩٣م.
- شريعتي، علي. دين ضد الدين، ترجمة: حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٣م.
- شريعتي، علي. الإسلام ومدارس الغرب، ترجمة: عباس الترجمان،

- تحقيق وتعليق: محمد حسين بزي، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- شريعتي، علي. منهج التعرف على الإسلام، ترجمة: عادل كاظم، بيروت: دار الأمير، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- صافي، لؤي. أعمال العقل؛ من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٨ م.
- الصدر، محمد باقر. الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية، قم: مجمع الشهيد الصدر، ط ١، ١٩٨٧ م.
- الصدر، محمد باقر. المدرسة القرآنية، بيروت: دار التعارف، (د. ت.).
- الصدر، محمد باقر. فلسفتنا، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط ١٥، ١٩٨٩ م.
- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٨٢ م.
- طاهر، علاء. مدرسة فرانكفورت؛ من هوركهايمر إلى هابرماس، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط ١، (د. ت.).
- الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط ١، ١٩٩٧ م.
- طه، محمود محمد. الإسلام وإنسانية القرن العشرين، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط ١، ١٩٧٣ م.
- طه، محمود محمد. الدعوة الإسلامية الجديدة، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط ١، ١٩٧٤ م.
- طه، محمود محمد. الرسالة الثانية للإسلام، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢ م.

- طه، محمود محمد. الله نور السماوات والأرض، الخرطوم: مكتبة الفكرة الجمهورية، ط ٢، ١٩٧٦ م.
- العالم، محمود أمين. الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، القاهرة: دار المستقبل العربي، ط ٢، ١٩٨٨ م.
- عبد الحميد، صائب. محمد باقر الصدر، تكامل المشروع الفكري والسياسي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- عبد الرحمن، طه. تجديد المنهج في تقويم التراث، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، (د. ت.).
- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة؛ المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- عبد الرحمن، طه. سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- ابن عبد العالي، عبد السلام. هيدغر ضد هيجل؛ التراث والاختلاف، بيروت: دار التنوير، ط ٢، ٢٠٠٦ م.
- عبد الفتاح، سيف الدين وآخرون. بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، هيرندن والقاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- عبد الله، معتمد فتحي. الجدل بين أرسطو وكانط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٥ م.
- عبده، محمد. الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، الجزائر: موفم للنشر، ط ٢، ١٩٩٠ م.
- ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي. الفتوحات المكية، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ٢٠٠٦ م.

- العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٤، ٢٠٠٥ م.
- العظم، صادق جلال. نقد الفكر الديني، بيروت: دار الطليعة، ط ٩، ٢٠٠٣ م.
- العلواني، طه جابر. "الديباجة"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥ م.
- العلواني، طه جابر. "لماذا إسلامية المعرفة؟"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥ م.
- العلواني، طه جابر. التوحيد والتزكية والعمران، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- العلواني، طه جابر. الجمع بين القراءتين، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- العلواني، طه جابر. لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- العلواني، طه جابر. نحو منهجية معرفية قرآنية، بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤ م.
- العلواني، طه جابر. نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- علوي، جاسم حسن. العالم بين العلم والفلسفة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- عمارة، محمد. إسلامية المعرفة ماذا تعني؟، القاهرة: دار نهضة مصر، ط ١، ٢٠٠٧ م.

- عمارة، محمد. النص الإسلامي بين الاجتهاد والتاريخية، دمشق: دار الفكر، ط ١، ١٩٩٦م.
- غادامير، هانز جيورج. الحقيقة والمنهج؛ الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، طرابلس: دار أويا، ط ١، ٢٠٠٧م.
- غادامير، هانز جيورج. بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠٠٢م.
- غارودي روجيه. حفارو القبور؛ نداء جديد إلى الأحياء، ترجمة: رانيا الهاشم، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط ١، ١٩٩٣م.
- غارودي، روجيه. الإرهاب الغربي، ترجمة: سلمان حرفوش، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر، ط ١، ٢٠٠٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين، القاهرة: المكتب الثقافي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المنقذ من الضلال، بيروت: المكتبة العصرية، ط ١، ٢٠٠٣م.
- غليون، برهان. والعوا، محمد سليم. النظام السياسي في الإسلام، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٤م.
- فال، جون وآخرون. نصوص مختارة من التراث الوجودي، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
- فتاح، عرفان عبد الحميد. "إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافة مع الغرب"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥، ١٧٤١٧هـ/١٩٩٦م.
- فروم، إريك. الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة: سعد زهران، الكويت:

- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٤٠، ط ١، ١٩٨٩م.
- فرويد، سيجموند. قلق في الحضارة، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط ٤، ١٩٩٦م.
- الفريوي، علي الحبيب. هايدغر، مارتن؛ نقد العقل الميتافيزيقي، بيروت: دار الفارابي، ط ١، ٢٠٠٨م.
- فضل الله، محمد حسين. من وحي القرآن، بيروت: دار الملاك، ط ٢، ١٩٩٨م.
- أبو الفضل، منى عبد المنعم. نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٩٩٦م.
- القرضاوي، يوسف. كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟، القاهرة: دار الشروق، ط ٢، ٢٠٠٠م.
- قطب، سيد. في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط ٣٤، ٢٠٠٤م.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة، القاهرة: دار المعارف، ط ٥، (د.ت.).
- كلشني، مهدي. من العلم العلماني إلى العلم الديني، ترجمة: سرمد الطائي، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣م.
- كوتنغهام، جون. العقلانية، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، حلب: مركز الإنماء الحضاري، ط ١، ١٩٩٧م.
- كوش، عمر. أقلمة المفاهيم؛ تحولات المفهوم في ارتحاله، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢م.
- كوفمان، والتر. التراجميديا والفلسفة، ترجمة: كامل يوسف حسين، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٣م.

- كولينز، جيف. وماييلين، يل. أقدم لك ريدا، ترجمة: حمدي الجابري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، عدد ٦٩٤، ط ١، ٢٠٠٤م.
- لالاند، أندريه. موسوعة لالاند الفلسفية "المعجم التقني والنقدي للفلسفة"، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت وباريس: منشورات عويدات، ط ٢، ٢٠٠١م.
- ماثيري، بيار. كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة: سامي أدهم، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٩٤م.
- ماركيوز، هربرت. العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية العالمية، ترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠م.
- ماركيوز، هربرت. نحو ثورة جديدة، ترجمة: عبد اللطيف شرارة، بيروت: دار العودة، ١٩٧١م.
- ماكوري، جون. الوجودية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة علم المعرفة، العدد ٥٨، ط ١، ١٩٨٢م.
- مجموعة من الباحثين. الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد "أبو القاسم" حاج حمد؛ الشخصية والرؤية والمنهج، المركز الأرتيري للخدمات الإعلامية، الخرطوم: فندق الهلتون، ١٦ ماي ٢٠٠٧م.
- محمد، يحيى. الفلسفة والعرفان، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م.
- محمود، زكي نجيب. حصاد السنين، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٥م.
- محمود، زكي نجيب. نحو فلسفة علمية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط ١، ١٩٥٨م.

- المرزوقي، أبو يعرب. الإستمولوجيا البديل؛ مراس العلم وفقهه، تونس: الدار المتوسطة للنشر، ط ١، ٢٠٠٧م.
- المسيري، عبد الوهاب. إشكالية التحيز؛ محور العلوم الطبيعية، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٣، ١٩٩٨م.
- المسيري، عبد الوهاب. دفاع عن الإنسان؛ دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٣م.
- المسيري، عبد الوهاب. رحلتي الفكرية، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٥م.
- المسيري، عبد الوهاب. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، القاهرة: دار الشروق، ط ١، ج ٢، ٢٠٠٢م.
- المسيري، عبد الوهاب. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دمشق: دار الفكر، ط ٢، ٢٠٠٣م.
- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق، ط ٣، ٢٠٠٦م.
- المسيري، عبد الوهاب. والتريكي، فتحي. الحداثة وما بعد الحداثة؛ حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ط ١، ٢٠٠٣م.
- مصدق، حسن. يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٥م.
- مطر، أميرة حلمي. الفلسفة اليونانية؛ تاريخها ومشكلاتها، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨م.
- مطهري، مرتضى. التكامل الاجتماعي للإنسان، بيروت: دار الهادي، ط ٤، ٢٠٠٥م.

- مطهري، مرتضى. الدوافع نحو المادية، ترجمة: محمد علي التسخيري، بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ط ١، ١٩٩٤م.
- ملكيان، مصطفى. العقلانية والمعنوية؛ مقاربات في فلسفة الدين، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، سلسلة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٥م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب، تحقيق: عامر أحمد حيدر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠٣م.
- منير، وليد. "أبعاد النظام المعرفي ومستوياته"، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ١٨، خريف ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ميرشنت، مولوين. وليتش، كلفورد. الكوميديا والتراجيديا، ترجمة: علي أحمد محمود، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨، ط ١، ١٩٧٩م.
- ابن نبي، مالك. شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٧م.
- ابن نبي، مالك. مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٤، ١٩٨٤م.
- ابن نبي، مالك. ميلاد مجتمع؛ شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٦م.
- نتشه، فريدريش. هكذا تكلم زرادشت؛ كتاب للجميع ولغير واحد، ترجمة: علي مصباح، كولونيا: منشورات الجمل، ط ١، ٢٠٠٧م.
- النجار، عبد المجيد. فقه التحضر الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٩م.

- نسبت، ريتشارد إي. جغرافية الفكر، كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣١٢، ط١، ٢٠٠٥م.
- النورسي، بديع الزمان. خمس رسائل، ترجمة: صادق تامزي كولو وآخرون، القاهرة: دار السنابل الذهبية، ط١، ٢٠٠٨م.
- النيفر، احميده. النص الديني والتراث الإسلامي، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م.
- هابرماس، يورغن. العلم والتقنية كـ"إيديولوجيا"، ترجمة: حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠٣م.
- هابرماس، يورغن. المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، كولونيا: منشورات الجمل، ط١، ٢٠٠١م.
- هف، توبي. فجر العلم الحديث، ترجمة: محمد عصفور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٠، ط٢، ٢٠٠٠م.
- همام، محمد. المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.
- هنتغتون، صمويل. الغرب متفرد وليس عالميا، القاهرة: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ط١، (د. ت.).
- هوركهايمر، ماكس. بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية، ترجمة: محمد علي اليوسفي، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦م.
- هوركهايمر، ماكس. وأدورنو، ثيودور. جدل التنوير؛ شذرات فلسفية، ترجمة: جورج كتورة، طرابلس: دار الكتاب الجديد المتحدة، ط١، ٢٠٠٦م.

- وعزيز، الطاهر. المناهج الفلسفية، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٠م.
- ياكسون، رومان. الاتجاهات الأساسية في علم اللغة، ترجمة: علي حاكم صالح وحسن ناظم، الرباط: المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٢م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*, leçons 1 et 2, cérés éditions, Tunis, 1994.
- Lénine, Vladimir. Marx, Karl. *Brève notée biographique dictionnaire encyclopédique curanat*, Russe, 7 é, Toure 28.
- 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, Paris: G Flammarion, 1964.

٢٩٧ ، ٣٠٥ ، ٣١٠ ، ٣٤٠
٣٥٢

جدل إيجابي: ٧٨.

جدل الروح: ٣٠٣.

جدل الطبيعة: ٦٩ ، ١٣٣ ، ١٥٧ ،
١٧١ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٣ ،
٣٠٥ ، ٣١٠ ، ٣٤٠ ، ٣٥٢.

جدل عكسي: ٣٤٦.

جدل الغيب: ١٠١ ، ١٧٠ ، ٢٩٥ ،
٢٩٧ ، ٣٠٥ ، ٣٥٢.

جدل كوني: ٣٠٤.

جدل مثمر: ١١٤.

جدل الواقع المادي: ٣٠٣.

جدلي: ١٩ ، ٧١ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ،
١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ،
٢٤٣ ، ٢٧٨ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ،
٣٠٩ ، ٣١٤ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ،
٣٢٤ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٨٧.

جدلي مادي: ٦٦ ، ٦٩ ، ٢١٤.

جدلية: ١٥ ، ١٨ ، ٢٠ ، ٤٧ ، ٥٦ ،
٥٧ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٩ ،
٧٠ ، ٧٥ ، ١٠١ ، ١٠٤ ، ١٠٧.

ت

تكاملي مرجعي: ١٥.

تكاملي معرفي: ٣٣٢.

تكاملي وجودي: ٣٦٨.

تكاملية: ١٥ ، ١٨٠ ، ١٩٥ ، ٢٧١ ،
٢٧٢ ، ٣٥٥.

تناغم: ١٤٩ ، ٢٠٩ ، ٢٧٩ ، ٣٢٣ ،
٣٣٠ ، ٣٥٨.

تناغم كلي: ١١٥ ، ٢٣٩.

تناغم وجودي: ٣٣٠.

ج

جدل: ١٥ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٠ ،
٣٣ ، ٥٧ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ،
٦٩ ، ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٩٧ ، ١٠١ ،
١٠٩ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ،
١٤٠ ، ١٤٥ ، ١٥٠ ، ١٥٦ ،
٢٣٧ ، ٢٦٧ ، ٢٥١ ، ٢٦٨ ،
٢٨٣ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ،
٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ،
٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٠ ،
٣١٢ ، ٣٤٠ ، ٣٤٨.

جدل الإنسان: ١٣٣ ، ١٥٧ ، ٢٩٥.

جدلية مادية: ٢٣٥.

جدلية ماركسية: ٣١٧.

جدلية هيكلية: ٣١٧.

ص

صيرورة: ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٧٣، ٧٤

٧٦، ٧٧، ١٤٦، ١٤٨، ١٤٩

١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٠

١٦١، ١٦٤، ١٨٧، ١٩٢

١٩٨، ٢٠٨، ٢٣٤، ٢٣٥

٢٤٥، ٢٤٦، ٢٧٠، ٢٧٣

٢٧٨، ٢٩٥، ٢٩٧، ٢٩٨

٣٠١، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦

٣٠٧، ٣١٠، ٣١٣، ٣١٤

٣١٥، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩

٣٢٠، ٣٥٢، ٣٧٥.

غ

غيب: ١٣، ١٤، ١٨، ٢٠، ٥٤

٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٤، ٦٩، ٨٨

٩٥، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١١٩

١٣٢، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٥

١٤٧، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٣

١٦٧، ١٧١، ١٩٥، ٢٠٤

٢٠٧، ٢١٧، ٢٢٢، ٢٢٣

٢٢٤، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٣٦

١٢٦، ١٣٤، ١٣٦، ١٤٠

١٤٥، ١٥٢، ١٥٥، ١٦٩

١٧٩، ٢١٢، ٢١٧، ٢٣٣

٢٣٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٦

٢٥٩، ٢٩٢، ٢٩٥، ٣٠٠

٣٠٢، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٧

٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦

٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠

٣٢٣، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٥٠

٣٨٨.

جدلية الآلة: ١٧٨.

جدلية التاريخ: ٧١، ٢٣٥، ٢٥٨

٣٣٨.

جدلية التكوين: ٣٢٠، ٣٦٥.

جدلية ثلاثية: ١٠١، ١٦٧، ١٧١

٢٢٢، ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٦٦

٢٩٦، ٣٠٥، ٣١٢، ٣٣٥

٣٥٣، ٣٩٧، ٣٩٨.

جدلية جمعية: ٣١٧، ٣٤١.

جدلية غائية: ٣١٤.

جدلية الغيب: ١٣٨، ١٦٧، ٢٩٧

٢٩٩، ٣١٢.

جدلية الفكر واللغة والتاريخ:

٢٥٦.

٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٣٩ ، ١٧٩ ،
٢٧٥ ، ٢٧٩ ، ٢٩٥ ، ٢٩٧ ، ١٨٥ ، ١٩٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٤ ،
٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠٥ ، ٢١٦ ، ٢٤٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ،
٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣١٠ ، ٣١٣ ، ٢٥٦ ، ٢٦٠ ، ٢٦٥ ، ٣٥٧ ،
٣١٦ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٦٤ ، ٣٩٨ .

فكر اجتماعي: ٧٢ ، ٧٣ ، ٣٠٠ ،
٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٥ ،
٣٤٨ .

فكر أحادي: ٣٥١ .

فكر إسلامي: ١٨ ، ٢١ ، ٦٧ ، ٧٠ ،
٧٨ ، ١٨٧ ، ٢٤٣ ، ٣٤١ ، ٤٠٠ .

فكر إغريقي: ١٧٧ .

فكر انتقائي: ١٨٩ .

فكر إنساني: ١١ ، ١٥ ، ١٦٧ ، ١٧٠ ،
١٩٣ ، ٢٣٥ ، ٣٠٥ ، ٣١٦ ،
٣١٧ ، ٣٥٧ ، ٣٩٨ ، ٤٠٠ .

فكر أوروبي: ٢٢٢ .

فكر بشري: ٣١٧ .

فكر تاريخي: ١٣٠ .

فكر توحيدي: ٢٠١ ، ٣٩٩ .

فكر جمعي: ٤٠٠ .

فكر حي: ٢٥ .

غيب مطلق: ١٠٠ ، ٣١٩ ، ٣٢١ .

غيبية: ١٣ ، ١٩ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٦٣ ،
١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٦٦ ، ١٧٠ ،
١٨٧ ، ١٩٠ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،
٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٤٣ ،
٣٣٧ ، ٣٤٠ .

غيبات: ٢١٣ ، ٢١٨ ، ٢٧٤ ، ٢٩٨ .

غيبية: ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٩٨ ، ٢٠٢ ،
٢٠٦ ، ٢١٦ ، ٢٣٦ ، ٢٦٠ ،
٢٧٥ ، ٣١٠ ، ٣٢٩ .

ف

فكر: ١١ ، ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٠ ، ٣٣ ،
٤٢ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٦١ ، ٦٩ ،
٧٥ ، ٩١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٤ ،
١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١١٧ ،
١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ .

- فكر ديني: ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢، ١٩٧، ١٩٨.
- فكر وضعي: ١٧٩.
- فكرة: ٢٥، ٢٦، ٣٤، ٧٩، ١٠٧، ١١٠، ١١١، ١٣٨، ١٩٦، ٢٠٦، ٢١٥، ٢١٩، ٣٠٤، ٢٢٥، ٢٦٩، ٣٥٧، ٣٦٦، ٣٨٧، ٤٠٠.
- فكرة الألوهية: ١٩٦، ٢٩٩.
- فكرة جمهورية: ١٠٤.
- فكري: ١١، ١٢، ١٥، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٦، ٤٠، ٥١، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٢، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٨، ٨٥، ٩٢، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٩، ١٠٥، ١٠٨، ١٠٩، ١١٧، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٥، ١٧٧، ١٨١، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ٢٠٢، ٢١٤، ٢١٧، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦٤، ٢٦٧، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٠، ٣٠١، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٣، ٣٣٤.
- فكر رصين: ١٢٥.
- فكر سكوني: ١٨٧.
- فكر سوي: ٢٦.
- فكر سياسي حديث: ٣٥٧.
- فكر عربي: ٦١.
- فكر غربي: ١٣٢، ٢١٠، ٢٢٢.
- فكر غير منهجي: ١٢٦.
- فكر فلسفي: ١٧.
- فكر قرآني: ١٨٧.
- فكر قومي سوداني: ٣٢.
- فكر لاهوتي: ١٧١.
- فكر متناقض: ٣٣.
- فكر مجرد: ٣٠٣.
- فكر معاصر: ٢٤٣، ٣٥٧.
- فكر المفاضلة: ١٣٦.
- فكر المقاربات: ١٣٦، ١٣٧، ٣٣٥.
- فكر نقدي: ٧٧، ٧٨.

مشروع حضاري: ١١٥، ١٣٠.
مشروع العالمية الإسلامية: ١٠٧.
مشروع فكري: ١٧، ١٨، ١٩، ٤٠،
١٠٨، ٢٣٧، ٢٨٥، ٢٨٦.

مشروع فكري توحيدي: ٢٠١،
٣٩٩.
مشروع الفكر القومي السوداني:
٣٢.

مشروع فلسفي معرفي: ١٤، ١٦،
٨٨، ٤٧، ٦١، ٨٨.

مشروع لاهوتي: ١٥، ١٦.

مشروع معرفي: ١٦، ١٧، ٥٤،
٣٩٧، ٣٥٨.

مشروع نقد العقل العربي: ٦١،
١٠٤، ١٦٩.

مطلق: ١١، ٣٩، ٤٩، ٥٩، ٧٢،
٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١١٩.

١٢٩، ١٤٨، ١٥٣، ١٥٥،

١٥٦، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٢،

١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٧٠،

١٨٢، ١٨٣، ١٨٧، ٢٣١،

٢٣٢، ٢٣٧، ٢٤٩، ٢٦٣،

٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩،

٣٣٦، ٣٣٩، ٣٤١، ٣٤٣،
٣٥١، ٣٥٥، ٣٦٤، ٣٧٠،
٣٨٩، ٣٩٣، ٣٩٧، ٣٩٨.

ك

كون طبيعي: ١٠٣، ١٤٩، ٢٧٦.

كون مطلق: ٢٦٥.

كونية بديلة: ٢٨.

م

مشروع: ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢١،

٢٧، ٢٨، ٣٢، ٣٣، ٥٩، ٦٠،

٦٩، ٧٣، ٧٨، ٩٠، ٩٥، ٩٧،

١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠،

١١٣، ١٢٤، ١٢٩، ١٣١،

١٣٤، ١٦٩، ١٧١، ١٧٥،

١٨٠، ٢٣٥، ٢٣٧، ٣٠٠،

٣٣٤، ٣٥٠، ٣٥٩، ٣٦١،

٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠.

مشروع إسلامية المعرفة: ٣٣٧.

مشروع الأسلمة: ٣٣٥، ٣٥٠.

مشروع بديل: ٢٧٥.

مشروع الجدلية الثلاثية: ٣٩٧.

مطلق تام: ١٥٩.	٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠،
مطلق الجدل الإنساني: ١٥٧.	٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤،
مطلق الجدل الطبيعي: ١٥٧.	٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩،
مطلق جوهراي: ٢٦٠،	٢٩٢، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤،
مطلق ذاتي: ٢٢١، ٣٧٧.	٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١١،
مطلق سرمدي: ٢٤٩.	٣١٣، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠،
مطلق الطبيعة: ٢٧٩.	٣٢١، ٣٢٤، ٣٢٩، ٣٤٠،
مطلق عام كلي: ٢٦٥.	٣٤٩، ٣٥٣، ٣٦١، ٣٦٣،
مطلق فردي: ٣٢١.	٣٦٤، ٣٦٧، ٣٨١، ٣٨٣،
مطلق القرآن: ١٦٤.	٣٩٤، ٣٩٧، ٣٩٩.
مطلق الإنسان: ١٦٤، ١٧٠، ٢٠٤،	مطلق الأمر: ١٦٣.
٢٦٦، ٢٧٩، ٣٨١،	
٣٨٧.	
مطلق الكون: ١٦٤، ١٧٠، ٢٦٦،	مطلقات: ٢١٥، ٢٢٣، ٢٦٩، ٣٩٨.
٢٦٩، ٣٥٣، ٣٨٣.	
مطلق مثالي: ٢٨٦.	مطلقة: ٥١، ٦٩، ٧٦، ٨٦، ١١٢،
مطلق الهيمنة الإلهية: ١٨٩، ١٩٩.	١١٦، ١٤١، ١٤٢، ١٤٤،
معرفة إسلامية: ١٩٦، ٢٩٩، ٣٣٨.	١٤٦، ١٤٨، ١٦٢، ١٦٩،
معرفة إنسانية: ٧٩، ٢٤٢، ٢٩٠،	١٧٠، ١٧٩، ١٨٣، ١٨٩،
٢٩٢، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٧.	٢٢١، ٢٢٦، ٢٤٣، ٢٤٨،
معرفة بشرية: ١١٢، ٣٣٨، ٣٤٨،	٢٥٤، ٢٥٦، ٢٦٥، ٢٦٦،
٣٥٣.	٢٧٧، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٧،
معرفة تجريبية: ١٩٤.	٢٨٩، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣٠٥،
	٣٠٧، ٣٠٨، ٣٤٩، ٣٥٣،
	٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٨٨،
	٣٩٠.

- معرفة توحيدية: ٣٢٤.
 معرفة منضبطة: ٩٠.
 معرفة جامعة: ٣٠٧.
 معرفة ميتافيزيقية: ٣١٨.
 معرفة حتمية: ٢٧٢.
 معرفة دينية: ١٩٤، ٣٤٩، ٣٦٥.
 معرفة ذاتية: ٧٨.
 معرفة صارمة: ٨٢.
 معرفة عابدة: ١٠٠.
 معرفة عارفة: ٨٨.
 معرفة علمية: ١١٦، ١٩١، ٢٠٩،
 ٢١٢، ٢١٣، ٣٢٥، ٣٣٦،
 ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٥٢.
 معرفة فلسفية: ٦٦، ٦٨، ٧٢.
 معرفة كلاسيكية: ١٧٢.
 معرفة كلية: ٢٩٨.
 معرفة كونية: ٢٠، ٥٧، ٣٢٤،
 ٣٥٠، ٣٤٩.
 معرفة لاهوتية: ٣١٨.
 معرفة مادية جدلية: ٣٣٨.
 معرفة مطلقة: ١١٦، ٣٥٣.
 معرفة مفتوحة: ١٢.
 منهج جمعي: ١٤٦، ١٥٣، ١٥٨،
 ١٧١، ١٨٦، ٢٧٠، ٣٢٤،
 ٣٤٨.
 منهج معرفي: ١٨، ٦٣، ١٠٩،
 ١٣١، ١٤٧، ١٦٩، ٢٣٥،
 ٢٨٠، ٢٩٢، ٣٤٨.
 منهج معرفي توحيدي: ١٦، ١٩،
 ١٠٩، ٢٢١.
 منهجية معرفية: ٢٨، ٧٠، ١٧٩،
 ٢٣٧، ٢٤١، ٢٤٥، ٢٩٣،
 ٣٣٣.
 نسق: ١٨، ٦٤، ٦٦، ٩٥، ١٠٤،
 ١٠٩، ١١٧، ١٢٦، ١٢٧،
 ١٢٩، ١٣٣، ١٤٠، ٢١١،
 ٢٤١، ٢٥٤، ٢٦٤، ٢٧٧،
 ٢٩٢، ٣٣٠، ٣٥٤.

ن

- نسق إسلامي: ٢٤٣.
- نسق الأنساق: ٩٣.
- نسق تصوري رؤيوي: ١٩٢.
- نسق حضاري: ٦٤، ١٣٣، ١٧٩، ٢١٠، ٢١١، ٣٠٣.
- نسق فكري: ١٧، ٢١٧، ٢٤٠، ٣٩٨.
- نسق فلسفي: ٦٠، ٢٣٣.
- نسق قيمي: ٢٧٢.
- نسق كوني: ١٥٩.
- نسق مادي: ٢١٠.
- نسق مرجعي: ١٢٦، ٣٤٨، ٣٤٨.
- نسق معرفي: ١٠٩، ١٤٠.
- نسق نظري: ٧٥.
- نسق يهودي: ٢٤٤.
- نسقية كبرى: ٢٢٣.
- نقد: ١٧، ٤٩، ٥٤، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٩١، ٩٥، ١٣٠، ١٨١، ١٩٤، ٢٠١، ٢١٩، ٢٢٦، ٢٣٧، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٦١.
- ٣٣٧، ٣٤٣، ٣٦١، ٣٩٩.
- نقد الآراء: ١٨٧.
- نقد أدبي: ٩٠.
- نقد إيجابي: ٧٢.
- نقد تراثي: ٣٩٢.
- نقد حديث: ٥٣.
- نقد ذاتي: ٢٨، ٢٠١.
- نقد العقل العربي: ٦١.
- نقد علمي: ١٣٠، ١٣١، ١٨٨.
- نقد فلسفي: ٤٩، ٨٤.
- نقد قرآني: ٢٩٢.
- نقد كوني: ٧٥.
- نقد منهجي: ١١٦، ١٨٣.
- نقدي: ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٣٩، ٤٩، ٥٠، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٧، ١٠٤، ١٠٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٤، ١٦٩، ١٧١، ١٧٦، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٣٥، ٢٥٣، ٢٥٧، ٢٦٧، ٢٩٢.

٢٦٦ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٥

٣٥٨ ، ٣٩٢ ، ٣٩٩

٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠

نقدية بنائية: ١٧١.

٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤

نقدية تواصلية: ٧٢.

٢٨٩ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠١ ، ٣٠٢

نقدية منهجية: ١١٥.

٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٨ ، ٣١٠

نقدية علمية: ١٣١.

٣١٤ ، ٣١٦ ، ٣١٩ ، ٣٢٠

٣٢١ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٠

و

٣٣١ ، ٣٣٤ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠

٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩

وعى: ١١ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٣

٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٦٢

٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣

٣٦٤ ، ٣٧٠ ، ٣٧٣ ، ٣٧٥

٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٥

٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩

٤٦ ، ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٢

٣٨٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦

٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧١

٣٩٠ ، ٣٩٢ ، ٣٩٨

٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ٨٩ ، ٩٢

وعى اجتماعي: ٦٦.

٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٥

وعى استلابي: ١٩٥.

١١٠ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٩

وعى إسلامي: ٢٠١ ، ٢٤٣ ، ٢٥٥

١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣

٢٩٤ ، ٣٣٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠

١٢٦ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٤٠

وعى إنساني: ٨٧ ، ١٥٠ ، ٢١١

١٤١ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧

٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٧٢

١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٨

٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٠ ، ٣٢١

١٥٩ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٧

٣٢٢ ، ٣٣٩ ، ٣٩٨

١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٧٣

وعى انفصامي: ١٥١.

١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٩ ، ١٨٣

وعى أوروبي: ٦٦ ، ٧٥.

١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٨ ، ٢٠٦

٢٢٠ ، ٢٣٨ ، ٢٤١ ، ٢٤٣

٢٤٦ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤

- وعبي بشري: ١٥، ٨٣، ٨٦، ١٥٢،
١٦٠، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٦،
٢٠٧، ٢٤٣، ٢٧٢، ٢٩٣،
٣٠٦، ٣١٨، ٣٩٧.
- وعبي تاريخي: ٦٦، ٧٦، ١٨٤.
- وعبي تجزيئي تبعيسي: ١٧١.
- وعبي تجميعي توحيدى: ٢٨١.
- وعبي تحليلي: ٦٦، ٢٩٧.
- وعبي تراثي: ٢٤٣.
- وعبي توحيدى: ٩٧، ٢٩٨، ٣٣٩.
- وعبي توراتي: ٢٤٤.
- وعبي جدلي: ٣٢٤.
- وعبي جمعي: ١٥٥.
- وعبي حضاري: ١٤٦، ١٨٤.
- وعبي ديني: ١٧١، ٢٠٢.
- وعبي زائف: ٣٥٤.
- وعبي سياسي معاصر: ٣٥٨.
- وعبي شاملى: ١٤١.
- وعبي طبيعى: ٢٣١.
- وعبي عالمي: ١٩١.
- وعبي عام: ٨٠، ٨٣.
- وعبي عربي إسلامي: ١١٠، ٢٥٠.
- وعبي عقدي: ٩٩، ٣٣٥.
- وعبي علماني: ٣١٤.
- وعبي علمي: ٨٧، ٢٠٧، ٢٣٥.
- وعبي غربي: ٨٣، ٩٦، ١٣٤، ١٧٦،
٢٠٩، ٢١٢، ٢١٦، ٢٣٢،
٣١٥، ٣١٨.
- وعبي قرآني: ٢٤٣، ٢٦٠.
- وعبي قومي: ٣١.
- وعبي كوني: ٢٣٧، ٢٤٥، ٢٦٦،
٢٧٨، ٢٩٠، ٣٥٢، ٣٥٣،
٣٩٨.
- وعبي لاهوتي: ١٧١، ٢٠١، ٢٠٥،
٢٣٥، ٣١٤.
- وعبي لغوي عربي: ٢٤٨.
- وعبي مادي: ١٣، ٦٦، ٢١٢.
- وعبي متدين: ١٩٠.
- وعبي متقد: ٢٤، ٢٥.
- وعبي متكامل: ١٩٢.

وعى معادل: ١٧٠، ٣٠٧، ٣١٠،

٣٢١.

وعى منطقي: ١١٣.

وعى موضعي: ١٨٠، ٣٢٢، ٣٣٢.

وعى معاصر: ١١٥، ٢٦٧، ٣٤١.

وعى وجودي: ٣٢٣، ٢٣٨، ٢٤٥،

٢٦٦، ٢٧٨، ٢٩٠، ٢٩٨،

وعى معرفي: ٧٨، ٢٩٨، ٣٢٩.

٣٠٥، ٣٩٨.

وعى مفتوح: ١٥٩.

وعى مفهومي: ٢١٨.



صدر حديثاً

البناء الفكري

مفهومه ومستوياته وخرائطه



د. فتحي حسن ملكاوي



المجلة العالمية للتفكير الإسلامي

صدر حديثاً

إِسْمَاعِيلُ الْفَارُوقِي

وَأَسْهَامَاتُهُ فِي

الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر



تحرير

د. فتحي حسن ملكاوي

د. رائد جهيل عكاشة

د. عبد الرحمن أبو صعيك



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



دار الفتح
للدراسات والنشر