



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1



كلية العلوم الإسلامية
قسم اللغة والحضارة الإسلامية
نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

القراءة الحداثية للقرآن الكريم _ "أبو القاسم" حاج حمد أنموذجا _

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية
تخصص: اللغة العربية والدراسات القرآنية

إشراف الأستاذ الدكتور:
فؤاد بن عبيد

إعداد الطالبة:
زينب عبد العزيز

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعية الأصلية	الصفة
منصور كافي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	رئيسا
فؤاد بن عبيد	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	مشرفا ومقررا
عبد الرحمان رداد	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	ممتحنا
الحاج دواق	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	ممتحنا
قدور سلاط	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي التبسي تبسة	ممتحنا
هشام شوقي	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا

السنة الجامعية: 1444-1445هـ / 2022-2023م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إفرد

إلى الباحث عن النور المبين
حتى أتاه اليقين
إلى روح جدّي أمين

مفيدة لك البكر زنب

شكر وعرفان

إلهي أذهلني عن إقامة شكرك تتابع طَوْلُكَ ، وأعجزني عن إحصاء ثنائِكَ
فيض فضلك ، وشغلني عن ذكر محامدك ترادف عوائدك ، وأعياني عن نشر
عوارفك توالي أياديكَ ، فلك الحمد والشكر دائماً وأبداً على جزيل نعمائك

عرفانا مني بالجميل ، أخص بالشكر كلا من:

والدي ووالدتي.. اللذين مهّدا ويسرّا لي طريق العلم والمعرفة ، وذلّلا
الصعاب لأجل راحتي ، وتحمّلا تقلبات مزاجي ، وشطحات أفكارِي.

جدتي.. داعمتي الأولى وفرحتي الكبرى.

مشرفي.. الأستاذ الدكتور فؤاد بن عبيد الذي تكرّم بالإشراف على بحثي ،
وأحاطني بالتوجيه والعناية ، والتصويب والتنبيه ، وأتاح لي النهل من معينه
المعرفي والمنهجي.

اللجنة المناقشة.. لتكرّمها بقبول مناقشة أطروحتي.

كما لا يفوتني ، أن أشكر كل من كان لي عوناً وسنداً ، من أسرّتي الصغيرة
اللطيفة ، والأحبة والأصدقاء والزملاء ، وكل من زوّدني بنصح وإرشاد ، ودثّرني
بجميل دعاء.

امتناناً وحُباً للجميع: زَيْنَب

مقدمة البحث

مقدمة البحث

بسم الله ربّ العالمين، مالك الأكوان، ديّان الدين، مُنزل الأديان، الذي قصّرت عن رؤيته أبصار الناظرين، وعجزت عن نعته أوهام الواصفين، الذي أنزل القرآن الكريم على خير الخلق أجمعين، النبي المصطفى الأمين.

أما بعد؛

لما كان القرآن العظيم آخر كتاب مبعوث للإنسانية، المبيّن لكل واردة، الصالح لكل الأزمنة والأمكنة، فقد تسابق السابقون واللاحقون، من التراثيين والحداثيين، المعاصرين والمجددين، المستنسخين والمتجاوزين، في تفسيره وتأويله وقراءته، كل حسب علمه ومناهجه، وتخصّصه ومسالكه، لغته وأدواتها، ودرجة التفاعل مع الواقع من عدمه. فتعددت المشارب، وتقاربت الأساليب، وأحيانا اختلفت وتناقضت، وتشابهت وتضاربت المناهج، ثم تطابقت أو اختلفت النتائج، وهذا طبيعي لأنها في الأخير جهود إنسانية، فيكفيها شرف المحاولة، والعمل بأمر التدبر والتفكير. وسنقدم لهذا البحث بالعناصر التالية:

1- التعريف بالموضوع وأهميته

إذا ما جنّنا إلى واقعنا الديني والفكري والفلسفي، فإننا نرى تفسيرات جديدة برزت على الساحة، وعُرفت بالقراءات الحداثية، أو القراءات المعاصرة، أو القراءات التجديدية، سلك فيها أصحابها طرقا عديدة؛ إما تراثية أو غربية، وأحيانا وسطية، وأحيانا أخرى مستوعبة ومتجاوزة لكل ما سبق ذكره.

ولأننا من الذين يؤمنون بضرورة وجود فهم متجدد للقرآن، يوافق العصر الذي نعيشه، ويجيب على إشكالاته وقضاياها، لكون هذا الكتاب وافر العطاء، ذا كينونة مستمرة، فقد وقع اختيارنا على المفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد"، كنموذج تطبيقي لرؤيتنا هذه، لأن حاج حمد كان من القارئ لكتاب الله باستخدام مناهج مميزة توافقت خصوصيته، وتتيح له التفاعل مع الواقع وإفرازاته في استيعاب وتجاوز نحو الرؤية الكونية التوحيدية.

ومن هنا، يمكننا إجمال أهمية هذا البحث في أنه يوضّح المكانة الأساسية والمركزية التي تحتلها قراءة القرآن الكريم في حياتنا، وفي حاضر ومستقبل العالم، باعتباره خطابا موجها

للإنسانية جمعاء، وكذا يتيح لنا أن ندلي بدلونا الحضاري في تدبر القرآن وتفعيله في الواقع المعيش من خلال التعريف بقراءة حاج حمد الحداثية، وبيان أهمية مشروعه المعرفي في تجديد وتفعيل الحركة المفاهيمية التحليلية للقرآن، وردّ الغاية منها إلى البعد التوحيدي الداعي إلى الهدى ودين الحق، وإيضاح أهم الميزات التي تتفرد بها قراءته عن باقي القراءات الحداثية، والوقوف على أبرز ضوابط ومداخل المنهج الحداثي التوحيدي لحاج حمد، والاطلاع على بعض تطبيقاته المختلفة.

2- إشكالية الموضوع:

من هذه الأهمية نصل إلى طرح الإشكالية التي يحاول هذا البحث الوصول إلى معالجتها، والتي تتمحور أولاً: حول جدوى القراءة في حدّ ذاتها: هل هي مطلب حضاري، أم أنها مجرد ترف فكري، وهل في التفسير التراثية الموروثة من الكفاية والاستغناء عن حاجة مسلم اليوم إلى فهم آخر؟ وثانياً: إذا ما كان هناك فهم مُلحّ آخر، ما هو الطريق المنهجي للوصول إليه، هل يكون هذا الفهم أو هذه القراءة آخذة بالمناهج الغربية أم هي المستوعبة لهذا المناهج والتي سبقتها من جهة، ومتجاوزة لها في الوقت ذاته، لأنها تراعي خصوصية النص المقدس وتعطيه الأهمية في اختيار المناهج التي تناسبه؟ ثم ثالثاً: ما نوع قراءة حاج حمد، وما هي ضوابطه المنهجية التي وضعها من أجل الوصول إلى قراءة حداثية مختلفة؟ وهل نجح في طرح قراءة حداثية توحيدية، مستوعبة للمناهج الموجودة، والأنساق الفكرية المنتشرة، والعلوم المختلفة الكثيرة، ومتجاوزة لها نحو البعد القرآني الكوني الذي يتعامل أيضاً بمبدأ الاستيعاب والتجاوز في استرجاعه النقدي لموروث الإنسانية؟

كما وينبثق عن هذه الإشكالية كثير من التساؤلات الفرعية أهمها:

- ما هي الحداثة؟ ولم قلنا بالقراءة بدل التفسير، وما تعريف القراءة الحداثية ببعدها الاستساخي، وبعدها التجاوزي التوحيدي؟
- ثم ما هي الضوابط والأسس المنهجية التي نظر لها حاج حمد؟ وهل حقاً راعت خصوصية النص القرآني، أم لا؟
- وكيف كانت تطبيقاته للقراءة الحداثية؟ وهل طبق ما جاء في تنظيراته، أم خرج عنها، ولم يلتزم بها؟ وهل يمكننا الوصول حقاً إلى قراءة حداثية توحيدية تصل بنا إلى الهدى ودين الحق؟

أهداف الموضوع:

نسعى من خلال الإشكالية المطروحة والتساؤلات المتفرعة عنها، الوصول إلى الأهداف الآتية:

- معرفة الطفرة العلمية التي جعلت الدارسين للقرآن ينتقلون من القول بالتفسير إلى القول بالقراءة.
- معرفة أنواع القراءة الحداثية الموجودة في حقل الدراسات القرآنية، ومعرفة أهم خصائصها ومناهجها.
- التعريف بحاج حمد، ونوع قراءته للقرآن الكريم.
- إبراز منهج حاج حمد في قراءته الحداثية التوحيدية للقرآن.
- إظهار بعض من تطبيقاته المدعّمة لمشروعه والمنمّجة لمنهجه.
- محاولة إعطاء نظرة إيجابية عن القراءة الحداثية، وطرح بديل توحيدي لها، يكون بمثابة النموذج الطيب الذي يقتدي به الباحثون من بعدنا.

3- أسباب اختيار الموضوع

تعود أسباب اختيارنا لهذا الموضوع إلى عدّة أسباب ذاتية وموضوعية متصلة ومتكاملة مع بعضها، بحيث يصعب علينا التفريق بينها، لأن كل واحد منها يؤدي إلى الآخر، وأهم نقاط هذا المزيج هو الآتي:

- التقرب من طبيعة هذا الواقع، وما يفرزه من نتاج علمي خصوصا في مجال الفكر الإسلامي وعلم الكلام الجديد والدراسات القرآنية.
- الاهتمام بإبراز نوعيات وطبيعة الحوار الحداثي الديني الذي تفرزه القراءات الحداثية للقرآن الكريم.
- محاولة إظهار الفائدة من القراءات الحداثية وجديتها في دراسة القرآن الكريم.
- التعرف على سيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، للوصول إلى العلاقة التي تربطه بالقرآن، هل هي علاقة حب ورغبة في تدبّر ما كان يقرأه يوما دون وعي، ومحاولة ربط بين الواقع المتأزم والكتاب الكريم؟ أم هي علاقة رفض واستغراب للسيرورة التاريخية لهذا الكتاب.
- الوقوف على مسيرة الحداثة في العالم الغربي، خصوصا ما تعلّق منها بدراسة النص المقدّس، وبيان أهم معالم الحداثة البديلة في العالم الإسلامي.

- التعرف على طبيعة قراءة حاج حمد للقرآن الكريم، وأهم ما يميّزها عن غيرها من القراءات الحداثيّة.
- محاولة إعطاء رؤية إيجابية بديلة عن النظرة النمطية السلبية للدراسات القرآنية الحداثيّة.
- التعريف بنموذج واحد من القراءات الحداثيّة التوحيدية المتجاوزة، القائمة للإنسان المسلم اليوم إلى تفعيل مكونات وعيه، والقيام بدوره الحضاري، انطلاقاً من رحابة منهج الهدى ودين الحق.

4- الدراسات السابقة وجديد هذه الدراسة

على خلاف العادة المنهجية؛ فإننا نرى أحقية وأولوية الرجوع إلى المصادر وقراءتها في بداية الأمر، لكيلا يكون بين الباحث والكاتب الأصلي أي وسيط سوى الكتاب في حدّ ذاته، فتكون الاستنتاجات عذراء صافية، وتتكوّن أفكارنا ونظرتنا عن فكر الكاتب الأصلي دون وصاية وتوجيه من أي مرجع، يؤثر في تفكيرنا، ويجعلنا نحكم على الكاتب دون وعي منا _وتحديدًا في مجال الدراسات القرآنية الحداثيّة، التي تتعرض لانتقادات شرسة_، حتى تكون مفاهيمنا ذات أصالة وأمانة وموضوعية، مجردة من أي تأثير وجداني بالمراجع. وهذا ليس بدعا من الأمر بل إحدى تقريعات نظرية القراءة والتلقي بين القارئ والكتاب، ونحن أخذنا بالطريق القائل بعدم لزوم وجود وسيط بين القارئ والكتاب، خصوصاً وأن حاج حمد يعتمد على هذه المنهجية في تعامله مع القرآن الكريم، أي دون وساطة وتوسط بينه وبين القرآن؛ فإذا كان تعامل النموذج الذي يدور عليه بحثنا هذا منهجه، فكيف نخرج عن سياقه، ونجعل بيننا وبين كتاباته وسيطاً.

ومع ذلك، فإننا أجرينا بحثاً مسحياً بغية معرفة إن كان هناك تشابه في عنوان أطروحتنا مع غيرها المطروح في الساحة الفكرية والعلمية، ووجدنا _في حدود اطلاعنا وبحثنا_ عدّة أعمال، من بينها أطروحة دكتوراه باسم: "القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم _محمد أركون أنموذجاً_"، لهند بلميهوب، وهي تقاطع الشق الأول من عنوان أطروحتنا، وقد استفدنا منها في التعريف بالقراءة في مقابل التفسير. لكن هذه الدراسة لم تتناول حاج حمد في قراءته الحداثيّة مما اختص به بحثنا هذا.

أما الدراسات التي تناولت فكر حاج حمد بالعناية والتدقيق قليلة مقارنة بغيره من المفكرين أمثال محمد أركون، أو مالك بن نبي، أو محمد عابد الجابري وغيرهم، لهذا فإننا اعتمدنا على أول دراسة عربية عالجت فكر هذا الفيلسوف والتي تحمل عنوان: "الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد"، للحاج أوحمنه دواق، وأصلها أطروحة دكتوراه، وقد استفدنا منها كثيرا خصوصا فيما يتعلق بسيرة ومسيرة حاج حمد، بيد أنها لم تنحصر في القراءة الحداثية للقرآن الكريم، بل كانت أهم محاورها تدور حول المنحى الروحي والفكري لحياة حاج حمد، المصادر الفكرية والمرجعية الروحية لمشروعه الفلسفي، المنهج المعرفي التوحيدي الجدلي، المضامين النقدية لمشروعه الفكري، المرجعية القرآنية وتشكيل الخلفية المعرفية للمشروع، المرجعية القرآنية والتأسيس لنظرية الوجود التوحيدية (الغيب، الإنسان، الطبيعة) والمترتبات الإبستمولوجية، الإبستمولوجيا الكونية والتأسيس لمفهوم السلطة من الاصطفاء الحصري إلى قيومية الكتاب. بينما ركز بحثنا على القراءة الحداثية للقرآن.

فيلاحظ على استخدامنا لهذه الدراسات أنها تناولت بعض المسائل الفرعية التي تخص الإطار العام لهذا الموضوع، وليس لبّه، لأنّ اللبّ تركناه لفهمنا وتصوّرنا وما استنتجناه من خلال قراءتنا المتكررة لنتاج حاج حمد.

5- المنهج المتبع

يعدّ المنهج الوصفي هو المنهج الأمثل لمعالجة إشكالية أطروحتنا هذه، خصوصا باستخدام التحليل والتركيب، والاستعانة بآليات المنهج الاستقرائي والمقارن، فيما تعلّق باستخراج التعريفات، وبيان الفروقات بينها، وتتبع جذور الحادثة، وكذا استنباط واستخراج منهج حاج حمد وآرائه، والاستدلال على منهجه، ثم استخراج تطبيقاته، ومحاولة نقدها وإعطاء بديل معرفي لها من خلال ما استخرجناه من منهجه.

6- الطريقة المعتمدة في البحث

- تخريج الآيات القرآنية وكتابتها بالرسم العثماني اعتمادا على مصحف المدينة برواية حفص، وكتابة اسم السورة ورقم الآية في المتن.
- توثيق المعلومات والنصوص التي أتى ذكرها في البحث، فإن كانت اقتباسا مباشرا تم وضعها بين شولتين «»، وإن كانت اقتباسا غير مباشر، ذكرت في الهامش مفردة (ينظر).

- وضع تمهيدات وخلاصات لمعظم محاور البحث، ابتداء من المطالب وانتهاء بالفصول.

- وضع فهارس للآيات القرآنية التي جاء ذكرها في البحث، وكذا للمصادر والمراجع، والموضوعات.

7- صعوبات البحث

لا يخفى أن مصطلحات وأفكار حاج حمد كانت عصية الفهم علينا في كثير من الأحيان، ما استدعى الوقوف المطول عندها بغية الخروج بفهم لها، ومحاولة إعادة صياغتها بطريقة يسيرة واضحة. كما أننا عانينا في الفصل بين تقرّيعات منهجه، ووضع كل منها في محور خاص، لأنّ المنهج عنده عبارة عن كتلة عضوية واحدة، ما جعل تقسيمه منهجيا وفق خطتنا الثلاثية صعبا. كما أنّ خطة البحث لم تكن واضحة منذ البداية، بل كانت تعتمد على المادة المنهجية التي تجمع ثم تصنف وترتب في كلّ مرة، وتقسم في شكل خطة يتم اعتمادها بعد القراءة واستخراج المادة العلمية التي تصبّ في الإطار العام لما نبحت عنه.

وقد فعلنا ما بوسعنا لكيلا يشعر القارئ بصعوبة ما عانيناه، وحاولنا ما أمكن تخريج البحث في صورة منهجية محكمة.

8- خطة البحث

وبعد الذي تقدّم؛ فإننا وضعنا خطة تبتدأ بمقدمة، فمبحث تمهيدي، ثم ثلاثة فصول، في كل فصل ثلاثة مطالب.

فالمبحث التمهيدي خصّص للحديث عن حياة حاج حمد وآثاره، وقسم إلى ثلاثة مطالب؛ الأول في مولده ووفاته. والثاني في نشأته. والثالث في آثاره.

أما الفصل الأول فقد كان عن الحداثة والقراءة الحداثيّة للقرآن، إذ خصّصنا المبحث الأول لاستخراج مفهوم الحداثة. والثاني للحديث عن مباني الحداثة من الفكر الغربي والفكر الإسلامي. والثالث في مفهوم القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم بين النظرة الاستنساخية والرؤية التوحيدية المتجاوزة.

أما الفصل الثاني الذي تناول منهج حاج حمد في قراءته الحداثيّة للقرآن، فقد تضمن أيضا ثلاثة مباحث؛ الأول في قراءة حاج حمد للقرآن من داخل القرآن نفسه. والثاني في قراءة

حاج حمد لحركة التاريخ من خلال القرآن. والثالث في منهج حاج حمد الاستيعابي والتجاويزي للمناهج الوضعية.

أما عن الفصل الأخير، فقد خصّص لتطبيقات حاج حمد في قراءته الحداثيّة للقرآن، وتضمن أيضا ثلاثة مباحث؛ الأول في تطبيقاته في بعدها اللغوي الاصطلاحي. والثاني في بعدها التاريخي القصصي. والثالث في بعدها الغيبي الفلسفي. وخاتمة تعرض أهم النتائج والتوصيات لهذا البحث. أما عن تفصيل الخطة؛ فقد كانت كالآتي:

مقدمة

المبحث التمهيدي: حياة محمد "أبو القاسم" حاج حمد وآثاره

المطلب الأول: محمد "أبو القاسم" حاج حمد، مولده ووفاته

المطلب الثاني: نشأة محمد "أبو القاسم" حاج حمد

المطلب الثالث: الآثار العلمية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد

خلاصة المبحث التمهيدي

الفصل الأول: الحداثة والقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم

المبحث الأول: مفهوم الحداثة

المطلب الأول: الحداثة لغة

المطلب الثاني: الحداثة اصطلاحا

المطلب الثالث: المصطلحات ذات الصلة بالحداثة

خلاصة المبحث الأول

المبحث الثاني: مباني الحداثة من: الفكر الغربي، والفكر الإسلامي

المطلب الأول: جذور الحداثة في الفكر الغربي

المطلب الثاني: أسس الحداثة في الفكر الغربي

المطلب الثالث: أسس الحداثة في الفكر الإسلامي

خلاصة المبحث الثاني

المبحث الثالث: مفهوم القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم بين النظرة الاستنساخية والرؤية

التوحيدية المتجاوزة

المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثيّة الاستنساخية

المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية التوحيدية المتجاوزة

خلاصة المبحث الثالث

خلاصة الفصل الأول

الفصل الثاني: منهج محمد أبو القاسم حاج حمد في قراءته الحداثية للقرآن الكريم

المبحث الأول: قراءة حاج حمد للقرآن الكريم من داخل القرآن نفسه

المطلب الأول: منهج الجمع بين القراءتين

المطلب الثاني: منهج الوحدة العضوية للقرآن

المطلب الثالث: منهج التعامل مع اللغة القرآنية

خلاصة المبحث الأول

المبحث الثاني: قراءة حاج حمد لحركة التاريخ من خلال القرآن الكريم

المطلب الأول: منهج الاسترجاع النقدي

المطلب الثاني: تطور العقل الإنساني وأثره في التعامل مع القرآن الكريم

المطلب الثالث: المنهج التاريخي في تحليل القرآن الكريم

خلاصة المبحث الثاني

المبحث الثالث: منهج حاج حمد الاستيعابي والتجاويزي للمناهج الوضعية

المطلب الأول التجديد النوعي في تحليل القرآن بين المطلوب والتغريب

المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق والتركيب في مقابل فلسفة الانغلاق والتفكيك

المطلب الثالث: نحو الأبيستمولوجيا الشمولية

خلاصة المبحث الثالث

خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث تطبيقات حاج حمد في قراءته الحداثية للقرآن الكريم

المبحث الأول تطبيقات حاج حمد للقراءة الحداثية في بعدها اللغوي الاصطلاحي

المطلب الأول: جدل اللغة والاصطلاح

المطلب الثاني: مصطلح الروح والنفس، وأسماء العائلة الآدمية

المطلب الثالث: مصطلح البشر والإنسان

خلاصة المبحث الأول

المبحث الثاني: تطبيقات حاج حمد للقراءة الحداثية في بعدها التاريخي القصصي

المطلب الأول: قراءة حاج حمد الحداثية لقصة إبراهيم ونقدها

المطلب الثاني: قراءة حاج حمد الحداثية لقصة موسى

المطلب الثالث: رؤية نقدية لبعض التفاصيل التاريخية القصصية التي وردت في

قراءة حاج حمد

خلاصة المبحث الثاني

المبحث الثالث: قراءة حاج حمد الحداثية للجانب الغيبي الفلسفي

المطلب الأول: قراءة الغيب في إطار الحاكمية

المطلب الثاني: فلسفة الغيب في تجربة النبي الخاتم

المطلب الثالث: الفلسفة الترابطية بين مواضيع القرآن: التبني، المساكنة، تعدد

الزوجات أنموذجا

خلاصة المبحث الثالث

خلاصة الفصل الثالث

الخاتمة

المبحث (التمهيد): حياة محمد "أبو القاسم" حاج محمد وآثاره

نسلط الضوء في هذا المبحث على عناوين رئيسة ومهمة لنقرب شخصية محمد "أبو القاسم" حاج محمد الإنسان، الصوفي، السياسي، المفكر، الفيلسوف... إلى الدارس، وتتكون عندنا نظرة عن بذور نشأته الأولى، ثم وعيه الروحي، الاجتماعي، الفكري، مواقفه السياسية، والفكرية. وماذا ترك خلفه من منجزات وآثار علمية، لكي نفهم كيف تشكلت شخصية هذا الإنسان، وما هي أهم المحطات التي أثرت فيه، وتركت بصمتها لكي ينتج ما أنتج؟ ولنفهم أيضا مرجعياته المختلفة.

فيتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب؛

الأول: محمد "أبو القاسم" حاج محمد، مولده ووفاته

الثاني: نشأة محمد "أبو القاسم" حاج محمد

الثالث: الآثار العلمية لـ محمد "أبو القاسم" حاج محمد

المطلب الأول: محمد "أبو القاسم" حاج محمد، مولده ووفاته

نتطرق في هذا المحور إلى بيان معلومات أساسية عن مفكرنا؛ من مولده، ونسبه وأسرته، ثم وفاته، كل في فرع منفصل، وذلك في قفزة سريعة، تكون بمثابة أول لقاء لنا مع حاج محمد.

الفرع الأول: تاريخ ومكان مولد محمد "أبو القاسم" حاج محمد

ولد محمد أبو القاسم حاج محمد في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر، عام ألف وتسعمائة واثنين وأربعين (1942/11/28م)¹. وأوردت بعض المراجع أنه مولود في شهر نوفمبر عام ألف وتسعمائة وواحد أربعين (1941/11م)². أما زين العابدين عمر (رفيق أبو القاسم) فقد ذكر بأن مولده كان في شهر ديسمبر وليس نوفمبر، من عام ألف وتسعمائة وواحد وأربعين (1941/12م)³.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج محمد، منشورة في: 2013/06/22، 07:00، تاريخ الاطلاع: 2020/04/14، 23:30. وينظر: الحاج أوحمنه دواق، الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج محمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1436-2015، ص: 28. وينظر: فيصل حصيد، العلمانية في الفكر الديني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2016/03/11، الحاشية (1)، ص: 7. وينظر: حسام الحداد، محمد أبو القاسم حاج محمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، موقع بوابة الحركات الإسلامية، <https://www.islamist-movements.com>، نشر بتاريخ: 2019/05/23، 12:30، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 15:19. وينظر: محمد طاهر، أبو القاسم حاج محمد وتجديد المنهج في الدرس القرآني المعاصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، الحاشية (7)، ص: 2.

² ينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج محمد، الحلقة الأولى، تقرير تلفزيوني منشور على اليوتيوب بتاريخ: 2014/12/27، شوه في 2020/04/14، 14:18. وينظر: عبد الرحيم خالص، المفهوم والمعنى: مدخل عام إلى أبحاث محمد أبي القاسم حاج محمد ومحمد شحرور، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، الحاشية (2)، ص: 01. وينظر: www.bibliotheque-arabe.blogspot.com، تاريخ الاطلاع: 2020/04/11، 16:02.

³ ينظر: حمزة الأمين، حاج محمد.. فيلسوف السودان، فيلم وثائقي من إنتاج شركة أفريكان فوكس للإنتاج الإعلامي، وقناة الجزيرة الوثائقية، عرض يوم: 2019/12/17، شوه في: 2020/04/11، 17:14.

وإن كانت بعض المراجع التي تورد ميلاده تكتفي بالشهر والسنة فقط (11/1942م)¹، فقد اكتفت أخرى بالتصريح بسنة المولد، وقد انقسمت بين من يقول إنه مولود في سنة (1941م)²، وإنه مولود سنة (1942م)³.

لكن ما يؤكد عندنا تاريخ ميلاده، هو تصريح محمد أبو القاسم حاج حمد نفسه، حيث ذكر بأنه مولود في الثامن والعشرين من شهر نوفمبر سنة ألف وتسعمائة واثنين وأربعين (28/11/1942م)⁴، كما جاء في إحدى الحوارات التي أجريت معه، وكما شهدت بذلك شقيقته خديجة⁵.

¹ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، www.arabicquestion.blogspot.com، نشر بتاريخ: 2014/02/02، تاريخ الاطلاع: 2020/04/14، 00:16. وينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع المعرفة، <https://www.m.marefa.org>، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 15:19.

² ينظر: محمود هدهد، أبو القاسم حاج حمد وإعادة تأسيس الفكر الإسلامي، موقع مصر العربية، <https://masralarabia.net>، نشر في: 2015/09/15، 14:16، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 15:15. وينظر: حسام الحداد، محمد أبو القاسم حاج حمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، المرجع السابق. وينظر: فيلم العبد الصالح، إخراج حمزة الأمين، المرجع السابق.

³ ينظر: عبد الله الفكي البشير، الأستاذ محمود والمفكرون الإسلاميون الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد (نموذجاً)، موقع الفكرة الجمهورية، <https://www.alfikra.org>، نشر بتاريخ: 2011/01/06، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 16:16. وينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، حصة مراجعات، قناة النيل الأزرق، حلقة منشورة على اليوتيوب بتاريخ: 2012/12/21، شوهدت في: 2020/04/15، 11:02. وينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، الذكرى الثامنة على الرحيل، مركز التنوير المعرفي، السودان، منشورة على اليوتيوب بتاريخ: 2013/02/04، شوهدت بتاريخ: 2020/04/15، 15:26. وينظر: عبد الحليم ماهورباشة، المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند محمد أبو القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2016/06/01، الحاشية (1)، ص: 3. وينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع المعرفة، www.m.marefa.org، المرجع السابق.

⁴ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق.

⁵ ينظر: مجدي عز الدين حسن وآخرون، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، نادي الفلسفة السوداني، السودان، 2016/10/27-26، نشر على اليوتيوب بتاريخ: 2016/12/11، شوهد في: 2020/04/16، 18:04.

أما عن مكان ميلاده، ومسقط رأسه، فكان على مقربة من مدينة أبي حَمَد على منحى النيل شمالي السودان، بجزيرة "مُقَرَات"¹، والتي تعرف بأنها مقرّات الصالحين²، في قرية "كوْدُرْمَة"³.

الفرع الثاني: نسب محمد "أبو القاسم" حاج حمد، وأسرته

ينتمي محمد أبو القاسم إلى قبيلة "الرباطات"، وتسمى هذه القبيلة بـ"الخبراء"⁴، من جده حاج حمد الصادق، الذي كان أحد مؤسسي عمل الخلاوي والقرآن، وكان من المشايخ المتميزين في نسخ القرآن الكريم يدويا، وكان يوزعه إلى الخلاوي في السودان.

أما والد محمد: أبو القاسم حاج حمد، فقد تخرّج مهندسا، وعمل مقاولا في بورسودان⁵.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق. وينظر: الحاج أوجمنه دواق، الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، المرجع السابق، ص: 28. وينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، المرجع السابق. وينظر: فيصل حصيد، العلمانية في الفكر الديني، المرجع السابق، الحاشية (1)، ص: 7. عبد الجليل سليمان، أبو القاسم حاج حمد.. مداوي علل الفكر الإسلامي ومعالج أعطابه، موقع حفريات، <https://www.hafryat.com>، نشر بتاريخ: 2017/12/14، قرأ بتاريخ: 2020/04/09، 16:56. وينظر: حسام الحداد، محمد أبو القاسم حاج حمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الفيلم الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق. وينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع المعرفة، المرجع السابق.

² ينظر: مجدي عز الدين حسن وآخرون، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق.

³ ينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، المرجع السابق.

⁴ ينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، نادي الفلسفة السوداني، السودان، 2016/10/27-26، نشر على اليوتيوب بتاريخ: 2016/12/11، شوهده في: 2020/04/16، 18:04.

⁵ ينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، المرجع السابق.

أما والدته محمد: آمنة بنت وهب، فكانت ربّة البيت، ومصدرا للحنان والبركة¹.

تزوج دينا محمد الأمين أبو نايب، وله منها: خديجة، إبراهيم وأحمد².

الفرع الثالث: وفاة محمد "أبو القاسم" حاج حمد

بعد عودة حاج حمد من رحلته العلمية إلى المغرب، لموطنه السودان، توفي صباح يوم الإثنين الموافق للعشرين من شهر ديسمبر عام ألفين وأربعة (2004/12/20م)³. وقد ذكر مرجع أورد مقالة لعبد الجبار الرفاعي في ذكرى مرور عشرة أعوام على رحيل أبي القاسم، بأنه توفي يوم العشرين من شهر نوفمبر عام ألفين وأربعة (2004/11/20م)⁴، ولعل هذه الإضافة من الموقع في حد ذاته وليست إضافة عبد الجبار، لأنه في موقع آخر للمقال نفسه لم يذكر تاريخ وفاة أبي القاسم من الأساس⁵.

¹ ينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق.

² ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج حمد، نشر بتاريخ: 2013/06/22، 07:00، تاريخ الاطلاع: 2020/04/13، 11:21.

³ عبد العزيز حسين الصاوي، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع الحوار المتمدن، <https://www.ahewar.org>، نشر بتاريخ: 2005/12/23، 11:16، تاريخ الاطلاع: 2020/04/13، 14:51. وينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق. وينظر: يونس الوكيل، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، موقع مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com>، نشر في 17 أبريل 2014، قرأ في: 2020/04/09، 15:57. وينظر: محمود هدهود، أبو القاسم حاج حمد وإعادة تأسيس الفكر الإسلامي، المرجع السابق. وينظر: حسام الحداد، محمد أبو القاسم حاج حمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، المرجع السابق. وينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، المعرفة، المرجع السابق.

⁴ عبد الجبار الرفاعي، محمد أبو القاسم حاج حمد.. مثال للمفكر الإسلامي السوداني الذي يبتكر نموذج الاجتهادي الخاص، المرجع السابق.

⁵ ينظر: عبد الجبار الرفاعي، محمد أبو القاسم حاج حمد مثال للاجتماع الإسلامي السوداني الذي يبتكر نموذج الاجتهادي الخاص، موقع <https://www.aqcenter.co>، نشر بتاريخ: 2013/10/22، تاريخ الاطلاع: 2020/04/13، 15:55.

ومن هنا؛ فتاريخ وفاته هو الذي ذكرناه في بادئ الأمر: العشرين من شهر ديسمبر عام ألفين وأربعة (2004/12/20م).

المطلب الثاني: نشأة محمد "أبو القاسم" حاج محمد

نبرز فيه المحاور الأساسية التي شكلت لنا الشخصية الفلسفية لأبي القاسم، من خلال المرجعيات الفكرية لديه، والتربية التي تلقاها في مختلف أطواره، ولكي نعرف بالضبط كيف عاش، وتعلم وتثقف، وما واجه من التجارب وما استفاد من الخبرات، وكيف تفاعل معها، وكيف كان تأثير الواقع الاجتماعي والسياسي عليه؛ فالمفكر والفيلسوف هو في الأخير ابن بيئته، والناطق عن هموم وتحديات وتطلعاته مجتمعه الصغير والكبير، فرأينا أن نجعل هذا المطلب في ثلاثة فروع. الأول في الجانب الاجتماعي. والثاني في الجانب السياسي. والثالث في الجانب العلمي لمحمد "أبو القاسم" حاج محمد.

الفرع الأول: النشأة الاجتماعية لمحمد "أبو القاسم" حاج محمد

نقف فيه على الحاضن الأسري والروحي والمجتمعي، ونرى النموذج التربوي الذي ترعرع فيه الحاج محمد، وتأثر به، وشكل شخصه وفكره في مراحل المتقدمة.

نشأ محمد في بيت علم ودين وتصوف، في عائلة أقرب ما تكون إلى روح الطريقة الختمية¹، حيث انتماء والده للحركة الصوفية أثر عليه². وبطبيعة الحال، لم تمنح هذه النزعة من شخصية محمد، بل وكبرت معه، فيذكر صديقه محمد حسب الرسول بأن فيلسوفنا كان له تعلق كبير بابن عربي³. وكذلك يتذكر ابنه إبراهيم؛ حيث أهداه والده أول كتاب وكان رسائل ابن عربي⁴.

¹ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج محمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

² ينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج محمد، الذكرى الثامنة على رحيله، المرجع السابق.

³ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج محمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

⁴ ينظر: المرجع نفسه.

أما بالنسبة للمستوى المعيشي لمحمد، فيبدو أنه كان يعاني في صغره من الفقر والعوز الاجتماعي¹. ولم يشكل هذا الأمر عائقاً بالنسبة له، لأن كان رجلاً زاهداً، لا علاقة له بالمال²، وكان فوق هذا كريماً جواداً³.

أما عن فترة شبابه وكهولته، فالأنشطة التي مارسها، والوظائف والمناصب التي تقلدها، والمهن التي اشتهرها وعمل فيها، فقد تنوعت وتعددت؛ فقد تنقل بين مناصب عديدة، في بلدان كثيرة، كلها خارج السودان، وكانت في أكثرها سياسية، وسنورد أهمها في النقاط الآتية⁴:

- 1- انتمى في بواكير شبابه للثورة الأريتيرية سنة 1963م، وتفرغ لها، وأصبح مسؤولاً في أول مكاتبها الخارجية في دمشق، حيث أشرف على الإعلام، وبعض الاتصالات الخارجية، وكذا بعض الدورات العسكرية والإمداد.
- 2- اشترك في قيادة ثورة أكتوبر الشعبية سنة 1964م، وساهم في تمرير أولى شحنات الأسلحة السورية لإرتريا عام 1965م.
- 3- التحق لقيادة حزب الشعب الديمقراطي عام 1965م، وتولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية والحركة العمالية في حزب الشعب الديمقراطي إلى استقالته عام 1966م.
- 4- انتمى لمنظمات "الاشتراكيين العرب" عام 1966م.

¹ ينظر: الحاج أوجمنه دواق، المرجع السابق، ص: 29.

² ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

³ ينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق.

⁴ ينظر: عبد الله الفكي البشير، الأستاذ محمود والمفكرون الإسلاميون الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد (نموذجاً)، المرجع السابق. وينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، المرجع السابق. وينظر، الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق. وينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق. وينظر: سلوى عثمان، السيرة الذاتية للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، مداخلة على اليوتيوب في المؤتمر السنوي: المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان، 2016/10/27-26. وينظر: عبد الجليل سليمان، أبو القاسم حاج حمد.. مداوي علل الفكر الإسلامي ومعالج أعطابه، المرجع السابق. وينظر: حسام الحداد، محمد أبو القاسم حاج حمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

- 5- سنة 1975م عين مسؤولاً على قسم المعلومات في الدائرة السياسية، ثم إدارة التفيتش بوزارة خارجية دولة الإمارات العربية المتحدة، حتى استقالته سنة 1982م.
- 6- انتقل إلى بيروت سنة 1981م، وأنشأ المكتب العالمي للبحوث والدراسات الاستراتيجية.
- 7- أسس في عام 1982م "مركز الإنماء الثقافي" في أبو ظبي، وأقام أولى معارض الكتاب العربي المعاصر بالتعاون مع العديد من دور النشر اللبنانية في مدينة الشارقة (1982/01/18م)، ثم في دبي (1983/03/05م)، وكذلك المعرض الثاني في الشارقة (1983/11/13م).
- 8- أسس "وكالة التعاون الخليجي للتمثيل الإعلامي وتسويق الدراسات" في دبي عام 1986م.
- 9- عمل مديراً لتحرير صحيفة "الفجر" في أبو ظبي في الفترة من جويلية 1986م إلى أفريل 1987م.
- 10- ارتحل إلى قبرص عام 1988م، حيث أسس "دار الدينونة" للنشر.
- 11- أسس في قبرص مجلة "الاتجاه"، التي تعنى بشؤون الفكر والاستراتيجية في نطاق الوسط العربي والجوار الإفريقي، وأصدر عددها الأول في 1989/06م.
- 12- أسس في قبرص "وكالة أنباء القرن الإفريقي" عام 1989م.
- 13- أثناء حرب الخليج الثانية، تولى في القاهرة عقد منتدى "أزمة الخليج ومنعكساتها الإقليمية والعربية والدولية) في الفترة من (1991/17-13/01م)، وقد حضره العديد من المفكرين والكتاب والسياسيين العرب من مختلف الدول العربية.
- 14- بعد استقلال إرتريا عام 1993م حظي بالجنسية الإرترية، والسمة الدبلوماسية كتقدير أدبي، وعين مستشاراً لشؤون الاستثمار لدولة إرتريا.
- 15- عمل مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في الولايات المتحدة الأمريكية، خلال الفترة من (1990م-1995م).

- 16- قاد في عام 1997م محاولات الوفاق بين السودان وإريتريا في إطار تطلعه لكفدرالية القرن الإفريقي.
- 17- في إطار محاولاته الوفاقية شارك في لقاء دمشق الذي جمعه مع الأمين العام للحزب الاتحادي الديمقراطي الشريف زين العابدين الهندي وأصدرا "إعلان دمشق" للوفاق الوطني بتاريخ (17/05/1997م).
- 18- سعى لإحداث وفاق سوداني-سوداني شامل، ودعا للوفاق الوطني، وتطلع لديمقراطية سودانية تعددية وحل كنفدرالي ضمن سيادة وطنية واحدة للعلاقة بين شمال السودان وجنوبه بمنطقة (نظامين في دولة واحدة) وذلك منذ (26/05/1999م). وكان من دعاة التوجه الإقليمي للسودان نحو القرن الإفريقي في إطار التنسيق مع الدول المتشاطئة حول النيل.
- 19- أسس عام 1999م الحزب السياسي "حسم" (الحركة السودانية المركزية للبناء والوحدة) في السودان، ثم ما لبث أن حلّ حزبه في عام 2001م.
- 20- سعى لعقد مؤتمر "القرن الإفريقي للدراسات المتكاملة والسلام"، وعمل من أجل إنشاء "المنظمة الإفريقية للقرن الإفريقي والبحر الأحمر" وإنشاء "مركز دراسات استراتيجي".
- كانت هذه مجمل الأحداث التي استطعنا العثور عليها بخصوص سيرته الاجتماعية والروحية؛ حيث تبين لنا أن محمداً _في شقه الإنساني_ نشأ في بيت قرآن ودين وزهد وتصوف وعلم وسياسة، محبا لعائلته، حريصا عليهم، كريما عطوفا مع القريب والبعيد، وكانت للسمة الصوفية تأثير كبير على شخصه وتعامله.

الفرع الثاني: النشأة السياسية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد

تكوّن الوعي السياسي عند محمد في سن باكورة، لأنه نشأ في بيت سياسي بالدرجة الأولى؛ فأبوه كان عضواً في أول برلمان سوداني عن الحزب الوطني الاتحادي¹، وبيتهم كان مقصداً للسياسيين، ومسرحاً للحوار والنقاش، فكبر محمد وسط هذا الجو، وكان على صلة

¹ ينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحيله، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق.

وطيدة بمجريات الأحداث والتطورات التي تحدث في البلاد وخارجها، وعلى تماس مباشر مع القيادات¹، جعلت اهتمامه ليس منصبا فقط على قضايا وطنه وما يجري فيها، بل كان له اهتمام إقليمي، يتخطى حدود السودان، حيث تعرض للطرد والجس عندما كان في المرحلة الثانوية، نتيجة مشاركته في مظاهرات تندد بمصرع المناضل الكونغولي باتيرس لوممبا².

وارتبط في نهاية عام 1963م بالثورة الإرتيرية، والتي كانت لا تزال في مهدها³، ومنحها عنفوان شبابه، إيمانا بعدالة قضيتها⁴.

وليس هذا فحسب، فإلى جانب هذا الدور الكبير والمهم والفعل في إرتريا، كان له أيضا نشاط سياسي داخلي، خصوصا في ثورة أكتوبر 1964م⁵. فجمع بين النضال الخارجي والداخلي، فهو مع قضية الإنسان العادلة والنبيلة أينما كانت.

فلنحظ _على الرغم من صغر سنه الذي لم يتجاوز العشرينات_ أن اهتمامه كان منصبا على ما يجري حوله، وكان له وعي كبير بما يدور حوله، حيث كان سابقا لأقرانه عقلا وفكرا ووعيا ونضجا، وكان له بعد عالمي إنساني، وحس ووعي، وموقف واضح حازم ضد الاستكبار والاستبداد والظلم، وهو في تلك السن المبكرة.

¹ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

² ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق. وينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحيله، المرجع السابق.

³ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

⁴ ينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق.

⁵ ينظر: الحاج أوحمنه دواق، المرجع السابق، ص: 31. وينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحيله، المرجع السابق.

ثم نصرة لأبناء وطنه، فقد أسس الحزب القومي السوداني، ثم ما لبث أن حلّه¹. كما تجدر الإشارة إلى أنه لم يتحزب إلى أي حزب قلبا وقالبا، فيما تبقى من حياته².

ظل حاج حمد مناصرا للقضية الأريتيرية إلى أن نالت استقلالها، ونتيجة لذلك فقد منح جواز سفر دبلوماسي أريتري، بالإضافة إلى تبوئه مسؤولية مستشار الرئيس الأريتري للاستثمار، وكان ذلك في الأيام الأولى لإعلان الدولة في أسمرة³.

ومن هنا؛ فقد بدأت نظرتة تتسع، وتخرج من حدود السودان، لتمتد إلى العرب، وإلى الأفارقة، وبدأت رحلة ترحاله⁴، وبدأت الأحزاب السياسية بالتهافت عليه، لكنه كان يحمل صراعا ذاتيا متعلقا باكتشاف هويته؛ إذ كان يحمل سودانيته في نفسه، غير أن تجاربه منفتحة على الآخرين⁵، ولم يشكّل الانفتاح على تجاربهم أي استلاب للشخصية السودانية التي يحملها بداخله.

ومع نشاطه وحيويته، فقد تولى مناصب عديدة في وقت واحد، فيقول: «وأنا أعمل كمسؤول في الثورة الأريتيرية في مختلف المجالات، مسؤول تخريج ضباط احتياط... مسؤول عن الإعلام في بيروت، مسؤول عن علاقات سياسية، مسؤول عن جلب الأسلحة من قناة السويس عبر البحر الأحمر إلى الساحل الأريتري، كل هذه المسؤوليات المركبة جعلتني سواحا أسافر من منطقة إلى أخرى»⁶. فمع كل هذه المسؤوليات المتنوعة والحساسة، أكسبته حسا بالمسؤولية والانضباط. كما لا تخفى أهمية السفر في تكوين الشخصية، ونضجها، وتكوين علاقات مختلفة، والاعتماد على الذات، والاختلاط بالآخرين، والوعي على تجاربهم.

¹ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق.

² ينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق.

³ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

⁴ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق.

⁵ ينظر: المرجع نفسه.

⁶ المرجع نفسه.

ومما سبق، برزت لنا تلك الشخصية الفذة التي حاربت وناضلت من أجل حقوق الإنسان، وقضاياها النبيلة، وبرزت لنا الجانب الإنساني الرفيع الذي كان يحمله حاج حمد بين أضلاعه، بالإضافة إلى توليه عدّة أدوار مهمة وفعّالة، ساهمت في نضجه السياسي والفكري. وهذا الانفتاح على تجارب الآخرين، أكسبه نبوغاً ووعياً بما يجري حوله في العالم الكبير، فلم يكن منغلقاً على نفسه، تحدّد حدود السودان الجغرافية، والسياسية، والفكرية، بل أتيحت له فرصة الامتزاج بكافة الأحزاب، والمتغيرات والتطورات السياسية في المنطقة العربية والإفريقية بأكملها. بالإضافة إلى النضال والكفاح من أجل أخيه الإنسان، وظهر هذا الوعي وهذه الرؤية المتقدمة في المجال السياسي، مع مؤلفاته وأعماله الفكرية السياسية فيما بعد، حيث سبق الواقع وتتّبأ بما سيحدث في السودان مستقبلاً، بل وأعطى حلولاً قبل أن يحدث الانقسام بين شمال وجنوب السودان، وهذا نتيجة رؤيته الاستراتيجية الاستشرافية، من خلال مزاجته بين دراسة الكتب والواقع، في وقت متقدّم ومبكر جداً.

الفرع الثالث: النشأة العلمية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد

أشرنا سابقاً، بأن عيني محمد تفتحتا في بيت تصوف وعلم، فكان سلسل أسرة عريقة في التدين وفي التعليم، فوالده من أوائل المتخرجين من كلية الغردون في السودان، وجدّه كان كاتباً وناسخاً للقرآن الكريم، وكان محمد أيضاً ذا اهتمام بالغ بالقرآن الكريم منذ نعومة أظفاره، فاتجه إلى الكتاب ليحفظ القرآن، المدونة المعرفية الأولى في سلم تعليمه، فتسربت إلى مكانه وعيه، وتعلق به منذ ذلك الحين¹. وعندما كبر أصبحت رؤيته إلى القرآن رؤية منهجية معرفية توحيدية، وقد تنبه لها طه جابر العلواني حينما قرأ له كتاب "العالمية الإسلامية الثانية"².

¹ ينظر: الحاج أوحمنه دواق، المرجع السابق، ص: 28.

² ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1425-2004، ص: 15.

انضم لاحقا لدراسة سنواته الأولى في مقرات، ثم بورسودان¹. وكان من الأوائل، ونال الكثير من الجوائز في مرحلة الابتدائي والمتوسط، وهذا لنبوغه المبكر والاهتمام الباكر بالعلم والبحث². ثم انتقل إلى الثانوي بعطبرة³، وهناك بدأ بالتحقيق الذاتي، حيث كان وجوده في المكتبة أكبر من الوقت الذي يقضيه في الفصل الدراسي، وكان معروفا أن مفاتيح المكتبة عنده⁴. وما لبث أن طرد منها في عام 1963م، إثر مشاركته في مظاهرات منددة بمصرع لوممبا⁵، والتحق بكلية الأحفاد بأمر درمان، لكنه لم يكمل دراسته، ولم يحز أي شهادة⁶. لكن مطالعته الكثيرة والنهمة، جعلته يتفوق على أقرانه، بل أوصلته إلى مراحل متقدمة، جعلته يقرأ كل المتاح أمامه⁷.

كما أتيح له أن يزواج بين هذه المعرفة النظرية المتراكمة الناتجة عن مطالعته العصامية، والفعل والتطبيق في الميدان، وهذه مزية قلما تجتمع عند الكثيرين⁸، وهو يدرك تمام الإدراك

¹ ينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق. وينظر: عبد الجليل سليمان، أبو القاسم حاج حمد.. مداوي علل الفكر الإسلامي ومعالج أعطابه، المرجع السابق.

² ينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق.

³ ينظر: شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، المرجع السابق. وينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق.

⁴ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

⁵ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

⁶ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق. وينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق. وينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج حمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق. وينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق.

⁷ ينظر: الطاهر حسن التوم، شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، المرجع السابق.

⁸ ينظر: يونس الوكيل، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، المصدر السابق.

عمق وأهمية هذه المزاجية، في تسديد وصل الفكر، وجعله أكثر واقعية وصحة من التنظير البعيد عن الواقع، الذي لا يسهم في أي تغيير أو تطور.

بداية نضجه الفكري، كان في عام 1964م مع ثورة أكتوبر، إذ كان كثير التردد على الجامعة ومكتبتها، وهذا ما ربطه بمجموعة من الجامعيين بجامعة الخرطوم، حتى أعتقد أنه طالب منهم، وهذا لحضوره الدائم في المكتبة¹، وكانت أبحاثه ودراساته تختص بمجال الفلسفة والتاريخ بحكم ارتباطه بالثورة الأريترية².

كان عمره اثنين وعشرين عاما فقط، عندما أخرج دراسته الأولى، التي حملت عنوان: "الوجود القومي في السودان"، التي تناولت قضية وجودية محورية في شخصيته، وفي شخصية السودانيين بصفة عامة³.

عقب إصداره لهذا الكتاب، وتداوله بين المثقفين، عقدت أول حلقة في جامعة الخرطوم، وأسست النواة الأولى للحزب القومي السوداني، وقد أثار هذا الحزب حفيظة كل من الشيوعيين، والقوميين العرب بكافة فصائلهم، وعقدوا له اجتماعات، فخاض معهم نقاشات وحوارات كثيرة، لعبت دورا كبيرا في نضجه الفكري⁴.

كان خلال هذه المدة وثيق الصلة بالجامعات ومراكز الأبحاث، وكان يحضر الندوات، وما زال نهج القراءة يرافقه أينما ذهب⁵. ولأنه كان لصيقا للطرف الثوري، ومنخرطا في صفوف

¹ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق.

² ينظر: المرجع نفسه.

³ ينظر: المرجع نفسه.

⁴ ينظر: المرجع نفسه.

⁵ ينظر: المرجع نفسه.

النضال، فقد أنتج دراسات أخرى مرتبطة بالسياق نفسه، وهي "الثورة والثورة المضادة في السودان" عام 1970م، و"الأبعاد الكونية لمعركة إرتيريا" عام 1974م¹.

إنتاجات حاج حمد الفكرية السياسية لم تكن بتلك السهولة التي تجعل أيا كان يحمل قلما ويكتب، بل كانت محكمة رصينة، وقد بذل فيها جهدا كبيرا². فهو رجل شديد الجِدِّ والحزم حينما يتعلّق بالعلم.

ولعل أهم إنتاج فكري إسلامي موسوعي لديه، هو كتاب: "العالمية الإسلامية الثانية" (1975م-1979م)، ولحكاية تأليف هذا الكتاب قصة عجيبة، عانى فيها من ذهول صدمة نفسية طوال أربعة سنوات كاملة، مرت عليه كأنها أربعون عاما، حدثت له إبان مأساة الثورة الأهلية اللبنانية، والتي صادف أنه كان مقيما في لبنان في تلك الفترة³. حيث شاهد القنابل وهي تنزل وتحرق مخيمات اللاجئين، وتقتل الكثير من الأطفال والنساء، وتساءل عن ذنبهم في حرب لم يكن لهم أي يد فيها، وما بال الآخرين ينظرون إليهم ولا يحركون ساكنا، وأين القوة العليا التي تأبى الظلم وتنكره⁴؟ كل هذا كان في ذاكرة محمد، مع ما كان عنده من ذكريات عن الثورة الإريتيرية، فقُذِف في نفسه سبيلان لا ثالث لهما لحل هذا الإشكال، إما أن الله غير موجود، أو أن هناك فهما خاطئا للكتاب أوصلوه لنا⁵. وقد سار وراء السبيل الثاني، ودخل في خلوة للإجابة عن هذه الإشكالية الوجودية، تمخض عنها هذا الكتاب⁶.

¹ ينظر: علي الديري وفاضل عنان، حوار مع المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، <https://www.sudaress.com/hurriyat/57378>، تاريخ النشر: 2012/03/18، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 18:09.

² ينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق.

³ ينظر: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، المرجع السابق.

⁴ ينظر: المرجع نفسه.

⁵ ينظر: المرجع نفسه.

⁶ ينظر: المرجع نفسه.

بعد هذا المنجز، ألّف "السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل" عام 1980م، والذي أراد به إعادة دراسة الظاهرة الاجتماعية السودانية¹.

وتوالى المؤلفات والدراسات، فيقول في تسجيل صوتي له عام 1999م: «وبدأت توثيق الدراسات، أحذف كل شيء في مجاله وبدأت بتطويره، وتواصلت معي هذه الحالة من عام ثمانين، بعد صدور جدلية الغيب والانسان والطبيعة، إلى عام تسعين، عشر سنوات شغلت فيها بدراسات عديدة جدا من أصل المنهج»²، فهنا كان قد اكتمل نضوجه، وتفرغ للبحث والإنتاج المتواصل، فأخرج «منهجية القرآن المعرفية كتاب من 200 صفحة، وعقد له مؤتمر خاص في القاهرة برعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وكتاب الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن وتحليل الصحوة الإسلامية ووزع في 200 صفحة، ومحاضرات عديدة حول عالمية الإسلام، مضمونها: حاكمية الكتاب أم حاكمية إلهية، أم حاكمية استخلاف، التشريع التوراتي والتشريع الإسلامي في حقيقته، هيمنة القرآن على ما قبله من كتب، وهيمنة القرآن على السنة، والكيفية التي هيمن بها على التوراة والإنجيل وكيف يهيمن على السنة ويصبح القرآن نفسه هو مصدر الجرح والتعديل للسنة»³.

وهكذا، فقد كانت رحلة محمد العلمية والفكرية، من عالم السياسة إلى عالم الفكر، ومن عالم الفكر إلى عالم السياسة، جال فيها وترك بصمته. مثقف عصامي، علّم نفسه بنفسه، لم يفسح المجال أمام من يضع قيودا على عقله، ولا على من يوجه تفكيره. عاش حرا، ومات حرا، لم يقعه خوف، ولا صراعات، على أن يجهر برأيه. ولا حل وترحال، على أن يجلس ويكتب. وكان فوق كل هذا، سليل بيت علم، وسياسة، وزهد ودين، عبق نور القرآن في أرجائه، فامتد ذلك النور في كل حياته. كما بذل حياته للثورة، وللقراءة، منذ نعومة أظفاره، وحتى انتقل

¹ ينظر: حمزة الأمين، الشريط الوثائقي: حاج محمد.. فيلسوف السودان، المرجع السابق.

² الطاهر حسن التوم، شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحيله، المرجع السابق.

³ المرجع نفسه.

إلى الرفيق الأعلى، وكما قالت أخته خديجة: «حتى عند وفاته، كانت الأوراق منثورة على الطاولة، لأنه كان يعدّ محاضرة عن القرن الإفريقي»¹.

المطلب الثالث: الآثار العلمية لمحمد "أبو القاسم" حاج محمد

عمل المفكر في المقام الأول، ينبثق من حياته وتجاربه التي شكلت شخصيته، ثم من منابعه الفكرية وموارده الفلسفية، وهنا تكمن عبقرية المفكر، حين إجلاته النظر وإعمال الفكر من أجل إيجاد حلول لإشكالات صادفته، وقضايا عايشها، وقد خلف حاج محمد العديد من الأعمال المطبوعة منها وغير المطبوعة، والكثير من المقالات المنشورة في شتى الجرائد والمجلات. فارتأينا تقسيم أعماله حسب الموضوعات، وجعلنا كل موضوع في فرع منفصل.

الفرع الأول: إسهامات محمد "أبو القاسم" حاج محمد في الفكر الإسلامي

له في هذا المجال آثار نوعية، وأغلبها غير منشور، فيقول حسن التوم عن ذلك: «اطّلت على مكتبة محمد أبو القاسم حاج محمد [وعلى] مخطوطاته، وما نشر مما كتب قليل جدا بالنسبة لما هو محفوظ في الأظاري، إذ كان محمد أبو القاسم حاج محمد بدأ في مشروع الدينونة مشروع تفسير القرآن الكريم وهذا كله الآن موجود في الورق، إذ ما نشر حتى الآن منذ وفاته خمسة كتب ولا تزال السلسلة موجودة ومتصلة فكيف يمكن أن تحكم على رجل وراثته، وهذا التراث لم يتوفر بعد بين أيدي الناس»².

وهذه قائمة لبعض أعماله في هذا المجال، من كتب ومقالات ودراسات ومحاضرات³:

- 1- كتاب: "العالمية الإسلامية: الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة".
- 2- كتاب: "منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية".

¹ الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج محمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق.

² المرجع نفسه.

³ ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج محمد، المرجع السابق.

- 3- كتاب: "الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن دراسة تحليلية لمعالجات الصحو الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية".
- 4- كتاب: "ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج".
- 5- كتاب: "الحاكمية".
- 6- كتاب: "تشريعات العائلة في الإسلام".
- 7- كتاب: "جذور المأزق الأصولي".
- 8- كتاب: "حرية الإنسان في الإسلام".
- 9- كتاب: "القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية".
- 10- مقال: السيد المسيح بين توينبي وروزنتال.
- 11- مقالات: مكانم الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي.
- 12- مقال: الحكم الإسلامي في السودان وعلاقته بالفكر السني والتصوف.
- 13- مقال: هل يملك الأصوليون الحل؟
- 14- دراسة: مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية.
- 15- دراسة: الحج خلاصة الديانات، الندوة الدولية حول القدس والحرمين.
- 16- دراسة: الدين والرابطة الحضارية.
- 17- دراسة: التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر.
- 18- دراسة: الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.
- 19- دراسة: الحركات الدينية الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة.
- 20- دراسة: خصائص النبوة الخاتمة.
- 21- دراسة: الحج: كونية عالمية.
- 22- دراسة: حقوق الإنسان في عالم متغير.
- 23- دراسة: فوارق الشرعة والمنهاج بين النسقين الإسلامي واليهودي.
- 24- دراسة: المفهوم القرآني للفارق بين العروبة والدار في مقابل القومية والوطن.
- 25- دراسة: مدخل لقراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا ولإعادة قراءة تركيبية على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية.

- 26- محاضرة: المنهجية في الفكر الديني.
- 27- محاضرة: حول منهجية الكتاب الأخضر للقذافي وعلاقته بأفكار العيارين والأصناف في القرن التاسع والعاشر الميلاديين.
- 28- محاضرة: كونية القرآن وعالمية الإسلام.
- 29- محاضرة: الأمة الإسلامية وتحديات النهضة الشاملة في ضوء التحولات الدولية.
- 30- محاضرة: إشكالية علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان.
- 31- محاضرة: العالم الإسلامي ما بين الشورى والديمقراطية.
- 32- بالإضافة إلى الكثير من المقالات سواء المنشورة في المجلات، أو في الجرائد، أو على موقع مؤمنون بلا حدود، ومشاركاته في العديد من الندوات.

الفرع الثاني: إسهامات محمد "أبو القاسم" حاج حمد في الفكر السياسي

وله في ذلك أيضا أعمال كثيرة، منها ما تعلق بالشأن السوداني¹:

- 1- كتاب: "السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل".
- 2- كتاب: "نحو وفاق وطني سوداني رؤية استراتيجية".
- 3- كتاب: "الوجود القومي في السودان".
- 4- كتاب: "الثورة والثورة المضادة في السودان".
- 5- مقال: معركة أحزاب الوسط.
- 6- مقال: أزمة التجمع الاشتراكي الديمقراطي.
- 7- مقال: العالم المتخلف بين الاختيارات الوطنية والضوابط الاستراتيجية الدولية.
- 8- مقال: السودان ما بين مايو 1969 ويوليو 1971.
- 9- مقال: قضايا الثورة السودانية في المرحلة الراهنة.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق.

- 10- مقال: السودان والبديل الدستوري.
- 11- مقال: هموم الخرطوم.
- 12- مقال: السودان الثورة الناقصة.
- 13- مقال: معضلات السودان والبحث عن المخرج السلمي.
- 14- مقال: شخصية السودان ومقوماتها.
- 15- محاضرة: كيف يفكر الجنوبيون السودانيون؟
- 16- محاضرة: عقبات التطور السياسي والدستوري في السودان.
- 17- محاضرة: متغيرات السودان.. انتفاضة محدودة أم ثورة تاريخية؟
- 18- محاضرة: دور الأحزاب السياسية السودانية في تحقيق الاستقلال.
- 19- محاضرة: السودان.. مفهوم الظن وجذور الانتماء القومي.
- 20- محاضرة: حرب الجنوب ومعادلات الشخصية السودانية.
- 21- محاضرة: أشكال ومضامين الصراع السياسي في السودان.
- 22- محاضرة: السودان والمخاض النقابي الجديد.
- 23- محاضرة: الأبعاد الاستراتيجية لمبادرة الحوار الشعبي الشامل.
- 24- محاضرة: خطة عمل استراتيجية لتفعيل الوفاق الوطني.

أما عن إسهاماته المتعلقة بإرتريا والقرن الإفريقي، نذكر منها الآتي¹:

- 1- كتاب: "الأبعاد الدولية لمعركة إرتريا".
- 2- مقال: حتمية الثورة الشعبية المسلحة في إرتريا وطبيعتها.
- 3- مقال: المنظور العام لتكوين جذور الهوية الإرترية.
- 4- مقال: جبهة التحرير الإرترية: بداية تتسم بالجزئية والكم.
- 5- مقال: إرتريا تتجه نحو الأمم المتحدة والقمع المضاد يبدأ في السودان.
- 6- مقال: إرتريا والقوميات في إثيوبيا ترسم خارطتها.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج حمد، المرجع السابق.

- 7- مقال: الخارطة الجغرافية-السياسية للقرن الإفريقي في طريقها للتغيير.
 - 8- محاضرة: القرن الإفريقي واستراتيجية الأمن القومي السوداني.
 - 9- محاضرة: الحرب الإرترية-الإثيوبية: خلفياتها والحلول الجذرية.
- وبخصوص إسهاماته المتصلة بالخليج العربي ومنطقة الشام وفلسطين، فهي في أغلبها مقالات نشرت في الصحف والجرائد وبعض المجالات العلمية، نذكر منها¹:
- 1- مقال: العقل الباطن للثورة الإيرانية.
 - 2- مقال: الحائط السميكة في قم.
 - 3- مقال: إيران بين سلطة الثورة وسلطة الدولة.
 - 4- مقال: الولايات المتحدة وحل الإشكال الصيني في أفغانستان.
 - 5- مقال: موازين التناول لعلاقتنا بالثورة الإيرانية.
 - 6- مقال: مع إيران ضد المقاومة الأمريكية.
 - 7- مقال: أمن الخليج: التعريف والمنحى.
 - 8- مقال: أمن الخليج والمهمات الكبيرة.
 - 9- مقال: واشنطن ولندن بين مخطط الترغيب في طهران والترهيب في دمشق.
 - 10- مقال: الأمن الاستراتيجي للإمارات وحسابات الحرب الخليجية.
 - 11- مقال: إيران تواجه القوى المضادة بتأصيل الحالة الإسلامية.
 - 12- مقال: إمكانيات الصمود والتصدي.
 - 13- مقال: ماذا بعد الكامب والتسوية.
 - 14- مقال: سورية والمخطط الطائفي.
 - 15- مقال: سورية الواقع ومتاحات الطائفية.
 - 16- مقال: العلويون والبعث في سورية.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج محمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج محمد، المرجع السابق.

17- مقال: سورية وطائفية الأكثرية.

وهذا نزر قليل من إسهاماته، ولا يزال في أدراج مكتبته سواء في بيروت، أو في السودان الكثير¹. كما أشرف أكاديميا على 20 رسالة دكتوراه، واستمر إشرافه حتى خواتيم حياته².

الفرع الثالث: أقوال بعض المفكرين عن محمد "أبو القاسم" حاج حمد

قال فيه "محمد الغزالي" (ت 1996م) بعد أن قرأ كتابه "منهجية القرآن المعرفية": «الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد له أسلوب في الفكر عميق البحث، يعلو ويعلو حتى يغيب عن عينيك أحيانا، ولذلك فلن يستفيد من كتابه إلا متخصصون كبار، والمؤلف يعز القرآن اعزازا كبيرا، ويرى بحق أنه أساس فذ لأسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية»³. فقد أشاد الغزالي بعمق تفكيره، كما لم يفته أن يشيد بعلاقته الكبيرة مع القرآن الكريم.

أما المغربي "يونس الوكيل" فيسرد تجربته مع حاج حمد التي عاينها خلال فترة وجوده في المغرب، فقال: «وجود أبو القاسم حاج حمد في المغرب، كان غنياً جداً من حيث المحاضرات التي ألقاها، ومن حيث المفكرين الذين قابلهم، وكذلك من حيث الشباب الباحثين الذين استمع لأطروحاتهم البحثية، سواء في مدينة البيضاء أو مدينة أكادير أو مدينة وجدة... اللغة التي يتحدث بها حاج حمد مع محاورين كانت لغة جذابة، وكان مقنعاً من حيث الأفكار التي يقول بها»⁴. وهذا ما دفعه إلى إجراء حوار معه ليقف على نظرتة لجدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي. ونلاحظ من خلال كلامه، كيف انجذب الطلاب والباحثون إلى فيلسوفنا من خلال أسلوبه في الكلام، ومنهجه في الاقناع، وهذا لا يتأتى إلا

¹ ينظر: الطاهر حسن التوم وآخرون، ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، المرجع السابق.

² ينظر: خديجة أبو القاسم حاج حمد، مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، المرجع السابق.

³ محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424-2003، ص: 307.

⁴ يونس الوكيل، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، المرجع السابق.

عندما تتضح الرؤية في ذهن المفكر، وتتنظم أفكاره في مسلك ممنهج، لكي تخرج إلى المستمع أو القارئ سلسلة يسيرة الوصول إلى قلوبهم قبل عقولهم وتتلقفها بالفهم والاستيعاب.

وبخصوص الباحث الجزائري "فيصل حصيد" فقد حاول صياغة تعريف لشخصية حاج حمد، فأجملها في كلمات قصيرة ذات دلالة كبيرة، فقال: «لو أردنا تقديم تعريف مختصر دقيق للعلامة السوداني أبي القاسم حاج حمد لقلنا هو ذلك المفكر الذي ولد من رحمين؛ رحم الثورة، ورحم المكتبة. فقد عاش معظم فترات شبابه ثورياً ميدانياً، وقضى زهرة أوقاته قارئاً في المكتبات، لم يدخل جامعة ولا معهداً، عاش مفكراً عربياً إفريقيّاً مسلماً إنسانياً، فكان بحق نموذج العصامي المتميز»¹، فجمع تعريفه هذا بين البعدين اللذين شكلا شخصية محمد "الثورة" و"المكتبة"، فكانت مطالعته وثقافته تسير بالموازاة والمحاذاة لنضاله وكفاحه، كحل وترحال من عالم الفكر إلى عالم الواقع، ومن عالم الواقع إلى عالم الفكر؛ فامتزجت لكي تترك بصمتها على شخصيته، فمنجزاته.

وعن الذكرى التي خلّدها حاج حمد في ذاكرة الباحث المغربي "مولاي أحمد صابر"، فقد ذكرها مبينا أثرها في التغيير في فكره، وفي شخصيته العلمية، حيث قال: «كانت معرفتي الأولى بحاج حمد من خلال كتابه العالمية الإسلامية الثانية وكتابه منهجية القرآن المعرفية منذ زمن مبكر... فكانت كتبه بالنسبة لي سقفا مرجعيا ودافعاً لي في طرح السؤال، والأكثر من ذلك أن قراءتي لكتابه العالمية قد أسهم بشكل كبير في أن أتحرك من نظرتي السالفة للدين والتدين، وأدركت بذلك قيمة القرآن العلمية والكونية. لقد صرت شخصاً مهووساً بالسؤال وبالنظر للموروث الثقافي الإسلامي، نظرة تتصف بالموضوعية بدل الوقوف عنده وتقديسه»². فيبرز عمق التأثير الذي تركه فيلسوفنا عليه، فقد نقله من درجة الاستسلام والرضوخ والقبول لما يلقى

¹ فيصل حصيد، المرجع السابق، ص: 7.

² مولاي أحمد صابر، الرؤية المنهجية للمفردة القرآنية في فكر أبي القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، تاريخ الاطلاع، في: 2020/04/12، 11:32، ص: 01.

إلى سمعه، إلى درجة المساءلة والتمحيص. كما منحه أعظم هدية، وهي إدراك قيمة القرآن الكريم المعرفية والكونية.

ونأتي في الأخير على ما قاله "عبد الجبار الرفاعي" في مقال له إحياء لذكرى حاج محمد بمناسبة مرور عشرة أعوام على رحيله، حيث قال: «رحم الله الصديق محمد أبو القاسم حاج حمد، العصامي، الذي علّم نفسه بنفسه، الكائن البشري الجميل الروح والقلب، الذي يفيض رقة ودفئا، ومشاعر وعواطف بريئة، ذا الوعي المتوهج، والعقل المضيء، المفكر المستتير، المثال الرائع للاجتماع الاسلامي السوداني، هذا الاجتماع الذي يبتكر على الدوام نموذج الاجتهادي الخاص»¹. فقد أتى على ذكر محاسنه، وصفاته الخلقية، وأشار إلى علمه الذي كان حصاد سنوات من التثقيف الذاتي، والنظر إلى الواقع ومعايشته والتفاعل معه، حتى أضحى فيلسوفا إسلاميا وسودانيا، له نموذج اجتهادي خاص به.

¹ عبد الجبار الرفاعي، محمد أبو القاسم حاج حمد.. مثال للمفكر الإسلامي السوداني الذي يبتكر نموذج الاجتهادي الخاص، المرجع السابق.

خاتمة البحر (الشمس)

كانت فترة حياة محمد "أبو القاسم" حاج حمد (1942-2004م)، حافلة بالنشاط والحيوية، حيث تفتحت عيناه في بيت علم، ونضال، وسياسة، وإنسانية، وتصوف، وقرآن.

فهو لم يتلق تعليماً نظامياً إلا في سنيّه الأولى، ثم ما لبث أن طرد نتيجة لمواقفه السياسية، والتحق على إثرها بالثورة الإرترية منذ بدايتها وحتى استقلالها، وفي تلك المدّة، أكمل تعليمه بالاعتماد على نفسه، وتخرّج من مدرسة من علّم نفسه بنفسه، ووضع لنفسه مكانة في مصاف الأساتذة والدكاترة. حيث استدعي للمشاركة في العديد من المحاضرات والندوات، وأنتج العديد من الكتب والدراسات والأبحاث والمقالات في مجالات: الفكر والسياسة والتاريخ والفلسفة، شهدت بمقامه العالي، وعلمه الغزير، مثال كتاب: "العالمية الإسلامية الثانية"، وكتاب: "السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل".

كما تبوأ العديد من المناصب السياسية جعلته دائم الترحال، ومكنته من صقل تجاربه ومزجها مع فكره، منها مستشار الرئيس الأريتيري، ومستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

الفصل الأول

الهداية والقراءة الهدائية للقراء الكريم

ويتضمن ثلاثة مباحث؛

الأول: في مفهوم الهداية

والثاني: في مباني الهداية في الفكر الغربي والعربي

والثالث: في مفهوم القراءة الهدائية للقراء الكريم بين

النظرة الاستنساخية والرؤية التوحيدية المتجاوزة

الفصل الأول: العمارة والقراءة العمارة للقراءة الكريم

قبل أن نغوص في صلب الموضوع، علينا أولاً أن نوضح المصطلحات والمفاتيح التي سنستعملها في هذا البحث، لكي نتضبط مقاصدنا في ذهن القارئ. وعليه؛ فقد أفردنا الحادثة والقراءة الحداثية للقرآن الكريم بفصل خاص، نروم من خلاله بيان مفهوم الحادثة، ثم المباني التي تأسست عليها، وبعدها مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم وفق القطبين الاستنساخي والمتجاوز.

وقد قسمناه لثلاثة مباحث؛

الأول: مفهوم العمارة

الثاني: مباني العمارة من: الفكر الغربي، والفكر الإسلامي

الثالث: مفهوم القراءة العمارة للقراءة الكريم بين النظرة الاستنساخية

والرؤية التوحيدية السجادة

المبحث الأول: مفهوم المدونة

لقد اختلفت وتعددت المفاهيم والتعريفات التي وُضعت للحدث، حتى صار لزاماً على من يريد الاشتغال عليها أن يوضح ويبين مفهومه لها، لكي يتحدد ويتضح هدفه. وعليه؛ سنتعرض في هذا المبحث إلى مفهوم الحدث لغة، ثم اصطلاحاً، ثم سنتناول المصطلحات التي تتداخل بمصطلح الحدث، كالآتي:

المطلب الأول: المدونة لغة

المطلب الثاني: المدونة اصطلاحاً

المطلب الثالث: المصطلحات ذات الصلة بالمدونة

المطلب الأول: العمارة لغة

نقف فيه على المعنى اللغوي لمصطلح الحادثة من خلال المعجم الغربي أولاً، لأنه هو الذي أسس وأستعمل المصطلح في بادئ الأمر، ثم نخرج على مفهوم الحادثة في المعجم العربي، لأنه هو الذي تلقاه ثانياً، ثم نناقش التعريفات ونخرج بتعريف لغوي للحادثة. فجعلنا هذا المطلب في ثلاثة فروع. الأول في: تعريف الحادثة في الاستعمال المعجمي الغربي. والثاني في: تعريف الحادثة في الاستعمال المعجمي العربي. والثالث في: مناقشة التعريفات السابقة، ونخرج بالتعريف اللغوي المقترح.

الفرع الأول: الحادثة في الاستعمال المعجمي الغربي

الهدف من هذا الفرع هو الوقوف على المعاني التي جاءت بها بعض المعاجم والقواميس الغربية، وكذا بعض الترجمات الغربية لمصطلح الحادثة من الناحية اللغوية.

في اللغة اللاتينية، استخدمت كلمة (Modernus) لأول مرة في القرن الخامس عشر ميلادي، وكانت تعني الأمر الطارئ قريب العهد، واستعملت لتمييز الزمن الحاضر عن الزمن الماضي، وهي مشتقة من الظرف الحالي (Modo) الذي يعني: الآن، مؤخراً، قريب العهد، حديثاً¹.

ورد تعريف طويل للحادثة في "قاموس اللاهوت الكاثوليكي" 1962م، اقتطفت منه المصرية زينب عبد العزيز بعض النصوص وترجمتها، وأهم ما جاء فيه الآتي: الحادثة «عبارة شاملة لتحديد الأزمة الدينية التي دفعت الكنيسة عند منعطف القرن العشرين... فهي تيار لنقد الدين والمطالبة بضرورة عمل إصلاح للتعليم الكاثوليكي... أي إنها حركة مذهبية تؤدي إلى

¹ ينظر: عمر بو جليدة، الفلسفة خطاباً للحادثة فوكو وهابرماس: تجسير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة، العدد 67، بيروت، 2008، ص: 11. وينظر: بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحادثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011، ص: 25-26. وينظر: عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحادثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 19، العدد 76، الولايات المتحدة الأمريكية، 2014، ص: 48.

ضرب الأساسات الموضوعية للعقيدة الكاثوليكية بزعم تحديثها... فقد دخلت هذه العبارة ومشتقاتها من باب الصراع الديني»¹.

كما جاء في موسوعة كيهيه Quillet الفرنسية الصادرة عام 1969م، وصف للحادثة، ترجمته الدكتورة المصرية أيضا بقولها إن الحادثة: «مصطلح خاص بتاريخ الدين والفلسفة. مذهب لبعض رجال والكتاب في مطلق القرن العشرين... وكان هدفهم تجديد اللاهوت وتاريخ التفسير الديني»².

وعرّفت موسوعة لاروس طبعة 1975م الحادثة بأنها: «مجل المذاهب والاتجاهات المتعلقة بتجديد اللاهوت، والتفسير، والمذهب الاجتماعي وإدارة الكنيسة لوضعها في توافق مع متطلبات العصر الذي يعيشونه»³.

ونجد معنى الحادثة في ملحق القاموس الفرنسي ليتريه Littré الذي طبع عام 1980م بأنه: «اتجاه ظهر في مطلع القرن العشرين عند المثقفين، ومحاولتهم لوضع علم اللاهوت في توافق مع الفلسفة والعلوم الحديثة»⁴.

ويشير قاموس روبير للغة الفرنسية أن عبارة الحادثة استخدمت لأول مرة عام 1879م، وكانت تطلق على حركة دينية تقدّم تفسيراً جديداً للعقائد والمذاهب التراثية⁵. وقد أدانت الكنيسة الحادثة عام 1907م⁶. كما استخدم المصطلح أساساً في المجال الكنسي في معركة التجديد

¹ زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحادثة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2004، ص: 40-41.

² المرجع نفسه، ص: 36.

³ المرجع نفسه، ص: 39.

⁴ المرجع نفسه، ص: 35.

⁵ المرجع نفسه، ص: 36.

⁶ المرجع نفسه، ص: 36.

التي دارت عند منعطف القرن التاسع عشر والقرن العشرين لتحديث اللاهوت والعقيدة الكاثوليكية¹.

أما موسوعة بورداس Bordas الدينية الفلسفية الصادرة عام 1980م، فقد وضحت أن: «الحداثة تعني ذلك الاتجاه الذي ظهر في القرن التاسع عشر في ألمانيا وأدى إلى إعادة صياغة المعتقدات والمذاهب التقليدية. وهي محاولة للبحث عن مصالح ما بين العقائد الدينية والحقائق العلمية. وكانت الحداثة ترمي إلى الاحتفاظ بالطقوس الدينية التي أقرتها الكنيسة، لكنها تطالب بحق عمل تفسير مخالف للتفسير الحرفي الذي فرضه التاريخ الكنسي»².

بينما ورد تعريف طويل للحداثة في معجم أكسفورد للأدب الإنجليزي طبعة 2000، لعل أهم ما ورد فيه الآتي:

«Modernisme may be seen as a literary movement, spanning the period from the last quarter of the 19th cent. In France and from 1890 in Great Britain and Germany to the start of the Second World War. It may also be viewed as a collective term for the remarkable variety of contending groups, movements, and schools in literature, art, and music throughout Europe over the same period: Symbolism... Surrealism, and so on... Each national experience of Modernism is unique. For English literature, the beginning of Modernism is associated with French-influenced fin-de-siècle movements...»³

وترجمته كالاتي: «يمكن تعريف الحداثة بأنها حركة أدبية امتدت من الربع الأخير من القرن التاسع في فرنسا، وبدأت في الانتشار في كل من بريطانيا العظمى وألمانيا سنة 1890 إلى بداية الحرب العالمية الثانية. كما يمكن اعتبار الحداثة مصطلحا جامعاً لمجموعات متنوعة من الحركات والمدارس في الأدب، الفن، والموسيقى التي كانت منتشرة في جميع أنحاء أوروبا في تلك الفترة مثل الرمزية والسريالية، وغيرهما... كل تجربة محلية حداثية هي تجربة مميزة، بالنسبة مثلاً للأدب الإنجليزي؛ فإن الحداثة فيه ابتدأت بالتأثر الفرنسي عن طريق حركات نهاية القرن...».

¹ ينظر: زينب عبد العزيز، المرجع السابق، ص: 36.

² المرجع نفسه، ص: 36-37.

³ Margaret Drabble, Oxford Companion to English Literature, Oxford University Press Inc, New York, 6th edition, 2000, p: 682.

ومما تقدّم، يمكننا أن نلاحظ أن التعريفات المقدّمة تتجاوز المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي المحدّد للكلمة، وعليه؛ يمكننا القول بأن الحادثة في المعاجم الغربية كانت تعني الزمن الحاضر، ثم انتقل معناها إلى الصراع الديني والأزمة التي اجتاحت الكنيسة متمثلة في نقد عقائدها، والرغبة في تجديد تقاسيرها بما يلائم متطلبات الحاضر، ثم انتقلت من المجال الديني إلى باقي المجالات الأدبية والفنية والمعمارية وغيرها.

الفرع الثاني: الحادثة في الاستعمال المعجمي العربي

نستخرج في هذا الفرع مجمل المعاني التي ورد بمعناها الجذر اللغوي لمصطلح الحادثة.

وردت مادة (ح. د. ث) في معاجم اللغة العربية كآتي:¹

- 1- الحديث: نقيض القديم.
- 2- الحديث: الجديد.
- 3- الحديث: الخبر.
- 4- الحدوث: كون شيء لم يكن.
- 5- حدث أمر: وقع.
- 6- استحدثتُ خبراً: أي وجدت خبراً جديداً.
- 7- حادثة السن: كناية عن الشباب وأول العمر.
- 8- حَدَثَانُ الأمر وَحَدَاتِهِ: أول الأمر وابتدائه.
- 9- حَدَثَانُ الدهر: نوائبه.
- 10- الحديث من هذا: كلام يحدث منه الشيء بعد الشيء.

¹ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1407-1987، (مادة: ح. د. ث)، ج: 1، ص: 278-279. وينظر: أحمد بن فارس الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1399-1979، (مادة: ح. د. ث)، ج: 2، ص: 36. وينظر: جمال الدين بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414، (مادة: ج. د. ث)، ج: 2، ص: 131-133. وينظر: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426-2005، ص: 167.

11- محدثات الأمور: «ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها»¹.

12- الحَدَثُ: «الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد، ولا معروف في السنة»².
فنلاحظ أن المعاني الرئيسة التي يدور حولها الجذر اللغوي للحادثة (ح. د. ث) لا تخرج عن المعاني الآتية: الجديد، نقيض القديم، كون الشيء بعدما لم يكن، أول الشيء، الخبر، الأمر المنكر.

بينما ورد في المعجم العربي الحديث "معجم اللغة العربية المعاصرة" تعريف لمصطلح الحادثة، يقول فيه أن: «الحادثة مصطلح أُطلق على عدد من الحركات الفكرية الداعية إلى التجديد والثائرة على القديم في الآداب الغربية وكان لها صداها في الأدب العربي الحديث خاصة بعد الحرب العالمية الثانية»³. فهذا التعريف حصر الحادثة في الجانب الأدبي دون غيره من المجالات الأخرى، وأطلق معناه على حركات متعددة تطالب بالتجديد.

وعليه، نلاحظ أن مفردة الحادثة من الناحية اللغوية لم تكن معروفة عند العرب القدماء بالمعنى الجديد للكلمة، وهذا طبيعي لأن الكلمة ترجمة للمصطلحين الغربيين (Modernism) (Modernity)⁴. كما أن معجم اللغة العربية المعاصرة لم يوضح عن أي من المصطلحين تحديدا تم وضع تعريف للحادثة.

¹ جمال الدين بن منظور، لسان العرب، المصدر السابق، ج: 2، ص: 131.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 131.

³ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429-2008، ج: 1، ص: 454.

⁴ ينظر: عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحادثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1414-1994، ص: 25.

الفرع الثالث: الدلالات المعجمية لمصطلح الحداثة

يرمي هذ الفرع إلى بيان وتوضيح الدلالات المعجمية التي يشير إليها مصطلح الحداثة في كل من المعجم الغربي والمعجم العربي، حتى نستطيع الخروج في النهاية بتعريف لغوي للحداثة.

إن المعاجم الغربية كان لها نضوج ووضوح في تعريف الحداثة لغويا إلى حدّ ما، بل عرفته تعريفات أقرب إلى الاصطلاح منها إلى التعريف اللغوي المعجمي؛ حيث وصفته بأنه تعبير عن حقبة زمنية، واتجاه وحركة ومذهب، أثر أساسا في الجانب الديني، في محاولة لتطويعه مع العلوم الحديثة. ثم أثر في الجانب الأدبي، وانتقل بعدها إلى مجالات أخرى. حيث استخدم لفظ الحداثة عندهم في اللغة اللاتينية لأول مرة خلال القرن الخامس عشر ميلادي، وكان يعني: الزمن القريب أو الحاضر أو الحديث. ثم انتقل معناه ليطلق على التيار الناقد للدين المسيحي بمختلف مذاهبه واتجاهاته. ثم صار مصطلحا قائما بذاته في بداية القرن العشرين. ولم يخرج عن السياق الديني إلا في عام 1890 ليشمل الحركات الأدبية، والفنية، والموسيقية.

أما المعاجم العربية؛ فإنها لم تعرف مصطلح الحداثة إلا متأخرة، حينما وفد إليها من الغرب، لذلك لم تعرّفه بالمعنى الغربي، بل كان يدور الجذر اللغوي لكلمة الحداثة حول الجديد، وحول الأمر الذي استجدّ بعدما لم يكن، وأول الأمر، والخبر، ونقيض القديم. وجاء معناه كمصطلح يدلّ على عدّة حركات غربية جديدة تدعو إلى التجديد في المجال الأدبي في معجم اللغة العربية المعاصرة.

وعليه، يمكننا أن نخرج بتعريف لغوي لمصطلح الحداثة نقول فيه بأن: الحداثة حركة فكرية داعية إلى التجديد ومواكبة العصر في المجال الديني والأدبي بخاصة.

المطلب الثاني: الحدث اصطلاحاً

نحاول فيه الوقوف على معنى لمصطلح الحدث من خلال النظر في بعض تعريفات المفكرين الغربيين، ثم عند بعض المفكرين العرب، وهذا من خلال ثلاثة فروع. الأول: في تعريف الحدث عند المفكرين الغربيين. والثاني: في تعريف الحدث عند المفكرين العرب. والثالث: في التعريف الإجرائي لمصطلح الحدث.

الفرع الأول: الحدث عند مفكري الغرب

نتعرض في هذا الفرع لأهم وأشهر التعاريف لبعض المفكرين الغربيين، لكي نبلور فكرة مجملّة عن تعريف الحدث لديهم.

إذا ما ذهبنا إلى "موسوعة لالاند الفلسفية" فإننا لا نعثر على تعريف للحدث، بل نجد تعريفاً للحدث، أو العصري moderne وهو «لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، في المساجلات الفلسفية أو الدينية؛ ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني إما لُعبى (انفتاح وحرية فكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المُصاغة، غياب الكسل والرتابة). وإما عامي (خفة، انشغال بالدرجة، حبّ التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه)»¹.

أما إذا جئنا إلى أقوال أهم المفكرين والفلاسفة الغربيين في تعريف الحدث، فإننا نجد اختلافاً بينهم، ويرجع ذلك إلى اختصاص كل واحد منهم، وإلى الزاوية التي ينظر من خلالها إلى الحدث. فالآن تورين (1912-1954) _ على سبيل المثال _ ينظر إلى الحدث نظرة سوسيولوجية تاريخية²، ويقول في تعريفها _ الذي لاحظته من خلال تتبعه التاريخي البانورامي لتطور الحدث _ أنها فكرة تمثّل «في شكلها الأكثر طموحاً... التأكيد على أن الإنسان هو ما

¹ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص: 855.

² ينظر: آلان تورين، نقد الحدث، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997. طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1998، ص: 16.

يفعله. هناك إذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذي أصبح أكثر فعالية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب، وبين تنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. على أي شيء، تقام هذه الصلة بين ثقافة علمية ومجتمع منظم وأفراد أحرار إن لم يكن على انتصار العقل؟ فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم¹. فقد بين بأن الحادثة هي معادلة طرفاها الفعل الإنساني ونظام العقل، ويتحكم فيهما العقل لا غير. لكن الآن انتقد هذه الحادثة لأن العقلانية فيها قائمة على تدمير النظم القديمة، وفقدت قوتها في التحرر والإبداع، ولا تستطيع الصمود أمام القيم والأخلاق الإنسانية². ولهذا فهو يقدم تعريفا آخر يراه مناسباً أكثر للحادثة ولما يجب أن تكون عليه، يقول فيه بأن الحادثة علاقة «يسودها التوتر بين العقل والذات، بين العقلنة وتحقيق الذات، بين روح النهضة وروح الإصلاح، بين العلم والحرية. وهو موقف بعيد عن حادثة اليوم التي دخلت في مرحلة الانهيار وعن ما بعد الحادثة التي يجول شبحها في كل مكان»³، وأن السبيل الوحيد الذي يمنع تحلل وانهيار المجتمع هو الاعتراف بأن الحادثة لا تقوم كلية على العقلنة، وأنها تتحدد، منذ نشأتها، بالانفصال ولكن أيضاً التكامل بين العقل والذات وبصورة أكثر تحديداً بين العقلنة وتحقيق الذات. وبدلاً من اعتبار أن العقلنة التقنية والاقتصادية تدمر الذاتية بصورة متصاعدة... [نحاول جعل] الحادثة تنتج الذات، التي ليست هي الفرد ولا الماهية التي يبنيناها التنظيم الاجتماعي، ولكنها هي العمل الذي يتحول من خلاله الفرد إلى فاعل، أي إلى شخص فعال قادر على تغيير موقعه بدلاً من الاكتفاء بإعادة إنتاجه بواسطة سلوكه»⁴. فالحادثة التي يريدها الآن هي صنع إنسان فاعل يقوم بفعل التغيير من خلال الموقع الموجود فيه، ويتجاذبه في ذلك العقل والذات دون تفريط ولا إفراط.

¹ ألان تورين، نقد الحادثة، المرجع السابق، ص: 22.

² المرجع نفسه، ص: 22.

³ المرجع نفسه، ص: 23.

⁴ المرجع نفسه، ص: 475.

أما رايموند ويليامز (1921-1988) فيشير إلى الحادثة بأنها «عنوان لحركة ثقافية شاملة وللحظة ثقافية شاملة»¹. فهي عنده امتداد فعلي ثقافي خطي يشمل كل المجالات، وهي في الوقت نفسه لحظة ثابتة في ذلك الخط الثقافي.

بينما يوضح جان بوديار (1929-2007) أن الحادثة «ليست مفهوما سوسولوجيا، ولا مفهوما سياسيا، وليست بالتمام مفهوما تاريخيا، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي. فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحادثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس، يشع عالميا انطلاقا من الغرب، ومع ذلك فهي تظل مفهوما ملتبسا يشير إلى تطور تاريخي، وإلى تغيير في الذهنية. التغيير الذي يكون وليد حركة فلسفية تدعو إلى التنوير، وتبحث عن مجتمع يتطلع نحو "التقدم"، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالعودة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية»². فالحادثة عنده معارضة لأي شكل من أشكال التراث والتقليد، وهي نمط عالمي يدعو إلى التغيير في الذهنية.

وبخصوص يورغن هابرماس فهو يرى الحادثة بأنها: «مشروع غير مكتمل»³. فهناك شقين في نظرتة؛ أولها: أن الحادثة مشروع، فهي ليست بفترة زمنية، بل حركة ثقافية جاءت استجابة لمشكلة محورية، هي كيفية إعادة ربط المعرفة المتخصصة المتراكمة بالفطرة السليمة والحياة اليومية للسيطرة على إمكاناتها وربطها بالواقع المعيش والمصلحة المشتركة⁴. أما الشق الثاني؛ فيتمثل في أن مشروع الحادثة غير مكتمل، لأنه لم يصل إلى حلّ المشاكل التي جاءت الحادثة لحلها، لهذا لا يمكن تجاوز الحادثة إلى ما بعد الحادثة، التي كان يدعو إليها المفكرون في ذلك الوقت _أي عام 1980 وهو العام الذي ألقى فيه هابرماس كلمته هذه_ لأنها لن تكون أكثر من تزيين انتكاسة في أشكال الحياة التي شهدتها فترة ما قبل الحادثة أو فترة ما

¹ رايموند ويليامز، طرائق الحادثة ضد المتوائمين الجدد، تر: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص: 48.

² عبد العزيز بو الشعير، أزمة الحادثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، المرجع السابق، ص: 49.

³ جيمس جوردن فينليسون، يوجين هابرماس مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015، ص: 78.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 78.

بعد الحادثة التي يراد الوصول إليها¹. ولهذا فإن هابرماس يرى أن الطريق الأمثل لاستكمال مشروع الحادثة هو «إيجاد سبل ووسائل لتيسير الانتقال إلى مجتمع ما بعد تقليدي ينسق الأفراد فيه أفعالهم، ويرسون نظامهم الاجتماعي على أساس المبادئ الأخلاقية العامة والقوانين المشروعة»². ولهذا فالحادثة عند هابرماس يراد من خلالها إيجاد طرق تمكّن الفرد والجماعة معا من الانتقال إلى مجتمع غير تقليدي، يسود فيه تناغم الأفعال في ظلّ نظام قائم على الأخلاق والقوانين العادلة.

ومن هنا، يمكننا أن نلاحظ اختلافا في تعريف الحادثة بين كونها فترة زمنية، وبأنها فكرة يتجاذبها العقل والذات، إلى قائل بأنها حركة ثقافية، إلى مشير بأنها نمط حضاري عالمي مميز، إلى أنها مشروع فكري عملي، وكما قال نور الدين مسعودي، فإنه يمكن تعريف الحادثة من المنظور الغربي على أنها: «تلك التحولات الفكرية والاجتماعية الجذرية، والغير مسبقة، التي شهدتها أوروبا منذ القرن الخامس عشر ميلادي، لتأخذ هيئتها النهائية في القرن التاسع عشر، والتي نقلت المجتمع الأوروبي من طور حضاري لطور يعلوه تقدما، ثم لتكتسح العالم، أمريكا الشمالية ثم اليابان فسائر العالم»³.

الفرع الثاني: الحادثة عند مفكري العرب

يهدف هذا الفرع إلى توضيح مختلف التعريفات التي وضعها الحداثيون العرب لمصطلح الحادثة.

لم يأت محمد عمارة (1931-2020) بجديد في تعريف للحادثة يخصه هو، بل بيّن ما تعنيه الحادثة من المنظور الغربي، حيث يعتبرها ثمرة للتنوير الغربي، وجوهرها عبارة عن قطيعة مع التراث المعرفي؛ فالحادثة «مشروع يبدأ بإقامة قطيعة معرفية، وبالدرجة الأولى

¹ ينظر: جيمس جوردن فينليسون، المرجع السابق، ص: 78.

² المرجع نفسه، ص: 86.

³ نور الدين مسعودي، التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومسار الهيمنة الحضارية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، تخصص علم الاجتماع السياسي، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الأمين دباغين، سطيف2، 2015/2016، ص: 43.

القطيعة المعرفية مع الموروث، وخاصة الموروث الديني، لأن الحادثة تضع الطبيعة محل الله¹. فالحادثة الغربية عنده، هي كيان قائم بذاته منفصل عن الماضي تمام الانفصال بكل حيثياته.

أما عبد الوهاب المسيري (1938-2008)، فيشرع أولاً ببيان معنى الحادثة الغربية، حيث يقول بأن «مشروع الاستتارة هو ذاته مشروع الحادثة»². هذا المشروع الذي يستخدم «العقل والعلم والتقنية في التعامل مع الواقع، وهو تعريف يُسقط البعد المعرفي... وكما نعرف الحادثة الغربية تعريفاً دقيقاً مركباً لا بد من استعادة البعد المعرفي. إن فعلنا ذلك فسنكتشف أن الحادثة الغربية ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتقنية، وإنما استخدامها خارج أي نطاق إنساني أو أخلاقي، ولذا لا بد من أن نعرف هذه الحادثة بأنها استخدام العقل والعلم والتقنية المنفصلين عن القيمة value-free في التعامل مع الواقع»³. فالحادثة الغربية منفصلة عن القيم والأخلاق، وبالتالي منفصلة عن جانب إنساني مهم في تكوين وتركيب الإنسان الذي يميزه عن الحيوان مثلاً؛ والقيمة الوحيدة التي تؤمن بها الحادثة الغربية هي "القوة"؛ «فصاحب القوة قادر على حسم كل الخلافات والصراعات لحسابه. وهذا أدى إلى أن الحادثة الغربية أصبحت الحادثة الداروينية... [حيث] ترى أن العالم مادة استعمالية، وأن الإنسان الأقوى هو القادر على تسخير الكون بأكمله، لخدمة مصالحه وليس لخدمة الإنسانية جمعاء»⁴. ولكن المسيري في الوقت نفسه، لم يجعل الحادثة الغربية كلها عبارة عن حادثة داروينية، يكون جل اهتمام الفرد فيها منصبا على نفسه ومصالحه فقط، بل هناك حادثة تؤمن بالإنسانية، «أي الحادثة التي تجعل من الإنسانية ككل مركزاً، والتي تدرك أن العالم محدود الموارد، وأن الكرة الأرضية وما عليها يجب أن توظف لمصلحة الإنسانية كلها وليس لمصلحة الإنسان الغربي وحده... كل هذه الحركات تعبّر عن هذه الحادثة الإنسانية غير المنفصلة عن القيمة، التي ترى أن الإنسان

¹ السيد ياسين وآخرون، ندوة الحادثة وما بعد الحادثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (د.ط)، 1428/3/13-1998/3/13، ص: 24.

² المرجع نفسه، ص: 12.

³ عبد الوهاب المسيري، سوزان حرفي، العلمانية والحادثة والعولمة، آفاق معرفة متحددة، ط1، 1434-2013، ص: 175.

⁴ المرجع نفسه، ص: 196.

قيمة مطلقة لا يمكن إلغاؤها أو التفاوض بشأنها»¹. ثم بين رؤيته للحادثة البديلة التي يرغب فيها؛ فيقول: «يجب تطوير منظومة تحديث إنسانية إسلامية، منظومة هدفها... التوازن مع الذات ومع الطبيعة وتحقيق العدالة الاجتماعية، منظومة يطورها عقل مسلم متوازن مع ذاته ومع الطبيعة... منظومة توازن بين الإنتاجية وقيم العدل، وتوائم بين الحقوق الفردية وحقوق المجتمع، حادثة تجعل الإنسان وتحقيق إمكانياته هي المركز، تركّز على الإنسان من حيث هو إنسان... إن المطلوب هو حادثة جديدة، تتبنى العلم والتقنية ولا تضرب بالقيم أو بالغائية الإنسانية عرض الحائط، حادثة تحيي العقل ولا تميت القلب، تنمي وجودنا المادي ولا تتكر الأبعاد الروحية لهذا الوجود، تعيش الحاضر دون أن تتكر التراث، حادثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم»². فهو حينما ينظر للحادثة التي يريدها، فإنّه ينطلق من كونه مسلماً، وبالتالي لا يمكن تحقيق هذه الحادثة «إلا في إطار إيماني، إن الإنسان يمكنه أن يتجاوز الرغبة في الاستهلاك الشره بالبحث الدائم والدائب عن الله من خلال الإيمان بشيء أكبر منه»³.

بينما يركّز عبد المجيد الشرفي في تعريفه للحادثة على الجوانب الإيجابية منها، حيث يقول: «الحادثة: هو مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي... ولعل أهم ما يميّز المجتمعات التي تتسم بالحادثة قدرتها، بخلاف المجتمعات التقليدية، على الابتكار والتغيير، وتوفيرها مناخاً ملائماً لتراكم الخيارات والمعارف معاً، مما يحدث بدوره تولّد بعضها عن بعض، أي عدم الحاجة إلى الاستيراد أو هضم ما يستورد عند الاقتضاء وصهره بسرعة ضمن البنى الفكرية والمادية الموجودة نظراً إلى ما فيها من استعداد لاستيعاب الجديد واحتوائه»⁴. فميزة الابتكار والتغيير في الحادثة تجعل الحاضر مختلفاً تماماً عن الماضي، والمستقبل مختلفاً تماماً عن الحاضر.

¹ عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، ص: 196.

² المرجع نفسه، ص: 202.

³ المرجع نفسه، ص: 203.

⁴ عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحادثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991، ص: 24-25.

أما علي وطفة؛ فإنه أعطى تعريفا للحدث من منظوره الخاص، بعدما بين بعض التعريفات الغربية والعربية لها؛ فقال: «إنها مفهوم فلسفي مركب، قوامه سعي لا ينقطع للكشف عن ماهية الوجود، وبحث لا يتوقف أبدا عن إجابات تغطي مسألة القلق الوجودي وإشكاليات العصر التي تثقل على الوجود الإنساني»¹. فالحدث عنده رحلة بحث وسعي وفضول وتدبر دون انفصال عن الواقع وقضاياه.

وبخصوص محمد أبو القاسم حاج حمد (1942-2004)، فإنه ينفي في البدء أن تكون الحدث مجرد مظاهر وأبنية مادية، حيث يقول: «إن حدثا مجتمع ما لا تعني قطعا وجود مظاهر العمران المستوردة. ولا تعني كذلك استيراد الأفكار ونمط المؤسسات الاقتصادية والسياسية إذ أن هناك علاقة جدلية بين المنجزة الحضارية وصانعها، إذ عبر معاناة التوليد من الآلة البخارية وإلى الثورة الصناعية وإلى الثورة التكنولوجية تصاغ العقلية الصانعة نفسها صياغة متجددة في سلم التطور العقلي وصولا إلى المنهجية والمعرفية، فبقدر ما نصنع (التقدم) وليس (التمدن) بقدر ما نصنع عقولنا، وبقدر ما نستقبل المزيد من الأزمات الفكرية المتوافقة مع تطورنا الصناعي»². بل يرى بأنها تعني: «الفكر المتقدم على الواقع الذي يعطي مؤشرات تجديدية، ويحاول أن يحرك قوى اجتماعية ليس تقليدية بالضرورة»³. ولهذا أقر بوجود الحدث في الإسلام، وبأن هناك فكريا حدثا إسلاميا ظهر مواكبة لتطور النسق الإسلامي، «فالعقل الإسلامي ليس عقلا عقيما، إذ أنتج حدثاته الخاصة ضمن مراحل تطور مختلفة، أليس ابن خلدون ظاهرة حدث؟ رغم أن مرحلته تعدّ مرحلة انحطاط. أليس ابن رشد مفكرا حدثا استنادا إلى مرحلته والظرف الذي كان فيه؟ فكل من ربط الحدث بتلاحقنا مع أوروبا بعد مرحلة الغزو

¹ علي وطفة، مقاربات في مفهومي الحدث وما بعد الحدث، مجلة فكر ونقد، العدد 43، المغرب، 2001، ص: 96.

² محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 39.

³ يونس الوكيل، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، المرجع السابق.

النايليوني للشرق الأوسط هي ظلم لحدثنا نحن، لحدثنا موجودة لدينا منذ عهد الخلفاء الراشدين»¹، فالحدثنا عند حاج حمد تعني الفكر النير السابق للواقع.

وإذا ما جئنا إلى رؤية طه عبد الرحمن للحدثنا، فإنه يريد تأسيس حدثنا «ذات توجه معنوي بديلة عن الحدثنا ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي»². فالحدثنا عنده ذات إمكانات متعددة، بل حدثنا متنوعة تختلف باختلاف التاريخ والمصير، و«كما أن هناك حدثنا غير إسلامية، فكذاك ينبغي أن تكون هناك حدثنا إسلامية. فلا يُعقل أن يتقرر في الأذهان أن الحدثنا تأتي بالمنافع والخيرات التي تصلح بها البشرية، وأن تتحقق هذه المنافع والخيرات في الأعيان، ثم لا يكون هذا الجزء النافع منها متضمناً في الحقيقة الإسلامية؛ وهل الزمن الإسلامي إلا بمنزلة الزمن الأخلاقي الذي تتحقق فيه ظاهرة الحدثنا والذي يتم ما نقص في سابق الأزمان من المكارم... إن مرادنا هو بيان كيف أن الفعل الحدثنا يجد رُقيّه في الممارسة الإسلامية بما لا يجده في ممارسة غيرها»³. وعليه؛ فطه عبد الرحمن يفرّق بين واقع الحدثنا وروح الحدثنا؛ فروح الحدثنا هي النموذج لما ينبغي أن تكون عليه الحدثنا، أما الواقع فهو ما أستطيع تطبيقه من روح الحدثنا، ولذلك فإن روح الحدثنا عنده «تتكون من مبادئ ثلاثة؛ أولها "مبدأ الرشد"، ويقضي بوجود الاستقلال عن الأوصياء والأولياء، ووجود الإبداع في الأقوال والأفعال؛ والثاني "مبدأ النقد"، ويقضي بممارسة التعقيل في كل شأن من شؤون الحياة وممارسة التفصيل في كل يحتاج إلى مزيد الضبط؛ والثالث "مبدأ الشمول"، ويقضي بحصول التوسع في كل المجالات وحصول التعميم على كل المجتمعات؛ فخصائص الروح الحدثنا إذن هي أنها روح راشدة وناقدة وشاملة»⁴. فوضّح لنا الأسس التي ينبغي أن تنبني عليها روح الحدثنا وهي مبدأ الرشد والنقد والشمول.

¹ يونس الوكيل، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، المرجع السابق.

² طه عبد الرحمن، روح الحدثنا المدخل إلى تأسيس الحدثنا الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص: 16.

³ المرجع نفسه، ص: 17-18.

⁴ المرجع نفسه، ص: 29.

بينما يحرص سعيد ناشيد على المدخل الأخلاقي في الحادثة، غير أن مفهومه للأخلاق في حد ذاتها مختلف، فالنص القرآني لا يكفل الأخلاق الإنسانية في رأيه، لأنها خاصة ببيئة رعوية غير متقدمة، فيقول: «المدخل الأساسي والمنسي إلى الحادثة هو المدخل الأخلاقي. إذ لا حادثة فعلية من دون حادثة أخلاقية. هذا الدرس نسيناه أو تناسيناه، ظنا منا أن النص الديني يكفل لنا اكتفاء ذاتيا لا يضاهي من الأخلاق، بل يكاد يبلغ حد التخمّة والتضخم»¹. فوظيفة القرآن تعبدية لا غير²، والأخلاق التي جاء بها القرآن هي عنده: «أخلاق الرعايا والعبيد الخائفين والخانعين والذين يمارسون السياسة بغرائز الكيد والمكر والكتمان، أي أخلاق القدامة، من قبيل: "فلتة السقيفة"، و"فتنة الخديعة"... مشكلتنا نحن المسلمين أننا بالفعل لا ننكر تخلفنا العلمي والتقني والصناعي والسياسي والحقوق، إلخ، لكننا في المقابل ننكر تخلفنا الأخلاقي. بل نتوهم أننا أكثر شعوب الأرض أخلاقا، ونظن أن منطق "الحاكمية والعبودية لله" يغنينا عن أي تأسيس أخلاقي للمواطنة؛ ففي النص الديني كل مقومات السلوك الحسن: (وبالوالدين إحسانا)، (أما السائل فلا تنهر)، (العفو عند المقدرة)»³. فأما الشق الأول الذي يخص الأخلاق السياسية؛ فهي ليست من القرآن في شيء، ولسنا ندري لم أقحمها في النص القرآني، وأما الأخلاق السلوكية فإنها صالحة لكل زمان ومكان، وهل يعقل أن يكون برّ الوالدين خاصا بزمان ومكان محدد؟، كما يرى أن هذه الأخلاقيات «تناسب بالكاد مجتمعا قرويا بسيطا تختزل علاقاته في عبارات مثل: "زوجتك بنتي"، "أنت طالق"، "أنت علي ظهر أمي"، "أبسط يدك أبايعك"، إلخ. إنه مجتمع ما قبل بناء الدولة... المؤكد أن العقل الأخلاقي البشري يتطور بسرعة أحيانا عبر مجرى التاريخ. لذلك فالكثير من الأفعال التي كانت مقبولة لدى القدماء، بل وتندرج ضمن تصورهم للخير والفضيلة، لم تعد كذلك اليوم»⁴. إن الأخلاق التي يتحدث عنها ناشيد ليست بأخلاق، بل هي معاملات، وأما الأخلاق فإنها ثابتة غير متغيرة، فكيف يكون خلق الصدق متغيرا، أم خلق برّ الوالدين متغيرا؟ كما أشار إلى أن مصدر الأخلاق هو العقل البشري، حيث يقول: «إن المصدر الوحيد والأساس للتشريع الأخلاقي لا يمكن أن يكون

¹ سعيد ناشيد، الحادثة والقرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، القاهرة، تونس، ط1، 2015، ص: 155.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 159.

³ المرجع نفسه، ص: 156-157.

⁴ المرجع نفسه، ص: 157.

أي نص من نصوص الماضي، كيفما كان، طالما أنها تعبر عن مستوى العقل الأخلاقي لعصرها. ولذلك فإن تحديد معايير الحكم الأخلاقي مهمة دائمة ومتجددة للعقل الأخلاقي البشري على وجه التحديد. وبسبب ذلك نستطيع أن نقول بكل حزم وجزم: العقل هو المصدر الوحيد للتشريع. وهذا هو المدخل الأساس إلى الحادثة السياسية¹. وها قد عاد بنا إلى العقلنة التي قالت بها الحادثة الغربية، فالعقل هو مصدر الحادثة السياسية، التي مدخلها الأخلاق.

وبهذا نكون قد رأينا كيف اختلفت نظرة المفكرين العرب للحادثة بشكل عام، ولما ينبغي أن تكون عليه الحادثة الإسلامية بشكل خاص.

الفرع الثالث: التعريف الإجرائي لمصطلح الحادثة

من خلال ما تقدّم ذكره من تعريفات للحادثة، يلاحظ عليها أنها لا تخرج عن ثلاثة تصورات كبرى هي:²

- 1- الحادثة بوصفها، حقبة تاريخية مميزة ذات بداية زمنية محددة.
- 2- الحادثة بوصفها، مجموعة الأفكار المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بهذه الحقبة الزمنية.
- 3- الحادثة بوصفها، ما نتج في/عن هذه الحقبة الزمنية، على المستوى الاجتماعي، والسياسي، والثقافي والمؤسساتي، والنفسي.

فالدلالات التي أشارت إليها الحادثة هي الدلالة التاريخية، والدلالة الفكرية، والدلالة الاجتماعية، ونحن في هذا المقام نريد أن نصل إلى دلالة إسلامية للحادثة، ولعل أهم مدخل إلى هذه الحادثة بالنسبة لنا، هو المدخل الأخلاقي الذي يميّز الإنسان ويعطي اعتباراً واسترداداً للجانب الروحي المعنوي، لأن كل شيء يزول ويتغير، إلا الأخلاق تبقى ثابتة ومستمرة. وبهذا فالحادثة عندنا هي: "فكر تقدّمي على الواقع، وتطوّر وتغيّر إلى الأفضل في كل المجالات،

¹ سعيد ناشيد، المرجع السابق، ص: 158.

² ينظر: نور الدين مسعودي، التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومسار الهيمنة الحضارية، المرجع السابق، ص: 30-

ومحورها الأساس هو: الإنسان وأخلاقه وقيمه". وفيما يلي شرح تفصيلي للعبارات المفتاحية في هذا التعريف:

- **الفكر التقدمي على الواقع:** ونقصد به أن ننظر في الواقع وقضاياها وإشكالاته، ونحاول إيجاد حلول لها، بدل أن نغرق فيها، وتسحبنا إليها، أو أن نجتر حلول الماضي، أو أن نستورد حلولاً تصلح لواقع آخر غير واقعنا.
- **التطور والتغير في كل المجالات:** فالحدثاة الكاملة يجب أن تشمل مختلف المجالات الحيوية، من التعليم إلى العلوم والمعارف والفنون والاجتماع وال عمران والاقتصاد والسياسة والصحة، وغيرها من المجالات التي توفر العيش الكريم للإنسان وتحفظ كرامته، ولا تهمل جانبه العقلي والجسدي والروحي.
- **أخلاق وقيم الإنسان:** وقوامها النص الديني الذي يكفل حقوق كل الناس دون ظلم أو تمييز لإنسان على آخر، وهي الأمر الثابت على مر الزمان والمكان، وكل ما عداها من مظاهر وأمر ومجالات تتغير وتتجدد، بحسب تغير وتطور العقل الإنساني. فالأخلاق والقيم هي الرابط بين الأبعاد الثلاثة التي يحتاجها الإنسان: الغيب، والواقع، والإنسان بعلاقاته المختلفة.

المطلب الثالث: المصطلحات ذات الصلة بالعمارة

نهدف من خلاله بيان الفروق الأساسية بين مصطلحات استخدمت بنفس معنى الحداثة، حتى صارت تحمل مفهوما واحدا متشابها ومتقاربا. وهي: مفهوم التحديث، والمعاصرة، والتجديد. وقد جعلنا لكل مصطلح فرعاً مستقلاً.

الفرع الأول: التحديث

إذا ما جئنا إلى المعنى اللغوي للتحديث، فإننا نجده وارداً على صيغة تفعيل التي تحمل معنى التكثر¹، وقوة في حصول الفعل²، أي تكثير في معاني الجدة، وفي معاني الانفصال عن الماضي. وهو مصطلح مترجم أساساً عن مصطلح (Modernization) باللغة الإنجليزية³.

أما عن مفهومه الاصطلاحي؛ فإن بدايات استخدامه تعود إلى الغرب في «بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، ووصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية. والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات. ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس»⁴. فالتحديث يحمل معنى المظاهر والتغيرات التي حدثت للمجتمع الغربي وجعلته ينتقل من مرحلة إلى أخرى، أطلق عليها مرحلة التحديث. وهذا التعريف محل اتفاق كبير بين بعض المفكرين.

¹ ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، تحرير المعنى السديد وتوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (د.ط)، 1984، ج: 2، ص: 27.

² ينظر: المرجع نفسه، ج: 26، ص: 268.

³ ينظر: السيد ياسين وآخرون، المرجع السابق، ص: 63.

⁴ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1431-2010، ص: 344.

فعلي وطفة فرق بين الحداثة والتحديث؛ باعتبار الأولى موقفا عقليا «تجاه مسألة المعرفة وإزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التوصل إلى معرفة ملموسة. أما التحديث modernization فهو عملية استجلاب التقنية والمخترعات الحديثة حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية دون إحداث أي تغيير عقلي أو ذهني للإنسان من الكون والعالم»¹. فهو يجعل التحديث مظهرا من مظاهر الحداثة وقشورها، بينما يعتبر الحداثة اللحظة الواعية التي ينتظم فيها العقل والفرد والعلمانية والقيم الحرة من أجل الدفع بالحضارة إلى أحداث تحولات عميقة في المجتمع².

وكذلك نجد تشابها مع هذا المفهوم في طرح المسيري، حيث يشير إلى أن معنى التحديث ينطوي «على عنصر حركة واندفاع وعلى ذات فاعلة وعلى واقع مفعول به وعلى حيّز زمني يتحرك فيه الإنسان من عصر قديم إلى عصر حديث. ولكن هناك كلمة أخرى... "modernism" بمعنى "الحداثة". وهو اسم ينطوي على السكون والتوقف وتآكل الحركة في الزمان واختفاء الذات»³. والتحديث عنده هو عبارة عن «عملية تفكيك... فالإنسان عندما دخل عملية التحديث استبشر خيرا: ها هي التكنولوجيا التي ستمكّن الإنسان من السيطرة على الطبيعة، أي أن العلم أصبح متحكما في الطبيعة وبالتالي لن نكون في حاجة إلى (إله) يحكمنا من السماء، وكذلك أمور الغيب كلها لا داعي لها كلما زادت رقعة المعلوم قلت رقعة المجهول. وبدأ هذا الإنسان الغربي يؤسس مشروعه للتحديث»⁴. كما أن إحدى مؤشرات التحديث عنده هي «تزايد تسطيح الإنسان وتحوله إلى إنسان ذي بعد واحد»⁵. وكذا «هو إيمان عقلاني مادي بالتقدم، وإيمان بالمستقبل الذي سيتحقق فيه التقدم، الذي أصبح المعيار الواحد والوحيد... إن التحديث العقلاني المادي يصدر عن تأكيد زمنية ومكانية ومادية كل شيء، وإخضاع كل شيء، بما في ذلك الإنسان، لعمليات الترشيح العقلاني المادي في إطار معايير عقلانية صارمة. وعملية التحديث متتالية تحققت تدريجيا. وتحققها التدريجي هذا يعني التصاعد التدريجي والمستمر للواحدية

¹ علي وطفة، المرجع السابق، ص: 98.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 98.

³ السيد ياسين وآخرون، المرجع السابق، ص: 62.

⁴ المرجع نفسه، ص: 12.

⁵ المرجع نفسه، ص: 64.

المادية إلى أن تسيطر تماما»¹. وأوضح أن الفرق بينها وبين الحادثة، أن الحادثة «هي الإدراك المأساوي الملهوي العبي ل هذه العملية، وهي مع إدراكها للفاجعة تتسم بالصلابة»². فالتحديث عنده هي المظاهر المادية الجديدة، وأما الحادثة هي الأفكار والرؤى الجديدة.

وكذلك فتحي التريكي يرى بأن التحديث هو «مجموعة العمليات التراكمية التي توجه المجتمع نحو المزيد من الإنماء والتطور والتقدم ويكون ذلك اقتصاديا بتعبئة الموارد والثروات وتطوير قوى الإنتاج، وسياسيا ببلورة دولة المؤسسات القائمة على تحرير تقاليد الممارسات السياسية من أجل المشاركة في الحياة العامة، واجتماعيا بتأسيس القيم والقوانين والنواميس وإبعادها عن المواقف العقائدية. يعيد مفهوم التحديث الاعتبار إلى فكرة التقدم من خلال مفهومي الإنماء والتطور»³. فالتحديث هو مجمل العمليات التطورية التي شهدتها مجتمع ما في مختلف الميادين. بينما الحادثة هي «نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم. وهي حركة دائمة تستبدل بالقديم جديدا، وذلك بالاعتماد على المنجزات العملية والعقلية والثقافية في جميع الحضارات»⁴.

وهذا يشابه أيضا ما ذهب إليه بوزيرة عبد السلام، الذي قال بأن التحديث «فاعلية سياسية واجتماعية تروم تطوير بُنى المجتمع والسياسة والاقتصاد، بحيث توائم بين التحولات الطارئة على صعيد الزمان، والمكان، والعلاقات الاجتماعية، والحاجات والصلوات المتزايدة تواشجا بين المجتمعات. وهنا يتعلق الأمر بسياسات وإجراءات مخطّط لها، وموضوعة في سياق استراتيجيات عملية ينهض بأمر تحقيقها جسم أو كيان اجتماعي فوقى هو الدولة»⁵. فالتحديث يشمل مجموع السياسات والعمليات التي تروم تغيير المجتمع، والحادثة «هي تلك الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، التي أعادت بناء وصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة

¹ عبد الوهاب المسيري، سوزان حرفي، العلمانية والحادثة والعولمة، المرجع السابق، ص: 191، 195.

² عبد الوهاب المسيري، سوزان حرفي، العلمانية والحادثة والعولمة، المرجع السابق، ص: 195.

³ عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحادثة وما بعد الحادثة، المرجع السابق، ص: 214.

⁴ المرجع نفسه، ص: 212-213.

⁵ عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 31.

والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة»¹. أي أن الحادثة هي الجانب المتعلق بالأفكار أكثر.

وبهذا، فمصطلح التحديث أُنْتُق عليه بأنه مجموع المظاهر والعمليات والسياسات التي طرأت على المجتمع، سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية. وأن الحادثة في مقابله هي التغيير في الفلسفة والذهنية. فالتحديث هو الجزء المادي من الحادثة، والحادثة أوسع من التحديث.

الفرع الثاني: المعاصرة

الجذر اللغوي للمعاصرة هو (ع. ص. ر). مصدر عاصر، وقد جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أن عاصره معناه «عاش معه في عصر واحد، أي زمن واحد... [وأن] المعاصرة: معايشة الحاضر بالوجدان والسلوك والإفادة من كل منجزاته العلمية والفكرية وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقية»². فالمعاصرة لغة تحمل معنى الزمن الحاضر.

أما في المفهوم الاصطلاحي؛ فقد اختلف في تحديد مدلوله. فهناك من يرى بأنها مفهوم زمني، بينما الحادثة أكثر من ذلك لأنها منطلق عملية التغيير؛ فقد يكون هناك باحث معاصر، غير أن منطلقاته قديمة أو ثابتة فهو بالتالي غير حداثي، وفي المقابل قد يكون هناك كاتب سابق زمنيا علينا وليس معاصرا لنا، لكن منطلقاته حديثة وجديدة وهو بالتالي حداثي³. فالمعاصرة ترتبط بالزمن الحالي، وتمثل النقاط الموضوعية على خط زمني أفقي هو الحادثة. كما يذهب الباحث نفسه بأن الحادثة قد تطلق على مذهب معين له قواعده وأسسها، بينما العصرية قد يفهم منها إخضاع التراث لمتطلبات العصر ونظرياته⁴.

¹ عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 31.

² أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ج: 2، ص: 1507-1508.

³ ينظر: محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحادثة في العالم العربي دراسة عقديّة، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة والمذاهب المعاصر، كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1414، ج: 1، ص: 31.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ج: 1، ص: 46.

وبخصوص عبد الوهاب المسيري؛ فإنه يتجه مذهباً آخر تماماً. حيث يجعل كلمة Modernity تدلّ على المشروع التحديثي ذو المراحل الثلاث (التحديث-الحداثة-ما بعد الحداثة)¹.

بينما يرى باحث آخر بأن المعاصرة تعني «إحداث تغيير وتجديد في المفاهيم السائدة عبر الأجيال نتيجة تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن»².

وعليه، أمكننا رؤية الاختلاف الكبير بين التعريفات التي تخص تحديد دلالة المعاصرة والفرق بينها وبينها الحداثة، ونستطيع القول بأن المعاصرة ترتبط بالزمن أكثر؛ فقد يكون هناك شخص ما معاصر غير أن أفكاره تقليدية وتابعة للزمن الماضي وبالتالي لا يطلق عليه حداثي، بينما قد يكون هناك شخص سبقنا زمنياً إلا أن أفكاره كانت متقدمة على عصره؛ فهو بالتالي حداثي ومعاصر. ومنه؛ فكل حداثي معاصر، وليس كل معاصر حداثي.

الفرع الثالث: التجديد

من الناحية اللغوية؛ يعدّ التجديد مصدر جَدَدَ، وجاء على وزن تفعيل، وهو «إتيان بما ليس مألوفاً أو شائعاً كابتكار موضوعات أو أساليب تخرج عن النمط المعروف والمتفق عليه جماعياً، أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة، وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مُبتَكِرَةً لدى المتلقّي»³. أي أنه التغيير والابتكار والإبداع الذي يأتي من تحويل شيء قديم إلى شيء جديد غير مألوف.

أما اصطلاحاً؛ فهو «إعادة الشيء وتجديده مع المحافظة على أصوله وثوابته الأولى، أي أن التغيير لا ينال جذور الشيء المجدد، وإنما يُعاد ويظهر بلباس جديد»⁴. كما ذهب

¹ ينظر: ياسين السيد، ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، المرجع السابق، ص: 63-64.

² إبراهيم حسن طلبة، إشكاليات القراءات الحداثية للنص الديني دراسة نقدية، مجلة المعيار، المجلد 17، العدد 33، 2013، ص: 263.

³ أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ج: 1، ص: 349.

⁴ محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، المرجع السابق، ج: 1، ص: 37.

حسن حنفي إلى أن التجديد عمل فردي «عادة الإبداع الفكري يكون مرتبطا بالفرد، لكن لما كان الإبداع أيضا نتيجة لظروف العصر، فإنه يمكن لأكثر من مبدع أن يظهر في نفس الوقت، تعبيرا عن هذا الظرف، وهنا تكون المدرسة، فالمدرسة هي مجموعة من الأفراد تنتج مدرسة... فعندما يتعدد الفرد يصبح مدرسة، عندما تبقى المدرسة عبر قرون طويلة تصبح تيارا... لكن يظل الإبداع الفكري مرتبطا بالفرد، لأن الإبداع ليس حركة آلية، ليس ضرورة تاريخية، ولكن هو قدرة الفرد على الإحساس بلحظة تاريخية، والحصول على مكونات الإبداع من الداخل والخارج، وأن يحدث الإبداع في الذهن، وفي القلب»¹. وبالتالي، فالتجديد مرتبط بالإبداع الذي هو جهد فردي في الأصل.

فالتجديد هو جهد فردي مستمر، يعتمد على الإبداع والتغيير بالرجوع إلى القديم والتراث، ويشمل نواحي مختلفة من الحياة، وليس بالضرورة كل المجالات؛ فكل حادثة تجديد، وليس كل تجديد حادثة.

وبهذا نكون قد رأينا في هذا المطلب مفهوم كل من التحديث والمعاصرة والتجديد، والفرق بينهما وبين الحادثة؛ فالتحديث هو مجموع المظاهر والعمليات والسياسات التي طرأت على المجتمع، سواء من الناحية الاجتماعية أو الاقتصادية، وأن الحادثة في مقابله هي التغيير في الفلسفة والذهنية. والتحديث هو الجزء المادي من الحادثة، والحادثة أوسع من التحديث. أما المعاصرة فتربط بالزمن أكثر؛ فكل حدثي معاصر، وليس كل معاصر حدثي. وبخصوص التجديد، فإنه جهد فردي مستمر، يعتمد على الإبداع والتغيير بالرجوع إلى القديم والتراث، ويشمل نواحي مختلفة من الحياة، وليس بالضرورة كل المجالات؛ فكل حادثة تجديد، وليس كل تجديد حادثة.

¹ عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الدين وأسئلة الحادثة، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2015، ص: 170.

مقدمة المبحث الأول

تناولنا في هذا المبحث تعريف الحادثة لغويا من المعاجم الغربية والمعاجم العربية، والتي تعني حركة فكرية داعية إلى التجديد ومواكبة العصر في المجال الديني والأدبي خاصة.

ثم عرّجنا على مفهوم الحادثة في الاصطلاح الغربي ثم الاصطلاح العربي، ولاحظنا الاختلاف الظاهر فيما بينهم؛ فالتعريفات الغربية متنوعة بين قائل إنها تعبير عن فترة زمنية، إلى قائل بأنها فكرة يتجاذبها العقل والذات، وإلى قائل بأنها عبارة عن حركة ثقافية، إلى مشير إلى أنها نمط حضاري عالمي مميز. واختلف العرب كذلك في مفهومها، وإن كان لم يخرج عن دلالات أربع؛ تاريخية، أو فكرية، أو اجتماعية، أو دينية.

وخرجنا بتعريفنا للحادثة، وقلنا فيه، أن الحادثة فكر تقدّمي على الواقع، وتطوّر وتغيّر إلى الأفضل في كل المجالات، ومحورها الأساس هو: الإنسان وأخلاقه وقيمه.

وبعدها تحدّثنا عن مفاهيم المصطلحات ذات الصلة بالحادثة؛ فالتحديث هو الجانب المادي من الحادثة، وأما الحادثة فهي الجانب الفلسفي والذهني. وأما المعاصرة فتربط بالزمن أكثر؛ فكل حداثي معاصر، وليس كل معاصر حداثي. وبخصوص التجديد، فإنه جهد فردي مستمر، يعتمد على الإبداع والتغيير بالرجوع إلى القديم والتراث، ويشمل نواحي مختلفة من الحياة، وليس بالضرورة كل المجالات؛ فكل حادثة تجديد، وليس كل تجديد حادثة.

المبحث الثاني: مبادئ العمارة من: الفكر الغربي، والفكر الإسلامي

بعدما رأينا في المبحث السابق اختلاف المفكرين الغرب والعرب في تحديد مصطلح الحداثة، فإننا في هذا المبحث نريد بيان الأسس التي قامت عليها كل من الحداثة الغربية، والتي تريد أن تتأسس عليها الحداثة الإسلامية.

فكلامنا هنا يرتكز على إبراز جذور ومنابع الحداثة في الفكر الغربي، ثم أسس الحداثة الغربية، ثم أسس الحداثة الإسلامية، وسنعالجها في ثلاثة مطالب كالاتي:

الأول: جذور الحداثة في الفكر الغربي

الثاني: أسس الحداثة في الفكر الغربي

الثالث: أسس الحداثة الإسلامية

المطلب الأول: جذور العمارة في الفكر العربي

نعود في هذا المطلب بالحادثة الغربية إلى جذورها الأولى. فقسمنا هذه الجذور إلى ثلاث مراحل، تكون في شكل ثلاثة فروع.

الفرع الأول: عصر النهضة

تعني النهضة الاستيقاظ بعد النعاس، أو الاستذكار بعد النسيان، والعتبة التي تفصل الظلمات عن النور، أو فترة البربرية عن الحضارة، وهو اكتشاف لمعنى جديد للحياة؛ لأن الحياة أصبحت أكثر قيمة، بعد التخلي عن أهمية الحياة الآخرة¹. واختلف في بداية هذا العصر؛ فمن قائل بأنه ابتدأ في القرن الخامس عشر ميلادي². إلى قائل إنه عصر ممتد منذ منتصف القرن الرابع عشر إلى غاية بداية القرن السابع عشر³.

ولعل أهم ما ميز هذا العصر هو الاكتشافات البحرية والجغرافية التي قام بها الإسبان والبرتغاليون والتي أدت إلى انتعاش الحركة الاقتصادية في أوروبا، ثم تطوّر النزعة الإنسانية، وبعدها الإصلاح الديني⁴ _ الذي سنفرده في فرع خاص _.

فبالنسبة للكشوف الجغرافية فقد حدثت لسببين؛ تمثل الأول في النقص الشديد في المعادن الثمينة، الذي أدى إليه زيادة العمران والبنيان، لتزايد عدد السكان، وارتفاع تكاليف الحياة وتطوّر التبادلات التجارية. ولهذا فقد شرعوا في البحث عن هذه المعادن وخصوصا الذهب في مناطق جديدة لم يطؤوها من قبل، فاكتشفوا بذلك ممرات تجارية جديدة⁵. أما السبب الثاني فديني؛ فقد كان الأوروبيون حينها مفعمين بالروح الصليبية، وخصوصا عند البرتغاليين والإسبان الذين

¹ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2005، ص: 79.

² ينظر: نجوى علي غريب، الحداثة بين دعائها وخصومها، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد 22، ماليزيا، 2017، ص: 212.

³ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 68.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 69.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 69.

يكنون العداء للإسلام منذ زمن طويل. وقد نشأ عن هذه الاكتشافات الجغرافية تشكيل إمبراطورتي البرتغال والإسبان الكولونيالية، بالإضافة إلى الغنى المادي المتشكّل من استغلال وسلب ثروات المستعمرات. وتمثّل هذه الكشوف الجغرافية والحملات العسكرية الجانب المادي للنهضة الأوروبية¹.

أما بالنسبة لبروز النزعة الإنسانية أو الإنسانية (Humanisme)، أو كما أطلق عليها البعض تسمية الاستنارة المضئية²؛ فقد جاءت نتيجة نجاح الإنسان الأوروبي ماديا وتقاؤله بالحياة والزهو والإعجاب بنفسه، بعد أن كان يعيش الإقطاع والحرمان والفقر، فقد انفتحت أمامه ثروات العالم وأصبح غنيا ومسيطرا ومهيمنًا، وهذه النزعة تمثل الجانب المعنوي والفكري من النهضة³.

شاع مصطلح الإنساني أو الإنسي Humaniste كصفة اشتقت من كلمة Homme بمعنى الإنسان، منذ القرن السادس عشر، وتحديدًا عام 1539م. أما مصطلح النزعة الإنسانية أو الإنسانية Humanisme كاسم أو مصدر لم يشتق إلا في القرن التاسع عشر، بالرغم من أن المدلول كان موجودًا ومتداولًا منذ وقت طويل. وأطلقت كلمة (الإنساني) على الباحثين المتبحرين في علوم الأقدمين من اليونان والرومان، وأول ما ظهرت في إيطاليا ثم انتقلت إلى باقي أنحاء أوروبا، بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر. وهدف هذه النزعة هو تحقيق المثل الأعلى للكمال الإنساني في كل مجالات الحياة، وتؤمن بالإنسان وبقدرته على العطاء والإبداع إلى أقصى حدود الكمال⁴. كما حاولت التوفيق بين التراث المسيحي من جهة، والتراث اليوناني والروماني الوثني والفلسفي من جهة أخرى⁵.

¹ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 69-70.

² ينظر: عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427-2006، ص: 26.

³ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 71-72.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 75.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 145.

وتجدر الإشارة إلى أن مفكري هذه النزعة لم يخرجوا عن الإطار الديني المسيحي، كما تميّزت هذه النزعة بتفاؤل شديد مفعم بإحساس القدرة على تغيير العالم، وتعتقد أن الإنسان هو مركز الكون، وهو المخلوق المميز المطلوب منه تجسيد إرادة الله على الأرض، المزود بالعقل والنعم الإلهية، فكانت هذه النزعة مؤمنة لا ملحدة¹.

ثم جاء اختراع المطبعة عام 1455م من قبل الألماني غوتنبرغ، وقدم مساعدة كبيرة للنهضويين والإنسانيين، تمثلت في نشر أفكارهم على نطاق واسع، بعد أن أصبحت الكتب تطبع آليا بالآلاف².

فعصر النهضة جاء ثورة على عصور الظلام، وعلى نظام الإقطاع، وخروج من حالة الحرمان والفقر إلى حالة الغنى الناتج عن الحملات العسكرية والكشوفات الجغرافية. كما جاء مترقعا بالإنسان إلى دائرة الاهتمام الأولى بعد أن كان مهمشا ومزهودا فيه. فحملت هذه النهضة ثلاثة جوانب: الجانب المادي المتمثل في الجانب الاقتصادي والعسكري الاستعماري. والجانب الديني المصاحب للحملات العسكرية واكتشاف الطرقات التجارية. وكذا النزعة الإنسانية المتفائلة بالإنسان وبقدراته على الإبداع والعطاء.

الفرع الثاني: عصر الإصلاح الديني

الإصلاح الديني هو عبارة عن حركة دينية بلغت اتساعا جغرافيا كبيرا وحظيت بالتأييد السياسي وذلك خلال القرن السادس عشر³. وكان على رأس دعائها مارتن لوثر (1483-1546)، وكالفن (1509-1564)، حيث غدت ألمانيا بفضلهما مسرحا للأحداث والتطورات التي مسّت الديانة المسيحية، وبروز الكنيسة والمذهب البروتستانتي، والذي ما لبث أن انتشر

¹ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 77.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 79-80.

³ ينظر: سكوت إتش هندريكس، مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014، ص: 18.

في باقي أرجاء أوروبا¹. حيث قاد مارتن لوتر في عام 1517 الحركة الإصلاحية²، والتي كان من بين أهم مبادئها؛ الإنكار على رجال الكنيسة الكاثوليكية من حيث ادعائهم بأنهم وسطاء بين الإنسان وخالقه، بالإضافة إلى وجوب العودة إلى الإنجيل كقاعدة أساسية للمسيحية، ووجوب فهمه فهما خاصا يقوم على التجربة الشخصية، مع إسقاط ما يعرف بالغفران وذكوك الغفران عند الكنيسة الكاثوليكية³. ولندخل إلى بعض التفاصيل التي ستعرفنا إلى هذه الحركة عن قرب.

فقد كان مارتن واحدا من بين كثير من المصلحين الدينيين، غير أنه كان آخر مصلح شهدته القرون الوسطى، فإصلاحاته نجحت واستطاعت تغيير الموقف الديني العام داخل أوروبا⁴. بالرغم من أنه لم يكن ينوي إنشاء كنيسة جديدة، بل كانت نظريته تتلخص في استعادة المسيحية التي فُقدت حسب وجهة نظره وتغيير في طقوس ومظاهر العبادة⁵. وعلى الرغم من أن حركة الإصلاح الديني هاته كانت عبارة عن حركة دينية معارضة، إلا أنها سبّرت سياسيا بواسطة الإمبراطور شارل الخامس لا لوتر، كما ضلّع لوتر وجماعته في السياسة، لهذا فقد كان نهجه يتمثل في أن يُسند للقس البروتستانتى تدريس الرسالة البروتستانتية، والتي مفادها أن الخلاص يكون بالإيمان وحده، دون ذكوك الغفران والتضرّع إلى القديسين، وقواعد الصيام والنذر الرهبانية التي تعود إلى جيوب القسيسين، بالإضافة إلى التغيير في أساليب الاحتفال بالقدّاس، والإنكار على امتناع رجال الدين من الزواج، فإن جذب هذا القس عددا كبيرا من الاتباع وتصدّى له رجال الدين من الكنيسة الكاثوليكية رفع الأمر إلى مجلس البلدية، فحينها يصادق على التعديلات التي أدخلها البروتستانتى أو تقام مناظرة أو جلسات استماع بينه وبين الكاثوليكي⁶.

¹ ينظر: عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 60-61.

² ينظر: على وطفة، المرجع السابق، ص: 102.

³ ينظر: عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 60.

⁴ ينظر: سكوت إتش هندريكس، المرجع السابق، ص: 18.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 60.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 71-72.

كما أنكر لوثر استخدام العنف ودعا أتباعه إلى نشر الكتاب المقدس، وأن قوام المسيحية هو الإيمان والحب، لكن ما لبثت أن اندلعت حرب الفلاحين أو ثورة عام 1525 في جنوب ألمانيا، والتي لمست جميع الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، حيث كان للفلاحين طلبات كثيرة وقام الحكام بقمعهم، وألقى لوثر باللوم على كلاهما، ثم ما لبث أن أعطى للسلطة الحق فيما مارسه نتيجة مواصلة الفلاحين لتلك المظاهرات والثورات. ومن هنا فقد ابتدأ الفصل بين الكنيسة والسلطة، وبدأت الكنيسة البروتستانتية تتبع السلطات المدنية، لأنها تتيح حياة يسودها الحب والسلام والنظام، وتدعو إلى اتباع السلطة إلا فيما يخالف ناموس الله¹. وهكذا نشأ تعاون وثيق بينهما، بعدما كانت الكنيسة الكاثوليكية هي التي تسيطر لوحدها.

وعليه، نكون قد رأينا كيف ابتدأت حركة الإصلاح الديني بإحداث تغييرات في طقوس العبادة بطريقة سلمية، إلى أن أصبحت حركة سياسية تدعم السلطة وتسير تحت غطاءها.

الفرع الثالث: عصر التنوير

اختلف كثيرا في معنى التنوير بداية من القرن الثامن عشر الذي ظهر فيه، وإلى وقتنا الحالي². وتعددت تسمياته بين عصر العلم، وعصر العقل، وعصر الفلسفة، وعصر النقد³، وعصر الأنوار⁴. فلم يكن مجرد نزعة تفكيرية، أو مرحلة تاريخية منتهية، أو فكرا ناتجا عن رجل عبقرى، فالتنوير كما قال كانط (1724-1804) لم ينته بعد، لأنه نتاج خبرات مختلفة تختلف وتعدد باختلاف المتلقي سواء أكان هذا الاختلاف جنسيا، أم عرقيا، أم ثقافيا، أم إقليميا⁵.

¹ ينظر: سكوت إتش هندريكس، المرجع السابق، ص: 74-76.

² ينظر: دوريندا أوترام، التنوير، تر: ماجد موريس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1429-2008، ص: 53.

³ ينظر: عبد المالك خلف التميمي، الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1440-2018، ص: 20.

⁴ ينظر: دوريندا أوترام، المرجع السابق، ص: 79.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 79.

وإذا ما عدنا لأصل المصطلح فإننا نجده مأخوذاً عن النور، والذي يعدّه البعض من سنن قيام الأمم، لأن هناك دائماً التعاقب بين الظلمة والنور، وبين الغفلة والصحو؛ فأوروبا كانت تعيش ظلاماً دينياً واجتماعياً واقتصادياً واستبدادياً. ومن بداية انفجار الإصلاح الديني، وانفصال الدين عن السلطة، وتفكك النظام الإقطاعي، هناك بدأت أسارير النور تلوح في سماء أوروبا¹. ولهاشم صالح محاولة جيّدة في استقصاء جذور مصطلح التنوير في الفكر الأوروبي؛ حيث يرى بأن هذا المصطلح يحمل معنى الأنوار في مقابل الظلمات، والوضوح في مقابل الغموض، كما ويحمل بُعداً أخلاقياً وأبستمولوجياً. فقد كانت بداية المصطلح دينية؛ حيث ورد النور في التوراة والإنجيل، واقتبس رجال الدين ووظفوه في خطاباتهم وموعظاتهم، وكان يعني الوحي الذي يضيء للإنسان طبيعته ويريه غاياته في الحياة الدنيا والآخرة. ثم استخدم لأول مرة من قبل الفيلسوف ديكارت (1596-1650) بمعنى مفصول عن الدين، ولكن بمعنى محترم لقيمه في نفس الوقت، وقصد به مجمل الحقائق التي يتوصل إليها الإنسان عن طريق استخدام العقل، وانتشر استخدامه عند الفلاسفة الديكارتيين بشكل غير منفصل عن الدين. ثم جاء بيير بايل (1647-1706) أحد المفكرين البروتستانت، والذي مهّد الطريق للتححرر من اللاهوت الديني والسير نحو العقلنة الكاملة، ولكن ليس التحرر الكلي؛ فقد اعتبر العقل هو السابق للنور الإلهي، ودونه لا يمكن الوصول إلى فهم الله أو الإيمان به. أما التحرر الحقيقي للعقل من السلطة الكنسية فقد حدث بعد قرن من الزمن في عصر كل من فولتير (1694-1778) وديدرو (1713-1784)، وأصبحت كلمة الأنوار بالجمع تزامم كلمة النور بالمفرد، وأصبح يُحدث عنها في سياق عصر جديد، أو فلسفة جديدة، وأضحت تدل على عصر التحرر العقلي والفكري، وبدأت تتبلور في شكل مشروع فكري ونضالي يريد تخليص الأوروبيين من ظلمات العصور الوسطى وهيمنة رجال الكنيسة. وتبلور هذا المشروع على يد كوندورسييه (1743-1794) في كتابه "مخطط بيان تاريخي لتقدم الروح البشرية (أو العقل البشري)"².

أما بالنسبة للسّمات التي ميزت هذا العصر؛ فقد تمثلت أولها في ظهور الفلسفة الديكارتية في منتصف القرن السابع عشر، ثم حصلت بعدها ثورة فكرية كبيرة وواسعة شملت كل

¹ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 13.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 138-141.

المجالات؛ من أصغر الأشياء كالذرة وأكبرها كالكون، وأصبح كل شيء من العلوم الدينية إلى العلوم الدنيوية عرضة للمناقشة والتحليل والتفكيك، وهذا كله يرجع إلى استخدام العقل والثقة فيه. كما برز أيضا خلال هذا العصر إعادة وضع مفهوم آخر للدين، يتولد من أنقاض الإيمان القديم؛ ففي البداية كان للفلاسفة والعلماء مشكل مع الكنيسة باعتبارها سلطة قمعية وليس لهم مشكل مع الدين في حد ذاته، ولكن الجيل الذي تلاهم لم يعبأ بمثل هذه التمييزات الدقيقة، فالعلة ليست في الدين كحاجة داخلية ملحة في نفس الإنسان، وإنما في الفهم المتعصب والمشوّه للدين، ولهذا أراد التنوير الخروج من هذا الفهم الماضوي المشوّه، من أجل الوصول إلى فهم حديث وحر، وهذا لم يكن بالأمر السهل وقد انجر عنه مواجهات ونقاشات عنيفة بين التنويريين بشقيهم المؤمنين والملحدين والأصوليين. ولهذا فالتنوير إنما هو صراع بين إيمانين قديم وجديد، ومثّل فيه البعد الديني بعدا مهما جدا، حيث مرّ عليه وناقشه أغلب الفلاسفة في ذلك الوقت، فالإيمان هو الذي يشعل النفوس ويشحنها، ويعطيها الإبداع والحماس من أجل بناء عالم جديد متطّلع للمستقبل، ومن أجل هذا البناء الجديد كان لزاما عليهم أن يجددوا في الفكر الديني نفسه، وتنظيفه مما اختلط فيه من أجل إعادة تأسيسه فلسفيا، وبهذا ففكرة تأويل الدين هي إحدى أهم ركائز التنوير، وإن كانت بداياتها في عصر النهضة قبل عصر التنوير نفسه¹. وقد دُعي فيه كثيرا إلى التسامح الديني وترك العصبية والتوجّه نحو المصالح التي تجتمع عليها الأمة، وترك كل ما هو خارج عن تلك المصالح².

كما وتميّز هذا العصر بالصراع بمختلف أشكاله وتجلياته؛ سواء الصراع مع الذات، أم الصراع مع ما سبق من العصور، أم الصراع مع الأصول المسيحية، وتمخّض عنه حضارة مبنية على فكرة الحقوق بعدما كانت مبنية على الواجبات؛ فبدل الواجب نحو رجال الدين والملوك، أصبح هناك حقوق للضمير الفردي، وحقوق للنقد، وحقوق للعقل، وحقوق للإنسان والمواطن³. كما وأُطلق العنان للحرية الإنسانية من كل أشكال القهر والتسلّط والظلم التي

¹ ينظر: هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، المرجع السابق، ص: 145-150.

² ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص: 6.

³ ينظر: هاشم صالح، المرجع السابق، ص: 150.

مورست عليه سابقاً؛ فقد كان التنوير أكبر مشروع عقلاني ديمقراطي تحويلي عرفته أوروبا¹. والذي كان قوامه العقل والعلم والحرية والتقدم، وكان المنبع والأساس للحدثاثة والتحديث². أو كما عبّر عنه هابرماس بأن «عصر الأنوار هو عصر انبثاق مشروع الحدثاثة»³.

وبهذا، رأينا أن عصر التنوير _على اختلاف مفاهيمه_ كان عصراً مليئاً بالأحداث التي غيّرت اتجاه الفكر الأوروبي وأفرزت فيما بعد ما عُرف بالحدثاثة. حيث ابتدأ بتجديد الدين ليواكب روح العصر، وأعطى للعقل فيه مساحة كبيرة، جعلته يجتاح كل الميادين الفكرية والفلسفية والعلمية والعملية، كما وأعطيت الحرية للإنسان ونودي بحقوقه من أجل إعلاء قيمته وجعله في مركز الكون.

وعليه؛ فقد تطرقنا إلى جذور الحدثاثة الغربية، التي ابتدأت من عصر النهضة، الذي أثر في ثلاثة جوانب: الجانب المادي المتمثل في الجانب الاقتصادي والعسكري الاستعماري. والجانب الديني المصاحب للحملات العسكرية واكتشاف الطرقات التجارية. وكذا النزعة الإنسانية المتفائلة بالإنسان وبقدراته على الإبداع والعطاء باعتباره المستخلف في هذه الأرض. ثم عصر الإصلاح الديني، والذي ابتدأ بإحداث تغييرات في طقوس العبادة بطريقة سلمية، ثم ما لبثت أن أصبحت حركة سياسية تدعم السلطة وتسير تحت غطاءها. فعصر التنوير أو الأنوار، الذي أعطى مساحة كبيرة للعقل وحرية الإنسان ولحقوقه، واجتاح الإنسان الأوروبي من خلاله كل ميادين المعرفة والعلوم، لكي يتمخض في النهاية عن بداية عصر جديد هو عصر الحدثاثة.

¹ ينظر: عبد السلام بوزيرة، طه عبد الرحمن ونقد الحدثاثة، المرجع السابق، ص: 60.

² ينظر: عبد المالك خلف التميمي، الحدثاثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين، المرجع السابق، ص: 20-21.

³ عمر بو جليدة، الفلسفة خطاباً للحدثاثة فوكو وهابرماس: تفجير صنم كانط، المرجع السابق، ص: 12.

المطلب الثاني: أسس المبدأ في الفكر الغربي

نقف فيه على الأسس التي قامت عليها الحداثة، وإن كان فيها اختلاف، إلا أننا ضمناها تحت ثلاث أسس رئيسية، وهي: الفردانية والذاتية، العلم والوضعية، العقلانية والحرية.

الفرع الأول: الفردانية والذاتية

قامت الفردانية على أساس الشعار الذي ساد آنذاك، وهو (دعه يعمل دعه يمر)، أي أن الإنسان صار حرّ الحركة بعدما كان مقيداً في مجتمع الإقطاع¹. فأول ما تبنته الحداثة وجعلته أساساً ومحوراً لها هو: الذات والوعي بها². فاستعاد الإنسان بذلك ثقته في نفسه وفي فكره وأملاته، بعدما كانت الأنا مغيبة تماماً في كل المجالات حتى في كتابات مفكرهم، وجعلت على إثرها الذات مصدراً ومرجعاً للحقيقة دون غيرها، ولعل أبرز مثال تجلّت فيه هذه الذاتية هو أعمال رينيه ديكارت ومقالته المشهورة (أنا أفكر إذن أنا موجود). حيث صار الإنسان جوهر صفته الفكر، ولكن هذه الذاتية أوقعت الإنسان في فخ الأنانية، فأصبح لا يفكر إلا في نفسه ومصالحه وتلبية رغباته، بعدما كان يراد منها الخلاص من سيطرة الكنيسة وجبروت رجال الدين، في حين انسحبت هذه الذاتية على كل المجالات العلمية والمعرفية والعملية³.

كما أن هذه الفردية أطلقت الذات الإنسانية «بوصفها كينونة مستقلة تماماً، ومحددة ذاتياً، ليس وعيها الذاتي العقلاني الخاص بالنسبة إليها إلا الأولوية المطلقة؛ إذ يشكّ بكل شيء عدا نفسه، يضع نفسه في واجهة ليس فقط جملة المرجعيات التقليدية، بل العلم بوصفه ذاتاً في مواجهة موضوع... فالذات هي السيّدة، وهي التي تحدّد غاياتها في الوجود، وليست الغايات هي التي تحدّدّها... [حتى] صارت الذات مقدّسة في مرحلة من مراحل التاريخ الغربي الحديث في مقابل قداسة الله أو الطبيعة، ولذلك قيل: إن الحداثة هي محو القدسيّة من العالم»⁴. فعلا الحداثي الغربي بقيمة ذاته المجردة والناكرة للذات الأخرى، أيما علو، وأصبحت هي المحرك

¹ ينظر: السيد ياسين، المرجع السابق، ص: 18.

² ينظر: عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، المرجع السابق، ص: 216.

³ ينظر: عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 47-49.

⁴ عبد العزيز بو الشعير، المرجع السابق، ص: 51-52.

والمصدر لرغباته وتفكيره، كما وأصبحت الناهي والأمر، ولا توجد سلطة سياسية أو دينية قادرة على تقييدها أو إيقافها إلا إذا كانت ذاته نفسها.

وبهذا؛ فالفردانية والذاتية هي ثورة وردّ فعل على الإقطاع وسيطرة الكنيسة التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، ومسيطرة على الإنسان، وعملت على مسح ذاته وكيونته. حيث جاءت الحداثة بانفصال تام عن ذلك الواقع، بأن أعادت الاعتبار للإنسان وفاعليته من خلال ذاته وحدها دون أي قيد.

الفرع الثاني: الوضعية والعلم

انتشرت الرغبة في طلب مختلف العلوم والمعارف، وصار العلم هو «النموذج لكل أشكال المعرفة المفيدة اجتماعيا، والذي يتسم بالحيادية والموضوعية، والعلماء الذين ينتجون المعرفة العلمية عن طريق القدرات العقلية غير المنحازة يجب أن يكونوا أحرارا في اتباع قوانين العقل، وليس قوانين خارجة عنه أو متعالية أو مفارقة له. والعلم أوصل العقل الغربي إلى النضج المستقل، بعد إخراجه من الشرقة المغلقة للكنيسة»¹. حتى حلّ العلم محلّ الدين²، وظهرت العلمنة أو العلمانية التي تعني نزع القداسة من العالم في أي شكل كانت، ولم يعد أمام الإنسان أي محرّم أو محظور، لأنه مزوّد بقوة التفكير ومتسلّح بسلاح العلم وأساليب البحث العلمي، وتجدر الإشارة أن العلمانية لا تلغي دور الدين نهائيا، بل تحصر نفوذه وسيطرته إلى داخل أبواب الكنيسة فقط، كما أن الكنيسة صارت تحت رحمة العلمانية ومطالبة أمامها بتقديم المبررات وتحمل الانتقادات؛ فالحداثة تريد صنع إنجيل جديد موافق لروح العصر ومتماشيا مع العلم والتقدم³.

¹ عبد العزيز بو الشعير، المرجع السابق، ص: 63.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 53.

³ ينظر: السيد ياسين وآخرون، المرجع السابق، ص: 119-120.

كما أثرت هذه العلمانية على الحداثة بأن جعلتها متطلّعة دائما إلى التجديد وإلى التقدّم وإلى التغيير؛ ف«مهما تحدثنا عن عظمة (الحاضر) وسحره فإن الإنسانية الآن تقف في موقع متقدّم عنه، وغدا ستكون في موقع أكثر تقدّما»¹.

كما صارت الوضعية والموضوعية أساس البحث العلمي القائم على نفي القيم والتحيزات الفردية، فيجب أن تدرس الظواهر الطبيعية كأشياء بكل موضوعية ومجرّدة عن القيمة². وأدت الثورة المعرفية التي جلبتها الحداثة إلى انفجار معرفي؛ فقد شهدت «نموا متسارعا في جميع ميادين المعرفة العلمية والتكنولوجية على مختلف المستويات الاجتماعية والإنسانية. وقد تنامت هذه المعرفة بصورة ليس لها مثيل في تاريخ الإنسانية على مدى العصور والأزمنة. لقد تميّزت مرحلة الحداثة بظهور عدد كبير من التيارات والنظريات والفلسفات والاختراعات العلمية والتكنولوجية في مجال الفن والنحت والتصوير والموسيقى والأدب والهندسة والكيمياء وفي مجال الذرة والبيولوجيا والشفيرات وفي مجالات أخرى تتأى عن التعداد والحصص. وهذه الاكتشافات المتزايدة والمتنامية شكّلت وما زالت تشكّل ثورة معرفية حقيقية وجبّارة في مجال العلم والمعرفة الإنسانية»³.

وعليه؛ نكون قد رأينا كيف لعب العلم والعلمانية دورا رئيسا في الحداثة الغربية؛ حيث أدى العلم إلى انفجار معرفي في مختلف الميادين، كما أدت العلمنة إلى تطويق دور الكنيسة ورجال الدين.

¹ السيد ياسين وآخرون، المرجع السابق، ص: 122.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 19.

³ علي وطفة، المرجع السابق، ص: 108.

الفرع الثالث: العقلانية والحرية

إن العقلانية هي الوجه الآخر للحادثة؛ فقد بدأ الحديث عن إعلاء مكانة العقل منذ القرن السادس عشر، فالتغيرات التي طرأت على المجتمع الغربي جعلته يتجه إلى الاتجاه العقلاني، ووضع العقل الحكم على صحة الأشياء، ومنحه مطلق الحرية في وضع تصور للحياة والكون¹.

والنظرة العقلية هذه ابتدأت عندما جُعل الإنسان جوهر الحادثة؛ بغية تحريره من العبودية والظلم والسلطة الكنسية²؛ فالحادثة «هي عملية انتشار المنتجات العقلية والعلمية والتكنولوجية وهي بالتالي حالة رفض للتصورات القديمة التي تقوم على أساس ديني طوباوي... إنها انتصار للعقل في مختلف مجالات الحياة والوجود، في مجال العلم والحياة الاجتماعية، وغاية الحادثة هي بناء مجتمع عقلاني. وهذا يعني أن الحادثة هي حالة ولادة جديدة لعالم يحكمه العقل وتسوده العقلانية. وبعبارة أخرى الحادثة وضعيّة اجتماعية وحضارية تجعل من العقل والعقلانية المبدأ الأساسي الذي يعتمد في مجال الحياة الشخصية والاجتماعية»³.

كما أن العقلانية جاءت لكي تردّ ثقافة العبث والفوضى التي اتسمت بها العصور الوسطى، وتنظر إلى الأشياء بطريقة عقلانية علمية، «وعلى هذا الأساس تعتبر الرابطة الحميمة بين الحادثة والعقلانية أمراً بديها، وينتج عن ذلك نزع الطابع السحري والوهمي عن العالم، وإزالة التصورات العتيقة، وتعويضها بثقافة علمية عاقلة»⁴. فالعقلانية «تعني إخضاع كل شيء لقدرة العقل التي هي بحث دؤوب عن العلل، والأسباب. فثمة ارتباط وثيق بين السبب ومبدأ العقل»⁵. كما شملت كل مناحي الحياة ومظاهرها؛ ف«الحرية فيها تقوم على طاعة القوانين التي تتطابق مع المعرفة المكتشفة من قبل العقل. كما ينبغي أن تكون اللغة أو طريقة التعبير المستخدمة في إنتاج المعرفة ونشرها عقلانية أيضاً، ولكي تكون اللغة عقلانية لا بد

¹ ينظر: السيد ياسين وآخرون، المرجع السابق، ص: 118-119.

² ينظر: علي وطفة، المرجع السابق، ص: 107.

³ المرجع نفسه، ص: 107.

⁴ عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 43.

⁵ عبد العزيز بو الشعير، المرجع السابق، ص: 54.

أن تتسم بالوضوح، ولا بد أن تعبّر عن العالم الحقيقي المدرك الذي يلاحظ فقط»¹. وغيرها من الميادين الأخرى، والتي تغدو العقلانية فيها «ليس الإيمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع، لتشمل مختلف الظواهر»².

أما عن الحرية؛ فإن القول بها «لا يقلّ قيمة عن القول بأساسي العقلانية والذاتية؛ إذ يمكن القول إن الحادثة هي الحرية. فكما نظرت الحادثة إلى العالم نظرة ملؤها العقل واعتبار الذات، فقد عمدت كذلك إلى جعل الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحديثة. فالحرية في الفكر الحداثي هي جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق الذاتي. بل أكثر من ذلك، فهي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والاقتصادي...»³. فالحرية مسلّمة أخرى في أساسيات الحادثة، ونتيجة مباشرة لتقديس الذات، وإعمال العقل، وهي التي «تقوم على الاعتراف بالآخر كإرادة حرّة لها حق الاختلاف والتواصل، وبالتعبير السياسي والاجتماعي، الحرّة تمثل الفضاء الذي يتحقق في إطاره التقاهم والاعتبار المتبادل؛ فتتعرّز الثقة بين الحاكم والمحكوم، وتزول أسباب الظلم والعبودية... فالحرية بهذا، هي ركن أساس في النظرة الجديدة إلى التحديث، ومن دونها يصبح التعايش بالغلبة والوصاية فقط. والمجتمعات التي لا تتضمن الحرية في حياتها، في شتى مجالاتها، هي مجتمعات حرب عنوانها الديكتاتورية»⁴.

وبهذا نكون قد شرحنا معنى العقلانية التي تعني إعمال العقل في شتى المجالات، وإخضاع كل الظواهر إليه، وجعله الحكم عليها. ورأينا معنى الحرية التي تصاحب العقلانية، فحين يصبح الإنسان جوهر الحادثة وذاتيته وعقله أهم صفاته، تغدو الحرية حينها نتيجة حتمية لتصرفاته وأفعاله وأقواله.

¹ عبد العزيز بو الشعير، المرجع السابق، ص: 55.

² المرجع نفسه، ص: 55-56.

³ عبد السلام بوزيرة، المرجع السابق، ص: 50.

⁴ المرجع نفسه، ص: 51-52.

وعليه؛ فقد مرّ علينا أن أسس الحداثة تتمثل في؛ الفردانية والذاتية: وهما ثورة وردّ فعل على الإقطاع وسيطرة الكنيسة التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، يراد من خلالهما ردّ الاعتبار للإنسان وفاعليته من خلال ذاته وحدها دون أي قيد. أما العلم والعلمانية: فقد أوصلا إلى انفجار معرفي في مختلف الميادين وتطوّر وتقدم في شتى المجالات، وإلى تطويق دور الكنيسة ورجال الدين. وبخصوص العقلانية والحرية: فالأولى تعني إعمال العقل في شتى المجالات، وإخضاع كل الظواهر إليه، وجعله الحكم عليها، وأما الثانية، فإنها مصاحبة للعقلانية، لأنه حينما يصبح الإنسان جوهر الحداثة وذاتيته وعقله أهم صفاته، تغدو الحرية نتيجة حتمية لتصرفاته وأفعاله وأقواله.

المطلب الثالث: أسس العمارة في الفكر الإسلامي

نروم فيه بيان الأسس التي تقوم عليها الحداثة الإسلامية، وتجعلها مختلفة عن الحداثة الغربية، وسيكون مصدرنا في ذلك ما كتبه طه عبد الرحمن.

الفرع الأول: مبدأ الرشد

نبيّن فيه معناه، وكيفية تطبيق هذا المبدأ في الواقع الإسلامي.

يقصد طه عبد الرحمن بالرشد أنّه انتقال من حالة تبعيّة الغير إلى حالة الاعتماد على الذات؛ فهو انتقال من حالة القصور إلى حالة الرشد. ويقوم هذا المبدأ على أساسين اثنين، وهما: الاستقلال، والإبداع؛ فالاستقلالية تمنح الإنسان الراشد إنطلاقية الحركية وقوة الذات، لأنّه ينفصل عن كل سلطة تكبحه عن فعل ما يريد، وينصرف عن كل فكر يحجر على تفكيره، أما الإبداع فإنّه يشمل القول والفعل، وهو إعادة صياغة قيم قديمة، أو إعادة ابتكار قيم جديدة¹. وبهذا يصبح الإنسان الراشد حرّ الحركة منطلق الفكر قادراً على إبداع وابتكار ما يناسبه من الأقوال والأفعال.

ولكي نقوم بابتكار حادثة إسلامية داخلية، علينا أن نقوم بالاستقلال عن الحداثة الغربية ونبدع نموذجنا الخاص، وعلى هذا يجب إبطال المسلمات التي دخلت إلى عقولنا جرّاء الانبهار بالحادثة الغربية، سواء التي تخص جانب الاستقلال أو جانب الإبداع.

فأول ما يجب القيام به هو الانتقال من حالة الاستقلال المقلّد إلى حالة الاستقلال المبدع؛ فحينما دخلت الحداثة الغربية إلى المجتمعات الإسلامية أدخلت في ذهنهم ثلاث مسلمات وهي أن وصاية المستعمر القوي الخارجي إنما هي عناية بالمستعمر وهي الأفضل لمصلحته، وأن الوصاية الداخلية يمارسها رجال الدين وعلى المسلمين التمرّد عليها، وثالثها أن الحداثة جاءت

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المرجع السابق، ص: 25-26.

لكي تحرّر المسلمين من وصاية رجال الدين ومن الوصاية الداخلية¹. ولكي نحظى بالاستقلال الحقيقي علينا بمراجعة هذه المسلّمات ونقدها وتنفيذها لكي نخرج بالاستقلال الحقيقي المطلوب.

فالمسلّمة الأولى التي تدّعي بأن الوصاية الخارجية إنما جاءت لكونها أفضل مصلحة للشعب، إنما هي مسلمة باطلة تدحضها روح الحداثة التي تطالب بالاستقلالية وعدم الوصاية، وهذه المسلّمة هي أوضح مثال للوصاية التي تحجب التفكير والتقدّم. أما المسلّمة التي تقول بأن الوصاية التي يعاني منها المسلمون هي وصاية رجال الدين ويجب أن يتخلصوا منها؛ فهي مسلمة باطلة أيضا؛ لأنّ الواقع الإسلامي لا يشابه الواقع المسيحي في هذه النقطة، ففي حين مارست السلطة الكنسيّة ولقرون طويلة تحكمها وسيطرتها على الشعب والسلطة؛ فإن الدين ورجال الدين لم تكن لهم هذه القوة في أي مرحلة كانت، بل كانت السلطة هي المتحكّمة. وبخصوص المسلّمة الأخيرة وهي أن الحداثة إنما جاءت لكي تخلص الشعوب من وصاية رجال الدين ومن الوصاية الداخلية، وهي في الحقيقة إنما تهدف لكي تحكم الوصاية عليهم خارجا وتجعلها مسلمة لا بدّ منها؛ فإنّها قلب للحقائق، وقلب للمسميات؛ فرجال الدين إنّما هم موصى عليهم وليسوا أوصياء، والوصاية الداخلية إنّما هي في الحقيقة موصى عليها وليست في يدها السلطة وقوة الوصاية؛ وبالتالي على المسلمين إعادة الحقائق إلى أصلها، ويزيحو الوصاية الخارجية ويعتبرونها عقبة تمنع الاستقلال، وأن يأخذ رجال الدين حقّهم في التفكير والإبداع والاجتهاد، وأن تأخذ الوصاية الداخلية حقها في الاستقلال عن الوصاية الخارجية وتتنظّم في دورها المنوط بها. فالحداثة إنّما هي حادثة داخلية تتمنع بروح الاستقلال عن غيرها ومبدعة في كل جوانبها دون وصاية أو اتباع لأي أحد أو لأي جهة كانت².

وكذلك لكي نحقق حادثتنا الخاصة، علينا الخروج من حال الإبداع المقلّد إلى حال الإبداع المبدع، وقد وقع المسلمون في دائرتين؛ أحدها تقليد المتقدّمين، والأخرى تقليد المحدثين، إذ كانوا لا يرون في الثانية تقليدا بل حادثة وسببا من أسباب الرقي. وقد أدخلت الحداثة الغربية ثلاث مسلّمات في هذا الجانب لكي يجمع لجام العرب عن التقدم والإبداع من تلقاء أنفسهم.

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 36.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 36-37.

حيث جعلت المسلمة الأولى تقول بأن ذروة الإبداع هو ما كان انفصالا مطلقا، والمسلمة الثانية تشير إلى أن الإبداع يخترع الحاجة ويشبعها، والمسلمة الثالثة تختص بأن أصدق الإبداع هو ما حازت الذات فيه على ازدهارها ونهايتها¹.

فأول المسلمات التي تقول بأن ذروة الإبداع هو ما كان انفصالا مطلقا، هو قول باطل، لأن الإبداع في حد ذاته هو بناء على القديم، أو بناء على شيء موجود، فلا يأتي الإبداع من العدم ومن الفراغ، ولا بد أن يسبقه شيء ما، وعليه إذا ما أرادت الحداثة الإسلامية أن تبدع، فليس بإمكانها أن تأتي بأشياء لم تكن، أو تتفصل عن الماضي انفصالا تاما، بل أن تأخذ من القيم الثابتة، أو من الأفكار العملية الصالحة وتعيد إبداعها من جديد بما يواكب العصر ويوافق مجتمعا وتطلعاته وآماله. أما عن المسلمة الثانية التي ترى بأن الإبداع يخترع الحاجة ويشبعها بإطلاق هكذا فهي مردودة؛ لأن الحداثة الغربية اهتمت بالجانب المادي فقط وحرصت على إشباعه، وتركت الجانب المعنوي والروحي دون أي اختراع فيه ولا إشباع؛ فإذا أرادت الحداثة الإسلامية أن تسير على هذه المسلمة فعليها أن تقوم باختراع المعنويات كما الماديات، وتحرص على إشباعها معا دون أية مغالاة في أحدهما على حساب الأخرى. وأما المسلمة الثالثة التي تقول بأن أصدق الإبداع هو ما حازت فيها الذات على ازدهارها ونهايتها، قول مردود إذا لم يقيد الازدهار بالذات بالقيم والأخلاق ومراعاة الذات الأخرى وحريتها وحقوقها، فالحداثة الإسلامية تروم ازدهار الذات وازدهار الذات الأخرى، وأن تحصل الذات الأخرى على نفس ما تحصل عليه ذواتنا، حتى تعم المصلحة والمنفعة على الجميع².

وعليه، رأينا أن المبدأ والأساس الأول الذي تقوم عليه الحداثة الإسلامية هو مبدأ الرشد الذي يرتكز على الاعتماد على الذات. وهذا المبدأ ينطوي على ركيزتين هما الاستقلال والإبداع، ولتحقيقهما ينبغي أن نزيل المسلمات التي جاءتنا مع التطبيق الغربي للحداثة؛ من الوصاية الأجنبية والغربية والخارجية ونهتم بتجديد ما عندنا، بوصله بالقيم الثابتة الصالحة.

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 38-39.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 39-41.

الفرع الثاني: مبدأ النقد

يقوم مبدأ النقد على مساءلة المسلمات لغرض البحث عن دليل تقوم عليه من عدمه؛ فهو انتقال من حال التسليم للمعتقدات دون دليل، إلى حال الانتقاد المطالب بالدليل لكي يتحصل التسليم الواعي. كما يركز هذا المبدأ على أساسين وهما: التعقيل والتفريق؛ فالتعقيل أو العقلنة هو إخضاع كل الظواهر الطبيعية والمجالات الحياتية المختلفة، والمؤسسات الدولية والمجتمعية إلى مبادئ العقلانية، من أجل الضبط العلمي لها. أما التفريق أو التفصيل فهو تجزئة وفصل كل العناصر التي تبدو متشابهة بغية دراستها ومنحها مزيدا من الضبط والمصادقية، ويشمل التفصيل كل مناحي الحياة والعلوم التي تحتاج إلى ضبط آلياتها¹.

وحتى نصل إلى التعقيل المبدع بدل التعقيل المقلد، علينا أن نعلم أن العقلانية الغربية ارتكزت على مسلمات أهمها: أن العقل يعقل كل شيء، وأن الإنسان يسود الطبيعة، وأن كل شيء قابل للنقد. فالمسألة الأولى باطلة، لأنّ التطبيق الغربي نفسه للعقلنة لم يستطع عقلنة كل شيء، فالعقل لا يمكنه أن يعقل ذاته، إلا أن يكون هناك عقل فوق عقله لكي يستطيع أن يعقل العقل الابتدائي، كما أن العقل لا يمكنه أن يعقل الكل لأنه جزء وليس كلاً على اعتبار أنه شيء من الأشياء، فلا يستطيع الجزء إدراك الكل، كما أن العقل الغربي لم يستطع عقلنة الجوانب المعنوية والروحية، وظلّ قاصراً أمامها، ولهذا فالحدائي المسلم مطالب بالتعقيل الذي يطلب المعارف ويصنع الآلات على مقتضى القيم الموجودة في الإنسان ولا تتفصل عنه، ويقرّ بأن عقله لا يستطيع أن يعقل كل شيء. أما المسألة الثانية التي ترى بأن الإنسان يسود الطبيعة، قول باطل لأن الإنسان لا يملك الطبيعة، فهو ليس خالقاً لها، ولا يستطيع التحكم في ظواهرها وأوقاتها ونتائجها، ولهذا فالحدائي المسلم يرى بأن الطبيعة مسخرة له، فلا هو بسيد لها ولا هي بسيدة عليه. وأما المسألة الأخيرة والتي ترى بأن كلّ شيء قابل للنقد؛ باطلة من أمرين؛ أولهما: أنّها تحدّد بأن الطريق الوحيد للمعرفة هو النقد، وهذا قول خاطئ، لأنّ الطرق التي توصل إلى المعرفة كثيرة ومن بينها النقد، وثانيها: أنّها تفترض أن كلّ الأشياء ظواهر، وهذا ليس صحيحاً، فالقيم والأخلاق ليست بظواهر وهي غير قابلة للنقد والتشكيك، ولهذا

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 26-27.

فالحداثي المسلم يجب أن يأخذ بالنقد المتنوع المراد منه الحصول على الأدلة المثبتة أو المبطلة، لأن الأدلة متنوعة والظواهر والأشياء متنوعة، فالطريق الواحد والنوع الواحد لا يوصل إلى تحصيل الأدلة المطلوبة في كل النواحي والمجالات¹.

وإذا أردنا أن نصل إلى التفصيل المبدع غير المقلّد، علينا أن ننتبه إلى التطبيق الغربي لهذه الركيزة والتي قامت على مسلمة وجوب الفصل القاطع بين: الحداثة والدين، والعقل والدين، فالتفصيل مقترن نزوع القدسية. فالمسلمة الأولى، باطلة من عدّة وجوه، أولها الخلط بين الدين والكنيسة؛ فالغرب ينظر إلى الدين بوصفه السلطة والهيئة الكنسية، والدين غير ذلك، وثانياً أنّ هذا التصور يفرض أنّ الحداثة ظهرت دفعة واحدة، ولكنّها لم تظهر طفرة، بل كانت لها جذور طويلة، حتى أنّ هناك من أرجعها إلى أصول الثقافات اليونانية واليهودية والإسلامية، ولا بدّ لهذه الأصول من أن تكون فيها آثار من الدين، ونفذت إلى الحداثة بشكل أو بآخر. وإذا أردنا أن نسير في طريق التفصيل الإسلامي، فينبغي التعامل مع هذه التفصيل على أساسين وهما؛ الوظيفية: فالفصول إنّما تقوم بأدوار معيّنة مخصوصة، والأدوار تتغيّر غير أنّ الأصل والماهية لا يتغيّر. والجامعية: أي أن الفصول التي تظهر بين مختلف العناصر يمكن الجمع بينها في سياقات معيّنة².

أما المسلمة التي تقول بالفصل بين العقل والدين فصلا مطلقا فتبطل، لأنها تعتبر الدين داخلا في إطار اللامعقول وأنه عبارة عن غيبيات وأساطير، واللامعقول مفهوم يُحمل على ثلاثة معان؛ وهو الذي يستحيل وقوعه، والذي لا يُنال بواسطة العقل لأنّه يجاوز مرتبته أو يخالف جنسه، والذي لا يجري عليه حكم العقل بالتصديق أو التكذيب. فالمعنى الأولي ينهار جدليا، لأنّ الدين ليس مستحيلا ولا يجمع بين المتناقضين، وحتى وإن كان فيه تناقض جدلا، فيوجد عقل جدلي قادر على الجمع بين المتناقضين، وأما إن كان بمعنى لا يدرك بالعقل، فيجوز أن يكون هناك عقل أعلى من العقل المعلوم قادر على إدراك الحقائق التي لا يمكن للعقل المألوف أن يصل إليها، وأما إن كان بمعنى الذي لا يجري عليه حكم العقل، فلا مجال

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 43-46.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 48-50.

لقياسه بالعقل المعلوم، ولا نستطيع القول لا بأنه معقول ولا بأنه غير معقول، وبهذا يصبح الدين وحتى على تقدير أنه مجرد غيبيات لا يتعارض مع العقل الجدلي. ولهذا فالحداثة الإسلامية تفرض تعقيل الدين؛ فالإسلام هو مجموعة أحوال عقائدية وأحكام شرعية، والأحكام الشرعية أغلبها تدخل في دائرة المعقولات والتي يمكن إدراكها بالعقل، وأما الأحكام التي تبدو أنها غير داخلة في إطار المعقول فيجب الاجتهاد في البحث عن معقوليتها، أو إعادة صياغة مبادئ العقلانية بما يجعلها تستوعب هذه الأحكام¹.

أما المسلمة الثالثة التي تقول بأن التفصيل مقترن بنزع القدسية، فإنها مسلمة مبنية على أن التقديس هو عبارة عن سحر؛ وهذا قول باطل؛ ذلك لأن القدسية تعظيم يطلق على كل شيء يتعالى على العالم ويتنزه عن مشابهته، وأما السحر فهو تعظيم يطلق على ما يحل في العالم ويتداخل معه، ولما دخل التفصيل على مختلف مظاهر الحياة، وأدى اختصاص الإنسان في قطاع المعرفة إلى أن يتمكن من حل بعض الطلاسم التي كانت تحمل أقواما على الاعتقاد بوجود قوى سحرية تتصرف فيها، وذهاب هذا السحر لا يعني ذهاب القدسية، بل إن التفصيل في العلوم أدى بالعلماء إلى القول بأن هناك قوة عظمى وراء الأشياء والظواهر وتتحكم فيها بدقة عالمية منقطعة النظير². ولهذا فالحداثة الإسلامية في علاقتها بالعالم «لا تكون قائمة في إزالة طلاسمة لتسخيره، وإنما في كشف أسرارته لتعميره؛ ولا في قطع صلتهم الوجودية بظواهره، وإنما، على العكس من ذلك، في حفظ أسباب هذا الاتصال الوجودي بها، ذلك لأن هذه الظواهر هي وحدها الطريق إلى بواطن العالم وآياته؛ فبقدر ما يحصلون من قوانين الظواهر الجلية على مقتضى حسن التواصل معها، يستمدون من إشاراتها ودلالاتها المعنوية؛ وحفظ هذا التواصل الوجودي هو الذي يُحضّر المعنى في العالم ويكسب الثقة بمآله ويهون الموت في أحضانه»³.

وبهذا، فالحداثة الإسلامية تقوم على مبدأ النقد الذي يريد الانتقال بالإنسان من حالة التسليم للمعتقدات إلى نقدها من أجل الوصول إلى دليل يثبتها أو يبطلها، ويقوم هذا المبدأ

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 51-52.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 52-53.

³ المرجع نفسه، ص: 54.

على ركيزتين هما: التعقيل والتفصيل، فالإنسان الناقد إنما يكون قادرا على إيجاد الدليل لكي يبني معتقداته ورؤاه وأفكاره على أساس علمي متين، ويكون جاهزا لكي يفعل عقله في كل مناحي الحياة، ويمنح الأشياء والظواهر المتشابهة بعدا متباينا يساعد على ضبطها وإحكامها. وحتى يقوم بذلك على أكمل وجه عليه أن يبطل القول بالتعقيل الغربي؛ لأنه العقل لا يعقل كل شيء، ولا يستطيع نقد كل الظواهر، ولا أن يسود الطبيعة، بالإضافة إلى إبطاله القول بالتفصيل الغربي، لأنه لا يوجد فصل مطلق بين الحادثة والدين، ولا إطلاق في الفصل بين العقل والدين، ولا يمكن أن تنزع القدسية من العالم بأي شكل كان.

الفرع الثالث: مبدأ الشمول

يراد بمبدأ الشمول الانتقال من حالة الخصوصية إلى حالة الشمولية، وحالة الخصوصية يقصد بها خصوصية المجال وخصوصية المجتمع، أي هو وجود الشيء في دائرة محددة، ووجود الشيء بصفات محددة، ولهذا يقوم هذا المبدأ على أساسين هما: التوسع والتعميم؛ فالتوسع يعطي الحادثة نفوذا إلى كل المجالات دون حصر لمجال معين على حساب غيره، والتعميم يعطي الحادثة نفوذا إلى كل المجتمعات دون انغلاق في مجتمع دون غيره من المجتمعات¹. وبهذا فالحادثة تتميز بالبعد الشمولي الواسع المعمم لكل مظاهرها وأفكارها وتقنياتها، وتنفي الانغلاق ودعوى الخصوصية.

ولكي نصل إلى توسع مبدع غير مقلد، علينا أن ننفي المسلّمات التي جاءت فيها الحادثة الغربية في هذا الخصوص، ولعل أهمها؛ الحادثة واقع حتمي، والحادثة تورث القوة الشاملة، والحادثة هي حادثة اقتصادية². فالقول بأن الحادثة قدر محتوم لا يمكن الفرار منه، قول لا يمكن التسليم به، ذلك أنّ الحادثة هي في الأول والآخر من صنع الإنسان، ومبنية على إرادته ومبادئه وقواعده، فإذا كانت كذلك، فكيف لا يمكن تقايدتها أو إعادة إصلاحها، أو إعادة توجيه مبادئها ورسم قواعد جديدة توجهها، ولهذا فإنّ الحادثة الإسلامية في جزء التوسع تتأسس على أنّ الإنسان أقوى من الحادثة، وله أن يصنع قواعدا ومبادئ جديدة توجهها، أو يصنع نمطا

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 28-29.

² المرجع نفسه، ص: 55.

من الحياة يتجاوز الحادثة إلى شيء آخر. وأما المسلمة الثانية التي تقول بأن الحادثة تورث القوة الشاملة؛ فهذا قول باطل إذا أطلق، لأن الحادثة الغربية لم تحصل على القوة الشاملة إلا في جانب المادة، أما في الجانب الروحي فإنها لم تورثهم إلا الفقر الشديد، وكما أدت هذه القوة الشاملة في مجال المادة إلى استعمار الدول الأخرى، ومنعها من الوصول إلى حادثة من جراء استنزافها والاستبداد عليها، ولهذا فالحادثة الإسلامية تتأسس على أن جسمانية الإنسان تابعة لروحانيته، فروح الحادثة تشمل الحادثة المادية بالإضافة إلى الحادثة الروحية. وأما المسلمة الثالثة التي تقوم على أن الحادثة هي حادثة اقتصادية، فهذا القول إنما يدل على المادية التي غرقت فيها الحادثة الغربية، وصار هو الجانب المسيطر على كل جوانب الحياة، وهذا التوجه الاقتصادي للواقع الحداثي، يبعد جانب الروح تماما، بالرغم من أنه هو الأصل في تحقيق كرامة الإنسان وحفظ حقوقه، ولهذا فإن هذا القول باطل، لأن الحادثة الإسلامية إنما تقوم على ماهية أخلاقية، والفعل الاقتصادي فيها هو نفسه فعل خلقي يرتفع بالإنسان متى ما أصلحه، وينزل به متى ما أفسده، وبهذا فالتوسع الحداثي الإسلامي إنما هو توسع معنوي يرتقي بالإنسان¹.

وأما الركيزة الثانية لمبدأ الشمول وهي التعميم، وبالرغم من أن المسلمين يعلمون تمام العلم بأن الإسلام دين عالمي إلا أنهم تأثروا بمسلمات غربية صبغت صفة التعميم، وهذه المسلمات هي: أن الحادثة تثبت الفكر الفردي، وأن العلمانية تحفظ للأديان كرامتها، وأن قيم الحادثة قيم كونية. فأما بخصوص المسلمة الأولى؛ فمعلوم أن الحادثة الغربية مرتكزة على الفردانية ولا يعني هذا أن اتجاهها هذا صحيح، لأن التركيز على الذات ومصلحتها وحدها، يؤثر على الذات الأخرى سلبا، بينما التطبيق الإسلامي ينطلق بما يسمى المجتمع العالمي الذي يراعي الذات كما يراعي الذات الأخرى بنفس القدر من العدالة والمساواة². أما ما يتعلق بالمسلمة الثانية، والتي تقول بأن العلمانية تحفظ للأديان كرامتها، فهذا قول فيه نظر، لأن الحادثة قامت على نقض الكنيسة وأبعادها عن الواجهة السياسية، ونادت بالفصل بين الدين والدولة، وعلى هذا فالدين في جهة والسياسة في جهة أخرى، فأين إذا القول بأن الحادثة حفظت

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المصدر السابق، ص: 56-60.

² ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحادثة، المصدر نفسه، ص: 62-63.

للأديان كرامتها؟ وكما أنّ هذا القول يشير إلى أنّ الأديان متساوية، وهذا منافي للحقيقة، لأنّ كل دين متفاوت في علاقاته بالحياة ومظاهرها، فلا تستطيع العلمانية أن تعطي للأديان هذا القدر من المساواة. ولهذا فإنّ الطريق الإسلامي في جانب التعميم يفرز ما يعرف بالتفكير المتعدي القائم على أن يفكر المسلمون في دينهم من خلال صلته بالأديان الأخرى، وهذا الذي يسمح بإنشاء عقلانية موسعة واعية بالاختلاف ونقاط الاتفاق. أما عن المسلمة الثالثة القائلة بأنّ قيم الحداثة هي قيم كونية، فهي قول باطل، لأنّ القيم التي نادى بها الحداثيون الغرب إنّما راعوا فيها واقعهم ومجتمعهم هم فقط، ولم ينظروا إلى المجتمعات الأخرى وما يناسبها وما لا يناسبها، وبهذا يبطل هذا التعميم لأنّه تعميم مبني على استقراء ناقص¹. وعليه فالحداثة الإسلامية ترى أنّ التعميم الكوني هو نوعان؛ نوع ذو كونية سياقية: أي ما أبدع في مجتمع ما، قد يعاد إبداعه في مجتمع آخر لكي يناسبه أكثر، ونوع ذو كونية غير سياقية أو إطلاقية: أي أنه متى ما أبدع شيء في مجتمع فإنه لا يعاد إبداعه في مجتمع آخر². وعليه «فإنّ الكونية السياقية للقيم تختص بكونها تجمع بين صفتين أساسيتين: إحداها أنّها لا تقطع القيم عن أسبابها في مجالها التداول الأصلي؛ والثانية أنّها تفتح الطريق لكلّ ثقافة في أن تتقلّ إلى الثقافات الأخرى قيما من إبداعها، تاركة لها حق إعادة إبداعها وتلوينها بلون مجالاتها التداولية الخاصة»³.

وهكذا؛ فإنّ الحداثة في بعدها الشمولي الواسع، تقوم على تعميم كلّ مظاهر الحداثة وأفكارها وتقنياتها، وتنفي الانغلاق ودعوى الخصوصية، ولكي نصل إلى التوسع الصحيح، يجب أن نعي بأنّ الحداثة الغربية بتطبيقاتها ليست واقعا حتميا، وأنّها لا تورث القوة الشاملة، لأنّها قوة مادية لا غير. وأنّ جوهر الإنسان الذي تريد الحداثة الإسلامية المحافظة عليه هو الجوهر الأخلاقي. ولكي يصل الإنسان إلى التعميم المطلوب، عليه أن يعلم بأنّ الحداثة توجب

¹ ينظر: المرجع السابق، ص: 63-65.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 61-66.

³ المرجع نفسه، ص: 66.

التفكير المتعدي المراعي للمجتمع العالمي، وأنّ العلمانية لا تحفظ كرامة الأديان، وأنّ قيم الحداثة الغربية تنحصر في كونها قيما سياقية تناسب مجتمعها لا غير.

وفي نهاية هذا المطلب نكون قد رأينا أنّ الحداثة الإسلامية تقوم على ثلاثة أسس رئيسة؛ وأولها: هو مبدأ الرشد الذي يعني انتقالا من حالة التبعية والقصور إلى حالة الرشد والاعتماد على الذات، وهذا المبدأ ينطوي على ركيزتين هما الاستقلال والإبداع.

وثانيها: هو مبدأ النقد الذي يريد الانتقال بالإنسان من حالة التسليم للمعتقدات إلى نقدها من أجل الوصول إلى دليل يثبتها أو يبطلها، ويقوم هذا المبدأ على ركيزتين هما: التعقيل والتفصيل.

وثالثها: هو مبدأ الشمول الذي يعني الانتقال من حالة الخصوصية إلى حالة الشمولية، والذي يقوم على ركيزتين؛ هما التوسع والتعميم.

مقدمة البحث الثاني

جعلنا هذا المبحث _والذي تمحور حول مباني الحداثة في الفكر الغربي والإسلامي_ في ثلاثة مطالب. حيث تناولنا في المطلب الأول جذور الحداثة الغربية؛ والتي تمثلت في ثلاثة عصور هي عصر النهضة المعتمد على الكشوفات الجغرافية، والاعتداد بالذات الإنسانية. ثم عصر الإصلاح الديني، الذي ابتدأ بإحداث تغييرات في طقوس العبادة بطريقة سليمة، ثم ما لبث أن أصبح حركة سياسية تدعم السلطة. ثم عصر التنوير، الذي مساحة كبيرة للعقل ولحرية الإنسان ولحقوقه، والذي قاد إلى بداية عصر جديد هو عصر الحداثة.

أما عن المطلب الثاني فقد تناول أسس الحداثة الغربية، والتي تمثلت في؛ الفردانية والذاتية، ابتي أريد من خلالهما رد الاعتبار للإنسان وفاعليته من خلال ذاته وحدها دون أي قيد. والعلم والعلمانية: اللتان أفسحتا المجال للعلم والعقل. ثم العقلانية والحرية: فالأولى تعني إعمال العقل في شتى المجالات، وإخضاع كل الظواهر إليه، وجعله الحكم عليها، وأما الثانية، لأنها مصاحبة للعقلانية، فحين يصبح الإنسان جوهر الحداثة وذاتيه وعقله أهم صفاته، تغدو الحرية نتيجة حتمية لتصرفاته وأفعاله وأقواله.

أما عن المطلب الثالث فقد كان للحديث عن أسس الحداثة الإسلامية. فأولها: مبدأ الرشد الذي يعني انتقالاً من حالة التبعية والقصور إلى حالة الرشد والاعتماد على الذات، ويرتكز على الاستقلال والإبداع. وثانيها: هو مبدأ النقد الذي يريد الانتقال بالإنسان من حالة التسليم للمعتقدات إلى نقدها، ويقوم على ركيزتين هما: التعقيل والتفصيل. وثالثها: هو مبدأ الشمول الذي يعني الانتقال من حالة الخصوصية إلى حالة الشمولية، والذي يقوم على التوسع والتعميم.

المبحث الثالث: مفهوم القراءة المداينة للقراءة الكريم بين النظرة الاستثنائية والرؤية التوحيدية المتجاوزة

الهدف الرئيسي الذي يصبو لتحقيقه هذا المبحث هو الوقوف على مفهوم القراءة الحداثية المطلوبة والضرورية في واقعنا المعاصر اليوم، وهذا من خلال بيان أهم الفروق بين _ ما أطلقنا عليه _ القراءة الحداثية الاستثنائية والقراءة الحداثية المتجاوزة.

ولهذا فقد قسّمنا هذا المبحث إلى مطلبين كالآتي:

الأول: مفهوم القراءة المداينة الاستثنائية

الثاني: مفهوم القراءة المداينة التوحيدية المتجاوزة

المطلب الأول: مفهوم القراءة العمدة الاستساخية

نتعرض فيه لتعريف القراءة وفق النظرة الاستساخية، لنقف على معنى هذا المصطلح المركب، ثم ننتقل إلى خصائص ومنهج هذه القراءة، وبعدها أهم نماذج الحداثيين المنتمين لهذا الصنف.

الفرع الأول: تعريف القراءة وفق النظرة الاستساخية

نقف في هذا الفرع على بيان معنى كل من القراءة، والنظرة، والاستساخ. لكي نبين تحديدا ما نقصده بالمصطلح الإجرائي المركب "القراءة وفق النظرة الاستساخية"، ونزيل اللبس الواقع، لأنّ هذا المصطلح الأخير هو الذي يطلق ويفهم عامة من القراءة الحداثية.

أولاً-تعريف القراءة: هي مصدر من قرأ، ومنه سمّي القرآن، لأنّه يجمع السور فيضمها بعضها إلى بعض¹. والأقراء: الأنواع والمقاصد². والقراءة: الإبلاغ³.

أما في معاجم الاصطلاح؛ فإنّ قرأ: قرن الشيء بالشيء، وضمّ بعضه إلى بعض وجمعه⁴. و«قرأ الكتاب ونحوه: تتبّع كلماته نظراً، نطق بها أو لا... [ومنه أيضاً] استقرأ الأمر أو الشيء: تفحصه، درسه بعناية وتتبعه لمعرفة خواصّه»⁵.

ومنه فالقراءة، من المصطلحات اللصيقة بالقرآن، والتي جاء ذكرها مكرراً مرتين في أول سورة منزلة، والتي تعني الجمع والضم والاقتران والمقصد والإبلاغ والتفحص والعناية.

¹ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، مادة (ق. ر. أ)، ج: 1، ص: 65. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (ق. ر. أ)، ج: 1، ص: 128-129. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ق. ر. أ)، ج: 1، ص: 370.

² ينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 1، ص: 132. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 1، ص: 371.

³ ينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ق. ر. أ)، ج: 1، ص: 366.

⁴ ينظر: أبو البقاء الكفوي، المصدر السابق، 720.

⁵ أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ج: 3، ص: 1789.

وفي العصر الحالي ينظر علماء النفس إلى عملية القراءة بأنها عملية نشطة تتطلب تفاعلاً مميزاً بين القارئ والنص، إذ لا بدّ لأن يكون القارئ محمّلاً بالكثير من المعارف والخبرات التي تمكّنه من الوصول إلى المعنى الكامن في النص، وعلى رأس هذه المعارف اللغة والسياق الذي كتب فيه النص، وسياق القارئ الذي يقرأ النص؛ لأنّه في قراءته إنّما يبحث عن معنى حاضر أو عن فهم يمكن أن يحقق له هدفه من القراءة¹.

أما مفهوم القراءة وفق الاتجاهات النقدية المعاصرة فهو تأويل لا حدّ له؛ فالنص يتضمّن نظرياً عدداً لا متناهياً من المعاني، خصوصاً النصّ القرآني الذي يتّسم بصفة الإطلاق والأزلية، والذي يتطلب قراءات عديدة، وفهوماً جديدة ومعاني متجددة في كلّ آن ومكان².

والقراءة عند حاج حمد: «تعبير يتسع لمعرفة أسرار الأشياء وفحصها وملاحظتها، وكشف علاقة بعضها مع بعض»³.

فالقراءة هي عملية بحث موسع ودقيق عن المعاني والمفاهيم من خلال توظيف أدوات مناسبة.

ثانياً- تعريف النظرة: وفقاً لاستعمال العرب؛ فإنّ النظرة مصدر من (ن. ظ. ر) والتي تعني:

1- نَظَرَ: «تأمّل الشيء بالعين»⁴.

¹ ينظر: صالح محمد نصيرات، الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً دراسة في المناهج والأساليب، إسلامية المعرفة، المجلد 18، العدد 69، الولايات المتحدة الأمريكية، 1433-2012، ص: 16-17.

² ينظر: محمد باديس، مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي تخصص نقد أدبي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، 2016-2017، ص: 171-172.

³ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011، ص: 87.

⁴ إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، مادة (ن. ظ. ر)، ج: 2، ص: 830. جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (ن. ظ. ر)، ج: 5، ص: 215.

- 2- نَظَرْتُ إِلَى الْأَمْرِ فِي الْأَمْرِ: «نَظَرْتُ إِلَيْهِ لَمْ يَكُنْ إِلَّا بِالْعَيْنِ، وَإِذَا قُلْتُ نَظَرْتُ فِي الْأَمْرِ اخْتَمَلَ أَنْ يَكُونَ تَفَكُّراً فِيهِ وَتَدَبُّراً بِالْقَلْبِ»¹.
- 3- النَّظَرُ: «الْفِكْرُ فِي الشَّيْءِ نُقْدَرُهُ وَتَقْيِسُهُ مِنْكَ»².
- 4- النَّظَرُ: «تَقْلِبُ الْبَصِيرَةِ لِإِدْرَاكِ الشَّيْءِ وَرُؤْيِيهِ وَقَدْ يُرَادُ بِهِ التَّأَمُّلُ وَالْفَحْصُ، وَقَدْ يُرَادُ بِهِ الْمَعْرِفَةُ الْحَاصِلَةُ بَعْدَ الْفَحْصِ»³.
- 5- النَّظِيرُ: «الْمِثْلُ، وَقِيلَ: الْمِثْلُ فِي كُلِّ شَيْءٍ»⁴.
- 6- النَّظَرَةُ: اللَّمَحَةُ بِالْعَجَلَةِ⁵.

وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة بأن «نَظَرَةً [مفرد]: ج نَظَرَاتٍ وَنَظَرَاتٍ: اسم مرّة من نَظَرَ/نَظَرَ إِلَى/نَظَرَ ب/نَظَرَ فِي/نَظَرَ ل: لمحة "تعرف عليه بنظرة واحدة... نظرة خاطفة/إجمالية/عامة/سطحية/شكّ/عاجلة»⁶. ومن النظر أيضا هناك النظرية، والتي تعني «قضية تثبت صحتها بحجّة ودليل أو برهان... بعض الفروض أو المفاهيم المبنية على الحقائق والملاحظات تحاول توضيح ظاهرة معينة»⁷.

ومنه؛ فالنظرة هي اللمحة الخاطفة العاجلة التي قد تحاكي شيئا ما ولكن قد لا تشمل كل أجزاء الموضوع وقد لا تخرق صلبه، والنتائج المترتبة عليها تستدعي إعادة التأمل والتدقيق.

ثالثا-تعريف الاستنساخية: جاء في معاجم اللغة، نَسَخَ: «النُّونُ وَالسِّينُ وَالْخَاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، إِلَّا أَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِي قِيَاسِهِ. قَالَ قَوْمٌ: قِيَاسُهُ رَفْعُ شَيْءٍ وَإِثْبَاتُ غَيْرِهِ مَكَانَهُ. وَقَالَ آخَرُونَ: قِيَاسُهُ تَحْوِيلُ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ. قَالُوا: النَّسْخُ: نَسَخَ الْكِتَابَ. وَالنَّسْخُ: أَمْرٌ كَانَ يُعْمَلُ بِهِ مِنْ قَبْلُ ثُمَّ يُنْسَخُ بِحَادِثٍ غَيْرِهِ... وَكُلُّ شَيْءٍ خَلَفَ شَيْئًا فَقَدْ انْتَسَخَهُ. وَانْتَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ، وَالشَّيْبُ

¹ جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 217.

² المصدر نفسه، ج: 5، ص: 217.

³ مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ن. ظ. ر)، ج: 14، ص: 245.

⁴ جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 219.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 5، ص: 217. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ن. ظ. ر)، ج: 14، ص:

254.

⁶ أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ج: 3، ص: 2233.

⁷ المصدر نفسه، ج: 3، ص: 2233.

الشَّباب»¹. والنَّسخ أيضا: «النَّسخ اِكْتَتَابُكَ كِتَابًا عَنْ كِتَابٍ حَرْفًا بِحَرْفٍ... والنَّسخ: إِبْطَالُ الشَّيْءِ وإِقَامَةُ آخَرٍ مَقَامَهُ... والنَّسخ: نَقْلُ الشَّيْءِ مِنْ مَكَانٍ إِلَى مَكَانٍ... وَنَسَخَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ يَنْسَخُهُ وَانْتَسَخَهُ: أزاله بِهِ وَأَدَالَهُ؛ وَالشَّيْءُ يَنْسَخُ الشَّيْءَ نَسْخًا أَيْ يُزِيلُهُ وَيَكُونُ مَكَانَهُ... والأشياء تَنَاسَخَ: تَدَاوَلَ فَيَكُونُ بَعْضُهَا مَكَانَ بَعْضٍ كَالدَّوَلِ وَالْمُلُوكِ... وَنَسَخَتِ الرِّيحُ آثَارَ الدِّيَارِ: غَيَّرَتْهَا»².

وفي الكليات يحتمل معنى النسخ: النقل والتحويل والرفع³. وجاء أيضا في معجم اللغة العربية المعاصرة معنى نقل وكتابة الكتاب حرفا بحرف بحذافيره، والتصوير والإزالة والإبطال للنسخ، ومعنى طلب كتابة الكتاب حرفا بحرف وطلب تصويره للاستنساخ⁴.

كما ويلاحظ على كلمة (الاستنساخية) على أنها جاءت أولا على صيغة استفعال؛ وكلّ زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى، وبما أنّ استفعال هو صيغة مبالغة تدلّ إما على كثرة الاتيان بالفعل أو الجهد الكبير الذي يبذله الفاعل عند الاتيان بالفعل⁵. فاستنسخ يدلّ على كثرة النسخ في حدّ ذاته وكثرة جهود القائمين بالنسخ. ثم جاءت ثانية على صيغة المصدر الصناعي والذي هو «صيغة اسمية مؤنثة تُصنع من مصدر أصلي أو من لفظ آخر بأن يلحق بها ياءً مشددة وتاءً مربوطة، (تسمى تاء النقل) وقد قرّر مجمع اللغة العربية بالقاهرة قياسية صوغ هذه الصيغة لسدّ حاجة العلوم والصناعات إلى ألفاظ جديدة تعبر عن معانٍ جديدة»⁶.

¹ أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (ن. س. خ)، ج: 5، ص: 424.

² جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (ن. س. خ)، ج: 3، ص: 61.

³ ينظر: أبو البقاء الكفوي، المصدر السابق، ص: 892.

⁴ ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، ج: 3، ص: 2201.

⁵ ينظر: زهير محمد علي الأرنؤوطي، دلالة (استفعال) على المبالغة في القرآن الكريم، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 600، العراق، 2016، ص: 188.

⁶ مكي الحسني، كلمة عن "المصادر الصناعية" وتعريفات دقيقة لثلاثين منها، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 88، العدد 4، دمشق، 2015، ص: 1077-1078.

وعليه؛ يحتمل معنى النسخ عدة أمور منها التشابه التام، والتغيير والتحويل والتبديل والإزالة والابطال، ويصبح مفهوم كلمة الاستنساخية: مصدرا صناعيا دالا على المبالغة في النسخ والتشابه والنقل، وعلى الجهود الكبيرة المبذولة من أجل التغيير والتبديل.

رابعاً-التعريف المركب: ومن هنا نستطيع القول بأنّ القراءة وفق النظرة الاستنساخية هي محاولة حديثة حديثة لتدبر القرآن وفهم معانيه، من خلال نسخ وجلب التجربة الغربية ومناهجها بحذافيرها، بدل التجربة العربية التراثية ومناهجها، مع حدوث اضطراب وتناقض وتعارض في النتائج، كونها لم تراخ خصوصية النص القرآني من نواحي عديدة. ولهذا كانت نظرة ناقصة يعوزها الضبط والتدقيق والتأني.

الفرع الثاني: خصائص ومنهج القراءة الحداثية وفق النظرة الاستنساخية

يبين هذا الفرع خصائص القراءة الحداثية المستنسخة والتي احتلت مكانة كبيرة في مجال الدراسات الحداثية القرآنية كونها تعرضت للكثير من النقد. ولكثرة المادة العلمية فيها، فإننا نقتصر على أهم خصائصها، والتي توضّح مزالق هذه القراءة وخطورتها، وكذا أهم مناهجها والتي استعملت لنقد وقض النص القرآني.

أولاً-خصائص القراءة الحداثية وفق النظرة الاستنساخية: أما عن خصائص القراءة الحداثية بصفة عامة؛ فقد كانت هناك جملة من العلامات التي تبين صنف القراءة الحداثية للنص القرآني، ومن بينها الآتي:

1- **انتقائية المناهج المستعملة:** تعددت المناهج الغربية وتفرعاتها منذ عصر الأنوار، حتّى أنّ بعضها مبني على أنقاض بعض، وبعضها قد يناقض بعض¹. وقد تُستخدم هذه المناهج لمدة عقدين أو ثلاثة ثم ما يُلبث أن تُترك إلى غيرها². ونظرا لكثرتها وتعددها، فإنّ طريقة التعامل معها ستكون انتقائية بطبيعة الحال غير قائمة على معطى معرفي، بل

¹ ينظر: مختار حسيني، بشير بن لحبيب، التأويل الحداثي للنص القرآني في ظل متلازمة الإطلاق والتقييد، مجلة اللغة العربية، المجلد 22، العدد 3، الجزائر، 2020، ص: 116.

² ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 40.

مستندة إلى الأيديولوجيا التي يحملها الباحث؛ فيستخدم ما يناسب نظريته وأغراضه¹. وبهذا فقد تميّز الخطاب الحداثي للقرآن بكونه ذاتيا بعيدا عن الموضوعية، مدّلسا، مجتزئا، غامضا، محاربا للرجعية في اعتقاده، مقلّدا ومستنسا للتجربة الغربية في التعامل مع النصوص، ومتضاربا منهجيا، ذو أهداف موجّهة ومسطّرة، جعلت من النصّ القرآني حقل تجارب للمناهج الغربية الحداثية².

2- تحقيق الهدف المسطر بغض النظر عن دلالة النص الأصلي: القراءات المستنسخة للمناهج الغربية بحذافيرها انطلقت من موقف إيديولوجي يكاد يدور كله في فلك: سؤال الحداثية والنهضة ومقاومة سلطة النص ومؤسساته³. وهذا ما جعل بعض قراءاتهم تحوّل النصّ القرآني كأنّه حواش ماركسية تنفي الله ذاته⁴.

3- توظيف المناهج غير المناسبة للنص الديني: إنّ المناهج والأدوات الغربية إنّما هي مناهج وضعية مادية صيغت أساسا للتعامل مع النصّ الإنساني، والنصّ القرآني ليس كبقية النصوص الأدبية والفكرية، وعدم الوعي بهذه الإشكالية إنّما يؤدي إلى خلخلة كل الثوابت وضرب في الرسالة الشاملة الموجّهة للنّاس أجمعين⁵.

¹ ينظر: عبد الرحمن حاج، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثية، مجلة التسامح، العدد 1، عمان، 2003، ص: 233.

² ينظر: سعيد شبار، الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، إسلامية المعرفة، المجلد 15، العدد 59، الولايات المتحدة الأمريكية، 2010، ص: 66. وينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 30. وينظر: يحيى مقلّ الصباحي، الخطاب القرآني بين النظر المقاصدي والقراءة الحداثية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد 11، اليمن، 2014، ص: 93، 95، 97. وينظر: فاطمة بوغاري، القرائن اللغوية والعقلية في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم (دراسة نقدية)، فصل الخطاب، المجلد 6، العدد 24، الجزائر، 2018، ص: 51.

³ ينظر: فؤاد بن علي، الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنصّ القرآني: محاولة في التفكير والتأسيس، مجلة التسامح، المجلد 6، العدد 24، سلطنة عمان، 2008، ص: 239.

⁴ ينظر: عبد الرحمن حاج، المرجع السابق، ص: 232.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 234. وينظر: يحيى مقلّ الصباحي، المرجع السابق، ص: 105.

- 4- **القطيعة مع التراث:** إنّ الرّغبة المحمومة في المعاصرة والأخذ بالجديد، أدّت بالباحثين المستنسخين إلى القطيعة المعرفية والمنهجية التامة مع التراث، ممّا وسم هذه القراءات بطابع التجرؤ على قداسة النص وطبيعته المفارقة للنصوص الإنسانية¹.
- 5- **أنسنة القرآن:** وتعني التعاطي مع القرآن كنص تاريخي متجسّد في لغة إنسانية، لأنه منتمي أساساً إلى ثقافة تلك اللغة، دون أي اعتبار للوحي ومصدره وقديسيته وبعده الغيبي، وكذا العمل على حذف عبارات التعظيم واستبدالها لمصطلحات وضعية أخرى مثل: القرآن الكريم، الآية الكريمة، إلى الظاهرة القرآنية، المدونة القرآنية وغيرها، والتسوية في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني إنّما تؤدي إلى جعل النص القرآني مجرد نص لغوي مثله مثل أي نص إنساني، وتوجّه التركيز على سياقاته الثقافية وعدم استقلاله عن بيئته، وكذا محاولة التعامل معه بحرية دون قيود، وقول بتعددية ولا نهائية قراءاته وتأويلها ونسبيتها، وجعل من الإنسان وحده محورا لتفسير الكون².
- 6- **ربط القرآن بالواقع، ونفي صفة العالي عنه:** إذا كان الحداثيون لم ينكروا الأصل الغيبي للقرآن ولم يطعنوا في صحته، لكنهم نظروا إليه باعتباره غير متعال عن الواقع، حتى يجعلوا فهمه موضوعيا وعلميا موافقا لركب الحضارة الحديثة، فقيده إلى الزمان والمكان والتاريخ³.

¹ ينظر: عبد الرحمن حاج، المرجع السابق، ص: 234. وينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 232-233.

² ينظر: عبد العالي العبدوني، أزمة الإبداع الموصول عند طه عبد الرحمن القراءة الحداثية للنص القرآني نموذجاً، مجلة الكلمة، المجلد 13، العدد 51، قبرص، 2006، ص: 2. وينظر: يحيى مقلب الصباحي، المرجع السابق، ص: 101. وينظر: حمادي هوارى، القراءات الحداثية للنص القرآني _دراسة تحليلية نقدية_، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 3، العدد 1، الجزائر، 2016، ص: 39. وينظر: زينة براهيمية، الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2017، ص: 161. وينظر: علي بودريالة، قراءة النص القرآني عند الحداثيين العرب المعاصرين (الخلفيات الفكرية والاستراتيجيات المعرفية)، مجلة المدونة، المجلد 6، العدد 1، الجزائر، 2019، ص: 60، 63. وينظر: مختار حسيني، بشير بن لحبيب، التأويل الحداثي للنص القرآني في ظل متلازمة الإطلاق والنقييد، المرجع السابق، ص: 112.

³ ينظر: نعيمة بن خدة، سؤال العقلانية في القراءات الحداثية للنص القرآني، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 4، العدد 1، الجزائر، 2017، ص: 95-96.

7- **عقلنة القرآن:** وتعني محاولة هدم سلطة النص التي تعتبر عائقاً أمام حرية العقل وإبداعاته¹. فالإسلام في أصله مبني على العقل ويدعو إلى استخدامه، فجعل من هذه المقولة مطية لدخول العقلانية الغربية بكل قيمها وحمولتها المعرفية والإيديولوجية في قراءة النص القرآني، والتي عملت على رفع الغيبية وكل مظاهرها عنه وتغيير النظرة إلى الوحي، وكذا استخدام منهج الشكّ سبيلاً للوصول إلى اليقين، من خلال هدم كلّ المسلّمات حتى القائلة بتمامية وكمالية النص القرآني، وكذا التشكيك في القصص القرآني واعتبارها أساطيراً وخيالات، ورفضت أيضاً كلّ المعجزات باعتبارها خروجاً عن نسق الكون وتناسق العادة².

8- **قيدية الأحكام القرآنية:** وهذا من خلال القول بالأرخنة أو تاريخانية النصّ القرآني، وبأنّه يعكس واقعا وثقافة محكومة بالتاريخ وبالبيئة التي نزل فيها، وكذا القول بتاريخية القرآن والتي تعني ربط فهم النص ودلالته بزمن تاريخي غير ممتد، أو التأريخ الذي يوظف المسائل التاريخية المسلّم بها في تفسير القرآن مثل أسباب النزول أو المكي والمدني، وتهدف هذه المفاهيم الثلاثة إلى تقييد الأحكام ونسبيتها وعدم إطلاقيتها ولا أزليتها، وأنها مرتبطة حصراً بظروف وأسباب نزولها³.

9- **التفريق بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب:** وهي المستندة أساساً على نظرية التأليف الشفاهي، التي وضع إطارها النظري "ميلمان باري" وطبقها "ألبرت باري" في بيان للاختلاف النوعي بين الشفاهية والكتابة؛ فالشفهية ما هي إلا مرحلة بداية أولية سابقة للكتابة، وهذا ما دعا البعض من الحداثيين المستنسخين إلى تبني هذه النظرية وتطبيقها على القرآن، باعتبار أنّ الأُمَّة التي نزل عليها القرآن هي أمة بدائية لم تكن تجيد القراءة والكتابة في مجملها، ثم تطوّرت من طور الشفاهة إلى طور الكتابة، وكما تم إجراء بين القرآن والتوراة، للاعتبار نفسه، فالتوراة تنوّلت شفهيًا ثم دونت⁴. واستناداً عليه شرّع القول بخطاب ونص قرآني،

¹ ينظر: علي بودريالة، المرجع السابق، ص: 60.

² ينظر: عبد العالي العبدوني، المرجع السابق، ص: 3. وينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 245-246. وينظر: زينة براهيمية، المرجع السابق، ص: 90.

³ ينظر: عبد العالي العبدوني، المرجع السابق، ص: 3. وينظر: علي بودريالة، المرجع السابق، ص: 61.

⁴ ينظر: حاكم حبيب الكريطي، حكيم سلمان السلطاني، الشفاهية والكتابية في النص القرآني في ضوء القراءة الحداثية، مجلة آداب الكوفة، مجلد 10، العدد 31، العراق، 2017، ص: 87.

وبروز فرق بين الخطاب الذي يعبر عن المرحلة الشفاهية، والنص الذي يعبر عن المرحلة التدوينية، وكان هذا مدخلا لدراسة ظروف تدوين القرآن والتشكيك في صحة نصوصه¹، وقولا بإمكانية سقوطه².

10- اعتبار القرآن منتجا ثقافيا: وذلك بمعاملته على أنه مجرد نص لغوي ينتمي لثقافة معينة، وتم إنتاجه طبقا لقوانينها وسياقاتها الاجتماعية والبيئة المعرفية، ويفسر طبقا لذلك الواقع³. واعتمادهم في ذلك هو القول بأسباب النزول، لكي يربطوا النص بزمان نزوله فلا يمكن تحليله بعيدا عنها، ويدعون كذلك إلى ترتيب القرآن ترتيبا مرتبطا بها⁴.

وكانت هذه أهم الخصائص التي ميّزت القراءة الحداثية الاستنساخية.

ثانيا- مناهج القراءة الحداثية وفق النظرة الاستنساخية: أما بخصوص المناهج المستخدمة، فيمكن تصنيفها تحت ثلاث قراءات كبرى (أدبية، تأويلية، إيديولوجية)⁵. حيث تحتوي كل قراءة على مناهج تميّزها عن غيرها من القراءات وإن كانت متداخلة في كثير من الأحيان مما يصعب مهمة تصنيفها. وفيما يلي ملخص لها:

1- القراءة الأدبية: وهي قراءة تتقاطع قليلا مع القراءات التراثية كونها اهتمت بلغة القرآن ورُكّزت عليه فقط من خلال البيان، فأخضعت هذه القراءة النص القرآني لمناهج قراءة النصوص الأدبية، متجاهلة مقوماته الروحية الخاصة وخصوصيته المتعالية عن النصوص العادية⁶. وتسمّى كذلك بالدراسة النقدية التي تهدف أساسا إلى انتقاد النص في مقابل القراءة الاعتقادية الإيمانية⁷، والتي تستخدم كل النظريات النقدية والفلسفية الجديدة مثل المنهج البنيوي

¹ ينظر: مختار حسيني، بشير بن لحبيب، المرجع السابق، ص: 118-119.

² ينظر: يحيى مقل الصباحي، المرجع السابق، ص: 98.

³ ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 41. وينظر: يحيى مقل الصباحي، المرجع السابق، ص: 101.

وينظر: زينة براهيمية، المرجع السابق، ص: 160.

⁴ ينظر: مختار حسيني، بشير بن لحبيب، المرجع السابق، ص: 117، 121.

⁵ ينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 233.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 234-235.

⁷ ينظر: علي بودريال، المرجع السابق، ص: 58.

والحفري والتفكيكي وتحليل الخطاب، وكذا مناهج علوم الإنسان كاللسانيات والسيميائيات وعلم التاريخ وعلم النفس وغيرها، من أجل تجاوز البعد الغيبي للوحي وعقلنته وإخضاعه للواقع¹. وفيما يلي سنذكر نموذجين لمنهجين استخدمنا بكثرة:

– **المنهج البنوي:** ويعدّ من بين أشهر النظريات التي ظهرت في القرن العشرين على يد فرديناند دي سوسير اللغوي السويسري، والذي ركّز على قضية البنية والعلاقات الداخلية التي تحكم المعنى، ومحاولة فهم العلامات التي تحملها النصوص². وذلك بعزلها عن كل ما هو خارج النصّ المدروس بما فيه منتج النصّ الأول وكذا قصديته، والسياق الذي وُلد فيه³. وبهذا فإنّ أهمّ مبادئها هو موت المؤلف؛ فاللغة وحدها تحلّ محلّه، والنص مفتوح لعملية القراءة والتأويل غير المحدود، وبذلك فمعانيه لا نهائية، والنص الأصلي أيضا يحمل فجوات ومناطق صمت على الناقد أن يملأها، وبذلك يصبح القارئ هو صاحب السلطة الوحيد على النص⁴.

– **المنهج التفكيكي:** ويُعتبر نظرية أكثر منه مناهجاً منضبطاً مستقراً؛ لأنه خاضع أساساً للتغيير والتبدّل وعدم الثبات؛ فهو عبارة عن نظرة متحررة من كل القيود، تلغي وتزعزع كل ثابت، ومهمته تفكيك النصّ إلى فقرات متناثرة، وإعادة بنائها وفق آليات تفكير القارئ، كما أنّ هذا المنهج يتميز بعدم الحسم في القراءة، فالمعاني تتناسل وتتوالد دون حدّ؛ فكلّ قراءة تنتظر قراءة أخرى تالية وهكذا، وتتميز قراءته بالشكّ والتردد؛ بحيث تجعل القارئ لا يركن إلى قراءة بعينها، وكل قراءة هي قراءة مقبولة لأنّها غير نهائية ولا تحتمل لا الصواب ولا الخطأ، وهذا ما يفسح المجال بأن يكون للنصّ قراءات لا نهائية ومفتوحة على كل الاحتمالات⁵.

2- **القراءة الأيديولوجية:** وهي القراءة التي توظّف النصّ القرآني مجتمعا وتؤوله وفقا لحاجات الأمة المعاصرة، وتحاول الإجابة على أسئلة واقعية مطروحة سابقا في ذهن

¹ ينظر: نعيمة بن خدة، المرجع السابق، ص: 94-95، 97.

² ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 36-37.

³ ينظر: مختار حسيني، بشير بن لحبيب، المرجع السابق، ص: 114.

⁴ ينظر: علي بودريالة، المرجع السابق، ص: 61-62.

⁵ ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 39. وينظر: علي بودريالة، المرجع السابق، ص: 61. وينظر:

مختار حسيني، بشير بن لحبيب، المرجع السابق، ص: 114.

القارئ، والنتيجة أيضا معلومة في ذهن القارئ، فهو يوجّه القراءة نحوها مؤكداً على صدق وصحة النتيجة التي يرغب في الوصول إليها¹. وهي بذلك قراءة منحازة وغير موضوعية، تعكس رؤية وموقف القارئ من النص، وتستعمل هذه القراءة المناهج النقدية أيضا².

3- **القراءة التأويلية:** حيث ابتدأت في الفكر الغربي مع محاولاتهم قراءة الكتب المقدسة والنصوص الدينية والتي كانت محتكرة في البداية من طرف الكنيسة وحدها، ثم خرجت من أيديهم إلى الباحثين والفلاسفة، وبهذا فقد كان التأويل متشكلا من ثلاثة فنون: تأويل النصوص المقدسة التي تستهدف كشف الحقيقة الربانية الموجودة في النص، والتأويل التشريعي القانوني والذي يرمي إلى تطبيق المعاني المكتشفة، وفقه اللغة الذي يعتبر أول علم تحرر من التبعية الخالصة للاهوت³. وبهذا فالتأويل قائم على أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعاني، وكل قارئ له الحق في تقديم رؤيته الخاصة، ويغدو على إثرها النص القرآني ظاهرة ثقافية⁴. وقد اندرجت تحت هذه القراءة المناهج الآتية:

- **المنهج الهيرمنيوطيقي:** الهيرمنيوطيقا تعني التفسير والتأويل، حيث تحول في العصور الوسطى من مجال تفسير النص الأسطوري إلى تفسير النصوص المقدسة، ثم تحولت على يد شلاير ماخر في نهاية القرن الثامن عشر من دائرة الاستخدام اللاهوتي لتكون متاحة لفهم أي نص لغوي، وحكمت بموت الإله فيما يخص تأويل النصوص المقدسة، وبموت الكاتب في النصوص الأدبية، وانصرف اهتمام الباحثين إلى وضع القواعد التي تمكنهم من فهمها دون

¹ ينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 235-236.

² ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 17.

³ ينظر: نور الدين باب العياط، النص القرآني دراسة بنيوية، أطروحة دكتوراه في الحضارة الإسلامية، تخصص: اللغة والدراسات القرآنية، قسم الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، 2014-2015، ص: 100.

⁴ ينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 236.

النظر إلى كونها مفارقة للنصوص الأدبية الإنسانية، وركزوا بالتالي على الألفاظ والمعاني والبيان¹، من أجل الوصول إلى المعنى الأول الذي صيغ في البداية²، هذا رأي. ورأي آخر يشير بأن الهرمنيوطيقا تهدف أساسا إلى نقل القصد من المؤلف إلى القارئ، بحيث يفترق النص عن صاحبه، ويصبح القارئ هو المنتج الوحيد للدلالة من خلال توظيف خلفيته ومعارفه وحدها، فالقارئ لا يعود للنص إلا لبحث فيه عن نفسه³. وابتدأ في تطبيق هذا المنهج على النص القرآني منذ القرن التاسع عشر على يد المستشرقين وعلماء الغرب من خلال الحكم بإنسانية القرآن وعدم ثبوتية معناه وقطعته؛ فالمغزى ديناميكي متغير⁴.

- **المنهج التاريخي:** ويعود استخدامه في قراءة النص القرآني منذ الثمانينات؛ حيث تنطلق رؤيته من نزعة مادية وضعية لا تؤمن بأن الأديان من صنع الله بل هي إنشاء إنساني، وأنه لا يوجد انفصال بين النص وتاريخه⁵، وأهم عنصر في فهم النص هو الحقبة التي نزل فيها⁶. من خلال تسليط الضوء على الأسباب المعينة، والزمان والمكان المحددين، وعدم تكرار الظاهرة وعدم إمكانية سحب الوقائع خارج الحيز الزماني⁷. وقد أفرز هذا المنهج بعضا من النتائج الخطيرة مثل: القول بزمنية الرسالة، وأنه لا جدوى اليوم من الوحي لأن العقل حلّ محله⁸، والإقرار ببشرية المستقبل الأول، باعتباره مجرد إنسان ناقل للوحي معرض للمعاناة، وكذلك إرجاع القرآن إلى أسباب النزول باعتبار وجوب التوافق بين مسار الدعوة المحمدية ومسار

¹ ينظر: زميل عمران أحمد زهري، اتجاهات مناهج التفسير في العصر الحديث، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، قسم الدراسات النظرية، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1430-2009، ص: 126. وينظر: نور الدين باب العياط، المرجع السابق، ص: 104

² ينظر: كريمة بلخامسة، العقل الإسلامي والتأويل في فكر محمد أركون، الخطاب، المجلد 5، العدد 2، الجزائر، 2020، ص: 101.

³ ينظر: زينة براهيمية، المرجع السابق، ص: 163.

⁴ ينظر: زميل عمران أحمد زهري، المرجع السابق، ص: 127-128.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 131.

⁶ ينظر: صالح محمد نصيرات، المرجع السابق، ص: 38.

⁷ ينظر: مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 16، العدد 63، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص: 50

⁸ ينظر: مختار حسيني، بشير بن حبيب، المرجع السابق، ص: 113.

النص القرآني، وضرورة إعادة ترتيبه على حسبها كي يكون أكثر وضوحاً، وأخيراً نسبية النص¹؛ التي ترجعه مجرد نص إنساني عادي مجرد من البعد الإلهي².

- **المنهج الفيلولوجي:** والذي يهتم بالمحافظة على النصوص المكتوبة من حيث إعدادها وطبعها من أجل نقد صحتها ومصادرها، وقد طُبّق هذا المنهج على الكتاب المقدس أولاً، ولقي نتائجاً إيجابية كون الكتاب المقدس تعرض لاضطرابات كثيرة تخص تعدد الأقوال فيه بين نسخه الكثيرة واللغات التي ترجم إليها، وقد أُريد أيضاً تطبيق هذا المنهج على النص القرآني، وإن كانت منطلقات النص القرآني تختلف عن نصوص الكتاب المقدس³؛ لأن النص الأصلي للقرآني مكتوب بلغة معلومة بقيت لحد اليوم، وكذلك أمر جمعه مفروغ منه، وإن عادت بعض الدراسات تشكك في طريقة جمعه، وتفرّق بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب.

وإلى هنا نكون قد بينا أهم الخصائص التي ميزت القراءة الحداثيّة الاستنساخية المقلّدة للمناهج الغربية، ورأينا كذلك أهم المناهج التي استخدمتها هذه القراءات

الفرع الثالث: نماذج من الحداثيين المتبنين للنظرة الاستنساخية

ونقتصر فيه على ثلاثة نماذج؛ قراءة أركون، وقراءة الجابري، وقراءة شبستري، لإعطاء أمثلة على القراءة الحداثيّة وفق النظرة الاستنساخية.

أولاً-قراءة أركون: محمد أركون الجزائري (1982-2010) الباحث والمؤرخ والمفكر⁴. انطلق في فهمه للقرآن من خلال توظيف واقعه المعاش، فشابه عيشه في الوسط الأمازيغي الشفوي ثم الوسط العربي المكتوب، بما مرّ به المجتمع العربي الأول الذي نزل عليه القرآن، وقد عاش ما عاش من الاندهاش، وسحب حتمية اندهاشه، على ردّ فعل المجتمع العربي

¹ ينظر: فؤاد بن علي، المرجع السابق، ص: 242-244.

² ينظر: مرزوق العمري، المرجع السابق، ص: 65، 71.

³ ينظر: علي بودريالة، السابق، ص: 59-60.

⁴ ينظر: محمود رزايقية، الخطاب القرآني - قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 9، الجزائر، 2019، ص: 436.

الأول، الذي افترضه قد عاش الاندهاش نفسه¹. ولهذا فهو ينظر إلى القرآن باعتباره ظاهرة، أي أن هناك شيئاً «ظهر أمامنا، يفاجئنا، يدهشنا، نستغربه، نشير عدداً وفيما من الأسئلة المتواصلة، ولا يمكننا البتة أن نأتي بجواب لأي سؤال من هذه الأسئلة، لأن الوثائق التي تمكنا من الإجابة غير موجودة، ولن نجدها»². فالظاهرة القرآنية عنده هي دهشة مستمرة لعدم توفر الأجوبة، باعتبار الذين نزلت عليهم هذه الظاهرة لأول مرة لم يعودوا بيننا³. كما اهتم أيضاً بالتاريخ؛ سواء بالتاريخ المكتوب أو بالتاريخ الذي لم يكتب وبقي مشافهة بين الناس، بدعى أنه يجيد قراءته لأنه يفهم العبر المكنونة فيه، ولا يقرأ فقط المخطوط والسردى⁴.

يعتمد أركون على منهج متكامل _ حسب رأيه _ وهو منهج مُلق بين مناهج متعددة⁵. وهي كلها مناهج أوروبية، لأنه لا يوجد ثراء مناهج في أي ثقافة مثل الثقافة الأوروبية، كما يقول معللاً ومدافعاً عن اختياره هذا، وبأنه لا يثق في المنهج إلا بعدما يخضعه للتحقق والنقد وتفكيك الخطاب، متسائلاً عن كيفية تطبيق ذلك المنهج في حقل مختلف عن الحقل الأوروبي⁶. وهذه المناهج إنما هي مناهج منبثقة عن العقل، الذي يهتم به أركون؛ فمن وعي العقل بذاته وبممارساته تبدأ القراءة الحداثية⁷، التي تنطلق وفق أركون من أن الإسلام كائن تاريخي متعدد بتعدد البيئات والثقافات، وبالتالي هناك إسلاميات وليس إسلاماً واحداً⁸. وبأن الحقيقة هي غير مطلقة وغير ثابتة، بل هي تاريخية ومتعددة⁹. ويرى من الضروري أن نضع الموروث في تفسير القرآن موضوع البحث، لنكشف الساتر الذي جعلنا لا ندرك ما يقوله الخطاب القرآني

¹ ينظر: عبد الجبار الرفاعي وآخرون، الدين وأسئلة الحداثة، المرجع السابق، ص: 24.

² المرجع نفسه، ص: 22.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 23.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 26.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 23.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 63.

⁷ ينظر: نورة بوحناش، نحو قراءة حداثية للقرآن تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح النص عند أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة: المجلد 17، العدد 53-54، العراق، 2013، ص: 200.

⁸ ينظر: عبد الجبار الرفاعي وآخرون، المرجع نفسه، ص: 47، 49.

⁹ ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص: 10.

حقيقة¹، بل ويتجاوز نقد الموروث التفسيري إلى نقد الإسلام بنصوصه الأساسية من خلال الشك والتفكير²، واختراق سياق النص الذي يعتبره طبقة متكلسة يجب الحفر فيه وفتح انغلاقه، عبر القيام بقرارة تأويلية³، وعبر المنهج النقدي التاريخي الذي يربط بين النص وبيئته، للوصول إلى اللحظة التدشينية أو لحظة النزول⁴، التي انبثق فيها ومن خلالها النص القرآني الشفهي لأول مرة؛ فالقرآن عند أركون إنما هو نص تراثي معبر عن المخزون الوجداني والاجتماعي والتاريخي الحي للمجتمع الإسلامي في ذلك الوقت ولا يمكن تعميمه⁵، محاولا بذلك إزاحة التصورات التقديسية والمتعالية للولوج إلى النص، ثم تطبيق المناهج الألسنية عليه⁶، بغية ربطه بالمعرفة العلمية والمناهج الحديثة وأسننته، بمعنى إخراج النص من سياجه التراثي المغلق إلى أطر فكرية حديثة متبينة حداثة الحضارة وعلمنتها⁷.

وإذا حاول أركون نقد النصوص الدينية في حد ذاتها، فلا بد أيضا أنه حاول نقد الأحكام التي انبثقت عنها؛ حيث يقول: «وهذا يعني أننا سوف نعلق أو نعطل كل الأحكام اللاهوتية التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كليا إلى أن نكون قد وضحنا كل المشاكل اللغوية، والسيمائية، والتاريخية، والأنثروبولوجية التي أثارها القرآن كنص. قلت سوف أعلق هذه الأحكام، ولم أقل سوف أسقطها أو أتجاهلها أو أحذفها كما يفعل علماء الألسنيات والتاريخ المعاصرون بنوع من العنجهية والغرور... ولكن ليس هذا موقفي. ولا أريد اختزال الظاهرة الدينية أو نفي الوحي كما يفعل الكثيرون»⁸. وتعليقه في هذا أن النص الديني يمثل مرجعية وجودية إجبارية بالنسبة للمؤمنين، ولا يمكن أن نستبدله بتفسير وضعي وإن كانت هذه التفسيرات

¹ ينظر: عبد الجبار الرفاعي وآخرون، المصدر السابق، ص: 52.

² ينظر: نورة بوحناش، المرجع السابق، ص: 194، 195.

³ ينظر: صافية مناد، عمر الزاوي، التأويل وقراءة النص الديني في تاريخية الفكر الإسلامي _ أركون نموذجا _، مجلة تطوير، المجلد 5، العدد 2، الجزائر، 2018، ص: 106.

⁴ ينظر: نورة بوحناش، المرجع السابق، ص: 196، 199.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 201.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 207، 209.

⁷ ينظر: صافية مناد، عمر الزاوي، المرجع السابق، ص: 107، 108، 109.

⁸ محمد أركون، المصدر السابق، ص: 21-22.

الوضعية تمثل خطوات منهجية لا بد منها¹؛ فهو في موقف صراعي مراعي للوضعيين وللمؤمنين في الوقت نفسه. كما ويميز أركون بين نوعين أو مستويين من الوحي؛ كلام الله المحفوظ في أم الكتاب، وهو الوحي الأزلي اللانهائي، والوحي المنزل على الأرض، وهو الجزء المتجلي والممكن التعبير عنه لغويا، ويهدف من هذا القول: أن الوحي لم يعط كله للأنبياء ليوصلوه إلى الناس، بل هناك وحي استأثر به لنفسه، بالإضافة إلى أنه يماثل بين المسيح بصفته تجسيدا لكلمة الله وبين المصحف الذي فيه تجسيد كلام الله². ونلاحظ هنا أن أركون يفرق بين القرآن والمصحف؛ فالقرآن هو الوحي الشفوي، والمصحف هو مكتوب ذلك الوحي الشفوي واستقر مكتوبا بين دفتي مصحف، فشتان في نظره بين كلام الله المنطوق غير قابل للاستنفاد إلى الوسيط الأول (النبي)، وبين التسجيل الكتابي لهذا الوحي على الورق وجعله في كتاب متداول، ومع التداول التاريخي صار عبارة عن كتابات مقدسة من خلال العملية التحويلية والأساليب اللغوية والأدبية والبلاغية، وقد تمكن أصحاب التوراة والإنجيل من التقطن لهذه الصبغة التنزيهية والتقدسية للكتاب والعمل على نقدها، بينما لم يحصل الأمر بعد عند أصحاب القرآن لاعتبارات وظروف سياسية وثقافية وتربوية³. وتتم القراءة الحداثية عند أركون وفق خطوتين أساسيتين؛ «دراسة التراث الديني في ثقافة الشرق الأوسط، وهي ممارسة تقوم على المقارنة والتحري التاريخي للثقافة الدينية وما يفرضه الكشف عن النسق الحواري داخل النص القرآني في حد ذاته... ودراسة نظام اللغة العربية في فترة نزول القرآن، وهي الدراسة التي تخلص القرآن من التضمين الأيديولوجي الذي تعرض له والذي سيتعرض له، على أن تكون الدراسة وفق التصور الأركيولوجي والألسني»⁴.

فما يلاحظ على هذه النموذج هو مقارنته للإسلام بالمسيحية واليهودية، وكذا مقارنة المناهج التي مورست على المسيحية بالمناهج المستخدمة على النصوص الإسلامية.

¹ ينظر: محمد أركون، المصدر السابق، ص: 22.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 23-24.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 25-26.

⁴ نورة بوحناش، المرجع السابق، ص: 205.

ثانياً - قراءة الجابري: محمد عابد الجابري (1935-2010)، المفكر والفيلسوف المغربي الذي اشتغل على تفكيك العقل العربي عقوداً من الزمن¹، واتجه نحو دراسة القرآن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر². والذي سمى القرآن بالظاهرة القرآنية، وقصد به مجموع الآيات التي تحدث القرآن فيها عن نفسه، وكذا المواضيع والمفاهيم التي أنتجها المسلمون ودارت حول مضامين ومقاصد القرآن الكريم³. وتجسدت عنده أبعاد هذه الظاهرة في ثلاثية: (اللازمية، الروحية، الاجتماعية الدعوية)؛ فالقرآن هو من جنس الوحي الذي نزل قبلاً في كتب السابقين، ثم هو تجربة روحية معناتية بالنسبة للمتلقي الأول للوحي، وبعده الاجتماعي الدعوي، ويتمثل في أن المتلقي الأول للوحي كان مطلوباً منه إيصال رسالة مبيّنة للناس، مما جعله في مواجهة معهم، تلقى على إثرها ردود فعل مختلفة⁴. ومن هنا نستطيع بداية تمييز قراءته، والتي تفرّق بين القرآن والظاهرة القرآنية حيناً، وتخلط بينهما حيناً آخر؛ لأنه يجعل ضمن الظاهرة القرآنية القرآن مع التفسير والمفاهيم التي دارت حوله، حيث يقول: «نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن، سواء كظاهرة بالمعنى الذي حددناه... أو كأخبار وأوامر ونواه، هي كلها تراث، لأنها تنتمي إلى ما هو بشري»⁵. كما وتجعل قراءته من القرآن مرتبطاً بما سبقه، وأن الرسول عانى أثناء تلقيه الوحي، وأن له مهمة اجتماعية دعوية، جعلت بين المبلّغ والمبلّغ إليهم صولات وجولات.

وإذا ما جئنا إلى مصادره التي اعتمد عليها، نجده يذكر بأنه اشتغل على ما وقعت عليه يده من المصادر العربية وغير العربية، الإسلامية وغير الإسلامية، المهم أن تقدّم له نفعاً، وإن كان يقول بأن اعتماده على المصادر الإسلامية القديمة أكثر، وهذه المصادر إنما اعتمادهما الأساس هو الروايات، ومنهجه في تحري الروايات أو الأخبار أو السنة، هو قبولها جميعاً

¹ ينظر: هنية شويب، أحمد لشعل، منهجية محمد عابد الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد: 03، العدد: 2، الجزائر، 2021، ص: 108.

² ينظر: هند بلميهوب، المرجع السابق، ص: 27.

³ ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ج: 1، ص: 24.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 24-25.

⁵ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 27.

بغض النظر عن اختلافها إلى حد التناقض، لأن المهم عنده هو أن الاختلاف هو دليل صحتها ككل، لأنها تدل على حادثة وقعت فعلا واختلفت زوايا النظر إليها، ويقف منها موقف الحيادي الموضوعي _ على حد قوله _ باحثا عن الحقيقة وحدها¹.

أما عن منهجه؛ فقد ابتدأه ببيان شرط جديد في تعريفه للظاهرة القرآنية، حيث قال بأن الظاهرة القرآنية بالإضافة إلى كونها تجربة روحية، إلا أنها ظاهرة عربية كذلك؛ وهذا من خلال انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي، فلا يُنتظر منها أن تخرج عن طور اللغة لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي، بدعوى أنه حتى قدماء المفسرين اشترطوا أن يُفسر القرآن استنادا إلى معهود العرب؛ الذي يشكل الحياة الروحية والفكرية والاجتماعية والثقافية... للعرب، لأنه ما جاء إلا ليخاطبهم في المقام الأول ضمن معهودهم الاجتماعي والثقافي لكي يفهموه، وهو ما يؤكد لفيف من الروايات التي تتحدث عن هذا الارتباط، وهذا الارتباط إنما يمثل عنده معاصرة القرآن لنفسه². وهذا الشق الأول من منهجه "معاصرة القرآن لنفسه". وأما الشق الثاني؛ فهو معاصرة القرآن لنا في نفس الوقت"، فقال إنه يتعامل معه منهجيا بخطوات، أولها: معهود العرب، الذي يعتبر ركيزة مهمة في معرفة خصوصيات لغتهم ومعطيات معهودهم على صعيد الفهم والمعقولية وكذا على صعيد التجربة الدينية؛ وتتميز التجربة الدينية: «عن الظواهر الحسية والشعورية والعقلية والخيالية بكونها "تجربة روحية". ومع أن الظواهر غير الدينية قد يحضر فيها الجانب الروحي، بهذه الدرجة أو تلك، فإنها تبقى مع ذلك مشدودة إلى موضوعها الحي أو العقلي أو الخيالي، ومطبوعة بطابعه. أما التجربة الروحية فهي _ على الأقل كما يصفها أصحابها _ معاناة مع المطلق تقبع وراء الحس والمحسوس والعقل والمعقول»³.

ويعتمد ثانيا على شرح القرآن بالقرآن؛ وذلك عبر الاستناد إلى الروايات التي يشهد لها القرآن بالصحة سواء من قريب أو من بعيد، وهي في نظره من ستدفع الوضع والإسرائيليات⁴. وحتى يطبق هذه القاعدة؛ فقد فرّق أيضا بين النص القرآني كما هو مجموع في المصحف من

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ج: 1، ص: 26-27.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 28-29.

³ المصدر نفسه، ص: 1، ص: 26.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 28.

جهة، وبين القرآن كما نزل مفرداً أي بحسب ترتيب النزول من جهة أخرى؛ فإن كان الموضوع ينتمي إلى النسبي والتاريخي يرجع به إلى ترتيب النزول¹. وإن كان ينتمي إلى المطلق واللازمي يطرح على مستوى القرآن ككل ليشرح بعضه بعضاً، والحكم فيه لقصد الشارع وليس الزمن ولا التاريخ، وقد يعتمد على المستويين معاً². وإذا طُرح الموضوع على مستوى قرآن المصحف، فإنه يعتمد على "التجزئة دون الشمولية"³. أي أنه لا يعتمد على المنهج الشمولي في تقصي كل ما تعلق بالموضوع في القرآن كله، وغرضه يبقى هو التعريف بالقرآن عن طريق بيان مسأله وموضوعاته، دون محاولة لوضع تفسير للقرآن⁴.

ومن هنا، يمكننا أن نشير إلى أن الجابري قد أخذ من لغة القرآن ذريعة ليربطه بالواقع الذي نزل فيه، وفرّق بين الظاهرة القرآنية، والقرآن والمصحف، وجعل لكلّ حدّاً؛ فجعل لمفهوم الظاهرة حيزاً واسعاً، وضيق في المفهومين الآخرين. فالقرآن هو ترتيب النزول، والذي يحتمل النسبي والتاريخي. والمصحف هو ترتيب المصحف العثماني والذي يحتمل الاجتهاد، وكان اعتماده على الروايات بشكل كبير. وباقي الموضوعات التي طرحها تحت عنوان وضع تعريف للقرآن؛ فقد اعتمد فيها على التفسير الجزئي للقرآن.

ثالثاً-قراءة الشبستري: الفقيه والفيلسوف الإيراني "محمد مجتهد شبستري"، من مواليد عام 1936 بشبستر، إيران، هو باحث في مجال العلوم القرآنية، والإلهيات المقارنة، وعمل أستاذاً لعلم الكلام المقارن وتأريخ الأديان وتأريخ العرفان، بكلية الإلهيات في جامعة طهران، ويعد من أوائل من أدخلوا الخطاب الهرمنيوطيقي لإيران⁵. حاول مجتهد أن يقرأ الإسلام من الخارج عن طريق القول بالنزعة الإنسانية للدين⁶، أي النظر إلى الدين من زاوية الإنسان إلى

¹ ينظر: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ج: 1، ص: 29.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 29.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 29. وينظر: عبد العالي حميدات، المناهج المعاصرة محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص الديني _دراسة نقدية_، الخطاب والتواصل، العدد 3، الجزائر، 2017، ص: 332.

⁴ ينظر: محمد عابد الجابري، المصدر السابق، ج: 1، ص: 29.

⁵ ينظر: عفاف مسعي، النزعة الإنسانية والإسلام محمد مجتهد شبستري وهشام جعيط أنموذجين، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 17، العدد 01، الجزائر، 2020، الهامش الأول، ص: 51.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 50.

الله¹. حيث يقول: «حينما نقول قراءة إنسانية للدين، نقصد أن يفهم الإنسان دينه وتدينه بالشكل الذي تقتضيه كل أبعاد إنسانيته. الدين للإنسان وليس لله، فالإنسان هو الذي يحتاج الدين وليس الله. الدين وليد آلام الإنسان وحاجاته من ناحية، وصناعة التجارب الدينية للإنسان المحتاج صاحب المعاناة من ناحية ثانية، حتى يخفف من آلامه ويشبع حاجاته. لا يستطيع الإنسان أن يفهم دينه بما يتناقض مع شطر من إنسانيته وأبعاده، كأن يتناقض مع الفلسفة أو الحقوق أو القيم مثلاً. هل من الممكن أساساً للإنسان بما هو إنسان أن يفهم الدين الذي هو للإنسان، ومن شأن الإنسان وممارسته، بشكل يلغي سائر أبعاده الوجودية؟»². كما قدّم نقداً للقراءة الرسمية للدين، عن طريق المنهج الهرمنيوطيقي. وسنحاول فيما يأتي أن نحلل القراءة التي اعتمدها، شروعا ببيان معنى القراءة الرسمية للدين، وبعض القواعد التي اعتمدها، ثم بيان لمنهجها.

بداية يرى مجتهد أن للدين قراءات متعددة، انطلاقاً من تعدد فهم النصوص الدينية، ومن بينها القراءة الرسمية للدين التي يمشي عليها نظام بلده، فمعنى القراءة عنده يحمل معنى التنوع والتكثّر³. ويقصد بالقراءة الرسمية للدين: «القراءة أو الرؤية للدين التي تنطلق من وسائل الإعلام أو المكروفونات التي تقوم بتبليغ هذه الرؤية للدين المرتبطة بالمقامات الرسمية والحكومات»⁴. أو بتعبير آخر هي: «القراءة (الفقهية-الحكومية). إنها قراءة الذين إذا أرادوا تحديد علاقة الإسلام كدين بالسياسة والسلطة في العصر الراهن، استخدموا اللغة الفقهية، وطفقوا يحددون التكاليف الشرعية للمؤمنين في هذا الباب. فكما نراهم يتحدثون بهذه اللغة في أبواب العبادات، مستعملين مفردات مثل يجوز ولا يجوز، وواجب وحرام، وصحيح وباطل، كذلك نراهم يفعلون لتحديد العلاقة بين الإسلام والسياسة والسلطة»⁵. ويرى أنه يجب نقدها من

¹ ينظر: محمد مجتهد شبستري تأملات في القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014، ص: 5.

² المصدر نفسه، ص: 72.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 63.

⁴ محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، تر: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013، ص: 11.

⁵ المصدر السابق، ص: 55.

مبدأ أن أي شكل من أشكال القراءة الدينية يمكن نقدها، لأنها نسبية تحتل الصحة والخطأ، ومعيار الحكم عليها هي الأدلة والبراهين التي تبني وتستند إليها القراءة نفسها، ولأنها أيضا تعيش أزمة حالية تتمثل في كونها تلحق الضرر بالخطاب الديني أولا، ثم بالعقلانية السياسية في بلده ثانيا؛ إذا فدافعه لنقد القراءة الرسمية للدين هو تصحيح الخطاب الديني والتحريك في المجال السياسي بوحى العقلانية وحده¹. لأنه لا دخل للدين في السياسية، فهو بذلك إنما يوجه نقدا إلى الإسلام السياسي الذي يتحكم في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والحقوقية في بلده الأم. وهو بذلك يقر بأن الإسلام لا يملك منظومات متكاملة على مستوى السياسة والاقتصاد والحقوق، وأن الذي ادعى امتلاك هذه المنظومات هو الفقه، الذي أجبر الناس على العيش في أجواء تلك المنظومات والقوانين، كما لا يعتبر أن من مهمة الحكومة تطبيق أحكام الإسلام، لأنه لا انسجام بين المتغيرات والمستجدات التي يعيشها المسلم اليوم ومسلم الأمس². وبالتالي يمكننا أن نلمح بأن مجتهد إنما ينطلق في نقده للقراءة الدينية أو القراءة الرسمية للدين من وضع مجتمعه وبلده، وقد حاول التوفيق من خلال الترقيع بين الإسلام والحدثة، وبين الأحكام الفقهية التراثية والأحكام والحقوق الوضعية التي تسيّر المجتمع الحدائي التنموي، وكان نتاج هذا الترقيع عدم الأخذ بأحكام الدين أو أحكام الفقه لأنها غير ممكنة التطبيق اليوم³. ويرى بأن الرسالة السياسية الاجتماعية الوحيدة للإسلام هي تحقيق العدالة⁴.

كما ذهب إلى القول بنسبية التفسير والعقائد والفقه الموجود في التراث الإسلامي، بدعوى أنه لا يمكن لأي أحد أن يطرح تفسيراً كاملاً نهائياً للدين، ولا معصومية لأحد من الخطأ، وبالتالي؛ فإن "عدم التمام" و"القابلية للنقد" إنما هما خاصيتان ذاتيتان لهذه القراءات، والحريات في نقدها مشرعة ولا ولاية ولا وصاية لأحد عليها⁵.

¹ ينظر: محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، المصدر السابق، ص: 11-12.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 15.

³ ينظر: المصدر السابق، ص: 37، 45.

⁴ ينظر: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المصدر السابق، ص: 70.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ص: 237.

كما يرى أن الدين الإسلامي هو السلوك المعنوي للإنسان في الحياة؛ فهو نوع من العيش والسلوك الإنساني، وهو من فعل الإنسان¹. وهو عبارة أيضا عن قراءة ومعرفة «المؤثرات والرموز والظواهر الدينية في حياة الإنسان، وفي علم الدين الجديد فإن لسان الدين هو لسان ترميزي يتحدث بلغة الرمز، ومعرفة الدين عبارة عن معرفة مجموعة الرموز اللسانية لذلك الدين، والإسلام بوصفه قراءة بالدرجة الأولى يستوحي دلالاته من بحوث علم الهرمنيوطيقا، وهي البحوث التي تخص فهم وتفسير النص، وعلى أساس هذا العلم فإن النصوص الدينية بوصفها مظاهرا ورموزا يمكن فهمها وتفسيرها كسائر النصوص الأخرى»². أي بمعنى آخر فهو لا يرى ثبوتا في الإسلام لأنه ينظر إليه كقراءة، وقراءة الدين عنده _كما تقدّم_ هي قراءات، وحتى في تحديده لمعنى "النصوص الدينية"، فإنه أحيانا يراها الكتاب والسنة وفقط³، وأحيانا يوسع معناها إلى الكتاب والسنة ونظريات المتكلمين والعرفان وطائفة من الفلاسفة المتكلمين⁴.

كما يرى بأن الدين عبارة عن خطاب واحد يؤثر في جوانب متعددة من حياة الناس، له معناه المحوري وله معانيه الفرعية، فعليه عدّ الأحكام الاقتصادية أو العبادية مثلا أحكاما متصلة بزمانها⁵. ولكي يتحقق هذا الخطاب في هذا العصر فلا بد من القيام بعدة أمور؛ أولها هو نقد كل التراث الذي وصلنا منذ 14 قرنا، ثم قراءة النصوص الأولى قراءة تزامنية مع عصر صدورهما، أي قراءة في دائرة ثقافة ذلك العصر؛ لأن تلك النصوص مرتبطة بأرضيتها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة، والتي تمثل قسما من النص، ثم استخلاص الرسالة من فهم تلك النصوص ومحاولة ترجمتها لثقافة العصر الحاضر؛ أي محاولة جعل النص قابلا للفهم في هذا العصر من خلال عرض المفاهيم والرؤى الكونية والقيم

¹ ينظر: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المصدر السابق، ص: 71.

² محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، المصدر السابق، ص: 277.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 278.

⁴ ينظر: محمد مجتهد شبستري تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المصدر السابق، ص: 91.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 76، 77.

الأخلاقية لذلك العصر في إطار المفاهيم والقيم الثقافية في عصرنا الحاضر، وهذا طبعا عمل ليس ببسيط ولا متوفر لأي كان، لأنه يحتاج لشخص عارف بخصوصيات هذا العصر¹.

اعتمد الشبستري في فهمه وقراءته للنص الديني على المنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي، فهو يعتقد بأنه المنهج المناسب لجعل عملية الفهم عملية علمية، وهو الأمثل لملء الفراغ المنطقي والعقلي في مجال التفسير والتأويل²، خصوصا في مجال البحوث الدينية المتعلقة بالحياة الاجتماعية³. لأن القدماء لم تكن لهم قراءة بالأساس، وعلى باحثي اليوم استيعاب قضايا الهرمنيوطيكا الفلسفية الدالة على إمكانية تعدد قراءات النص الديني، وهذا القسم من الهرمنيوطيكا إنما يستند إلى تحول في مفهوم المعنى وبروز ظاهرة النص؛ فالمعنى قديما كان عبارة عن أشياء وذوات خارجية تحكمها علاقات فيما بينها، لهذا لم يكونوا على علم بأنه يمكن أن يحمل النص معان مختلفة⁴. كما أن الثقافة التي كانت هي ثقافة شفوية ووشي شفوي ثم تحولت لثقافة مصحف مكتوب⁵.

كما يشير إلى أن هذا المنهج غير منفصم عن التراث، بل يدعو إلى إحياء الدين والإبقاء عليه دون نبذه أو تغييره، كما يدعو إلى تحري الحقيقة المودعة في النصوص الدينية، دون أن يكون هذا التراث عائقا في طريق الحياة العصرية؛ كما أن دوام الدين لا يتحقق بجمود الصيغ العقدية والأخلاقية والعملية فيه، لأنها متغيرة مع الزمن، ولا يمكن أن تكون معيارا للاستمرار⁶. ويبين مجتهد فكرته الجامعة بين التراث والتغير المطلوب بالآتي: «إن دوام أي دين بدوام الخطاب المنسوب إلى مؤسسه، الذي انبثق من تجربته المعنوية القوية، واليوم لا تعني نهضة إعادة قراءة الكتاب والسنة سوى المحافظة على الخطاب الذي بدأه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والتفسير المتجدد للكتاب والسنة هو استمرار ذلك الطريق في عصر

¹ ينظر: محمد مجتهد شبستري، نقد القراءة الرسمية للدين، المصدر السابق، ص: 284-287.

² ينظر: محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المصدر السابق، ص: 11.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 17.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 17-18.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 83.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 21-23.

الحدثاء. في نظام إعادة القراءة والتشكيل تبقى الصعد الثلاثة الشريعة والطريقة والحقيقة في الدين الإسلامي، ولكن يظهر على صعيد الشريعة ترتيب وهيكلية جديدة¹. فالتغير يكون في هيكلية الشريعة، مثل التغيير في الفقه الإسلامي عامة، والفقه السياسي خاصة، ومبحث حقوق الإنسان وحقوق المرأة، فهذا التغيير في نظره إنما يسمح بدخول «حقوق الإنسان إلى ثقافة المسلمين، فتغدو مستساغة بدعائم دينية وتكون محورا للتخطيط الاجتماعي والسياسي عند المسلمين، ومن البين أن هيكلية الشريعة ستتحوّل تحولا كبيرا في مضمار المعاملات والسياسيات»². فهو لا يؤمن بحصر الدين في نظرة واحدة ثابتة، لأنها قد تتفاوت عبر الأزمنة، فكل نظرة إنما تتسجم مع واقع وثقافة مجتمعا³.

هذا بالإضافة إلى أنه أشار إلى مسألة العلاقة بين التراث والحدثاء، وبيّن أن هناك فوارقا بين التراث الإسلامي الإيراني خصوصا والتراث الغربي المسيحي، وإذا أردنا مراجعة تراثنا ونقده لا ينبغي أن نقارنه بتراث الغرب لأنهما مختلفان، وعند استخدام مناهجهم لا بدّ من التفطن لهذه الفوارق، والحدثاء عنده هي الواقع الذي يحل محل غيره، وأن المسلم يستطيع التواصل مع الحدثاء بسهولة، لأن التراث الإسلامي ليس مضادا مطلقا للحدثاء، بدليل ما شهده فجر الإسلام من تغييرات وتطور في شتى المجالات⁴.

ومما تقدّم، نكون أن سلطنا الضوء على جوانب من قراءة الشبستري؛ فهي قراءة متغيرة مستمرة تنطلق من الإنسان إلى الله، مستخدمة مفاهيم ومناهج إنسانية، وتنقد القراءة المبعدة للإنسان وعدم المتماشية مع كل أبعاد الإنسانية عن طريق الأحكام والتكاليف غير المتسقة مع حقوق الإنسان في العصر الحالي.

¹ محمد مجتهد شبستري، تأملات في القراءة الإنسانية للدين، المصدر السابق، ص: 23.

² المصدر نفسه، ص: 23.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 60.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 35، 44، 48.

وانطلاقاً من النماذج التي عرضناها للقراءة الحداثيّة بنظرة استتساخية؛ فإننا نرى اشتراكهم في اتخاذ لغة القرآن مطية لربط القرآن بواقعه وثقافته التي نزل فيها، واستخدامهم للمناهج الغربية خصوصاً المنهج التاريخي.

المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثيّة التوحيدية المتجاوزة

نتناول فيه تعريف القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة التي ندعو إليها، ثم ننتقل لبيان خصائص وضوابط هذه القراءة، وبعدها نذكر ثلاثة نماذج من الحداثيين المنتمين لهذا الصنف. وعليه؛ فقد قسمنا المطلب إلى ثلاثة فروع. الأول في تعريف القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة. والثاني في خصائص الرؤية التوحيدية والمتجاوزة. والثالث في نماذج من الحداثيين برؤية توحيدية متجاوزة.

الفرع الأول: تعريف القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة

نقف فيه على تعريف الكلمات الأساسية: الرؤية، التوحيدية، المتجاوزة. ثم تعريف المصطلح المركّب "القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة"، وهذا هو المصطلح المرادف للقراءة الحداثيّة التي عنوانها أطروحتنا، وهي القراءة المرغوبة والمطلوبة في واقعنا المعاصر اليوم.

أولاً-تعريف الرؤية: وردت كلمة رؤية مصدر الفعل (رأى) في معاجم اللغة بالمعاني الآتية:

- 1- النظر والإبصار بالعين أو البصيرة¹.
- 2- النظر بالعين وبالقلب².
- 3- العلم³.

¹ ينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (ر. أ. ي)، ج: 2، ص: 472.

² ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، مادة (ر. أ. ي)، ج: 6، ص: 2347. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (ر. أ. ي)، ج: 14، ص: 291.

³ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 6، ص: 2347. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 14، ص: 291، ج: 14، ص: 299.

- 4- الظهور¹.
- 5- الفكر والتأني².
- 6- الإدراك³.
- 7- والوهم والتخيل⁴.
- 8- الرأي والتدبير⁵.
- 9- الاعتقاد⁶.

ورود في معاجم الاصطلاح أيضا بعدة معان؛ حيث يقول صاحب الكليات: «حَقِيقَةُ الرُّؤْيَةِ إِذَا أُضِيفَتْ إِلَى الْأَعْيَانِ كَانَتْ بِالْبَصَرِ، وَقَدْ يُرَادُ بِهَا الْعِلْمُ مَجَازًا بِالْقَرِينَةِ... وَكَذَا يُرَادُ بِهَا الْكَيْنُونَةُ عِنْدَ الْإِضَافَةِ إِلَى مَكَانٍ لَتَعَارَفِ النَّاسِ... وَالرُّؤْيَةُ مَعَ الْإِحَاطَةِ تَسْمَى إِدْرَاكًا... وَالرُّؤْيَةُ بِالْحَاسَةِ... وَبِالْوَهْمِ وَالتَّخْيِيلِ... وَبِالتَّفَكُّرِ... وَبِالْفِعْلِ... وَالرُّؤْيَا كَالرُّؤْيَةِ، غَيْرَ أَنَّهَا مُخْتَصَّةٌ بِمَا يَكُونُ فِي النَّوْمِ... وَرُّؤْيَةٌ: بِالْعَيْنِ وَرُّؤْيَا: بِالْقَلْبِ»⁷. وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة المعاني التالية للرؤية: الإبصار بالعين، التأمل والتروي، الاعتقاد، العلم أو الظن، التعريف والاطلاع، الظهور⁸.

ومنه؛ فمعاني الرؤية تدور حول: الاعتقاد، الفكر والتأني، النظر، الرأي، التدبر، الظهور، الإدراك، العلم، وهاته المعاني أقوى من معاني النظرة.

¹ ينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر نفسه، ج: 14، ص: 299. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ر. أ. ي)، ج: 38، ص: 107.

² ينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 14، ص: 299. وينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس، المصدر السابق، ج: 38، ص: 109.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 38، ص: 102.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 38، ص: 102.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 38، ص: 108.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ج: 38، ص: 109.

⁷ أبو البقاء الكفوي، المصدر السابق، ص: 474-475.

⁸ ينظر: أحمد مختار عمر، مادة (ر. أ. ي)، المصدر السابق، ج: 2، ص: 838-839.

ثانياً-تعريف التوحيدية: هي مصدر من الفعل الثلاثي (وَحَدَّ)، الذي يعني في معاجم اللغة:

- 1- الوَحْدَة: الانفراد¹.
- 2- التوحيد: «الإيمان بالله وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ»².
- 3- الوَاحِد: «الْمُتَقَدِّمُ فِي عِلْمٍ أَوْ بَأْسٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ، كَأَنَّهُ لَا مِثْلَ لَهُ، فَهُوَ وَحْدَهُ لَذَلِكَ»³.
- 4- الوَاحِد: منقطع النظير⁴.
- 5- الواحد: «الَّذِي لَا يَتَجَرَّأُ وَلَا يُثَنَّى وَلَا يَقْبَلُ الانْتِقَامَ»⁵.
- 6- الواحد: قال فيه الزبيدي بأنه: «لفظ مشترك يستعمل على... أوجه. الأول مَا كَانَ وَاحِدًا فِي الْجِنْسِ أَوْ فِي النَّوعِ... الثَّانِي مَا كَانَ وَاحِدًا بِالِاتِّصَالِ، إِمَّا مِنْ حَيْثُ الْخِلْقَةُ، كَقَوْلِكَ شَخْصٌ وَاحِدٌ، وَإِمَّا مِنْ حَيْثُ الصَّنَاعَةُ، كَقَوْلِكَ حِرْفَةً وَاحِدَةً. الثَّالِثُ مَا كَانَ وَاحِدًا لِعَدَمِ نَظِيرِهِ. إِمَّا فِي الْخِلْقَةِ. كَقَوْلِكَ: الشَّمْسُ وَاحِدَةٌ، وَإِمَّا فِي دَعْوَى الْفَضِيلَةِ، كَقَوْلِكَ فُلَانٌ وَاحِدٌ دَهْرِهِ... الرَّابِعُ: مَا كَانَ وَاحِدًا لِامْتِنَاعِ التَّجَزِّي فِيهِ... الْخَامِسُ لِلْمَبْدَى، إِمَّا لِمَبْدَى الْعَدَدِ، كَقَوْلِكَ وَاحِدَ اثْنَانِ وَإِمَّا لِمَبْدَى الْخَطِّ، كَقَوْلِكَ: النُّقْطَةُ الْوَاحِدَةُ. وَالْوَحْدَةُ فِي كُلِّهَا عَارِضَةٌ، وَإِذَا وُصِفَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالْوَحْدِ فَمَعْنَاهُ هُوَ الَّذِي لَا يَصِحُّ عَلَيْهِ التَّجَزِّي، وَلَا التَّكْثُرُ»⁶.

¹ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، مادة (و. ح. د)، ج: 2، ص: 547. وينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (و. ح. د)، ج: 6، ص: 90. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (و. ح. د)، ج: 3، ص: 449. وينظر: مرتضى الزبيدي، تاج العروس، مادة (و. ح. د)، ج: 9، ص: 266.

² جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 3، ص: 450. مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 9، ص: 268.

³ المصدر نفسه، ج: 9، ص: 263.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 9، ص: 264.

⁵ المصدر نفسه، ج: 9، ص: 269.

⁶ المصدر نفسه، ج: 9، ص: 275.

7- وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أن كلمة (وَحَدَّ) تحمل المعاني الآتية: الانفراد، الاتحاد والاندماج والاجتماع والوحدة والجمع¹. فنلاحظ إضافته لمعاني جديدة مثل: الاتحاد والاندماج.

وعليه؛ فمعاني التوحيدية تدور حول الانفراد والتفرد والجمع والاندماج والوحدة والكلية وعدم التجزي.

وجمعا بين الرؤية والتوحيد؛ يصبح المعنى المركب هو الآتي: «التوحيد بوصفه قيمة في الوجود، والمعرفة، والقيم، وتفاصيل كل موضوع بتقاريع نظرية ومفاهيمية مهمة، جعلته يشكل في الأخير فلسفة مستقلة، نظرت بالتوحيد إلى كل العالم؛ أي تكوين رؤية وجودية توحيدية»². وتهدف هذه الرؤية الحاملة للتصور الشامل والمتكامل للحياة إلى تشكيل «وحدة متسقة تعدّ بمثابة البوصلة التي تضبط الخطوط الأساسية لحركة الإنسان في فكره وعقله وسلوكه دون استثناء في مختلف مجالات الحياة، مما يثمر رؤية للحياة بمنظور توحيدي... تصبو إلى تفسير العالم بأجزائه من منطلق واحد، وتبين ما يحكمه من قوانين، وفق تفسير توحيدي ترتبط فيه الكائنات، والسنن بعضها ببعض في إطار قراءة أبعاد هذا الوجود في نسق مركب متكامل ومتربط»³، وهذه الرؤية هي رؤية قرآنية بامتياز تقدّم تفسيراً مطابقاً للوجود⁴.

¹ ينظر: أحمد مختار عمر، المصدر السابق، مادة (و. ح. د)، ج: 3، ص: 2409-2411.

² الحاج أوحمنة دواق، التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة، المجلد 18، العدد 74، 2013، ص: 18.

³ عمران بودقزدام، الرؤية التوحيدية الحضارية _أرضيتها الفكرية وعناصرها المنهجية، وقيمها الضابطة_، مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية، العدد 7، الجزائر، 2014، ص: 258-259.

⁴ ينظر: دلال تليلاني، الرؤية الكونية التوحيدية عند عبد الحميد أبو سليمان، مجلة المعيار، مجلد: 5، العدد 56، الجزائر، 2021، ص: 117.

ثالثاً-تعريف المتجاوزة: المتجاوزة من فعل (جوز)، وقد جاء في معاجم اللغة بالمعاني الآتية:

- 1- جُزِتَ الموضع: سلكته وسرت فيه¹.
- 2- أَجَزْتُ: خَلَّفت وقطعت².
- 3- أَجَزْتُ: أَنْفَذْتُ وَنَفَذْتُ³.
- 4- الإجازة: إتمام مصراع غيرك⁴.
- 5- تجاوز: عفا⁵.
- 6- جَوَّزَ له: سَوَّغَ له ذلك⁶.
- 7- تجوَّزَ في صلاته: خففها⁷.
- 8- جَوَّزَ كل شيء: وسطه⁸.

¹ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 3، ص: 870. وينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 1، ص: 494. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 5، ص: 326. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 15، ص: 75.

² ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 870. وينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، ج: 1، ص: 494. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 326. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 75.

³ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 870. وينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، ج: 1، ص: 494. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 326. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 75.

⁴ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 870.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 3، ص: 870. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 328. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 78.

⁶ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 871. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 327.

⁷ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 871. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 329. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 78.

⁸ ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، المصدر السابق، ج: 3، ص: 871. وينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 1، ص: 494. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 329. وينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 81.

9- جَوَزَ: قطع¹.

10- جازَه: تعدّاه وعَبَر عليه².

11- تَجَوَّزَ فِي هَذَا الْأَمْرِ مَا لَمْ يَتَجَوَّزْ فِي غَيْرِهِ: اِخْتَمَلَهُ وَأَغْمَضَ فِيهِ³.

ومنه؛ ففعل (جَوَزَ) يحمل معاني السير والعبور والفوت على الشيء والمضي قدما، والمتجاوزة من متفاعلة، والتفاعل يشير إلى إحداث تأثير متبادل بين شيئين، والتفاعل مع الحدث يعني التأثير به بحيث أثر فيه ودفعه إلى القيام بتصرف ما⁴. والتفاعل من أبنية اسم الفاعل، ومشتق من الفعل الثلاثي المزيد⁵. واسم الفاعل يدل على الحدث والحدوث وفاعله؛ فالحدث يدل على معنى المصدر، والحدوث بمعنى التغير، وفاعله هو ذات الفاعل وصاحبه، واسم الفاعل يقع وسطا بين الفعل والصفة المشبهة، أي بين التجدد والحدوث والثبات⁶.

وعليه؛ فمعنى المتجاوزة هي المبادلة والتأثير والعبور الذي يحدث بين قارئ النص والنص والمناهج خلال القيام بفعل القراءة، كأنها تفاعل واستيعاب ثم انتقال لمرحلة أخرى.

رابعا-التعريف المركّب: بناء على ما تقدّم؛ يمكننا القول بأن القراءة من منظور الرؤية التوحيدية المتجاوزة هي المحاولة الحثيثة المتدبرة المتأنية الواضحة الكلية، الجامعة للمناهج والضابطة لها، والسالكة بها في طريق بين وهدف واحد. حيث تتفاعل استيعابيا مع ما تقدم عليها من قراءات ومناهج، ثم تتجاوزها نحو أفق توحيدي كلي غير ملغٍ للبعد الغيبي. وهذه هي القراءة الحداثية الضرورية والمطلوبة التي ندعو إليها؛ لأنها قراءة توحيدية مؤمنة بالإيمان التام بالبعد الغيبي، وغير الناقضة لأركانه بل متماشية مع طبيعة النص والخطاب القرآني،

¹ ينظر: أحمد بن فارس، المصدر السابق، مادة (ج. و. ز)، ج: 1، ص: 494. وينظر: جمال الدين بن منظور، المصدر السابق، ج: 5، ص: 329.

² ينظر: مرتضى الزبيدي، المصدر السابق، ج: 15، ص: 78.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 15، ص: 78.

⁴ ينظر: أحمد مختار عمر، مادة (ف. ع. ل)، المصدر السابق، ج: 3، ص: 1725.

⁵ ينظر: ميثاق علي عبد الزهرة الصيمري، أبنية المشتقات في نهج البلاغة: دراسة دلالية، رسالة ماجستير في اللغة العربية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، 2002، ج: 1، ص: 27.

⁶ ينظر: فاضل صالح السامرائي، معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 1428-2007، ص: 41.

ومستجيبة للتغير والسيرورة الزمانية والمكانية، ومتفاعلة مع مختلف المناهج والعلوم سواء العربية أو الغربية، ومتجاوزة لها في الوقت نفسه نحو خصوصية ورؤية ومناهج القرآن الكريم.

الفرع الثاني: خصائص ومنهج القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة

نحاول بيان الخصوصيات التي تميزت بها القراءة الحداثية التوحيدية المتجاوزة باعتبارها ضرورة معرفية ومطلبا حضاريا يجسد إطلاقية القرآن في كل زمان ومكان، ويكشف مكنونيته وعطائه المتجدد.

يسعى الدارسون ضمن هذه القراءة إلى الامتثال بالأمر الإلهي المتجدد على مرّ العصور والنازل في أول خطاب للنبي الأكرم ومن ورائه الناس أجمعون؛ الذي يقول الله فيه: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]. ففي سبيل الالتزام بهذا الأمر، انفتح الباب أمام العقل المسلم الحديث للتساؤل عن كيفية هذه القراءة وشروطها؛ إذ حفزته على ذلك مجموعة من الأسباب؛ منها ما هو متعلق بطبيعة النص وكونه خطابا ممتدا عبر الزمان والمكان لكل العالمين، ومنها ما هو مرتبط بكون القرآن رسالة من الله إلى الإنسان، ومنها ما هو متصل بالنصوص الداعية إلى القراءة والتفكير والتدبر، ومنها ما له علاقة بالمستجدات والتحديات الواقعية المتجددة والتي تفرض قراءات جديدة حديثة باعتبار القرآن صالحا لكل زمان ومكان، وهو المرجعية المطلقة المستوعبة، ومنها ما له سبب بتطور العقل الإنساني، وبما وصل إليه من معارف وعلوم جديدة في شتى المجالات¹.

وقد اختار الحداثيون ضمن هذا الصنف مصطلح القراءة أيضا، لكونه أولا مصطلحا قرآنيا بامتياز. وثانيا لأن مصطلح القراءة له معان ودلالات واسعة توافق كون النص القرآني نصا داعيا إلى التدبر والتفكير فيه، بالإضافة إلى استخدام مناهج وآليات جديدة²، متجاوزة بعد أن استوعبت المناهج القديمة والمناهج الغربية. حيث عملت هذه القراءات على التنبيه لقيمة

¹ ينظر: هند بلميهوب، المرجع السابق، ص: 5-7.

² ينظر: المرجع نفسه، ص: 7.

المناهج الحديثة من خلال التطبيق الأمثل لها، لأنهم كانوا واعيين لطبيعة تلك المناهج فأحسنوا توظيفها¹. ومن بين أهم الخصائص التي تميزت بها هذه القراءة الآتي:

1- **الثقة في مصدريّة القرآن الكريم:** فالقرآن كلام الله، وهو كلام مغاير للكلام الإنساني، فيتم التعامل معه على هذا الأساس دون ضرب في مصدريته ولا في قدسيته ولا في صدقه².

2- **الرؤية الكلية الشاملة للقرآن:** من خلال الإيمان بأنه كتاب فيه بيان لكل شيء، وله رسالة عالمية ممتدة في كل زمان ومكان³، وبأنه يجب أن يفهم من خلال كليته المتمثلة في ترتيبه الكلي.

3- **عدم الاستعانة بالإسرائيليات في تحليل القرآن:** حيث استبعدت هذه القراءات الكثير من التفاسير الموروثة والمنقولة من تفاسير الكتاب المقدس، وركزت على المعاني المستخرجة من القرآن الكريم نفسه⁴.

4- **تحرير نصوص القرآن من قيديّة الزمان والمكان:** من خلال القول بإطلاقيته وصلاحيته لكل الأزمنة والأمكنة، ولكل الحق في البحث عن دلالاته دون ردّها إلى المفاهيم الأولى التي استقرت عليها التفاسير التراثية⁵.

5- **توظيف المعارف والعلوم والمناهج الحديثة:** حيث مارست هذه القراءات تفاعلاً مع الواقع ومع آخر ما توصل إليه العلم من المعارف والمناهج، حيث أرادت العودة بالقرآن إلى العصور الحديثة لكي يمارس دوره من جديد في إرشاد الناس وفي تفاعله مع المعارف والأنساق المختلفة وتجاوزها نحو بعده الكوني التوحيدي⁶.

6- **لا عصمة لأي تفسير أو قراءة للقرآن:** يقرّ أصحاب هذه القراءات بأن التفاسير والقراءات والمفاهيم التي تناولت القرآن إنما تحمل طابع النسبية، وليس طابع التقديس أو

¹ ينظر: عبد الرحمن حاج، المرجع السابق، ص: 233.

² ينظر: زمّل عمران أحمد زهري، المرجع السابق، ص: 132.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص: 133.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 143.

⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص: 149.

⁶ ينظر: المرجع نفسه، ص: 162.

العصمة، فبما أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، فيبقى متعاليا على كل المفاهيم الإنسانية، وتبقى في حدود الاجتهادات التي قد تصيب وقد تخطئ¹.

وكانت هذه أهم سمات القراءة الحداثية المتجاوزة؛ فهي تدور في جملتها على إعطاء كل ذي مقام مقامه سواء أكان مصدرية الوحي والقرآن، أو لغته وموضوعاته وطريقة التعامل معه وقراءته.

الفرع الثالث: نماذج من الحداثيين برؤية توحيدية متجاوزة

ونتعرض فيه إلى ثلاثة نماذج: مالك بن نبي، محمد أبو القاسم حاج حمد، طه عبد الرحمن، تكون توضيحا لهذا الصنف من القراءة الحداثية.

أولا-قراءة مالك بن نبي: المفكر الجزائري "مالك بن نبي" (1905-1973)²، حاول في كتابه "الظاهرة القرآنية" وضع منهج تحليلي حديث في دراسة الظاهرة القرآنية، وإصلاح للمنهج القديم في تفسير القرآن في الوقت نفسه، عسى أن يتيح فرصة التأمل الناضج في الدين للشباب المسلم³. ودافعه في ذلك هو التطور الثقافي الذي حدث في العالم الإسلامي عموما، وتطور نظرته خاصة في قضية الإعجاز؛ فقد لاحظ أن الشباب المسلم اليوم يتأثرون بالفكر والثقافة الوافدة إليهم عن طريق الغرب بمنفذه الاستشراقي، وقد أثر ذلك بشكل كبير حتى على الحياة الروحية ومعتقداتهم الدينية⁴.

وقد استعان بن نبي في مهمته هذه بكتب التراثيين، ونقاد الأدب، وفكر الفلاسفة والمفكرين الغربيين؛ فمع ما عنده من معرفة علمية، تمكن من الرجوع إلى التراث، واستخراج ما يفيد مع مزجه بالفكر الحديث وتكوينه العلمي المنهجي⁵، ليعالج قضية الإعجاز، أو موضوع إثبات صحة دليل النبوة، وصدق دليل الوحي، وأن القرآن هو كلام الله نزل به إلى نبيه، لكي يصل

¹ ينظر: نعيمة بن خدة، المرجع السابق، ص: 98-99.

² ينظر: رابح طبعون، الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي مقارنة في المفهوم والإجراء، مجلة المعيار، المجلد 23، العدد 46، الجزائر، 2019، الهامش 1، ص: 163.

³ ينظر: مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 2000، ص: 53.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 54.

⁵ ينظر: حورية قادري، النص والتلقي في الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي، مجلة دراسات، المجلد 7، العدد 2، الجزائر، 2018، ص: 40.

إلى إثبات إعجاز القرآن وأنه مفارق لكلام الناس¹، كما تنبّه لذلك محمود محمد شاكر مقدّم كتاب "الظاهرة". وبهذا؛ فالقضية الأساسية التي دار حولها الكتاب هو إثبات أن كلام الله معجز؛ وهي قضية تهمّ المسلمين اليوم وذلك للتطور الحاصل في ميدان العلوم ودخول الفكر الغربي على العالم الإسلامي، مما دفع بالكثيرين للتشكيك في نسبة القرآن لله، وهذا ما حفّزه إلى التعديل في منهج التفسير². فإذا كان منهج القدامى في التدليل على الإعجاز هو الدراسة الأسلوبية للقرآن، فإن مالكا قد اعترف بعجزه أن يدرك الإعجاز عن طريق التدقيق العلمي لضعف تكوينه في اللغة والبيان أو الذوق الفطري³. لهذا فقد وجد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرَى مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: 9]، ما يعينه على هدفه؛ فهذه الآية في نظره تحمل إشارتين؛ الأولى: أنه يصح دراسة الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من رسالات، والثانية: أنه يصح أيضا دراسة الرسالات السابقة في ضوء الرسالة المحمدية⁴. فالدليل على ذلك هو أن تكرار الشيء في ظروف معينة يدل على صحته؛ فسوابقه في مرحلة سابقة تدعم حقيقته بكونه ظاهرة، وعليه يصبح الإعجاز بالنسبة إلى الرسول هو الحجة المقدّمة للخصوم ليعجزهم بها؛ ويجب أن تكون هذه الحجة في مستوى إدراك الجميع، وبالنسبة للدين هي وسيلة من وسائل التبليغ، ويجب أن تكون فوق طاقة الجميع، وتختلف طبعا هذه الحجة من دين إلى دين⁵.

ومن بين القضايا التي اشغل عليها هي قضية التنجيم، وقد اعتبرها _خلافًا لما رأيناه في القراءة الحدائثية المستنسخة أنها سبب في جعل القرآن تاريخيا_ مصدرا باعثا للحياة في الحضارة الوليدة، لأنها كانت ذات أبعاد تاريخية واجتماعية وروحية، لم يكن الإسلام ليتمكن من ترسيخها في المجتمع الوليد إلا بالتنجيم، وإلا لتحول القرآن لمجرد كلمة مقدّسة خامدة وفكرة ميتة⁶. كما

¹ ينظر: مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 26.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 57-58.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 57-58.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 63-64.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 63-65.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 181.

أشار لقضية مهمة أخرى وهي: لغة القرآن في حد ذاته _والتي كانت ذريعة من الحداثيين المستنسخين لربط القرآن بالواقع_ والتي بدت له مستحضرة لثروة لغوية خاصة منشأة بطريقة فجائية وغريبة اختلفت تماما عن اللغة الجاهلية¹، بل وتجاوزتها². فسمّا القرآن على الأبعاد الضيقة للعبقريّة الإنسانية في جعل اللغة مرتبطة بالمكان والزمان³، من خلال تقديمه لمفرداته وتشبيهاته وأوصافه لبيئات وأجواء ومشاهد مختلفة جدا عن الصحراء التي عاش فيها العربي⁴. فالقرآن مستقل عن الذات النبوية في حدّ ذاتها⁵، ومستقل عن الإنسان العربي تباعا، من خلال رحابة موضوعاته ومفاهيمه التي جعلت بونا شاسعا بين الأفكار المحمدية والأفكار القرآنية⁶.

وخرج في نهاية كتابه بخلاصة مهمة قال فيها: «ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة، وتتحكم في تطورها. والدين على هذا يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانونا خاصا بالفكر، الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحد إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد، يخطف سناه الأبصار، وهو حافل بالأسرار... إلى الأبد»⁷، فقد نبّه إلى كونية القرآن، وإلى غزارة الفكر الذي يحتويه، وإلى مطلقيته في الزمان والمكان.

ثانيا-قراءة حاج حمد: فقد حاول أن يقرأ القرآن قراءة تجديدية نوعية، باستخدام آليات جديدة للمعرفة والاستنباط، وذلك باعتباره كتابا كونيا مطلقا قادرا على استيعاب المتغيرات العالمية نوعيا، موظفا في ذلك «آليات معرفية (أبستمولوجية) في قراءة النص القرآني المطلق الذي يعادل الوجود الكوني المطلق وحركته، (مستوعبا) لكافة المناهج المعرفية و(متجاوزا) لها باتجاه (الكونية) ومستوعبا لكافة الأنساق الحضارية ومتجاوزا لها باتجاه (عالمية الإسلام). فالقرآن الذي تنزل للناس كافة لا تقيده جغرافية بشرية محددة ولا إرث تقليدي تطبيقي تاريخي.

¹ ينظر: مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 191.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 192.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 196.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 294-295.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 277.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 293.

⁷ المصدر نفسه، ص: 300.

فالقُرآن (مجيد) لا يبلى و(كريم) يتجدد في عطائه، و(مكنون) يتكشف عبر صيرورة الزمان والمكان»¹. فالقرآن في نظره إنما هو بديل عن كل الأنظمة الوضعية والأنظمة اللاهوتية التي تستلَب الإنسان وتضيّق كونيته². وهو الكتاب الذي يحمل منهجية كاملة من خلال وحدته العضوية أو ترتيبه التوقيفي، غير أن الجهود التفسيرية السابقة لا يمكن أن نطلق عليها صفة المنهجية، لأنها اعتمدت على النصوص المجزأة والمقاصد الموقوفة على أحكام بعينها؛ فالمنهجية تعني اكتشاف العقل للنسق المرجعي الذي يحاكم المفاهيم ويؤطر إنتاجها، وهي خلاصة قوانين ثم نظريات تحولت إلى إطار مرجعي يحكم الأفكار³. كما رام الردّ على الوضعيين الذين يقيدون القرآن بحقبة التنزيل والتدوين، ويعتبرونه نتاجاً فكرياً منتهياً عند تلك الفترة، وعلى الدينين التراثيين الذي يقصرون معاني القرآن على تلك الحقبة فقط، فكلاهما لا يدركان كونية القرآن بوصفه معادلاً للوجود الكوني وحركته، وما فيه من متغيرات زمانية ومكانية، تحمل دفعا متجددا للمستقبل⁴.

كما يحرص في فهمه وقراءته على تطبيق مناهج من داخل القرآن، ويرفض المناهج الخارجية عنه، حتى لو كان هذا الخارج هو الشائع عند العرب، لأن اللغة القرآنية هي أكبر من اللغة العربية، والمنهج القرآني أكبر من كل المناهج الموجودة، ويبقى ما يأتي به الإنسان إنما يدخل ضمن التحديدات النسبية الإيجابية للفهم التي لا تقيد المطلق⁵.

ومن هنا نرى أن قراءة حاج حمد تهدف إلى اعتبار أن القرآن معادل للوجود الكوني وحركته؛ فهو متعال عن كل المناهج والمفاهيم، بل ويتفاعل معها ويتجاوزها، ولا يقبل في فهمه

¹ محمد أبو القاسم حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية الإسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1425-2004، ص: 26-27.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 27.

³ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 35.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 93.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 97-99.

من المناهج إلا ما كان من داخل القرآن، مثل الاعتماد على وحدته العضوية، وكذا لغته القرآنية.

ثالثاً-قراءة طه عبد الرحمن: الذي حاول في كتابه "روح الحداثة" إعطاء قراءة حداثية مبدعة للقرآن، بديلة لممارسات القراءة الحداثية المنتشرة؛ حيث تكون ذات إبداع موصول بالنافع من تراث الأمة كاملة، سواء أكان تراث الإسلاميين السابق واللاحق، أم تراث غير الإسلاميين السابق واللاحق¹. فقد شرع أولاً بعرض القراءات الحداثية المستتسخة أو كما سماها هو "القراءات المقلدة" وبيان خطتها من: أنسنة رافعة للقدسية²، وعقلنة رافعة للغيبية³، وتأريخ رافع للحكمية⁴، ونقدها⁵. ثم انتقل بعدها إلى بيان القراءة الحداثية المطلوبة والتي تركز على حقيقتين تاريخيتين: أولها أن لا مدخل للمسلمين اليوم للحداثة إلا بقراءة جديدة للقرآن، لأن وجود الأمة وتاريخها إنما ابتدأ بالقراءة النبوية التي مثلت أول فعل حداثي إسلامي تدشيني، والتجديد عندنا إنما يكون بتجديد الصلة بهذه القراءة عن طريق توريث الطاقة الإبداعية في هذا العصر، كما أورتتها القراءة النبوية في عصرها⁶. وثانيها أن الفعل الحداثي الإسلامي قائم على التفاعل مع الدين لا على التصارع معه⁷. وبهذا فإن الإبداع في القراءة الحداثية للقرآن تكون عن طريق ترشيد التفاعل الديني، وتجديد الفعل الحداثي؛ وهما يرتكزان على مبدأ البناء عوض الهدم الذي تميزت به القراءة المقلدة⁸.

وقد وضع خططا لقراءته المبدعة تركز على ثلاث خطط، وهي: خطة التأسيس المبدعة التي تهدف إلى تكريم الإنسان، الموجه إليه بالخطاب الديني؛ فهو يستعيد اعتباره بموافقة إرادة الله، ويتصل بخالقه؛ وبذلك تتحقق للإنسان جلب كل منافع مظاهر التكريم وأسبابه ومواضعه

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المصدر السابق، ص: 175-176.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 178-181.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 181-184.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 184-188.

⁵ ينظر، المصدر نفسه، ص: 188-192.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 193.

⁷ ينظر: المصدر نفسه، ص: 194.

⁸ ينظر: المصدر نفسه، ص: 196.

ومراتبه وأدلته من القرآن الكريم، ويكون بحق محققا للاستخلاف¹. خطة التعقيل المبدعة التي تروم إلى توسيع العقل، من خلال التعامل مع الآيات بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المناهج والنظريات الحديثة، وفي هذا بيان أن العقل القرآني متصل بالقلب في جمع بين الحس والإدراك، كما يصل الظواهر بالقيم، والأحداث بالعبر، وفي هذا تحقيق لمبدأ التدبر الرافع من إدراك الوقائع إلى رتبة إدراك القيم².

أما خطة التأريخ المبدع فتقصد ترسيخ الأخلاق؛ من خلال وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة، لأنها تمثل التطبيق الأمثل المتجدد للأخلاق، الذي يهدف إليه الحكم من ترشيد للسلوك؛ حيث يصبح للحكم وجهان: قانوني وأخلاقي تابعان لبعضهما، في إشارة إلى أهمية الأخلاق، وأنها من الضروريات الإنسانية التي جاءت البعثة المحمدية لتثبيتها، وفي هذا تحقيق لمبدأ الاعتبار³. وبالتالي يجب «أن نبحت في الآيات القرآنية، لا عن علامات الماضي، حتى نوقف صلاحيتها على هذه العلامات، واقعين في تاريخية ماضوية، وإنما أن نبحت فيها على علامات الحاضر، حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآتية، صانعين لتاريخية مستقبلية؛ فلا بدّ للنص الخاتم أن يكون نصا راهنيا، وأن تكون راهنيته راهنية دائمة»⁴.

وبذلك تكون قراءة طه عبد الرحمن نموذجا للقراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة، التي تروم استيعاب وتجاوز التراث وواقع الحداثة الغربية وذلك عن طريق الوصل لا القطع.

ومما تقدم، نستشف أن القراءات الحداثية وفق الرؤية المتجاوزة تهدف إلى إعطاء القرآن مقامه الرباني المتعالي عن أي نص آخر، وتدقق كثيرا في المناهج والأدوات المستخدمة التي تتماشى وطبيعة القرآن.

¹ ينظر: طه عبد الرحمن، المصدر السابق، ص: 197-198، 206.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 199، 201، 206.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 202-203، 206.

⁴ المصدر نفسه، ص: 204.

مقدمة البحث الثالث

تمكّننا في هذا البحث من بيان مفهوم القراءة الحداثيّة الاستنساخية، فقلنا بأنّها عبارة عن محاولة حديثة حديثة لتدبر القرآن وفهم معانيه، من خلال نسخ وجلب التجربة الغربية ومناهجها بحذافيرها بدل التجربة العربية التراثية ومناهجها، مع حدوث اضطراب وتناقض وتعارض في النتائج كونها لم تراعى خصوصية النص القرآني من نواحي عديدة، ولهذا كانت نظرة ناقصة يعوزها الضبط والتدقيق والتأني. ثم عرّجنا على خصائصها المتمثلة في: انتقائية المناهج (الأدبية، الأيديولوجية، التأويلية) التي توالم إيديولوجية أصحابها، وتحاول أنسنة الوحي وعقلنته بربطه بالواقع. ثم عرضنا لثلاثة نماذج من هذه القراءات، وهي قراءة أركون، والجابري، والشبستري.

كما خرجنا بمفهوم للقراءة الحداثيّة التوحيدية المتجاوزة، والتي تعني المحاولة الحديثة المتدبرة المتأنيّة الواضحة الكلية، الجامعة للمناهج والضابطة لها والسالكة بها في طريق بين وهدف واحد، ثم تتجاوزها نحو أفق توحيدي كلي غير ملغٍ للبعد الغيبي. وهذه هي القراءة الحداثيّة الضرورية والمطلوبة التي ندعو إليها؛ لأنها قراءة توحيدية مؤمنة بالإيمان التام بالبعد الغيبي، وغير الناقضة لأركانه بل متماشية مع طبيعة النص والخطاب القرآني، ومستجيبة للتغير والسيرورة الزمانية والمكانية، ومتفاعلة مع مختلف المناهج والعلوم سواء العربية أو الغربية، ومتجاوزة لها في الوقت نفسه نحو خصوصية ورؤية ومناهج القرآن الكريم. ثم تعرضنا لخصائص هذه القراءة، والتي تميزت بالثقة في مصدريّة القرآن، ومراعاة لخصوصيته، بتوظيف المناهج الملائمة. وقدّمنا ثلاثة نماذج من هذه القراءات، وهي قراءة مالك بن نبي، وحاج حمد، ووطه عبد الرحمن.

ملخص الفصل الأول

ظهرت الحداثة كمصطلح في الغرب، ثم انتقلت إلى العرب. وقد تذبذب معناها عند أصحابها الأولين من كونها فترة زمنية، إلى فكرة يجاذبها العقل والذات، إلى حركة ثقافية، إلى نمط حضاري عالمي مميز، إلى مشروع فكري عملي. أما نحن فعرفناها بقولنا: "فكر تقدّمي على الواقع، وتطوّر وتغيّر إلى الأفضل في كل المجالات، ومحورها الأساس هو: الإنسان وأخلاقه وقيمه". كما بيّنا المصطلحات ذات الصلة بالحداثة؛ وهي التحديث، والمعاصرة والتجديد.

ثم انتقلنا إلى توضيح جذور الحداثة الغربية؛ والتي تمثلت في عصر النهضة، ثم عصر الإصلاح الديني، فعصر الأنوار. وكان عماد حداثتهم ثلاثة قواعد؛ الفردانية والذاتية، والوضعية والعلم، والعقلانية والحرية. ثم عرّجنا على أسس الحداثة الإسلامية المطلوبة، من خلال كتاب طه عبد الرحمن، والتي تمثلت في: مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول.

وبعدها اتجهنا إلى بيان مفهوم القراءة الحداثية؛ وقد فرّقنا بين مفهومين لهذه القراءة؛ القراءة الحداثية الاستنساخية التي تعني محاولة حديثة حديثة لتدبر القرآن وفهم معانيه من خلال نسخ وجلب التجربة الغربية ومناهجها بحذافيرها بدل التجربة العربية التراثية ومناهجها، مع حدوث اضطراب وتناقض وتعارض في النتائج كونها لم تراع خصوصية النص القرآني من نواحي عديدة، ولهذا كانت نظرة ناقصة يعوزها الضبط والتدقيق والتأني. وعرضنا أهم خصائصها ومناهجها؛ من انتقائية للمناهج (الأدبية، الأيديولوجية، التأويلية) التي توالم إيديولوجية أصحابها، ولا توافق طبيعة النص القرآني، الذين يحاولون أنسنته وعقلنته بربطه بالواقع. ثم عرضنا لثلاثة نماذج من هذه القراءات، وهي قراءة أركون، والجابري، والشبستري. وثلاثة نماذج من أهم قرائها.

أما بخصوص النوع الثاني من القراءة المطلوبة والتي اصطلحنا عليها اسم القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة؛ فإنها تعني المحاولة الحديثة المتدبرة المتأنية الواضحة الكلية، الجامعة للمناهج والضابطة لها والسالكة بها في طريق بيّن وهدف واحد، تحاول استيعاب ما

تقدّم عليها من قراءات ومناهج، ثم تتجاوزها نحو أفق توحيدي كلي غير ملغٍ للبعد الغيبي. وهذه هي القراءة الحداثية الضرورية والمطلوبة التي ندعو إليها؛ لأنها قراءة توحيدية مؤمنة الإيمان التام بالبعد الغيبي، وغير الناقضة لأركانه بل متماشية مع طبيعة النص والخطاب القرآني، ومستجيبة للتغير والسيرورة الزمانية والمكانية، ومتفاعلة مع مختلف المناهج والعلوم سواء العربية أو الغربية، ومتجاوزة لها في الوقت نفسه نحو خصوصية ورؤية ومناهج القرآن الكريم. ومن أهم خصائصها: أنها تنظر للقرآن بثقة مطلقة، وبأنه نص إلهي محرر من قيود الزمان والمكان، وتحاول تنزيه فهمه من الإسرائيليات، مستعينين بمختلف المعارف والثقافات الحديثة دون انقطاع تام عن التراث. وتعرضنا إلى ثلاثة نماذج من الحداثيين ضمن هذه القراءة؛ وهم مالك بين نبي، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، وطه عبد الرحمن. ورأينا أنهم يشتركون في إعطاء القرآن حقه في التقديس والتنزيه، وبأن لغته متميزة عن اللغة العربية، وبأن المناهج المستخدمة لفهمه ملائمة لطبيعته. كما أنها لا تلغي التراث بل تستوعبه مع التراث العالمي الحالي، وتتجاوزة نحو البعد القرآني الكوني.

الفصل الثاني

منهج محمد أبو القاسم حاج حمد في قراءة الحداثة للقرآن الكريم

ويتضمن ثلاثة مباحث؛

الأول: في قراءة حاج حمد للقرآن من داخل القرآن نفسه

الثاني: في قراءة حاج حمد لحركة التاريخ من خلال القرآن

الثالث: في منهج حاج حمد الاستيعابي والتجاوزي

للمناهج الوضعية

الفصل الثاني: منهج محمد أبو القاسم حجاج حمد في قراءة الحمدانية للقرآن الكريم

يبرز هذا الفصل الانسجام المحكم بين المداخل والضوابط والآليات المنهجية التي استعملها حاج حمد في القراءة الحداثية للقرآن الكريم، والتي يتجلى فيها مفهومه للقراءة الحداثية وفق الرؤية المتجاوزة التوحيدية. فالمنهج الذي استعمله يظهر تماثل النظام الكلي للقرآن الكريم مع النظام الكلي للكون، حيث كل آلية وضابط فيه يرتبط ببعض البعض دون تناقض أو تعارض، بل تنسجم في تراص وفسيفساء عجيبة. ولهذا فسندده مستعينا بمجموعة ثرية متكاملة من المداخل المنهجية التي تمكنه من قراءة النص القرآني بالتوافق مع طبيعته المقدسة والمتعالية.

لهذا؛ فقد قسّمناه لثلاثة مباحث؛

الأول: قراءة حجاج حمد للقرآن الكريم من داخل القرآن نفسه

الثاني: منهج حجاج حمد في التاريخ

الثالث: منهج حجاج حمد للاستيعابي والتجاويزي للمناهج الوضعية

البحث الأول: قراءة حاج حمد للقرآن الكريم

من داخل القرآن نفسه

يرى حاج حمد أنّ حل الأزمات المعرفية والمنهجية إنّما تكمن في الرجوع إلى القرآن الكريم باعتباره الكتاب المطلق المكنون المستمر، والوقوف على طريقة قراءته وفهمه من خلال المحددات التي يفرزها القرآن نفسه. ولهذا فقد استقرأنا عدّة ضوابط منهجية استخرجناها من كتب حاج حمد لمنهجه من داخل القرآن، وقد حاولنا تصنيفها وتقسيمها إلى ثلاثة مطالب؛ كالآتي:

الأول في: منهج الجمع بين القراءتين

الثاني في: منهج الوحدة العضوية

الثالث في: منهج التعامل مع اللغة القرآنية

المطلب الأول: منهج الجمع بين القراءتين

يتضمن هذا المطلب مصدر منهج الجمع بين القراءتين ومعناه، والبحث في شروطه، من أجل إعطاء نظرة كلية أولية لهذا المنهج. وبعد ذلك نتطرق إلى مراتب هذا المنهج ومستوياته الثلاث. لنخصص الفرع الأخير للحديث عن أهمية هذا المنهج وقيمه المنهجية. فتضمن المطلب ثلاثة فروع؛ الأول في مصدريه منهج الجمع بين القراءتين وشروطه. والثاني في مراتب منهج الجمع بين القراءتين ومستوياته. والثالث في قيمة منهج الجمع بين القراءتين.

الفرع الأول: مصدريه منهج الجمع بين القراءتين وشروطه

نقف في هذا الفرع على استمداد هذا المنهج والمقصود منه ثم شروطه، وهذا طبعا من وجهة نظر حاج محمد.

أولا: مصدريه منهج الجمع بين القراءتين

استقى حاج محمد من قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5]، منهج الجمع بين القراءتين؛ حيث لاحظ وجود قراءتين:

1- أول قراءة (باسم الله): متعلقة بآثار القدرة الإلهية ومظاهرها في الكون كله بما فيها الإنسان نفسه، والتي يمكن أن نطلق عليها أيضا منهجية الخلق المطلقة، والتي تتمظهر في حالتين: الحالة الأولى هي الخصائص الطبيعية مختلفة العناصر التي تنتج ناتجا طبيعيا متماثلا؛ كالبحر العذب والمالح ينتجان ناتجا واحدا هو اللحم الطري¹، وهذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَازِيرَ تَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حجاج محمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1416-1996، ج: 1، ص: 456. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 177.

[فاطر: 12]. والحالة الثانية هي الخصائص الطبيعية متماثلة العناصر التي تنتج نواتج طبيعية مختلفة¹، وتضمنها قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّزَةٌ وَجَنَّتٌ مِّنْ أَعْنَبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لُبَّهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4].

2- ثاني قراءة (بمعية الله): التي تمكنا من معرفة صفات كون الله كريما فيما خلق؛ فهي قراءة علمية موضوعية متعلقة بالتفهم العلمي الحضاري، والتي تساعد الإنسان على تبصر القدرة الإلهية المطلقة في الخلق والإنسان، واكتشاف قوانين الصيرورة والتحويلات ومبادئ التكوين والمعرفة².

فهاتان القراءتان جامعتان بين الربانية والإنسانية³. فيصبح هذا المنهج الذي مصدره القرآن والكون، معتمدا على الربط بينهما في دائرة متكاملة، تكشف عن دلالات الوجود وقوانينه: القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها⁴.

إضافة إلى ذلك، يشير حاج حمد إلى أن معنى الجمع بين القراءتين لا يعني النظر في القرآن ثم النظر في الواقع بغية إيجاد رابط بينهما، لمجرد القول بأن القرآن كون مسطور والواقع كون منظور⁵. لأنه يعتبره مجرد أخذ بالثنائية والتقابلية بين القرآن والكون، كأن يؤخذ مثلا بأية ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]، ويبحث في الواقع عن عنصر الحياة في الماء، فهذه قراءة لا تمت بمنهج الجمع بين القراءتين بأية صلة؛ لأنه بإمكان الإنسان عبر العلم الذي لديه أن يصل إلى هذه الحقائق، وتبدو قيمة القرآن أمامها غير ضرورية، طالما أن القرآن

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 456. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 177.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 457. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 178.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 457. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 178.

⁴ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر نفسه، ص: 177، 178.

⁵ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 129.

يعطي للإنسان ما يستطيع بنفسه أن يحصله، فهذه العملية لا تعدو أن تكون تصديقا أدبيا ومعنويا للقرآن¹.

فإذا علمنا، أن منهج الجمع بين القراءتين لا يأخذ بالتقابل الواضح بين القرآن والكون، لأن القرآن هكذا يتحول إلى مجرد تصديق أدبي نسبي للعلوم، فكيف يكون إذن منهج الجمع بين القراءتين؟

ثانيا: شروط منهج الجمع بين القراءتين: أشار حاج حمد إلى بعض النقاط المهمة المتمثلة فيما يلي:²

- 1- منهج الجمع بين القراءتين يحاول الجمع بين عالمي الغيب والشهادة بمنطق جدلي غير ثنائي، وبرؤية مطلقة غير محدودة في المتقابلات، حيث على الإنسان أن يستوعب إطلاقية نفسه، وإطلاقية القرآن والكون معا.
- 2- على القارئ ألا يقيد نفسه بترائية أيديولوجية أو بعقلية ثنائية مغلقة، بل يجب عليه ترك مجال المعرفة مفتوحا.
- 3- منهج الجمع بين القراءتين عمل غير فردي، فلا يمكن بأي حال أن يلم فرد واحد بالوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، مهما بلغ من عبقرية وسعة فكر، لأنها جهود وأفكار تتكاثف وعلوم تتكشف في كل مرة.
- 4- على القارئ أن يستشعر ذلك القلق الإنساني المصاحب للأزمات التي تمرّ بها الإنسانية والمراحل التي يكون ضمنها وفيها، فهذا شرط أساسي ليتمكن من الولوج إلى مكنون القرآن ويتعلم منه من أجل إيجاد حلول لها.
- 5- على القارئ أن يحتوي كل ما هو نسبي أو جبري بالمطلق، فلا مصادفة في الكون وكل شيء بقدر، ولا استلاب فيها لا للإنسان ولا للطبيعة، لأنها عبارة عن مستويات

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 504-505.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 205-508، ج: 2، ص: 28، 492-493، 505. وينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 206-208، 381-383.

منظومة متكاملة ضمن الكون اللامحدود والمطلق، وكل محدود كوني يُفهم ضمن الإطلاق والمستوى والمنظومة التي يوجد ضمنها وفيها.

6- إن منهج الجمع بين القراءتين (الغيب والطبيعة) يسمح للإنسان أن يستدرك بالتطور الحاصل ضمن مقوماته الوضعية ما لم يستدركه بالتركية النفسية ضمن مقوماته الروحية.

7- منهج الجمع بين القراءتين منهج يفيد بأنه لا انقسام ولا انفصام بين الغيب والطبيعة، وإنما هي كونية وقرآنية واحدة مركزها الله عز وجل.

8- منهج الجمع بين القراءتين منهج يدعو إلى إعادة اندماج وعي الإنسان بالكون والتفاعل معه، ليحقق نهوضه بالوعي أولاً، ثم بالفعل الحضاري ثانياً، فنتحقق بذلك الحيوية الحضارية.

9- منهج الجمع بين القراءتين يساعد على إعادة قراءة الآيات التي يبدو من سياقها الجبر الإلهي للإنسان المناقض لإطلاقيه وعي الإنسان وإرادته.

10- الحد الأدنى للقراءة الأولى أن تكون ذات نظر تدبري تقديري في ظواهر المخلوقات أو الظواهر الطبيعية، للاستدلال بها على وجود الخالق المدبر المبدع؛ فهذه القراءة تدل على اللامتناهيات الخلقية.

11- لا يعني الجمع بين القراءتين أن القراءة الأولى تكون مفضية إلى الكليات، بينما القراءة الثانية تفضي إلى التفاصيل، وكلاهما يقودان إلى الإيمان.

12- القراءة الأولى لا تتم عبر منهج موضوعي محدّد مسبقاً بشروط، بل هي قراءة مصدرها عبودية الله، حيث تتم بتقوى الله فيما نقدر عليه، وبرجاء رحمته وغفرانه فيما لا نستطيع، فالآليات الموضوعية لها إنما تعتبر آليات مساعدة مساندة غير ملزمة ولا موجهة. كما أن هذه القراءة العبادية ليست في الوقت نفسه قراءة ذاتية صوفية كشفية، لأنها مقيدة بنصوص الوحي، والفهم فيها يخضع لمتطلبات فهم هذا النص المقدّس، مثل وجوب التفرقة بين الاستخدام الإلهي المميز للمفردات والاستخدام الإنساني لها.

13- تعتبر القراءة الثانية قراءة تابعة وخاضعة للهيمنة من قبل القراءة الأولى، وقائمة على ثنائية العقل والتجربة، وغير مقيدة كذلك إلى التأمل الذاتي المفتوح دون منطق ضابط مثل

القراءة الأولى. وكذا لا تبيح الكشف الصوفي، بل تحرص على أن يكون القارئ متمكنا من ثلاثية الوعي الإنساني السمع والبصر والفؤاد، ومستقيدا من مناهج الاستقراء المعتمدة على التفكير والتحليل لأجل أن يصل إلى التركيب.

ومن هنا؛ فمنهج الجمع بين القراءتين يعود إلى الإشارات التي تحتويها سورة العلق؛ فهي من قراءة باسم لله، وقراءة بمعية الله؛ حيث تمثل هاتان القراءتان عالم الغيب والشهادة في جمع مطلق يتجه نحو الكونية، التي تعطي للبعدين حقهما دون استلاب لاهوتي، أو كشمي، أو ذاتي، أو مادي، أو وضعي، مع مراعاة ضوابط فهم النص القرآني الإلهي ومتطلباته الخاصة.

الفرع الثاني: مراتب منهج الجمع بين القراءتين ومستوياته

بخصوص مراتب منهج الجمع بين القراءتين فقد أشار حاج حمد إلى مرتبتين، العجز والطغيان، اللذان يكونان نتيجة تعطيل قراءة والأخذ بقراءة واحدة فقط. أما بخصوص المستويات فقد أشار إلى ثلاث مستويات وهي التأليف والتوحيد والدمج. وسنتناول أولا المراتب، ثم نتطرق إلى المستويات.

أولا-مراتب الجمع بين القراءتين: وهما مرتبتان: العجز الذي يأتي نتيجة تعطيل القراءة الثانية، والطغيان الذي يأتي نتيجة تعطيل القراءة الأولى، وفي هذا دلالة على وجوب الأخذ بالقراءتين معا، دون تجاوز لأي قراءة على حساب الأخرى. وبيان ذلك فيما يلي:

1- **الاستغراق الكلي في القراءة الأولى وتجاوز وتعطيل القراءة الثانية:** وهذه طريقة خاصة صعبة ولها نتائجها الروحية، لأنها تحاول الارتباط بمدلولات هذه القراءة المرتكزة على التعرف على الذات الإلهية المحرمة في أزليتها دون الصفات، ارتباطا محققا غير نسبي، وخطورتها تكمن في إلغاء جزء هام من التجربة الوجودية للإنسان ونفور من الدنيا ومحاولة العيش خارجها عن طريق الدعوة إلى الاتحاد بالحقيقة سواء بشكل ورائي أو طرائقي، بل ومحاولة أصحابها أيضا جعلها منهج حياة¹.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 458-459.

كما أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الوقوع في أزمات حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان مثل النار هل هي محرقة أم لا؟ وهل هي مؤلمة أم لا؟ هل نستطيع الشعور بالنشوة بدل الألم أم لا؟ فخلق الله لصفة الاحتراق يكون وارداً وقد يكون غير وارد عند هؤلاء، وهذا ما يؤدي إلى الانتقال من قيمة الفعل البشري وبالتالي قيمته الوجودية، لأنها تضعف من انطلاقته الحضارية وتشده إلى منطق العجز واحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه، فيضيع ولا يدري من أين يبدأ ولا كيف يصنع فعله¹.

وبالتالي؛ فإن تعطيل القراءة الثانية يؤدي بالإنسان إلى العجز عن فهم ما المطلوب منه وما يجري حوله، ثم العجز عن صنع الفعل ثانياً. وهي قراءة قد تكون صحيحة لكنها ليست متاحة لكل الناس، ولا تصلح لأن تكون منهج حياة للناس كلهم.

2- الاستغراق في القراءة الثانية وتجاوز تعطيل القراءة الأولى: ويؤدي هذا النوع

من القراءة إلى اتحاد بالطبيعة وتغيب قدرة الله وفعله في حركتها، وحسرها في الإنسان، حيث بدأت بجعل الله قوة ماورائية مارست الخلق في أول مرة ثم صار الأمر آلياً، ثم انتقلت إلى حلولية الله في قوى الطبيعة، وانتهت بالمادية الجدلية التي ألغته تماماً عن طريق القول بخصائص التطور والنمو للكائنات². وهذا ما يؤدي بالإنسان إلى الطغيان والاستغناء الناتج عن الاستعلاء على القدرة المطلقة. وقد أشار الله تعالى إلى نتائج تجاوز القراءة الأولى في قوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ۚ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ۗ﴾ [العلق: 6-8]. حيث يتعامل الإنسان مع الكون ككون مستقل، وتصبح علاقته مع الطبيعة علاقة قهر وصراع في محاولة للسيطرة عليها وإخضاعها عن طريق العلم، وهو ما يؤدي بالإنسان إلى الغرور والطغيان، فيغدو إلهاً في نظر نفسه ويستغني بذلك في نظره وشعوره الوهمي عن الإله الحقيقي المطلق المقنن³. وهنا يرد الله حقيقة الفعل الدنيوي بما فيه عمل الإنسان في

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 1، ص: 459-460.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 460-461.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 462.

الطبيعة_ إلى الله، واضعاً الحدّ للطغيان في الأرض، لأنّ هذا التسخير المعطى من الله إلى الإنسان في علمه وعمله، إنّما هو ضمن قدرة الله المطلقة، ولا يستطيع أن يخرج عنها¹.

وبهذا فإنّ تعطيل القراءة الأولى ينتج عنه طغيان واستغناء عن القدرة الإلهية الممنوحة تسخييراً للإنسان.

ثانياً: مستويات الجمع بين القراءتين: تطرق حاج حمد لثلاث مستويات تساعد على فهم علاقة الغيب بالواقع، وهي التأليف الذي يتمثل بالصعود من الواقع إلى الغيب، والتوحيد الذي يتمثل في التّزلّ من الغيب إلى الواقع، والدمج الذي يتمثل في التوسط بينهما. وهذه المستويات الثلاث تمثل عالم المشيئة ثم عالم الإرادة ثم عالم الأمر، وهي مراتب المعرفة الكونية.

1- **التأليف بين القراءتين:** هو انفتاح نفسي وعقلي على عالم المشيئة المباركة التي حكم الله بها الكون وحركته وظواهره، وقد ضرب الله مثلاً بالنبي إبراهيم الذي كان القارئ لعالم المشيئة، واستطاع الوصول من خلال مظاهر الكون (الشمس والقمر والكواكب) إلى الله، وهذا التأليف بين مظاهر الخلق وبين ظواهر الحركة الموجودة في هذه المظاهر يعطي الوجود معنى إنسانياً، حيث يصبح الكون بيتاً مسخراً للإنسان ضمن منهجية الحق في الخلق، فيستطيع الإنسان السيطرة عليه وفق غائية الحق، التي تمنع الطغيان والاستبداد². وفي هذا يقول تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29].

2- **التوحيد بين القراءتين:** هو انفتاح عقلي ونفسي على عالم الإرادة المقدسة المتمظهرة في العلاقة المقترنة بالزمان والمكان في حركة الوجود، وقد ضرب الله مثلاً بالنبي موسى الذي كان القارئ لعالم الإرادة المقدسة، حيث حاول أن ينقل تطور وعيه من التعلق بقوانين الطبيعة والواقع والسببية إلى ربطها بالإرادة الإلهية³. فعلمنا الظاهر بالأشياء وعلاقاتها

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 463-464.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 179-180.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 179.

وما قد تسببه، نسبي مقارنة بالمعرفة الإلهية المطلقة الحكيمة التي تفوق علمنا، فالتوحيد بين القراءتين يعطي مفهوم النظام والحكمة وعدم الصدفة الزمانية والمكانية في الكون والإنسان، فليس صدفة ما جرى لموسى من بداية إلقائه في تابوت وسط اليم إلى أن رأى ذلك النور وسار إليه، حيث خاطبه تعالى بأنه قد جاء على قدر، نافيا كل صدفة متعلقة بالإنسان أو الكون، حتى يعلمه الله مبدأ نفي الصدفة في الحدوث التاريخي، وأنّ الظواهر مترابطة ببعضها ضمن نسق كوني محكم أعاد كل ما حدث مع موسى في حياته على يد العبد الصالح، بداية بقتل الغلام الذي يشابه قتل موسى للنفس، ثم مساعدة العبد للغلامين في ذلك التوقيت بالذات ومساعدة موسى للمرأتين في ذلك الوقت بالذات، وكذا إلقاء تابوت موسى في اليم ووصوله آمنًا بحفظ الله دون غرق، وكذا حفظ الله السفينة التي خرقها العبد الصالح دون غرق أهلها¹.

ولأنّه لا بدّ من وجود القوانين النازمة لحركة الوجود، وهناك صيرورة تحكم تحولات الظواهر وحركتها، وهناك ضرورة رابطة بين هذه الظواهر وحركتها تعود إلى الإرادة الإلهية المباشرة المتجلية بصفاتها التشبيهية المقدسة في الكون، فالتحدي بالنسبة للقراءة التوحيدية هو معرفة الغائية من حدوثها وارتباطها ومغزاها في دلالاتها المكانية والزمانية، لا مجرد النظر في تعلّقها بالإنسان والتسخير الإلهي في الكون مثل القراءة التأليفية².

3- **الدمج بين القراءتين:** وهو انفتاح عقلي ونفسي على عالم الأمر المنزّه، وقد ضرب الله مثلا بالنبي الأكرم الذي كان قارئاً لها، حيث مطلق الأمر الإلهي الذي لا يتمظهر بقوانين عالم التشيؤ ولا بالفعل الإرادي المقدس، فهنا أمر مطلق مهمين على العالم فيه مشيئة وفيه إرادة وآيات نعرفها³، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: 91-93]. حيث تعتبر هذه القراءة أعلى مرتبة من سابقتها، ففيها

¹ ينظر: المصدر السابق، ص: 180-182.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 182-184.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 180.

يتجلى أمر إلهي منزّه يحتوي الوجود بمظاهر ومستويات الإرادة والمشئّة¹، حيث يقول تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الطلاق: 12]. فعالم الأمر مهمين على عالمي الإرادة والمشئّة.

وعليه؛ فقد رأينا أن للجمع بين القراءتين مرتبتان؛ إحداها العجز الذي يصاحب تعطيل القراءة الثانية والاكتفاء بالأولى؛ حيث يعطي القارئ كل جهده في سبيل التدبر في الذات الإلهية، ويلغي نهائيا جانب الواقع الذي يعيشه؛ فيعجز بذلك عن إدراك أبسط الأشياء التي تدور من حوله. أما تعطيل القراءة الأولى والاكتفاء بالثانية فيوقع القارئ في الطغيان الذي يشعر به الإنسان نتيجة وهمه بأنه المسيطر على من حوله ولا سلطة وقدرة أكبر منه. كما أشار حاج حمد إلى وجود ثلاث مستويات للجمع بين القراءتين: التأليف بين القراءتين والتي كانت نتيجة الصعود من الواقع إلى الغيب، وقد قام بها سيدنا إبراهيم، حيث توصل إلى معرفة الله من خلال الظواهر الطبيعية التي رآها. وهناك التوحيد بين القراءتين وهي نتيجة النزول من عالم الغيب إلى الواقع، حيث تعلّم عن طريق هذه القراءة سيدنا موسى أن ما خفي عنا أعظم، وأننا قاصرون بعلمنا عما نراه حقيقة. وآخر مستوى وهو أصعبهم: هو الدمج بين القراءتين أي الأخذ من الغيب والواقع بقدر، حيث لا وجود لفعل غيبي معجز، ولا حتمية لأمر طبيعي على باقي الظواهر الطبيعية؛ وهذا ما أُعطي لنبيّنا الأعظم.

الفرع الثالث: قيمة منهج الجمع بين القراءتين

وفيما يلي بعض النقاط التي توضّح قيمة هذا المنهج وأثره:

- 1- حاول حاج حمد أن يجمع بين الجدليات الثلاث: الغيب والطبيعة وبينهما الإنسان، جمعا متفاعلا كونيا؛ فالإنسان والطبيعة مرتبطان جدليا بالبعد الغيبي، فقد رفض الاستلاب اللاهوتي للإنسان أو للطبيعة، كما رفض النفي الوضعي للبعد الغيبي المتفاعل مع

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 184-185.

الطبيعة¹. كما ويرفض هذا المنهج تصورين للكون، الإحيائي والمادي؛ فالإحيائي يؤله الظواهر الطبيعية، ويحسبها مستقلة عن بعضها، فجعل من كل ظاهرة إلها: إله الريح، والمطر، والشمس والبحر، وغيرها، حيث تتقاتل هذه الآلهة فيما بينها وتتصارع ثم تتصالح، فالإله هنا حال في هذه الظواهر. أمّا بخصوص التصرّو المادي الذي يبدأ كذلك بالنظر إلى الظواهر الطبيعية باستقلال عن بعضها البعض، ثم ينتهي إلى التآليف بينها مفضيا إلى وحدة الوجود المادي النافي لوجود أي قوى في الطبيعة من خارجها، طبعاً وما بين التصرّوين _الإحيائي والمادي_ توجد تصورات انتقائية وتوفيقية بينهما².

2- كما أنّ هاتين القراءتين مترابطتان، تشكّلان مع بعضهما دائرة منهجية، فالقدرات التي أعطاه الله للإنسان وجعلته طموحاً منجزاً مندمجة في الخلق الإلهي، وهذا الوعي هو الذي ينفي التآليه الذاتي الذي يراه الإنسان من خلال قدرات العلم على السيطرة، وبالقراءتين معا تتضح معالم المنهج الكوني المتصالح بين الإنسان وربّه من جهة، وبين الإنسان والطبيعة من جهة أخرى³.

3- يسلط هذا المنهج الضوء على أن إبراهيم هو المؤسس لهذه المنهجية _وإن كان هذا التأسيس ذا خصوصية مكانية مرتبطة بفهم المرحلة العقلية الخاصة به_، وهذا من خلال وصوله عن طريق التفكير العقلي في عالم المشيئة إلى اكتشاف العلاقة بين الله والكون وفق تصور فطري سليم من جهة، ومن جهة أخرى تمكّن من اكتشاف العلاقة بين الإنسان والكون وفق تصور مكاني؛ فتفكره العقلي في الكون وظواهره جعله يرفض الإحيائية والمادية وهذا إحدى أهم مبادئ الإسلام، وأما تصوره الفطري جعله يدرك أن هذا الكون مسخر للإنسان، ولهذا فقد شكر إبراهيم الله على المكان من خلال تقديمه للقرآن والإقرار لله بالخلق، وكان أول من أرسى طبيعة العلاقة بين الغيب والواقع⁴.

4- ميزان هذا المنهج هو الإنسان وقناعاته التي تساعد في شق طريقه باتجاه القراءة الأولى لأنها مناط الإطلاق، على عكس القراءة الثانية المقيدة بمستوى الإنتاج البشري وسقف

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 128.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 187.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 457-458.

⁴ ينظر: منهجية القرآن العرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 195-196.

تطورها؛ فالإنسان بذلك مطالب بإطلاق جملة الوعي الثلاثي لديه من سمع وبصر وفؤاد، ويستوعب ويتجاوز كل ما هو استدلالي واستقرائي نحو الكوني والمطلق¹.

5- منهج الجمع بين القراءتين هو مدخل تأسيسي لقاعدة المفاهيم الكونية المطلقة والجامعة والكلية المتجاوزة للمناهج التجزيئية والتبعية².

6- يهدف منهج الجمع بين القراءتين إلى الوصول إلى فهم كوني آخذ بالأبعاد الثلاثة: الغيب والإنسان والطبيعة؛ فلا يريد لا البحث عن التعارض بين الإشكاليات المعرفية المنهجية لفلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية والقرآن، ولا التوافق بينها³.

7- تكمن القيمة المنهجية للقراءة الأولى في كونها تتعالى بالوعي الإنساني إلى الكونية بديلا عن الوضعية، فتتكون للإنسان بذلك نظرية وجود مرتبطة بالله خالقا وحكيما، فيتعالى نتيجة منظومة القيم الإلهية التي تشكّلت لديه على نزعتة الغريزية البهيمية مما يبعده عن الطغيان، كما يتحرر أيضا من الإسقاطات اللاهوتية والأساطير والشطحات الذاتية مما يبعده عن التعالي⁴. أما قيمة القراءة الثانية فتكمن في تحرير الاستدلالات والاستقرارات _التي تستخرج من العلوم المختلفة_ من ضيق الوضعية بأشكالها المختلفة، إلى السعة المتمثلة في كون قوانين الظواهر الطبيعية وتخليقها وصيرورتها لا تخضع بالمطلق للقوانين الحتمية التجريبية ولا لقوانين النسبية والاحتمالية، بل لتفاعلات كونية لا متناهية⁵. فمنهج الجمع بين القراءتين يتطلب جهودا جماعية مؤسسية ذات مجالات متنوعة من أجل تأسيس حقل معرفي منهجي كامل في إطار جدلية ثلاثية: الغيب والإنسان والطبيعة⁶.

في نهاية هذا المطلب نستطيع القول بأن منهج الجمع بين القراءتين منهج غامض، فهو بسيط ومعقد في الوقت نفسه؛ فالقراءة بالله تعني أن نتأمل في الله تعالى الخالق، وفي مسألة خلقه للظواهر. وقراءة بمعية الله واستعانة بالعلوم المعطاة لكي نفهم الجدليات الثلاث الغيب

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 196-197.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 206.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 129-130.

⁴ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 383.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 383-384.

⁶ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 386.

والإنسان والطبيعة. فلا نستطيع أن نكتفي بقراءة دون قراءة، بل يجب أن نحاول الجمع بينهما جمعا قد تغلب عليه القراءة الأولى لأنها قراءة مطلقة وشاملة. وتبقى طبعا نتائج هذه القراءة نسبية لا جزم فيها، وإن كان القارئ فيها قد بذل وسعه، وفعل جملة وعيه الإنساني لكي يكون متبعا لما يعلم. وقد أعطينا في القرآن ثلاثة نماذج لمستويات الجمع بين القراءتين؛ قراءة تأليفية وقراءة توحيدية وقراءة دامجة تمثل كل قراءة فيها ثلاث مستويات للمعرفة الكونية؛ عالم المشيئة وعالم الإرادة وعالم الأمر. وأهم قيمة لهذا المنهج أنه يراعي خصوصية القرآن المفارقة لأي نص إنساني، ويجعل منه المصدر الكوني المطلق للمعرفة الإنسانية التي تسير في تطور مستمر.

المطلب الثاني: منهج الوحدة العضوية للقرآن

نتناول فيه مسائل قرآنية معرفية، حاول حاج حمد تطبيقها لفهم القرآن، وهذه المسائل هي قضية الترتيب الوقفي، والذي أدى مع القول بعدم نسخ آيات القرآن لبعضها أو نسخ السنة للآيات، وعدم الأخذ بالتسلسل الزمني لنزول الوحي، إلى إطلاقية القرآن. بالإضافة إلى مسألة عدم الأخذ بالأجزاء. فهذه المسائل كلها مرتبطة ومتداخلة بموضوع واحد هو الوحدة العضوية القرآنية، وسنتطرق لكل مسألة في فرع. فتضمن المطلب فرعين؛ الأول في الترتيب الوقفي. والثاني في إطلاقية القرآن.

الفرع الأول: الترتيب الوقفي

بما أنّ حاج حمد يتعامل مع العلوم ككل واحد في إطار كوني، فقد تعامل مع القرآن أيضا في إطار كلي، نتيجة الوحدة العضوية التي أصبح عليها بعد الترتيب الأخير. وحتى نفهم لم أعطى حاج حمد أهمية كبيرة للترتيب الوقفي، ولزوم فهم الآيات ضمن إطارها الكلي؛ فعلى أولاً أن نفهم كيف ينظر إلى الظواهر الطبيعية المتفاعلة في نسيج كوني واحد.

أولاً-كلية الكون الطبيعي: يرى حاج حمد بأن المولى عز وجل بنى الكون ابتداء من الانفلاق انتهاء إلى التركيب¹، وهو تركيب بنائي في غاية الانضباط المنهجي؛ فلا يعقل فيه أن يخرج نجم عن مداره لوحده، ولا نستطيع تفسير ظواهره وما يحتويه في انفصال عن كله وفي قطع لسياقاته وناظمه الكلي²، بل يجب أن نتعامل مع الظواهر من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية قائمة على وحدة التكوين المترابط. وكمثال على ذلك قرأ حاج حمد التأمل في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20]، لا إلى الإبل في حد ذاته كما تدل ظاهر الآية، بل إلى الإدراك العقلي لخلق الإبل المماثلة لخلق الكون؛ حيث ربط الله بين كيفية خلق الإبل وبين ثلاثية (السماء/ الجبال/ الأرض)³. فالسماء مرفوعة بأعمدة تشد البناء الكوني إلى بعضه بنفس الكيفية التي تشد بها قوائم الإبل بنائها الكلي، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ [النبأ: 12]، فالسماء هي أعمدة شد وإن كنا لا نراها⁴: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: 2]. وبعد أن ماثل بين قوائم الإبل وعمد السماء، ماثل بين الجبال المنصوبة كأوتاد حافظة لتوازن الأرض، وسانم الإبل الذي يتموضع في الظهر حاملاً لقوة الجسم، وماثل بعدها بين الأرض المسطحة وبين تسطیح خف الإبل، فهذه بنائية كونية مترابطة أشير إليها عبر بنائية الإبل، فالله لا يشير إلى البنائية الكونية باعتبارها شيئاً ساكناً، بل يشير إلى ما بداخلها من حركة قائمة على التفاعل الجدلي الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى عن طريق المماثلة⁵.

ونستطيع ضرب مثال آخر وهو المماثلة بين تزواج الإنسان وتزواج الطبيعة، حيث يقول تعالى فيه: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يُخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 94.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 59.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 131.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 131-132.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 131-132.

يَوْمَ تَبْلَى السَّرَائِرُ فَمَالَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ وَالسَّمَاءُ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضُ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿[الطارق: 5-12]. فإذا كان تزواج الإنسان معلوماً، فكيف يتم تزواج الطبيعة؟

تقذف السماء بالماء إلى الأرض فحين تستوعبه تعطي ناتجا زراعيا، فالحركة الكونية هنا تعتمد في تكاثرها على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي بينها وبين البشر، فلا يعتبر الإنسان نفسه نشازا لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية¹. فلولا إعادة الترتيب، لما برز هذا الجانب المهم الذي يماثل بين القرآن وبين الكون في رؤية كلية.

ثانيا- كلية القرآن الكريم: ابتداء القرآن مفرقا ومنتزعا على واقع الناس، ثم مضى إلى التركيب المنهجي فاستوى كتابا معرفيا كلياً²، واستدل حاج حمد بآية: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 101-102] في إشارة إلى إعادة الترتيب والتركيب التي حصلت للقرآن حتى يستقر كلا موحداً، فيقصد بالآيات التي تتبدل مواقعها هو هذا الترتيب الذي جعل القرآن على الهيئة التي في أيدينا اليوم³. كما وتشير هذه الآيات إلى وجود حالتين: الأولى هي النزول طبقاً للمناسبات، وذلك بغية تثبيت الإيمان، أما الحالة الثانية فهي إعادة الترتيب لأمر مستقبلي اقتضى خروج القرآن من قيد الظروف والأسباب إلى بنائية قرآنية عضوية⁴.

كما ألحق حاج حمد آيات أخرى تدلّ على ترتيب المواضع، وهي قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْكَ جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة: 16-19]، حيث تتضمن هذه الآيات الدليل على إعادة ترتيب القرآن في حياة الرسول الكريم عن طريق

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 132-133.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 94.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 94-95.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 110.

الوحي الإلهي، كما نلاحظ في هذه الآية مشابهة بين الكون والقرآن؛ فالكون تشكّل وتركّب بعد انفلاق، وكذلك القرآن كان مجزئاً ومفرقاً ثم التحم في كلّ واحد¹.

طبعاً ويطلق حاج حمد على هذا الكلّ بالوحدة المنهجية النازمة؛ فالقرآن في نظره ووفقاً لأسلوب المعرفة الذي يميّز حاضرنّا ليس فرقاناً يتجمع كمياً في قرآن واحد، بل هو فرقان يتجمع كيفياً في قرآن واحد تحكمه وحدة منهجية نازمة². وبهذا فإن حاج حمد يحدّد أهمية هذا الترتيب وفائدته على قراءة القرآن الكريم في النقاط الآتية:

1- إن غرض إعادة ترتيب القرآن هو تكريس الوحدة المنهجية للكتاب، حيث النص القرآني الواحد لا يمكن تحرّي معناه إلا بالنظر إلى سياقاته المختلفة من النصوص الأخرى، فيفسّر الجزء بناء على الكلّ، لا عن طريق استقلال الجزء لوحده، فالأجزاء كلّها محكومة بناظم منهجي، وهذا يشابه البحث في الظواهر الطبيعية؛ حيث يقودنا العلم الحديث إلى ضرورة معالجة تعدّد الظواهر إلى مفهوم ناظم واحد³. ويعطينا حاج حمد مثلاً لسورة العلق؛ حيث نزلت آياتها الخمس الأولى في بداية الوحي، ثم تنزلت بقيّة السورة في وقت لاحق متفرقة، وحين نمعن النظر في هذه السورة أو هذا الناظم المنهجي الواحد، نجد أنّ متضمنات الآيات الأولى هي جزء متّصل بمتضمنات الآيات الأخيرة لإعطاء الموضوع محتواه المنهجي، وهو الجمع بين القراءتين وما يترتب عن عدم هذا الجمع من آثار دنيوية وأخروية⁴.

2- إنّ فهم القرآن عن طريق البحث في وحدته المنهجية عن أصله الناظم، يمكن من حلّ العديد من الإشكالات الفكرية التي استعصت في الماضي، مثل: آيات الكثرة، والقدرة الإلهية والعجز البشري، ومقام العقل وغيرها، والتي حاولوا فيها فهم القرآن عن طريق الأخذ بأجزاء السور والآيات في كثرتها دون ردّها إلى جاذب كلي عام⁵. ولهذا فآيات كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96]، وكقوله أيضاً: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 95-96.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 506.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 507-508.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 508.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 508.

[الإنسان: 3]. نجدها قد أخذت كلاماً كثيراً قائماً على التلفيق والتبرير والتوليد العقلي المرتبط بظاهر النص، بين إسناد الفعل إلى الله، أو إسناد الفعل للإنسان، فأسلوبهم هذا يأخذ ببدايات قرآنية من هذه الآيات في استقلال عن القرآن الكلي، ثم يولدون من خلال المناقشات العقلية والفلسفية رؤاهم للأمور، وهذا ما أنتج تناقضا في رؤاهم، وجعل من القرآن مجرد نصوص استشهادية استدلالية على آرائهم، بينما القرآن في أصله كتاب منهجي كوني كامل التكوين والبناء لا يحتاج إلى توليد عقلي من خارجه¹.

3- إنَّ الترتيب الوقفي يقتضي عدم العمل مطلقاً بما يُعرف بالمكي والمدني، لأنه عبارة عن وحدة عضوية لا تقبل التجزئة، كما لا يقبل أيضاً الأخذ بأسباب النزول، لأنَّ هذا الترتيب جاء خلافها، كما وتعتبر تقييداً لإطلاقية القرآن، وحصرها تاريخياً للآيات القرآنية، وإن كان أقرَّ الكثير من المفسرين بنسبية الأخذ بها، إلا أنهم يعودون إليها كمرجع وفاصل للاختلاف بينهم². فالترتيب الوقفي إنما يحاول أن يعطي فهماً ووعياً بالقرآن قائماً على الإطار المنهجي الكلي، وإن كان لا ضير فيمن أخذ بغير الترتيب الوقفي خصوصاً للتفسير الأولي، لأنَّ المنهجية الكلية هي من طبيعة تجربتنا وتكويننا الحضاري³.

4- إن هذا التناول المعرفي للقرآن يكشف عن تناول حضاري لدى الأمم المتقدمة، خلافاً للتناول الذي كان عليه في مرحلة التحويل العربي؛ فأحدى حكم الترتيب الوقفي _ التي لم يتوقف عندها السابقون واكتفوا في حدود الأمر التوقيفي _ أنه بإعادة الترتيب أُعطي للقرآن وحدة عضوية ذات منهجية كاملة، تقابل أيَّ منهجية حضارية إنسانية باعتبار أنَّ القرآن للناس أجمعين، وهو خروج من المحلية إلى العالمية؛ فالأصل لم يتغير غير أنَّ القرآن وُزَّع إلى سور، كل سورة منه تحمل معنى خاصاً بها يتصل اندماجاً بغيرها في إطار المعنى الكلي الذي يوحد بينها، بينما كان القرآن بالنسبة للعربي الأول لا يُفهم إلا من خلال الإرشاد الإخباري والتجربة العملية، استناداً إلى مواضع النزول وأسبابها المحلية التحويلية⁴.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 509، 511.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 34.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 117.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 170-171.

5- كما تكشف وحدة القرآن العضوية عن وحدة تشريعات القرآن؛ فالتطبيقات والأحكام التي نصّ عليها القرآن إنّما هي تفاصيل تعود إلى المنهج الكلّي وتدلّ عليه، فهي ليست مجرد حالات وأحكام منفصلة، بل هي قائمة لتحقيق مجتمع الوحدة والسلام في إطار الحقّ الكوني¹. ولنضرب مثالا على ذلك لتقريب الصورة: وهو الموقف الإلهي من الربا، الذي لا يعدّ مجرد حكم مستقل في مسائل الحلال والحرام المتعلقة بالمال والاقتصاد، إنّما حكمته تنفذ إلى المنهج الإلهي الكلّي وهو منهج الحق، فبنقض الحق ينتقض السلام والوحدة ويحلّ الصراع²، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]. وتحريم الربا مرتبط كذلك بأسس بناء مجتمع الحق والسلام من خلال المشاركة في الثروة الوطنية عن طريق منع تركّز المال وتراكم فوائض قيمة العمل³، ويمكن عدّ حكم الزكاة من الأحكام التي تساعد في بناء مجتمع الوحدة والسلام من خلال إعادة توزيع جبري لفوائض قيمة الأعمال، وهي مرتبطة بتحريم الربا، لأنّ الزكاة تعتبر قيمة الفعل الإلهي الخلاق، وأن ناتج الفعل الإنساني من الثروة أكبر من قوة العمل الإنساني المجردة، فلا استلاب لقيمة عمل المرء بذلك على عكس الربا الذي هو استلاب واستلاء وتراكم لفائض القيمة في يد واحدة، وترتبط كذلك بالميراث وعدم أكل مال اليتيم، وتحريم القتل إلى غيره من الأحكام التي تمثّل كلها قطعا من المنهج الكلّي الذي يريد القرآن تحقيقه في المجتمع الإنساني⁴.

6- ومن النقطة السابقة، يمكن أيضا أن نشير إلى نقطة أخرى مهمة، وهي أن القرآن في منهجه الكلّي «يعمد إلى طرح الموضوع بكل متعلقاته، فلا يطرحه على أساس هذه المتقابلات الضيقة وإنما يعطي المفهوم الشامل الذي يساعد على ضبط وعينا بكل الأمور وبشكل موزون»⁵. فالمتبصّر في المنهج القرآني الكلّي يستطيع اكتشاف أن للقرآن مفاهيمًا مختلفة تخصّ كل عصر وكل مرحلة تاريخية، ولا نستطيع أن نحاكم فهمهم لفهمنا تبعا

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 464.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 464.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 464-466.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 265-266.

⁵ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 456.

لخصوصية المراحل، ومن الخطأ أن نسحب تجاربهم وفهمهم على واقعنا المغاير لواقعهم تماماً، سواء أكان هذا الفهم يخصّ السلف أم الخلف، لهذا فقد جعل الله هذا المنهج الكلّي مرادفاً للقوة النبوية التي كانت محلية التطبيق وذات رسالة عالمية، وجعل النفاذ إليه عبر المنهج الكلّي العالمي هو البديل عن الفهم السلفي للقرآن¹.

7- بقيت الإشارة إلى أن فهم العربي الأوّل والذي تعامل مع القرآن ضمن ما يتلاءم مع تكوينه الذاتي وواقعه في مرحلة التحويل، لا نستطيع محاكمته أو الانتقاص منه، لأنّه يعدّ محاولة ضمن متغيرات ومتطلبات عصره، وعلينا نحن أيضاً أن نفهم القرآن ضمن ما يعطيه عصرنا وتطوراتها، فننظر فيه بعين المنهجية الكاملة²، وفي سياق وحدة الموضوعات المناسبة في إطار كلي عضوي التي تُظهر معرفة قرآنية مركّبة على بعضها إذا انتقص منها شيء انتقص كلّها³.

ومن هنا، نكون قد رأينا كيف ماثل حاج حمد بين القرآن والكون؛ فكما تمّ تكوين الكون من فتق ثم رتق، كذلك القرآن نزل مفزّقا ثم أعيد ترتيبه وتبديل مواضعه في شكل وحدة منهجية كليّة. فالحكمة من نزوله مفزّقا هي تثبيت الإيمان في القلوب، أما الحكمة من إعادة الترتيب فهي الخروج من القرآن من قيد الأسباب والظروف إلى المستقبلية والبنائية القرآنية العضوية، وكذلك تكريس تعامل منهجي معرفي جديد عن طريق الوحدة المنهجية للكتاب والتي تتطلب تعاملنا ينظر إلى الجزء في إطار الكل، وتلغي التعامل بأسباب النزول أو المناسبات، أو المكي والمدني، كما يعطينا هذا الترتيب حلاً للإشكالات المعرفية كالإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية التي وقع فيها السابقون، وتنبهنا إلى وحدة التشريعات.

الفرع الثاني: إطلاقية القرآن

إحدى خصائص الترتيب الوقفي والتي لم نتوقف عندها سابقاً وذلك لارتباطها بهذا العنصر_ وهي خاصية الخروج من التعيين والتقيد إلى الإطلاق والمستقبل، فأسباب النزول والمكي والمدني كلها تقييدات خرج عنها القرآن بإعادة ترتيبه، وهذا الإطلاق يفتح لخطاب

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 478-479.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 174.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 211، 213.

العقول البشرية كلها، عوض أن كانت مقيدة بمخاطبين محددين نزلت بعض الآيات في شأنهم، كما ويحمل بشرى مستقبلية، كالتى رأيناها في الآية 102 من سورة النحل، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 31-32]، فالقرآن هو الكتاب المهيمن وهو المرجعية الكونية للإنسانية كلها، تستلهم منه ضمن تجربتها ومجالاتها المعرفية والثقافية¹.

بالإضافة إلى أن مسألة إطلاقية القرآن تطرح عدة قضايا مرتبطة بها، والتي أشار إليها النص القرآني نفسه. وفيما يلي بعض النقاط التي تعالج هذه القضية:

- 1- يعدّ النص القرآني مطلقا متعاليا على الزمان والمكان، إلا أنه مستجيب في الوقت نفسه للتطبيقات النسبية المحددة بالزمان والمكان، لأنّ مدخلنا إلى فهمه هي هذه النسبية التي توضح لنا أنّ المفاهيم مهما كانت، هي مقيدة بواقع تاريخي واقعي معرفي معين لا يرقى لأن يكون في نفس خصائص النص القرآني المطلق، كما لكل فرد مطلق الحرية في أن ينتج فهما يتناسب مع مكوناته وتطورات عصره دون أن يمارس عليه أحد الوصاية².
- 2- عالج القرآن واحتوى كل ما هو نسبي أو جبري بالمطلق: فمثلا يعتبر إلقاء الحجر واتجاهه نحو الأسفل لا إلى الأعلى من الجبريات والاحتمالات، وهذه الجبرية التي تظهر لنا لا تعبّر عن استلاب، بل مستوى مشروط من تفاعلات الإطلاق الكوني؛ فالكون والإنسان وما بينهما من الحركة إنما هي مطلقات في حدّ ذاتها، ولكل مستوى منها منظومته المطلقة المتكاملة الخاصة به والتي يتحرك فيها، وإن كان يظهر لنا أنّها محددة³. وسنرى في الفصل الثالث تطبيقا لقضية الجبرية في قصة سيدنا موسى.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 109.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 146.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 507.

3- سلطة التشريع بالحلال أو الحرام هي سلطة إلهية مطلقة، فهي بيد الله فقط دون غيره، سواء من نبي أو إنسان¹، وهذا ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَلٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: 116]. ولا يمكن أن تُنال هذه السلطة لا بقياس أو إجماع، لأن الله وحده هو المطلع على دقائق منهجية الحق، كما لا يُستطاع الصعود بالنهاي أو الاجتناب إلى درجة التحريم، أو تأوّل التحريم فيباح تحت أي مسمّى أو شكل، فتشريعات الحرام ثابتة كثبوت المنهج نفسه، إلا الاستثناء الوارد في حق بني إسرائيل، وإن كان رُفِعَ ذلك الاستثناء وثُبِتَ حقيقته للتأكيد على ثبات تشريعات الحرام بشكل ملازم للمنهج الإلهي². وهذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلِأَحْلَلْ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ [آل عمران: 50]. ويجب التنويه أن الثابت في التشريع هو مبدأ الجزاء أو العقاب، أما الأشكال التطبيقية فإنها موكولة لخصوصية العصر كل حسب قيمه وأوضاعه³.

4- إن إطلاقية القرآن تشير إلى مسألة في غاية الأهمية وهي أن القرآن معادل موضوعي مكافئ لمطلق الإنسان ومطلق الكون، وهو ذو عطاء كريم، وفهم مكنون، ومجيد لا يبلى⁴. فالكتاب مطلق وذو خطاب عالمي، لكن مع المفاهيم التي استعانت بموفور السنة النبوية واجتهادات الفقهاء والمفسرين قد انتهت إلى ما يناقض هذه المطلقة، ومناقضة لعالمية الرسالة والخطاب الإسلامي، لأنها اتخذت من ذاتها مرجعيات بديلة عن القرآن وعن الرجوع المباشر له، وليس في هذا الاتجاه أدنى نوع من تجاوز السنة أو استخفاف بجهود السلف، إنما هو _حسب حاج حمد_ إعادة وضع للقرآن في مكانه الصحيح إلى جانب موفور السنة واجتهادات السلف⁵.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 466-467.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 467.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 497.

⁴ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية أسلمة المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 363، 369.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 370.

5- القول بإطلاقية القرآن لا ينفي ولا يتجاوز خصوصية ومرحلة واقع التنزيل وخطابه في الفترة النبوية، لأن القرآن توجه إليها بكل تفاصيلها الاجتماعية والعقائدية، من التأليف الإلهي للقلوب، وهجرة الرسول للمدينة لتأسيس دار دعوة وتهيئة العرب للخروج، وغيرها من الأحداث التي أحاط الوحي بها تصديقا للرسول، ثم أطلق الخطاب للاستمرارية في الزمان والمكان وتبعا لمقتضيات الصيرورة والمتغيرات النوعية، وبذلك يعدّ ما كان مرحليا من خطاب هو جزء من إطلاقية القرآن وليس تقييدا لها، تماما كتصديق القرآن لما سبقه من كتب ثم هيمنته عليها بتصحيح ما حرّف وزيف وربطه بالسياق الديني العام من أول المصطفين إلى خاتمهم¹. فإطلاقية القرآن هيمنت على ما سبق تاريخيا واسترجعته نقديا، ولا تخرج الحقبة النبوية عن هذا، فتعتبر الإطلاقية محيطا بكل المراحل السابقة واللاحقة على المرحلة النبوية، ولكل مرحلة حظها، فالذين يتوقفون لدى ما سجلته حقبة التدوين الأولى فقط، إنما يقطعون ما أمر الله به أن يوصل، ويحجرون على الكتاب مكنونيته واستمراريته في العطاء². كما أنّ إطلاقية القرآن تستوعب وجود الإنسان قبل الميلاد وما بعد الموت، وما قبل الانفلاق الكوني وما بعد التركيب الكوني ثم زواله، فعيش الإنسان لحظته الكونية الحاضرة لا يلغي امتداده عما قبله ولا عن مصيره فيما بعد، وتعاملنا مع لحظتنا الحاضرة برؤى منهجية مطلقة، لا يلغي امتدادنا عن الحقبة النبوية ولا عن المراحل التي صدّقتها وهيمنت عليها الحقبة النبوية، ولا عن استيعاب وتجاوز المناهج المعرفية والأنساق الحضارية نحو العالمية³.

وبهذا؛ رأينا أنّ حاج حمد يولي قضية إطلاقية القرآن أهميتها، لأنّ لها علاقة وطيدة بعالمية الكتاب ورسالته، واستمراره في الزمان والمكان، وقد ربطها بعدة مسائل أخرى هي: استجابة هذه الإطلاقية للتطبيقات النسبية المحددة، وتستطيع معالجة كل ما هو نسبي وجبري، وأنّها تكشف أنّ سلطة التشريع بالحلال أو الحرام هي سلطة إلهية مطلقة، وأنّ الكون والإنسان كلاهما مطلق أيضا، وأنّ إطلاقية القرآن لا تنفي خصوصية المرحلة النبوية التأسيسية ولا تقف عندها توقفا نهائيا.

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية أسلمة المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 386-387.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 387-389.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 389.

وفي نهاية المطالب، نكون قد وقفنا على الأهمية المنهجية للترتيب الوقفي الذي يجعل القرآن مماثلاً للمطلق الكوني في تكوينه من الفتق إلى الرق، وهذا الترتيب يمنح القرآن البعد الإطلاقي المستقبلي، الذي يفرض التعامل المنهجي المعرفي الجديد في سياق الوحدة الناعمة، ويطرح التعامل بالجزء بمختلف أنواعه، كما ينبّه إلى وحدة التشريعات ويعطي حلولاً معرفية للإشكالات القديمة، مثل التناقض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية. وإذا ما عدنا إلى البعد المهم المستخرج من الوحدة العضوية للكتاب وهو البعد الإطلاقي المماثل لإطلاعية الكون والإنسان، نجد أنّ له علاقة وطيدة بعالمية الكتاب ورسالته، واستمراره في الزمان والمكان، بحيث لا تنفي خصوصية المرحلة النبوية، ولا تقف عندها نهائياً في الوقت ذاته، كما تمنحه قابلية الاستجابة للتطبيقات النسبية المحددة، ومعالجة كلّ ما هو نسبي وجبري، بالإضافة إلى إبراز أنّ سلطة التشريع بالحلال أو الحرام هي سلطة إلهية مطلقة.

المطلب الثالث: منهج التعامل مع اللغة القرآنية

في سياق الحديث عن الوحدة العضوية، فإن اللغة القرآنية تلعب دوراً مهماً فيها، لأنها المادة التي يعبر بها القرآن الكريم، وقد استخدم حاج حمد في فهم هذه الأداة التعبيرية المنهج الداخلي المعرفي القرآني، وفي الثلاثة فروع القادمة سنتعرض لبعض القضايا التي تبين منهجه في التعامل معها. الأول في البنائية القرآنية. والثاني في أنطولوجية اللغة وأثرها على دلالات المفردات، والفرق بينها وبين مصطلحات القرآن. أما الثالث فتناول إشكالية الحروف المقطعة وتيسير الذكر.

الفرع الأول: البنائية القرآنية

يعالج هذا الفرع مسألة البناء اللغوي القرآني الحرفي المماثل للبناء الكوني الطبيعي، ويبين أهمية الحرف القرآني وانعكاساته على البناء الكلي.

ليعطي القرآن مطلقه من الداخل دون حاجة لتدخل خارجي، فقد ضبط منهجه من أصغر إلى أكبر تركيب، لهذا فإن مفرداته قد ضبطت على مستويين؛ الأول على مستوى الاستخدام الإلهي للغة العربية، وهو استخدام السني مصطلحي، وليس استخداما كلاميا بلاغيا فحسب، فهو ليس بلغة الشعر ولا يفهم من خلاله¹. والثاني هو أن هذا الاستخدام المصطلحي أعطى طابع الدقة للمفردات، حيث لا ترادف ولا اشتراك فيها². مما يجعل من اللغة القرآنية لغة مثالية مرجعية ضابطة تتناسب مع الصفة المرجعية والمطلقة للقرآن كله³. كما يقابل حاج حمد بين القرآن والكون، فالكون يتحدد بالظاهرة الطبيعية وغير متناه في تكوينه، وكذلك القرآن محدد بالحرف ولكنه غير متناه في معانيه⁴، وقد شبه بنائية القرآن ببنائية الكون وشبه مواقع الحروف بمواقع النجوم: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّتَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَمْطَهُرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: 75-80]، حيث يشير المولى عز وجل إلى ثبوت النص القرآني في مكانه، الذي يشابه ثبوت مواقع النجوم في مكانها وليس النجوم في حد ذاتها، فلا أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية وحفظها من أصغر بناء فيها _ مثل مكونات البناء الكوني _ إلا المولى تبارك وتعالى، وبذلك يصبح للحرف وظيفته الخاصة في الإنشاء القرآني، وأي خطأ في الوقوف على معنى حرف واحد قد يغير المعنى تماما⁵. وهذا الذي ذكره حاج حمد في سياق تفريقه بين المس واللمس؛ فالمس يعني المعرفة والإدراك والإحساس والشعور، كالذي أشار إليه تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَمْطَهُرُونَ﴾ [الواقعة: 79]، فهنا يُقصد بالمس النفوس الطاهرة التي لها مواصفات فوق طبيعية، وتتفاوت درجاتها العبادية، فالقرآن لا يتكشف للسارق والقاتل والزاني والغارق في أغراض الدنيا⁶. ولا يقصد بالمس

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 243.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 243.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 169.

⁴ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 276.

⁵ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 97.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 97.

تظهر البدن، وملامسة الآيات المكتوبة على المصحف، فتلك من معاني مفردة اللمس¹، والتي جاءت في آيات أخرى مثل: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: 7].

ومن هنا، نفى حاج حمد عن القرآن مسألة التنزل على سبعة أحرف من لغات مختلف القبائل، وأرجعها إلى كونها مجرد قراءات قرأت بها الآيات بما تيسر من لسانهم، ولا علاقة بحرف التنزيل لأنه مضبوط أشد الدقة²، فالقرآن ذو ناظم كلي مبني ببناء محكم يماثل البناء الطبيعي، فلا يسقط منه جزء، ولا يلغي بعضه بعضا.

كما أشار إلى أن ثبوتية القرآن من خلال حروفه ومفرداته، إلا أنه يبقى قابلا للعطاء المتجدد من خلال تكشف المكنون فيه تبعا لتغيرات العصور، حيث يوضح المولى تبارك وتعالى هذا الأمر في قوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْأَمْطَهُرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الواقعة: 77-80]، فتبرز صفات للقرآن أولها صفة الكرم: فهو كتاب معطاء مستمر باستمرار تكشف المكنون، لأنه لو ظل مكنونا مختبئا لبطل كرمه وعطاؤه، ولما كان منتزعا إلى الناس، وهذا العطاء إنما يكون للمطهرين الوارثين الذي جاء ذكرهم في سياق الآية: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 31-32]، الذين يمسون معاني القرآن عبر قدراتهم العقلية وتهيؤهم النفسي العبادي، فالعقل المجرد وحده لا يكفي لولوج مكنون القرآن، بل يرتبط بصفة العبادية وتدرجاتها³.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر نفسه، ص: 97.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 98.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 283-284.

وعليه؛ فللحرف القرآني أهمية منهجية، حيث يجعل من البناء الكلي بناء منضبطا محكما يشابه انضباط الكون في أصغر تراكيبه. ولا معنى للقول بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لأنه قول يضرب بهذه المنهجية، ويجعلها قابلة للزحزحة والاهتزاز، في حين أن القرآن يشير إلى ثباته وحفظه، وإن كان هذا الثبات في حد ذاته لا يؤثر على إطلاقية القرآن وكرمه ومكنونيته المتكشفة، وحين محاولة فهم القرآن يجب الانتباه للحروف القرآنية لأنها قد تغير المعنى تماما.

الفرع الثاني: أنطولوجية اللغة وأثرها على دلالات المفردات، والفرق بينها وبين مصطلحات القرآن

يقف هذا الفرع على نكتة معرفية؛ وهي أن اللغة تتأثر بالتكلمين بها، وتصبح خلفية توضّح ثقافتهم وعاداتهم وطريقة تفكيرهم ونظرتهم للأمور، وما لهذا من أثر إذا ما استخدمت دلالات اللغة العربية _وقد استخدمت_ على لغة القرآن.

بالرغم من أنّ مبحث اللغة مبحث شائع وواسع في التفسير، وقد أخذ فيه نصيبا كبيرا، حتى عدّ الإمام باللغة شرطا في المفسر نفسه، إلا أنهم لم يهتموا بمسألة أنطولوجية اللغة، وأنها لغة حيّة متأثرة بلغة المتكلمين بها، بل واتخذوا من استخدام العرب للمفردات مرجعا لمعاني القرآن، في حين أن اللغة القرآنية _من وجهة نظر حاج حمد_ هي بناء إلهي استوعب مفردات اللغة العربية، ولكن باستخدامات دقيقة جدا تفوق استخدام العربي نفسه لها، فتحديد معاني المفردات إنّما يعود إلى تحديد القرآن لمعانيها لا إلى شاعرية العرب¹.

فإذا عدنا إلى اللغة ومصطلحاتها بشكل عام، نجد أن دلالات الألفاظ إنّما ترتبط باللغة المنتجة في إطار حقل ثقافي معين، وهي محكومة بتصور ذهني محدّد للشيء المشار إليه، لذلك ففي حقل المصطلحات العلمية يجب عليك أن تعيد تعريف المصطلحات التي تستخدمها ضمن الحقل المعرفي الذي تقصده وتُشير إليه، وألا تترك المجال مفتوحا لأنه يقبل تأويلات

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 511.

كثيرة¹. وإذا ما أسقطنا هذا الأمر على مصطلحات القرآن، فيشير حاج حمد إلى أن القرآن أعاد استخدام المفردات في إطارها المعرفي الذي أراده الله تعالى، لا في الإطار المعرفي للعربي، وعليه تصبح المفردات القرآنية مصطلحات ذات دلالات محددة تنسحب على كل مواضعها، وهذا ما يخالف الطريقة التي تمّ بها إنشاء الكلام العربي من شعر ونثر والذي يقبل أن تكون للمفردات دلالات عديدة². وهذه الدلالات القرآنية إنما تستخرج من القرآن نفسه لا من خارجه، سواء أكان هذا الضابط الخارجي شائع الاستعمال عند العرب، أو التصور الذهني الذي يفهمون به المصطلحات، لأنّ القرآن _ كما أشرنا _ إنّما يعطي الدلالات والضوابط الداخلية لمنهج الكلي³. وعليه تصبح اللغة القرآنية أكبر من اللغة العربية، وأكبر من قواعدها، والمنهج القرآني نفسه أكبر من ضوابط المناهج الفلسفية الأخرى، وكل ما يأتي في هذا المجال إنّما يعدّ نسبيًا وليس ثابتًا، ولا يستطيع تحديد ولا تقنين المطلق، والتقنين الوحيد الذي يسمح به هو الذي من داخله؛ فضبط الدلالة المعرفية للمفردة القرآنية مهما تعددت استخداماتها ومواضعها في القرآن، إنما يشكل تقنيًا دقيقًا منضبطًا يبعد عنه التأويل والانتقائية والتعليل لما قد يعتبر متعارضًا أو متناقضًا، فليجأ مثلاً للقول بالنسخ والترادف والاشتراك، وكذلك يعطي للقرآن طابع المعرفة المتراكبة على بعضها في وحدة عضوية منهجية لا تتناقض ولا تتعارض⁴.

وقد ضرب لنا حاج حمد أمثلة لمصطلحات قرآنية أعاد تعريفها باستخدام العائد المعرفي القرآني، مثل مصطلح الأمي الذي يشير في الاستخدام المتداول الذي لا يعرف القراءة والكتابة، إلا أنه وفقًا لتحليل حاج حمد من خلال المعرفية القرآنية وجد أنه يعني غير الكتابي وليس غير الكاتب، وهذا لا يعني أن الرسول الأكرم كان قارئًا للحروف وكاتبًا للرسوم⁵، حيث يقول تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطُلُونَ﴾ [العنكبوت: 48]. فهنا إشارة إلى الأمية التي تعني عدم تداول كتاب سماوي قبلاً، ولا تعني

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 207.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 207-208.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 211.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 212-213.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 213.

الكتابة ولا الجهل، وبذلك فمصطلح الأمي يعني بالنسبة للرسول الكريم أنه لم يكن ملماً بكتاب سماوي قبل القرآن، وبالنسبة للعرب، فهم الذين لم ينتزل عليهم كتاب سماوي قبلاً وفيهم من يكتب ويقرأ، وبالنسبة للفترة التي عاش فيها العرب قبل نزول القرآن، وقد سميت بالجاهلية، والقرآن يسميها بالمرحلة الأمية والتي تأتي في سياق المقابلة بين نسق من أنزل عليه الكتاب من اليهود والنصارى، وبين العرب الذين لم ينتزل عليهم كتاب بعد، وسموا على إثرها بالأميين¹، وفي هذا يقول تعالى: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسَمْتُ فَإِنْ أَسَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران: 20]. وكذلك يشير الله تعالى إلى فئة من اليهود بأنهم أميون، وهذا لأنهم لا يفهمون الكتاب، بل ويزيرون معانيه بالرغم من أنهم يكتبونه بأيديهم، وبذلك فالأمية أيضاً تشير إلى عدم العلم بالكتاب السماوي²: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانٍ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: 78-79].

ومن هنا؛ نكون قد رأينا أن القرآن مبني على أداة تعبيرية هي اللغة، وبما أنه مركب على منهجية ضابطة لكل الموضوعات في كل واحد، فإنه وظف هذه الأداة التعبيرية بمستوى منضبط أيضاً، حيث تتحول المفردات إلى مصطلحات دقيقة لا مجرد كلام متراكب، ولا تعطي هذه المفردات أكثر من معنى واحد حيثما استخدمت، وهذا الضبط في معالجة النص القرآني إنما يرتقي بمستوى هذه الأداة إلى ما يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم، وما فهموه موروثاً من دلالاتها، فلا نستطيع إسقاط فهم العرب على دلالات القرآن، لأن في ذلك تقييداً للمطلق القرآني.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 214.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 215.

الفرع الثالث: إشكالية الحروف المقطعة وتيسير الذكر

يجيب هذا الفرع عن قضية: كيف يمكن أن يكون الذكر ميسرا، ثم يحتوي على ما يبدو لنا مخالفا لهذا التيسير؟!

فبعدما رأينا _ عند حاج حمد _ كيف أن التراثيين لم يهتموا بلغة القرآن الاصطلاحية الدقيقة كباقي المباحث اللغوية، ولم ينتبهوا إلى أن المفردات القرآنية مدخل مهم إلى منهجية القرآن وإطلاقته وإحاطته بالوجود¹. فقد وقعوا أيضا في إشكالية الحروف المقطعة وحكمتها، وحالة الالتباس التي أشاعتها؛ فالبعض يفترض أن هذا الكتاب الذي يحدد المصير الإنساني يجب أن يكون واضحا في معانيه وموضوعاته، ولكنه أتى بمحكم ومتشابه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 7]. وكذلك أتى بحروف مقطعة في أوائل بعض السور، فكيف يستقيم هذا والله تعالى يقول في مواضع أخرى أنه ميسر للذكر²، كهاته الآية: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّرٍ﴾ [القمر: 17].

يوضح حاج حمد أن هذه الرموز لا بد منها؛ فالقرآن كتاب وحي مطلق، محدّد في مفرداته وممتاه في معانيه، بما يشابه أيضا الكون والإنسان، فإذا أراد أحد الإحاطة بها جميعا لما استطاع: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: 27]، وما بين الحد المتناهي والحد غير المتناهي تأتي لغة القرآن طالبة بحثا دؤوبا عميقا مستمرا، مثلما يتطلبه البحث في الوجود الإنساني والكوني، إلا أن البحث في لغة القرآن يختلف عنهما، لكونها أكثر دقة ومنهجية ومعرفية لأنها تشكّل قاعدة المعلومات فيه. ومثلما احتوت الطبيعة والسلوك والنفس الإنسانية على كثير من

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 275.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 275-276.

الأسرار التي تتكشف تدريجياً عبر تطور المعارف وتطور المناهج والأساليب الاستقرائية والتحليلية، فكذاك يتم الأمر مع المادة القرآنية وهي اللغة القرآنية، التي تتدرج من البسيط وهو القرآن الميسر للذكر، ثم المعقد منه وهي الآيات المتشابهة، ثم الرموز والحروف المقطعة، فاللغة القرآنية ذات أهمية كبيرة بالنسبة للقرآن، مثلما تكتسب المناهج العلمية والاستقرائية أهميتها في بحث الإنسان والكون¹.

ونقطة أخرى تبرز أهمية الرموز هو أنه في الخطاب العادي يجب أن يكون الخطاب مرافقاً ومتسقاً مع المرحلة التي يقال فيها، وإلا عدّ متجاوزاً لها وغير مناسب لها². ولكن القرآن مطلق، وخطابه كذلك مطلق، فأتى مرافقاً لمراحل التطور الإنساني، وأعطى كل مرحلة وحيها بما توافر لديها من خصائص تكوينية معرفية، ويمضي للتفاعل مع ما يأتي من المراحل، فهو ليس بخطاب تفصيلي بقدر ما يعطي كل مرحلة ما تحتاجه متكشفاً مستمراً في العطاء، وهذا ما يجعل منه خطاباً مثالياً ومهيماً على غيره من الخطابات³: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 31-32].

وتبقى مسألة اختلاف الفهم والتأويل في رمزيات القرآن أو متشابهه، ومنه مسألة قبولها أو رفضها؛ فيبين حاج حمد أن الذي يهم هو أسلوب الاستنباط والفهم، ومدى معقوليته وعلميته هذا من جهة، ومن جهة أخرى مدى استعداد المتلقي من جهة أخرى، فهنا نستطيع أن نشبه القرآن بالأطروحات الفلسفية أو العلمية، فما يهم فيها هو الطريق الذي أوصلنا لها، ومدى قابلية ومعرفة المتلقي⁴. فالقرآن إنما يعطي بقدر استيعاب ووعي المتلقي ومدى اجتهاده ورغبته في

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 277.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 277.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 277.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 278.

المعرفة، ولهذا فإن إحدى الطرق المعرفية التي تؤدي إلى تحديد فحوى الدلالات الرمزية في القرآن هي: القراءة المنهجية المعرفية للقرآن ومفرداته في كليته¹.

وبالتالي؛ فإن رمزية الحروف المقطعة تكمن في أنها تعطي للقرآن طابع الإطلاق والذي يعطي لكل فرد معاني بقدر اجتهاده ووعيه وتطوره الحضاري والعقلي والعلمي. وتعطي من جهة أخرى جانب التحفيز والبحث المستمر في لغة القرآن والتي تشابه باقي الأطروحات الفلسفية التي تتطلب بحثاً عميقاً دؤوباً.

وفي نهاية هذا المطلب نكون قد رأينا بأن منهج حاج حمد في التعامل مع اللغة القرآنية إنما هو منسجم مع المنهج الداخلي للقرآن ولا يخرج عنه؛ فليغته مبنية على بنائية دقيقة تبتدأ من أصغر حرف فيه إلى أكبر تركيب؛ فللحرف أهمية مثلما للمفردة من أهمية، بل إن الحرف يماثل في ثباته ثبات مواقع النجوم في السماء، إذا اختل أثر على البناء الكلي كله، وإذا لم ينتبه إلى معنى حرف ضاع المعنى. والمعاني تستخرج من القرآن ذاته، لا من خارجه حتى لو كان هذا الخارج هو شائع الاستعمال عند العرب ثم هناك قضية الأحرف المقطعة التي توقع في إشكال تناقضي ظاهري بين تيسير الذكر وغموض والتباس هذه الأحرف، وقد حاول حاج حمد أن يدلي بدلوه في حل هذا الإشكال من خلال القول بأن هذه الحروف إنما تعطي الطابع الإطلاقي للقرآن، الذي يتيح لكل إنسان أن يمنح معناه وفق ما تيسر له من معارف، وبقدر اجتهاده وتعامله مع القرآن وفق ما أتاح له تطوره العقلي والعلمي، وهذا ما يجعل الإنسان في رحلة بحث دؤوبة دائمة لا تنتقطع، بحيث تكون هذه الأحرف بمثابة محفز معرفي يماثل التحفيز البحثي في الأطروحات الفلسفية.

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 262.

مخلصة البحث الأول

المناهج الداخلية للقرآن التي استخدمها حاج حمد إنما تعود إلى قراءته المعرفية الدقيقة وتوظيفه للتطور العقلي والعلمي الذي وصل إليه عصره؛ فبدأ حديثه بالوحدة الكلية التي استقر عليها القرآن، وأعطى هذا الترتيب الوقفي مناهج جديدة في قراءته، تراعي الجانب الكلي أي رد الجزء إلى الكل دون انفصال. كما نبّه إلى إطلاقية القرآن المترفعة عن القيود الزمانية والمكانية والمفهومية. وأظهر منهج الجمع بين القراءتين الذي يبرهن أن النص القرآني نص مفارق للنص الإنساني لأنّه المصدر الكوني المطلق للمعرفة الإنسانية، فأعطى مفهومه المتمثل في الجمع بين القراءة بالله المتأمل في الخالق المبدع، والقراءة بمعية الله المستعينة بالعلوم المعطاة، كما بين استعمالاته، ومراتبه ومستوياته والتي تغطي كل المجالات المعرفية، وتتيح التفاعل الجدلي الدائم بين الغيب والإنسان والطبيعة.

أما اللغة التي تُعدّ قالب ومادة هذا الكتاب، فإنه فهمها يتطلب رجوعاً إلى استعمالاتها في القرآن لا لشائع الاستعمال اللغوي، لأنّ في ذلك تقييداً لإطلاقيته وفرض مدلولات إنسانية ثقافية على القرآن ترحز من ثباته وتضرب بمصداقيته عرض الحائط، لهذا فقد نبّه حاج حمد إلى ضرورة ردّ معاني المفردات والحروف إلى السياق المعرفي القرآني في وحدته الناظمة، لأنّ لهذه الحروف والمفردات دوراً منهجياً في ثبات النص القرآني المماثل لثبات مواقع النجوم في السماء. كما لم يفته أن يشير إلى أهمية الأحرف المقطعة والتي تمثل بُعداً إطلاقياً للقرآن، التي تتطلب بحثاً مستمراً دؤوباً في سبرها.

المبحث الثاني: قراءة حاج حمد للحركة التاريخية من خلال

القرآن الكريم

نتعرض في هذا المبحث إلى منهج حاج حمد في التعامل مع التاريخ الذي استخرجه من القرآن الكريم، وفي هذا لفتة إلى رجوعه الدائم إلى كتاب الله، فلا يعالج أي منهج ولا ينظر في أي قضية إلا كان مستحضرا للقرآن وخصائصه، ويعرض عليه ما يوافقه وما يخالفه، وهذا ما يجعل قراءته للقرآن قراءة تجديدية حديثة نوعية ذات رؤية توحيدية كلية.

ولأن في القصص أو التاريخ قضايا كثيرة حلها حاج حمد، فقد صنفناها في ثلاثة مطالب كالآتي:

الأول في: منهج الاسترجاع النقدي

الثاني في: تطور العقل الإنساني وأثره في التعامل مع القرآن الكريم

الثالث في: المنهج التاريخي في تحليل القرآن الكريم

المطلب الأول: منهج الاسترجاع النقدي

يعالج هذا المطلب منهجا قرآنيا داخليا يوضح طريقة القرآن في التعامل مع الكتب السماوية السابقة، وسرد أحداث وقصص الأمم الماضية، سماه حجاج محمد بالاسترجاع النقدي، والذي يتكون من منهج التصديق، ثم النسخ، وبعده منهج الهيمنة. وعليه تضمن المطلب ثلاثة فروع؛ الأول في منهج التصديق. والثاني في النسخ. والثالث في منهج الهيمنة.

الفرع الأول: منهج التصديق

يعطي الخطاب القرآني لكل مرحلة أو فترة إنسانية _خصوصا مجتمعات أهل الكتاب_ حظها من الذكر والإحاطة، حيث يصفها القرآن بالتصديق، وهذا ما أطلقه عليها حجاج محمد أيضا، وفي هذه الآية نجد إشارة لذلك: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]. ومغزى هذا الذكر _الذي أخذ من مساحة القرآن الكثير_ ليس التذكير لمجرد أخذ العبرة، بل في سياق استرجاع نقدي لموروث الإنسانية لتصحيح ما حرّف منها وربطه بالسياق الديني العام، بداية من سيدنا آدم وانتهاء بنبيينا الخاتم¹.

كما يرتبط التصديق بالمنهج الذي سنذكره لاحقا وهو النسخ، لأنه حينما يذكر الخبر أو المرحلة الزمنية ويبين الحالة التاريخية أو العقلية التي كانت فيها، ثم يذكر ما يليها، فإنه بذلك ينسخها².

وبلا شك فإن لهذا المنهج قيمة معرفية تتمثل فيما يلي:

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص: 386-387.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 245.

1- التطبيق المحمدي يعتبر تصديقا لما ورد من خطاب قرآني خصيصا لتلك المرحلة¹، حيث يقول تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: 31].

2- التصديق حفظ لنا ذكر الأمم التي قبل الإسلام، خصوصا الأمم التي كانت في الأراضي المقدسة - تنزلت الكتب السماوية السابقة في الأراضي المقدسة، بينما اختص الإسلام بالنزول في الأرض المحرمة²، وهذا الحفظ ليس حفظا نصيا وحرفيا مطلقا، لتستدل به طائفة من الناس أن فيه ما يشابه التوراة والإنجيل، بل هو حفظ متعلق بالهيمنة، لأن هذا الحفظ نبه على التحريف في أصول تلك الكتب المقدسة، وعقائدها وقصص أنبيائها وموضوعات الخلق والتكوين وغيرها، وبذلك حين نتعامل مع التوراة والإنجيل إنما نتعامل معها من خلال القرآن وليس من خلال التحريف الحاصل فيها³، وفي هذا نجد قوله تعالى: ﴿أَمَّا آتِخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: 24].

3- التصديق مع الهيمنة يبين المزالق التي وقع فيها التفسير التراشي، الذي لجأ للموروث التوراتي مستلهما منه تفسير القرآن وخصوصا قصص الأنبياء، فبالرغم مثلا من إشارة القرآن إلى أن سيدنا إبراهيم قدّم قربانا عظيما: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 107]، ولم يصرّح بماهية هذا الذبح مباشرة، إلا أن المفسرين رجحوا أن الذبح العظيم هو الكبش، في حين أن سيدنا إبراهيم قد قدّم لضيوفه عجلا حينذا⁴: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ [هود: 69]. فهم اتجهوا إلى تصديق وذكر القرآن للكتب السماوية، ولم يقفوا عند الحكمة المنهجية من هذا التصديق وهو الرجوع إلى هيمنة القرآن القاضية على تلك الكتب ببيان ما فيها من تزيف، وهذا الرجوع إليهم يمكن رده إلى أن العرب

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 387.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 101.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 58-59.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 102.

غير الكتابيين (الأميين) لم يكن لهم إرث سابق مع أي كتاب سماوي¹، ونجد هذا في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَفْلِينَ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَجَرِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ﴾ [الأنعام: 156-157]. وهذا ما دفعهم إلى اللجوء إلى من لديهم خلفية عن هذه الكتب وهم الإسرائيليون².

- 4- إن حكمة التصديق دليل في وجه من قد يتخذ من عدم ذكر القرآن لأخبار السابقين، حجة ومبررا لعدم تصديق النبوة الخاتمة، باعتبارها خارجة عما أنزل الله من قبل³.
- 5- الأخذ بالتصديق وحده يوقع في أخطاء كثيرة، وقد وقع فيها بعضهم _حسب حاج حمد_؛ فحدّ الحرابة الذي يأخذ به المسلمون إنما هو حدّ توراتي، وقد طبقه الرسول على يد سعد بن معاذ على يهود فذك وتيماء إثر غزوتي يهود خيبر ووادي القرى في السنة السابعة للهجرة (628/629م)⁴: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: 32-33]. ولم ينقذ الرسول الأكرم

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 86.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 87.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 322.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 322.

الحدود وشرعة الأصر والأغلال بنفسه وعلى المسلمين أبداً، لأن شرعته ناسخة ومهيمنة بالتخفيف والرحمة على باقي الشرائع السماوية¹.

طبعا وهذا المنهج لا يستقل بمفرده بل يرتبط مع منهج النسخ والهيمنة ليمنحنا منهجية ضابطة لفهم القرآن الكريم، وإن كانت له قيم معرفية منهجية هي: أنه أعطى لكل مرحلة إنسانية حظها من الذكر، خصوصا المراحل التي كان لها أثر جدير بالذكر أكثر من غيرها، فاشتمل القرآن على ذكر للكتب السماوية السابقة وأخبار أقوامها، بالإضافة إلى قصص أمم أخرى، وهذا الذكر لم يكن لمجرد الذكرى والعبرة، بل له أثر منهجي ومعرفي كبير في تعامل وتفاعل القرآن مع الواقع، وفي ذلك إشارة واضحة للإنسان بأن يقتفي المنهج نفسه في تعامله. فمن بين الفوائد المعرفية لهذا المنهج أنه يحفظ ذكر الأمم السابقة، هذا الحفظ الذي يبرز الزيف والتحريف الذي وقعت فيه الكتب السماوية السابقة وتفا سيرها، ثم المزالق التي وقعت فيها التفسير التراثية التي أخذت بها، بالإضافة إلى أن هذا الذكر كان بمثابة حجة في وجه من يقول إن القرآن جاء خارج عما أنزله الله من قبل.

الفرع الثاني: النسخ

لنتطرق في البداية إلى مفهوم النسخ عند غير حاج محمد، حيث يشير الشاطبي إلى أن النسخ عند المتقدمين كان مطلقا؛ «فَقَدْ يُطْلَقُونَ عَلَى تَقْيِيدِ الْمُطْلَقِ نَسْخًا، وَعَلَى تَخْصِيصِ الْعُمُومِ بِدَلِيلٍ مُتَّصِلٍ أَوْ مُنْفَصِلٍ نَسْخًا، وَعَلَى بَيَانِ الْمُبْهَمِ وَالْمُجْمَلِ نَسْخًا، كَمَا يُطْلَقُونَ عَلَى رَفْعِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيِّ مُتَأَخِّرٍ نَسْخًا؛ لِأَنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مُشْتَرِكٌ فِي مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ أَنَّ النَّسْخَ فِي الْإِصْطِلَاحِ الْمُتَأَخِّرِ اقْتَضَى أَنَّ الْأَمْرَ الْمُتَقَدِّمَ غَيْرُ مُرَادٍ فِي التَّكْلِيفِ، وَإِنَّمَا الْمُرَادُ مَا جِيءَ بِهِ آخِرًا؛ فَالْأَوَّلُ غَيْرُ مَعْمُولٍ بِهِ، وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْمُولُ بِهِ»². وأما النسخ عند حاج محمد فيعني به استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى، فهذا المعنى بالنسبة له هو الموافق

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 322.

² إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط7، 1417-1997، ج: 3، ص: 344.

للمواضع التي وردت فيها مفردة النسخ، ولا يُقصد بها إبطال أو إسقاط الآيات¹، لأنها تتعارض مع الكلية التي صار إليها القرآن، والبنائية الدقيقة له، وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 101-102]. فالتبديل يُرجعه حاج محمد إلى إعادة ترتيب القرآن، وليس السقط الذي لا يؤدي إلى منهجة القرآن، بل إلى ترسيخ حالة من التناقض والتضارب بين الآيات². ولنتفقد الآيات التي أوردت مفردة النسخ لنتابع الحجج التي ساقها في تعريفه للنسخ:

أول موضع ذكر فيه النسخ بمعنى اختلاف الشرائع والخطاب بمنطق الهيمنة على الكتب الأخرى، وليس بمعنى الاختلاف بين آيات القرآن، جاء في سورة البقرة، فبعد أن عرض الله للتجربة اليهودية بداية من الآية: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُون﴾ [البقرة: 40]، إلى الآية: ﴿مَّا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [البقرة: 105]، جاءت آية النسخ، بيانا بأن الخطاب الإلهي قد انتقل من التخصيص اليهودي إلى الأميين العرب³، حيث يقول: ﴿مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]. وبعد آية النسخ جاء تحذير مباشر للمسلمين من أن يسألوا ما كان لموسى وقومه رجوعا إلى السياق المنسوخ⁴: ﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ

¹ ينظر: زينب عبد العزيز، فؤاد بن عبيد، القراءة الحداثية للسنة النبوية عند محمد "أبو" القاسم حاج محمد، مجلة المعيار، المجلد: 25، العدد: 62، الجزائر، 2021، ص: 155.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 95.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 244.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 244.

سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿البقرة: 108﴾. ثم ورد إخبار عن حسد الإسرائيليين بعد أن تحوّل الخطاب الإلهي إلى غيرهم من الأميين العرب¹: ﴿وَدَكْثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَدُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 109]. فهذا التحذير من حسد الإسرائيليين إنما هو إشارة إلى محاولات الإسرائيليين لتشويه الإسلام وبت أفكارهم فيه، والتي جاء نسخها والهيمنة عليها في القرآن، مثل محاولاتهم التي تقول بسقوط آيات من القرآن كآية رجم الزاني². ومن هنا؛ فإن النسخ إنما يشير إلى حالة تاريخية ومضامينها حيث يتغير الخطاب من الحصرية إلى العالمية³.

أما الموضع الآخر الذي وردت فيه مفردة النسخ، هي سورة الحج: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ بَيْنَهُ بَيْنَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ لِّيُجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ لِلَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الحج: 52-54]. فردّ حاج حمد معنى النسخ فيها إلى الحالة النفسية والعقلية التي قد تجتاح النبي الأكرم، حيث يتمنى أن ينزل العقاب على معارضيهِ ويخبرهم بذلك، لكثرة ما يستعجلون العذاب على أنفسهم، إلا أن العقاب لا ينزل فيتخذون من ذلك مدعاة لمزيد من السخرية بالرسالة، وتلك هي فتنتهم التي يبقينهم الشيطان تحت أثرها، فيزدادون قسوة وتيها⁴.

والى هنا نكون قد رأينا مفهوم حاج حمد للنسخ والذي يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بأخرى، ورأينا بعض القضايا المنهجية المتعلقة به، وأن النسخ بالمفهوم التقليدي أي

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 245.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 245-246.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 100.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 100.

اسقاط الآيات أو حكمها_ إنما كان نتيجة تفكير عقلي لا يعتمد على الوحدة الكلية لهذا لم يستطيع معالجة ما يبدو له من تعارض.

الفرع الثالث: منهج الهيمنة

يقصد حاج حمد بالهيمنة أن القرآن لا يصدق فقط _بالمعنى السردى_ لما كان وكيفما ورد في الكتب السابقة، بل ويصححها ويبيّن ما زُيف منها، وهذا هو معنى الهيمنة، والذي نستطيع الاستشهاد عليه بالآية نفسها التي استشهدنا بها سابقاً¹، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَفُونَ﴾ [المائدة: 48]. فالقرآن يمتلك قيمة نقدية استرجاعية تتمثل في تصديق الكتب السابقة وأخبار السابقين، ليس تصديقاً عفويًا، بل يستلزم معها تصحيح ذلك الموروث وتقويمه في الوقت نفسه².

ويلفت حاج حمد نظرنا إلى أن مصدر الهيمنة راجع إلى:

السبب الأول: التحريفات التي أصابت نصوص الكتب السابقة³، وقد ورد ذكر هذا السبب كثيراً في آيات القرآن، ومنها قوله تعالى: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِّيثَقَهُمْ لَعْنَهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْسَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق: ص: 397.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 79. وينظر: المصدر السابق، ص: 246.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 79.

خَائِنَةٌ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿﴾ [المائدة: 13].

السبب الثاني: النسيج الذي وضعه العقل التراثي القديم على النصوص ومفاهيمها فحوّلها إلى أساطير وخرافات، فنفا لتلك المفاهيم التي حالت دون الفهم الصحيح للكتب السماوية، جاء القرآن مهمينا ضابطا لتلك النصوص من التحريف من جهة، ونافيا عن سياقاتها الإسقاطات الأسطورية التي أبعدت الكثيرين عن تقبل الدين وحقائقه من جهة أخرى¹. وبهذا فهم حاج حمد قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَّاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: 24].

كما ينقلنا حاج حمد لنقطة مهمة جدا، وهي لم كانت الهيمنة من نصيب القرآن دون غيره؟ وهنا يجيبنا أن القرآن تميز أيضا بأمرين، وهما:²

الأمر الأول: خاصية الحفظ الإلهي لنصوصه من التحريف والتزييف، لأنه هو الكتاب الخاتم المرسل للناس أجمعين، فلا يُعقل لكتاب كوني مستمر في الزمان والمكان أن يُترك دون حفظ وعُرْضة للتبديل أو النسخ أو التحريف.

الأمر الثاني: خاصية إطلاقية القرآن التي جعلت منه كتابا متميزا بإطار معرفي ومنهجي مسترجع للتراث بطريقة نقدية مستوعبة ومتجاوزة لما سبق ولمن سيأتي، أي أنه مستوعب ومتجاوز في كل فترة ومرحلة يكون فيها.

ومن مظاهر الهيمنة بعد التصديق ما يلي:

1- القرآن الكريم مهيمن على السنة النبوية، وعلى الحقبة النبوية، وهو مرجعنا في الاحتكام لصحيح السنة من مدسوسها، ومن صحيح المفاهيم والتفسير والسيرة من مكذوبها³.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 80.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 80.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 246.

2- القرآن مهمين على أصول التشريعات والحدود التي كانت في الكتب السابقة، بأن عرضها ثم عرض للنموذج الناسخ لها _ وهو المهيمن _ إذا دخل وانضوى أهلها تحت دين الإسلام¹.

3- التصحيح القرآني لعقيدة التثليث التي دست على المسيحية من طرف الإسرائيليين²، الذين قال عنهم الله: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27].
أما عن القيمة المنهجية والمعرفية للهيمنة القرآنية، فنتمثل بعض فوائدها فيما يلي:

1- إن منهج الاسترجاع النقدي المحتوي على الثلاثية (تصديق، نسخ، هيمنة) إنما هو تأكيد على أن القرآن هو خاتم الكتب السماوية، وهو الحافظ لموروث التاريخ الإنساني، فالتعامل معه يعني التعامل مع كل الكتب السماوية السابقة، وفي هذا تنبيه قوي لقارئ القرآن على أن هذا الكتاب لا يحدث قطيعة معرفية مع ما سبقه من أصول الكتب والتجارب الدينية التي لازمتها، فلا ينفهم إنما يستوعبهم ثم يتجاوزهم نحو بعد كوني عالمي إنساني توحيدي³، وفي هذا يقول تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [المائدة: 15].

2- منهج الاسترجاع النقدي يثبت أن القرآن كتاب مطلق ومعادل للوجود الكوني وحركته بما فيه الإنسان؛ فليس للقرآن أن يهemin على الموروث الإنساني لو لم يكن محيطا إحاطة شاملة، وليس للقرآن استرجاع ذلك الموروث استرجاعا نقديا دون أن يكون محتويا على منهج معرفي دقيق، ثم ليس للقرآن أن يكون مستمرا وبديلا حضاريا عن الحضارات الإنسانية

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 113.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 246.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 501، ج: 2، ص: 102-103.

الأخرى لو لم يكن في الأساس كونيا مستوعبا ومتجاوزا لكافة الأنساق الإنسانية ومناهجهم المعرفية¹.

3- يعتبر حاج حمد الخطاب القرآني خطابا متفاعلا مع الأنساق الحضارية العالمية والمناهج المعرفية، فلا ينغلق على نفسه في جغرافية أو تاريخ محدد، بل يستوعبهم ويتجاوزهم نحو بعده الكوني المطلق².

4- إن منهج الاسترجاع النقدي للقرآن يبرز زيف من نصبوا أنفسهم حراسا للدين، وأنه لا يحق لغيرهم تفسيره، بل ورفعت مفاهيمهم إلى درجة العصمة، حتى صارت الأجيال اللاحقة تترك النص الأصلي وتتمسك بتلك المفاهيم، ويحذرن الله من الانسياق وراءهم³: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 3]. ويدعونا إلى الرجوع إلى النص الأصلي دون التشويه الذي اعترى فهمه، حتى أصبح من العسير اقناع وإرجاع من تعود على هذا التشويه إلى جادة الصواب⁴: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: 22-24].

5- كما يبرز لنا الاسترجاع النقدي أن حوار الأديان يكون باستعمال هذا المنهج _أي الضبط والاسترجاع القرآني لأصول هذه الأديان_، بداية من المسلمين أنفسهم وإعادة فهمهم لدينهم خارج الإسقاطات الأيديولوجية التي تكون قد شوهت وزيفت حقائقه، ثم يكون منطلق الحوار حول تصحيح وتقويم موقف باقي الشعوب من تراثها الروحي⁵.

وفي نهاية هذا المطلب، يمكننا القول إن منهج الاسترجاع النقدي لتراث الإنسانية المذكور في القرآن، إنما يمرّ على الضوابط المنهجية الآتية: التصديق والنسخ ثم الهيمنة. فالتصديق يعني الذكر وورود ما مرّ على الإنسانية من مراحل تاريخية مهمة، ثم تنسخ تلك المراحل بقدوم

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 108-109.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 502.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 106.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 106.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 107.

المرحلة المحمدية المعلنة لقدم العالمية. ثم الهيمنة التي تعني أن القرآن يستوعب ويتجاوز تلك المراحل وأفكارها الخرافية وتصوراتها الأسطورية وتحريفاتها، ويقدم التصحيح اللازم من أجل ردها إلى طريق الحق ودين الهدى.

المطلب الثاني: تطور العقل الإنساني وأثره في التعامل مع القرآن الكريم

تأتي أهمية هذا المطلب في كونه يوضح أن للوعي العقلي أهمية كبيرة في التعامل مع النصوص المقدسة، لأن النص يحتاج إلى من يتفاعل معه ويفهمه، وإلا كان مجرد جماد لا قيمة له، ومن هنا فقد نبّه حاج حمد إلى أن تطور العقل الإنساني مرّ بأطوار، وقد وضع كل طور عقلي بصمته على تفسير الوجود والنصوص، وكل طور كان متفاعلاً مع عصره والمناهج والمعارف التي كانت فيه، مما يستدعي تفسيراً متجدداً ومستمرّاً عبر العصور. وعليه، فقد تضمن هذا المطلب ثلاثة فروع؛ الأول في أطوار العقل الإنساني. والثاني في العمليات الإدراكية الإنسانية في اتجاه المعرفة المطلقة. والرابع في متطلبات العقل الحديث في قراءة القرآن الكريم.

الفرع الأول: أطوار العقل الإنساني

يرى حاج حمد بأن العقل الإنساني مرّ بمراحل، تطوّر من خلالها فكره ووعيه وتعامله مع الأشياء المحيطة به وطريقة إدراكه لها، كما ولهذا التطور وقعه على تفسير النصوص والتعامل معها. ويمكن تفصيل هذه الأطوار فيما يلي:

أولاً-المرحلة الأنيمية: وتسمى كذلك بمرحلة الحركة الذاتية، والعقلية الإحيائية والعقلية اللاهوتية¹، والتي يتميز إنسانها بتفسير الظواهر الكونية عن طريق البعثة والتفرقة²، إذ لم تسعفه أدواته ومناهجه وقوى وعيه من إدراك الروابط ما بين الظواهر³.

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 261.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 266.

³ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011، ص:

وأهم صفات هذه العقلية: ¹

- 1- ذات الفرد هي إطاره المرجعي في الحكم على الأشياء من حوله: وتعني أن الإنسان يُرجع الظواهر من حوله إلى نفسه ويقارنها بها، وهذا يعود إلى محدودية خبرته بالبيئة المحيطة به.
 - 2- النظر إلى الظواهر في استقلال عن بعضها البعض: فالإنسان الإحيائي لا يستطيع النظر إلى كليات الأمور، ولا يقدر أن يضع تصورا فوريا كاملا للظواهر، بل ينظر إليها في جزئياتها بشكل مستقل عن بعضها البعض دون إدراك الترابط بينها.
 - 3- التعامل مع الأشياء في كثرتها وتعددتها: فهي عقلية وصفية لا تنفذ إلى التحليل، وتعتمد على الكثرة وتراكم الظواهر، وبكونها كائنات حية مستقلة عن بعضها البعض دون قدرة النفاذ إلى الروابط التي تجمعها، لأنها تتطلب ملاحظة منتظمة متواصلة.
- أما بالنسبة للفرد العربي؛ فإن حالته خاصة قليلا، نتيجة ارتباطه الخاص ببيئته الصحراوية الجافة، والتي كانت تعتمد في أغلبها على الترحال، بالإضافة إلى عدم حملها لظواهر طبيعية وكونية كثيرة وغريبة، فألقت بشخصها الساكنة والمتكررة عليهم، فمنذ أن فتح العربي عينيه وجد البيئة كاملة وتتعاقد في روتينية دائبة دون فجائية غريبة، الشمس والقمر، النهار والليل، الاتساع والضيق، وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها²، وقد عالج القرآن عقليتهم الأنيمية وفق المحاور الآتية:

- منحت البيئة الصحراوية للعربي الاعتقاد بأن الوجود مكتمل منذ البداية وما عليه إلا التكرار والتعاقب، وأن الشيء الواحد لا يخرج إلا من نوعه؛ فالنعجة مثلا لا تلد إلا جنسها، فكل شيء موجود في الأصل على نموذج معين ومحدد ثم يتخذ شكل الكمال في

¹ ينظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، المصدر السابق، ص: 657. وينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 129، 487. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 130-131.

² ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 488. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 131.

الصورة¹. فلم يمكنهم الالتفات إلى مظاهر الخلق المتحوّل، مثل التحولات التي تقوم بها النعجة لتخرج اللبن، فالوجود في نظرهم مكتمل منذ البداية، فلم يتقنوا ولم يعوا هذه العملية الخلقية التحويلية الدقيقة، والعملية في حدودها اللغوية عندهم لا تخرج عن إطار الموت والحياة والليل والنهار². ولهذا -مثلا- حينما مرّ العربي الأول على قوله تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [فاطر: 13]، فإنه فهمها على أساس خلفيته البيئية والثقافية بأنها التعاقب الذي يراه أمامه من تكرار الليل والنهار وظهور الشمس والقمر وليس بمفهوم الإيلاج³. وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: 30]. فإنه فهمها على أساس أن الماء موجود في كل عناصر الحياة، ولم يستطع إدراك أن الماء مصدر أولي في عملية الخلق نفسها، وهكذا دواليك⁴. وهذا في حدّ ذاته فهم للقرآن محكوم بالعقلية الأنيمية، ولا يمكن تخطئته، لأن القرآن قابل للإسقاطات الذهنية المختلفة في كل مرحلة حضارية، وقابل بحكم مطلقيته ومكونيته أن يتفاعل مع صيرورة المتغيرات الاجتماعية والثقافية والتاريخية وتطوّر الوعي والعقليات، وأن يُعطي ضمن كل مرحلة يكون فيها فهما مغايرا للمرحلة التي سبقتها أو التي تليها⁵.

- عالج القرآن العقلية الأنيمية أيضا بنفيه للاستقلال القائم بين الظواهر الكونية، وربطها بين بعضها في إطار فلكي واحد يفرز ضوابطا على الحركة المادية⁶، حيث يقول تعالى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمْ أَلِيلٌ نَّسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 488. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 136.

² ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 488-489. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 136.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 489. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 137.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 489-490. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 137.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 491-492.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 130.

ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿[يس: 37-40]. فقد بيّنت الآية أن كل شيء يسير في نظام محدد مترابط ببعضه وأن الخالق والميسر الرئيس لها هو الله وحده. - جرد القرآن كافة الظواهر الطبيعية من حالة الإحياء، خصوصا الشمس والقمر؛

فقد قدّستها وعبدتها الأقوام الأنيمية¹، وذكر القرآن ذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: 37]. وهذا الطرح القرآني - أي نفي مفهوم استقلالية الظواهر وإحلال مفهوم النظام الكوني الموحد، وكذا تجريد الظواهر عن إرادتها وقوتها الذاتية - إنما هو تجاوز للعقلية العربية، وإبطال لأي قول يقول بأن القرآن منتزل على الواقع العربي ومنحصر فيه، أو هو نتيجة إبداع العبقرية العربية².

- كما أثّرت هذه العقلية الإحيائية على دين وعقيدة العرب؛ فنظرتهم للأمور بعين التفرد والكثرة والتنوع والصفات بدل الناطم الموضوعي للأشياء، جعلتهم يسقطون ذاتيتهم على الأشياء من حولهم بما في ذلك قوى الغيب وآلهتهم، والتي لم تكن إلهة واحدة بل آلهة متعددة، ولهذا كان دفاعهم عنها دفاعا على مسألة تعددها³: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: 5]. وهذا دفاع سطحي يعود إما إلى عدم حيابة آلهتهم على نصيب من التنزيل: ﴿أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْ ذِكْرِي بَلْ لَمَّا يَدُورُوا عَذَابٍ﴾ [ص: 8]، فهذا مردّه إلى تكوينهم الاجتماعي والفكري المبني على الأنفة والكبرياء والاعتزاز بأن لكل قبيلة نصيب من أمر تقتخر به على غيرها⁴. وإما طلبهم من النبي لأمر لم يسألوها حتى من آلهتهم، وبذلك لم يتقبل العرب أية ثقافة دينية من خارج بيئتهم الصحراوية، عدا آثار من الحنيفية الإبراهيمية⁵.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 130.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 130.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 383-384.

⁴ ينظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، المصدر السابق، ص: 384.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 383-384.

وعليه، تتميز المرحلة الأنيمية بالتعامل مع الكثرة في استقلال دون مراعاة وتنبّه إلى الناظم الكلّي الذي يجمعها، وقد صنف حاج حمد عقلية العرب ضمن هذه المرحلة. وحاول القرآن إعطاء خطوات عملية في سبيل الرقي بالعربي من هذه العقلية؛ مثل نفيه للاستقلال القائم بين الظواهر وردّها إلى ناظم واحد، وكذا تجريده لكافة الظواهر من حالة الإحياء، وكذا نفيه لتعدّد الإلهة لأن العرب كانوا مستقلين متفردين بذواتهم وأسقطوا ذاتيتهم على الآلهة، فغدا كل واحد منهم يعبد إلهاً مختلفاً.

ثانياً- مرحلة الذهنية التقابلية الثنائية: وفيها بدأ الإنسان بالتخلي عن الإحيائية وعن الاستقلال التام، وتمكن عقله من إيجاد علاقات أولية وابتدائية بين الظواهر، فالشمس والقمر ليسا مستقلين عن بعضهما، بل بينهما ترابط، وكذلك الليل والنهار، وكذا مفهوم الذكر والأنثى، فهي ثنائيات مترابطة¹. ويمكن أن نضرب مثالا في فهم قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، فالعقل هنا يستطيع اكتشاف أن بين الشمس والقمر علاقة وينظم هذه العلاقة، وإن كنا نحن نعلم أن هذه العلاقة موجودة في الكون أصلاً منذ الخلق، لكن العقل تمكّن من اكتشاف ذلك وهو في هذا الطور، لا الطور السابق، وتبقى جزئية "كل في فلك يسبحون" غامضة بعض الشيء على هذا العقل، لأنه لم يصل بعد إلى الوحدة العضوية لسباحة هذه الثنائيات².

ومن هنا، فقد انتقل العربي من الإحيائية إلى ملاحظته لوجود تقابل ثنائي بين الظواهر، بعد أن كان ينظر إليها في استقلال تام.

ثالثاً- مرحلة الوحدة العضوية للمنهج العلمي: هذا المنهج المستند إلى العلوم الطبيعية ووسائطها التطبيقية ومنطقيتها الوضعية³، وهو الطور الأكثر نضجاً، والذي يفرغ الثنائية في تفاعل موجود ضمن وحدة عضوية، حيث يضع نظاماً منهجياً عضوياً لكل حركة من حركات

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 266. وينظر: أبستمولوجية

المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 42.

² ينظر: المصدر السابق، ص: 267.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 241-242.

الكون، ولهذا حينما يرد في الآية: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس: 40]، فإنه يفهم أن هناك وحدة عضوية تحكم بين الظواهر¹. وقد انتهى فيها الإنسان إلى القول بوحدة الوجود، بمفهومها المزدوج المتناقض؛ الروحي والمادي، الروحي الذي قال بالحلولية أي تجلي الله في الكون، والمادي الذي جعل القوة كلها في يد الطبيعية، ثم ظهرت بعد ذلك مواقف وسطية وانتقائية بين الروحية والمادية لإيجاد منهجية للوجود². وهذا الطور وصل إليه الغرب حينما بنى حضارته اعتمادا على فلسفة العلوم الطبيعية؛ فبعد أن كرّس البعد المنهجي في التفكير، توقف عند نهايات فلسفة العلوم الطبيعية بقلق شديد لأنها نهايات مادية جدلية، أو تطورية، أو نسبية أو فرويدية، وأقصى ضبط لها هو محاولات وضعية انتقائية أو مواظ أخلاقية، أو القلق الذي تعبر عنه الوجودية، فهي لا تملك التصور المنهجي والمعرفي البديل للكون الذي يملكه القرآن³. غير أن حامله لم يعيشوا هذا المأزق المنهجي والمعرفي الذي يعيشه الغرب، ولم يدركوا بعد _في أغلبيتهم_ أزمة الافتقار إلى المنهجية أو المعرفية في المرجعيات الفكرية⁴.

ومن هنا، فقد توصل العقل إلى اكتشاف أن للكون وحدة ناظمة، غير أنها سلكت مسلكين اللاهوتي الحولي والمادي الطبيعي، دون توصل إلى وحدة تعطي للبعد الغيبي حقه. باعتباره البعد المطلق والمهيمن. وللبعد الطبيعي والإنساني نصيبهما من الإطلاق الخاضع لتلك الهيمنة.

رابعا-المرحلة العقلية التوحيدية: وفيها يصل العقل الإنساني إلى الرؤية الكونية التوحيدية _والتي يرجوها حاج حمد_، وسماها كذلك بعقلية إنسان العالمية الثانية⁵، ومرحلة الإيمان الخالص⁶. وهي المرحلة التي توحد الله وتؤمن بأنه فاطر السماوات والأرض، وبوجود منهج كلي ناظم للظواهر الطبيعية والفكرية، فهذا المنهج يرى الكثرة في الوحدة، ويفهم العلاقات

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 266-267.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 42.

³ ينظر: المصدر السابق، ص: 38.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 38.

⁵ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج1، ص: 19.

⁶ ينظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، المصدر السابق، ص: 380.

المترابطة على أنها دليل على إطلاقية التكوين، التي عجز عنها الجانب الروحي الميتافيزيقي، والجانب المادي التجريبي، هذه الإطلاقية التي تولد فكرة التدخل الإلهي عن طريق الوحي المتمثل في كتابه الذي تركه بيننا؛ فالقرآن هو الكتاب المطلق، الذي سيطلق طاقات الإنسان العقلية، الطبيعية والعلمية باتجاه الكونية¹، وهو وحده من يملك الرؤية البديلة المنهجية والمعرفية على مستوى كوني².

وعليه، فالمرحلة التوحيدية هي المرحلة الأشد تطوراً، والتي تصل إلى الوحدة دون حلولية أو مادية، بل تقرّ بأن الله هو الخالق والمبدع، وأنه مالك للمنهج الكلي الضابط، الذي ترك لنا كتابه لكي نستخرج منه المحددات، التي تعيننا على الوصول إلى إطلاقية العقل الإنساني نحو الكونية.

نكون في نهاية هذا الفرع قد رأينا، أن تصنيف هذه الأطوار العقلية _حسب حاج حمد_ يعود إلى تطوّر التفكير، وليس إلى نمطية التفكير والتي تفرز تقسيمات أخرى للعقل _لا محل لذكرها هنا لأن تركيزنا على رؤية حاج حمد لوحده_ فيمكن في وقتنا الحالي أن نجد من لا يزال يفكر بالمنطق الإحيائي، أو التفكير الثنائي، وأن هاتين العقليتين تمتازان بالنظر إلى الظواهر في استقلال عن بعضها، ثم إيجاد تقابل ثنائي بدائي بسيط بين الظواهر، وأن عقلية الوحدة العضوية للمنهج العلمي توصلت إلى إيجاد هذه الوحدة، لكن عن طريق الحلولية أو الطبيعية، ولهذا فإن مرحلة الرؤية التوحيدية هي التي ستمكن من الوصول إلى الوحدة دون استلاب أو حلولية أو مادية.

الفرع الثاني: العمليات الإدراكية الإنسانية في اتجاه المعرفة المطلقة

في سعي الإنسان لإدراك اتصاله بالوجود، تمكّن من إيجاد طريقتين رئيسيتين _وإن تفرعا وتشعبا_ أشار إليهما حاج حمد، حيث يتمثل الأول في ملاحظة أن الظواهر كثيرة ومتسعة، فعالجها رجوعاً لهذه الكثرة دون روابط، وبعد ذلك تنامي حسّه ليدرك وجود روابط أولية بينها

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 43-44.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 38.

تحكم علاقاتها¹. ويمكن أن نطلق على هذين الطريقتين: طريق التنزّل وطريق التطلّع². وفيما يلي بيان لكيفية انطلاقهما، ثم رحلة تطورهما، وأزمتهما، ونتائجهما على الحضارة العالمية:

أولاً-طريق التنزّل: وهو المسار المرتبط بالتصورات الكلية للوجود وما ورائيته باتجاه جزئي أملا في تكوين رؤية كونية غيبية، ويمكن أن نطلق عليه طريق المعرفة الدينية والميتافيزيقية المستندة إما إلى الوحي أو البحث العقلي في المثل العليا، أو ما وراء الطبيعة، ثم سرعان ما تحول هذا الطريق الديني إلى لاهوت غيبي جبّري، استلب الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي. وهنا ثار العقل الميتافيزيقي الإنساني عليه في إطار المعرفة الدينية والماورائية للكون بمنطق عقلاني تأملي، كما ثار عليه العقل التجريبي داعيا إلى التجديد والإصلاح وإعطاء الإنسان حريته وإرادته، وكذا إعطاء الطبيعة موقعها وسببيتها في حدود الإطار الديني. إلا أن هذه الثورة اصطدمت بإطار أيديولوجي تاريخي، فقد تحدّدت في مسيرة العقل الميتافيزيقي دلالات النص الديني ومرجعياته المختلفة، فأصبحت الحركة مقيدة بالتأويل، والذي لم يقبل به لا اللاهوتيون _باعتباره خروجاً على النص_ ولا الوضعيون _باعتباره خروجاً على الظروف التي تحكم إنتاج النص؛ فاللاهوتي يعتبر التراث المرجعية المعصومة الشاهدة على التنزيل الإلهي، وكل اجتهاد لاحق لا بد ألا يخرج عن هذه المرجعية ولا عن الشروط التي وضعتها للاجتهاد، فيصبح الاجتهاد بذلك عبارة عن إضافات في الكمّ وليس في الكيف، وهو ما فعلته أغلب مدارس الاتباع والنقل والتقليد. وأما الوضعي فإنّه يُرجع اجتهاد اللاهوتي إلى العصرنة المفتعلة، وأن دلالات النص لا تخرج عن واقعها، والظروف التي أنتج فيها، قاطعاً بذلك أي تواصل ديني مع النسق الحضاري العلمي والعالمي المعاصر، وبهذا فشلت الثورة نوعاً ما في تحقيق تفاعل الدين مع الواقع الموضوعي بالرغم من محاولات التجديد والإصلاح³.

ثانياً-طريق التطلّع: الذي انتقل من الجزئي المرتبط بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى الكلي، أملا في تكوين رؤية كونية تجريبية، ثم سرعان ما تحوّل هذا المسار التجريبي إلى

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 37-38.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 38.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 38-40.

مادية طبيعية جبرية، استلبت الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي نفسه، ونتيجة لذلك ثار العقل التجريبي عليه لاستعادة حيوية الطبيعة النسبية، وكذلك استعادة شخصية الإنسان وإرادته، وذلك في إطار التصوّر الوضعي المنطقي الجديد. إلا أن هذه الثورة _ بالرغم من قولها بالنسبية والاحتمالية للظواهر الطبيعية والإنسانية _ غرقت في التفكيك الشديد متناهي الصغر غير القادر على تركيب هذه الظواهر في إطار كوني، فزاد من فقد الإنسان لإنسانيته وقوقعته في فرديته¹. فهذان الطريقتان رسما لنا محتوى للحياة، أحدهما غيبي جبري يدّعي تمثيل الدين، والآخر مادي جبري يدّعي تمثيل الطبيعة، وكلاهما يقوم على مبدأ الاستلاب للإنسان وللطبيعة، فضاعت معهما حقيقة الإنسان والوجود وحركته، ولا حل لهذه الأزمة الحضارية العالمية إلا بالرجوع للقرآن واكتشاف الطريقة الكونية المنهجية المستجيبة لتنزّل الكلّي على الجزئي دون مصادرة الجزئي، وتطلّع الجزئي نحو الكلّي دون مصادرة الكلّي². لأن القرآن معادل موضوعي لمطلق الإنسان ومطلق الكون، فيتجاوز بذلك كل أشكال الوضعية والموضوعية، كما يستوعب ويتجاوز كافة المداخل والمحددات النظرية العلمية³، لأن طابعه معرفي وليس فقط أيديولوجي، وإذا ما فهم معرفيا وبوسائط التحليل أمكن استيعاب وتجاوز مناهج العلوم المعاصرة، وإعادة توظيفها في إطار كوني يُعيد صياغة العقل الإنساني، ومن المهام المنهجية المطلوبة هي العمل على تخليص النص المطلق مما التصق به من نسبية المفاهيم الإنسانية وأخضعته لأيديولوجيتها ووعيتها الذاتي وثقافتها وعُرفها، وكذا استيعاب وتجاوز الأنساق الحضارية والدينية والثقافية والسلوكية من انغلاقيتها، نحو الأفق العالمي المنفتح على الحوار والتفاعل والتعارف⁴.

وبالتالي فإن قارئ القرآن النبیه _ ولا نشير إلى جهد فردي بل جهد جماعي _ يستطيع أن يقوم بتحرير التطور العلمي من البوتقة الوضعية إلى الرحابة الكونية وإطلاقية الكون والإنسان، كما يمكن له أن يحرّر الدين من اللاهوت والقيود التاريخية التي جعلته خاصا بمرحلة زمنية ومكانية محدّدة وهذا على مستوى القراءة، كما يمكن أن يحرّر الأنساق الحضارية من الانغلاق

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 38-40.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 41.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 363.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 365.

والعصبية والأحادية، نحو العالمية والإنسانية الكونية المنفتحة على بعضها والمستفيدة من تجارب وخبرات بعضها¹.

ولهذا؛ فلا بدّ للعقل المسلم الحدائي أن يستوعب شروط وخلفيات تكوين الحضارة الأوروبية والأمريكية المعاصرة، لأنها حضارة فرضت نفسها على كافة التوجهات العالمية، وتفاعلت معها بقية الأنساق الحضارية سواء بالسلب أو بالإيجاب، وهذا من أجل اكتشاف جذور الأزمة الروحية العالمية، ثم لا بد لهذا العقل أن يستوعب مرجعية القرآن ومطلقته استيعاباً معرفياً ومنهجياً موقناً بأن القرآن مهيمن على ما سبقه من الكتب السماوية، وكذا كل مناهج المعرفة الإنسانية. فهذا الاستيعاب المزدوج للواقع والوحي يعطي عقلية نافذة متجهة نحو السقف الكوني ومتجاوزة لكافة المناهج التفكيكية والتحليلية غير القادرة على التركيب، ليس بهدف إبطالها ولكن بهدف إعادة توظيفها في إطار كوني مرتبط بغاية الحق التوحيدية في الخلق والتكوين.²

وعليه؛ فقد رأينا أن العمليات الإدراكية التي قام بها الإنسان لفهم وضعه في الوجود سواء بالرجوع إلى القرآن أو إلى العلم الموضوعي، قد اتخذ طريقين هما؛ طريق التنزّل وهو المسار المرتبط بالتصورات الكلية للوجود وما ورائيته باتجاه جزئي، وانتهى إلى اللاهوت الجبري المستلزم للإنسان والطبيعة. وأما الطريق الثاني فهو طريق التطلّع الذي حاول الانتقال من الجزء المرتبط بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى الكلي أملاً في تكوين رؤية كونية تجريبية، وقد قامت بينهما محاولات تجديدية توفيقية نسبية تحاول الوصول إلى فهم موقع الإنسان في الطبيعة والغيب.

الفرع الثالث: متطلبات العقل الحديث في قراءة القرآن الكريم

يرى حاج حمد بأن دخول الإنسان في الطور التوحيدي سيتيح له القدرة أن يفعل منهج عبر الجمع بين القراءتين ثم التوحيد بينها _وهي أعلى مستوى في منهج الجمع بين القراءتين_،

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 365.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 368-369.

إلى تجاوز الإشكال الانقسامى بين الغيب والطبيعة، وسيكون قادراً على الدمج بينهما بقيادة القرآن الكريم ليصل إلى مفهوم الشمولية القرآنية، المتمثلة في منهجية القرآن المعرفية¹.

وستتعرف أكثر على عقلية إنسان العالمية الثانية، ودورها في القراءة الحداثية للقرآن الكريم في النقاط الآتية:

1- يحتوي القرآن في مبناه ومعناه على وحدة منهجية كاملة معادلة للوجود الكونى، كما يحتوي على عناصر حفظه واستمراريته، ليس في نصوصه فقط، ولكن في فهمها ضمن منهجية القرآن نفسه أيضاً. ومن هنا فإن المطلوب من الإنسان هو اكتشاف هذا المنهج عبر التدبر العميق والتفاعل الشامل مع القرآن، تماماً كما يكتشف الإنسان المنهج العلمى في الحركة الكونية، من خلال تتبع الظواهر الطبيعية وتحليل خصائصها وعلاقاتها واكتشاف سننها، ليصل بعد هذا التعدد والتنوع إلى الناظم العام الشامل لها².

2- لن ينظر إنسان العالمية الثانية إلى الإسلام على أنه مصطلح خاص بالدعوة المحمدية، بل ينظر إليه باعتباره ديناً شاملاً، يبتدأ من عند سيدنا إبراهيم الذي سأل الله أن يجعل من ذريته أمة مسلمة له، وقد استجاب الله له: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 128-129]. فأصل الإسلام إنما هو الأصل الإبراهيمي، ولا علاقة للإبراهيمية لا بالمسيحية ولا باليهودية: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 67-68]. وبالتالي لا علاقة للإسلام بهما أيضاً ولا يعتبران أصلاً له؛ فالبعد التاريخى للرسالة المحمدية يضرب بجذوره عند الإبراهيمية بتجاوز لليهودية والنصرانية، وإن كان قد أطلق المولى تبارك وتعالى على أنبياء اليهود بالمسلمين، حيث يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 19.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 19.

هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيتَانِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿44﴾ [المائدة: 44]. فهو لم يلحق القوم بنفس التسمية واكتفى بتسمية الأنبياء فقط؛ ومن هنا فإن الإسلام هو الدين العالمي الذي حمل رسالته كل الأنبياء، وهو الذي تجاوز كل الديانات المحلية نحو البعد العالمي الكوني¹.

3- يمكن حلّ الأزمات العالمية من خلال إعادة اكتشاف القرآن _منهجيا ومعرفيا_ المحتوي على الرؤية الكونية المتجاوزة للوضعية واللاهوتية، هذه الرؤية القائمة على تفاعل مطلقات ثلاث: الوحي والكون والإنسان، بمنطق الجمع بين القراءتين، متجاوزا لكل تقييد تاريخي محلي، دون إحداث قطيعة معرفية لا مع أصول الكتب السماوية، والتجارب التي لازمتها وورد ذكرها ونقدها بمنطق التصديق والنسخ والهيمنة في القرآن، ولا مع مرحلة التنزيل. ومن هنا؛ فإن التعامل مع القرآن إنما هو تعامل مع تلك الكتب السماوية التي تضمنها، ويحمل خصائص الخطاب العالمي المستوعب والمتجاوز للمناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية العالمية².

4- إن الإيمان الحقيقي لا يعطلّ قدرات الإنسان ووعيه عن التفاعل الواسع بالحركة الكونية، فلا تناقض بين الفعل الإنساني والقدرة الإلهية، فالله لم يخلق الإنسان ليقهره بالعجز، بل ليرتقي به إلى مصادر القوة والقدرة والعلم وإعطاءه حيوية الإبداع، ليكمل مسيرته في الوجود عن طريق الاندماج بالوعي في الحركة الكونية ضمن منهجيتها الإلهية. وبذلك فإن الله أعطى الفعل الإنسان كامل حيويته ووضعه في اتجاه الإرادة الإلهية الكونية، وأعطاه العلم بالقراءة الكونية لكي يوجّهه إلى بناء حضارة إنسانية بديلة، لتستوي كلمة الله في الأرض ماديا في مقابل الحضارة الوضعية، مثلما تجسدت من قبل على يد موسى في مقابل فرعون³، وفي هذا يقول تعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَذِخُّ أبنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 19-21.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 501-502.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 30-31.

وَجَعَلَهُمْ أَيْمَّةً وَجَعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ وَتُكِنُّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَتُرَى فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿[القصص: 4-6].

5- إن المنهج القرآني ذو دلالات عميقة في فهم التكوين والحركة وصيغة الحياة الكونية في علاقتها بالله، فالقرآن يعطينا الزاوية الإلهية للنظر إلى الأمور، هذه الرؤية التي تسمو على كل النظريات، وتتجاوز كل إمكانيات الوعي الإنساني في النقد والتمحيص وفي السمو والحكمة، والارتباط بهذا المنهج القرآني يعطينا القدرة على استمداد النقد السامي، واستلهم المعاني الدقيقة في تكوين الأشياء وتقديرها واتجاهها، ويمكننا من الوعي بالفهم الداخلي لأبعاد الوجودية في تجارب الأنبياء، وفي التجارب الإنسانية. وبهذا نستطيع أن نقول إن المنهج القرآني هو بديل النبوات أي بديل عن ابتعاث الأنبياء، لأن الإنسانية قد وصلت إلى الحد الذي يمكنها من إدراك الزاوية الإلهية في النظر للأمور. وهنا يظهر وجه جديد للإعجاز وهو هذا المعنى المنهجي؛ فقديمًا كان الإعجاز يتمثل في المبنى اللفظي الذي كان حجة على أهل البيان، أما في هذه المرحلة الحضارية والعقلية الجديدة، فإن الإعجاز هو في المعنى المنهجي الإلهي الذي هو حجة على أهل الحضارات العلمية في أرقى أشكالها العالمية؛ فالرسالة المحمدية جاءت خالية من أشكال المعجزات الحسية كدليل على دخول العقل الإنساني مرحلة نضج جديد في توجهها وعلاقتها بالله، وأصبحت ترى فعل الله متجليًا في الزمان والمكان ومحيطًا بالواقع كله¹. فهذا المنهج إنما يرقى على كل المناهج المعرفية الإنسانية، وأكبر من موروث النبوات، لأنه أحاط بها وتجاوزها، فهو محتوٍ على الوعي الكوني الشمولي، ويحرك في الإنسان قوى استبصار دافعة وعميقة، تدرك أبعاد الماضي والحاضر والمستقبل، ويدفعه إلى النظر للأمور من الزاوية نفسها التي يريده الله أن يرى منها²، وهو المرجع المطلق للإنسانية كلها في مختلف الأزمنة والعصور، فمنه ترى مناهجها الحياتية، وكيف تسلك طرقها إلى الله، وكيف تحيا بانسجام مع الوحي والكون، لتحقيق الغاية العظمى من الوجود الإنساني وهي إعمار الكون وعبادة الله³.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 459-460.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 460.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 16.

6- يرتكز التجديد النوعي عند حاج حمد على اعتبار القرآن كتابا مطلقا قادرا على استيعاب المتغيرات العالمية النوعية؛ فالمرحلة التي نعيشها اليوم هي مرحلة ما بعد الصناعة، بخلاف المتغيرات النوعية التي كانت سابقا، من رعية وزراعية وحرفية يدوية، فالتجديد النوعي يتطلب وعيا بالآليات الجديدة للمعرفة، وإعادة فهم التراث انطلاقا من آليات إنتاجه التاريخية وظروفه الموضوعية النوعية، ثم إعادة معالجة النصوص القرآنية بآليات المعرفة الجديدة وضمن الأوضاع العالمية النوعية، فيتم التحول من تفسير النص إلى التحليل، ومن تجزئة السور والآيات إلى الوحدة العضوية، وربط الوعي الديني بمتغيرات العصر ارتباطا بالبعد السياسي¹. كما يعتمد هذا التجديد النوعي على الرجوع مباشرة إلى القرآن الكريم، وليس في هذا القول أدنى تجاوز للسنة النبوية الصحيحة ولا لاجتهادات السابقين _ مثلما يشير حاج حمد _، بل هو إعادة لوضع القرآن في مكانه الصحيح، فوق موفور السنة، وفوق أقوال كل المجتهدين، لأنه المهيمن وما من شيء مهيم عليه². طبعاً وهذه العودة تتطلب أناساً نوعيين أيضاً، فليس من هبّ ودبّ يحق له أن ينصب نفسه عالماً مجتهداً فقيهاً، بل هناك قواعد معرفية تراكمية _ ذكرنا بعضها فيما سبق _ تمكّن من التعامل مع مطلق القرآن وعالمية خطابه³.

ومن هنا، فإن المتطلبات المنهجية والمعرفية التي يجب أن تتوفر في عقلية الإنسان الحديث لكي يصل إلى فهم حداثي للقرآن، تكمن في: الوصول إلى منهجية القرآن المعرفية المعادلة للوجود الكوني وحركته، وإلى فهم عميق بمحتوى الرسالة المحمدية، وأنه محتوى عالمي ذو خصوصية شمولية، وأن يراعي الجدليات الثلاث الغيب والإنسان والطبيعة في تعامله مع القرآن المحتوي للرؤية الكونية دون أن يحدث قطيعة معرفية لا مع أصول الكتب السماوية التي ورد ذكرها في القرآن بمنطق التصديق والهيمنة ولا مع مرحلة التنزيل. كما يجب أن يضع في ذهننا أن الإيمان الخالص الحقيقي هو محفّز ودافع لإبداع الإنسان وليس قيداً له، وأن مهمته

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 26-27، 29.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 43.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 35.

المعرفية لفهم القرآن إنما تضعه في مقام إيجاد البديل المنهجي للنبوات التي تركها الله لنا في كتابه القادر على التعامل مع المتغيرات العالمية النوعية.

وفي نهاية هذا المطلب نكون قد عرضنا أهم القضايا التي تتدرج ضمن تطوّر العقل الإنساني، سواء من المراحل الأربعة التي مرّت عليها العقلية الإنسانية، من إحيائية إلى تقابلية، إلى الوحدة العضوية للمنهج الوضعي ثم الرؤية الكونية التوحيدية. وأن الإنسان قام بعمليات إدراكية سواء على طريق التنزّل من الارتباط بالتصورات الكلية للوجود وما ورائيته باتجاه جزئي، وانتهى إلى اللاهوت الجبري المستلب للإنسان والطبيعة، أو طريق التطلّع الذي حاول الانتقال من الجزء المرتبط بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى الكلّي أملاً في تكوين رؤية كونية تجريبية، وقد قامت بينهما محاولات تجديدية توفيقية نسبية تحاول الوصول إلى فهم موقع الإنسان من الطبيعة والغيب. وأن القرآن ركز على تغيير عقلية العربي من خلال تزويده بالمنهج القرآني، الذي هو بديل للنبوات، فرسالته عالمية شمولية، لا تحدث قطعة معرفية لا مع ما سبقها من أصول الكتاب السماوية التي ورد ذكرها بمنطق التصديق والهيمنة، ولا مع المرحلة المحمدية، وأن القرآن يفسح للإنسان مجال الإبداع دون قيد استلابي لقدرات الوعي التي منحه إياها.

المطلب الثالث: المنهج التاريخي في تحليل القرآن الكريم

نتعرض فيه إلى بيان بعض المسائل التاريخية التي وردت في النص والخطاب القرآني، واستخرجها حاج حمد لكي يعطي مفهوما جديدا للتاريخ، وأولها هو حركية التاريخ الإنسانية التي كانت في دورات متعاقبة، وكذا نوعية الخطاب المرافق لهذا المراحل. ثم نتطرق إلى الحديث عن التدافع والاستخلاف، وهما يعتبران سننا من السنن الكونية التاريخية، وبعد ذلك سنعالج مسألة القطيعة مع التراث من عدمها. فتضمن المطلب ثلاثة فرع؛ الأول في حركية التاريخ الدائرية والخطاب الإلهي المرافق لها. والثاني في التدافع والاستخلاف. والثالث في الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية دون قطيعة مع التراث.

الفرع الأول: حركية التاريخ الدائرية والخطاب الإلهي المرافق لها

نعالج فيه مسألة المراحل التاريخية التي مرت بها الإنسانية عبر أطوارها العقلية المختلفة، كما سنرى فيه أيضا أنواع الخطاب الذي ميّز تلك الفترات.

أولاً: حركية التاريخ الدائرية: يعالج القرآن _وفق رؤية حاج حمد_ الخصائص المرحلية التاريخية للتطور الإنساني عبر دورات، على عكس التصور الأوروبي، الذي يعالج خصائص المراحل التاريخية الإنسانية وفق تعاقبات طبقية متولدة عن بعضها البعض عبر منهجية الصراع والبقاء للأقوى¹. فحينما نرى تناول القرآن لأخبار الأقاليم الماضية، نجده يعطي لها أشكالاً دائرية، بداية بالشكل الفردي، فالشكل القومي، ثم الشكل العالمي، فنستطيع بذلك تمييز ثلاثة مراحل: المرحلة الآدمية، فالمرحلة الإسرائيلية، فالمرحلة العربية، كما ويعطي القرآن في كل مرحلة من هذه المراحل وعيها الحضاري الخاص بها في إطار منهجية الخلق الكوني².

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 23.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 23.

فإذا ما تأملنا سورة البقرة؛ فإننا سوف نلاحظ السياق التاريخي الكامل للمراحل الثلاث السابقة¹:

1- المرحلة الآدمية: وتبدأ من قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، وتنتهي عند قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]².

2- المرحلة الإسرائيلية: وتبدأ من قول المولى تبارك وتعالى: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [البقرة: 40]، إلى قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 141]³.

3- المرحلة العربية: ويطلق عليها حاج حمد أيضا بالمرحلة المحمدية أو المرحلة العالمية، وتبدأ من قوله عز وجل: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [البقرة: 142]، إلى نهاية السورة: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 286]⁴.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 23.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24.

وكل مرحلة من هذه المراحل تتميز عن بعضها بخصوصيات حضارية ذاتية، ووعي وتعامل حضاري إلهي مقابل، كما لكل منها تطوره الخاص اعتمادا على اختياراتها ومستوى استجابتها للتوجيه الإلهي. وفيما يلي بعض الملاحظات التي يمكن أن تقال عن هذه الأشكال التاريخية التي استخرجها حاج حمد من السياق القرآني¹:

1- لماذا ضرب حاج حمد المثل ببني إسرائيل عند ذكره للمرحلة القومية، بينما هناك أشكال قبلية-قومية أخرى مثل عاد وثمود ومدين؟ وقد أجاب بالفعل عن هذا التساؤل بأن القرآن نفسه ركّز على تجربة بني إسرائيل باعتبارها أوضح أشكال لهذا النوع من الحضارات. طبعاً دون أن ينفي أن لكل حضارة قومية بُعث إليها نبي كما يريد الله لها بحسب وعيها الخاص بها: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ [فاطر: 24]، بالإضافة إلى أن التاريخ ممتلئ بالرسل الذين بُعثوا إلى الحضارات القومية، سواء الذين ذكرهم القرآن أو لم يقصصهم علينا²: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِكَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 164-165].

2- وكذلك يحقّ لنا التساؤل عن محلّ الحضارة الأوروبية أو الأمريكية الراهنة من أشكال هذه المراحل التاريخية، فحاج حمد يجعل كلا منهما شكلاً من أشكال الحضارة العالمية في نسقها وتطورها، كما ويشير إلى أنهما حضارتان قائمتان على المطلق الذاتي والتناذب³.

3- المرحلة العالمية هي المرحلة الوحيدة التي اختصت برسول واحد خاتم⁴.

4- ليس هناك أي مصادفة جغرافية في وجود مجتمع إنساني في مكان دون غيره، فالوجود العربي في منطقة الوسط من القارات القديمة مثلاً، إنما جاء مناسباً لكي يقوم بمسؤوليته العالمية في حقّ الناس، ولكي يمارس الرسول الكريم مسؤوليته تجاههم: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 24-25.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24-25.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 24.

أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿البقرة: 143﴾. وبهذا يتوفى الرسول حين اكتمال الدعوة للعرب: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3]، وتكتمل معها مسؤولية الذكر: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 44]، لتتطلق معها مسؤولية العرب الذين استنوا على حوض الحضارات العالمية لتوصيل الرسالة¹.

ثانيا- الخطاب الإلهي المصاحب للدوائر التاريخية: ميّز الخطاب القرآني _ في رؤية حاج حمد _ بين الدوائر التاريخية؛ فقد كان الخطاب حصريا اصطفايا طيلة حديثه عن الشكل الحضاري الفردي والقومي؛ فالخطاب كان متوجها إلى دوائر إنسانية معينة، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 33-34]. فهذه الآية تعتبر شمولية للأقوام الذين توجه إليهم الخطاب الحضري؛ وقد ورد تفصيلهم في سورة الأعراف، والأقوام الذين توجه إليهم الخطاب الإلهي الحضري هم: آدم، قوم نوح، ثم خلائفه، وبعدها إبراهيم، ويعقوب والأسباط، ثم آل عمران من ذرية إبراهيم وإلى يحيى، وبعدها تحول الخطاب إلى ذرية إسماعيل انتهاء بمحمد الذي كانت معه بداية الخطاب العالمي². وفيما يلي سنتناول دوائر الخطاب الإصطفائي الحضري، ثم دوائر الخطاب العالمي:

1- دوائر الخطاب الإصطفائي الحضري: هذا الخطاب الممتد عموديا من آدم وإلى خاتم الأنبياء، حيث ورد فيه بعض من التوضيح الخاص بالآية المجملة في سورة آل عمران في سورة الأعراف، فيبدأ الخطاب الحضري والإصطفائي بنوح³: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَتَقَوَّمُوا عِبَادُ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ [الأعراف: 59]. فخلائف قوم نوح من قوم عاد⁴: ﴿وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَتَقَوَّمُوا عِبَادُ اللَّهِ مَا لَكُمْ مِنْ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 27.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 48.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

إِلَهِ غَيْرُهُ وَأَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿ [الأعراف: 65]. ومن ثم خلائف قوم عاد من ثمود¹: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاء تَكْـمِينَهُ مِّن رَّبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ أَلِيمٌ ﴿ [الأعراف: 73]، وبعدهم خلائف ثمود من قوم لوط²: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴿ [الأعراف: 80]. وكذلك قوم مدين³: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاء تَكْـمِينَهُ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿ [الأعراف: 85].

وحيثما ننقل إلى سورة هود سنجد تفصيلاً أكثر شمولية من سورة الأعراف؛ حيث ابتدأ التسلسل الاصطفائي بنوح⁴: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿ [هود: 25]، ثم عاد: ﴿وَإِلَى عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ إِن أنتم إلا مُّفْتَرُونَ ﴿ [هود: 50]، فثمود: ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعمركم فيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوَبُّوا إِلَيْهِ إِن رَّبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿ [هود: 61]، ثم إبراهيم: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَمًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ ﴿ [هود: 69]، وبعد ذلك قوم لوط: ﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِـَّءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿ [هود: 77]، فقوم مدين: ﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَقْصُصُوا أَلْمِ كَيْالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَبُّكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 50.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

مُحِيطٌ ﴿ [هود: 84]، ثم قوم موسى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [هود: 96]. وقد ورد هذا التسلسل الاصطفائي في مواضع قرآنية أخرى، مثل سورة البقرة وسورة الأنعام. وبهذا فإن الخطاب الإلهي قبل الرسالة المحمدية كان اصطفائياً حصرياً، ونسخ هذا الاصطفاء الحصري بالخطاب العالمي، حينما تم تبديل القبلية من الأرض المقدسة التي شهدت ذلك الاصطفاء والخطاب الحصري، إلى قبلية الإنسانية كلها، وانطلق الخطاب العالمي مخاطباً الإنسانية كلها¹: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: 158].

2- دوائر الخطاب العالمي: هذا الخطاب خاص بختم النبوة، والتي انطلقت على خلاف النبوات السابقة من الأرض المحرمة بمكة، حيث يقول تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أُعْبَدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنْذِرِينَ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرِكُمْ ءَايَتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: 91-93]. كما تميز هذا الخطاب بكونه ألقياً، يبتدأ بالتخصيص العربي الخاتم للاصطفاء، لأن سيدنا محمداً وقومه إنما هم من ذرية إسماعيل الذي ورد في حقه وحق ذريته الخطاب الحصري الاصطفائي، وبهم افتتحت عالمية الخطاب، ولهذا حينما توجه المولى تبارك وتعالى بمسؤولية الذكر جعلها من نصيب العرب: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 44]، ويستمر الخطاب الإلهي في الامتداد الأفقي من الأميين العرب كبداية، ثم الأميين من غير العرب²: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَءَاخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الجمعة: 2-3]. وهنا يمكننا تمييز مرحلتين تاريخيتين هما؛ الفترة الأمية الأولى: والتي اتسعت دائرتها لتشمل كلا من الأميين العرب الذين لم يكن

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 50-52.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 53.

لهم كتاب سماوي قبلاً، ثم الأميين من غير العرب، وهم قوم ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً وفي الوسط من العالم. ولم تشمل هذه المرحلة الأقوام الكتابية من يهود ونصارى، فالمسيحية زادت في الانتشار عند الاستعمار الحضاري، الذي شنته على دول كثيرة من العالم، وقد استوعب هذا الانتشار جزءاً من الشعوب الأمية التي لم يستوعبها الإسلام، وأما اليهود فقد عادوا إلى الأرض المقدسة مرة أخرى، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوكِ كَبِيرًا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَوْثَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرِ نَفِيرًا إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْفُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّؤُا مَا عُلُوًّا تَتَّبِعُونَ﴾ [الإسراء: 4-7]. وبعد هذا التدرج الأفقي، تأتي المرحلة الثانية أين أطلق الله الخطاب العالمي بآيات الظهور الكلي للدين، مثل الآيات التي في سورة التوبة والفتح والصف¹. ونلاحظ أن الظهور الكلي للدين جاء على خلفية المحاور مع أهل الكتاب، بعد أن رُفض الشرك رفضاً نهائياً قاطعاً؛ ففي سورة التوبة نجد تحديداً لصفة المشركين، وبعده صفة المرتدين من أهل الكتاب، وبعد ذلك يشير إلى انحرافات أهل الكتاب، وبعد ذلك يتوجه للحديث عن الظهور الكلي للدين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنِ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَذَى يُؤَفَكُونَ أَخَذُوا أَعْيُنَهُمْ وَرَهْبَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 53-54.

لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ وَعَمَّا يُشْرِكُونَ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿التوبة: 28-33﴾. ففي هذه الآيات حديث عن ظهور حتمي للدين يستوعب المشركين والمرتدين من أهل الكتاب، وهذا الحديث لم يتحقق في المرحلة الأمية التاريخية الأولى. أما في سورة الفتح؛ فقد حصر الله خطابه في المشركين، وبعدها بشر بظهور الدين الكلي، والذي يعتبر فتحاً أكبر من مجرد النصر عليهم: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِبَطْنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهُدَى مَعَكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحَلَّهُمْ وَلَوْلَا رِجَالُ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءُ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةً بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿الفتح: 24-28﴾. أما في سورة الصف؛ فتسترجع الآية الخامسة خطاب موسى إلى قومه، وتسترجع الآية السادسة خطاب عيسى مع قومه، والتبشير بالنبى الخاتم وظهور دينه على الدين كله¹: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَتَقَوَّمُ لِمَنْ يَنْقُومُ لَمْ تُوْذُونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 54.

اللّٰهُ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللّٰهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿الصف: 5-9﴾.

بعد هذا الذي رأينا من صنفى الخطاب الإلهي، الذي كان حصريا ثم اتجه نحو العالمية، وما قد يتفرع عن هذا الخطاب وخصائصه والموجه إليهم من أسئلة، يمكننا طرح سؤال واحد في هذا المقام، وهو لِمَ لم يسمّ المولى تبارك تعالى الدين الكلي الذي سيظهر بالاسم الصريح؟ ولماذا اتجه إلى المضمون الذي هو الهدى ودين الحق؟ يجيبنا حاج حمد عن هذا بإشارته إلى أن هناك غرضين أساسيين من التلميح وعدم التصريح؛ فالأول: يجنب التصريح الوقوع في مزالق العصبية الدينية وتجاوزها، خصوصا وأن كل دين صار عبارة عن تفرعات يكفر بعضها بعضا، وبذلك تنعدم لغة الحوار بين الأطراف المتخاصمة، فالحديث عن الهدى ودين الحق يتجاوز هذه العصبية ولا يقف عند الخصوصية، ويبقى دائما باب الحوار مفتوحا بين جميع الجهات. وأما الغرض الثاني: فهو الاتجاه نحو منهج الهدى ودين الحق الذي يُستخلص من القرآن ومن خطابه العالمي، الذي يسمح للإنسان في طوره العقلي الثالث أن يكتشفه ويجعل منه مادة لمحاورة العالم¹.

ومن هنا نكون قد رأينا أنّ القرآن حينما طرح مسألة المراحل التاريخية الإنسانية فقد أوردتها في شكل دورات يعقب بعضها بعضا، بداية من الشكل الفردي المتمثل في آدم، ثم الشكل القومي المتمثل ببني إسرائيل، ثم الشكل العالمي الذي ابتدأ بنزول الرسالة المحمدية. ولكل شكل من هذه الأشكال خطاب خاص؛ فقد كان حصريا اصطفايا في مرحلتيه الفردية والقومية، وكان شموليا منطلقا نحو العالمية في المرحلة العربية، وذلك تمهيدا لظهور الهدى ودين الحق.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 57-58.

الفرع الثاني: التدافع والاستخلاف

نتعرّف في هذا الفرع على خاصية تاريخية تحدّث عنها القرآن، وهي خاصية التدافع التي تميّز العلاقة بين المراحل التاريخية من رؤية القرآن لها، والتي يكون الإنسان فيها مستخلفاً بفعله وتدافعه الحضاري ضمن هذه المراحل.

أولاً- التدافع: يشير حجاج محمد إلى أنّ حركة التاريخ الدائرية محكومة بالتدافع بين الخير والشر¹، أي بين المنهجية الإلهية والمطلق الذاتي الإنساني؛ فالمنهجية الإلهية تتمظهر في أشكال فكرية مختلفة مقابلة للمنهجيات المضادة. فإذا ما جئنا إلى المرحلة الفردية التي تجسّدت في آدم، فإننا نلاحظ أنّه كان منقسماً في فرديته بينه وبين نفسه اتجاه مطلقه الذاتي، أما بالنسبة للقوميات في مرحلة تجسدها مثل موسى وأتباعه باعتبارهم المجسدين للمنهجية الإلهية، فإننا نجد في قبائلهم فرعون وقومه، ونجد أنهم جسّدوا وعيهم الذاتي بمطلق ذاتي معين، وبالنسبة للعالمية، أين صار العرب فاتحين لعالمية المنهج الإلهي، نجد في مقابلهم المنهج المضاد وهي الحضارة الأوروبية والحضارة الأمريكية. وبهذا فإننا نستطيع تمييز السياق التاريخي الغالب من خلال الاتجاه الذي سلكته تلك الحضارة، إما بالاتجاه نحو المطلق الإلهي، أو المطلق الذاتي، وفي كلا الاتجاهين الله محيط بالأمر من كافة نواحيه: الاقتصادية والجغرافية والاجتماعية والثقافية وغيرها².

وحيثما نعود إلى المرحلة العالمية الأولى التي بدأت بابتعاث النبي محمد؛ فقد جاء الإسلام في تدافع مع الحضارتين الهيلينية والرومانية³، ووقعت تاريخياً ما بين ابتعاث العرب إلى بني إسرائيل⁴: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوكِيراً فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادَآلْنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا

¹ ينظر: زينب عبد العزيز، دور الخطاب الإلهي في تأسيس العالمية الإسلامية الثانية _مقاربة إبستمولوجية في فكر "أبو" القاسم حجاج محمد، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد: 05، العدد: 01، الجزائر، 2022، ص: 639.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 26.

³ ينظر: المرجع السابق، ص: 639.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 340.

مَفْعُولًا ﴿[الإسراء: 4-5]﴾. وانتهت بابتعاث بني إسرائيل إلى العرب¹: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْفُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّوْا مَا عُلِّقَتْ تَبِيرًا﴾ [الإسراء: 7]. ونجد أن نهاية العالمية الإسلامية الأولى قد أفرزت مقومات ستساعد في انطلاق العالمية الإسلامية المرجوة، والتي ستكون هذه المرة من عمق حضاري شامل للمنطقة التي استوعبها الإسلام، إذ ليس بالضرورة أبداً أن يكون انطلاق هذه العالمية مثل المرة الأولى من وسط العالم القديم، كما وأن هذه الحضارة البديلة لا بدّ وأن تكون مجهزة بكافة الإمكانيات الحضارية العالمية، لأنها ستكون في مواجهة سيطرة الحضارة الوضعية². هذه المواجهة التي ستحمل إلى العالم منهاجاً كونياً حضارياً بديلاً، وهذا المنهج لا يُستدعى لا بالعودة إلى الماضي ولا بالبداية من جديد، بل هو استمرار وتواصل، لأن الحياة لا تعرف تكراراً في ظواهرها ولا في حقائقها، وبذلك فالعالمية الإسلامية الثانية إنما هي تاريخ حضاري متواصل جديد، لها مقومات مختلفة محلياً وعالمياً، وموقف جديد من الحضارة الوضعية، وفي تدافع آخر مع الوجود الإسرائيلي، وتُستمد من المنهج القرآني الكلي المطلق عبر الآليات والمناهج والمعارف التي توافرت لإنسان الطور الثالث من المرحلة العقلية الجديدة أن يوظفه في مهمته الحضارية³. فالسعي إلى القرآن بالقرآن عن طريق الجمع بين القراءتين إنما يمثل نوعاً منهجياً جديداً في التعامل الحضاري مع القرآن، والذي لم يكن يتسع للكثير من قبلنا، وذلك للاختلاف في المقومات الفكرية والعصرية للمراحل التاريخية _كما ذكرنا من قبل_، وبهذا الطريق لن نعاني كثيراً بين الفكر المادي والفكر الغيبي، لأن الواقع الموضوعي بالنسبة للإنسان المعاصر ليس سوى امتداد غيبي يعيش الإنسان ظواهره المجسدة، وما عليه إلا السعي ليعي هذا الامتداد، ليحقق وجوده الحضاري⁴.

إذا بالسعي المنهجي نحو القرآن، وتطبيق تجلياته وأنساقه الحضارية العالمية وخطابه الكوني المطلق غير المستلب وغير المنغلق، نستطيع أن نعود إلى التدافع مجدداً مع الحضارة

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 340.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 337.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 332، 334، 341.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 344-345.

الوضعية الراهنة ومع الوجود الإسرائيلي؛ فالوجود الإسرائيلي إنما هو إفراز للحضارة الوضعية التي جعلته في عمق منطقة الأرض المقدسة وما حولها، واستحوادها يتوسع تدريجيا، ومعركة العالمية الإسلامية الثانية مع هذا الوجود إنما هي «معركة حضارية عالمية يتصدى فيها القرآن بلسانه العربي وبإنسانه للعالمية كلها التي جعلت الوجود الإسرائيلي ممكنا وشرعيا. فإسرائيل لا تكتسب شرعيتها في هذه الأرض من حقوقها التاريخية، وإنما تكتسبها من منهجية الصراع الوضعية العالمية التي تقبل ببساطة وتبرر قتل وتشريد مليوني فلسطيني. وهذا قدرنا دون سائر شعوب الأرض، ولهذا نحن هنا في قلب العالم وفي حوضه الحضاري وممراته الاستراتيجية»¹.

ثانيا- الاستخلاف: حتى نفهم الاستخلاف وفق رؤية حاج حمد، علينا بداية أن نعلم بأن المنهجية الإلهية التي لأجلها بعث الله الأنبياء إلى مختلف الأقوام، إنما تهدف لدعوة الناس إلى العودة إلى الطريق الكوني الإلهي، وطريق الحق ودين الهدى، وتمنحه فعاليتها الحضارية لكي يستخلف الله في الأرض بما هو متوفر له حسب بيئته وطبيعته مرحلته. ولعل الذي يقف في وجه المنهج الإلهي هو النزوع نحو المطلق الفردي والذاتي، ولهذا لاحظ حاج حمد أن المطلق الفردي قد تلبس الأشكال الحضارية المختلفة من فردية وقومية وحتى العالمية؛ الذي كان سببا في بعث الله بالرسول والأنبياء، ليساعد الأقوام على التخلص من هذا المطلق الذاتي، والتوجه مرة أخرى إلى المطلق الإلهي؛ فآدم مثلا تلبسته نفسه التي أهبطته من الجنة، ثم طرح الله عليها منهجيته ليخلصها من مطلقها الفردي، أما بخصوص الكيانات القومية فقد اختار الله من بينها بني إسرائيل لكي يجسد بها منهجيته المطلقة، ويقابل بها المطلق الفردي للقومية، ومن ثم اختار العرب لكي يجسدوا منهجيته المطلقة ومتطلباتها في المرحلة العالمية².

يشير حاج حمد أيضا إلى أنه من بين الغايات السامية للمنهج الإلهي هو تحجيم وإنقاص المطلق الذاتي، وذلك عبر الجمع بين القراءتين والتي تمكّن من إعطاء قراءة كونية نستطيع بها بناء حضارة إنسانية في مختلف المراحل التاريخية الثلاث، ويستطيع الإنسان فيها أن يقوم بمهمة الاستخلاف النوعية على أكمل وجه³. ويقصد بمصطلح الاستخلاف: هو الفعل الحضاري في الكون، باستخدام الوعي والقدرات المتناسبة والمراقبة للإنسان ضمن مرحلته

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 346.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 27.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 27.

التاريخية والحضارية¹. وقد أعطى حاج حمد للاستخلاف بعدا كونيا؛ فقال عنه بأنه: «معاودة الاندماج في الرحم الكوني بالوعي بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق. وكما تم الانفصال بالخلق أطوارا يعود الاندماج بالوعي أطوارا. والأطوار التاريخية ثلاثة: (العائلية والقومية والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم في ظلمات ثلاثة وتماثل أطوار انفصاله بالخلق عن الرحم الكوني (مواد مختلطة من النسيج الكوني تتحول إلى كائن عضوي ويتحول إلى إنسان). فثلاثية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي.. تماثل ثلاثية الخلق من الرحم»². أي أن الاستخلاف يعني عودة بالوعي الإنساني إلى الاندماج مع الكون، الذي يعتبر مكونا من مكونات الإنسان الخلقية، ويمثله في كثير من خصائصه ولعل أهمها الإطلاقية، والقيام بدوره وفعله الحضاري وفق المنهج الإلهي الذي يحكم به الكون والإنسان جميعا، حتى يدخل الإنسان أيضا في انسجام مع الكون الذي يسير مسبقا ودائما وفق المنهج الإلهي.

وبهذا المعنى للاستخلاف الذي وضعه حاج حمد، فإن هناك أنواعا للاستخلاف وليس نوعا واحدا، وذلك يرجع إلى اختلاف شكل الحضارة ووعيتها ومتطلباتها؛ فإذا ما عدنا إلى الشكل الأول وهو الشكل الآدمي، نجد أن نوع استخلافه كان فرديا، فجهوده الحضارية محدودة بفرديته، وإذا ما جئنا إلى الشكل الثاني وهو الشكل القومي، نجد أن الله استخلف داود في بني إسرائيل لكي يبني حضارة بديلة عن الحضارة المصرية الفرعونية، حيث غاية هذه الحضارة البديلة هي تحقيق وعي يندمج الإنسان فيه برحمه الكوني ضمن المنهج الإلهي، كما تخضع هذه الحضارة للدعم الإلهي المطلق، حيث يقودها ويسخر لها ما في السموات والأرض تسخييرا يفوق حدود الفعل الطبيعي وناتجه الموضعي، مثل تسخير الحديد لسيدنا داود، وتسخير الكائنات غير المرئية لسيدنا سليمان، أو التسخير الذي كان لذي القرنين... ونتج عن هذه التسخيرات حضارة إسرائيلية باهرة في وجه الحضارة المصرية الفرعونية والحضارات الموضعية القومية المماثلة³. أما بالنسبة للشكل الثالث وهي المرحلة العالمية، فقد تجسدت العالمية الإسلامية الأولى على يد العربي الذي كان في وسط العالم القديم، وبقي أن تتجسد العالمية الإسلامية

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 25.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 25.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 27-28.

الثانية، بوعي وفعل الإنسان الحضاري الموافق للمنهج الإلهي، عن طريق الجمع بين القراءتين، وما تتطلبه خصوصية هذه المرحلة ونوعيتها ومتطلباتها وتقلباتها، في مقابل الحضارة العالمية الوضعية الحالية¹.

ومن هنا، فإن التدافع يشير إلى مدى قرب الإنسان وبعده عن المنهج الإلهي، ومدى الأخذ بالمنهج الإلهي في مقابل طغيان المطلق الذاتي، وهذه هي التي تتحكم في بزوغ أو انهيار الحضارة، والانتقال إلى حضارة أخرى عن طريق الدورات التعاقبية. بينما يعني الاستخلاف الفعل الحضاري في الكون، باستخدام الوعي والقدرات المتناسبة للإنسان ضمن مرحلته التاريخية والحضارية.

الفرع الثالث: الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية دون قطيعة مع التراث

نحاول في هذا الفرع بيان أن ما ذكرناه في مسائل الاسترجاع النقدي والمراحل التاريخية، لا يدعو حاج حمد من خلالها إلى الانغلاق ولا إلى القطيعة، بل إلى ضرورة الانفتاح على مختلف التجارب والحضارات تطبيقاً لمنهج القرآن نفسه.

يقصد حاج حمد بالتراث؛ التطبيق الذي يبدأ من أبي بكر ومن بعده، أما ما قبله _أي التطبيق الرسولي_ فإنه يعتبره متماثلاً مع النص القرآني ولا يخرج عنه، وبالتالي فإن التراث عنده لا يشمل السنة النبوية الصحيحة، بل مرحلة ما بعد الرسول الأكرم². وقد يبدو من بعض كلام حاج حمد أنه يُعمل قطيعة مع التراث، غير أنه ذكر وفي غير موضع، أنه لا يريد إحداث أي قطيعة مع التراث³، بل ويرفض ذلك لسببين رئيسيين هما: أننا نشترك مع من سبقنا في ثوابت الإسلام، أي الشهادة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج⁴. كما أن توظيف وتفعيل خصائص كل عصر في فهم القرآن وقراءته، لا يعدّ قطيعة مع التراث، لأنهم أنتجوا ضمن

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 28.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 289. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 268.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 289. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 268.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 289-290.

خصائصهم، وعلينا الإنتاج ضمن خصائصنا، وسيأتي بعدنا من سيدرسنا ضمن عصرنا من موقعه المعرفي المتقدّم علينا، وليس في ذلك أدنى انتقاص أو تجهيل لمن سبقنا، لأن لكل مرحلة خصوصيتها¹.

وبهذا؛ فإن منهج حاج حمد الذي يدعو إليه ليس نهاية المنهج، لأن في ذلك تقييدا ومصادرة لإطلاقية القرآن أيضا، ولو كان بالإمكان تقييد القرآن لكان الرسول الكريم هو الأجدر بفعل ذلك، لكنه لم يقدّم تفسيراً كاملاً للقرآن، بل أبقى الباب مفتوحاً ليتفاعل القرآن مع كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية².

وإذا ما تحدثنا عن القطيعة مع التراث لا بدّ أن نمرّ على أزمة الحركات الإسلامية بمختلف أطرافها في هذا الشأن، فهي بشكل عام لم تأخذ بموروث العقلانية النقدية التي تُعتبر الوجه الآخر لأصوليتنا وخصائصنا، ولم تستلهم من حضارتنا الإسلامية الكثير، فالكثيرون من علمائنا العقلانيين القدامى أمثال الفارابي (950/874م) وابن سينا (1037/980م) وابن خلدون (1406/1332م) وابن رشد (1198/1126م) وغيرهم، لهم إسهامات عقلية تجديدية قيّمة دفعت بالفكر الإصلاحي التنويري في أوروبا³. فبعد أن هضم العلماء والفلاسفة الأوروبيون هذا التراث الإسلامي، طوروه وأسسوا عليه حضارتهم، أما نحن اليوم فلم نستلهم لا من وعينا الفكري والحضاري ذاك، ولا من الموروث النقدي العلمي التجديدي، بل أخذنا بنهايات الحضارة الغربية دون إلمام بتجربتها وخصوصيتها، ولم نعد تركيب نهايات موروثنا لننتقد في واقعنا، وبالتالي لم نحدث أي تجديد نوعي من داخل السياق الجدلي التاريخي⁴.

ومن هنا، نستطيع التحدّث على ضرورة الانفتاح على الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية؛ فقد ذكرنا فيما سبق أنّ القرآن مطلق له قدرة تفاعلية مع المحددات النظرية العلمية العالمية، وخطابه العالمي يعطيه القدرة على التفاعل مع مختلف الأنساق الحضارية الإنسانية

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 290.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 291.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 121-123.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 123-124، 126.

بما فيها الديانات. فبالنسبة للخطاب العالمي؛ فقد جعل القرآن من الأمة الإسلامية أمة دعوة مهمتها الخروج إلى الناس، حيث يقول تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]. وطرح هذا البعد العالمي والخروج إلى الناس من منطلق الأمة الوسط، التي أشار حاج حمد إلى أن معناها هو الوسط الجغرافي أي الموقع الجامع بين القارات القديمة، المحتوية على ثقافات وأنساق حضارية مختلفة، وليس بوسطية الفكر كما تُداول اليوم، فقد جعل الله أمة العرب أمة وسطا متفاعلة عالمية مع جميع الأطراف ومتداخلة معها: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143]. فالعربي شهيد على الناس والحضارات المتفاعل معها من موقعه الجغرافي الاستراتيجي، وجعل الرسول عليه شهيدا، وذلك بما يتطابق مع مسؤولية الذكر: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: 44]. وهذا إنما هو نفي صريح لمنطق الثنائيات الحضارية المتبادلة، فعالمية الخطاب تستدعي التفاعل والتداخل مع الناس أجمعين، دون خصام حضاري مع أي طرف، إلا إذا كنا في موقف الدفاع عن النفس أو الإساءة إلينا¹: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: 8-9]. على خلاف _مثلا_ التجربة اليهودية التي ارتكزت على التوطن في الأرض المقدسة: ﴿يَقَوْمُ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 77-78.

أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿١﴾

[المائدة: 21]، وما رافق هذه التجربة من خطاب حصري¹.

أما على صعيد التفاعل مع الديانات، فقد أشرنا سابقا إلى أن القرآن قد تناول أصول الديانات السابقة بالذكر والعرض أي التصديق، ثم نسخها وعرض مواقع التحريف وصححها فهمين بذلك عليها، أي مارس عليها _ ما سماه حاج حمد _ بالاسترجاع النقدي. وبالتالي؛ فالقرآن يشكّل مرجعية معصومة للذكر كله، وعلى إنسان اليوم أن يسير وفق هذا المنهج القرآني، بأن يفتح على الأنساق المعرفية والحضارية المختلفة، وألا ينغلق على نفسه ويحاول بئسا وضع جدران وأسوار وهمية بينه وبين غيره، بل يستفيد من كل ذلك للقيام بواجباته الحضارية كما يمليه عليه الخطاب القرآني².

ومن هنا، فالتراث _ عند حاج حمد _ هو التطبيق الذي يبتدأ بعد المرحلة النبوية مباشرة، وهو لا يدعو إلى أي قطيعة معرفية، بل بالعكس، يحرص على ضرورة الانفتاح على كل الحضارات والأنساق والمناهج، لكي نستطيع حينها أن نستوعب ثم نتجاوز، وهذا تطبيقا لمنهج القرآن نفسه في التعامل مع الأديان أو الأنساق الحضارية.

وعليه؛ فالمراحل التاريخية التي ذكرها القرآن تتميز بالحركية الدائرية المتعاقبة، بداية من الشكل الفردي، ثم الشكل القومي، ثم الشكل العالمي. وقد رافق هذه المراحل خطاب حصري في مرحلتيه الأوليتين ثم خطاب شمولي في مرحلته الأخيرة. كما وأن التدافع بين الخير والشر وبين المنهج الإلهي والمطلق الذاتي، هو الذي يحكم انهيار أو استمرار الحضارة، وأن الإنسان مطالب بالفعل الحضاري في الكون لكي يكون مستخلفا لله في أرضه، هذا الاستخلاف الذي يتطلب تواسلا معرفيا مع التراث الإنساني ومختلف الأنساق المعرفية والحضارية والدينية.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 77.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 78-79.

مخلصة البحث الثاني

عرضنا رؤية منهج حاج حمد في التعامل مع التاريخ، والذي ينطلق دائما من الرؤية الكلية الداخلية للقرآن؛ حيث بدأناه بالحديث عن منهج الاسترجاع النقدي المحتوي على التصديق والنسخ والهيمنة، إذ يتم الأخذ بهذه الثلاثية في كليتها لا في جزئياتها المنفصلة عن بعضها. ثم تطرقنا إلى تطور العقل الإنساني الذي مرّ بالعقلية الأنيمية الإحيائية التي تتعامل مع الظواهر في كثرتها، ثم العقلية التقابلية التي بدأت باكتشاف علاقات تقابلية بين الظواهر، ثم وحدة المنهج الوضعي وبعده الرؤية التوحيدية. هذا المسار التطوري الذي أفرز طريقين كبيرين في معرفة الإنسان وبحثه الإدراكي عن موقعه الكوني والتصورات المرتبطة به، وهو طريق التنزّل من الارتباط بالتصورات الكلية للوجود وما ورائيته باتجاه جزئي، وانتهى إلى اللاهوت الجبري المستلب للإنسان والطبيعة. أو طريق التطلع الذي حاول الانتقال من الجزء المرتبط بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى الكلي أملا في تكوين رؤية كونية تجريبية، وقد قامت بينهما محاولات تجديدية توفيقية نسبية تحاول الوصول إلى فهم موقع الإنسان في الطبيعة والغيب.

كما علمنا أن القرآن أعطى محددات تمكّن الإنسان من التعامل المعرفي والمنهجي معه، وأن المنهج الذي يحتويه إنما هو البديل عن النبوات الذي بقي في يد الإنسان، وأنه هو الكتاب المعادل للوجود الكوني وحركته، والذي لا يحدث أي قطيعة معرفية مع ما سبقه بل يعمل بمبدأ الاستيعاب والتجاوز، وبالتالي فهو الرسالة العالمية الشمولية التي تريد الوصول بالإنسان إلى الإيمان الخالص الذي يدفعه إلى الفعل الحضاري والاستخلاف في الأرض في تدافع بينه وبين المطلق الذاتي والمناهج الوضعية في مقابل المنهج الإلهي، ورأينا حقيقة هذا التدافع في حركية التاريخ الدائرية من الشكل الآدمي إلى الشكل القومي فالشكل العالمي، وما صاحبها من خطاب مميز يعطي لكل مرحلة خصوصيتها.

البحث الثالث: منهج حاج حمد للاستيعابي والتجاوزي

للمناهج الوضعية

في إطار المنهجية الكلية، حاول حاج حمد التفاعل مع المناهج الغربية المعاصرة والتي وصل إليها تطوّر العقل والوعي الإنساني، وهذا تطبيقاً لمنهج القرآن الداخلي وأسلوبه في التفاعل مع مختلف الأنساق والأنظمة بمنطق الاستيعاب والتجاوز.

وعليه، سنركز البحث هنا في الآليات المنهجية الغربية التي استعان بها حاج حمد، وقد قسمناها إلى ثلاثة مطالب، كالآتي:

الأول في: التجديد النوعي في تحليل القرآن بين المطلوب والتفريب

الثاني في: فلسفة الأخلاق والتركيب في مقابل فلسفة الانغلاق والتفكيك

الثالث في: الاستمولوجيا الشمولية

المطلب الأول التجديد النوعي في تحليل القرآن بين المطلوب والتفريب

قد عرفنا _مما تقدّم من محاور_ أن حاج حمد يقدّم تجديدًا نوعيًا في مجال القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم، لهذا فإنّ تجديده يتميز عن غيره من التجديدات في أمور منهجية كثيرة، وقد عرض لبعض تلك المحاولات _التي لم ترق بعد إلى القراءة لأنها مجرد إشارات انتقائية_ بالنقد، وحاول بيان مكن خطئها وحاول إعطاء بديل لذلك، غير مهمل لأهمية المناهج الغربية، وإلى أهمية العلم القلمي أو الموضوعي بصفة عامة. ومن هنا، فإننا نتناول في هذا المطلب نقده لتلك التأويلات المستندة إلى المناهج الغربية بشكل كبير، ثم بيان وجه أهمية المناهج الغربية، وأهمية العلم القلمي أو العلمي الموضوعي. فتضمن المطلب ثلاثة فروع؛ الأول في أهمية القراءة القلمية. والثاني في نقد حاج حمد للمحاولات الحداثيّة. والثالث في أهمية التفاعل مع المناهج الغربية.

الفرع الأول: أهمية القراءة القلمية

كنا قد أشرنا في المطلب الخاص بمنهج الجمع بين القراءتين أن للعلم الموضوعي أو القراءة القلمية أهمية في السير إلى القراءة الجامعة، وإن كانت هذه الأهمية تتدرج تحت هيمنة القراءة الأولى، وفي هذا الفرع نتعرض _بشيء من التفصيل_ إلى أهميتها وأثرها.

يشير حاج حمد إلى جملة من المحددات التي تعطي للعلم القلمي أهميته، ومنها:

1- لا يوجد فصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية: فإذا ما جئنا إلى الإنسان مثلاً، نجد أنه عبارة عن بدن وحواس، ونفس وعقل، وأن تشكيلته الخلقية متولدة عن المجال الكوني، وبالتالي يمكن أن نسحب عليه وعلى أطره الإدراكية والسلوكية والاجتماعية النظريات والقوانين الصادرة عن العلوم الطبيعية، مع الإشارة إلى أن النهايات المنهجية للعلوم الطبيعية والتي أطلق عليها حاج حمد اسم قوانين التشيؤ، تختلف عن المنهجية المعرفية للقرآن والتي أسماها بقوانين الخلق؛ فالعلوم الطبيعية محكومة بقوانين خاصة مثل اختلاف الناتج تبعاً لاختلاف المركبات، وإن كان يحمل خصائص مركباته الأولية ولو تطوّر عنها بشكل نوعي، لكن هذه القوانين لا تتسحب على المعرفة القرآنية، فقد

تختلف مثلاً خصائص المركبات إلا أن الناتج يأتي واحداً: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذَبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلٍّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَبِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاحِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [فاطر: 12]. أو قد يكون هناك وحدة في العناصر المتفاعلة إلا أن الناتج الطبيعي يختلف: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّرَةٌ وَجَنَّتْ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضْلُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]. وبالتالي تهتمين المعرفة القرآنية (مفهوم الخلق) على معرفة العلوم الطبيعية، ومعرفة العلوم الإنسانية والاجتماعية (مفهوم التشيؤ)، وإن كان لا بد أن نفهم هذه القوانين الطبيعية فهما وظيفيا تنبني عليه أسس المعرفة الإنسانية في محدوديتها¹.

2- **المعرفة الطبيعية معرفة وظيفية وليست نسبية:** إن القوانين الطبيعية هي قوانين وظيفية _أي توظف ضمن إطارها وتبعا لمهمتها الإنسانية المحددة_، ولا يعني هذا القول أنها نسبية، لأنه ضرب للعلم في أصفار تنسفه وتقلل من شأنه ومن جهود الإنسان في البحث عن المعرفة وفهم وجوده، فالمولى تبارك وتعالى إنما يعطي للقانون الوظيفي الطبيعي كامل طاقته الوظيفية، إلا حينما يتعالى بهذه القوانين على مفهوم الخلق، هنا توضع الكواكب المنهجية لهذا السلوك المتعالي وليس للقانون الطبيعي، فلا يعقل أن يهب للإنسان عقلا ويحثه على التدبر والتأمل، ثم يصف كل معرفته تلك بالنسبية، وأن جهوده لا تساوي شيئا، بل يعطيها حظها من الأهمية والوظيفية، بحيث لا تتحول إلى مطلقة ولا تتدنى إلى النسبية. كما لا يمكن للإنسان أن يصل إلى فهم حقائق القرآن بمعزل عن استخدام المنهج العلمي الوظيفي، وإن كان هناك فهم تأملي أو فهم قائم على مبادئ العقل الفطري، وهذا لا يندرج ضمن مقام الكلام عن المعرفة العلمية الطبيعية².

3- **العلاقة بين المعرفة العلمية الطبيعية والمعرفة المنهجية القرآنية:** بعد أن عرفنا أن المعرفة الطبيعية إنما هي معرفة وظيفية، وهي معرفة تخص الإطار الأرضي، بينما المعرفة المنهجية القرآنية هي معرفة تتجاوز الإطار الأرضي إلى الكوني، فالمعرفة الوظيفية إنما هي

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر نفسه، ص: 112، 114.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 114-115.

ضمن المعرفة القرآنية الكونية أو جزء منها، فالمعرفة القرآنية مهيمنة على المعرفة العلمية الوظيفية، بما لا يمنع أبداً من استمرار الإنسان في البحث واستزادة المعرفة، لأن القرآن هو كتاب مكنون يتطلب الكشف عنه¹.

4- **أهمية العلم القلمي من أهمية تركيبية الإنسان نفسه:** أوضحنا أن تكوين الإنسان إنما هو تكوين من الإطار الكوني، فالقوانين الوظيفية التي تحكم العلوم الطبيعية إنما توضح لنا قوانين التفاعل الإنساني بالوجود الكوني، وما ينتج عن هذا التفاعل على المستوى الاجتماعي والعقلي والأخلاقي والسلوكي². كما أن الكونية التي يحمل مبادئها الإنسان في داخله، والتي تعمل القوانين الوظيفية للعلوم على فهمها، لتصبح تلك القوانين الوظيفية طريقاً للوصول إلى فهم مبادئ التخليق الكوني، وبحكم التداخل التوليدي بين الكون والإنسان أيضاً نأخذ بنتائج العلوم الوظيفية لنوظفها في مختلف العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقوانين الطبيعة في التزاوج الكوني: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾ [الطارق: 5-12] تقتضي حالة التزاوج الإرادي بين الناس، وهو تزاوج يطرح تقنياً للمبادئ الأخلاقية من تحريم للزنا وعدم الإفساد في الأرض: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [الفرقان: 54]، وتبقى المعرفة القرآنية مهيمنة على المعرفة الوظيفية³.

5- **العلم القلمي يبرز المزالق التي وقعت فيها الفلسفات اللاهوتية:** إن المنهجية المعرفية القرآنية تأخذ بقوانين التشيؤ والخلق معاً، وإن كانت قوانين الخلق مهيمنة على قوانين التشيؤ، بينما عملت الفلسفات اللاهوتية على استلاب الإنسان والطبيعة معاً، وإن كان هدفها تحصيل معرفة توحيدية لكنها جاءت مشوهة منقوصة، لأنها لم تضع يدها على المفهوم الوظيفي للعلوم الطبيعية وعلاقتها بالإنسان فرداً وسلوكاً ومجتمعاً، لأن الإنسان جزء من التكوين

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 116.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 121.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 134-135.

الطبيعي، كما لم تستطع وضع يدها على منهجية الخلق المستوعبة والمتجاوزة لقوانين التشيؤ الوظيفي، لهذا فهي دائماً ما تتغنى بنقص الإنسان ومحدوديته¹.

6- العلم القلمي بوصفه فعلاً إنسانياً لا يتعارض مع القدرة الإلهية: انتشر فيما سبق مفهوم تواكلي للإيمان بالغيب وقدرة الله المطلقة، فيما يقابل علم الإنسان وفعله العاجز، بحيث قد يؤدي هذا القول إلى تعطيل لوعي الإنسان، وتعطيل للواقع الحسي طلباً في زعم المتمسكين بهذا المفهوم. للعالم الغيبي، أي أنهم لا يفهمون العلاقة بين عالم الحس وعالم الغيب إلا بمفهوم تناقضي. ولا شك أن المدلول الاستلابي الخاطيء لهذه الآية: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]، قد استخدم في الاستدلال على عجز الإنسان وأن علمه لا يساوي شيئاً، وبالتالي فُهرت محاولاته نحو الحيوية الحضارية، بينما حلّ حاج حمد هذه الآية بأن القليل من علم الله هو الكثير في علم الإنسان، ثم إن مصدر العلم في صيغة (ما أُوتِيتُمْ) ترجع إلى الوسيط الكوني الذي يتوجه إليه الإنسان، ضمن الفهم العلمي لشروط الحركة في حدودها الوضعية، مع دمج هذا العلم بطبيعة الحال بالقراءة الغيبية الأولى لتعطينا قراءة كلية. فالمسألة ليست في وضع القدرة الإلهية في مقابل الفعل الإنساني بل في إعطاء الفعل الإنساني كامل حيويته ليكمل مسيرته في الوجود عبر معاودة اندماج وعيه في الحركة الكونية ضمن منهجيتها الإلهية، فلا يمكن أن يخلق الله الإنسان ويعطيه مكونات وعيه ثم يقهره بالعجز، ويثبط عزيمته عن الهمة الحضارية، ثم يقول له (اعمل): ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 105]، وإن كان العمل قد يأتي به أدنى الكائنات، فالعمل المطلوب حسب وجهة نظر حاج حمد هو العلم بالقراءة الكونية التي تكيّف عمل الإنسان في حيويته الحضارية².

7- العلم القلمي يكشف أن القرآن ظاهرة غيبية وغير إنسانية: يرى حاج حمد بأن الماركسية توضح أن الواقع هو الذي ينتج الفكر، وأن الأفكار التي في وعينا إنما هي انعكاس

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 139-140.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 30-31.

لأشياء وأحداث واقعية، وأن العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا مرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي. وإذا ما طبقت هذه النظرية على القرآن بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي، سنصل إلى تحديد أو عدم تحديد أن الوعي القرآن هو انعكاس للواقع العربي، وأن النبي الأكرم قد استلهم هذا القرآن والدين من بنيته الواقعية. وقد أثبت التحليل العلمي للقرآن - كما رأينا بعض الإشارات منها الاسترجاع النقدي - أن القرآن هو وعي متجاوز لحالة العرب الذهنية¹.

8- العلم القلمي يعطينا فهما لتطور العقلية والظواهر: كما يزودنا العلم القلمي بفهم للتطور الإنساني ومحمولاته الفكرية والاجتماعية والثقافية، وفهما للواقع وتطوره، ومسار العلوم وتطورها، وفهما عميقا للظواهر والأسباب التي تحكم الحضارات الراهنة والسابقة². كما يمكننا من إعطاء نقد للمحاولات الحداثية لقراءة القرآن، نقداً مبنياً على أسس علمية موضوعية، ويعطينا فهما لأهمية التفاعل مع المناهج المعاصرة كما سيأتي.

ومن هنا، نكون قد اكتشفنا أهمية العلم القلمي من حيث أن مناهج العلوم الطبيعية لا تتفصل عن مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وأن المعرفة الطبيعية إنما هي معرفة وظيفية وليست نسبية إلا إذا استعلت على المعرفة الإلهية. ثم إن المعرفة العلمية الطبيعية تندرج تحت المعرفة المنهجية القرآنية، وأهميتها من أهمية تكوين الإنسان نفسه، لأن الإنسان هو نتاج توليد كوني، وأن العلوم الوظيفية إنما هي قوانين تحاول فهم الظواهر الكونية وبالتالي تحاول فهم مبادئ تكوين الإنسان في داخله. كما أن العلم القلمي يمكننا من معرفة المزالق التي وقعت فيها الفلسفات اللاهوتية التي تحاول وصم الإنسان بالنقص والعجز، وتقيده عن المضي في حيويته الحضارية. بالإضافة إلى أن العلم القلمي إنما هو علم مساعد على إظهار وكشف حقيقة القرآن للناس.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 127-128.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 156.

الفرع الثاني: نقد حاج حمد للمحاولات الحداثيّة

تحصّل لدينا _مما سبق عرضه_ أنّ لحاج حمد أسلوباً جديداً في التعامل مع القرآن، وقد أطلقنا نحن عليه بالقراءة الحداثيّة للقرآن، وأطلق هو عليه بالتحليل أو بالتجديد النوعي في قراءة القرآن _وقد يطلق عليه غيرنا بالقراءة المعاصرة للقرآن_. هذا التحليل الذي يقوم على تفعيل معطيات العقلية الجديدة في تفاعلها وتعاملها مع القرآن، وبالتالي تصبح قراءته إعادة اكتشاف للقرآن بمناهج معرفية متناسبة مع القرآن ضمن متغيرات العصر الذي هو فيه¹. وإن كان قد استخدم بعض المحددات المعرفية والمنهجية التي تم اكتشافها في سياق تطور الفكر الغربي، مثل: «مفهوم (الصيرورة) في مقابل التكرار والسكونية، ومفهوم (التفاعل الجدلي) الذي يأخذ بوحدة الكثرة في كل واحد، ومفهوم (النسبية) الضابطة لعلاقات الظواهر ومفهوم (الناظم المنهجي) الذي يحدد (النسق المعرفي) سواء كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالظواهر الطبيعية في خصائصها وعلاقاتها واللامتناهي فيها، كبرا وصغرا، أو كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالأفكار»². وبناء على هذا؛ فإنه يرفض افتعال العصرية في قراءة القرآن وإعطاء مفاهيم تلف عنق الآيات والدلالات والتشريعات بدعوى مواكبة التطور الغربي، مثل إعادة تعريف للوحي بأنه مرحلة إدراكية عليا³.

ويتجه حاج حمد في نقد هذه المحاولات الحداثيّة انطلاقاً من أساسين؛ الأول هو منطلقها الذي يحاول مقارنة النسق الغربي ومناهجه دون تبصّر وتفكّر في نهاياته الفلسفية الوضعية، والتي تتجاوز وتنفي الجانب الغيبي والميتافيزيقي، بل وتفرغ القرآن من خاصية الكونية والغيبية، وتخترله وتدنيه إلى مستوى المفاهيم الوضعية، وهذا النفي والاختزال لا يمكن أبداً أن يصدق على القرآن لأنه يحمل البعد الكوني والغيبي، فالكونية تتسع لأمر _مثل الكائنات غير المرئية، وإلى النفس والروح..._ لا تدركها ولم تدركها حقائق الحضارة الغربية ولا نهاياتها⁴. أما الركيزة الثانية، فهي أن هذه المحاولات إنما تعتمد على جهد عقلي ضمن صيغ مادية، لا تأخذ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 47، 72.

² المصدر نفسه، ج: 1، ص: 73.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 111.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 111-112.

بخصوصية القرآن ولا المناهج التي يفرزها ويشير إليها بعين الاعتبار، والاعتماد على الجهد العقلي إنما هو إسقاط للحالة الذهنية على القرآن والذي يعتبر تقييدا له، وهو الكتاب المهيمن ولا مهيمن عليه، بالإضافة إلى أن حالاتنا الذهنية لوحدها لا تستطيع الوصول إلى احتواء الكونية ولا إدراك الغيبات، وحتى التشريعات التي جاء بها النسق الغربي وتجتهد تلك المحاولات التماثل معها، مثل قضية منع تعدد الزوجات والاكتفاء بواحدة وتقف عند ذلك، لا تستطيع التبصر في المنهج القرآني الذي يعالج هذه القضية من مختلف نواحيها¹.

كما لاحظ أن طائفة أخرى من المجددين أو المصلحين، انطلقوا من الحقائق العلمية للوصول إلى الدين، بغية إثبات أن النصوص الدينية لا تتعارض مع الاكتشافات العلمية، لكن الإشكال في أن المعلومة العلمية تشكك في المعلومة الدينية، لأن المعلومة العلمية إنما تستدعي تحقيقا وبحثا ونقدا وتجريبا وتحليلا، على خلاف المعلومة الدينية التي لا يمكن أن نسقط عليها ونعاملها مثلما نعامل المعلومة العلمية، هذا بالإضافة إلى أن هذا الاتجاه له من الراضين والمعارضين أكثر من المرحبين والموافقين².

بالإضافة إلى إشارته أن كل محاولة لا تأخذ بالبعد العالمي الشمولي لا قيمة لها؛ فعلاوة على أن القرآن جاء بخطاب عالمي يتسع للجميع، ولم يشر إلى مسمى الهدى ودين الحق صراحة، وذلك درئا للخصومات والعصبيات³. فالحضارة الأوروبية والأمريكية أيضا فرضت وضعيتها على كل تفاصيل الحياة، وهذا ما يتطلب حين محاولة إحداث تجديد في نوع القراءات الحداثية للقرآن أن يكون مستوعبا لهذا الجانب، وأن توظف الأرضية الفكرية المشتركة، والتفاعل العضوي الموحد، والبديل الحضاري الذي تطرحه بديلا عالميا شاملا وليس محليا منغلقا، وهذا لا ينفي مراعاة الجدلية الخاصة بتطورنا التاريخي المفارق لجدلية التطور التاريخي الأوروبي، لنستطيع الوصول إلى الكيفية التي يتحدد بها المدخل للمجتمع العربي في التركيبة المعاصرة للعالمية، والتي لا تهتم بصراعات الأصالة والتغريب، بل تتفاعل مع كل خبرات العالم الفلسفية لأنها تركز على تركيبة الإنسان وهمومه المعاصرة، خصوصا وأن عالمية اليوم تختلف عن

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 112-113.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 367.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 372.

عالمية الأمس؛ فعالمية الأمس كانت محكومة بالفتح الإسلامي الذي استوعب الحضارات وهيمن على مجريات التطور وتحكم في تفاعلاته، على عكس عالمية اليوم المحكومة بالحضارة الأوروبية التي تحتوي الشعوب الإسلامية وتتحكم في مجريات تطورها¹.

ومن هنا، يمكننا القول بأن حاج حمد قد عرض في سياق بيانه للقراءة الحداثيّة المطلوبة إلى المزالق التي وقعت فيها بعض المحاولات التجديدية بغية تصويبها لكي تكون أكثر فاعلية ونجاحا، وخصوصا تلك المحاولات التي أخذت بالنسق الغربي كما هو دون تبصر في نهاياته الوضعية، أو تلك التي تضع العقل في مقابل الوحي والدين في محاولة للإسقاط الذهني الذاتي على القرآن. هذا بالإضافة إلى المنساقين وراء المعلومات والنظريات العلمية ومقاربتهم ومماثلتها بالنص القرآني، وهذا ما يحصره في زاوية متهاوية، لأن النظريات العلمية قد تصدق في عصر وقد لا تصدق في عصر آخر، بالإضافة إلى حاجتها إلى البحث والنقد والتجريب والتحليل، وهذا غير متوفر في المعلومة الدينية. كما أشار إلى أن أي محاولة تجديدية حداثيّة لا تضع البعد العالمي والشمولي، والتراكمات المعرفية المعاصرة، وسياق تطورها التاريخي، بالإضافة إلى سياق التطور الحالي، نصب عينها، تجعل منها محاولات ناقصة هشة وآيلة إلى الزوال.

الفرع الثالث: أهمية التفاعل مع المناهج الغربية

يحاول حاج حمد _ما استطاع_ استيعاب التطور العلمي العالمي ومنعكساته، وذلك بمنطق معرفي مفتوح على الحقائق الكونية، أي عدم الوقوف عند النهايات التي انتهت إليها أو الخصوصيات التي يسعى إليها، فهو بذلك يتجاوز المناهج الوضعية الصريحة والتي تبعد عنها البعد الغيبي، وهذا لأجل أن يحصل على مساقات معرفية مستوعبة لما يجري من تطور علمي ومتجاوزة لها نحو الأفق العالمي والكوني الذي يتميز به القرآن، أو يسعى لأن يعيد توظيفها في إطار كوني يتيح إعادة صياغة العقل الإنساني على أساس توحيدي. هذا بالإضافة إلى نقد المناهج العربية أيضا، والتي تعاملت مع القرآن أيديولوجيا فقط وأقصت الجانب المعرفي، فألبست القرآن لباس الوعي الذاتي والثقافي المحصور في القرون الثلاثة الأولى، فقيدت بذلك إطلاقيته وجعلته ذا خصوصية مرحلية منغلقة عوض أن يكون ذا خصوصية منفتحة، كما

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 372-375.

منعت عنه التفاعل مع المناهج العلمية الحديثة؛ فلغة القرآن ومفرداته قابلة مثلاً لأن تحلل تحليلاً ألسنياً حديثاً عوض التفسير اللغوي التاريخي القديم¹.

إن الحديث عن المناهج الغربية يعني حديثاً عن المستوى الحضاري العلمي الذي وصل إليه العقل الإنساني، وهذا ما يقودنا إلى فهم إشارة حجاج حمد إلى الدعوة لاستيعاب مكونات الأنساق الحضارية وخصائصها المختلفة من سلوك وفكر ديني، وثقافي وعلمي، لأنها تتيح فهم تركيبة الشخصية المعاصرة ثم تجاوزها لإيجاد سبل الحوار التي تتيح التعارف والتفاعل وليس الصدام والصراع².

ويمكن أن نجمل أهم النقاط التي توضح أهمية التفاعل مع المناهج الغربية فيما يلي³:

- 1- محاولة تحرير التطور العلمي من القولبة الوضعية، وإطلاقه نحو البعد الكوني ليخدم الإنسان من كل جوانبه بما يتوافق مع المنهج الإلهي التوحيدي.
- 2- محاولة تحرير النص القرآني من التاريخانية والتي تعني ردّ الأفكار إلى زمن إنتاجها، وإيجاد بديل عن المناهج العربية القديمة بمناهج حديثة معادة القولبة.
- 3- محاولة إيجاد توازن بين التطور العلمي المشرف على الكونية، وبين التطور القيمي والاجتماعي والأخلاقي الذي تتطلبه هذه الكونية لصنع مجتمع السلام، لأنّ التطور العلمي المعاصر إنّما يقود الإنسان إلى تمركز ذاتي مستعلٍ وطاغ.
- 4- محاولة تكوين عقل مسلم معاصر نافذ قادر على استيعاب المرجعية القرآنية، استيعاباً معرفياً منهجياً يتسامى إلى إطلاقية وهيمنة هذا الكتاب، وكذا محاولة استيعاب شروط تكوين الحضارة الأوربية باعتبارها حضارة مركزية ذات نفوذ وتوجهات سيطرية استحواذية عالمية، وذلك لاكتشاف جذور أزماتها الروحية. فبهذا العقل الديني الحضاري نستطيع أن نكشف عن قصور المناهج التحليلية والتفكيكية، ومحاولة إعادة توظيفها بشكل معرفي ديني يساعد الإنسان في فهم نفسه وعالمه باتجاه توحيد كوني.

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 364-365.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 365.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 365-369، 389.

5- محاولة تحديد خارطة تفصيلية للأنساق الحضارية بمناهجها المختلفة، والتي ستسهم في معرفة السبل المثلى التي يتم بها الحوار والوصول إليها من داخلها لتغييرها، أو إعادة توجيه مسارها إلى الاتجاه التوحيدي.

6- كما يعتبر التفاعل مع المناهج الغربية تطبيقاً لمنهج الاسترجاع النقدي القرآني، الذي يفرض نوعاً من التفاعل والاستيعاب ثم التجاوز.

وحيثما نتحدث عن التفاعل مع المناهج الغربية، فإننا لا نشير إلى جهد فردي منفصل، فحاج حمد قد وضع إشارات على المسير عن طريق التنظير، وحاول ما استطاع إعطاء بعض النماذج والتطبيقات، وأشار إلى أن هذا الأمر يتطلب جهوداً مؤسسية وليست فردية¹.

ومن هنا، نكون قد رأينا أهمية التفاعل مع المناهج الغربية لأنها تعتبر تطبيقاً لمنهج الاسترجاع النقدي القرآني في التعامل مع الموروث الإنساني المختلف، فهذا التفاعل أثر على طبيعة تكويننا وتوطيد علاقتنا المعرفية والمنهجية بالقرآن من جهة، وفي فهم طبيعة الحضارة المعاصرة من جهة أخرى. كما يعمل على استيعاب هذه المناهج وتجاوزها نحو البعد الكوني الذي لا يركز فقط على التطور العلمي دور التطور القيمي والأخلاقي للإنسان، بل التطور الكوني الموازن بين ما يعود بالنفع على الإنسان وأخيه الإنسان، دون رؤية استلابية للآخر أو التعامل معه على أنه خصم. كما يعود التفاعل مع المناهج الغربية بالنفع على معرفة المزالق التي وقعت فيها المناهج العربية القديمة؛ فللمناهج العربية أيضاً دور في تقييد القرآن وجذب مستميت لمعانيه نحو العصور الأولى دون غيرها.

وفي نهاية هذا المطلب، أمكننا معرفة أن للقراءة القلمية أهمية كبيرة من حيث أنها لا تفصل بين مناهج وقوانين العلوم الإنسانية والطبيعية، التي تعتبر معرفة وظيفية لها أثر في فهم المنهجية القرآنية، من خلال فهم الظواهر الطبيعية، بما فيها الإنسان الذي هو نتاج توليد كوني. وأن هذه العلم يرسخ أن القرآن هو إبداع غير إنساني ولا يمكن أن يكون كذلك. وعلى هذا انطلقنا إلى نقد المحاولات الحداثية المستغربة التي أخذت بالمناهج الغربية دون تدبر وتمحيص، لأنها وضعت العقل في مقابل الوحي، وانسأقت وراء الإعجاز العلمي الذي يقول

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 365.

بأن في القرآن بيانا لكل النظريات العلمية، فأى نظرية تخرج يسارع هؤلاء إلى القول بأن في القرآن بيانها، وهذا خطير لأن المعلومة العلمية تتبدل وتتغير وتتطور، كما أن هذه المحاولات لا تضع حسابنا للبعد العالمي والشمولي، فهي تحدث قطيعة معرفية مع ما سبق، وتركز فقط على التراكمات المعرفية المعاصرة، دون نظر في سياق تطورها. كذلك، فهذه المحاولات إنما هي عبارة عن سحب عشوائي غير متبصر في منهجية القرآن ولا في النهايات الوضعية لتلك المناهج، وهذا لا يمنع التفاعل النبوي مع المناهج الغربية، لأن في ذلك تطبيقا لمنهج الاسترجاع النقدي الذي يستوعب ثم يتجاوز، ويعطي الرؤية الشمولية، فلا يطغى جانب التطور العلمي على جانب القيم الإنسانية مثلاً.

المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق والتركيب في مقابل فلسفة الانغلاق والتفكيك

في إطار محاولة حاج حمد الدائمة لمعالجة العلوم والمعارف والظواهر ضمن الإطار الكلي الشمولي؛ فقد حاول بيان الشيء بضده، لهذا نقف في هذا المطلب على بيان جدل التناقض والسلب في مقابل جدل التفاعل الذي يربط الغيب والإنسان والطبيعة، ثم بيان إشكالية السحب الجزئي العشوائي على الكلي في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية، وبعده توضيح المفارقة بين فلسفة الأخلاق الوضعية وفلسفة الأخلاق الإسلامية.

الفرع الأول: جدل التناقض والسلب في مقابل جدل التفاعل

يتناول هذا الفرع النظرة الوضعية للإنسان والكون والغيب التكيكية والمستلبة لهم، في مقابل رؤية حاج حمد التي تنظر إلى الإنسان والكون بأنهما مطلقان، وأن الغيب أزلي والعلاقة التي تحكمهم هي علاقة تفاعل وتركيب.

أولاً- في مفهوم الجدل والسلب عند حاج حمد: يقصد حاج حمد بالجدل: التحليل والتفاعل والتركيب، واستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة ضمن وحدة ناظمة لها غاية، فتحليل عناصر التفاعل ثم إعادة تركيبها إنما يؤدي إلى نقد المسلمات الأساسية، ثم البناء والتركيب

على ذلك النقد المُستخرج¹. أما السلب في المفهوم الجدلي فهو ناتج تفاعل أو تقابل بين الموجب والسالب، ولأن حاج حمد ينظر للغيب والإنسان والطبيعة بمنظور التفاعل، فإنه يستخدم مصطلح الاستلاب للدلالة على التصورات اللاهوتية التي تلغي متعلقات الوجود الإنساني أو القانون الطبيعي، وتكتفي فقط بقدرة وقوة الموجب الإلهي، أو تلك التصورات التي تنفي تماما البعد الغيبي وتكتفي بالبعدين الإنساني والطبيعي، أي أن الاستلاب هو جبرية العلاقة من طرف أحادي يستحوذ نهائيا على طرف آخر، وبذلك فالاستلاب عنده يعني نفي الجد².

ثانيا- علاقة الجعل والخلق بالضرورة والتفاعل: بداية يجب أن نوضح أن الجعل هو تحوّل مضبوط في الخلق من حالة إلى حالة أخرى لغاية إلهية، ويطلق حاج حمد على هذه العملية بالضرورة الغائية، تميزا لها عن الصيرورة المادية والوضعية التي تعني مجرد حركة للتفاعل المادي المتحوّل دون غاية ضابطة، ولهذا لم تستطع هذه الصيرورة أن تكشف الإشكالية بين النفس والتطور البيولوجي، وإن كان يأخذ بالضرورة المادية كمبدأ في الحركة لكن مع ضبطها باتجاه الغاية الكونية³.

كما أن الفارق بين الخلق والجعل يكمن في أن الخلق مرتبط بعالم الغيب لأنه إبداع من غير أصل سابق أو احتذاء بشيء، وأما الجعل فإنه من عالم الشهادة، حيث يتحول الشيء ويصير إلى حالة أخرى، فالله خلق الإنسان من طين، ثم جعل نسله وذريته من سلالة من ماء مهيم، وكذلك خلق النجوم كظواهر فلكية ضمن بيئة كونية شاملة، ثم جعلها هداية للخلق: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام: 97]. فالخلق أمر إلهي والجعل صيرورة طبيعية، ويلتقي جدل الغيب بجدل الطبيعة وجدل الإنسان في اتصال وتركيب دون أي انفصال⁴. كما أن الخلق مطلق والجعل نسبي، والتداخل الذي يحدثانه على الأرض إنما يمثل تداخلا وتراكبا بين عالمي الغيب والشهادة، وحركة لا تغيب عنها لا حركة الواقع الموضوعي للحياة، ولا الحقائق المهيمنة الإلهية، وهذا ما

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 143-144.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 150، 152.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 232.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 473-474.

يسمح للإنسان ألا يخلد إلى جدل الطبيعة لوحده، أو يتجاوزها كلياً ليخلد إلى جدل الغيب، كما لا يمكن للإنسان أن يحتوي أياً من الغيب أو الطبيعة بمنهج الطرف الآخر إلا بمنهج الجمع بين القراءتين. فلا يمكن احتواء عالم الغيب بمنهج علم الشهادة، لأنه احتواء لمطلق بالجزئي المحدود، وإن كان للكون مظاهر تجلي تدلّ على القدرة الإلهية، غير أن تجلي الظواهر لا تشمل كل مظاهر الخلق من تفاصيل وخصائص ومكونات وآثار، والهدف هو اكتشاف العلاقة بين الخالق والمخلوق (سواء أكان إنساناً أم كونا)، وكيفية التقدير والتدبير، فتصبح العلاقة بين الجدليات الثلاث هي علاقة وحدة. وحينما أغفل الإنسان الوضعي هذه الوحدة، وغرق في التفاصيل الموضوعية لاهيا عن الصيغة الكونية الضابطة للعناصر، غرق في منطق الصراع والنفي والتضاد في الحركة الكونية، التي تحتوي فعلاً على العناصر المتقابلة والمتجاذبة، وأعطى هذا الصراع والتضاد حجماً أكبر من الوحدة¹.

ثالثاً- مترتبات الاستلاب وضرورة الجدل التفاعلي التركيبي: لعل أوضح الفلسفات الحديثة التي تنتهي إلى الاستلاب هي الفلسفة المادية الجدلية والتي تستلب وجودية الإنسان وتخضعه لجدل الطبيعة، وإن كانت هذه الفلسفة قد تعرضت للنقد والمراجعة، وحُولت بعد أن كانت عقيدة أيديولوجية إلى منهج نقدي. كذلك هناك فلسفات استلابية في تاريخنا الإسلامي مثل الفلسفات الجبرية والتي تستلب الإنسان والطبيعة معاً، حيث تسلب من الإنسان صفة الاستطاعة والعمل، وتجعله مجبراً على أفعاله².

وإن كان حجاج محمد قد أخذ بالمحددات، إلا أنه حاول استعادة فهم القرآن في إطار التفاعل الجدلي الثلاثي بين الغيب والإنسان والطبيعة، بإعطاء كل طرف أهميته دون أن يلغي دور أحدهم، متجاوزاً بذلك الطروحات الفلسفية الوضعية أو اللاهوتية التي عملت على استلاب طرف ما في تلك الثلاثية. فالوضعية ساقطت الإنسان إلى جدل ذاتي مع نفسه يفرغه من كونيته وتفاعله مع أخيه الإنسان وجعلته حبيس ذاته دون أي اعتبار للآخر، أو جدل الطبيعة الجبري على الإنسان، ونفت تماماً البعد الغيبي، أما الاستلاب اللاهوتي فقد أدى إلى جبرية غيبية

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 474-476.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 151.

أحادية، لا قيمة فيها لا للإنسان ولا للطبيعة¹. مع الإشارة إلى أن هذه الجدليات الثلاث تتميز بالمطلقية؛ فالأولى أي الغيب مطلق وأزلي، فهو دائم ولا شئي، فهو بذلك غير قابل للصيرورة والتبدل، بينما يتميز الإنسان والطبيعة بالمطلق، فهما متشئان وقابلان للصيرورة والتبدل ضمن لا متناهيتهما، لأن الكون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر وسرمدي، لأنه وجد في الرق ويستمر حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات، وكذلك الإنسان لا متناه في تكوينه الذي يماثل تكون الكون لأنه جزء من مادته، وكذلك لا محدود في وعيه، وسرمدي أيضا لأن أصله يمتد إلى سرمدية الموت: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ تُمَيِّتُهُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28]. وتمتد سرمدية الإنسان إلى ما بعد الموت: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: 64]. والقرآن أيضا مطلق لأنه محيط بلا متناهيات الكونية والإنسان معا وبسرمديتهما، وهو الكتاب الوحيد الذي يعزز هذه الإطلاقية ويمنع استلابها لاهوتيا أو وضعيا متى ما فهم بالكيفية المنهجية والمعرفية².

فإذا ما أيقنا حقيقة إطلاق الكون وإطلاق الإنسان، لرأينا أن المقولات الجبرية المادية وحتمياتها الجامدة المحددة لا يمكن أن تصدق على الطبيعة ولا على الإنسان، لأنهما متناهيان في الكبر والصغر وغير قابلين للتعين والتحديد كما يشير لذلك حاج حمد. كما لا تعني إطلاقية الكون الفوضى، ولا يؤدي مطلق الإنسان إلى العبثية، لأنها متفاعلان مع العنصر الثالث وهو الغيب الذي يحقق التفاعل فيما بينهم دون اتجاه أي مطلق في طريق أحادي لوحده³: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان: 38-39].

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 501-502.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 503.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 503-504.

وبهذا حين ينفي حاج حمد تلك الحتميات المادية، فإنه لا يُعمل قطيعة معرفية بنقده وتحليله فيفكك فقط، بل يذهب إلى التركيب وإعطاء الحلول التي استقاها من القراءة التحليلية الحداثية برؤية توحيدية في النصوص القرآنية، في وحدتها العضوية وصياغتها الكونية وإطلاقية معانيها المماثلة لإطلاقية الكون والإنسان¹.

ومن هنا، فهو يشير إلى وجود جدل متجدد ودائم بين الحضور الإلهي الغيبي والفعل الإنساني ونتائجه، فلا الإنسان منفصل عن هذا الحضور، بحيث يصعد بنفسه إلى رتبة الإله، ولا يكون مقيدا عاجزا مسلوب الإرادة والعمل، فالقدرة الإلهية هي قوة دافعة لفعل الإنسان المنطلق الفاعل بأكثر من إمكانيته الذاتية، فتجربته الموضوعية الذاتية محدودة، أما فعل الإنسان الحضاري فإن نتائجه تكون مدعومة بالقدرة الإلهية التي تفوق قدرة الإنسان الموضوعية²: ﴿كَلَّا نُمَدِّدْهُ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: 20]. كما أن اكتشاف الإنسان للمطلق في نفسه وفي الكون من خلال خصائص التكوين الذاتية المحددة، كالحواس والجسد ثم الامتداد نحو وعي القوى غير المرئية وغير المحدودة، بالتركيب مع إطلاقية الكون المنطلقة من الجزء المحدود وهو الظواهر الكونية، إلى الامتداد اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر، هو ما يعطي للإنسان جدلا معرفيا مطلقا توحيدا، لا هو بالمادي الماركسي ولا هو بالماهية الهيجلية، ويبقى البعد الغيبي أزليا، وأي تقييد للمطلقين (الإنسان أو الطبيعية) يؤدي بالبعد الغيبي إلى تحوله من أزلي إلى مطلق عبر الحلول أو التجسد أو الاتحاد، وهذا التنازل الوضعي إنما يقيد الإنسان والكون من جهة، ويجعل من البعد الغيبي طرفا وجزءا من معاناة وتفاعلات الإنسان والطبيعة³. بالإضافة إلى أن إطلاقية الإنسان تُكتشف من محدوديته، وأن إطلاقية الكون تُكتشف أيضا من محدوديته، وكذلك إطلاقية الوحي تُكتشف من محدودية لغة القرآن ومفرداته، انطلاقا من خاصية التركيب العضوي الداخلي⁴.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 109.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 478.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 230-231.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 232.

ومن هنا، فإن حاج حمد يتعامل مع الجدل بأنه تفاعل تركيبى بين المتفاعلات المطلقة الثلاث الإنسان والطبيعة والقرآن، وأن أي سقط لمطلق إنساني أو كوني أو غيبي يؤدي إلى الاستلاب واستحواذ أحد الأطراف على الأخرى، وتعطيل عمل الأبعاد الأخرى على أحسن وجه. كما أن القوانين الإلهية التي تحكم الكون مثل الصيرورة الغائية تتميز عن الصيرورة المادية؛ فالأولى تهمين على الثانية، والثانية تصدق على الموضع بعينه ولا يمكن سحبها على ما هو أكبر منها، خصوصا إذا لم تُدرك غاية الوحدة، والأمر نفسه ينطبق على الجبرية المادية التي تعطي تفسيراً للظواهر الطبيعية، بحيث تسلب البعد الغيبي منها، أو الجبرية اللاهوتية القديمة التي تستلبد فعل وإرادة الإنسان والطبيعة معا.

الفرع الثاني: إشكالية السحب العشوائي الجزئي على الكلي

كنا قد تحدثنا فيما سبق عن المنهج القرآني الكلي، وأن ترتيبه الوقفي أفرز عدم تقبل للقراءات التجزئية، وأن سحب الجزء على الكل يوقع في إشكاليات وأزمات معرفية كثيرة، ففي هذا الفرع نقف علميا وتاريخيا على خطورة سحب النتائج الجزئية على الكل، خصوصا عند الفكر الأوروبي الذي تبنى هذه القاعدة.

يقرر حاج حمد أنه ليس لديه منهجيات مختلفة يتعامل بها مع ظواهر معينة، بل هو منهج كلي واحد¹، إلا أن هذا المنهج لا يحاول سحب نتائج الجزء وتعميمها على الكل، مثلما استخدمتها الفلسفة الوضعية؛ حيث سحبت نتائجها العلمية الجزئية على المستوى الكوني لتشكّل منطقاً عاماً للتجربة الوجودية، فما يُستمد بشكل جزئي من الطبيعة يتحول إلى نهج كامل في الفلسفة الاجتماعية، وإن كان ذلك الجزء يمثل نقطة تلاشي صغيرة في إطار المنظومة الكونية للحركة الطبيعية، ولا يستطيع حتى أن يتابع حيوية الخلق الإلهي من استخراج الحياة من الموت، واستخراج الموت من الحياة، ومتابعة تنوع الظواهر في داخلها إلى خارجها باتجاه خلقي هادف، فالحقائق الكونية في كلياتها تنفي هذا التعميم المبني على الظاهرة الجزئية².

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 111.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 492-493.

كما يشير حاج حمد إلى أن النفاذ إلى كيفية الخلق هو أمر دقيق جداً ومتاح أيضاً، لكن ليس استناداً على سحب الجزء على الكل، أو القول بنظرية العنصر المفقود أو نظرية النمو عبر خصائص التطور المعقدة، فهذه النظريات إنما تعطي راحة نفسية لصاحبها ولا تعطيه العلم الكامل بما يحدث حقاً، وإن كان يرفض هذا التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية لكنه يأخذ بها ويتعامل بها في حدودها الحياتية الموضوعية باعتبارها صيغة من صيغ التركيب الكوني وليس الصيغة المطلقة¹.

هذا ويستعرض حاج حمد تاريخ أوروبا العلمي الذي ابتدأ ببدايات القرن السابع عشر ميلادي²، أو تاريخ تأثير النظرية العلمية على الفكر والفلسفة؛ حيث يمضي الفكر الإنساني إلى تعميم وتهويل النظرية العلمية بشكل كامل حتى يتخذ منها نظاماً كونياً شاملاً، هو أصلاً أكبر من حجمها وقوتها العلمية، فالتأثير الذي تتركه هذه النظرية العلمية على الصعيد الاجتماعي والفلسفي أكبر بكثير مما تأخذه على الصعيد الطبيعي نفسه، ثم ما يلبث أن يكتشف نظرية علمية أخرى فيسارع أيضاً إلى نقض ذلك البناء الفلسفي الكوني الذي بناه حول النظرية الأولى ويهرع إلى معاملة النظرية الثانية مثلما فعل بالأولى، فمثلاً بعد أن قدّم "كانط" نقداً للمقولات العقلية، سقط معها بناء فلسفي تاريخي كامل في حياة الإنسانية، وترافق مع عطائه الجزئي هذا ثورة اجتماعية نفت القديم واستبدلته بالجديد³.

ولنقدم مثلاً على هذا البناء الفلسفي في تاريخ الفكر الأوروبي، فقد حدث صراع بين الفكر الكنسي والأمراء الإقطاعيين، حين أحييت الكنيسة مقولات الفكر الفلسفي اليوناني والروماني ومنطقهما، وأثارت الكنيسة فكرة فوضى العالم وأن القدرة الإلهية هي الناظم الوحيد لها، وحين جاءت نظرية نيوتن في آلية الكون والدفع الإلهية الماورائية التي أدت إلى توليد شعور باستقرار الظواهر الكونية ضمن ناظم آلي خلاف التصور الذي يطرحه الفكر الكنسي، كما وترافقت معها نظرية "كانط" في نقد مقومات العقل، فاستمدت قوى التغيير من النظرية النيوتنية ونقد مقومات العقل طاقة جديدة في صراعها مع الفكر الكنسي، وبالتالي اكتسبت تلك

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 493.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 193.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 493-494.

النظريات بعدا اجتماعيا ثوريا أكبر مما حملته في مجالها العلمي¹. وتأول الأوروبيون فلسفة بنائية جديدة ما لبث أن نسفتها فيما بعد، حين نسفت فكرة عنصر الثبات في الحركة مع الفكر التطوري الدارويني الذي قدّم مفهوما عن أصل الإنسان مختلفا عن مفهوم الكنيسة، وعن النظرية النيوتنية، فأصبح الأوروبي أمام تأويل جديد يتحول بالفكرة الإلهية من الماورائية الآلية إلى الحلولية في النمو عبر مراحل تطور معقدة الخصائص². فهنا يبرز جليا الفارق بين «النظرية العملية المجردة للمعلومة الطبيعية في حدودها الجزئية وبين التداخلات التاريخية والاجتماعية التي تتحول بهذه المعلومة إلى تأويل فلسفي شامل. فالمعلومة العلمية تهتم كما قلنا بنتائجها الجزئية بغض النظر عن النتائج التي تعكسها على الفكر الإنساني حين تأويلها فلسفيا لتخدم أغراضا اجتماعية معينة. غير أن عدم وجود فهم ديني صحيح تتولد عنه فلسفة كونية صحيحة بالإضافة إلى نشاط الفلاسفة الوضعيين في مجرى التجديد الذي يساعد على إفساح المجال لتأويل النظرية العلمية بأكبر من حجمها الكوني»³. فهكذا مضى الأوروبي يعيد صياغة مفاهيمه الفلسفية في كل مرة يكتشف فيها العلم شيئا جديدا، فالقوى المتدافعة والمتصارعة في المجتمع تبحث في كل مرة عن غطاء فلسفي جديد، يعطيها شرعية وثقة في مقابل المؤسسات التقليدية القديمة⁴.

وإذا أكملنا قليلا في مسيرة التطور الفكر العلمي والفلسفي عند المجتمع الأوروبي؛ نجد أن بعد الحلولية التطورية جاء العلم باكتشاف التحريك والديناميكية، والذي أدى إلى بعض النفي لمفهوم «الحلولية والتطورية المتعلقة بالعنصر المفقود وراثة الحركة إلى ذاتية المتحرك فتولدت المفاهيم المادية الجدلية وأسقطت نفسها على حركة التاريخ وهكذا ولدت الماركسية. وقبعت الحلولية التطورية في أروقة المجتمع الرأسمالي واتجهت التحريكية المادية (الجدلية) لتقود البشرية نحو منعطف اشتراكي. أما الكنيسة فقد بقيت في زاوية ضيقة من تركيب الدماغ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 494-496.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 495-496.

³ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 495.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 496.

الأوروبي تنشط فيه كما تنشط بعض أنواع البكتريا في لحظات الضعف أي بعد الخمسين أو الستين من العمر أحيانا»¹.

ومن مسيرة الفكر الأوروبي في سحبه للمعلومة الجزئية الطبيعية إلى مستوى التعميم، لاحظنا الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية والفكر الديني الكنسي، فكلاهما كان يفتقر إلى أساسيات الحقيقة الكونية، وما زاد الطين بلة هو تبني الإنسان المقهور الذي تحركه العاطفية من دون إمكانية للبحث والتقصي؛ فمن جهة غيّبت الكنسية الحقيقة الكونية، وحولت نفسها إلى مؤسسة اجتماعية وحليف دائم لقوى التخلف والجمود الفكري، فجسدت الله في إنسان ثم غيّبت الحركة عن الواقع. ومن جهة أخرى جاء العلم فغيب ذلك الإله المتجسد وغيبها معه عن الحركة في الواقع. ومن هنا فقد وصف حجاج محمد السياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي بالتطرف، لأنه فكر قائم على ردود الفعل السلبية والتي ضاع معها المدخل الصحيح وضاعت معها الحقيقة الكونية، وضاع فيها الإنسان؛ فالنظريات الأوروبية التاريخية والاجتماعية أنشأت فلسفات كاملة بناء على نظريات علمية جزئية في إطار صراع عنيف بين قوى متضاربة، ولهذا تقتقد الحضارة الأوروبية للمفهوم الكيفي للبناء الكوني، وبالتالي المثل الأخلاقية المقابلة لهذا البناء المستوي على علاقات التفاعل والوحدة، وكان المحرك لهذه الحضارة هو المطلق الذاتي في علاقته بالموضع، الذي لم ير من خلال الكثرة وانقساماتها إلا روح التضاد والتطور الناقض لما سبقه، وفقد حقيقة الوحدة منذ البدء. فالاندماج بالظاهرة الطبيعية في كیفيتها التفصيلية يؤدي فقط إلى إنجاز علمي موضعي، ولا يؤدي إلى تعميم فلسفي كوني، ولا إلى الوصول إلى مفهوم الكون في وحدته الطبيعية، وإن كان الجزء يحمل خصائص الكل بحكم وحدة النسيج الكوني، إلا أن العلاقة بين الجزء والكل في إطار هذا النسيج ليست علاقة تركيبية بالمعنى المادي، الذي يقوم على التطور عبر خصائص مادية قابلة طبيعياً للتفاعل مع بعضها، إنما هي علاقة خلقية تقوم أسسها على توليد الحي من الميت وتوليد الميت من الحي، مثل الدودة التي تعيش داخل الكهوف المظلمة الكلسية وتتغذى بتحويل الطين داخلها إلى مواد عضوية، ومثال آخر على حقيقة خلقية هو وجود الحياة في عنصر الماء الذي يعتبر جزيئاً مركباً من

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 496.

ذرتي هيدروجين وذرة أكسجين، لكنه عنصر مهم في منح الحياة للإنسان والأرض¹: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: 30].

فبتطور العلم وانعكاسه على الفلسفة أتاح للإنسان الأوروبي مساحة حرية أكبر في تعامله مع الكون وسيطرته على المجهول، ولجم فلتات وعيه نحو القوى ما فوق الطبيعية التي كان يعتبرها مسؤولة عن الكوارث الطبيعية المختلفة، وأصبحت مراكز العلم والبحث هي دور العبادة الجديدة لديه².

فعرفنا أن الجزء لا يمثل الكل تماما، وإن كان يمثله في زاوية ضيقة محدودة لا يمكن تعميمها على كافة الظواهر الطبيعية، فضلا عن سحب المعلومة العلمية من واقعها وظروفها إلى السياق الاجتماعي والفلسفي. وقد رأينا المزالق التي وقع فيها الفكر الأوروبي حين كان يتبنى في كل مرة ما وصل إليه، ويبني عليه بناء فلسفيا كاملا تحركه القوى المتضاربة في المجتمع، ثم ما يلبث أن ينهدم ذلك البناء ويقوم مكانه بناء آخر تأسيسا على معلومة علمية جديدة.

الفرع الثالث: نقد فلسفة الأخلاق الغربية في مقابل فلسفة الأخلاق الإسلامية

نقف في هذا الفرع على الطريق الأخلاقي الذي نظرت له الفلسفة الوضعية في مقابل الرؤية التي طرحها القرآن بمفهوم حاج حمد للتقوي بالإنسان إلى منهج الهدى ودين الحق.

إحدى الطرق المعرفية التي تمكّنا من معرفة إيجابيات شيء ما، هي أن نذكر عيوب الاتجاه المناقض له، وهذا ما ذهب إليه حاج حمد حين أجرى مقابلة بين المعايير الفلسفية للهدى ودين الحق، في مقابل المعايير الفلسفية النقيضة؛ فتوصل إلى أن الوضعية تحاول جرّ الإنسان إلى الاتحاد بالطبيعة عبر الغرائز والحواس، ودوافع اللذة والمنفعة، وكذا الاستعلاء

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 497-498.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 194.

بالولد الذي يولد العنصرية، وإلى الاستعلاء بالثروة الذي يؤدي إلى ظهور الطبقة، ثم تسود منهجية الصراع، لأن كل إنسان يتجه ذاتياً نحو تحقيق منافعه ولذاته، وبالتالي نحو شقائه، مما يورثه متاهة وجودية في دائرة العبثية¹. بالإضافة إلى أن بناءهم الأخلاقي إنما انطلق من السلب، فميثاق حقوقهم إنما يعتمد على حماية الإنسان من الإنسان، وتأكيد على حقوقه الفردية بوجه الإنسان. وهنا يشير حاج حمد إلى أنه ابتداء من دين الدولة الذي وضعه روسو وانتهاء بجون ديوي، إنما يعتبر هذا الميثاق عبارة عن حقوق تحصن الإنسان ضد الإنسان، ما يتطلب تدخل الدولة في ذلك. فإذا جئنا مثلاً إلى المادة التي تمنع التمييز بين البشر لأي سبب كان (اللون، الجنس، اللغة...)، نراها قد انطلقت من المنع أي السلب، أما بالنسبة للقرآن فإنه يعالجها ابتداء بالإيجاب: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. فالخطاب القرآني يتجاوز الإشارة إلى التمييز العرقي أو الحضاري إلى التأكيد على ضرورة التعارف الإنساني، وعلى تفهم وحدة الانتماء التي تجمع الذكر والأنثى بإطلاق، بغض النظر عن حالاتهم وألوانهم وأشكالهم وخلفياتهم، فبغض النظر عن التمايزات بين الناس، يبقى المطلوب هو أن ننتمي لهذا التمايز، وإن كانت التمايزات ليست لذاتها، بل تعود إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظواهر: ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَنُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَنُهُ وَكَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 27-28]. وهكذا إذا مضينا في استقراء مواد ميثاق حقوق الإنسان، نراها قد انطلقت من حماية الإنسان من الآخر، بينما القرآن يعطينا رقياً عقلياً وأخلاقياً، ليصل بنا إلى منهجية الحق في الخلق²: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: 25]. فهذا

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 287.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 316-317.

طرح الفلسفة الوضعية التي حاولت السير بالإنسان نحو السلب واللائق، وجرّه إلى الغرائز البدائية، دون فهم علمي حقيقي للإنسان ولا للطبيعة¹.

أما في الفلسفة القرآنية؛ فإن المنهج الإلهي يقودنا من التماثل بين الإنسان والكون، إلى التعالي على النوازع الحسية البهيمية، ويدفعه إلى سمو نفسي على حواسه الغريزية، في طريق الاتحاد بالقيم المتسامية، فلا يزني وإن كان يشتهي، ولا يكذب وإن ضرّه الصدق، ولا ينافق وإن دفعته الحاجة لذلك، فهذه القيم المتسامية إنما تدفعه باتجاه المصدر الإلهي للخلق والحق والهدى، وهذا بالمناسبة هو مقصود العبادة الخالصة لله في رؤية حجاج حمد².

وحيثما نقول التسامي نحو القيم العليا، والتعالي على الطبيعة، فهذا لا ينحو منحاً الرهبة أو التصوف، بل يعني ترقية النفس لتهمين على الحواس وتنظيم طرق إشباعها، بحيث يمتد وعي الإنسان إلى البعد الغيبي المحيط للبعد الكوني، فيصير على استعداد للتفاعل معه، فالعبادات إنما تعمل على رقي الإنسان إلى البعد الغيبي انطلاقاً من ارتباطها بالكونية من جهة، وبالتحكم بالحواس من جهة أخرى؛ فالصيام مثلاً هو تحكم في الحواس، والصلاة هي ارتباط بالكونية باعتبارها كتاباً موقوتاً متعلقاً بمواقيت الحركة الكونية³.

وبهذا فالعبادات تعطي للإنسان بعداً غيبياً وكونياً يرتقي بهما عن الوضعية الموضعية الحسية، وتساعد على استلهاً ضوابط الهدى ودين الحق، وقد تؤتي العبادات بغفلة عن مراميها ومقاصدها، فتخلد الحواس إلى الشهوات⁴، وقد ورد في الغفلة عن مرامي الصلاة قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 318-319.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 288.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 288-289.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 289.

[الماعون: 1-7]. فالغافلون عن مقاصد الصلاة، إنما يحدث لهم شرخ وانفصام بين ما يظهرونه من تمسك بالعبادات وما يمارسونه في الوقت نفسه من نقائص¹. هذه حالة.

وهناك حالة أخرى، يسميها حاج حمد بالتدين الإنساني، وهي التخلي عن العبادات في مقابل التمسك بالأخلاق، فيحاول الإنسان أن يتسامى إلى غايات الفضيلة الإنسانية عن طريق العقل والسلوك دون دين، ويطلق عليهم القرآن صفة القاسطين بين الناس: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّاتِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [آل عمران: 21]. وقد يصل هذا الإنسان إلى ما يريد، لكنه يصل إلى نصف المطلوب، وهو دين الحق ويبقى ينقصه الهدى، فالعبادات طرف مهم في معادلة التواصل مع البعد الغيبي والانفتاح على البعد الكوني، حيث يمكن أن يحقق الإنسان دون عبادات التعالي الإنساني نحو الفضيلة مثله مثل العابد، لكنه لن يحقق التواصل مع البعد الغيبي؛ فالإنسان المؤمن المتسامي هو مطلب الهدى ودين الحق، وإن كان بينه وبين المتسامي بالتدين الإنساني قاسم مشترك².

إذا، العبادات والأخلاق هما طرفان مهمان في معادلة الإنسان المتسامي، بالإضافة إلى النظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية³، التي تمنع القهر عن الإنسان في هذه المجالات، وتساعد في بناء حضارة متسامية متكاملة الأنحاء⁴.

وعليه، فإن الوضعية إنما تجعل من الإنسان خصما للإنسان، وتسير به نحو السلب واللائتماء، في مقابل الفلسفة القرآنية التي تحاول الرقي بالإنسان والتسامي به عن طريق العبادات، والسلوك المبني عليه، نحو ارتباطه بالعبد الغيبي والكوني.

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 289.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 290.

³ للمزيد عن المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي المطلوب في بناء الحضارة الإنسانية البديلة يرجى العودة إلى مقالنا: زينب عبد العزيز، التكافؤ بين المسلم والآخر في الإسلام _دراسة تحليلية عند محمد "أبو" القاسم حاج حمد_، مجلة حقول معرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 02. العدد 01، الجزائر، 2021، ص: 188-194.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ص: 291.

ومن هنا، نكون قد رأينا في هذا المطلب أن حاج حمد يتعامل مع الغيب والإنسان والطبيعة في جدلية متفاعلة تركيبية لا تستلب أي بعد من الأبعاد الثلاثة، كما أنه ينقد من استلب أي بعد على حساب الآخر، فهذه الأبعاد إنما هي أبعاد مطلقة، وقد حاز الفرد الأوروبي على نصيب كبير في محاولة فهم هذه الأبعاد الثلاثة خصوصا في القرون الأخيرة، لكن زاوية رؤيته بقيت محصورة في الجزء ولم تصل بعد إلى الكل، وإن كانت وصلت في مجالات محدودة، إلا أنها عمت هذا الجزء على الكل دون تمحيص علمي حقيقي، وهذا ما جعلها في كل مرة تنقض ما بنته. كما أنها تضع المنهجية الإلهية ومنهجية الخلق جانبا، وهذا ما دعا إلى إفراز الخصومة بين بني الإنسان، لأنهم يركزون على ذاتهم (الجزء) دون مراعاة الآخر (الكل)، أما الفلسفة القرآنية فتعمل على الرقي بالإنسان والتسامي به عن طريق العبادات والسلوك المبني عليه، نحو ارتباطه بالبعد الغيبي والكوني.

المطلب الثالث: نمو الأستمولوجيا الشمولية

نتناول في هذا المطلب التفاعل الذي حدث بين منهج حاج ومحددات المناهج الغربية؛ بداية من الحديث عن المنهجية والمعرفية التي استخدمهما، ثم قوله بالنسبية والشمولية، وبعدها نتعرف إلى بعض إشارات من مشروعه أسلمة المعرفة. فتضمن المطلب ثلاثة فروع، الأول في المنهجية والمعرفية. والثاني حول النسبية والشمولية. والثالث في أسلمة المعرفة في مقابل المنهج الوضعي.

الفرع الأول: المنهجية والمعرفية

نتعرض في هذا الفرع إلى محاولة الإمام بمفهوم كل من المنهجية والمعرفية، وأهميتها على القراءة الحداثية للقرآن الكريم.

أولاً: في مفهوم المنهجية عند حاج حمد: يرى حاج حمد بأن المنهجية الحديثة تعني ذلك الناظم الكلي للفكر أو الوعي أو المعرفة، حيث تُرد فيه الكثرة إلى وحدة تحتويها¹. ويتميز

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 235.

هذا الناظم بطريقتين للوصول إليه؛ وهما التحليل والتركيب. حيث يعتبر ردّ الكثرة بتقنيتهما بغية اكتشاف عناصرها الأولية تحليلاً، ويعتبر اكتشاف مظاهر الوحدة في هذا التركيب الكثير تركيباً. وكل من التحليل والتركيب يستندان إما على مقولات عقلية ناظمة للكثرة، أو استناداً على علوم رياضية أو هندسية تلقي بظلالها على العلوم الطبيعية والظواهر الكونية، وكليهما يلجآن إلى آليات معرفية مثل الاستدلال أو القياس، أو الاستنتاج، أو الاستنباط، أو الاستقراء لأجل إدراك العلاقة الناظمة بين الأشياء. وهناك من يفرّق أيضاً بين مجالات المعرفة من طبيعي إلى ما وراء الطبيعة، وبين مادي ومعنوي، وبين مقولات عقلية فطرية أو مقولات عقلية تجريبية، فكل باحث لديه منهجه الذي يختاره، وبالتالي يمكننا اعتبار المنهجية هي طريقة البحث في الأمور التي تنتهي بإيجاد ضوابط وقوانين لها، وتطلق صفة المنهجية أو المنهج أو المنهج على فكر يحاول إيجاد قواعد للتفكير سواء أكان في مجال جزئي أو كلي. أما بخصوص المنهجية التي يريدها حاج حمد فهي المنهجية المرتبطة بالشمولية الكونية والإنسانية مع بعضهما البعض دون تفريق بينهما، لكي يصل إلى قوانين الخلق الكلية¹.

ثانياً- في مفهوم المعرفة: ويقصد بها حاج حمد «إرجاع المفردات اللغوية والأفكار والاتجاهات ومحتوى الثقافات إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها، فحين نقول (المعرفة القرآنية) نقصد بها استرجاع الأصول التي يحدّد بها القرآن فهم ظاهرة ما أو أمراً ما ولا يتم الاسترجاع إلا بتفكيك المفهوم وتحليله، ثم سحبه على الاستخدامات الشاملة له في نفس الإطار»². والفرق بين الاستخدام المفهومي لمصطلح المعرفة، واستخدام "جماعة فيينا"³ له تكمن في أنهم رفضوا البحث في أي دلالات ميتافيزيقية للبناء اللفظي، وهذا انطلاقاً من فهمهم

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 235-236.

² المصدر نفسه، ص: 221.

³ تأسست عام 1929، و«انطلقت من وضعية منطقية جديدة جمعت بين منطق (رسل) ووضعية (أرنست ماخ) ونسبية (أنشتاين)، رافضة العقلنة الميتافيزيقية لإشكاليات الإنسان والوجود لا على أنها زائفة أو لا جدوى منها فحسب، بل على أنها خالية من المعنى، بما يعني التضييق لنطاق الفلسفة بحيث تقتصر مهمتها على إلقاء مشكلاتها الخاصة عن طريقة توضيح اللغة المستعملة في وضع تلك على المشكلات. وثمة هدف أكثر إيجابية هو تحليل مصطلح العلوم وتوحيده بإرجاعه إلى مصدر مشترك في لغة الفيزيقا. فالوضعية المنطقية المعاصرة والتي ترفضه "التمذهب الوضعي" هي نتاج "حلقة فيينا" التي نشأت في أواخر العشرينات». أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 66.

لفلسفة العلوم الطبيعية. أما رؤية حاج حمد فإنها تركز على البحث في قضايا المطلق والجوهر التي لم تبحث فيها تلك الفلسفة، بالإضافة إلى أنهما يشتركان في كونهما يفهمان المفردات ضمن منهج كلي آخذ بنظريات ومبادئ وقوانين العلوم الطبيعية ونظريات المعرفة الإنسانية والربط بينها، مع الإشارة إلى فارق أن حاج حمد يضع هذا الربط في إطار منهجية الخلق (المستوعبة والمتجاوزة في الوقت نفسه) لقوانين الطبيعة بوصفها تشيئاً وظيفياً متحداً في صيرورة الحركة الجدلية مع منهجية الخلق¹.

وتصبح المعرفية القرآنية عند حاج حمد هي المعرفة الرابطة بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة التشيؤ الوظيفي، ومنهجية الخلق². ومن هنا «تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيمائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة»³. والمثال الأوضح لفارق الاستخدام بينهما، أن حاج حمد يرجع النفس إلى التكوين الكوني لها واستمدادها لقدرات الوعي والإرادة من أصل هذا التكوين، بينما تنظر جماعة فيينا إلى النفس وقدرات الوعي نظرة ميتافيزيقية متأولة، لا تتجاوز الضرورات والدوافع البيولوجية، وتعالجها ضمن إشكال هل النفس متعالية على الطبيعة أم الطبيعة متعالية عليها، وتأويلها تأويلاً عقلياً⁴.

ثالثاً- غاية المنهجية والمعرفية: المنهجية والمعرفية عند حاج حمد توأمان؛ لأنهما يرتبطان بسياق تطورنا الفكري والعلمي⁵. وقد علمنا مما سبق أن المنهجية عنده ترتبط بالوحدة العضوية للوجود الكوني وحركته، ويرى بأن القرآن هو الكتاب الذي يطابق في وحدته العضوية هذه الوحدة العضوية الشمولية الكونية، ولهذا يعتمد على منهجية واحدة وهي الجمع بين القراءتين وفق المراتب الثلاثة؛ التأليف بين القراءتين، والتوحيد بين القراءتين، ثم الدمج بين القراءتين،

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 221-222.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 222.

³ المصدر نفسه، ص: 222.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 222-223.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 35.

لكي يبحث عن العلاقة الوجودية الأهم وهي العلاقة الجدلية بين الخالق والخلق، وانعكاسات هذه الثنائية وعلاقتها على الوجود الكوني وحركته. ولا يعالج حجاج محمد ضمن منهجيته الكلية الشمولية _أي الجمع بين القراءتين بمختلف مراتبها_ الظواهر كما تفعل الفلسفات المعاصرة، حيث تفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم ما وراء الطبيعة، وما بينهما من أخلاق وسلوك وعلم نفس، لأنها تنطلق من عجز علمي وفلسفي في فهم الوحدة العضوية الكونية، أو تأخذ هذه الوحدة بالتقطيع الموضوعي الانتقائي، كما تفعل التصورات المادية والوضعية التي تعلم ظاهراً من الحياة الدنيا فقط. وبالتالي، فحجاج محمد يصنّف الوحدة العضوية الكونية الشمولية حسب نمط المعرفة: مشيئة وإرادة وأمر، وما ينبثق عن هذه الأنماط من أحد عشر علماً يحيط بالوجود الكوني في إطار شمولي¹، وهي: «معرفة (البنائية الكونية) باتجاه مفهوم (التسخير) من أجل الإنسان خلافاً لمفهوم التشيؤ الطبيعي المادي والوضعي وما انبثق عنه من فلسفات التضاد والصراع، فمفهوم (المكان) علم فرعي من علوم عالم المشيئة، أي التأليف بين القراءتين. كذلك يأتي مفهوم (الزمن) في اقترانيته بمفهوم المكان كعلم متفرع من (التوحيد بين القراءتين) في عالم الإرادة، وكذلك يتفرع علم (الأحلام) التي أولها فرويد تأويلاً خاطئاً بردها إلى دوافع حسية وكذلك يتفرع علم تحليل (الإلهام) و(الوحي السماعي) وعلوم أخرى. كذلك يأتي مفهوم (الوحي الخالص) متفرعاً من علوم عالم الأمر والدمج بين القراءتين. ويتفرع علم (عالمية الرسالة)، وعلم (بنائية القرآن) المقابلة لعلم (بنائية الكون) المتفرع عن عالم المشيئة وقوانين الطبيعة والتشيؤ»². فالقرآن هو المصدر المنهجي الذي يعتمد عليه حجاج محمد في تفعيل المنهجية الكلية الذي تجمع بين الجدليات الثلاث: الغيب والإنسان والطبيعة، دون أي فصل بين أي علم أو مجال، لأنه هو المصدر المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته وغاياته³.

فالحضارة الغربية بفلسفاتها وعلومها عجزت عن الوصول إلى نهايات الصياغة الكونية، وبالتالي عجزت عن اكتشاف القوانين المبدئية الكلية للخلق الكوني؛ لأن هذه القوانين مضمنة في الصياغة التكوينية والتركيبية للخلق الكوني، سواء من مبادئ الأخلاق والمنطق العلمي

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 236-237.

² المصدر نفسه، ص: 236-237.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 238.

العقلي، ومعايير الجمال والقيم كلها مضمنة في ذات الخلق. فالحضارة الغربية عجزت أن تحلَّ إشكال العلاقة بين النفس وعلاقتها بالمادة، ومفاهيم النفس الإدراكية والميولات الإرادية، وإن قالت بوجود علاقة بين النفس والمادة، وبين الوعي والواقع. بينما أشار القرآن إلى هذه العلاقة في سورة الشمس، في إشارة إلى تبادل المؤثرات بين الظواهر الكونية المتفاعلة بصيرورة جدلية غائية تطويرية مرتبطة بمنهجية الخلق وقوانين التشيُّ الوظيفية. فالنفس من المادة ذاتها، والعلاقة بينهما تكوينية، وتستطيع المادة أن تنتج أشكالاً مرئية أو غير مرئية، إلا أن العلوم الطبيعية من خلال بحوثها البيولوجية والفيزيائية لم تستطع فهم النفس ومتعلقاتها، مثل الداروينية التي بقيت حبيسة موضعية الأرض دون إعطاء التطور البيولوجي مداه النفسي المرتبط بالظواهر الكونية، أو الفرويدية التي أولت وجمّدت انفعالاتها في أوليات جنسية، جعلتها مجالا مفتوحا للخرافات والأساطير المستمدة من الذاكرة التاريخية المشوّهة، ولم تصل لأيّ إطلاق كوني، وكذا نسبية أنشأتين التي عجزت عن فهم منعكسات تغيّر القوانين في كل مجال كوني، وهكذا دواليك إلى مفاهيم الصيرورة الجدلية والمثالية الهيكلية والمادية الطبيعية، التي تعاملت مع قدرات الوعي النفسي تعاملًا محدوداً¹.

إن هذا العجز _وخصوصاً في الطور العقلي المنهجي الثالث_ يدلّ على أنّها تعيش مرحلة تفكيكية ما قبل تركيبية غير ثابتة ومشوّهة، وتشوّهها ينعكس على وجودها وقيمتها وسلوكها، فعدم التوصل إلى منهجية الخلق الكلية والكونية بعد، وعدم فهم علاقة النفس بمبادئ الحق في الخلق، وعلاقة التزاوج الطبيعي والإنساني بالقيم الإنسانية، وكل مبادئ الحقّ الماثلة في الخلق كله، لا تستطيع تشكيل فلسفة كونية لها نظام قيمى وعقلي وأخلاقي وجمالي وذوقي مطابق بين الإنسان وقيم الوجود². ومن هنا كانت دعوة حاج حمد إلى إدراك هذه الأزمة الحضارية والعمل على توظيف مبادئ الحق في الخلق توظيفاً واعياً وإرادياً، فإدراك الإنسان لما «هو موجود في الطبيعة بحكم الفطرة _من الانفطار والتكوين_ يتحول إلى مبدأ إنساني بحكم الوعي والإرادة. ومهمة القرآن العظيم أن يؤنس القوانين الفطرية الطبيعية الكونية، وأن يحيطها بوعي متقدّم وبتنظيم أدق عبر توظيف (الإرادة) الإنسانية بما هو مفهوم في الشرائع

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 242-243.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 243-244.

الدينية. ومن هنا بالذات تتطور العقلية العلمية المنهجية ضمن صياغتها الكونية لتبحث في مجالات الوعي والإرادة والأخلاق، وهي أمور اعتبرتْها _نتيجة عجزها الراهن ومرحلتها الجدلية التفكيكية_ تابعة في الماورائيات ولم تدرك منها إلا أشكالها المظهرية، لأنها _كما قلنا_ لم تربط منهجية التشيؤ الوظيفي بمنهجية الخلق الكوني»¹.

ومن هنا؛ فالمنهجية عند حاج حمد هي القلب الموحد الناظم للفكر، حيث يرتبط كل شيء بالشمولية الكونية والإنسانية بغية الوصول إلى قوانين الخلق الكلية، فمفهومه يختلف عن المفهوم الوضعي الذي يقول بالوحدة، لكن ليس في إطار الكونية ولا في إطار قوانين ومنهجية الخلق. أما عن المعرفية فهي محاولة إرجاع المفردات والأفكار إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها. والمعرفية القرآنية هي المعرفة الرابطة بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة التشيؤ الوظيفي، ومنهجية الخلق. وهما _أي المنهجية والمعرفية_ توأمان، حيث يعتبر القرآن هو الكتاب المنهجي الذي تتوحد أفكاره ودلالاته في كلية جامعة شاملة، وأن المعرفية هي محاولات فهم الدلالات ضمن هذه الوحدة عن طريق الجمع بين القراءتين.

الفرع الثاني: من النسبية إلى الشمولية

يشير حاج حمد إلى أنه قبل أن نطرح أسلمة المعرفة، لا بدّ أن نتحقق من كون العالم في حاجة إلى إعادة صياغة لمناهجه العلمية والتطبيقية، وهل هو في حاجة أيضا لإعادة نسق حضاراته، وإلا كان الجهد المبذول في مجال "الإبستمولوجيا"²، أو أسلمة المعرفة إنما هو من قبيل الترف الفكري لا غير³. فعلى حسب استقصائه للدراسات الموضوعية الكاشفة نقدياً عن

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 244.

² تستهدف الأبستمولوجيا العلمية الوضعية التحليل والتفكيك ولا تزال عاجزة عن التركيب، وحين يستعمل حاج حمد مصطلح الإبستمولوجيا، فإنه يضيف عنصر التركيب الذي ينتهي إلى الوحدة، حيث يقول: «حيثما استخدمنا عبارة المنهجية المعرفية أو المعرفية فإننا نقصد بها توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الإشكاليات المطروحة وهذا ما يُعرف بمهمة الإبستمولوجيا المعاصرة. غير أننا لا نأخذ بهذا التعريف بمعزل عن الإطار الفلسفي الذي نوظف ضمنه المحددات المعرفية العلمية، وهو بالنسبة لنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)». ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص: 204.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 50.

أزمة المناهج العلمية التطبيقية وعن أزمات الحضارات الراهنة، رأى بأن هناك حاجة لإعادة صياغة مستوعبة ومتجاوزة؛ فالأزمة كامنة في ربط الجزئي بالكلي والنسبي بالمطلق، فرغما عن انتقال الإنسان من كوكبية الأرض إلى كونية العالم، إلا أنه لم يستطع فرض هذه الكونية على المناهج العلمية في تعرّفها على الظواهر. كما تقرض الكونية توجّها عالميا خارج نسق التمركز حول الذات وتكريس الصراعات بالحركات الحضارية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي وقعت فيها _بالمناسبة_ العولمة الراهنة، ولأن هذه الكونية تتطلب إطلاقا في البعد الكوني والبعد الإنساني كذلك، فإنّ التوجّه نحوها يكون بالتركيب بينهما وبالتفاعل مع البعد الغيبي وبمنهجية معرفية كونية توحيدية¹، تتجاوز المنطق «التفكيكي الأبنستمولوجي للوضعية المادية ولو أدى إلى استرجاع "الوجودية" _على نحو ما_ كما فعلت "مدرسة فرانكفورت" تجاوزا لمادية إنجلز. وكذلك فإن المنطق التفكيكي الأبنستمولوجي لدغمائية الفلسفة الوضعية للطبيعة كما فعلت "حلقة فيينا" لا يمكنه _المنطق التفكيكي العلمي_ المضي في الحالتين إلى ما لا نهاية فالمطلوب في الأخير هو "التركيب" الذي يستجيب لإطلاقية الإنسان وإطلاقية الكون، وليس بمنطق لاهوتي أو ميتافيزيقي أو وضعي. ولكن بمنطق كوني ومنهجي ومعرفي»².

وحين يستخدم حاج حمد فلسفة العلوم الطبيعية، فإنه يقصد بها قدرات التشيؤ الوظيفي المرتبطة بمنهجية الخلق وغاياته في المكان والزمان الكوني المحدد، أي أنّ قوانين التشيؤ ليست مطلقة القوانين والتطبيق على المستوى الكوني بما فيه من مراتب المادة إلى النفس الواعية ومستقلة الإرادة، بل ثباتها ثبات أرضي، أما موضعها في الكون فهو الاحتمالية، وبالتالي فقوانين العلوم الطبيعية هي قوانين أرضية ليست ممتدة إلى الشمولية الكونية (سبع سماوات وسبع أرضين)، وأن منهجية الخلق مهيمنة على هذه القوانين الطبيعية الأرضية³. ولهذا يشير حاج حمد إلى ضرورة فهم النظرية النسبية التي جاء بها ألبرت أنشتاين، حيث ساق: «اختلافات قياس الزمن والمكان فيما أسماه (نسبية الآنية) التي تظهر فوارق القياس لسرعة الصوت والضوء

¹ ينظر: أبنستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 50.

² المصدر نفسه، ص: 51.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 225.

حين تختلف معايير القياس باختلاف الأمكنة (الكونية) التي نرصدها منها. غير أن أنشتاين لم ينته إلى نفس مبدأ الثبات في حدود ما نفهم نحن به قوانين العلوم الطبيعية على مستوى الكرة الأرضية وخصائص مدارها ولكنه نفى استمرار هذه الثوابت على أقيستها حين نستخدمها في الإطار الكوني وعلى مدى المجموعة الشمسية، وهذا ما أثبتته العلوم الفيزيائية والأحياء الفضائية الراهنة وتحليل رياضي دقيق، فكل وحدة قياسية في علوم الطبيعة إنما يرتبط ثباتها بمجالها، فيكون المجال (التشيؤ الأرضي) مصدر الثبات للقانون العلمي الذي يؤدي إلى الاتفاق عليه، أو كما يقول علماء النسبية المعاصرون بالمبدأ (الاتفاقي)¹. فهذه النسبية قد أعطت مفهوما جديدا لعلاقات الظواهر على أساس كوني، ولم تهدم قوانين التشيؤ في الوقت ذاته، إلا أن هذه المفاهيم الجديدة لم تصل بعد إلى إيجاد الصلة بين كونية الخلق، الذي يعتبر مصدرا لقوانين التشيؤ الأرضية الثابتة، ومهيما عليها، بل نحت اتجاها آخر هو مفهوم الاحتمالية، فبما أن القوانين الطبيعية هي ثابتة في مجالها نسبية في غير مجالها ظهر مفهوم الاحتمالية؛ أي أصبح الوثوق العلمي في إطار الاحتمالية، حتى لو كان في حدوده التوظيفية². وهذا عكس ما اتجه إليه حجاج محمد من أن قوانين العلوم الطبيعية هي قوانين ثابتة في إطارها الوظيفي المحدود، واحتمالية في إطار توظيفها وسحبها على الرؤية الكونية، حيث يقول: «والمطلوب حين أسلمة معرفة النسبية أن نأخذ بهذه النظرية للكشف عن مؤثرات اختلاف التركيب للظواهر الكونية في المجموعة الشمسية كلها حين يتم إنشاء الظواهر الكونية الأعقد بما فيها النفس، فحيث ما كان الوجود وظواهره هناك قوانين ثابتة، تطبق في القمر وتطبق في الأرض، ضمن مجالها، والنسبية هي فقط اكتشاف نسبية قوانين الأرض الطبيعية إلى قوانين القمر وكلاهما ثابت في مجاله (ونسبي) في علاقته بالمجال الآخر، فلا معنى للفلسفة الاحتمالية أبدا ولا معنى لمفهوم العلم الاتفاقي»³.

ولعلَّ قيمة نظرية أنشتاين تكمن في إضافة البعد الكوني لقوانين التشيؤ الوظيفي مما يمكننا من معرفة قوانين تبادل التأثير بين حقول طبيعية كونية مختلفة، والتي تفتح آفاقا متنوعة

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 225-226.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 226.

³ المصدر نفسه، ص: 227.

في الصيرورة التخليقية التي تنتهي بإنتاج اللامرئي من المرئي، مثل الماء والتراب الذي ينتج مظاهر وعي وإدراك وحس وشعور وجمال... ومن هنا نقرب من فهم التفاعل والترابط بين الإنسان ومظاهر الوجود بما فيه الحيوان¹. ولنا في قصة حديث الطير والنمل مع سليمان عبرة؛ حيث تشير إلى مستوى فهم النمل والطير لمنطق الإنسان وتحليل تحركاته وتوقع عواقبها، بما يتناسب أو يتعارض مع المنهجية التوحيدية، بما يُظهر لنا درجة وعيها وإرادتها التي تماثل إرادة وإدراك الإنسان في حد ذاته². ومن هنا فالنفس الإنسانية والحيوانية في أرقى صورها هي نتاج للتكوين الكوني الطبيعي المستوعبة والمتجاوزة لقوانين التشيؤ الوظيفي، التي انطلقت من التكوين المائي والترابي من بعد فتق ورتق السماوات والأرض، ثم التفاعل التبادلي بين الظواهر الكونية:

﴿الْمَرْتَرَانِ اللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ وَكَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 27-28]. فهذا التماثل بين الإنسان والطيور ودواب الأرض ليس تماثلاً في النوع، بل هو تماثل من ناحية التكوين النفسي والإدراكي والإرادي³.

وإذا ما علمنا أن الإنسان كما الكائنات الأخرى هو «نتاج المجال الطبيعي الكوني الذي تهمين فيه منهجية الخلق على قوانين التشيؤ الطبيعي الوظيفي، بتحويل المواد الأولية إلى خلق لا مرئي، فلا نعود نستغرب وقتها وجود كائنات لا مرئية حتى في هياكلها، وبالذات (الجن) الذي يظنه الناس كائناً خرافياً، وهو كائن طبيعي غير مرئي بحكم قوى التكوين [...] والتي تتداخل فيها الظواهر الكونية المتبادلة التأثير بقانون النسبية»⁴. وهذا لأن دلالات خلقها قائمة في تكوين النفس اللامرئية نفسها وولادتها طبيعياً، وبالتالي تشترك في خصائص الإدراك والإرادة

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 227.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 228-229.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 227-230.

⁴ المصدر نفسه، ص: 230.

وفي العبودية لله¹: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: 44].

ومن هنا أكد حاج حمد على ضرورة الأخذ بالمحددات النظرية للمناهج الغربية، ثم تجاوز نتائجها من خلال طرح المنهجية المعرفية التوحيدية، أو الأبستمولوجيا الشمولية، والسبيل إلى ذلك هو توظيف كافة فلسفات العلوم الطبيعية ضمن منهجية التشيؤ الوظيفي، حتى يفرغ الجدلية والضرورة نزوعها اللاغائي ضمن الفلسفات الوضعية².

وفي الأخير، فإن حاج حمد يشير إلى أن نتائج ونهاية المنهج الذي يدعو إليه، لا يعني أن التدافع بين المعرفة المنهجية الدينية والوضعية _ الذي يؤدي إلى هيمنة المعرفة الكونية على الوضعية _ يستوجب الحسم في الحياة الدنيا، لأن تجارب الأمم السابقة تكشف أن غالبية الناس لا تستجيب للرسل والأنبياء، لكن النصر دائما يبقى إلهيا وليس إنسانيا³.

ومن هنا يرى حاج حمد أن العالم ومناهجه في حاجة إلى إعادة صياغة، لأن هذه المناهج جزئية وليست كلية، ونسبية وليست مطلقة، ولهذا أخذ بمحدداتها وفارق نهاياتها، لأنه بالرغم من تجدها وتطورها مثل ما وصلت إليه النسبية من كون القوانين الأرضية من زمان ومكان، هي قوانين نسبية إذا ما طبقت على غير مجالها مثل القمر، إلى أنها قد أدت بظهور القول باحتمالية الوثوق العلمي. في حين أن المنهجية القرآنية تأخذ بالقوانين الأرضية لكن في حدودها الوظيفية المحددة، وتمنحنا علاقاتها المترابطة فهما لإدراك وعي وإرادة الكائنات: من إنسان وطيور ودواب وكائنات غير مرئية؛ لأنها نتاج تكوين طبيعي، وقدراتها وإرادتها ناتجة عن هذا التكوين نفسه وليس من خارجه.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 230.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 268-269.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 211-212.

الفرع الثالث: أسلمة المعرفة في مقابل المنهج الوضعي

أهم ما يميز منهج حجاج محمد أنه لا ينقد من أجل النقد، أي لا يستعمل التحليل بحيث يفضي إلى التفكيك وإلى القطعية المعرفية دون بناء، بل إنه يحاول أن يحل، ثم يفكك وبعدها يركب، مثل منهجية القرآن في بنائته الخاصة (التنزل ثم الجمع)، أو للبنائية الكونية التي أشارت إليها الآيات القرآنية من فتق ثم رتق، فقد خرج برؤية لأسلمة المعرفة تحاول توظيف آليات وإفرازات منهج الجمع بين القراءتين في إيجاد الحلول للعلوم الطبيعية والإنسانية والعودة بها إلى منهجية الخلق الغائية. ولتوضيح أكثر، نذكر رؤيته حول مميزات أسلمة المعرفة، وشروط تحققها، وعلاقتها بالإعجاز العلمي.

أولاً: مميزات أسلمة المعرفة: أراد حجاج محمد تقديم رؤية حول أسلمة المعرفة تستعمل منهج الجمع بين القراءتين بمستوياته: التأليف والتوحيد والجمع، وذلك في إطار منهجي معرفي يأخذ بالقوانين الطبيعية الوظيفية في شكل وحدة غير مجزئة، بأبعادها الكونية وإسقاطاتها الإنسانية على كافة المستويات والمجالات المحيطة بالإنسان وجوداً وحركة، فلا يفرق بين علم طبيعي أو اجتماعي، لأن الهدف هو ربط منطق الغائية في الخلق بجميع مظاهره ودلالاته¹. كما أن هذه القوانين مركبة على منهجية الخلق الغائية، وحينما يستجيب الإنسان حضارياً وسلوكياً واجتماعياً لمنهجية الخلق فإنه _ في الوقت نفسه _ يكون قد استجاب للمبادئ المبنية في الكون، وفي العلوم الطبيعية ذاتها، وبهذا تكون أسلمة المعرفة مفارقة لوضعية المعرفة الانتقائية ولمادية المعرفة الجبرية، وكذا المعرفة اللاهوتية². وقد حدّد حجاج محمد اختلاف هذه الأسلمة عن التعبيرات الفلسفية الدينية الأخرى فيما يلي:

1- إن الأسلمة تنظر إلى وحدة العلوم؛ فلا تعتمد إلى الانتقائية والتفريق بين علوم إنسانية واجتماعية وعلوم طبيعية، بالإضافة إلى أنها تقوم على الارتباط الكوني بين التشيؤ

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 249.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 249.

والخلق، وبهذا تختلف الأسلمة على طروحات الفلاسفة الطبيعيين الماديين، وكذا أصحاب الفكر اللاهوتي الذي يستلَب الإنسان والطبيعة¹.

2- تعتمد الأسلمة على القرآن بوصفه الكتاب المقابل للوجود الكوني وحركته، وذلك باستخدام المنهج المعرفي: الجمع بين القراءتين².

3- إن الأسلمة عبارة عن مشروع تطبيقي وليس تنظيري فقط؛ لأنَّه يقوم على قاعدة المفهوم الوظيفي المرتبط بالتشيؤ ومنهجية الخلق، بما يؤدي إلى اختلاف في استخدام مبادئ العلوم الطبيعية وقوانينها الإنسانية، وكذا اختلاف في غايات البحث؛ فأسلمة التاريخ مثلاً تعني دراسة تكوين وصيرورة المجتمعات من زاوية قدرتها على الاتساق مع غايات منهجية الخلق، ودراسة نمو هذه المجتمعات وأزماتها، وانتهياراتها من خلال هذه الزاوية، لأنَّ الإنسان في وجوده وحركته لا يخضع لقوانين عبثية بالمنطق الوضعي أو المادي، والتي عجزت عن فهم اكتشاف حقائق الأزمات في النمو والتطور، لأنَّه يدرس الحركة في إطار التفاعل المادي والوضعي غير الموجَّه ودون غايات، ولم تول الاهتمام لجانب اتساق النسق الحضاري من عدمه مع مبادئ منهجية الخلق الكوني³. فالجواب عن السؤال الحاضر دائماً: لماذا تتهار الحضارات؟ إنما يكمن في مدى استجابة النفس الإنسانية فيه مع المبادئ الكونية المتضمنة لغايات الخلق، ومن هنا فللتاريخ علاقة قوية بعلم النفس؛ لأنَّ حالات «الانفصام النفسي وانحرافات القيم والسلوك واستبدال توجهات العواطف في الحب والجماليات والموسيقى والفن والتوترات المرضية والانحرافات السلوكية داخل كل حضارة لا يجاب عليها قط ولا تعالج إلا ضمن تأطير معالجات علم النفس المختلفة ارتباطاً بمدى الاتساق والانفصام مع منهجية الخلق والتكوين. وهو أمر يعجز عنه علم النفس المعاصر وقد أدخره الله لمن يعمدون إلى أسلمة علم النفس وفق هذه القواعد التطبيقية»⁴. فالظاهرة النفسية _مثل التحدي والاستجابة الذي ساقه أرنولد توينبي_ تعتبر جزءاً من الاتساق الاجتماعي والتاريخي؛ فكل جعل في حركة الوجود بما فيه الإنسان يتم عبر صيرورة جدلية منضبطة المنهج، تبدأ وتنتهي بغايات، وهذا الجعل إنما هو مركَّب

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 249-250.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 250.

³ المصدر نفسه، ص: 250-252.

⁴ المصدر نفسه، ص: 252.

على الخلق. فالتشيؤ الذي يتكشف عبر القوانين الطبيعية الوظيفية الشاملة للإنسان، إنما هو مرتبط بمنهجية الخلق ولا ينفصم عنه، ولكل من الخلق والجعل غايات تتسحب كذلك على الحركة الكونية، وقد أشرنا سابقاً إلى أن منهجية الخلق تطلب مثلاً من الإنسان التزاوج _تزاوجاً إرادياً طبعاً_، ومنهجية التشيؤ في السماء ذات الرجوع والأرض ذات الصدع _أي التزاوج الكوني الطبيعي_ إنما هي استجابة لنفس القانون، وإن كان الزواج الإنساني فيه مساحة من الإرادة أكثر بكثير من التفاعل مع الطبيعة لأنه مرتبط بالنفس، والنفس أرقى تشكل طبيعى منتج للإرادة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7-8]. ومن هنا تخرج أسلمة المعرفة الإنسان من الخلط الفكري بين لاهوتية الغيب ومادية الطبيعة، حيث يفهم الغيب عبر منهجية الخلق، وتقوم الطبيعة عبر قوانين التشيؤ العلمي والوظيفي، في ربط موحد بينهما في الاتجاه¹.

4- إسلامية المعرفة بمنهج الجمع بين القراءتين، ترفع الحرج عن القراءات الكونية التي سلكت إما طريقاً لاهوتياً مستتباً للإنسان والطبيعة، أو طريق المادية الذي استلب جانب الغيب².

ثانياً: شروط تحقق إسلامية المعرفة: وبهذا الشرح لمهمة إسلامية المعرفة؛ فإن حاج حمد طرح كذلك شرطين اثنين لكي تتمكن أسلمة المعرفة من تحقيق غاياتها وتكون البديل المنهجي والمعرفي على أكمل وجه:

1- **الشرط الأول:** هو أن تجد العلوم التجريبية في إسلامية المعرفة حلاً لإشكالياتها وأزماتها البحثية والتطبيقية المتعلقة بتشخيص الظواهر الطبيعية الإنسانية على السواء؛ وذلك بأن تعطي فرضيات جديدة قابلة لحل إشكاليات البحث العلمي في تعرفه على الظاهرة وتشخيصها، بغية الوصول إلى نتائج منهجية متقدمة، فلم يعد مجدي القول بوجود عنصر مفقود في حركة وخصائص الطبيعة يكمله الله بتدخله، ولم يعد مجدي القول أيضاً بأن الجدلية العلمية الحديثة وتوقفها عند النسبية الاحتمالية، إنما هو دليل على عجز علماء الطبيعة والفلاسفة عن الإحاطة بقوانين الظواهر وتفاعلها، لأن المدى العلمي وآفاقه لا يزال واسعاً ومفتوحاً، ولا

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 253.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 253.

صحة للقول بأن الدين متفوق على العلم أو العكس لأنهما يسيران معاً. وهذا ما تحاول أسلمة المعرفة الوصول إليه؛ فإذا لم تقدّم إسلامية المعرفة دفاعاً نوعياً جديداً للعلوم التطبيقية في مجالي الطبيعة والإنسان وصولاً بهما إلى منهجية أكثر دقة، فسيكون الصراع بين إسلامية المعرفة والمناهج العلمية بوصفها مجرد تنظير لاهوتي أو ميتافيزيقي غير قادر على التطبيق، والدفع بالعلم وبمنهجية الخلق وغائيته نحو التقدم وحل الإشكاليات المعاصرة¹.

2- **الشرط الثاني:** هو أن تبرهن أسلمة المعرفة عملياً وعلمياً أنها الوحيدة التي تملك الكتاب المحكم والمطلق غير المحرّف، وهذا ما يتطلب برهنة لخصائصه التي تفرد بها، وأهمها هيمنة القرآن، والتي تدفع بفلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية داخل مجالها التطبيقي نفسه دفاعاً نوعياً منهجياً وفلسفياً بمنطق الاستيعاب والتجاوز، وكذا الربط ما بين منهجية القرآن الإطلاقية والتي عبّر عنها في مجال الطبيعيات والتاريخ والنفس والمجتمع والاقتصاد وربطها بمنهجية التشيؤ المتمظهرة بقوانينها التطبيقية ذات المجال الموضوعي المحدود، وبهذا فإن ربط الجزئي والكلي، وربط النسبي بالمطلق يؤدي إلى التحقيق العلمي بأن القرآن هو الكتاب المحكم. وكذلك من خصائص القرآن التي يجب على أسلمة المعرفة أن تبرهن عليها علمياً، هي البرهنة على حرمة نصه، فاستطاع الهيمنة على خطابات ونصوص الكتب السابقة بعد أن صدّقها، وهذا ما يتطلب بيانا تفريقياً بين الأرض المقدسة والأرض الحرام، والفارق بين العوالم الثلاث: الأمر الإلهي، والإرادة والمشية. بالإضافة إلى أن خطاب هذا النصّ إنما هو خطاب ديني مفارق للخطاب العلمي التطبيقي أو الديني السائد، لأن الإسلام عالمي التوجّه ولا يقتصر على مخاطبة الذات المسلمة ضمن خصوصياتها، وإذا ما عدنا إلى الواقع فإننا نجد أنّ العالم ومنذ منتصف القرن الثامن عشر، قد تفاعل وانغمس كلياً أو جزئياً في عالمية ومركزية الحضارة الأوروبية، هذا من جهة. ومن جهة ثانية؛ فإن أسلمة المعرفة تطرح نفسها بوصفها بديلاً منهجياً في حقل العلوم الطبيعية والإنسانية، وهذا البديل لا يعقل أن يكون خصوصياً بل أن يكون عالمياً، فالبديل العالمي هو الذي يستوعب ويتجاوز على خلاف البديل الخصوصي. وبهذا فإن عالمية

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 47.

البديل المنهجي النوعي وعالمية الخطاب الإسلامي هما صنوان، ومنه فأسلمة المعرفة تحاول الوصول إلى منهجية بديلة على مستوى العالم كله ممهدة لظهور الهدى ودين الحق¹.

ثالثا: الفرق بين إسلامية المعرفة والإعجاز العلمي: إلى هنا يبقى أن نشير إلى نقطة في غاية الأهمية نوّه لها حاج حمد، حيث إن القول بأسلمة المعرفة وأنها البديل الذي يرتقي بكل العلوم من الوضعية إلى الكونية التوحيدية، لا يعني أبداً أن القرآن هو مصدر نظريات وإعجاز علمي، بل هو مصدر مؤشرات منهجية، فالذين تعاملوا مع القرآن كمصدر للنظريات العلمية والتطبيقية والإعجاز العلمي، يتشارك مع من قد يقول بأنّ النبيّ كان طبيباً وجراحاً، فيعتبر حاج حمد هذه الملصقات لا صلة لها لا بالقرآن ولا بالنبوة؛ فمن خصائص القرآن أنّه يقدّم مؤشرات منهجية للخلقة والتكوين، ولا يفصل لنا الجوانب العلمية التطبيقية لهذا التفاعل الكوني، لأنّها مهمة العلماء، والتي انبرى لها علماء الغرب. ولهذا فبمنهجية الجمع بين القراءتين نصل إلى أسلمة المعرفة، أي القراءة الجامعة بين ما يعطيه القرآن من إشارات وتحديات وغايات، وبين ما يعطيه لنا العلم الموضوعي القلمي العلمي. فحين نأتي إلى المؤشرات القرآنية التي ذكرت بأنّ العنصرين المختلفين يعطيان نتاجاً محدّداً، أو نتاجاً متعدّداً لا متناهياً، أو قد يعطينا العنصر الواحد تعدّداً في الناتج، فهذا ليس دليلاً على الإعجاز العلمي بل هو دليل على كونية الخلق التي تسمح بتجاوز الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة باتجاه المادية، والتي لا تدرك أنّ التخليق الإلهي يتجاوز هذا التشيؤ الطبيعي الظاهر، كما أنّ هذه المؤشرات لا تعطينا كيف يتم ذلك تحديداً، وهذا ما تركه لعمل العلماء².

ومن هنا، تعتبر أسلمة المعرفة تطبيقاً للمنهج القرآني الجمع بين القراءتين بمستوياته الثلاث: التأليف والتوحيد والجمع، وتعتمد على فهم القرآن وإشاراته المنبثقة من هذا المنهج. كما أنّها تركّز على وحدة العلوم، فلا تنتقي ولا تفرّق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية. كما يجب دراسة العلوم على أساس المفهوم الوظيفي المتشيء المرتبط بمنهجية الخلق الغائية، والتي توضّح الفروقات بينها وبين المناهج المادية أو الغايات التي توضع من طرف الإنسان بعيداً عن مقصد مراد الله. أما عن شروط تحقّق هذه الأسلمة على المستوى

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 49.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 87-89.

الشمولي، فيجب أن تعطي جديدا وتجديدا نوعيا وحلا للإشكاليات والأزمات التي وقعت فيها إشكاليات البحث العلمي، وأنها الوحيدة التي تستند إلى ركن شديد وهو الكتاب الكوني المطلق. بالإضافة إلى أنَّ الأسلمة لا تقول بأنَّ هذا الكتاب الإلهي هو مصدر للإعجاز العلمي، لأنَّ القرآن يضع مؤشرات، والبحث عن الكيفية إنما يكون من مهمة العالم.

وبهذا نكون قد تتبّعنا في هذا المطلب رؤية حاج حمد للمنهجية والمعرفية والتي تضع الطريق العلمي نحو المنهج الكلي، وكذا مفارقة هذا المنهج للنسبية والاحتمالية التي قالت بها فلسفة العلوم الطبيعية، وأنَّ أسلمة المعرفة إنما هي محاولة تطبيقية فعّالة لإخراج المنهج القرآني الداخلي: الجمع بين القراءتين إلى ميدان الفاعلية والتطبيق.

مملارسة السبعث الثالث

فـي نهاية هذا المبعث أمكننا معرفة أن التجديد النوعي الذي يدعو إليه حاج حمد إنما هو قائم على أسس صارمة تستدعي دائما المنهج القرآني الداخلي، فلا يحدث قطيعة معرفية لا مع التراث ولا مع المعاصرة والحدائثة، ولا مع العلوم والمناهج، بل يحاول التفاعل الإيجابي النبـيه، فيعطي للقراءة القلمية الموضوعية والعلمية نصيبها من الاستخدام، كما يعطي للمناهج الغربية نصيبها من التفاعل والنقد، لأنّ هذا المنهج إنّما نزعـت إلى جدل التناقض والسلب دون التركيب والتفاعل الإيجابي بين الغيب والإنسان والطبيعة، بالإضافة إلى أن نهايتها غالبا ما تكون جزئية ويتم سحبها مباشرة على الكل، دون وصول إلى المنهجية الإلهية ومنهجية الخلق، التي تجعل الإنسان عدوا للإنسان، على خلاف الفلسفة القرآنية التي تحاول الرقي بالإنسان والتسامي به، عن طريق العبادات والسلوك القيمي المثالي المنبني عليها، والذي يتيح لها علاقة طيبة مع أخيه الإنسان، بالإضافة إلى علاقة وتوجّه فاعل بالبعد الغيبي والكوني. ولأنّ منهج حاج حمد القائم على التركيب بعد التحليل والنقد؛ فقد توصل إلى طرح أسلمة المعرفة التي تشيد بأنّ القرآن هو الكتاب المنهجي المحتوي لإشارات، تمكّننا من اكتشاف القوانين والنظريات العلمية عن طريق تفعيل الجمع بين القراءتين بمراتبها الثلاث: التأليف والتوحيد والجمع، وحينما نقول اكتشاف القوانين والنظريات العلمية فهذا لا يعني القول بالإعجاز العلمي بل يعني وحدة العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية، وتوجّه دائما نحو منهجية الخلق الغائية في اتجاه شمولي مطلق.

مخلصة الفصل الثاني

وقفنا في هذا الفصل على منهج حاج حمد في التعامل مع القرآن، ولاحظنا أن آلياته وضوابطه لا تخرج عن مبدأ القراءة الكلية التوحيدية المستوعبة والمتجاوزة. فانطلاقا من أن القرآن يحمل بداخله منهجا متكاملا ومنهجاً معرفياً متوصلاً، حاول أن يمعن في استخراج ما أمكنه من المداخل والضوابط المنهجية القرآنية، واستدعاء ما احتاجه من مناهج معرفية في ظل تطور الوعي الإنساني وما وصل إليه العلم من معارف ومناهج ونظريات، مع مراعاة دائمة لما يتضمنه المنهج القرآني من إشارات ومتطلبات. ولهذا فقد أولى مسألة الوحدة العضوية الكلية التي استقر عليها القرآن اهتماماً منهجياً بالغاً، حيث رد الجزء وفهمه إلى الكل دون انفصال، وركّز على إطلاقية القرآن المستقبلية والمكونة المترفعة عن القيود الزمكانية والمفهومية، وكذا استخراج منهج الجمع بين القراءتين الذي يؤلف ويوحد ويدمج بين القراءة بالله خالقا والقراءة بمعية الله عن طريق العلم الموضوعي القلمي، لكيلا يقع الإنسان لا في العجز أو الطغيان، ويكون مركباً بين الجدليات الثلاث الغيب والإنسان والطبيعة. كما أولى مادة هذا الكتاب أهمية أيضاً لأنها مفارقة للغة العرب ولا يمكن أن تفهم من خلالها، لأنها محكومة بثقافة وخلفية العربي، بينما النص القرآني محكوم بالسياقات المعرفية في الإطار الناظم والمراد الإلهي، وأن حروفه ومفرداته دقيقة كدقة المصطلح الرياضي الذي لا يحتمل الترادف ولا الاشتراك، بالإضافة إلى ثباتها المماثل لثبات مواقع النجوم، وأن الحروف المقطعة فيه إنما هي دليل على إطلاقية القرآن المتطلبة للبحث الدؤوب المستمر.

كما عقّب حاج حمد على المنهج التاريخي لما له من حضور كبير في القرآن؛ فقال بأن القرآن يتعامل مع التاريخ بمنطق الاسترجاع النقدي الذي يصدق فينسخ ثم يهيمن، وأن الإنسان في محاولة وصوله للمعرفة سواء الوجودية أو معرفته في سبيل الوصول إلى فهم القرآن؛ قد استعمل طريق التنزّل من الارتباط بالتصورات الكلية للوجود وما ورائيته باتجاه جزئي، وانتهى إلى اللاهوت الجبري المستلب للإنسان والطبيعة، أو طريق التطعّ الذي حاول الانتقال من الجزء المرتبط بالمشاهدات والضوابط التجريبية إلى الكلي أملاً في تكوين رؤية كونية تجريبية، وهذا بعد أن كانت مسيرة تطوره العقلي انطلقت من الإحيائية وإلى التقابلية الثنائية وإلى الوحدة

العضوية للمنهج العلمي، ثم الرؤية التوحيدية الكونية. وأن القرآن قد احتوى على محدّدات مساعدة للإنسان في العصر الحديث ليجد طريقه نحو فهمه بما يتوافق مع تطور وعيه ومتطلبات عصره، وأهمها هي إدراكه أن القرآن هو بديل النبوات وأنه كتاب عالمي شمولي لا يحدث قطيعة معرفية لا مع أصول الكتب السماوية ولا مع الفترة المحمدية ولا مع المناهج المعرفية والأنساق الحضارية، بل يستوعبها ويتجاوزها نحو البعد الكوني. كما تناولنا حركية التاريخ الدائرية التي ابتدأت من الشكل الفردي فالقومي ثم العالمي، والذي حدث تقابل وتدافع ضمن هذه الأشكال بين المنهج الإلهي والمطلق الذاتي، كما تميزت كل مرحلة بخطاب خاص، يريد الوصول بالإنسان إلى الاستخلاف في الأرض عن طريق الوصول إلى الإيمان الخالص الذي يدفع بالإنسان إلى الفعل الحضاري.

بالإضافة إلى أن منهج حجاج محمد لا يخلو من عرض ونقد للمناهج والأفكار والنظريات الغربية، والتي تدخل ضمن مبدأ الاستيعاب والتجاوز، فإن كان يأخذ بمحددات تلك المناهج؛ لأنّه لا يستبعد القراءة العلمية القلمية ويعطيها نصيبها من التداول والتفاعل والنقد؛ لكنّه نقدها لأنه رأى أنها تنزع إلى جدل التناقض والسلب، دون وصول إلى تركيب وتفاعل إيجابي متكافئ بين الغيب والإنسان والطبيعة، كما تسارع إلى سحب النتائج الجزئية على الكل، بالإضافة إلى أنها تطرح عداوة بين بني الإنسان. على خلاف المنهج القرآني الذي يريد للإنسان الرقي والتسامي عن طريق العبادات والسلوك القيمي والمثالي المنبني عليها، أي تفاعل بالبعد الغيبي والكوني، بالإضافة إلى طرحه للعلاقة الطيبة بين بني الإنسان وبين بعضهم. وفي نهاية منهج حجاج محمد الحدائث التوحيدي التركيبي توصل إلى طرح أسلمة المعرفة، التي هي تفعيل للكتاب المنهجي المحتوى على الإشارات والمحددات المنهجية، التي تمكّن العلوم من اكتشاف القوانين والنظريات العلمية عن طريق تفعيل الجمع بين القراءتين، ضمن التوجّه الدائم نحو منهجية الخلق الغائية.

الفصل الثالث

تطبيقات حاج حمد في قراءة الهداية للقرآن الكريم

ويتضمن ثلاثة مباحث؛

الأول: في تطبيقات حاج حمد للقراءة الهدائية في بعدها

اللفوي الاصطلاحي.

الثاني: في تطبيقات حاج حمد للقراءة الهدائية في بعدها

التاريخي القصصي.

الثالث: في تطبيقات حاج حمد للقراءة الهدائية للجانب

الفيلسفي.

الفصل الثالث: الفصل الثالث تطبيقات حاج حمد في قرآنه الحمدانية للقرآن الكريم

نختم حديثنا عن قراءة حاج حمد الحداثية التوحيدية بالتطبيقات التي تعدّ ثمرة تنظيرات منهجه، والبيان على مدى استيعابه وتجاوزه لكل من الأطروحات التراثية والأطروحات الغربية، لنرى إن كان فعلا قد توصل إلى قراءة حداثية توحيدية. وقد اخترنا ثلاثة تطبيقات كبرى، شملت كلا من الجانب اللغوي، الجانب التاريخي، الجانب الغيبي.

وعليه؛ فإننا في هذا الفصل سنعود إلى كافة كتب حاج حمد لنستخرج من كل جانب ثلاثة تطبيقات.

وقسمنا الفصل لثلاثة مباحث؛

الأول: تطبيقات حاج حمد للقرآن الحمدانية في بعدها اللغوي الاصطلاحي

الثاني: تطبيقات حاج حمد للقرآن الحمدانية في بعدها التاريخي الفصحي

الثالث: تطبيقات حاج حمد للقرآن الحمدانية للجانب الغيبي (الفلسفي)

المبحث الأول تطبيقات حاج حمد للقرآن الحمدانية في بعدها اللغوي الاصطلاحي

نقوم في هذا المبحث بدراسة رؤية حاج حمد للجانب الاصطلاحي من اللغة القرآنية؛ والذي يعطيها جانب الإطلاقية والفوقية على اللغة العربية العادية، والتي تعتمد على المفاهيم والدلالات العشوائية، ولا ترقى لأن تبني مصطلحات وموضوعات قائمة على مفردة معينة كما يفعل القرآن؛ ثم سنذكر أمثلة عنده، واخترنا تحديدا مصطلح الروح والنفس والأسماء، وكذا مصطلح الإنسان والبشر.

وعليه؛ فإن بناءنا لهذا المبحث يكون بالحديث عن جدل اللغة والاصطلاح، ثم التطرق لنماذج تطبيقية استدلالية على المنحى الذي نناه حاج حمد، فيكون تقسيمه إلى ثلاثة مطالب كالآتي:

الأول في: جدل اللغة والاصطلاح

الثاني في: مصطلح الروح، وأسماء العائلة الآدمية

الثالث في: الفرق بين مصطلح الإنسان والبشر

المطلب الأول: جمل اللغة والاصطلاح

بما أنّ هذا المطلب يعتبر حجر أساس فيما سيأتي من نماذج تطبيقية للبناء الموضوعي القرآني القائم على مفردات ومصطلحات بعينها؛ فإننا نخصه للحديث أولاً عن مصطلحية اللغة القرآنية. ثم عن الفرق بين التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي. وبعدها عن أثر الاختصار على الجانب اللغوي في فهم معاني القرآن الكريم.

الفرع الأول: مصطلحية اللغة القرآنية

يتضمن هذا الفرع فهم معنى مصطلحية اللغة القرآنية المفارقة للكلام العربي العادي؛ حيث سنرى فيه: لم قال حاج حمد بمصطلحية اللغة القرآنية؟ ثم لماذا لم ترق مفردات اللغة العربية إلى درجة الاصطلاح؟ وما هي خصائص اصطلاحية اللغة القرآنية؟

إنّ تحديد المصطلحات مدخل مهم وأساسي لفهم الكلمات المفتاحية التي يركز عليها أي بحث، فكيف إذا كان المبحث هو القرآن الكريم¹! من هنا فإن حاج حمد قال باصطلاحية لغة القرآن، والتي تعني أن اللغة القرآنية لغة نموذجية مثالية مطلقة؛ حيث كل مفردة فيها لا ترادف ولا تشارك مفردة أخرى، كما يمكن التعامل معها تحليلياً وتفكيكياً نحو التركيب، وهذا ما يتجاوز اللغة العادية التي تترجم المشاعر والأحاسيس والأفكار وتتيح التواصل، دون ضبط متين يقودها إلى درجة الدقة والمثالية المستمرة في الزمان والمكان والقابلة للفهم والبحث بحسب العقلانيات². كما أن اللغة القرآنية وإن كانت لغة عربية إلا أنّها وفق الاستخدام الإلهي لها ارتقت فوق مستوى القدرات الثقافية والبلاغية للاستخدام الإنساني³؛ فكانت المفردة ضمن اللغة القرآنية مصطلحاً، وكانت المفردة ضمن اللغة العربية مجرد كلام⁴.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011، ص: 115.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 273.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 251.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 268.

وحينما نقول باصطلاحية اللغة القرآنية فإننا نقصد أن المفردة القرآنية الواحدة لها معنى واحد في كل المواضع، لا يختلف ولا يتضارب بل يبقى هو نفسه؛ حيث يفهم السياق من خلال ورود تلك المفردة فيه لا العكس، وهذا ما يعنيه حاج حمد بالإحكام المطلق، أو بالبنائية الكونية¹.

ولعل سائلا يسأل: إن القرآن قد صرح في أكثر من موضع بكون اللغة العربية هي لغة القرآن، وبالتالي فإن القرآن يفهم من خلال هذه اللغة، مثلما أشار القدماء أن من شروط المفسر أن يكون عالما بمطلق اللغة: «لَا أُوتِيَ بِرَجُلٍ غَيْرِ عَالِمٍ بِلُغَةِ الْعَرَبِ يُفَسِّرُ كِتَابَ اللَّهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ نَكَالًا»². فلم هذا التكلف والتفلسف في سبر مفهوم دلالات اللغة التي نعرفها وعرفها المتقدمون علينا، ولم نُبعد مفاهيم الماضين؟ وعلى أي أساس نأخذ برأي حاج حمد؟

كبدية للإجابة عن هذا السؤال المشروع، علينا بالعودة إلى الآيات القرآنية التي تضمنت هذا الجانب؛ وهي إحدى عشرة آية³؛ منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: 3-4]. فعلى ضوء دقة مفردات القرآن ومصطلحياتها، ركّز حاج حمد على مفردة الجعل وهي غير الخلق؛ لأن الأولى تعني إحداث الصيرورة في الشيء، والثانية تشير إلى الابتداء⁴. ومنه نستنتج أن القرآن مجعول عربيا _وقد كان بالإمكان أن يكون على أي لغة_ ولم يكن في أصله وابتدائه عربيا، ومن هنا، كان القرآن ومادته ولغته ودلالاته أعلى من أي تقييد نسبي إنساني، ولا فضل للغة العربية في ذاتها⁵.

فإذا علمنا هذه اللفظة الدقيقة أمكننا أن نشير إلى منهج جديد في فهم مفردات القرآن التي لا تعود إلى شائع استعمال العربي ومدلولاته؛ لأنّ المعاني الكثيرة التي قد يحملها اللفظ الواحد

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 114، 197.

² جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط)، 1394-1974، ج: 04، ص: 209.

³ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1364، ص: 456.

⁴ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 68.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 198.

إنما تعود إلى القائلين بها¹، وبالتالي تعود إلى ذهنيّتهم وخلفيتهم الثقافية. وإذا ما أخذ بمدلول العرب؛ فإننا ننفي ترابطية مفردات القرآن، وننفي معادلته للوجود الكوني².

كما أشار القرآن إلى عدم تعلّم الشعر في حق النبي الكريم بقوله: ﴿وَمَا عَلَّمَهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: 69]، فكيف يُفسر القرآن بالشعر، والرسول المبلّغ المبين لم يتعلّم الشعر؟ ثم كيف يُردّ على الإشكال القائل بتاريخانية القرآن وبأنّه نص إنساني نسبي ناتج عن بيئة وثقافة العرب³، أو أنّ تفسيره مقيد حصراً إلى دلالات لغتهم الثقافية والتاريخية والاجتماعية التي نزل بها⁴، إذا ما أخذنا بلسان العرب في تفسير القرآن؟

فاللغويون المتقدّمون إنّما دونوا لسان العرب، لكنهم لم يدوّنوا لسان القرآن، واستعانوا بلسان العرب ودلالاته لكشف دلالات الكلام الإلهي، ولم يدركوا - كما يدرك العقل الإنساني في العصر الراهن - أنّ الأداة اللغوية القرآنية إنّما هي مدخل لإطلاقية القرآنية وكونيته وإحاطته بكل الوجود⁵.

ومن هنا؛ فإنّ مادة القرآن الكريم هي فعلا لغة عربية، إلا أنّ اللغة القرآنية تعطي معنى واحدا لكل مفردة منه، على خلاف اللغة العربية التي قد تعطي عدّة معانٍ للفظ الواحد؛ فالله رفع القرآن ومادته إلى مستوى الدقّة المحكمة، ولم يتدنّ به إلى مستوى الاستعمال الإنساني الشعري النسبي⁶.

¹ ينظر: أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، (د.س.ن)، ج: 1، ص: 375.

² ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، تح: محمد العاني، دار الساقى، بيروت، ط1، 2010، ص: 16.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 16.

⁴ ينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 76.

⁵ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 275.

⁶ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 197-198.

وعليه؛ نكون قد رأينا أن لغة القرآن الكريم مجعولة لغة عربية محكمة بمستوى الضبط والاستعمال الإلهي لها، فتفهم وتستخرج معانيها وفق هذا الاستخدام، لا الاستخدام العربي المقيد بالأحاسيس والبيئة والتاريخ.

الفرع الثاني: التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي

قد يقال بأن الجانب الاصطلاحي الذي يقول به حاج حمد يشابه التفسير الموضوعي وأحد تفرعاته. وعليه، ارتأينا معالجة هذه النقطة وفق قسمين أساسيين: الأول بين التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي. والثاني: بين الدراسة المصطلحية وتحليل حاج حمد الاصطلاحي.

أولاً: بين التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي: ظهر هذا اللون من التفسير كمصطلح في القرن الرابع عشر الهجري، إلا أن بذور نشأته تعود إلى فترة النبوة على شكل تفسير القرآن بالقرآن¹. واستمر هذا اللون من التفسير إلى عصرنا الحالي، حيث حاول أصحابه التركيز على «هدايات القرآن الكريم حول معطيات الحضارات المعاصرة وظهور المذاهب والاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية، والعلوم الكونية والطبيعية. فنجد مؤلفات كثيرة تحت عناوين شتى مثل: الإنسان في القرآن. المرأة في القرآن. الأخلاق في القرآن...»².

أما عن أنواع التفسير الموضوعي؛ فقد أشار محمد الغزالي إلى نوعين؛ الأول متعلق بالتجميع الموضوعي في السورة الواحدة؛ والثاني متعلق بالتجميع الموضوعي في القرآن كله؛ حيث قال في تعريف النوع الأول: «يتناول السورة كلها يحاول رسم "صورة شمسية" لها تتناول أولها وآخرها، وتتعرف على الروابط الخفية التي تشدّها كلها، وتجعل أولها تمهيدا لآخرها،

¹ ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط3، 1421-2000، ص: 17.

² المرجع نفسه، ص: 21.

وآخرها تصديقا لأولها»¹. وقال في تعريف النوع الثاني: «تتبع المعنى الواحد في طول القرآن وعرضه وحشده في سياق قريب، ومعالجة كثير من القضايا على هذا الأساس...»².

أما مصطفى مسلم فقد أضاف نوعا آخر؛ وهو التفسير المصطلحي، قال فيه: «أن يتتبع الباحث لفظة من كلمات القرآن الكريم ثم يجمع الآيات التي ترد فيها اللفظة أو مشتقاتها من مادتها اللغوية، وبعد جمع الآيات والإحاطة بتفسيرها يحاول استنباط دلالات الكلمة من خلال استعمال القرآن الكريم لها. وكثير من الكلمات القرآنية المتكررة أصبحت مصطلحات قرآنية. فكلمات: الأمة، الصدقة، الجهاد... نجدها تأخذ وجوهاً في الاستعمال والدلالة. فالمتتبع لمثل هذا يخرج بلون من التفسير لأساليب القرآن الكريم في استخدام مادة الكلمة ودلالاتها. وقد سبقت الإشارة إلى أن كتب غريب القرآن، وكتب الأشباه والنظائر قد تضمنت هذا اللون من التفسير»³.

وبخصوص منهج البحث في التفسير الموضوعي من خلال القرآن الكريم؛ فقد أشار مصطفى مسلم إلى خطوات عملية في ذلك، نلخصها في الآتي⁴:

- 1- تحديد معالم وأبعاد الموضوع واختيار عنوان مناسب للموضوع.
- 2- جمع الآيات التي تشير إلى هذا الموضوع أو إلى بعض من جوانبه.
- 3- ترتيب الآيات وفق زمن النزول؛ وذلك للتدرج من الأعم إلى الخصوصيات والتشريعات.
- 4- تفسير الآيات تحليليا من كتب التفسير، والتعرّف على أسباب نزولها، ودلالات ألفاظها واستعمالاتها وسياقاتها في الآيات.

¹ محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1420-2000، ص: 5.

² المرجع نفسه، ص: 6.

³ مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، المرجع السابق، ص: 23.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص: 37-39.

5- استنباط العناصر الأساسية للموضوع من خلال التوجيهات القرآنية التي أحاط بها أو استنبطها.

6- عرض الأفكار على طريقة التفسير الإجمالي، ومحاولة إبراز الهدايات القرآنية أكثر من دلالات الألفاظ القرآنية، ويعضد ذلك بالأحاديث وأقوال الصحابة. كما يحلل ويناقش ويوجه ويعلل في ضوء التوجيهات القرآنية، إذا وجد ما يوهم بالتناقض والحكمة في وجود تلك النصوص.

7- على الباحث أن يلتزم بالمنهج العلمي، وقد يفرض الموضوع طبيعة المنهج والخطا التي سيجري وفقها البحث.

8- هدفه في هذا هو إبراز حقائق القرآن وعرضها للقارئ بشكل لافت محبب لنفسه، وأن يستخدم الأسلوب البياني عذب التسلسل الذي يفهمه أهل عصره.

9- كما نوه لثلاثة ملحوظات؛ أولها: أن استخدام السنة النبوية وأقوال الصحابة إنما تعدّ مواد شرح وتوضيح وترجيح. وثانيها: الالتزام بمنهج التفسير الصحيح، وذلك بتجنب الروايات الضعيفة والإسرائيليات، والتركيز على قواعد اللغة والأساليب البيانية من أجل استنتاج النصوص القرآنية. وثالثا: أن الزوائد اللغوية مثل شرح كلمة غريبة أو توجيه قراءة أو إبراز نقطة بلاغية، يجعلها في الحاشية دون استطراد في المتن.

أما عن منهج حاج حمد؛ فإنه إجمالا حاول الوقوف على كل القضايا والمواضيع التي ترتبط ببعضها، حيث يشير محمد العاني إلى أنّ حاج حمد يعتمد على الأسلوب التحليلي المراعي للوحدة العضوية التي استقر عليها القرآن، والذي ينطلق من تحديد معنى المفردة قرآنية (التحليل)، وصولا إلى السياقات الكبرى والمواضيع التي ترتبط بها (التركيب)، وذلك وفق أطر منهجية¹. وأعطى مثالا على ذلك يقول فيه: «قصة موسى مع العبد الصالح عند الحاج حمد أعيد تركيبها في إطار تدرج العلاقة الإلهية مع البشر، ثم طبق هذا الفهم لجذلية الغيب مع

¹ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 17.

الإنسان، على تفسير وفهم معركة بدر وربطها بمعركة طالوت، حيث جرى تحليل هذه الآيات ليصل من خلالها إلى منهج التعامل الإلهي مع البشر بالتدرج من التعامل الحسي المباشر إلى التعامل الغيبي غير المباشر، ثم ربط ذلك بختم النبوة وبمفهوم الحاكمية وشرعة التخفيف والرحمة¹. أي مقارنة بمنهج التفسير الموضوعي التراثي؛ فإنه لا يلجأ إلى ترتيب النزول أو أسباب النزول، أو المكي والمدني، أو لسان العرب، أو كتب التفسير، بل يعتمد أساساً على ما يستخرجه من القرآن بمنهج داخلي.

أما بخصوص منهج التفسير الموضوعي للسورة القرآنية، فنلخصه في الآتي²:

1- التقديم للسورة بتمهيد؛ يتضمن سبب النزول، والمرحلة التاريخية التي نزلت فيها، والأحاديث التي تحدّد أسمائها، أو خصائصها وفضائلها، من أجل معرفة الهدف الذي تدور حوله السورة.

2- محاولة التعرف على الهدف الأساسي للسورة؛ وذلك من خلال التقديم الذي سبق أن أوردناه.

3- تقسيم السورة - وخاصة إذا كانت طويلة - إلى مقاطع، يتضمن كل مقطع آيات تتحدث عن هدف أو محور صغير من المحاور العام، ومحاولة استنباط الهدايات منها ما أمكن، وذكر المناسبات بينها، لأنها تساعد في التعرف على الهدف الأساسي من السورة، وتساهم في ربط الآيات ببعضها، أو بدايات السورة بنهايتها.

4- ربط هذه المقاطع وما يستخرج منها بالهدف الأساسي للسورة.

وحين عودتنا لحاج حمد؛ فإننا نلاحظ أنه لم يحاول وضع تفسير موضوعي لسورة بعينها، وإن كانت له بعض الاجتهادات أتت عرضاً في سياق بحثه، وقد سبق أن رأينا منهجه في

¹ الحاكمية، المصدر السابق، ص: 17.

² ينظر: مصطفى مسلم، مباحث في التفسير الموضوعي، المرجع السابق، ص: 40-42، 45.

التاريخ مثلاً وكيف استخرج من سورة البقرة حركية التاريخ ودوراته¹، أي أنه حاول إعطاء هدف أو محور أساسي تدور حوله السور، ومنهجه كان بعيداً عن القول بأسباب النزول، بل مركزاً على الوحدة العضوية في السورة، بالإضافة إلى ربط الدلالات بما يحتاجه الواقع من بيان.

ثانياً: بين الدراسة المصطلحية وتحليل حاج حمد الاصطلاحي: لعل أبرز من ألفت في مجال الدراسات المصطلحية بشكل مفصل هو الشاهد البوشيخي²، لكنه لم يركز حصراً على المصطلح القرآني، ولهذا فإننا سنعتمد على ما كتبه الخالدي باعتباره تحدث عن منهج التفسير الموضوعي للمصطلح القرآني، وفيما يلي ملخص منهجه³:

- 1- إعادة المصطلح إلى جذره الثلاثي.
- 2- البحث عن المعنى اللغوي الاشتقاقي للجذر المستخرج من أمهات كتب اللغة.
- 3- البحث عن معنى الجذر في كتب معاني ألفاظ القرآن.
- 4- البحث في اشتقاقات وتصريفات الكلمة في القرآن.
- 5- البحث عن جذر الكلمة واشتقاقاتها في آيات القرآن، مع ترتيبها والنظر في دلالاتها.
- 6- الربط بين ما استخرج لغويا واصطلاحيا للأصل الاشتقاقي للكلمة، مع الأصل الاشتقاقي في الآيات القرآنية، وننزل ذلك الأصل اللغوي على التصريفات القرآنية.

¹ ينظر: الفصل الثاني من أطروحتنا، المبحث الثاني، المطلب الثالث، ص: 191-199.

² ينظر: الشاهد البوشيخي، نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة أنفو، فاس، ط3، 2004، ص: 22-31. وينظر: الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط2، 1433-2012، ص: 27-28.

³ ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط1، 1416-1996، ص: 17-19.

- 7- الاطلاع على تفسير الآيات التي ورد فيها المصطلح القرآني من خلال أمهات كتب التفسير القديمة والحديثة؛ مثل تفسير الطبري، والتحرير والتنوير.
- 8- تسجيل ما يستخرج من الآيات من لطائف وإشارات من خلال التدبر، ونقل ما يناسب البحث من أمهات التفسير، ومحاولة ربطها مع واقع وحياة الناس.
- 9- تفقّد الأحاديث وكلام الصحابة والتابعين، من أجل استخراج المزيد من الإشارات.
- 10- تخريج البحث النهائي لرحلة هذا المصطلح.

أما حاج حمد؛ فإنه لا يعتمد على كتب اللغة ولا التفسير، وإنما يعتمد على العائد المعرفي القرآني، ويربطه ببقية المواضيع الذي تناسبه. ونضرب مثالا من خلال تعامله مع مصطلح (مس) و(لمس)؛ والذي انتهى إلى القول بورثة الكتاب، وهم القوم الذين يمسون معاني القرآن؛ أي أنه لم يكتف ببيان معنى المفردتين: مس بمعنى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور، ولمس بمعنى الملامسة المادية، بل قاده الحديث إلى استمرارية ومكنونية الكتاب، من خلال بيان معنى الآية الكريمة: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]، فالمس هنا يعني النفس الطاهرة وليس المتطهرون بدنا، وهم القوم الذين يصلون إلى معاني القرآن من خلال طهرهم المعنوي¹، حيث يقول تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 31-32].

وعليه؛ رأينا الفرق بين منهج حاج حمد الاصطلاحي ومنهج غيره، وذلك لاعتماده على العائد المعرفي القرآني دون لسان العرب ودون التفاسير السابقة، ودون تقيد بأسباب النزول.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 97-98.

الفرع الثالث: أثر الاختصار على الجانب اللغوي في فهم معاني القرآن الكريم

نعالج هنا رؤية حاج حمد لبعض الآثار المترتبة عن استخدام الجانب اللغوي كما ورد عن لسان العرب في تفسير وتحليل مفردات القرآن الكريم.

كنا قد أشرنا في مقال لنا إلى أثر استعمال المنهج التراثي اللغوي على فهم القرآن، وقد أجملناها في نقاط هي: تقييد المعاني القرآنية بالمعاني البلاغية والشعرية والبيانية للعرب، الانصراف الكبير إلى بلاغة وبيان القرآن، ضرب إعجاز القرآن، اختلاط المعرفة القرآنية بأساطير الأولين الخرافية، إغلاق التفكير في نصوص الكتاب، والاعتماد على أساليب ومناهج من خارج النص القرآني¹. وفيما يلي سنتناولها بشيء من التفصيل:

1- **تقييد المعاني القرآنية بالمعاني البلاغية والشعرية والبيانية للعرب: دلالات اللغة العربية إنما تعود إلى الحالة الذهنية والمعرفية للمتكلمين بها زمن النزول، وإذا ما فسر القرآن بها فإننا نجعل مدلولات مفرداته محكومة بخزان ثقافي وبيئي واجتماعي نسبي محدّد².**

2- **الانصراف الكبير إلى بلاغة وبيان القرآن دون ضبط منهجي: إن مدلولات المفردات القرآنية إنما تؤدي إلى فهم منهجي نسيجي مترابط لمواضيع القرآن التي ترد فيها المفردة³، حيث يبدأ حاج حمد بتحليل معنى المفردة وصولاً إلى تركيب موضوعي محكم⁴، والاختصار على البيان والبلاغة العربية لن يصل الباحث إلى هذا الضبط المنهجي.**

3- **ضرب إعجاز القرآن: لا يحصر حاج حمد الإعجاز في الجانب البلاغي للقرآن فقط، بل يرى أن حصره في هذا الجانب والاستعانة بلسان العرب في ذلك إنما يعدّ مدخلا يمكن الإتيان بمثله، وفي ذلك يقول: «الإعجاز ليس بلاغياً فقط، ولا يخضع خضوعاً كاملاً**

¹ ينظر: زينب عبد العزيز، اللغة من منظور القراءة الحداثيّة للنص القرآني _أبو القاسم حاج حمد نموذجاً_، مجلد الصراط، المجلد: 24، العدد: 2، الجزائر، 2022، ص: 758-759.

² ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، المصدر السابق، ص: 18-19.

³ المصدر نفسه، ص: 20.

⁴ المصدر نفسه، ص: 17.

للتقنين، فمن يقنن بلاغية القرآن فإنما يقنن الإعجاز والإعجاز لا يقنن، فتقنين الأشياء يعني القدرة على الإتيان بها، أي إعادة إنتاجها وفق نفس القوانين، أو الإتيان بالمثل وإن كان أقل درجة. وهذا هو المستحيل بعينه...»¹.

4- اختلاط المعرفة القرآنية بأساطير الأولين الخرافية: لجأ الكثير من القدماء إلى الأخذ من التفسير التوراتي لمعرفة الكثير من القضايا القرآنية؛ مثل قصص الأنبياء، والقصص المتعلقة بالخلقة والتكوين، ولا تزال تستعمل إلى الآن، نحو قصة خلق سيدنا آدم وزوجه. وهذا نتيجة لترك المنهجية المعرفية القرآنية الدقيقة التي لم تكن متاحة أصلاً في ذلك العصر، لأن الذهنية والعقلية كانت إنمائية إحيائية².

5- إغلاق التفكير في نصوص الكتاب: حينما نأخذ بلسان العرب فإننا لا نحفظ للقرآن مجيدينه التي تجعله مستمرا لكل العصور، ولا نحفظ كرمه المتدفق بالعطاء للعصور اللاحقة، ولا مكنونياته التي تستدعي البحث الدؤوب المستمر. ونستطيع أن نجري قياساً في مسألة قيادية معاني القرآن بلسان العرب، وقيادية معاني القرآن بما فسرّه النبي الأكرم؛ حيث نجد أن النبي الكريم لم يضع التفسير كاملاً³. وفي هذا يقول حاج حمد: «هنا حددت المعرفة بالوحي للرسول الخاتم للنبيين والموقر توقيراً، وحدد هذا الوحي مقيداً إلى زمانه "مصدقاً لما بين يديه"، وما بين يدي الشيء هو "حاضره"، ثم أطلق الله مكنون الكتاب المجيد بكرم الكتاب للمراحل التاريخية اللاحقة بمنطق التوريث لا الوحي الذي انقطع بخاتم النبيين. وصنّف الله الورثة في ثلاث مجموعات، الظالم لنفسه ضعفاً، والمقتصد توسطاً، والسابق بالخيرات، فلم يشترط على الورثة السقف الحدي الذي اشترطه الفقهاء على المجتهدين، إذ ردّ الله أمر التوريث إلى ذاته المقدسة المنزهة، لا إلى كمالات الوارث...»⁴.

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 211.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 130، 131.

³ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، بيروت، ط1، 2012، ص: 87.

⁴ المصدر نفسه، ص: 87-88.

6- الاعتماد على أساليب ومناهج من خارج النص القرآني في فهم دلالات اللغة القرآنية: حيث يوضح حاج حمد أن: «القرآن وحي يوحى عبر الروح فهو أكبر من ضوابط الواقع المنتزل عليه، فلا يكون تقنيته من خارجه، ولكنه أقرب إلى ضوابط الفهم من داخله هو بالذات، إذ يحمل المطلق (القرآن) في ذاته أحكام ضوابطه ومداخل المعرفة به كيما يعلم الله الناس من القرآن وبالقرآن. فضبط الدلالة المعرفية للمفردة اللغوية ذات المعنى الواحد مهما تعددت وتنوعت تطبيقاتها في القرآن هو تقنين معرفي من داخل القرآن يستبعد ما في شائع الاستخدام اللغوي من مترادفات، لهذا نتعرف على كل مفردة بدلالة استخدامها في القرآن»¹. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الفارق المنهجي الموضوعي في فهم القرآن الكريم لا يعني انتقاصا من جهود السابقين، لأن لكل مرحلة ذهنيته وعلومها، وما نجده اليوم سيكون مختلفا قياسا لما سيكتشف في لاحق العصور².

وعليه؛ فاستخدام لسان العرب يعد منهجا من خارج القرآن في فهم معاني ودلالات المفردات القرآنية، والذي يؤدي إلى تقييد القرآن إلى عصر التنزيل والتدوين دون استمرارية لباقي العصور، وهذا ما يشكّل هداما لمفهوم الإطلاقية والمكونية والكرم والمجيدية التي يتمتع بها القرآن. بالإضافة إلى عدم اكتشاف الرابط المنهجي الذي تقود إليه دلالات المفردات والمصطلحات القرآنية. كما أن حصر الإعجاز في الجانب البلاغي البياني يغض الطرف عن باقي وجوه الإعجاز التي تملئها الدلالات في ترابط موضوعي. فالافتقار بلسان العرب يؤدي إلى غلق التفكير في معرفة القرآن المنهجية.

وكخاتمة لهذا المطالب، نستطيع القول إن لغة القرآن مجعولة لغة عربية، ولهذا كانت ذات مستوى ضبط إلهي. وإذا ما عدنا إلى اصطلاحية اللغة القرآنية عند حاج حمد وما أدت إليه من مواضيع، فإننا نرى أن منهجه يختلف عن مناهج سابقيه، سواء في التفسير الموضوعي للقرآن كله، أو سورة بعينها، أو مصطلح محدد، لأن اعتماده الكلي كان على العائد المعرفي القرآني، وليس على لسان العرب ولا كتب التفسير. وقد أوضحنا أثر استخدام المنهج اللغوي

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 212.

² ينظر: حرية الإنسان في الإسلام، المصدر السابق، ص: 87.

التراثي في بيان معاني القرآن وتحليلها؛ من استخدام لمنهج من خارج القرآن، وتقييد القرآن في العصور الأولى دون استمرارية لباقي العصور، وهدم لمفهوم الإطلاقية والمكنونية والكرم والمجيدية التي يتمتع بها القرآن. بالإضافة إلى عدم اكتشاف الرابط المنهجي الذي تقود إليه دلالات المفردات والمصطلحات القرآنية.

المطلب الثاني: مصطلح الروح والنفس، وأسماء العائلة الآدمية

يتضمن المطلب بيانا لمصطلح النفس والروح، ثم إبراز للعلاقة بين الروح والأسماء، لنصل إلى علاقة الأسماء بالعائلة الآدمية، ومدار هذا كله هو الوصول إلى معنى مصطلح الأسماء، وامتدادات هذا المفهوم. كما لا مناص من التنبيه إلى أن استخدامنا لمصطلحي البشر والإنسان في هذا المطلب يماثل استخدام حاج حمد لهما، لأن لنا فيهما رأيا آخر سنوضحه في مكانه الخاص من المطلب الموالي.

الفرع الأول: في بيان مصطلحي النفس والروح

جعل حاج حمد من الكشف عن معنى هذين المصطلحين جسرا منهجيا لمعرفة علاقة الروح بقصة الخلق والخليفة، خصوصا وأن الروح في التراثيات جعلت السبب في الحياة، إلا أن لحاج حمد رؤية أخرى فالروح أعطيت لآدم لكي يجعل أو يصير في مقام الخلافة¹. ومن هنا فإننا سنتعرف في هذا الفرع على معنى النفس والروح وعلاقتهما بالحياة أو الخلافة.

يشير حاج حمد بأن مفردة النفس وردت (295) مرة في القرآن الكريم، وتتعلق الآيات التي وردت فيها بالحياة والموت والتكليف والبعث²، وهذا في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: 98]، وقوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ [الأنبياء: 35]، وقوله: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا أُكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: 286]، وقوله: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 267.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 267. ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 86.

وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴿[الانفطار: 19]﴾. ونستطيع إضافة الجزاء على الأفعال، والهدى والضلالة، مثل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [آل عمران: 161]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَجَعَلَ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 100]، وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾ [السجدة: 13]. وبالتالي فالنفس متعلقة بالإنسان حياة وموتا وإحساسا وشعورا¹، جزاء وحسابا، ضلالة وهدى.

ومن خلال قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّهَا وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 1-8]، استطاع حاج حمد استخراج تركيبة النفس، وقال عنها إنها «نتاج التركيبية الكونية المطلقة بلامتناهياتها كبرا وصغرا وعبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. وهذا ما عبرت عنه سورة الشمس، حين استهلكت بالمتقابلات الكونية المتفاعلة جدليا (الشمس/قمر) (نهار/ليل) (سماء/أرض) ثم انتهت إلى المركب الناتج عن تفاعل المتقابلات: "نفس وما سواها". ولأن النفس مركبة عبر التقابل الجدلي الكوني فإنها قابلة بحكم تركيبها لأن تنقسم على ذاتها "فألهمها فجورها وتقواها"². وإلى النفس تعود خاصية الحرية والاختيار³.

أما مفردة الروح فقد ذكرت في (23) موضعا⁴؛ وأشار حاج حمد إلى أنها وردت متعلقة بآدم، في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ [السجدة: 9]، ووردت متعلقة بمريم وعيسى، في قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 91]، ثم جمع الله بين آدم وعيسى على صعيد النفخ

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 268.

² المصدر نفسه، ص: 269.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 269.

⁴ ينظر: فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 326. بينما ذكر حاج حمد أن عدد مرات ورود مفردة الروح هو (20) موضعا. ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 268.

الروحي، فقال: ﴿إِن مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59]. وتذكر الروح مقترنة بالملائكة، إما تهيئة للنفخ في قوله تعالى: ﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]، أو بمهمة إيصال الوحي، مثل قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 193-194]، وتذكر أيضا مقترنة بالمصطفين من عند الله للقيام بمهمة الدعوة، وذلك في قوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [النحل: 2]. ثم أشار حاج حمد إلى أن الروح تأتي مرتبطة بأمر الله، أي أنها من عالم الأمر حيث المطلق التكويني والكوني، وينفذ هذا الأمر عن طريق ملائكته إلى أنبيائه ومن يصطفاهم من عباده، ولهذا حين سئل عن الروح، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]. فخصائص الروح تتطلب علما مطلقا مبنيا على الجمع بين القراءتين، أما عن وظيفتها، فقد قال عنها سبحانه وتعالى: ﴿وَلَيْنَ شَيْئًا لَنُذْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾ [الإسراء: 86]، أي أنها مرتبطة بالوحي، وحين تسلب مدركات هذا الوحي لا يموت الإنسان، بل يتدنّى ويتنزل من عالم الأمر¹.

كما أشار إلى أن الروح تعطي تعاليا على الطبيعة وعلى النفس، وهذا ما أعطي لآدم ثم المسيح؛ فقد منحت للمسيح قوة خارقة ما فوق طبيعية²، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُلُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنِّي فِي ذَلِكَ لَآيَةٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 48-49]. وهي ما

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 269.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 448.

أتاحت له أن يُرفع إلى السماء: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنِي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [آل عمران: 55]. أما ما حدثنا الله عنه من أن السيد المسيح كان يأكل الطعام، ويمشي بين الناس في الأسواق، فلا ندري أكانت الطبيعة مستجيبة له أيضا كما يقول حاج حمد عن آدم، وكان طعامه بموجب استجابة الطبيعة له أكلا رغدا أم لا¹؟

كما ارتبطت الروح بالاصطفاء وحمل الرسالات²؛ فيقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33].

إلا أن حاج حمد لم يكمل قراءة وتحليل باقي الآيات التي تناولت مفردة الروح، خصوصا المتعلقة بروح القدس، والتفريق بين الروح والملائكة، وروح الله؛ وهذا في قوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: 87]، وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 102]، فهاتان الآيتان تدلان على أن روح القدس ليس مختصا فقط بعيسى ووالدته، بل تعلقت أيضا بالنبي محمد. أما الآيات التي تناولت مفردة روح القدس مثل قوله: ﴿تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج: 4]، فإننا نلاحظ فصلا لمفردة الروح عن الملائكة، وكأنه كيان آخر، سواء أكان صنفا من الملائكة في حد ذاتهم أم غير ذلك. أما عن مفردة روح الله، فقد وردت في قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا أَقْوَمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87].

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 97.

² ينظر: العالمية الإسلامية الأولى جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 105-106.

والملاحظ كذلك أن الروح متعلقة بالله وأمره وكلمته، وأنها متعلقة أيضا إما بالأنبياء أو بعباد الله المصطفين، أو بالملائكة، أو بالوحي أيضا، فكيف ينسبها حاج حمد بعد ذلك إلى الناس كلهم؟ فهو لم يحل كل الآيات التي تناولت مصطلح الروح، وهذه مخالفة منه لمنهجه الذي أقره بداية، وهو المنهج الكلي الذي يبحث في كل القرآن، لا في جزء منه فقط. كما سنجد في باقي المحاور مغالطات كثيرة وقع فيها حاج حمد تتعلق بقضية الروح التي زادت أمرها غموضا والتباسا عندنا، وربما عذرا له في هذه المسألة أنه هو في حد ذاته أشار إلى أن الإنسان لا يعلم عن الروح الكثير¹.

وعليه؛ فالنفس متعلقة بالحياة والموت والتكليف والبعث، وأيضا بالثواب والعقاب، وبالهدى والضلالة، وتركيباتها ناتجة عن التركيبة الكونية المطلقة عبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. أما الروح وخصائصها فإنها متعلقة بعالم الأمر المطلق المنتزل إلى الأنبياء وعباد الله المصطفين عبر الملائكة، أما عن وظيفتها فهي مرتبطة بالوحي والذي إن سلب من الإنسان يتدنّى من عالم الأمر المطلق.

الفرع الثاني: في العلاقة بين الروح ومقام الخلافة

يرتكز حديثنا هنا عن الروح التي أعطيت لآدم، وعلاقتها بمقام الخلافة، من وجهة نظر حاج حمد. لذلك دعونا نقدّم بداية تعريفا مجملا للروح التي خصّ بها الله آدم، ثم تعريفا للخلافة عنده أيضا، ثم نشرع في سبر العلاقة بينهما.

يعرّف حاج حمد كلا من الخلافة والروح بقوله: الاستخلاف «حالة مفارقة لما هو عليه الإنسان² في عالم البهيمية الطبيعية؛ هنا تأتي قضية "نفخ الروح" التي يُشار إليها في القرآن... باعتبارها قوة يأتي بها الله للإنسان من خارج مكونات الجدلية الطبيعية بخصائصها المادية. تقول الآية في الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 86.

² نقلنا النص بطوله لكي نمهّد للاستدلال على قلة انتباه حاج حمد عند استخدامه لمصطلح الإنسان والبشر، وهذا ما قادنا إلى دوامة في سبيل الوقوف الدقيق على معنى المصطلحين عنده.

قَلِيلًا ﴿[الإسراء: 85]﴾ فالروح تعرف هنا بوصفها من "عالم الأمر الإلهي" وعالم الأمر الإلهي هو عالم خارج عالم "المشيئة" الإلهية التي تتمظهر في خصائص الكون المادية الطبيعية. فرد الروح إلى عالم الأمر يعني أنها قد "منحت" للجسم البشري المكوّن ضمن عالم المشيئة الطبيعي في الأرض التي أشارت إليها الملائكة¹. ما يعني أن الخلافة حالة طارئة على هذا الكائن، والتي قد تعطى له عن طريق النفخ في الروح، هذه الروح التي هي من خارج العالم الطبيعي.

وإذا ما عدنا إلى قصة آدم؛ فإن حاج حمد يشير إلى أن الله اصطفى آدم من الناس الذين كانوا موجودين في الأرض آنذاك²، ووهبه الروح، وجعله من خلالها خليفة في الأرض³. فيقول الله في هذا الشأن: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقُ بَشَرًا مِّنْ صَلَاصِلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [الحجر: 28-29].

فوفقا لحاج حمد؛ آدم هو أول المصطفين بالنبوة، ونفخ الروح وشرعة الزواج من البشر، ويستدل بأن صراع ابنه كان تنافسا في التقرب إلى الله، لينتهي هذا التنافس بالقتل، فالأخوين كانا مؤمنين بالله، ولندم الأخ على قتل أخيه، تم إرشاده إلى مواراة سواته التراب _ أي جسده⁴، وعدم تركها كما يفعل أولئك الذين يفسدون في الأرض، وهذا تحقيقا لشرعة تكريم الميت بدفنه⁵، حيث يقول تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ وَكَيْفَ

¹ تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 72.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 268.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 43.

⁴ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 100.

⁵ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 127-128.

يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يَوَيْلَئِي أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِمِينَ ﴿[المائدة: 27-31].

كما يضيء حاج حمد مسألة أخرى في قضية استخلاف آدم والروح التي مُنح، وهي كون جنته على الأرض؛ وأن تلك الجنة كانت تعكس واقعا مميزا كان يعيش فيه وزوجه، خلافا لبقية البشر الموجودين في الأرض؛ فبالروح منح التعالي على الطبيعة ومؤثراتها، ومُنح من الخضوع لبدنه وحواسه ونفسه¹، وكانت الشجرة تمثل: «الحواس بمصدرها القائم في النبات والأنبات»². فالروح أعطت لآدم سيطرة على الطبيعة، واستلبت البدن والحواس والنفس، وبهذا كان آدم (إنسانا كاملا)³.

أما عن أكل آدم فكان عبارة عن استجابة الطبيعة له، فيكون أكله متى ما شاء أكلا رغدا، أي أن الطبيعة (المكان) مستجيبة وخاضعة له، وهذا هو معنى الجنة⁴، مثلما فهمه حاج حمد من قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35].

أما عن كيفية هبوط آدم؛ فإن مختصرها _كما فهمناها من صاحبنا_ أن الشيطان قد أقسم لآدم أن الأكل من تلك الشجرة يعطيه المجد والخلود اللذان كان يريدتهما من خلال ملاحظته لموت (البشر) وخلود الملائكة وهمينتها، فاقتنع أن مبتغاه يكمن حيث منع، وغفل أن نفخ الروح يتطلب يقظة قوية وتمييزا بين كذب وصدق، وباستلابها هبط إلى خصائص النفس الطبيعية؛ حيث أنقصت منه الروح وهبط في البدن والمكان نفسه، واختفت حالة الجنة، وأصاب جسده التغيرات الفيزيولوجية الطبيعية، فأحس بالبرد والحر والضعف⁵.

¹ ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 86، 96.

² المصدر نفسه، ص: 96.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 96.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 97.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 98-103.

فانتقاص الروح جعله يفقد (اللباس الروحي)¹، فأحسّ بمتغيرات البدن والنفس والعقل، فكان الهبوط². فالهبوط هو صيرورة الجسد المتعالي بقوة الروح إلى سواة (جسد) متأثرة بالعوامل الطبيعية³، وهبوط من مستوى عالم الأمر الإلهي إلى مستوى عالم المشيئة⁴.

كما أشار حاج حمد إلى أن تعبد آدم حينما كان في حالة الجنة كان روحيا، فالعبادات الحسية غير واردة في حق الإنسان المتعالي بالروح، فكانت عبادته عبارة عن صلة بسلطان الأسماء التي تعلمها⁵. أما حينما هبط من حالة الجنة فرضت عليه العبادات الحسية لكي يعود لحالة الترقى⁶.

إذا، نجمل حديثنا في هذا الفرع بأن الاستخلاف عند حاج حمد هو حالة مفارقة لما يكون عليه الكائن البهيمي، وتعتبر الروح المصدر الذي جعل آدم يحصل على مقام الخلافة، وأنها كانت في الأرض، حيث تم اصطفاؤه من بين مجموعة من الكائنات، وتم تكريمه بالروح التي منحته تعاليا على الحواس والجسد والنفس في الأرض نفسها، وسيطرة على الطبيعة جعلته يعيش مع عائلته حالة خاصة هي الجنة حتى أن تعبدّه حينها كان روحيا مرتبطا بالأسماء. أما حين أكل من الشجرة هبط من حالة الروح إلى الحالة العادية في المكان والجسد نفسيهما، وحدثت له تغييرات فيزيائية نتيجة انتقاص هذه الروح جعلته يحس بالجوع والعطش والبرد والحر والضعف كبقية الكائنات المحيطة به.

¹ يفرّق حاج حمد بين الثوب الذي يستر البدن، وبين اللباس الذي يمثل حالة تتلبس الإنسان وكيانه العضوي الوجودي الكامل بمختلف مشاعره وأحاسيسه وعقله. فاللباس هو العبادات الحسية التي تخضع البدن والحواس والنفس لكي تتعالى الروح، وهو الهدى والتقوى. ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 101. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 107، 131-132.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 132. وينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 100.

³ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 87.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 100-101. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 87.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 108-109.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 110-111.

الفرع الثالث: الأسماء والعائلة الأدمية

لنتعرف أكثر على ماهية التشريع الذي منح لآدم بعد أن تم اصطفاؤه، وكرم بالروح وأعطى مقام الخلافة.

يرى حاج حمد بأن الله أعطى آدم تشريعا عائليا حملته الأسماء؛ والأسماء عنده ليست بأسماء الأعلام التي تعرفها الملائكة وآدم والناس الموجودون في الأرض؛ لأن الملائكة استخدمت أسماء علم عند احتجاجها: الأرض، الدم، كون الدم مسفوحا، الإفساد، الخلافة ومعنى أن تمنح لأحد من سكان الأرض المفسدين¹. وفيما يلي سنرى مفهوم مصطلح الأسماء كما استخرجه حاج حمد من سورة البقرة:

1- بعد الإعلان عن الأسماء والاستخلاف؛ ركز الخطاب القرآني على العلاقة العائلية بين آدم وزوجه²، حيث يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]. فبعد نفخ الروح أمر آدم بالزواج، وبالتسامي على الغرائز الحسية³. فهناك علاقة بين الأسماء والزواج، وتصبح الأسماء هي مسمى لأمر حقيقي له خصوصياته⁴.

2- الإشارة إلى عرض الأسماء في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]، كان باستخدام صيغة الجمع المذكر (عرضهم)، وليس (عرضها)، وفي هذا دلالة على الحال

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 270. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 68-69.

² ينظر: المصدر السابق، ص: 271. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 78.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 78.

⁴ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 126-127.

والهوية¹. فاسم العلم متعلق بالشيء، أما الاسم المحمول فهو تقرير لحالة أو معنى لقضية ما، فمن عُرِضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء مقررة لحالاتهم، وهي خلاف ما تميّز به المفسدون في الأرض، وهذا الافتراق إنما هو افتراق هوية وخصائص، فتشير الأسماء بذلك إلى محمولات بشرية².

3- الأسماء التي تعلمها آدم شاملة ومحيطية³، وهذه الإحاطة تتطلب وحيا إلهيا تفصيليا ومطلقا، والمقصود منها هي أسماء العائلة، التي تجعل من آدم ليس مجرد ذكر، بل زوجا وأبا، وامرأته ليست مجرد أنثى بل زوجة وأما، ومن يلدناه يصبح ابنا أو ابنة، وتتفرع العائلة إلى دوائر بشرية متكاملة موضحة في بداية سورة النساء⁴.

4- هذه الإحاطة تتطلب الوجود والحضور العيني للعضوية العائلية كلها، ويعضد هذا أربعة قضايا: أولها أن الأمر الإلهي بالهبوط كان مخاطبا للجمع: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]، فالجماعية في الهبوط تبرهن على اكتمال العضوية العائلية، وليس المقصود منها هو آدم وزوجه والشیطان، لأن أمر الهبوط مرتبط بالهدى، والهدى لا يكون للشیطان. وثانيها: أن إخبار آدم للأسماء كان بحضور كل العائلة، وإلا لكان غيبا لم تعلمه الملائكة، مثل الغيب الذي كان في أمر استخلاف آدم بعد نفخ الروح. وثالثها: أن أمر الهبوط لا يخص الشيطان، بل الطرد. ورابعها: تعلّق أمر الهبوط بالأرض، والأرض ليست وحدها مستقر الشيطان⁵، كما

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 271. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 69.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 102-103.

³ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 69.

⁴ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 271. وينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 103.

⁵ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر نفسه، ص: 80-81.

توضح الآية: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ [الحجر: 16-17].

5- قضية الصدقية، التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 31]. فالملائكة تسبّح الله وتنزهه، ثم يتخذ إلهها قرارا غير مفهوم بالنسبة لها، وهو استخلاف نوع يفسد في الأرض، فطرحته عليه إشكالها، وجاء الجواب في الأسماء التي عُرضت عليهم، والتي تضمنت مفارقة للسلوك البهيمي التي اعترضت عليه في المقام الأول¹.

6- ارتبطت بالأسماء وتلتها ضوابط تشريعية كثيرة؛ بداية بتشريع الأسماء العائلية المحرّمة، والزواج وتعدد الزوجات، وأحكام الاستئذان والمواريث².

واستخلاصا لما سبق؛ عرفنا أن الأسماء عند حاج حمد تعني العائلة بدليل تركيز الخطاب القرآني على الزواج، واستخدام مفردة عرضها وليس عرضهم التي تدل على شيء موجود وحاضر، وأن هذه الأسماء كاملة وشاملة، وتتطلب تغيير وضع كان عليه السابقون، مما يعني تغييرا في خصائص الهوية.

وفي نهاية هذا المطلب نكون قد وقفنا على معاني مصطلح الروح والأسماء بشكل أساسي، ولمصطلح النفس والاستخلاف والهبوط واللباس والثوب بشكل عرضي. فقلنا بأن النفس متعلقة بالحياة والموت والتكليف والبعث، والثواب والعقاب، والهدى والضلالة، وتركيباتها ناتجة عن التركيبة الكونية المطلقة عبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. أما الروح وخصائصها فإنها متعلقة بعالم الأمر المطلق المنتزّل إلى الأنبياء وعباد الله المصطفين عبر الملائكة. وتعدّ الروح مصدر جعل آدم المصطفى خليفة في الأرض. كما جعلته متعاليا على

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 78-79.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 105.

الحواس والجسد والنفوس، ومسيطرًا على الطبيعة، فكان في حالة الجنة في جسده والأرض نفسها. وحين استجاب للطبيعة، انتقلت حالة الجنة، وعاد إلى الوضع الطبيعي من إحساس بكل المتغيرات الطبيعية حوله. كما أعطي آدم الأسماء والتي تعني العائلة، بدليل تركيز الخطاب القرآني على الزواج، واستخدام مفردة عرضها وليس عرضهم التي تدل على شيء موجود وحاضر، وأن هذه الأسماء كاملة وشاملة، وتتطلب تغييرًا في خصائص هوية ووضع ما كان عليه السابقون. وعرفنا بأن تعبد آدم في حالة الجنة كان عن طريق هذه الأسماء، وحين هبط تعلق به العبادات الحسية.

المطلب الثالث: مصطلح البشر والإنسان

إذا كنا نرى بعدم وجود الترادف والاشتراك في اللغة القرآنية، ونتمشى مع منهج حاج حمد النظري القائل بضرورة استخدام وتتبع العائد المعرفي القرآني في سبيل استخراج معاني المصطلحات، إلا أننا لا نتفق معه ضرورة في معاني المصطلحات التي استخرجها، ومن ذلك الإنسان والبشر. وفيما يلي عرض وشرح لما ذهب إليه من معناهما، ثم نقد وبيان لمعانيهما التي وقفنا عليها. لهذا جعلنا هذا المطلب في ثلاثة فروع: الأول في بيان مصطلح البشر عند حاج حمد. والثاني في بيان مصطلح الإنسان عنده. والثالث في نقد نظريته لمصطلحي الإنسان والبشر.

الفرع الأول: مصطلح البشر عند حاج حمد

يعرف حاج حمد الإنسان الخالي من الروح بأنه: «الإنسان الإباحي (البهيمي) الذي يستجيب لنداء الغريزة، لا في ممارسة الجنس لذة فقط، ولكن بممارسة اللذة عبر المنفعة الفردية المطلقة في كل أمر، المنفعة والأثرة والأنانية ورغبة الاستحواذ، لو أدى ذلك لقتل الآخرين وترك جثثهم في العراء وبلا ندم»¹. إذ يشابه بين سلوك الإنسان الذي لم يعط الروح بسلوك البهيمة. ثم يمضي بالقول في موضع آخر بأن آدم بوصفه إنسانًا تميّز عنهم عقليا وسلوكيا

¹ تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 104.

بالروح التي أعطيت له؛ فالبشر من وجهة نظره هم الذين كانوا يفسدون في الأرض¹، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]. ولم نر نحن في هذه الآية أية إشارة لا إلى إنسان ولا إلى بشر؛ وأما كيف جعل حاج حمد المقصود بالسفاكين للدماء والمفسدين في الأرض بأنهم البشر فلسنا ندري حقيقة!

وفي سياق حديثنا عن الروح التي كرم الله بها آدم وصيِّره خليفة؛ فإن حاج حمد يرجع غضب إبليس ورفضه للسجود بسببها، وساق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 61-62]. فالغواية التي أراد إبليس حياكتها ليست لكل البشر، بل لذرية آدم لأنها مصطفاة بنفخ الروح، وأمر السجود جاء بعد هذا النفخ: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَلَقُ بَشَرًا مِّنْ صَلَافٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر: 28-31]. فالمصطلح الإلهي المستخدم هو الخلق، وليس الجعل الذي يعني طرؤ شيء على الحالة الأصلية. فهذا الإخبار بالسجود كان تنويها لبداية أمر جديد سيحدث مستقبلا بعد الخلق، فهناك مسافة زمنية بين الخلق وبين الاصطفاء والجعل الكائن بنفخ الروح².

كما أن اصطفاء آدم كان من بين البشر، لأن الاصطفاء لا يكون إلا من النوع ذاته، وأوضح حاج حمد صفاتهم بأنهم قوم ذو سلوك عقلي وأخلاقي بهيمي بدائي متوحش، من إفساد وسفك للدماء³. وكذا عدم وجود علاقات عائلية محرمة بينهم، بل كانت العلاقات عندهم

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 101.

² ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر نفسه، ص: 73-75.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 69-71.

خاضعة إلى الغريزة البشرية الحواسية فقط، والتي أدت إلى اختلاط وتداخل الأنساب والمصاهرة¹. بالإضافة إلى عدم صلتهم بالله، لأن الملائكة ذكرتها في سياق استفهامها²:

﴿وَأَقَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَكَّةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ فَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30].

كما يطلق حاج حمد على النظام البهيمي نظام (الشجرة الملعونة)³. هذا النظام القائم على استجابة الكائن لنداء الغريزة واللذة، سواء من الناحية الجنسية أو المنفعة والاستحواذ؛ فالزنا والاستعلاء الطبقي والعرقى والاستعمار كلها من مظاهر المجتمع البهيمي⁴: ﴿يَبْنِي ۖ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ ۚ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ تِهْمًا ۚ إِنَّهُ يُرِيدُكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ۚ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۚ قُلْ إِنَّا لِلَّهِ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۚ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 27-28].

كما يشير حاج حمد _فيما فهمناه من أقواله_ أن حالة البشر هذه مؤقتة، والخروج منها يعتمد على الالتزام بالعبادات الحسية التي تؤدي إلى الترقى الروحي⁵، واستشهد بقوله تعالى: ﴿يَبْنِي ۖ آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوْءَ تِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِّنْ ءَايَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأعراف: 26]. وحلل هذه الآية بقوله: «هذه الثلاثية تستوعب

¹ ينظر: المصدر نفسه، ص: 77.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 72.

³ لسنا نعلم سبب تسميته هذا؛ لكن نرجح أنه سماه نظراً لأن الشجرة التي أكل منها، كان قد أتاه أمر إلهي بنهيهِ عن الأكل منها، كما أطلق عليها الشيطان شجرة المجد والسيطرة، وحين أكل منها آدم انتقصت منه الروح وهبط من الجنة إلى الأرض.

ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 99

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 104.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 111-112.

العبادات الحسية كلها، ففيها أحكام الدين لمواراة السوأة الآدمية من وضوء وإلى ستر العورة وحفظ الفرج وأداء الشعائر، وفيها الصلاة المحلقة عروجا إلى السماء وفيها لباس التقوى والتمنع النفسي عن المعصية. فإذا قسمنا شعائر العبادات لوجدنا منها ما يختص "بالبدن" ومنها ما يختص "بالحواس" ومنها ما يختص بالنفس، فللبدن "اللباس الذي يوارى السوأة"، وللحواس "الريش" كعدة الصلوات، وللنفس "لباس التقوى"، وبذلك تكتمل العبودية في كل مراقيها البدنية والحسية والنفسية¹. كما يقول في موضع آخر: «جوهر خلق الإنسان يعتمد على ارتباطه بالروح بحيث يتسامى على الواقع البهيمي، فالمطلوب أن يحيا الإنسان بشرة الروح التي تضبط حالة الطبيعة وترقى عليها»².

وعليه، عرفنا أن البشر كائنات مجردة من الروح، ولهم أخلاقيات وسلوكيات بهيمية تعتمد على الفردية والقوة والإباحية ولا ضابط لسلوكياتهم، ولا يزالون موجودين للآن. وأن آدم مصطفى من بينهم، وكرم بالروح وأعطى شرعة الأسماء. والبشر حالة مؤقتة يمكن تجاوزها من خلال الالتزام بالعبادات الحسية.

الفرع الثاني: مصطلح الإنسان عند حاج حمد

يعالج هذا الفرع نظرة حاج حمد لمصطلح الإنسان وامتدادات هذا المعنى عنده، وسنحاول فيه استخدام مصطلح الإنسان مثلما يستخدمه هو، وإن أردنا التعبير عن رأينا استخداما مفردة الكائن، لأننا سنترك جانب النقد ما أمكننا في الفرع الأخير.

ينطلق حاج حمد من أن خلق الإنسان جاء من عناصر الطبيعة، ولم يكن خلقا فجائيا؛ حيث يقول: «فمنهجية الخلق الإلهية المتعالية لم تشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائيا ينطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان، ولو جاء تكوينه من عناصر الطبيعة، دون أن يمتد التكوين في الزمان عبر صيرورة ممتدة تنعكس عليها قوانين التشيؤ الوظيفي، والفارق بين المعنيين أن الخلق المكاني الفجائي يبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، في حين أن

¹ تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 111.

² المصدر نفسه، ص: 112.

الخلق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي على مستوى الطبيعة ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتبارها نتاجا متولدا عنها. فتكمن في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون الذي تولد فيه بداية من الأحاسيس الغريزية وتطورا عبر الصيرورة إلى أرقى أشكال المعرفة العلمية¹. فالإنسان مخلوق من طينة الأرض نفسها وخصائصها، وله خصائصها نفسها.

وعملية التكوين الإنساني كانت قبل صدور الأمر الإلهي للملائكة بالسجود، وحين صدور الأمر تساءل الملائكة عن الدافع الإلهي وراء الاستخلاف من (البشر) المفسدين في الأرض، وإن كان بدر منهم أي تقصير في تنزيه الله، حينها لم يجبه الله مباشرة، حتى وضعهم في حوار معرفة حول الأسماء، فثمة اقتنع الملائكة أنهم أمام نوع بشري مختلف عما عهدوه²، وفي هذا يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ إِن كُنْتُمْ صٰٓدِقِينَ قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يٰٓأَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 30-33]. وقد يفهم من كلام حاج حمد بأن الإنسان والبشر كائن واحد.

ثم كان استخلاف آدم مرحلة تالية لخلق البشرية وتشكيل صور الإنسان المتعددة³: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُنَّا لِلْمَلٰٓئِكَةِ أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّٰجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11].

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 121-122.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 124.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 125.

وفي نهاية حديثنا عن الإنسان، أشار حاج حمد بأن آدم مولود من أبوين (بشريين)¹.

وختاماً، يمكننا القول بأن خلق الإنسان لم يكن فجائياً بل جاء نتيجة تفاعل عناصر الطبيعة، وأن تكوينه كان من طينة الأرض، وخصائصها من خصائصها. ومراحل تكوينه تمت قبل صدور الأمر الإلهي للملائكة بالسجود.

الفرع الثالث: نقد نظرة حاج حمد لمصطلحي الإنسان والبشر

لتقديم النقد، علينا بداية أن نعيد التذكير بما توصل إليه حاج حمد من مفاهيم حول مصطلحي الإنسان والبشر، ثم نقدم رؤيتنا، وبعدها نعرض ثلاثة مواضع استدلالية تشتت فيها حاج حمد عند توظيفه للمفاهيم التي وضعها للمصطلحين.

رأينا من الفرعين السابقين أن حاج حمد يعدّ البشري كائناً بهيمياً، ذو خلق سابق على آدم، لا روح فيه، بل كان يعيش بالجسد والحواس والنفس، وكان يتميز بالفساد، والفردية والمنفعة والأناية، وأن هذه الحالة مستمرة إلى يومنا². أما الإنسان فهو الكائن المتسامي بالروح، وأول إنسان هو آدم الذي اصطفى من أولئك البشر، وكرم بالروح، وجعل بها خليفة في الأرض، وحين انتقاص قوة روحه، كُلف بالعبادات الحسية لكي يعيد ترقّيه الروحي³.

ومع هذا فإننا نلاحظ قصوراً في نظريته، لأنه لم يبيّن هل الإنسان والبشر هم كائن واحد، وأن الفرق في التسمية فقط، أي أن الإنسان مكرم بالروح، والبشر لا روح له؟ ثم إذا كان الإنسان كرم بالروح، فما حاجته للعبادات الحسية إذا؟ ألم تجعل لآدم الذي انتقصت منه قوة الروح، لأنه استجاب للطبيعة؟ أم أن هذا الانتقال انتقل لكل ذرية، وانسحب عليها حكم العبادات الحسية نفسها؟

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 101.

² ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 104.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 124. وينظر: تشريعات

العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 69-71، 104، 112.

وفيما يلي اختصار لرؤينا في مفهوم مصطلحي الإنسان والبشر، ثم نقدم بعض المواضع التي تشتت فيها حاج حمد في توظيف لمعانيه التي استخرجها منهما.

أولاً- رؤيتنا لمفهوم مصطلحي الإنسان والبشر: استعانة بالمنهج الكلي، ورجوعاً إلى العائد المعرفي القرآني؛ فإن هذا مختصر للدراسة المصطلحية التي أجريناها:

1- **مصطلح الإنسان في القرآن:** ورد 65 مرة دون احتساب الناس والأناس والإنس¹. ووجدناه متعلقاً بالمعاني الآتية: الضعف، الضر، الظلم، الكفر - وقد وردت بصيغة المبالغة في عدة مواضع منها قوله تعالى: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَآسَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: 34]، وكذا الخصومة، العجلة، إذا أنعم عليه الله نأى بجانبه، التقنير، المجادلة، الجهل، الهلع، الفجور، الغرور، الكدح، الطغيان، الخسران. وعليه نستطيع القول بأن الكائن البهيمي الذي كان يشير إليه حاج حمد يسمى بالإنسان وليس البشر، لأن الإنسان هو الكائن الحامل لكل الصفات السلبية.

2- **مصطلح البشر في القرآن:** ورد 37 مرة²، ونلاحظ أنه جاء ضمن مصطلحات مثل: التبشير والبشرى والبشر والاستبشار³. وأغلب المواضع التي ورد فيها تكون إما في سياق الحديث عن الأنبياء والرسل أو عبادة الذين اصطفى، مثل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّائِنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: 79]. أو عن حديث الأمم والأقوام عن رسلها وأنبيائها؛ حيث يصفونهم بالبشر، وهم يعلمون أن لهم رسالة ما، تخالف ما اعتادوا عليه وما يعتقدونه، وهذا مثلاً في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا

¹ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 93-94.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 120-121.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 119-120.

إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿[إبراهيم: 10]. والبشر هو الإنسان الكامل المصطفى بنفخ الروح، أو بالرسالة الإلهية، أو بتمثل الملائكة على هياتهم، قوله تعالى: ﴿فَأَنخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: 17]. فلا يعقل مثلا أن تتمثل الملائكة في شكل الكائنات البهيمية التي تفسد في الأرض؟

3- المواضع القرآنية التي تحتل اللبس في سبر مفهوم مصطلح البشر: للأمانة واستكمالا للمنهج الكلي الذي دعا إليه حاج حمد؛ فإننا استخرجنا الآيات التالية، والتي قد لا يفهم منها معنى مفردة البشر، لكننا حاولنا وضع تخريج لذلك:

أ- تشير الآية الأولى وهي قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ [مريم: 26]. إلى الأقربين من مريم وهم العباد المصطفون، لأن أول من يسأل عن المرء ويهتم لأمره، هم أهله والأقربون إليه، والمقصود في قضية مريم سؤالها على ما أو من أكرمها الله به، وهم يعلمون تقاها وقربها ومكانتها عند الله منذ صغرها: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِؤُا نَآ لَكَ هَٰذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [آل عمران: 33-37]. وليس من ناحية السوء أو الشك بها. ويعضد رأينا هذا، ارتباط الأمر بالصوم، الصوم الذي يكون شكرا لله على النعم، لكن صوم مريم كان مختلفا عما نعهده، فقد كان صوما كلاميا، لأن بشرها التي تحملها بين يديها هي التي ستعجز الناس بكلامها، وهذا ما يماثل صوم زكريا؛ التي كانت آيته _حين وهبه الله يحيى_ ألا يكلم الناس ثلاث ليال سويا، فلا بد من وجود علاقة بين آية زكريا بالصيام

الكلامي، وآية مريم بالصيام الكلامي أيضا، نخلص منها أن البشر هنا أيضا تعني الإنسان الكامل المصطفى المكرّم بالرسالة والبشارة.

ب- قوله تعالى في سورة الروم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْفُكُونَ﴾ [الروم: 20-21]، فهذا حديث عن أول الخلق، الذي كان من تراب، وجعل بشرا، أما بقية الناس، فقد جاءوا بطريقة التزاوج. وعليه؛ فالبشر هنا نعيدها إلى خلق متميز وصفه الله بالآية، ولا يعقل أن تكون آية الله كائنا بهيميا إباحيا، بل إنسانا كاملا مصطفى ومنقّى.

ج- بقية الآيات التي قد تثير إشكالا في معنى البشر هي الآيات في سورة المدثر، ونحن نرى بأن المخاطب في سورة المدثر هو الرسول الأكرم في المقام الأول، فلمقام النبي خوطبت الكائنات العاقلة التي تبحث عن الترقى والكمال والهدى بالبشر.

ومنه؛ فالإنسان عندنا كائن حامل للصفات السلبية، وهو الذي أرسلت إليه الرسالات والنبوات وعباده الذين اصطفى من أجل هدايته وتربية سلوكياته. وأما البشر فهو الإنسان الكامل الذي فاق بقية قومه أخلاقا وهدى فارتقى لمقام الاصطفاء الإلهي، وحظي بالعناية والطف الإلهي، وهو وصف أو حالة تخص أنبياء ورسل الله وملائكته وعباده الذين اصطفى، وهذا ما يخالف نظرة حاج حمد، لأنه يعدّ آدم إنسانا كاملا¹، أي كان بشرا وارتقى إلى الإنسان.

ثانيا- مواضع تشتت حاج حمد في توظيفه لمعانيه التي استخرجها من مصطلح الإنسان والبشر: ونقدّم لذلك ثلاثة نماذج فقط، لضيق المقام:

1- يقول حاج حمد عن فلسفة القربان البشري: «واسترد الله الرؤيا إلى حقيقتها بالذبح العظيم، وذلك كان مقصود الرؤيا وليس تقديم قربان بشري لله»². أي أنه وصف ابن

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 96.

² منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 131.

إبراهيم بالبشري؛ فإذا كان إسماعيل نبيا مصطفى من عند الله، لم أطلق عليه حاج حمد البشر، إن كان البشر عنده يحمل معاني البهيمية والدونية؟ ألم يكن من الأجدر حسب فهمه_ أن يطلق عليه مصطلح الإنسان؟ فهنا خلط بين معاني مفرداته، وإن كان يتوافق مع طرحنا بأن البشر هو إنسان كامل مصطفى.

2- في موضع آخر، جعل ثلة من الأشخاص الذين اصطفاهم الله لهداية البقية بشرا بهيمين، حيث يقول: «إن الاصطفاء الديني يتجه إلى قاعدة بشرية مهمتها هداية البشرية والتفاعل معها وإخراجها من الظلمات إلى النور»¹. فمرة أخرى إن كان قوله يوافق معانينا التي استخرجناها، إلا أنها تخالف ما جاء عنده.

3- كما يوقعنا في حيرة أخرى بقوله: «إن الطبيعة تحمل السمات البهيمية التي تحتاج إلى الترويض بالجهد العقلي والحسي والبدني، تماما كطبيعة الإنسان نفسه»²، فكيف للإنسان المكرّم بالروح أن يحمل كل هذه الصفات السلبية، أم نسي أن الكائن البهيمي عنده هو البشر وليس الإنسان؟ خصوصا وأنه يعارض قوله: «جوهر خلق الإنسان يعتمد على ارتباطه بالروح بحيث يتسامى على الواقع البهيمي، فالمطلوب أن يحيا الإنسان بشرة الروح التي تضبط حالة الطبيعة وترقى عليها»³.

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 106.

² تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 112.

³ المصدر نفسه، ص: 112.

مقدمة البحث الأول

وكخاتمة لهذا البحث، نقول بأن البحث اللغوي عند حاج حمد لا يقتصر على شرح المفردات لغويا كما سبق عند التراثيين، بل يستخرج معناها قرآنيا وقد يوفق لذلك، وقد لا يوفق. وقد بينا رؤيته لمصطلح النفس والروح؛ فالأولى متعلقة بالحياة والموت والتكليف والبعث، والثواب والعقاب، وبالهدى والضلالة، وتركيباتها ناتجة عن التركيبة الكونية المطلقة عبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. أما الروح فمتعلقة بعالم الأمر المطلق المنزل إلى الأنبياء وعباد الله المصطفين عبر الملائكة. ثم وضعنا العلاقة بين الروح ومقام الخلافة، التي تتلخص في أن آدم تم اصطفاؤه من بين مجموعة من الكائنات، وتم تكريمه بالروح التي منحتها تعاليا على الحواس والجسد والنفس، وجعلته يعيش حالة خاصة هو وعائلته هي الجنة. وتعبده في حالة الجنة كان روحيا مرتبطا بأسماء العائلة المحرمة. وانهينا إلى نقد نظرة حاج حمد لمصطلح البشر والإنسان؛ لأن البشر عنده كائن بهيمي خالي من الروح، والإنسان كائن كامل مكرم بالروح. واستخرجنا باتباع المنهج الكلي والعائد القرآني، أن الإنسان حامل للصفات السلبية، وهو من بعثت له الرسالات والنبوات وعباده الذين اصطفى، من أجل هدايته وتربية سلوكياته. وأما البشر فهو الإنسان الكامل الذي فاق بقية قومه أخلاقا وهدى فارتقى لمقام الاصطفاء الإلهي، وحظي بالعناية واللفظ الإلهي، وهو وصف أو حالة تخص أنبياء ورسول الله وملائكته وعباده الذين اصطفى. فحاج حمد لم يوفق في التفريق بينهما وخطب بينهما خطأ كبيرا نتيجة عدم تطبيقه لمنهجه المعتمد على الكلية والعائد المعرفي القرآني.

المبحث الثاني: تطبيقات حاج حمد للقراءة الحمدانية في بعدها التاريخي القصصي

كان لحاج حمد تحليل كبير للجانب التاريخي القصصي في مختلف كتبه، خصوصا وأنه يعد التاريخ المذكور في القرآن وتجارب النبوات السابقة تصديقا وهيمنة على تراث الإنسانية، أي بيان لما كان وتصحيح له واستشراف نحو الهدى ودين الحق. وبطبيعة الحال لا يمكننا ذكر ما كان من تفاسير تراثية توراتية للقضايا التي سنطرحها، لكي نبرهن على التصديق وهيمنة التي حدثت، وكيفينا أن هذه التفاسير متداولة بكثرة ولا تزال عالقة في الأذهان، ونكتفي بذكر البديل والتحليل الحداثي الذي وضعه حاج حمد. كما لا يمكننا إلا الامام بكل القضايا التاريخية التي تناولها، لكننا سنكتفي بعرض أمثلة تتوافق مع خطتنا المنهجية.

وبالتالي سنقسم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

الأول: قراءة حاج حمد المدائنية لقصة إبراهيم ونقدها

الثاني: قراءة حاج حمد المدائنية لقصة موسى

الثالث: رؤية نقدية لبعض الجوانب التاريخية في قراءة حاج حمد المدائنية

المطلب الأول: قراءة سماج حمد العبدانية لقصة إبراهيم ونقدها

نقف في هذا المطلب على رؤية جديدة وتحليل حدثي عند حاج حمد لقصة سيدنا إبراهيم، حيث سيتم فيه الربط بين الأحداث التي ذكرت القصة في القرآن الكريم، ورؤية محاوريتها. لذلك سنتحدث في الفرع الأول عن القربان الإبراهيمي. وفي الفرع الثاني عن بعد المكان في قصة إبراهيم. وخصصنا الفرع الثالث في نقد جزئية تعبد إبراهيم للأفلات الكونية.

الفرع الأول: قراءة حاج حمد الحداثية للقربان الإبراهيمي

يقول المولى عز وجل في تفصيل القربان الذي قدمه سيدنا إبراهيم: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئُ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَكَابُتُ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّادِقِينَ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنَدَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 101-107]، فهذه الآيات كانت اعتماد حاج حمد فيما سيقدمه عن تحليل القربان، وسنوضح ما تناوله في النقاط الآتية:

1- **القربان ليس بشريا:** لأنه طقس وثني خاص بحضارات غابرة، نهى الله عنه وحرّمه¹: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرَعْمِهِمْ وَهَذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَى شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ [الأنعام: 136-137]. فكيف يجيز الله في حق نبيه أن يفعل الشيء ذاته²؟

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 82. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 131.

² ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 82.

2- الرؤيا منامية، والوحي يقظة ذو خطاب واضح غير رمزي: الرؤيا تكون منامية، والتعامل السليم معها يكون عبر التأويل لا التصديق المباشر، بعدها رمزا يقتضي التحليل والتفكيك للوصول إلى الواقع، وهذا ما كان في تعبير يعقوب لرؤيا ابنه يوسف. والوحي يكون في اليقظة، لأنها تكليف يحتاج خطابها للوضوح والصرحة¹. وإبراهيم لم يكن يجيد التأويل²، لهذا سار في طريق تحقيق الرؤيا، ظنا منه أو من ابنه أنها أمر إلهي.

3- الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق: يخصّ الله إسماعيل بصفة الحليم، بينما يخصّ إسحاق بصفة العليم: ﴿فَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ﴾ [الذاريات: 28]. كما أن صيغة الحوار كانت بين عاقلين، وليس بين شيخ وطفل³.

4- إسماعيل كان رجا بالغا عاقلا: لأنه كان يسعى مع أبيه في أمور الحياة (بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ)، وكان عاقلا يستشير ويأخذ برأيه (فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى). وفي هذا نفي للجانب المأساوي المزدوج من كون القربان بشريا صغيرا⁴.

5- ظن إسماعيل أن الرؤيا أمر إلهي: ﴿قَالَ يَكَابَتَ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، ولو كانت الرؤيا أمرا إلهيا بتقديم القربان البشري، لكان التناقض مع النقطة الأولى التي ذكرناها⁵.

6- صياغة النداء الإلهي لإبراهيم: الذي يتوسطه حرف (أن)، عدّه حاج حمد لفتا لنظر إبراهيم بأنه قد ابتلى نفسه في غير موضع الابتلاء. ودلالة النداء هنا هو العتاب مع التقدير، وقدم له دلالة الرؤيا وهي تقديم الذبح العظيم، وليس تقديم ابنه كقربان⁶.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 1، ص: 82-83.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 131.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 193.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 83.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 83.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 83-84.

7- الذبح لم يكن كبشا: تقول الآية: ﴿وَفَدَيْنَهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: 107]. حيث اتجه المفسرون إلى أن الذبح هو كبش نقلا عن التوراة، وليس أي كبش بل كبشا من الجنة. بينما لفت حاج حمد نظرنا إلى أن إبراهيم قدّم لضيوفه عجلا حينذا: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لِيثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيزٍ﴾ [هود: 69]، فكيف يقدم لضيوفه قربانا أعظم من قربانه لخالقه؟ وكيف يكون فداء ابنه مجرد كبش¹؟

8- تعريف القربان عند حاج حمد: «(تقدمة الشكر) لله على (المكان المسخر)، أو على الكونية التي تتجه ببنائيتها وموجوداتها نحو الإنسان. حيث تتوافق هذه الكونية مع حاجيات الإنسان، من إنبات الزرع وإلى الأنعام وإلى تسخير النحل وانسياب اللبن من بين فرث ودم. فالبنائية الكونية ذات غائية إنسانية محددة. ولتجسيد شكر الإنسان على هذه الكونية المسخرة تأتي شعيرة القربان. على أن يتمثل أداء هذه الشعيرة في كائن حي من الأنعام تتماثل مواصفاته البنائية مع بنائية الكونية نفسها، أرض ذات مهاد، وسما مرفوعة، وجبال شமாخة، ولا تنطبق هذه المماثلة إلا على الإبل»²، أي أن القربان جاء شكرا على المكان، والذي سيقدم كقربان يجب أن يكون فيه مواصفات للمكان.

9- الأنعام قربان المكان للإنسان، والعبودية قربان الإنسان لله: قربان إبراهيم كان لشكر الله على المكان الكوني الذي يتمحور حول الإنسان، وفلسفة القربان لها وجهان: وجه متعلق بعلاقة الكون بالإنسان، ووجه متعلق بعلاقة الإنسان بالله³. وعدّ حاج حمد الكون طالبا للإنسان، بينما الإنسان طالب لله، فالأنعام قربان المكان للإنسان، لأن العلاقة بينهما مادية⁴: ﴿فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. بينما على الإنسان أن يقدم قربانه إلى الله،

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 84، 102.

² المصدر نفسه، ج: 1، ص: 84.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 190.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 190.

ولأن علاقتهما ليست مادية، كان قربانه مطلق العبودية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾ [الذاريات: 56-57]. فكان الأولى بإبراهيم أن يقدم قربانا للشكر على المكان المتمثل في الأنعام¹.

10- **الفداء كان إبلا:** بدليل أن لها مواصفات تماثل البنائية الكونية؛ فتماثل الجبال في سنامها، وتسطيح الأرض في خفها، وارتفاع السماء في قوامها²، ودليله هو التقابل الوارد في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: 17-20].

وعليه، فلسفة وتحليل القربان عند حاج حمد تتضمن النقاط الآتية: القربان هو شكر الله على علاقة الإنسان بالكون أو الله؛ فالأولى قربانها الأنعام، والثانية قربانها العبادة، ورؤيا إبراهيم كانت متعلقة بالشكر على المكان. وقد نوّه حاج حمد بأن الفداء لا يكون بشريا لأن ذلك طقس وثني محرم. أما عن الرؤيا التي رآها إبراهيم فهي منامية والوحي لا يستند إلى المنام وأمره يكون دون رمزية. وأن إسماعيل الرجل البالغ هو من ظن أن الرؤيا أمر إلهي، وأن صياغة النداء الإلهي لإبراهيم توحى بأن الله عاتبه وقدّر ما فعل، وأعطاه الذبح العظيم المطلوب من الرؤيا، وهو الإبل لأنه يماثل البنائية الكونية.

الفرع الثاني: تحليل البعد المكاني في قصة إبراهيم

في هذا الفرع نحاول الوقوف على بعض الإشارات المكانية التي أوضحها حاج حمد خلال تحليل وقراءته الحداثيّة لقصة سيدنا إبراهيم.

1- **الحلولية الإلهية المكانية في الأصنام:** كان لقوم إبراهيم إشكال في فهم فكرة الإله المحتجب، لهذا كانوا يريدون فعلا مباشرا من الله للتحكم في الطبيعة المخيفة بالنسبة لهم،

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 190-191.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 84، ج: 2، ص: 104. وينظر: المصدر السابق، ص: 191.

ولهذا افترضوا وجود الحياة في كل جسم مادي، وأن روح الإله العظيمة تجسدت في الماديات والظواهر الأكبر منهم، فحين صنعوا الأصنام ظنوا بذلك أنهم يصنعون صورة مجسدة له يستطيعون مخاطبتها¹.

2- إبراهيم وتعبده للظواهر الكونية: تأسيسا على فكرة الإله المحتجب، ظن حاج حمد بأن إبراهيم اتجه للمظاهر الطبيعية في كبر حجمها وعلوها وتأثيرها، متدرجا من الأصغر إلى الأكبر خلال رحلة بحثه عن الإله². وأن تعبده مرتبط بعنصر المكان، ثم إنه استتكف عن عبادتها لأنه لاحظ نقص تكوينها وعدم كمالها حين شاهد طمس النجوم، وخسوف القمر، وكسوف الشمس، واستخرج من هذه الملاحظة أن الإله خلاف الطبيعة، فهو كامل لا يأفل، مبدع وفاطر، يسمع ويتكلم، ويحقق له الأمن في المكان³.

3- الإنقاص من هيئة الأصنام: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 58]. فاستنادا إلى المكان والبناء، عمد إلى الأصنام فانتقص من هيئتها⁴، فقطع إما يدها أو رأسها أو ساقها، وطبق عليها دلالات الأفل وترك الكبير منها سليما، لكي يعود القوم إليه لمخاطبته، ويكتشفوا أن هذا التجسيد أصم أبكم قابل للنقصان، فلا يحقق لهم أي أمن⁵.

4- طلب إبراهيم من الله إحياء الموتى أمامه: لأنه أراد معرفة «مصير المفطورات بعد فنائها» من بعد أن عرف مصيرها المتعلق بالله، فاطرها، من بعد (أفولها)، فإن كان الله يجدد ما يأفل من الظواهر باسترجاعها إلى كامل هيئتها، فكيف يفعل تجاه فنائها، أو موتها⁶. وفي طلبه إشارات عن الكيفية المكانية، «حيث يتم البحث في مفهوم (المصادفة) وعما إذا كان وراء كل ما يبدو صدفة عمل إلهي منظم. فإذا أدركت عقولنا _عبر البحث في المصادفات

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 35-36.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 35.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 198.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 103-104.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ص: 199.

⁶ المصدر السابق، ج: 1، ص: 439.

المكانية والزمانية_ وجود عمل إلهي ناظم انتقلنا بمستوى التفكير من منطق عالم المشيئة (كيف؟) إلى منطق عالم الإرادة (لماذا؟) ووقتها ننتقل من (الرشد العقلي) إلى (الحكمة)¹، بالإضافة إلى أنه قام بتقطيعها إلى أجزاء ووزعها على جهات وأماكن مختلفة².

5- حقيقة الخلّة: الخلّة صفة مكانية، تعني الإحاطة بالكيان والتخلل فيه دون حلول أو تجسد، وهي تتسق مع التصور المكاني والارتباط بالشكر على النعم³: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ أَحْتَبَدُهُ وَهَدَنُهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: 120-121].

6- إيدان الناس بالحج: يرتبط الحج بشكر الله على الكون المسخر، وعلى ما رزقنا من بهيمة الأنعام⁴: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ [الحج: 26-27].

7- دعاء إبراهيم لأبيه بالمغفرة، ودعاؤه باستمرار الإمامة في ذريته: الذرية من الظهر، والظهر من خصائص المكان، وقد استغفر إبراهيم لأبيه الذي يعدّ المقدمة الجسدية للابن. كما تمنى إبراهيم أن تكون الإمامة في ولده وذريته⁵.

8- إبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة الكونية: أَلْف إبراهيم «بين مظاهر (الخلق) وظواهر الحركة التي (يجعلها) الله في هذه المظاهر، لتعطي الوجود معنى (إنسانيا) على قاعدة مفهوم (التسخير) بحيث يصبح الكون كله (بيتا) للإنسان، وكل ما فيه للإنسان، حيث

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 447.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 103. وينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 84.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 196.

⁴ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 85-86.

⁵ ينظر: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 84.

ينتمي الكون للإنسان، ويشعر الإنسان بالانتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق»¹. لهذا كانت خصائص قراءته متصلة بظواهر الوجود وحركته، وبها وصل إلى الله. وجعل تعبير الرؤيا قربانا للمكان، من أجل أن يتخلص العقل الفطري من تأليه الظواهر الطبيعية ويصل إلى أن لها مبدعا وفاطرا².

ومن هنا، رأينا أن الأحداث الإبراهيمية من حلولية الإله المكانية في الأصنام، وتعبد إبراهيم للظواهر الكونية، ثم جعل الأصنام جذاذا، وعدم احتراقه بالنار، وتقطيعه للطير ورغبته في رؤية كيفية إعادة المفطورات بعد موتها، وكذا حقيقة الخلقة التي تعني الإحاطة والتخلل في الشيء دون الحلول فيه أو تجسد، وإيذان الناس بالحج، ودعاؤه لأبيه بالمغفرة، ولذريته باستمرار الإمامة فيهم، تقضي إلى نوع القراءة التي سار فيها إبراهيم وهي التأليف بين القراءتين المعتمدة على اكتشاف العلاقة بين الله والكون من خلال الإنسان، والتي تتمحور حول عالم المشيئة الكونية أو المكان بعبارة بسيطة.

الفرع الثالث: نقد لقراءة حاج حمد في جزئية تعبد إبراهيم للآفات الكونية

استوقفتنا جزئية في قصة سيدنا إبراهيم وهي تعبد الآفات الكونية، وسنتولاها بالتحليل على منهج الترتيب العضوي الذي استقر عليه القرآن، وقال به حاج حمد.

يرى حاج حمد بأن إبراهيم تعبد الآفات الكونية، من شمس وقمر ونجوم، ثم استتكف عن عبادتها لأنه لاحظ من خلال الدورات الكونية أن بها نقصانا³، مثلما قال في عدة مواضع منها: «أما طلب إبراهيم، وهو نبي (مسلم) إحياء الموتى، فلم يكن من قبيل طلب المعجزة التي تقضي إلى الإيمان، فهو قد آمن بالله من قبل وعقليا... وذلك بعد أن أنكر إبراهيم على الشمس كسوفها وعلى القمر خسوفه وعلى الكواكب كمسها، أي (أفولها)، والأفول انتقاص للهيئة وليس

¹ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 180.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 179، 194.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 35، 103. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 266. وينظر القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص: 83.

احتجابا ضمن الدورة اليومية¹. وسؤالنا هنا: كيف لمن حمل الرسالة، وتحصل على مقام الإمامة، وكان خليلا للرحمن، أن يكون في بدايته مشركا متعبدا للظواهر الكونية؟

ومن هنا؛ فقد صار لزاما علينا أن نعود إلى قصة سيدنا إبراهيم من خلال المعجم المفهرس² لكي نرى بداية ذكره، لنقف على بعض التفاصيل من قصته، خصوصا ما تعلق بجزئية: هل تعبد إبراهيم الظواهر الكونية أم لا؟

وفقا للترتيب الوقفي؛ فإن أول لقاء يجمعنا بقصة إبراهيم، هي صيرورته من مقام إلى مقام الإمامة: ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ط قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 124]، ومن فرط سعادة إبراهيم بهذا المقام، طلب مباشرة من الله أن تكون لذريته أيضا، لكنه أخبره بأنها (عهد) يعطيه للصالحين فقط من ذريته³. لكن هنا نتساءل: أي مقام كان لإبراهيم قبل مقام الإمامة؟ وقبل الصيرورة والتحول الذي حدث في سير خط حياته؟ هذا ما تجيبنا عنه الآيات اللاحقة: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَبْنِيَنَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 130-132]. فقد اصطفى الله إبراهيم، ومنحه الرسالة. ثم صيره إلى مقام الإمامة. ومن هنا؛ فقصة إبراهيم ابتدأ الحديث عنها، وهو إما في مقام الرسالة أو في مقام الإمامة، وبذلك يكون أول خيط قد حلّ، وبقي إشكال تعبده للأفلات الكونية؟

لنعد أولا إلى الآيات التي تحدثت عن هذا الأمر: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَأَيْتَ اتَّخَذْتَ أَصْنَامًا إِلَهَةً إِنِّي أَرَدُّكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيْكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 438.

² ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 1-2.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 202.

الْأَفْلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَكُونُ لِي بَرَاءٌ مِمَّا تَشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونَنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿[الأنعام: 74-81]﴾. حيث نلاحظ الكلمات المفتاحية الآتية: (وقومك)، (الموقنين)، (لا أحب الأفلين)، (لأكونن من القوم الضالين)، (هذا أكبر)، (يا قوم إني برئ مما تشركون)، (فطر)، (ما أنا من المشركين)، (وحاجه قومه)، (لا أخاف ما تشركون به)، (لا تخافون أنكم أشركتم بالله) والتي عليها سيكون تركيزنا.

تبدأ الآيات عن نصح إبراهيم لأبيه بالكف عن عبادة الأصنام، وقد نسب القوم لأبيه، أي أنه برئ مما يعبدون، أو بعبارة أخرى: أنه موحد بُعث بالرسالة وشرع بهداية من حوله. ثم نلاحظ الربط المباشر بالظواهر الكونية، وكأن للقوم علاقة بها أيضا. لكن قبلها إشارتان، الأولى وهي قوله تعالى: (وكذلك)، والثانية هي (اليقين). لنبدأ بـ(كذلك)، التي تعني (مثل ذلك)، أي أن هناك مشبها ومشبه به، والآية تشير إلى المشبه به، لكن المشبه لا علم لنا به، أو ما هو، ولكن يمكننا أن نستشف بعضا منه من خلال الكلمة المفتاحية (اليقين). وقد بحثنا في المعجم المفهرس على مواضع مفردة اليقين في القرآن، ووجدناها وردت 28 مرة¹، واستخرجنا منها المتعلقة الآتية: الغيب والأمر الذي سيحدث مستقبلا، الآيات، العبادة، الإحاطة، الحق، العلم، عكس الظن، الإبصار، السماع، خاصية لقوم يتميزون بالالتزام بحكم الله، اتباع بيان الآيات، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة، الصبر، الهداية، الرحمة، أوتوا الكتاب، يؤمنون بالغيب والآخرة ويوم الدين ولقاء الله، والإمامة. وعليه نستطيع القول بأن الملكوت الذي سيراه إبراهيم له علاقة بما سيكون عليه مستقبلا، أو بالمقام الذي سيجعله الله فيه، الذي هو غير مقام الرسالة. أي أن لهذه الآية ارتباطا بقضية أخرى غير قضية تعبد الآفات، وهذا

¹ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 773-774.

الذي قد يؤكد وجود الفاءات في الآيات التي تليها مباشرة، الحاملة لإشارات تعود إلى القوم الضالين. كما يمكن أن نحمل معنى الفاءات على الترتيب والتعقيب¹ على هذه الملكوت الذي منح اليقين لإبراهيم، وتلك قضية أخرى لا يسع المجال لذكرها.

فعودة إلى رؤية الكوكب، ثم القمر، ثم الشمس. فحين رأى أفول الكوكب عبر أنه لا يحب الآفلين، والأفول هو النقصان وعدم الكمال²، أي أن أول صفة يتميز بها الإله هي الكمال. وحين رأى أفول القمر قال بأنه لولا هداية الله وتوفيقه، لكان من القوم الضالين، أي أن الهداية لله وحده يعطيها من يشاء: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56]. وحين رأى أفول الشمس أشار إلى أن الشمس كانت أكبر، وأنه برئ مما يشرك به القوم. والكبر هنا إشارة إلى الفعل الذي قام به إبراهيم لاحقاً وهو جعل الأصنام جذاذاً إلا الكبير فيهم: ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا الْكَبِيرَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ [الأنبياء: 58]. ومن هذه الآية عاد الخطاب إلى قومه، بعد أن ابتدأ الخطاب مع والده، ثم الرب مع إبراهيم، فإبراهيم مع نفسه، ثم مع الجماعة، وأقر لهم أن الله فاطر السماوات والأرض، ونفى عن نفسه الشرك، ووضح بأنه يتبع الحنيفية. فمن هنا يمكننا القول بأنه كان مسلماً عالماً بأن الله هو المسؤول عن الظواهر الكونية، وكأن له هدفاً آخر من حديثه لنفسه، وهو إيصال ملاحظاته لقومه، أي كان ضمن المحاجة التي يتحج بها مع قومه، ولا أبلغ من هذه المحاجة، لأنها تدع الآخرين يخاطبون أنفسهم، أحسن من وعظهم كأنهم منفصلون عنك، وأنت ذو فوقية عليهم، مما يجعلهم يعاندون من أول كلمة. وما يثبت كذلك قوله بأن الله قد هداه، وأنه لا يخاف الإله الذي يعبدونه، لأن لا قوة ولا سلطان له. وقد قال حاج حمد: «وضع إبراهيم قومه أمام نتائج تجربته العلمية هو نفسه مع الآفات الناقصة والأصنام غير الناطقة والمستجيبة»³، ونحن نرى أن الأبلغ، ليس إعطاء النتائج مباشرة، أو سرد التجربة الشخصية دون معاينة منهم لذلك أو انتباههم لها، بل توضيح التجربة أمامهم من أولها لآخرها، وإخضاع

¹ ينظر: خليل عبد القادر، ميس سعاد، حرف (الفاء) بين التداول النحوي والاستعمال الفقهي، مجلة آفاق للعلوم، مجلد: 06، العدد 04، الجزائر، 2021، ص: 82.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 103.

³ منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 199.

قومه للتجربة وتأمل الظواهر الكونية معه، وإلقاء الأسئلة التي تثير التفكير والتدبر في حقيقة تعبد قومه، مثلما فعل مع الأصنام، لكي يروا هم أيضا التماثل والتشابه.

وبعد الذي تقدّم؛ فإننا نخرج بنتيجة مفادها، أن إبراهيم كان حنيفا مسلما: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: 51]، حين جادل قومه، وقدم لهم الدليل على بطلان ما يعبدون من خلال استحضار الآفات الكونية التي رآها مع قومه، في صيغة سؤال وجواب من نفسه لنفسه أمامهم.

ومن هنا؛ أخذنا حاج حمد في قراءة تحليلية منهجية حداثيّة لقصة إبراهيم، بحيث استخدم المنهج الاسترجاعي القرآني من تصديق لما جاء في الكتب السابقة ثم الهيمنة عليه، بتصحيح ما زُيّف وردّه إلى حقيقته التوحيدية. بداية من تحليل القران الذي يعني شكر الله عن طريق تقديم الأنعام أو العبودية، وتعلّق القران الإبراهيمي بالإبل، شكرا لله على نعمة المكان. كما لعب المكان دورا محوريا في قصة إبراهيم. وقد نقدنا نقطة تعبد إبراهيم للآفات الكونية التي قال بها حاج حمد، باستخدام منهج الاسترجاع النقدي الذي يرجع القصص إلى حقيقتها التوحيدية، وقلنا بأنه لا يعقل لبشر مصطفى أن يشرك بالله، أو أن يكون في ماضيه شيء من الشرك. بل إن ورود الحديث عن الآفات الكونية كان في سياق محاجة قومه بالدليل العقلي والنظري المشاهد أمامهم.

المطلب الثاني: قراءة سماج محمد العبدانية لقصة موسى

يرتكز حديثنا هنا على ثلاثة نقاط رئيسة في تجربة موسى عليه السلام، بداية من خصائص تجربته العامة، وهي التجربة الحسية. ثم عن الغائية التاريخية في تجربته. وأخيرا عن حضور الله الغيبي في الفعل الآني في تجربته.

الفرع الأول: الخصائص الحسية في تجربة موسى

أوضح حاج حمد أن نبوة موسى قُدر لها أن تلقى القبول من شعبها وذلك بعد تدخل إلهي مباشر منظور ومحسوس فيها. ففي بداياتها رفض الإسرائيليون نبوة موسى، وجعلوا المواجهة بين موسى الساحر، وسحرة فرعون: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَيْفُورٍ﴾ [القصص: 48]. واستمر عنادهم وعدم تصديقهم لما يرونه من آيات العذاب الخارقة التي حلت بهم، من دم وقمل وطفادع¹: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَاهُ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَخْشُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ فَارْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ﴾ [الأعراف: 132-133]. والصعق والموت ثم البعث في الدنيا²: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 55-56] وكذا كل آيات العطاء الخارق من شق البحر: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرَقٍ كَالطُّورِ الْعَظِيمِ﴾ [الشعراء: 63]. وانجاس الماء من الصخر³: ﴿وَإِذْ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 308.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 516.

³ ينظر: المصدر السابق، ص: 308.

أَتْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴿البقرة: 60﴾. وتظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى عليهم¹: ﴿وَوَضَّلْنَا عَلَيْكُمْ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلَوى كُؤَامًا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: 57].

ومن مظاهر التجربة الإيمانية الحسية التي حدثت لموسى أيضا مخاطبة الله له حسيا؛ حيث كان النداء الأول عبارة عن الشجرة الملتهبة، ثم كان الأمر الإلهي له صوتا مسموعا: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143]. واتخذت أشكال معجزاته شكلا حسيا، بداية من عصاه التي تحولت إلى حية تسعى، ومثلت عصاه أرقى تجسيد إلهي للقوة الإحيائية في مظاهر الطبيعة، لأنها التفتت الصور السحرية المتهومة لعصي السحرة ووجدت أعين الناظرين من المؤثرات السحرية. والالتفاف غير الالتقام؛ فالالتقام هو الابتلاع داخل الجوف: ﴿فَأَلْقَمَهُ الْهُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلِثَّ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الصافات: 142-144]. والالتفاف هو إبطال السحر بتجريده من الصور المتهومة التي تسحر الناظرين²: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعراف: 117].

كما أن تجربة موسى الإيمانية الحسية تميزت بخارق العطاء، وخارق العقاب الذي أسماه الله بشريعة الإصر والأغلال: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 117].

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 508.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 432-433.

157]. حيث لا عفو فيها ولا فداء، بل مسخ إلى قردة وخنازير، وعقاب شديد¹: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أَعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة: 65].

وآخر ما نختم به هذا الفرع هو طلب موسى رؤية الله، والذي يدل أيضا على علاقة حسية، فيقول حاج حمد في هذا الشأن: «أراد موسى أن يتعرف على الله عبر منظور العلاقة الثنائية التي تضع الله _سبحانه_ في مقابل عالم المشيئة (الوجود الطبيعي). ولم يكن موسى يقصد أن يرى الله جهرة بالحواس، ولكن قصد أن يرتقي الله بهذه الحواس لتتظر (أرني أنظر إليك)، هنا أسقط الله (حجاب المشيئة) فتجلى للجبل بقوة (الإرادة)، فما فعله الله بموسى هو نقلة له من حيث تصورات الثنائية في عالم الطبيعة إلى النظر عبر الإرادة الإلهية وفعلها الكوني (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا)، فهنا تعامل مع الحواس من خارج عالم المشيئة، فالحواس هنا قد قُهرت بالإرادة»²، أي أن تجربته الطويلة مع كل الأحداث التي مرّ بها خصوصا مع العبد الصالح، الذي أراد إيصاله إلى معنى فعل الله الغيبي في الحركة الإنسانية _كما سنرى_، جاء طلبه هذا لكي يرتقي بحواسه من عالم المشيئة إلى عالم الإرادة.

ومن هنا، رأينا أن تجربة موسى كانت حسية متناسبة مع عقلية القوم، ففعل الله كان مجسّدا، سواء من خارق عطائه، أو خارق عقابه.

الفرع الثاني: قراءة حاج حمد للغائية في تجربة موسى

يسلّط حاج حمد الضوء من خلال قصة موسى على أنه ليس في المنهج الكوني الإلهي أي مصادفة، ولكل حركة تاريخية غاية، فليس ثمة عوارض وصدف، بل تقدير وحكمة بالغة، لأن الكون إنما هو آية واحدة متماسكة متسقة التكوين، تدلّ على منهج إلهي دقيق في الحركة الكونية. وجاءت تجربة موسى موضحة لبعد الزمن والتوقيت الدقيق³، والتي أرادنا الله من

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 508.

² محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1425-2004، ص: 316.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 238-289.

خلالها الانتقال «من فكر المصادفة إلى فكر التعليل المنطقي للعلاقات بين الظواهر والأشياء»¹، حيث يعدّ القول بالمصادفات من بقايا الفكر الإحيائي الذي لم يكن قادرا على اكتشاف العلاقات. وحينما قال حاج حمد بوجود الغائية التي تنفي المصادفة، فإنه يقصد بها غائية النتائج، وليس غائية مسبقة تتحكم في مسار الحركة العامة وتتجه إليها جبريا².

وأحد الأمثلة التي ضربها حاج حمد بخصوص أن المقدمات والمنطلقات التكوينية قد تختلف عن النتائج، هي في خصوصية الأرض المصرية التي لم تكن تنتج الضفادع والقمل، لكنها في بعثة موسى أنتجت الضفادع والقمل³.

عود على بدء؛ فإن الغائية عند حاج حمد نصل إليها عبر الجدلية التي هي تفاعل ضابط باتجاه الصيرورة والتطور، والغائية الجدلية تجسدت في قصة موسى عبر تفاعلات الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى عالم الإرادة، فكانت قراءته قراءة توحيدية⁴، وفيما يلي بعض الأمثلة الموسوية في تجربته مع الغائية التاريخية سواء في عصره، أو التي امتدت إلى تجربة النبي الخاتم:

1- قتله للرجل، والذي أدى به إلى الخروج من مصر في اتجاه مدين، ولقاؤه بالفتاتين، ومسيرته نحو لهيب الشجرة المشتعلة، ليعطى النبوة ثم يسير عائدا في مواجهة فرعون وجنوده، فخط سير الأحداث كان في منتهى الدقة والحكمة الإلهية⁵.

2- موسى وإحرام الحواس؛ ففي الحج يأتي الحاج خالعا لنعليه، كاشفا عن رأسه، ومعريا على صدره، مسلما حواسه لله، فهكذا أتى موسى ربه ليلة الطور، حيث آنس نارا تلتهب في شجرة مباركة، فنودي عليه منها بخلع نعليه، والإصغاء للكلمات المقدسة. ولا تنتهي المماثلة في شعيرة الإحرام فقط، بل تتعداها إلى الهرولة، فيهرول الحاج مثلما هرول موسى حين تحولت

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 239.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 239-243.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 243.

⁴ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 234، 254.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 396-397.

عصاه إلى أفعى: ﴿وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 10]. فليست من قبيل الصدفة أن نعيد إنتاج موقف تجربة موسى في بداية الحج، لأن النبوة الخاتمة هي نبوة مصدقة لما جاء به الأنبياء، وتستوعب تراثهم¹، ولهذا كانت بداية التجربة الموسوية «في ليلة الطور شعارا نتمثلها ونعيد تمثيلها في إحرامنا وهرولتنا كمدخل حسي تطهري يتخذ وضع الإحرام كبداية للانتقال من الإيمان الحسي إلى الإسلام الغيبي الذي نتابع مناسكه عبر أيام الحج المبارك، فعلى المسلم حين يحرم ويكشف عن حواس الرأس والصدر من بعد خلع نعليه أن يدرك أنه ينتقل من طور إلى طور أرقى، أي من الإيمان عبر الحواس إلى الإيمان عبر الغيب. فالإسلام ليس مجرد دين خاتم زمنيا للديانات التي سبقته وإنما هو القمة التي تستوعب نهايات الأديان كلها والخلاصة المتطورة لها»².

3- علاقة التجارب الثلاث التي خاضها مع العبد الصالح، والثلاث مراحل من حياته: يقول حاج حمد: «لم تكن التجارب الثلاث سوى مراحل حياة "موسى" نفسه يعاد تطبيقها من جديد في الواقع الحي، ليدرك موسى وجود الله في مسيرة حياته الذاتية، وليخلص من ذلك إلى فهم عميق للهيمنة الإلهية الآنية وأنه لا مصادفة في الكون، وأن كل شيء مقدر بعلم دقيق ورحمة بالغة، وأن كل حركة ظاهرة في واقعها الموضوعي هي امتداد لما هو أكثر اتساعا وأعمق بعدا»³، وسنترك تفصيل هذه الجزئية في الفرع الموالي.

4- إحدى الغايات الارتباطية بين تجربة موسى وتجربة النبي الخاتم، أن شرعة الأخيرة كانت ناسخة لشرعة الأولى. فحين طلب قوم موسى تخفيف العذاب عنهم عند عبادتهم للعجل، أوضح الله لهم أن الإصر والأغلال ستستمر كعقاب حسي خارق يماثل العطاء الخارق، إلا إذا اتبعوا النبي الخاتم الذي تتميز شرعته بالتخفيف⁴: ﴿وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِنِّي أَتَهَلَّكُنَا بِمَفْعَلَ السُّفَهَاءِ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 216-217.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 217.

³ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 392-393.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 514، 518.

مَتَّانٍ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ
وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدَّنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ
أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا
يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ
وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿155-157﴾ [الأعراف: 155-157].

ومن هنا؛ فالغائية تنفي العبثية والمصادفة في الكون والأحداث التي تصير فيه، وفي قصة موسى العديد من إشارات الغائية التي تعطي معنى وحكمة، سواء آنيا أو في المستقبل، منها: قتله للرجل وخروجه من مصر، تجاربه مع العبد الصالح، والعلاقة الغائية التي تربطه بتجربة النبي الخاتم، سواء في الحج، أو في شرعته المنسوخة.

الفرع الثالث: قراءة حاج حمد الحداثية لحضور الله الآني في فعل موسى

يوضح هذا الفرع جانبا مهما تدور حوله قصة سيدنا موسى، وهي حضور الله في الفعل الإنساني، وارتباط الغيب بالتجربة الوجودية للإنسان والكون، وذلك بمعاينة أبعاد القدرة الإلهية في أفعال موسى. وفيما يلي تحليل حاج حمد لهذه التجربة:

1- **الاتجاه نحو فعل الله الغيبي:** إن جوهر درس موسى هو الوصول به إلى فهم البعد الغيبي لفعل الله في شروط الزمان والمكان، وهذا الذي كان يتطلب سلوكية أخرى في فهم الأشياء¹، وعبارة جميلة المعاني استخدمها حاج حمد وهي قوله: «الإيمان بوجود خالق قدير شيء، وإدراك هيمنته الفعلية على عالم الحركة في الظاهر شيء آخر. وبالذات حين يرجع الأمر إلى ثقافة ذلك العصر. فالكل منا (يؤمن) بأن الله موجود وأنه مهيم ومطلق الإرادة،

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 387.

ولكن كم منا (يعلم) أنه موجود بفعله الآني في عالم الظواهر... كان على "موسى" أن يعبر بوعيه من ظاهرة الحركة إلى خلفياتها، ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها»¹.

2- **الأسلوب الذي انتهجه العبد الصالح:** اختار الله موسى ليعلمه حقيقة هيمنة الله وفعله الغيبي في الظواهر، ليهديه إلى خلفياتها وأبعادها، وما تحمله هذه الهيمنة من رحمة، واختار له معلما ظاهرا هو العبد الصالح². في البداية، أوضح العبد الصالح الفرق بين علمه اللدني المتعلق «بفهم الأمور في حقائقها عن الله»³. وعلم موسى الخبري «العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وهو في حال موسى المعلومة النقلية أو السماعية أو المعلومة الموضوعية. وتلك ثقافة عصره»⁴. والمنهج الذي اتخذه في تعليمه هو الأسلوب الترشيدي المقيّد إلى المعلومة الخبرية، ولأن المنهج الجامع بين العلمين صعب، فقد اشترط عليه الصبر وعدم السؤال⁵، إذا هذا هو أسلوب المنهج الترشيدي الخبري، الذي يعطي جزءا من المعلومة التي تثير مع باقي التجربة تساؤلات ما ورائية في النفس عن حكمة هذا الفعل الظاهر الواضح، وبالتالي تنقل موسى «من ظاهر الأمر إلى حقيقته، ومن موضوعية الحركة إلى امتدادها الغيبي، وكيف تأتي هذه الحركة محمولة على أكتاف الرحمة المتجلية بقدرة الله المطلقة، وإن ظهر العكس أحيانا»⁶.

3- **فلسفة الحوادث الثلاث:** جسّد العبد الصالح إرادة الله الغيبية في الفعل، هذا الفعل العادي من خرق وقتل وبناء، غير أن نتائجه فارقت جبرية المقدمات، أي أن حقائق الفعل مختلفة عما تعطيه التجربة الموضوعية، وهذا مجرد مثال صغير أعطاه الله لموسى ليبين له وجوده في مسيرة الفعل الإنساني واحتجابه في الوقت نفسه⁷.

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 387-388.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 388.

³ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 388.

⁴ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 388.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 389.

⁶ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 389.

⁷ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 391-392.

4- مماثلات التجارب الثلاث في مسيرة موسى:

أ- **مماثلة تجربة السفينة:** بتجربة وضع موسى الرضيع في التابوت، وإلقائه في اليم، خوفاً عليه من بطش فرعون، حيث سار هذا التابوت بعناية إلهية، إلى أن وصل عند قصر فرعون، والذي أمر بقتله لولا محبة امرأة فرعون له، ثم تواصلت العناية الإلهية وأعيد موسى إلى أمه لترضعه بعد أن رفض المراضع قبلها، ومبلغ العناية الإلهية هي في كفالة موسى من طرف فرعون. فتجربته هذه تشابه تجربة السفينة التي خرقت لأن وراءها ملك غاصب، ولم تغرق رغم خرقها بعناية إلهية، فتصرف الله في حركة الإنسان والكون خارج عن الشروط المرئية، وليس خاضعاً للشروط الجبرية¹.

ب- **مماثلة تجربة قتل الغلام:** بقتل موسى للرجل؛ فحين وكزه أفضى فعله إلى القتل، أي أنه لم يكن قاصداً قتله، ولا فعل الوكز يفضي إلى القتل، لكن موسى رأى الارتباط الشرطي بين فعله (الوكز) و(القتل)، فاتجه إلى الله مستغفراً عن فعله، وطمأنه الله أنه غفر له، لأنه على دراية بقصده، وأشار له من طرف خفي عدم التلازم بين الفعل والنتيجة. واعتراضه على قتله للرجل، يشابه اعتراضه لقتل الغلام، وفي كلتا الحالتين وضح الله له أن الفعل جاء ضمن التقدير الإلهي للعالم بحقيقة ما تضره النفسين. ثم يلفت حاج حمد نظرنا إلى نكتة أخرى، وهي دقة التقدير الإلهي في خط سير حياة موسى؛ فالسر وراء الوكزة المؤدية إلى القتل، هي خروج موسى من مصر وتوجهه إلى مدين، والتي ستكون فيها نبوته، أي أن هناك تقديراً بتوقيت معين جعل هذا التتابع المشروط في حياته مؤدياً به إلى نتيجة ما².

ج- **مماثلة بناء الجدار:** بالاستسقاء للبننتين؛ فعند وصول موسى لمدين بعدان، أولاً التوقيت؛ فحين ورد الماء وجد البننتين تذودان، والتوقيت نفسه عند وصوله مع العبد الصالح عند الجدار الذي كاد ينقض، فلو تأخروا لحظة أو تقدّما لحظة لم يجدا الحالة. والبعد الثاني هو البنتان اللتان تقابلان اليتيمين، فكلاهما في وضع الضعف، فالحالة الأولى وراءها شيخ كبير صالح، والحالة الثانية وراءها والد صالح متوفى، وقومهما قساة القلوب. لكن المفارقة

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 395.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 396-397.

التي حدثت هي رد فعل موسى؛ ففي الحالة الأولى سقى لهما دون انتظار مقابل، لكنه في الحالة الثانية أبى المساعدة إلا بمقابل، أي أنه في الحالة الأولى تعامل بمنطق الرحمة واضحة الأسباب، لكنه في الحالة الثانية أنكر عمل العبد الصالح الذي يشابه ما فعله سابقا مع البنيتين¹.

5- **عدم انتباه موسى للتقدير الإلهي:** كما ظهر سابقا من رد فعل موسى مع العبد الصالح عند بناء الجدار، واضطرابه في التعامل مع هذا الموقف الإنساني، كذلك ظهر موقف آخر في سيرته يدل على عدم إدراكه للتقدير الإلهي، وهو عند إرساله إلى فرعون وقومه، إذ نظر موسى في استعداداته ومواقفه السابقة، وطرح ذلك أمام الله، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ [القصص: 33-34]. فأجابه الله بأنه معه، وحاضر معه في فعله الذي سيقدم عليه، وأن النتيجة محسومة لهما²: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيِّتِنَا إِنَّهُمَا وَنِ آتَيْنَاوَمِنْ آتَبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ﴾ [القصص: 35].

6- **القيمة الفلسفية لتجربة موسى:** جاء موسى جامعا ومزيجا بين العلم الموضوعي والحكمة الغيبية. وختام تجربته حين واعده الله، وأتاه متقدما عن الموعد، والذي قابله انحراف قومه³. فهنا لفتة إلى حكمة التقدير والتوقيت الإلهي، قال فيه حاج حمد: «فالله لا يهيمن على الحركة الكونية في ظواهرها وأشكالها وحركتها ولكن أيضا في توقيتها، أي عامل الزمن نفسه. وبذلك تتجلى قدرة الله في ضبطه للزمان والمكان ضمن حركتهما في المجال الواحد، فكما هي تجليات قدرته في الظاهرة كذلك تجليات قدرته في سياقها الزمني»⁴. ومن هنا كانت القيمة الفلسفية في تجربة موسى هي إدراك حكمة التوقيت والتقدير الإلهي الغيبي في أفعال الإنسان وظواهر الكون.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 398-399.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 400.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 402-403.

⁴ المصدر نفسه، ج: 1، ص: 404.

ومن هنا، رأينا فعل الله في تجربة موسى، والتي كانت أكبر وأعمق من فعل الواقع الموضوعي ومعطياته الظاهرة، بداية من خلفية موسى مع الغيب المحسوس، ثم الاتجاه نحو فعل الله الغيبي بداية مع التجارب التي مرّ بها مع العبد الصالح، والذي اتخذ فيها العبد الصالح أسلوب الترشيح الإخباري لكي يعطيه جزءاً من الحقيقة، وترك له اكتشاف الحقيقة كلها من خلال التدبر في تجاربه الحياتية السابقة المماثلة لما جرى له. وتجلّى لنا في الأخير بُعد فلسفي مهم في قصة موسى، وهو دقة التوقيت الإلهي لمجريات الأمور.

وفي نهاية هذا المطلب نكون قد رأينا قراءة حاج حمد الحداثيّة التحليلية لقصة موسى، والتي أوضح فيها أن نبوة موسى حسية، لكن أراد الله بها الانتقال إلى تجربة غيبية، خصوصاً مع موسى في حد ذاته، الذي أعطاه العبد الصالح كمعلم يرشده إلى فعل الله الغيبي في الظاهر، وينبّهه أن لكل فعل ظاهر امتداداً غيبياً خفياً في غاية الدقة، لهذا فإن قصته كانت في قمة الغائية التاريخية والتقدير الزمني الإلهي، الذي ينفي المصادفة والعشوائية.

المطلب الثالث: رؤية نقدية لبعض التفاصيل التاريخية القصصية التي وردت في قراءة

سماح حمد

هناك قضايا تاريخية أوردها حاج حمد في ثنايا كتبه، وقد استرعت انتباهنا، لهذا نقدم في هذا المطلب على عرضها ثم نقدها. والقضايا هي: حقيقة ذرية نوح، ثم إشكالية يأجوج ومأجوج، وأخيراً انقطاع سلالة وذرية النبي.

الفرع الأول: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثيّة لذرية نوح

نعرض هنا نظرة حاج حمد في موضوع ذرية نوح، ثم نعرض رؤيتنا النقدية.

أولاً- نظرة حاج حمد التحليلية لذرية نوح: تطرّق حاج حمد خلال حديثه عن التوزيعات العنصرية للجنس البشري المنطلقة من سام وحام ويافت المنسوبون إلى أبناء نوح، إلى أنه لا

ذرية له أصلاً، لأن من أتى بعده هم ذرية من كانوا معه في الفلك¹. وفي الفقرات التالية بيان للخطوات التحليلية التي قادته لهذه النتائج:

1- **حضارة نوح:** حضارة ناشئة بالجهود التشاركية بين الملائكة والإنس والجن، وكانت حضارة علمية بامتياز، ذات إطلاع واسع بالفلك وعلومه. كما كانوا قوماً واعين بمفهوم تطويرية الخلق وكيفيته، ولهذا كان يخاطبهم بالتركيب الفضائي: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا وَاللَّهُ أُنَبِّتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ [نوح: 13-18]. فخصوصية حضارتهم لا تزال مجهولة لدينا².

2- **قوم نوح كانوا زناة:** قضى نوح مدة طويلة جداً في دعوة قومه، لكنهم لم يستجيبوا، لأنهم زناة، وأبناء زنا، وكان الحل معهم هو الطوفان الذي غسل الأرض من هذا الدنس³. فالزنا أدى إلى تجريد كل من الزاني والزانية من الروح، وأوجدوا مخلوقاً مسخاً فاقداً لقدرة الترقى، فلم تفلح حجج المنطق العلمي والعقلي التي ساقها لهم، وتحول المجتمع النجس بالزنا إلى نجاسة في الشرك⁴، ويقول في ذلك: «فالنجاسة ليست اتساخ البدن أو قذارة المادة وإنما هي الشرك، العمل غير الصالح في الزنا، وقد جاء لفظ "النجاسة" في القرآن مرة واحدة، مشاراً بها إلى حالة الشرك من عبدة الأوثان الذين لا ينتمون إلى ديانات توحيدية، ولا ينطبق معنى هذه الآية على المؤمنين من الكتابيين وابن الزنا هو من حالات النجس إذ "إنه عمل غير صالح"»⁵.

3- **ابن نوح:** يقول حاج حمد بأن القرآن أشار صراحة إلى أن ابن نوح لم يكن ابنه الحقيقي، «فإن الله قد وعد نوحاً بإنقاذ (أهله) من الطوفان ولم ينقذ من دعاه نوح ابناً، فلما تساءل

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 89.

² ينظر: المصدر السابق، ج: 1، ص: 89-91.

³ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 174-175.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ص: 181-182.

⁵ المصدر نفسه، ص: 182.

نوح عن الوعد لم يجبه الله بالقول إن ابنه غير صالح في عمله فلا يكون أهلاً له ويتبرأ منه، بل أجابه بأن هذا الابن هو في ذاته (عمل غير صالح)، أي أنه نتاج عمل غير صالح¹. فنوح يعلم أن ابنه غير مؤمن، لكن الذي لم يعلمه أنه عمل غير صالح، لهذا استعاذ بالله من عدم علمه².

4- ابن نوح المتوهم: كيف لابن يعيش وسط أب مؤمن يدعو لقرون للإيمان برسالته ولا يؤمن، وكيف لا يستجيب لوالده ولو بدافع التعاطف، مما يعني أن الابن هنا ابن غير حقيقي لأنه لا يملك صفات أسرة نوح. فالمتبنى وإن كان يعيش وسط الأسرة المتبناة، إلا أنه يبقى حاملاً لخصائص أسرته البيولوجية³.

5- خطيئة امرأة نوح: أشار حاج حمد إلى السر الذي تعلق بجلب تعبير "النفخ في الروح" في سورة التحريم، فقال: «عالج الخلاق العليم قضية تختص بمكانية العفة التي خانت أمانتها امرأة نوح وامرأة لوط، وكذلك مكانية العفة لدى امرأة فرعون التي خانها فرعون، فميز بين امرأتين خائنتين وامرأة طاهرة وزوجها خائن، ثم ضرب مثال الطهر العذري بمريم، فربط السياق بمكان العفة. قد بدأ الله هذه الآيات الثلاثة في سورة التحريم بعلاقة المرأة "التحتية" بالرجل، مشيراً بذلك إلى أن أصل الخيانة لدى امرأة نوح وامرأة لوط كامنة في هذه "التحتية"⁴، أي أن ذكر مريم هنا، كان فيه الدليل على نوع الخيانة التي وقعت فيها امرأة لوط وامرأة نوح. ثم إن الله نفى عن كل من امرأة نوح وامرأة لوط صفة الزوجة، وكذلك بين امرأة فرعون وزوجها، فمتى ما كانت العلاقة بين الطرفين غير متكافئة، سواء من ناحية الإيمان، أو من ناحية الإنجاب، لا يطلق الله على الطرفين بالزوجين، بدليل ذكر امرأة إبراهيم، وامرأة زكريا⁵.

6- ابن نوح ثمرة خطيئة الزنا: يقول: «تلك حضارة أدمنت الزنا وتداعيات الشهوة الجسدية، وقد أصيب نوح عليه الصلاة والسلام في بيته، فابن الزنا (إنه عمل غير صالح) لم

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 92.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 92.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 93-95.

⁴ محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 200-201.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 201-203.

تثمر معه رحمة بيت النبوة الذي نشأ في كنفه ولا دعوات الحق لتسع قرون ونصف من الزمان، ولا ساقته "العصبية" لرحم الأب ليؤمن برسالة أبيه لأنه ليس من ظهره الطاهر... فالإنسان لا يرث عن أبيه خصائصه الفيزيولوجية والبدنية والحسية فقط، وإنما يرث كذلك "نفس" الأب ونفسيته. والنفسية المشار إليها ليست كافرة، فكثير من الكفار يؤمنون، لكنها نفسية "كفارة". والكفرانية أشد من الكفر. وكذلك النفس المشار إليها ليست آثمة قابلة للتوبة، بل هي نفس فجرت في معصيتها فهي نفس فاجرة، ومن هنا جاءت الحقيقة التي قررها نوح: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُواْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 27] ¹. فهذا أشار حاج حمد بأن قوم نوح كانوا قوما زناة، وأن الله طهر الأرض من جنابهم ².

7- لا ذرية لنوح من ظهره: بدليل أن الله حين يشير إلى بني إسرائيل يشير إلى من مع نوح، وليس إلى نوح نفسه: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّواْ سُجَّدًا وَبُكِيًّا﴾ [مريم: 58]. وسؤالنا له: أن الإشارة أصلا كانت تخص الأنبياء، أي أن الأنبياء جاؤوا من ذرية آدم وممن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم، وليس في ذلك إشارة إلى الذرية في حد ذاتها، فكيف فهمها أنها تدل على أن نوحا لا ذرية له؟ ودليل آخر ساقه حاج حمد هو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُّهُتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَسِقُونَ﴾ [الحديد: 26]، فالإشارة هنا إلى ذرية نوح، فكيف يستقيم المعنى مع ما أورده بأن نوح لا ذرية له؟ يجيب: بأن نوح يمثل الأب الثاني للبشرية من بعد آدم، لأنه حمل البشر من الأرض إلى فلكه المشحون، ثم ذرأهم منها إلى الأرض مجددا؛ فإن كان آدم ذرا البشرية من ظهره، فنوح ذرا البشرية من فلكه، لهذا نحن من ذرية آدم ونوح، وإن لم نكن من ظهره ³. والدليلان الآخران اللذان ساقهما للتدليل على أن نوح لا ذرية له، هو دعاؤه في الأخير: ﴿رَبِّ أَعْقِرْ لِي وَلَوْلَدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ

¹ تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 164-165.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 166.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 163-164.

﴿إِلَّا تَبَارَكًا﴾ [نوح: 28]، فيقول: «ولم يشمل بدعوته ولدا له من ظهره، والولد أولى بدعاء أبيه، كما لم يشمل بدعوته زوجة له»¹، ثم إن امرأته لم تتب لكي تحمل النطفة الطاهرة².

هذا هو مختصر ما جاء به حاج حمد، فنوح لم تكن له ذرية من بعده، وأنا اليوم أبناء من كان معه في السفينة، ثم ابنه كان نتيجة زنا امرأته، وأن قوم نوح كانوا أيضا قوما زناة.

ثانيا- نقد لنظرة حاج حمد التحليلية لذرية نوح: أما نحن فإننا لا نقول بما ذهب إليه حاج حمد، للدلائل الآتية:

1- لا وجود لدليل قرآني صريح بأن قوم نوح كانوا زناة: أمر كهذا كان الأجدر أن يصفه الله في كتابه بصريح العبارة³، مثلما فعل مع قوم لوط. ثم لم يجعل حاج حمد العلوم التي وصل إليها قوم نوح، وطول العمر الذي كانوا فيه سببا في عدم إيمانهم وطغيانهم وكفرهم؟ ثم إن الإشارة في قدوم الطوفان هي شركهم وكفرهم وفجورهم، ولا إشارة في ذلك إلى الزنا: ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مِن لَّدُنِّي دَاهِيًا ذَاتَ أَسْفَارٍ ۚ وَلَوْلَاهُ مَالُهُ ۚ وَلَوْلَاهُ الْإِخْسَارُ ۚ وَمَكِرَ الْكِبَارُ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ۚ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا ۚ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا ۚ مِمَّا خَطِيئَتُهُمْ أُعْرِقُوا فَأُدْخِلُونَا ۚ فَمَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنْ الْكَافِرِينَ دِيَارًا ۚ إِنَّكَ إِن تَذَرْنِي يَظْلُمُونَ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ [نوح: 21-27]. ثم إن لوطا حين أشار إلى ذبوع الفاحشة في قومه، قال: ﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: 80]، لم يشير إلى قوم نوح من قبله ولا إلى عاقبة أمرهم ليحذر قومه؟

¹ تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 164.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 163.

³ ينظر: المصدر نفسه، هامش ص: 165.

2- هل تعني الخيانة إقدام الرجل أو المرأة على الزنا؟ لهذا عدنا إلى المواضع التي ذكرت الخيانة قرآنيا، ووجدناها وردت 18 مرة¹، والموضعان الوحيدان اللذان ورد فيهما ذكر الخيانة والذي قد يستفاد منه أنه زنا، هو في امرأة العزيز، وامرأتي نوح ولوط: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾ [يوسف: 52]. غير أن آية امرأة العزيز، لا تشير إلى الزنا، لأنه لم يحدث أصلا، بل أشارت إلى تبرئة يوسف من ذكر السوء. أما في سورة التحريم، فإن الحديث في أول السورة كان عن زوجتين للرسول، ثم ضرب الله المثل بامرأتي لوط ونوح، ثم ضرب بعدها مثلا بامرأتين آمنتا امرأة فرعون، التي كانت صالحة وزوجها ليس صالحا، ومريم الصالحة، أي أنه أعطى الأمثلة لزوجتي النبي لتختارا طريقهما. وإن كانت حجة حاج حمد قوية فيما يخص ذكر مريم وإحصانها لفرجها، لكننا لا نذهب مذهبه، لأن هذه السورة جاءت مشتملة على ذكر نساء النبي الخاتم أيضا، فإذا قلنا بأن امرأتي نوح ولوط فعلتا الفاحشة، فسينسحب الحكم أيضا على زوجتي النبي، هذا أولا. وثانيا: إن حاج حمد قال بنفسه إن الله منع زواج الصالحين بالزنا²، فكيف يجيزه هنا، بل ويقع فيه أنبياءه؟ فهذا لا يستقيم لا عقلا، ولا شرعا.

3- ابن نوح كان عملا غير صالح: لماذا اتجه حاج حمد إلى أن العمل غير الصالح هو ثمرة الخطيئة، ولم يجعله هو الكفر والسوء، في مقابل العمل الصالح. ثم من أين أتى حاج حمد بأن على الابن أن يتأثر بأبيه، والأب يتأثر بابنه³، وأبو إبراهيم بقي على كفره رغم كل محاولات إبراهيم لهدايته: ﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقَانِيًّا إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [مريم: 41-44]

¹ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 248.

² ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 162.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 93.

[47]، ثم إن الهداية بيد الله وحده: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [القصص: 56].

4- **ذكر ذرية نوح:** إن الإشارة إلى ذرية نوح جاءت في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ قُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هود: 40]، وفي قوله: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا﴾ [نوح: 28]، ولن نأتي على تحليل الآية الصريحة التي ذكرت ذرية نوح: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: 26]، لأن حاج حمد قال بأن المقصود منها هو ذرية من حمل معه في الفلك وذراهم مجددا في الأرض، وإن كان قد ذكر في عدة مواضع أن الذرية تكون من الظهر¹، فكيف أصبحت من الفلك، فلسنا ندري. ففي الآيتين الأولى نرى الإشارة إلى الأهل، وإلى من دخل بيته، ألا يكفي هذا للدلالة على أن نوحا كان له ذرية، فإذا لم تكن زوجته المقصودة، ولا ابنه ذاك، ولا والديه، فمن هم أهله إذا؟

ومن هنا، فنحن نقول بأن قوم نوح أهلكهم كفرهم وعنادهم وطغيانهم، وأن امرأة نوح لم تكن زانية، وأن ابنه كان عملا غير صالح مثلما وصفه الله، ولم يكن ثمرة الزنا.

الفرع الثاني: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثية ليأجوج ومأجوج:

نعرض فيه نظرة حاج حمد التحليلية ليأجوج ومأجوج، ثم نقدّم بعد ذلك رؤيتنا النقدية.

أولا- نظرة حاج حمد التحليلية ليأجوج ومأجوج: لنبيّن الآيات التي تناولت ذكر يأجوج ومأجوج، ثم سننظر فيما توصل إليه حاج حمد من تحليل لها. يقول تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَدَا الْقُرَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 163-164.

الْأَرْضَ فَهَلْ تُجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا أَتُونِي زُبُرًا لِحَدِيدٍ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ أَنْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا فَمَا اسْطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نُقَبًا قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا [الكهف: 93-98].

الجن، ولا من قبائل الإنس كما يقول بذلك التوراتيون، بدليل أنه لا يحول بينهم وبين غيرهم أي سد¹، ثم يشرع بعد ذلك في استخراج الدلالات:

- 1- **شرك القوم الذين أتاهم ذو القرنين:** فالله قال عنهم بأنهم لا يكادون يفقهون قولاً، وهي صفة لا يطلقها الله على المؤمنين².
- 2- **عيش القوم على الزراعة:** بدليل أنهم جعلوا مكافأة ذي القرنين خراجاً من أراضيهم³.
- 3- **عيش القوم بين سدين:** فيقول: «أي في منطقة جبلية سهلها من أخدود زراعي ليس بالكبير بحيث يمكن إنشاء ردم بين السدين أي الجبلين»⁴.
- 4- **إشارة القوم إلى ظاهرتين:** بدليل أنهم يشيرون إلى يأجوج ومأجوج بصيغة الحي العاقل⁵.
- 5- **بناء السد:** مقاومة الظاهرتين استدعت بناء سد بمواصفات معينة⁶.
- 6- **هدف السد:** هذا السد الحديدي يردع من الاعتلاء ومن الثقب، وبهذا فهو ليس بوجه البشر ولا بوجه الجن، لأن السد الذي يأتي رادعاً من الغزوات الخارجية يكون من حجارة، أما الجن فلا يقف في طريقها أي شيء أصلاً⁷.

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 150.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 151.

³ ينظر: المصدر نفسه، ص: 151.

⁴ المصدر نفسه، ص: 151.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص: 151.

⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص: 151.

⁷ ينظر: المصدر نفسه، ص: 151.

7- زبر الحديد والقطر: طلب ذو القرنين لهما فيه دلالة على مواصفات الأرض البركانية الثائرة¹.

ومن هنا، يرى حاج حمد أن القوم كانوا ذو عقلية إحيائية تتوله الظواهر وتحببها، لهذا خاطبوا الظاهرتين بصورة العاقل، وهاتان الظاهرتان كانتا تأتيان من خلال ذلك الأخدود الضيق لتقضي على أراضيهم الزراعية التي يعيشون منها. وعليه، فالظاهرة الأولى (مأجوج) هي الفيضان أو الطوفان المحمول بقوة الأعاصير، لأن الماء الذي يموج يصبح مأجوجا بالغ الاندفاع. أما (يأجوج) فهي البراكين، لأن النار إذا تأججت أصبحت عاصفة كثيفة تلقي بحمها عليهم. ونتيجة لذعر القوم مما يرون خاطبوها بلغة جمع العاقل، لأنها متعددة، والقرآن سايرهم حين قال إن ذلك الماء (الطوفان، فيضان) لم يسطع الاعتلاء عليه، ولو كان السد مبنيا بغير زبر الحديد والقطر المرتبطة بجيولوجيا تلك الأرض البركانية، لنقبه وخرقته الحمم البركانية². وإذا جاء وعد الله المبين في سورة الزلزلة، فذلك هو فتح يأجوج ومأجوج: «ذلك يوم فتح قوى يأجوج ومأجوج، حين تنفتح قشرة الأرض، عن البراكين والحمم وتفيض البحار والأنهار، من كل صوب ومن كل حدب، فهي قوى تتشقق عنها الأرض وتفيض بها السهول والأودية "حتى إذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون". فإذا أدركنا خطاب القوم الذين لا يفقهون قولاً ورددناه إلى طبيعة عقليتهم أدركنا تناول القرآن لخصائص البشرية وأحاطته بخطابها ومحتوياته. فلما نقل الأمر إلينا تهنا في التأويلات الخرافية ونسينا معرفية القرآن ومنهجيته التي تضبط في كلية الكتاب كافة الإشارات والمعاني، فالقرآن تبيان لكل شيء ويدل بعضه على بعض في كل واحد»³.

ثانياً- نقد لنظرة حاج حمد التحليلية ليأجوج ومأجوج: أما نحن فلنا رؤية أخرى نبينها في الآتي:

1- إن لغة القرآن لغة ممنهجة ذات استخدام إلهي، والخطاب الوارد في شأن يأجوج ومأجوج هو خطاب إلى الجمع العاقل من بدايته إلى نهايته (مفسدون، بيننا وبينهم، أجعل بينكم وبينهم، فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا، وتركنا بعضهم يومئذ يموج في

¹ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 151.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 151-152.

³ المصدر نفسه، ص: 152-153.

بعض، فجمعناهم جمعا، وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين، كانت أعينهم في غطاء عن ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا). ولنفترض أننا سائرنا حاج حمد وقلنا مثله أن ذو القرنين سائر القوم، ووصف يأجوج ومأجوج بالجمع العاقل، فهل يعقل أن نقول أيضا بأن الله سائرهم من بداية الحديث إلى نهايته؟ بل وصل ذكر ذلك عند محمد بهذه المسيرة؟ ألا يتعارض قول حاج حمد هنا مع قوله بدقة استخدام الله لمفرداته، وأن استخدام لغته مختلف عن استخدام اللغة العربية، فكيف يأتي قول الله مشابها لقول قوم لا يكادون يفقهون قولاً؟ وعليه؛ فالله هو من أشار إليهم بالجمع العاقل وليس فقط القوم.

2- إن طبيعة القوم الزراعة، فكيف تجتمع الزراعة مع الأرض المدمرة من الفيضانات والحرائق البركانية؟ كما كانوا يعلمون ما الذي يجب عليهم فعله وهو بناء السد، وهم قوم ذو قوة، فالسؤال: لم اختصوا ذا القرنين تحديدا لبنائه؟ ولم لم يبنوه بأنفسهم ويتخلصوا من شر المفسدين في أرضهم؟ لم انتظروا قدوم ذي القرنين، وطلبوا مساعدته تحديدا؟ ومن هنا يجوز لنا القول: إن يأجوج ومأجوج ليسوا ظواهر طبيعية، وأن هؤلاء القوم وإن كانوا قوما لا يكادون يفقهون قولاً إلا أن في توجيههم لذي القرنين بالبناء سرا، ربما لأنهم عالمون بمقامه، وما الذي يستطيع فعله، أي أن المساعدة التي سيعطيها لهم ذات توفيق وتسديد إلهي، هم لا يملكونه، ولهذا جاء بناء السد بتلك الطريقة.

3- إن هذا السد يختلف كثيرا عن السدود التي نعرفها، لماذا؟ لأنه مبني بزبر الحديد والقطر. ألا يدل هذا على الهشاشة بدل الدلالة على جيولوجية الأرض؟ فكيف يستخدم زبر الحديد لبناء سد سيقف حائلا في وجه قوة مفسدة ولوقت طويل أيضا؟ ثم إننا لا نعرف حجم هذا السد، وهل كان مثلما ذكر حاج حمد بأنه بين مضيق جبلي ضيق؟ أو كان أكبر بكثير، أو ربما أصغر بكثير. ثم متى كان معدن كالحديد يقف في وجه الحمم البركانية الثائرة، وهي تذيب كل شيء في طريقها؟ بل إنها تبقى ثائرة مشتعلة وهي في الماء نفسه؟ وبالتالي فنحن نعدّ المواصفات القرآنية لبناء هذا السد بمعايير اليوم (زبر الحديد والقطر) تجسيدا هشا غير قوي، إلا إذا كانت هذه المواصفات تؤدي إلى تجسيد لم نعد طريقة بنائه، أو كان يأجوج ومأجوج شيئا آخر غير الفيضانات والأعاصير والحمم البركانية، أو الفرضيتان مجتمعتان معا، وهذا ما نذهب إليه نحن.

4- أهم نقطة عندنا، وعليها مدار هذه الآيات كلها، وهي الإفساد في الأرض التي غابت عن حاج حمد. فلولا إفسادهم لما طلب القوم من ذي القرنين أن يخلصهم منهم. وحينما عدنا إلى المعجم المفهرس لمراجعة مواضع ذكر الإفساد قرآنيًا، وجدناها ذكرت في 50 موضعًا¹، ووجدنا أن كل المواضع تشير إلى أن الإفساد متعلق بالإنسان وأفعاله، مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: 25]. ولم نجد بتاتا الإشارة إلى الظواهر الطبيعية، فهل هذا الدليل كاف على أن يأجوج ومأجوج لم يكونوا ظواهر طبيعية؟ بناء على ما سبق، نعتقد أننا وصلنا إلى بيان مرادنا، وهو أن يأجوج ومأجوج لم يكونوا ظواهر طبيعية، وأن مخاطبتهم بالجمع العاقل فيه إشارة واضحة إلى أنهم كائنات حية غير الجن، سواء أكانوا عبارة عن إنسان أو خلق آخر لا ندري ما هو، لكنه قطعاً ليس بظواهر طبيعية، وهذا لقرينة الإفساد في الأرض.

الفرع الثالث: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثية لانقطاع ذرية النبي

حرصاً منا على تفعيل منهج تدقيق المصطلحات سواء ما تعلّق منها بالقرآن الكريم أو باللغة المستخدمة خصوصاً في تحليل القرآن²؛ فإننا وقفنا على إشارة عند حاج حمد بانقطاع ذرية النبي، وفيما يلي بيان لذلك، ونقاط نقدية بديلة لما جاء عنده.

أولاً- نظرة حاج حمد التحليلية لانقطاع ذرية النبي: أشار حاج حمد ضمناً إلى العلاقة التي تربط بين ختم النبوة وعدم تواصل ذرية النبي، في سياق حديثه عن ختم النبوة وعدم التواصل بها عبر الذرية³، واستشهد لذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۚ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: 40]. حيث حصر ذرية النبي في الرجال دون النساء، وقال «لمحمد عليه أفضل الصلاة والسلام أبناء، ولكن لم يبلغ أحد منهم مرحلة الرجولة إذ توفاهم الله على صغر، ولذلك جاء التعبير القرآني "أبا أحد من

¹ ينظر: محمد فؤاد عبد الباقي، المصدر السابق، ص: 518-519.

² ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 132.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 108.

رجالكم»¹. ثم ربط ختم النبوة وعدم تواصل الذرية، بتجربة زكريا والذي كان خاتما لنبوات نبي إسرائيل المتتابعة، فزكريا حين شاخ وكانت امرأته عاقرا، وأدرك أن النبوة ستقطع في بني إسرائيل، دعا الله دعاء خفيا بأن يهب له وريثا لنبوته، فرزقه بيحيى². لكن مجيء يحيى كان مقرونا بشرط عدم تواصل الذرية وانقطاعها، لأنه كان حصورا لا يستشعر النساء، فقال: «ختم النبوة يعني انقطاع السلالة والذي يعني بدوره نفي (العصمة) من بعد خاتم النبيين لأي من البشر اللاحقين وهكذا سدت أبواب (التقديس) لأي من البشر بعد ختم النبوة»³. وقد حرصنا على نقل النص بحرفه لتوضيح كيف ربط حاج حمد بين مسألة زكريا وابنه، بمسألة ختم النبوة وقطع ذرية النبي الخاتم، وهنا مربط الفرس. فنحن معه في أن النبوة ختمت، لكننا لسنا معه في انقطاع سلالة وذرية النبي، وسؤالنا هنا: هل انقطعت سلالة النبي حقا بعدم وجود رجال من ذريته؟

ثانيا- نقد نظرة حاج حمد التحليلية لانقطاع ذرية النبي: إجابة على هذا فإننا سنضع المقدمات المنهجية الآتية:

1- دققنا على مصطلح الرجال الذي استخدمه حاج حمد، لأنه ركز أساسا على الرجال "أبا أحد من رجالكم" دون النساء، وهذا ما يقودنا إلى نظرة جاهلية ربما لا تزال سارية، وهي تفضيل الذكر على الأنثى: ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8-9]، وقولا بأن ذرية الرجل هي عبارة عن أبناء الذكور دون الإناث، مثل قول الشاعر: «بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعاد»⁴. غير أننا نقول بأن المقصود بالذرية قرآنيا يشمل الذكور والإناث جميعا دون تفرقة⁵، والدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 108.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 108.

³ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 109.

⁴ ابن أبي حاتم الرازي، تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419، ج: 12، ص: 382.

⁵ ينظر: شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384-1964، ج: 16، ص: 79.

عَمَرَنَّ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿[آل عمران: 33]، قَالَ عمران، ابنته مريم، وابن مريم هو عيسى، أي أن ذرية آل عمران كانت في نسل ابنته.

2- دعونا نحل سورة الكوثر منهجيا بأدوات حاج حمد، واخترنا سورة الكوثر تحديدا لأن فيها إشارة إلى البتر، والذي يشير إلى الانقطاع. يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَحْضِرْ إِنِّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾ [الكوثر: 1-3].

3- من خلال ملاحظتنا نرى أن ارتكاز هذه السورة في: الكوثر، والأبتر. وبالتالي نستطيع القول إن الله منح الاستمرار لذرية رسوله ردا على قذفه بالأبتر. ولنمعن النظر في ترتيب الرد الإلهي.

4- بدأ الله خطابه بهبة ونعمة للنبي الكريم، وليست أي هبة لأنها عظمة تليق بها البداية، لكي تركز الأذهان عليها، وتتسي ما يأتي في نهايتها من بشاعة قول واتهام، كما نلاحظ ارتباط الآية الثانية وتعلق المطلوب فيها بالكوثر.

5- إذا ما أتينا إلى كتب التفسير بحثا عن معنى الكوثر نجده يدور حول: (الحوض، النهر، الخير الكثير، القرآن، الحكمة، النبوة، القرآن)¹.

6- وحينما نكمل للآية الثانية، نجد أن الله أمره بالصلاة والنحر، والرابطة هي حرف الفاء التي تدل على الترتيب والتعقيب²، أي أن الصلاة والنحر يكونان شكرا لله على نعمة الكوثر. والصلاة لها علاقة بالزمان، وأما النحر فله تعلق بالمكان. وإذا ما سحبنا تجربة إبراهيم والتجربة المحمدية محصلة كافة النبوات³، نجد أن من بين الأسباب التي جعلته يقدم القربان هي الشكر على المكان، والشكر على الذرية التي تكون من الظهر والظهر مكان⁴.

7- فمن الآية الثانية نستخرج دلالة من دلالات الكوثر وهي الزمان والمكان وتلميح إلى الذرية، وهذا ما تؤكد الآية الثالثة، لأن الله نفى كون الرسول أبترا، وألصقه بشانئه.

¹ ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420-2000، ج: 24، ص: 645-651.

² ينظر: خليل عبد القادر، ميس سعاد، حرف (الفاء) بين التداول النحوي والاستعمال الفقهي، المرجع السابق، ص: 82.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 231.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 103.

8- ومن هنا فإن الكوثر هو ذرية النبي التي ستبقى سارية، ومن أين تأتي ذرية النبي إذ لم يبق له أبناء رجال؟ فالجواب هو في ابنته التي بقيت، أي أن الكوثر هي فاطمة، هي النعمة التي حباه الله بها، وتعلق بها أمر الصلاة والنحر حمداً وشكراً، وهي التي منعت انقطاع وبتر ذرية النبي. هذا هو الجواب المنطقي الوحيد، وإلا كيف يكون الكوثر هو النهر والحوض من ملذات الجنة، والجنة كلها له؟ وكيف تكون النبوة أو القرآن وهما التكليف الخاص به؟ وكيف تكون هذه السورة رداً على أن النبي ليس بأبتر، ثم نقول إن المولى عز وجل وهبه نهراً في الجنة، ولم يهبه ذرية تكمل نسله؟ لا علاقة بينها، والقرآن مترابط منهجياً لا اعتبار فيه، فجواب المولى عز وجل إنما يكون رداً على الاستهزاء، فقد ردّ البتر إلى الشائئ وليس تأكيداً على أن النبي أبتر، وإذا قلنا بانقطاع ذرية النبي فقد سلمنا بما ذهب إليه شائئ النبي، وهذا لا يعقل.

9- نتيجة لما تقدّم فالكوثر هو ابنة النبي التي بقيت وكانت منها ذريته. وذرية وسلالة النبي لم تنقطع، ونختم كما قال حاج حمد: «إن ما نصحه بالقرآن الكريم والمكنون من وقائع حياة الأنبياء من شأنه أن يمجّد هذا القرآن المهيم على الكتب كلها وأن يدفع الناس كافة إلى إعادة قراءته»¹.

وعليه، رأينا رؤية نقدية لثلاث أحداث تاريخية وردت عند حاج حمد، بداية بذرية نوح، التي قال بعدم وجودها، لأن الابن المذكور قرانياً ابن امرأته الزانية. ورددنا عليه بأن لنوح ذرية، وأن زوجته ليست بزانية، وذلك لارتباط سورة التحريم بنساء النبي. ثم قدّمنا رؤيتنا النقدية لتحليله لقصة ليأجوج ومأجوج؛ فقد قال بأنهم عبارة عن ظواهر طبيعية من فياضات وأعاصير وحمم بركانية، وقلنا بأن الإشارة لهم بالجمع العاقل يدلّ على كونهم كائنات حية، لتعلق الإفساد بهم. وأخيراً عالجت مسألة انقطاع ذرية النبي التي قال بها في سبيل المقارنة بين ختم نبوة محمد وزكريا. وقلنا بأن الدليل على عدم الانقطاع هو سورة الكوثر، التي جاءت رداً على من يقول بأن النبي أبتر، وأن ابنته هي من حملت ذريته.

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 229.

ملخص البحث الثاني

عالجنا في هذا البحث تطبيق القراءة الحداثية لحاج محمد في الجانب التاريخي القصصي، حيث تناولنا تحليله لقصة إبراهيم، وعلاقته بالمكان، التي تطلبت شكرا لله عن طريق تقديم الإبل. ونقدنا جزئية تعبد إبراهيم للآفات الكونية. ثم قدمنا تحليل قصة موسى، التي كانت تتميز بالتجربة الإيمانية الحسية، والارتباط بالغائية التاريخية والتوقيت الدقيق الذي ينفي الصدفة، ويبين أن فعل الله حاضر في الواقع. ثم قدمنا رؤية نقدية لثلاث أحداث تاريخية؛ بداية بذرية نوح، التي قال بعدم وجودها لأن الابن المذكور قرآنيا ابن امرأته الزانية. ورددنا عليه بأن لنوح ذرية، وأن زوجته ليست بزانية، وذلك لارتباط سورة التحريم بنساء النبي. ثم قدّمنا تحليله ليأجوج ومأجوج؛ فقد قال بأنهم عبارة عن ظواهر طبيعية، وقلنا بأن الإشارة لهم بالجمع العاقل يدلّ على كونهم كائنات حية، لتعلّق الإفساد بهم. وأخيرا عالجنا مسألة انقطاع ذرية النبي التي قال بها في سبيل المقارنة بين ختم نبوة محمد وزكريا. وقلنا بأن الدليل على عدم الانقطاع هو سورة الكوثر، التي جاءت ردّا على من يقول بأن النبي أبتّر، وأن ابنته هي من حملت ذريته.

المبحث الثالث: قرآن سماج حمد الحمداية للجانب الغيبي الفلسفي

بما أن منهج حاج حمد الحداثي جاء مستوعبا ومتجاوزا للمناهج العربية والغربية على حدّ سواء، فلم يأخذ بكل ما جاء عن التراث، ولا بكل ما جاءت به المناهج الغربية الحديثة، بل أخذ ما يناسب رؤيته مستوعبا ثم متجاوزا نحو منهج الجمع بين القراءتين، والذي يعتمد على الاستفادة من كل العلوم والمناهج الموضوعية لكن بربطها دائما إلى ناظم إلهي كوني مهيم، أو بعبارة أخرى: جلب واستحضار الجانب الغيبي وبيان اندماجه في حركة الإنسان والطبيعة.

وعليه، فتركيزنا في هذا المبحث ينصب على ثلاثة موضوعات مهمة طرحت وعولجت تراثيا أو حداثيا؛ أولها الحاكمية؛ ثم طبيعة عصر النبوة الغيبي، وبعدها عرض لمواضيع مطروحة في الساحة الفكرية الحالية، وإن كان لها امتداد تراثي، كما وأن حاج حمد استخرج منها الجانب الغيبي الفلسفي من حكمة ذكرها قرآنيا. ومن هنا كان هذا المبحث في ثلاثة مطالب؛

الأول: قراءة الغيب في إطار الحاكمية

الثاني: فلسفة الغيب في تجربة النبي الخاتم

الثالث: الفلسفة الترابطية بين مواضيع القرآن: التبني، المساكنة، تعدد الزوجات

أنموذجا

المطلب الأول: قراءة الغيب في إطار الحاكمية

نقف هنا على قضية أثارت كثيرا في تراث الفكر الإسلامي، ولا تزال تطرح إلى اليوم، وهي خلافة الإنسان في الأرض. وقد طرحها حاج حمد بطريقة مختلفة لتركيزه على نوعية وكيفية الفعل الغيبي في الحركة الواقعية الظاهرة، وأسماها بالحاكمية، كما بين أن لكل حالة عقلية مفاهيمها وإسقاطاتها الخاصة على الغيب. وفيما يلي سنتعرف على أنواعها الثلاثة.

الفرع الأول: قراءة حاج حمد التحليلية للحاكمية الإلهية

نبدأ بخصائص هذه الحاكمية، لتعطينا نظرة على مفهومها ودلالاتها، حيث يلخصها في النقاط الآتية:¹

- 1- قيادة الله المجتمع بنفسه عبر أنبياء يأخذون بتعليماته اليومية ويطبقونها.
- 2- الممارسة الإلهية لخوارق العطاء والهيمنة على كل من الإنسان والطبيعة.
- 3- تحديد الله لحاكميته أرضا مقدسة.
- 4- كل خطيئة يقابلها عقاب صارم، فالحاكمية الإلهية تكافؤ بين عطاء وعقاب خارقين.

وارتبطت هذه الحاكمية والتي تليها بقوم بني إسرائيل²، الذين توالى عليهم رسالات ونبوات الأنبياء³؛ وتولى الله فيها أمر مواجهة وقهر الحضارة الفرعونية، من إغراق فرعون ومن معه، وقيادة قوم موسى إلى بر الأمان: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: 50]. وتظهر أهمية هذه المرحلة _أي قبل انتقالهم إلى الأرض المباركة_ في أن بني إسرائيل شاهدوا بأعينهم تصرف الله وقهره لأعدائهم، وتكون عندهم تصوّر تجسيمي

¹ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 32.

² ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 32.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 385.

للإله بحكم ثقافتهم، بالإضافة إلى أنه إله منحاز لهم¹. فبعد القضاء على فرعون ورؤية تلك المعجزة الخارقة من شق للبحر، دخلوا مرحلة ثانية «لإعدادهم ضمن وجهة الإيمان الصحيح. وتلك كانت من أدق المراحل في التجربة الإسرائيلية. قضى الله فيها على مفهومية العلاقة الذاتية بهم كشعب وقضى فيها على تأولات التجسيم ثم اتجه ببني إسرائيل إلى الفعل الذاتي في إطار القدرة الإلهية عوضاً عن التواكلية القدرية»²، ففي هذه المرحلة كانت القدرة الإلهية تظهر في شكل حوار معهم بالقهر والرحمة معاً، مع نفي أي علاقة ذاتية بينهم وبين الله³: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّوْهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: 18].

لم يستوعب بنو إسرائيل بُعد العلاقة بالله، خصوصاً امتداده الغيبي الخفي في واقع الحركة الظاهرة، لأنهم كانوا لا يزالون تحت تأثير الإحيائية التي تنظر إلى الإله كقوة هائلة تفرض جبروتها على الكائنات الأقل منها فتعطيها نوعاً من الإحياء، ولهذا كان الانتقال بهم من روح التعددية إلى وعي إيماني يؤمن بوحدة الظواهر في اتجاهها إلى الله أمراً في غاية الصعوبة؛ فتدرج بهم من تسخير الظواهر الطبيعية بشكل مباشر، إلى الردع المباشر بنفس قوة التسخير. ولهذا كانت لهم جرأة في طلب رؤية الله جهرة، أي وضعه في دائرة المنظور الحسي⁴، وكان الرد عليهم: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَكُومُ سَيِّ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 55-56].

أما نهاية هذه المرحلة من الحاكمية، فيقول عنها حاج حمد: «كانت هذه مقدمات على طريق المرحلة الثانية التي استوعبت وقتاً طويلاً في الإعداد الإسرائيلي للتعلق بالغيب الإلهي على نحو متطور، وقد جعل الله "معركة جالوت" الختام التاريخي لهذا التطوير الذي استمر

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 33-34.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 34.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 34.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 35-38.

سنوات عديدة.. في تلك الخاتمة ينكشف المدى الذي وصلته التجربة الإسرائيلية في فهمها لموضعها الحضاري وفي فهمها لعلاقاتها بالغيب ومعرفة مدلولاته في حركة الطبيعة والتاريخ»¹. وهذا ما سنتعرف عليه في الفرع القادم.

من هنا، رأينا أن المرحلة الموسوية كانت خاضعة لحاكمية إلهية مباشرة بخوارق المعجزات والنعم وخوارق آيات العذاب. وأراد الله أن يسير بهم في سبيل التخلص من العقلية الإحيائية التجسيدية.

الفرع الثاني: قراءة حاج حمد التحليلية لحاكمية الاستخلاف

انتقلت الحاكمية من الحاكمية الإلهية في عهد موسى إلى حاكمية الاستخلاف في عهد داود وسليمان². أي أن الترشيح الإلهي انتقل من وضع المخاطبة والأوامر والتوجيهات، إلى التفهيم والإيحاء، ومن منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة، إلى منطق تسخير الطبيعة والكائنات عبر التفويض الإلهي للإنسان³. وأول ما حدث هذا كان عبر طالوت في معركته ضد جالوت، بعد طلب بني إسرائيل بأن يأتي إليهم بخليفة⁴. لكن لماذا تعدّ هذه المعركة هي المحور الفاصل في تحوّل العلاقة الغيبية بين الله وبني إسرائيل؟

يجيبنا حاج حمد بأن الإعدادات الإلهية لهذه المعركة جاءت حاملة لمقاييس ظاهرة تؤدي إلى الهزيمة لا إلى الانتصار؛ فقد أسند الله قيادة الجيش إلى طالوت، الذي لم يكن من ورثة الملك، ولا ذا مال كثير، فكان ذلك مدعاة لافتراق الكثير من الإسرائيليين عنه. ومن بقي منهم في قيادته، وضع الله لهم شرطاً مضعفاً لقوة المقاتل، وهو عدم شرب الماء من النهر الذي سيلاقونه في الطريق، إلا غرفة باليد، فافترق جزء آخر من الجيش، وبقي معه فئة قليلة عطشى. وحين وصلت هذه القلة العطشى إلى موقع المعركة، ورأوا عدد جنود جالوت، ذعروا. فاجتمعت تلك العوامل غير المساعدة في هذه المعركة الفاصلة، لكن توجّهت نتيجتها إلى

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 38.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 225.

³ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 63-64.

⁴ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 39.

انتصار يخالف كل المقدمات التي تدلّ على الهزيمة، حيث حدث الانتصار قبل حتى أن ينفذ حجر مقلع الصبي إلى جمجمة جالوت فأرداه قتيلا، لأن الفعل الإنساني حينها جاء محمولا بالقوة الإلهية المؤدية إلى نتائج أبعد بكثير من النتائج الطبيعية المتصورة¹. وفي هذا السياق يقول حاج حمد: «كانت هذه المعركة ختاما لدرس طويل في مواجهة العناد الحسي الإسرائيلي وبعد مسيرة من المعجزات المرئية والإحساس بالله عبر فعله المادي في الطبيعة تسخيرا وردعا. وجاءت هذه المعركة كخلاصة للدروس التي عرضت على التجربة الإسرائيلية من بعد سنوات التيه والنفي والسبي. في تلك المعركة تجسدت الدروس التي طرحها "العبد الصالح" على "موسى". فعل الله من وراء حجاب الغيب في الحركة وفي مسيرة الإنسان. قد جردهم الله من قبل المعركة عن كل شرط مادي للنصر ثم قادهم إلى النصر وبجهم لم يكونوا يطمحون إليه أو يتصورونه مجرد تصور»².

تأسيسا على ما سبق؛ فقد دخل الإسرائيليون بنهاية هذه المعركة إلى مرحلة العلو في الأرض بالحق، ومرحلة نشوء دولة بني إسرائيل تحت قيادة داود³. فقد استخلف الله داود في الأرض، مثلما استخلف آدم أول مرة، وشرط استخلافه كان اتباع منهجية الحق، التي بها تستقيم منهجية الخلق الكوني، وقد سار الأمر من بعد داود إلى ابنه سليمان بالطريقة نفسها⁴. والذي يقصده حاج حمد بالخليفة عن الله، هو البشري الذي اختاره الله، وسخر كل شيء له، من طبيعة وكائنات مرئية وغير مرئية، فهو استخلاف كوني وهيمنة على بقية الناس بتفويض إلهي⁵.

بعد أن علمنا أن زمن حاكمية الاستخلاف ابتدأت منذ معركة طالوت، وأن خلافة الله في الأرض أعطيت لداود ثم سليمان، وكان شرط الاستخلاف هو اتباع منهجية الحق التي بها

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 40.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 41.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 41.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 47، 51.

⁵ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 67-68.

تستقيم منهجية الخلق الكوني، فما هي تبعات هذه الحاكمية من ناحيتي الوعي الذاتي بها؟ ومن ناحية السلطة المخولة في يد الخليفة؟

يجيبنا حاج حمد على النقطة الأولى؛ بأن الله قد أعطى قدرات محشودة هائلة وإمكانات مسخرة عظيمة للخليفة تفوق مقومات تكوينه الذاتي، لأن هناك دوماً الفارق بين النظري والتطبيقي، أي بين هذه الإمكانيات والقدرات وبين موقف الإنسان الواعي لها وتعامله بها مع المنهجية الكونية، لهذا يبقى دائماً التوجيه الإلهي قائماً ومستمرًا وضرورياً. ومن هنا، فتفكير الخليفة وسلوكه يجب أن يكون مطابقاً للمنهجية الإلهية الكونية وبمستواها، ولا مجال فيها لأقل زلل¹.

أما عن النقطة الثانية وهي السلطة؛ فيجبنا بأن الله وإن أعطى سليمان الملك والخلافة والنبوة كلها مجتمعة، فهذا لا يعني أنه أعطاه قدرته المطلقة وعلمه المحيط، بل الإنسان يبقى ضعيفاً أمام هذا العلم والقدرة، لأنهما لا يتكافآن إلا مع الحق المطلق وهو الله². فالتسخير الممنوح للخليفة لا يكون مطلقاً «لأن قدرات الإنسان لا تستقيم مع الحق المطلق على مستوى نهائي كما يستقيم الأمر لله، وإنما يأتي التسخير في الاستخلاف كنوع من التفاعل بشئة الحق وشرعته بين الخليفة والقوى المسخرة فتكون علاقته بها علاقة تفاعل ووحدة»³. وللتأكيد على أن التسخير الممنوح لسليمان، لا يصل به إلى الهيمنة المطلقة عليه، كانت قصته مع النمل، ثم الهدد، والذي عنده علم بالكتاب⁴، كما سنرى ذلك الآن:

1- **موقفه مع النمل:** لم يحط سليمان علماً بالنمل الموجود في الموقع الذي حُشر له فيه جنده، حتى سمع خطاب النملة لقومها، فعنايته لم تلحق العناية الإلهية ذات القدرة المطلقة والعلم المحيط⁵.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 47-48.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 48.

³ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 48.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 49-51.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 51.

2- **موقفه مع الهدد:** غضب سليمان حينما لم ير الهدد مع الطير، وما كان له أن يغضب لأمرين: الأول أن الهدد لم يكن ذا فعل إرادي، بل خاضعا لمشئنة التسخير الإلهي المطلق، وأن في ذلك حكمة ودرسا قادما له. والثاني هو أن الخطأ إنما يعالج بالرحمة والمغفرة وليس بالارتداد المباشر إلى السطوة، وهذا هو الفارق دائما بين تصرف العبد بالقدرة الجزئية الممنوحة له، وبين تصرف الله ذو القدرة المطلقة. فكان رد فعل الهدد هادئا، ووقف على مقربة منه، ليخبره أنه أحاط بأمر لم يحط به سليمان، لكن سليمان لم يسكن غضبه، بل قال بأنه سينظر في صحة أقواله. ولو تمنع قليلا لرأى في الطير عبدا كامل الإيمان بالله، ولعلم أنه رغم تسخيره لم يحط بغياب الهدد¹.

3- **موقفه مع الذي عنده علم من الكتاب:** طلب سليمان من الحاضرين في مجلسه أن يجلبوا له عرش ملكة سبأ، فتقدم العفريت بفعل مادي، أما الذي كان عنده علم الكتاب فقد كانت له قدرة عجز عن فعلها سليمان. فإن كان سليمان مستخلفا على قومه، إلا أن من بينهم من كانت له قدرة تفوق قدرته²، وهذه لفظة له بأن قدرته لا يمكن أن تصل لحد الإطلاق.

ومن خلال تجربة داود وسليمان في الخلافة في الأرض، تبين أنها أخطر عبء وجودي، لأنها تتطلب التخلص من الإحساس بالملك³. وقد يبدو هذا جمعا بين متناقضين، غير أن حاج حمد يفك الإشكالية بأن الوسيط الجامع بين المتناقضين هو «تمثل صفات الله في ممارسة المسؤولية، وأبرز صفات الله التي تأتي في السياق القرآني في هذا المجال ترتبط بالحكمة والرحمة. والحكمة هي رؤية الأمور في حقيقتها أي في تعلقها بالله، والرحمة في ممارسة التفاعل مع الآخرين عبر الوحدة النازمة للخلق الكوني بما فيهم الخليفة ومن هم بإمرته. وقد تولى الله "داود" و"سليمان" بتوضيح وإرشاد إلهي دائمين ليكونا في قلب حقيقة الاستخلاف

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 50.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 49.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 51.

وليس خارجها فالله لا يقبل أن يأتي خليفته متبعاً لأدنى استهواء ولا أن يتعجل الحكم من منطلق الإرادة النافذة ولا أن يعلو على الآخرين»¹.

إذا، علمنا أن زمن حاكمية الاستخلاف ابتدأ منذ معركة طالوت، وأن خلافة الله في الأرض أعطيت لداود ثم سليمان، وكان شرط الاستخلاف هو اتباع منهجية الحق التي بها تستقيم منهجية الخلق الكوني. وأنه بالرغم من الإمكانيات والقدرات المحشودة للخليفة في الأرض، إلا أن تطبيقه لها يبقى مقيداً وخاضعاً دائماً وباستمرار للتوجيهات الإلهية، وأن السلطة الممنوحة للخليفة غير مطلقة، لأن الإنسان يبقى ضعيفاً أمام علم وقدره الله، وأن أبرز صفات الخليفة التي يجب أن يتحلى بها هي تمثل صفات الله في ممارسة المسؤولية وأبرزها الحكمة والرحمة.

الفرع الثالث: قراءة حاج حمد التحليلية في الحاكمية البشرية

يرى حاج حمد بأن الله قضى للإنسان العربي أن ينهض بالحق، لكن لا بطريقة الحاكمية الإلهية المباشرة، ولا بحاكمية الاستخلاف، بل بالحاكمية البشرية عن طريق الكتاب²، وأسند تأسيسها إلى النبي الخاتم³.

والعلامات التي استدلت بها حاج حمد على الحاكمية البشرية هي:

1- التجريد عن تتابع النبوات: فختم النبوة يعني انقطاع السلالة والذي بدوره ينفي العصمة عن أي إنسان بعده، فلا تقديس لبشر بعد النبي، وأن المرجع الكوني الوحيد للإنسانية الذي تبقى هو الكتاب المهيمن المطلق⁴.

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 51.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 283.

³ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 73.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 109.

2- التجريد عن تتابع الكتب: فالقرآن خاتم الكتب، وجعله الله مصدقا ومهيما عليها، وما بعد الكتاب إنما هو توريث للإنسان ليتدبر فيه¹: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فاطر: 32].

إذا، يعتمد النظام الإسلامي على الحاكمية البشرية عبر الكتاب، بخلاف الإسرائيليين الذين كانت حاكميتهم حاكمية إلهية أو حاكمية استخلاف، فيكون تعامل الله مع العرب بالتدخل الغيبي غير المرئي كإنزال الملائكة وتأيد الرسول بجنود لم يرها أحد². والذي يعنيه حاج حمد بالحاكمية البشرية هي حكم البشر لأنفسهم من خلال حريتهم في الفهم العقلاني للقرآن الذي يستوعب ويتجاوز بكونيته كافة المناهج المعرفية الإنسانية الصادرة عن عقله من استدلالات واستقرارات، كما يستوعب ويتجاوز بعالميته كافة الأنساق الحضارية³. فالرسول لم يضع ضوابط لفهم القرآن، ولم يضع تفسيراً له⁴. ولم يورث أي أحد من ورائه ليستخلفه، فلناس حرية اختيار الكيفية التي يرون أنها الأصلح للحكم، والقرآن يمثل المنهج الذين يعودون إليه⁵. وعليه يصبح التدخل الإلهي ضمن هذه الحاكمية تدخلا غيبيا غير محسوس⁶.

ولنا أن نتساءل: لماذا خصّ الإسلام والمسلمون بالحاكمية البشرية دون غيرهم؟

يجيبنا حاج حمد بأن هناك ثلاثة أسباب، موضحة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 284.

² ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 153.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 385.

⁴ ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 93.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ص: 89. ينظر: الحاكمية، المصدر السابق، ص: 91-92.

⁶ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 154-155.

أَهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٩١-٩٣﴾ [النمل: 91-93].

فالسبب الأول: يعود إلى نزول الإسلام في الأرض المحرمة، خلافاً لبقية الديانات التي تنزلت في الأرض المقدسة، والأرض المحرمة أرفع وأرقى من الأرض المقدسة. والسبب الثاني: أن القرآن كتاب يتسع ليشمل الكون، ومهيمن على ما سبقه من الكتب، وبالتالي فهو أرقى منها. والسبب الثالث: تعامل الإنسان مع القرآن مطلق لا قيود فيه لحرية تدبره وتأمله. فالمعادلة الإسلامية ضمن هذه الحاكمية هي (الإنسان-الكتاب)¹. فيتخذ التدخل الإلهي شكل الكتاب المطلق والمهيمن، الذي يستفيد منه الإنسان في ترقية النظريات والمناهج العلمية النسبية باتجاه الرؤية الكونية التوحيدية المطلقة، وفق منهج الجمع بين القراءتين².

كما عدّ حاج حمد هذه الحاكمية أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي، لأنها نهاية المراحل التي تدرج الله فيها بالإنسانية لكي تحكم نفسها بنفسها، تحقيقاً لغايته من الخلق، وجعل لها القرآن منهجاً. فالخوارق قد حجبت إيماناً بدخول الناس في علاقة غيبية مع الله³.

فالحاكمية البشرية عبر الكتاب هي آخر مرحلة أوصل الله إليها الإنسان عبر مراحل تطوره العقلية، ليربطه بالبعد الغيبي. وقد خصت هذه المرحلة بالنبي الخاتم، الذي لم يول أي أحد وراءه، ولم يضع تفسيراً للقرآن، ليتترك الأمر في يد الناس ليشقوا طريقهم بمنهجية القرآن إلى بناء الحضارة الإنسانية الكونية الدامجة بين الغيب والإنسان والطبيعة.

في نهاية هذا المطلب، رأينا تصنيف حاج حمد لمراحل العلاقة بين الإنسان وفعل الله الغيبي في الواقع الحركي المنظور؛ أولها الحاكمية الإلهية، والتي تولى الله فيها الحكم المباشر لبني إسرائيل في عهد موسى، فكان ينزل خوارق المعجزات، وخوارق النعم والعقاب. ثم كانت

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 154

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 44-45.

³ ينظر: الحاكمية، المصدر نفسه، ص: 72-77.

مرحلة حاكمية الاستخلاف، والتي اختار الله فيها داود وسليمان ليتوليا قيادة الأرض نيابة عنه، وسخر لهم الظواهر الطبيعية، والكائنات المرئية وغير المرئية لتكون في خدمتهم وتحت هيمنتهم، من أجل تسيير الخلق بمنهجية الحق. وختام هذه المراحل كانت الحاكمية البشرية عبر الكتاب. فبحلول نبوة خاتم المرسلين، احتجب فعل الله؛ فكان فعلا غيبيا غير محسوس، لأن العقلية لم تبق محصورة في العقلية الإحيائية، فأوكل إلى العرب بعد الرسول مهمة بناء الحضارة الإنسانية الكونية عبر منهجية القرآن، والدمج بين الغيب والإنسان والطبيعة.

المطلب الثاني: فلسفة الغيب في تجربة النبي الخاتم

يرتكز حديثنا هنا على أهم المظاهر الغيبية التي تميزت بها المرحلة النبوية وما بعدها. فكما ذكرنا في المطلب السابق، أن هذه المرحلة أعلنت دخول الحاكمية البشرية عبر الكتاب، وأن فعل الله الغيبي محتجب عن المنظور، فكيف يمكن للمسلم أن يستشعر هذا الغيب المحتجب؟ هذا ما نعالجه في قادم الفروع.

الفرع الأول: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة القرآن بالغيب المحتجب

ببعث النبي الخاتم افتتحت مرحلة تاريخية جديدة، معلنة على نوع آخر من التعامل الغيبي مع الإنسان، وهو الفعل الإلهي المحتجب، إلا عملية إنزال القرآن، والتي كانت غيبا من نوع مختلف¹، فيقول فيه حاج حمد: «جعل الله القرآن دليلا لإيضاح فعله الغيبي في مسار التجربة العملية التي يخوضها الإسلام العربي... فالتجربة المحمدية جاءت لتجمع بين الغيب (كوعي نظري) في شكل القرآن والتجربة العملية للحركة بشكلها الواقعي الموضوعي، حيث لا ينفلق بحر ولا تنتزل مائدة من السماء، ولكننا بالقرآن نرى في صميم التجربة العملية الواقعية ما يفوق انفلاق البحر وإنزال المائدة من السماء. فبالقرآن ندرك فعل الله ضمن الواقع وبكيفية تتجاوز الشروط المادية لبناء الواقع»². فإن كان هذا الغيب غير محسوس ومنظور، لكنه كان

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 532.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 532.

ممكن الإدراك والاستيعاب بالعقل المنهجي، ليست فقط في المرحلة التي نزل فيها، إنما ممتدا في الزمان والمكان. وإذ لم يكلم الله محمدا تكليما مثل موسى، لكنه في مقابل ذلك، أسرى به ليلا كما يسري بكل الأشياء على المستوى الكوني، والإسراء غيب مجهول كيفيته¹.

كما أن للأرض التي نزل فيها القرآن إشارة غيبية؛ ففي حين أن الله اختص الأرض المقدسة بابتعات معظم النبوات، اختص الأرض الحرام بالرسالة الخاتمة، ثم دمج الأرض المقدسة بالأرض الحرام باعتبارها امتدادا لها. وهذا ما أوضحه الله في الإسراء الغيبي الذي كان فيه اللقاء النبوي مع كافة الرسل والنبیین السابقين عليه، في لقاء تواصل استمراري لنور الله في أرضه، والذي حدث في الأرض المقدسة. وكان هذا الدمج أو الاتجاه نحو الأرض المقدسة هو مبتدأ الظهور العالمي الكلي للهدى ودين الحق².

فمن مميزات هذا الكتاب الذي أنزل من الغيب، أنه نص ثابت، غير أنه يحمل أشكالا مختلفة للوعي به، تعود إلى كيفية فهم تراكيبه، عن طريق اكتشاف منهجيته، التي تتيح إدراك الأبعاد الكونية للتجربة الإنسانية في حركتها التاريخية ومتعلقاتها الطبيعية. فحاج حمد يعطي لجملة الوعي الإنسانية أهميتها في فهم القرآن. ويكمل حديثه عن دور النبوة في بيان حقائق هذا الوحي؛ فيرى أن الرسول اتخذ شكل الأسوة الحسنة في التوسط بين حقائق هذا الكتاب المطلق، وتصورات الوعي الإنساني ذو النسبية التاريخية³. أو بعبارة أخرى: «كان الرسول وسيط التحول من (المنهج) إلى (التفاصيل) الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي. لم يكن من مهمة الرسول (تغيير الحالة العقلية) وإنما فقط ترشيد المجتمع وضبطه ضمن تطبيقات المنهج... فاجتمع له دور "العبد الصالح" مع "موسى" إضافة إلى دور "موسى" مع قومه... وكم نلاحظ أن أسلوب "العبد الصالح" مع "موسى".... و"موسى" لم يصبر وكذلك العرب. كان الوعي المحمدي وعيا متفوقا بالإضافة إلى إمكانيات النبوة الغيبية والعالم اللدني الإلهي... وكان يقول: إن الفتن مقبلة كقطع من الليل

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 532.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 317-318.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 481-484.

المظلم.. كان يشير ويلمح ثم استرجعت السماء نورها المحمدي وأبقت نورها القرآني، فانعدمت الصلة بين العرب ووسيط المنهج، فتنازعا الأمر منذ أول يوم في السقيفة»¹.

إذا، لم تكن من مهام الرسول أن يتجاوز بوعيه خصائص المرحلة التاريخية والفكرية التي كان فيها، وبقي محافظاً على العلاقة بين المنهجية القرآنية في مطلقها، وبين التطبيق المناسب لمجتمعه، وحدود إمكانيات فهمهم². أي أن هذا الغيب الكامن المطلق في القرآن إنما يعطي لكل مرحلة نصيبها منه.

كما لم يفت حاج حمد بأن يشير إلى نقطة بالغة الأهمية، وهي أن التجربة المحمدية كانت ذات خصوصية تحويلية وانتقالية³، بمعنى أنها جاءت «في بعض جوانبها مرتبطة بأسلوب الغيب المباشر (إنزال القرآن) ولكنها مضت في تحركها العملي متعاملة مع الواقع بكل أبعاده الموضوعية.. فلم يتجل الله في الحركة الواقعية العملية كما تجلى لبني إسرائيل، بل أصبح تجليه موضوعاً للنظر من خلال الكتاب أي بالجمع بين القراءة بالله (قرآناً) والقراءة بعالم (واقعا ملموساً) ولذلك سمي القرآن قرآناً»⁴. إذا، تحول الغيب الإلهي من فعل مباشر، إلى إدراك عقلي بالتدبر والنظر في القرآن، والاستعانة بالواقع وعلومه، ولهذا أمكن لحاج حمد أن يقول بأن الإسلام نور داخلي، بينما اليهودية كانت نورا خارجياً. ففي التجربة اليهودية كان اليهودي يرى فعل الله المباشر، فتحول حواسه ما رآه خارجاً إلى وعيه الداخلي⁵. بينما الأمر بالنسبة للمسلم، فإن ارتباطه بالله يكون «بما يحوله وعيه الداخلي المنهجي إلى الخارج أي بتفاعل رؤية حواسه للحركة في واقعها الموضوعي مع تحليلها عقلياً بالمنهج القرآني ليبصر فيها معاني الحكمة الكونية»⁶.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 484.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 485.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 533.

⁴ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 533-534.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 534.

⁶ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 534.

ومن هنا، رأينا بأن القرآن هو الغيب الخاص الذي تنزل على النبي الخاتم، ومعلنا بداية جديدة في علاقة الفعل الإلهي بالواقع. حيث كان الكتاب المحتوي على الغيب المطلق المستمر المتجسد في نص ثابت بمفاهيم مختلفة عائدة إلى طبيعة الوعي والمنهج المستخدم، ممكن الإدراك والاستيعاب بالعقل المنهجي. ورأينا بأن الإسلام نور داخلي، لأن حواس المسلم تتفاعل مع الحركة في واقعها الموضوعي، وتحللها عقلياً بالمنهج القرآني لتبصر فيها معاني الحكمة الكونية. وكان الإسلام ذو خطاب عالمي وشرعته شرعة تخفيف ورحمة، وحاكميته هي الإنسان عبر الكتاب.

الفرع الثاني: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة تأليف القلوب بالتدخل الغيبي

يرى حاج حمد ضرورة البحث في جدلية التاريخ العربي بإنصاف علمي، وذلك انطلاقاً من أسباب وكوامن صعود الإنسان العربي في نفسه، قبل التطرق إلى أسباب انحداره، والتي تناولها الكثير من دارسي التاريخ العربي¹، فأوضح أن القرآن في نزوله الأصلي على الأميين العرب، أراد بهم التغيير والتحويل في شخصيتهم من الذاتية الفردية القبلية والانغلاق البيئي، إلى الكونية العالمية الشاملة بامتدادها الطبيعي والإنساني وتعلقها بالله. وتغيير الشخصية من الداخل ليس بالأمر السهل؛ ولم يكن ليتحقق لولا التدخل الإلهي الغيبي، فقد جذب القرآن عبر إنشائه المتفرد الذات العربية إلى محتواه الجديد، ودفعه عبر الدروس التطبيقية والمعارك مع النبي الخاتم إلى إدراك أعماق المفردة القرآنية، وحكمة الله في التدبير الكوني².

وبالرغم من هذا الإنشاء الإلهي الغيبي، فإنه لم يستطع تحقيق الوحدة الكاملة للقلوب العربية، بل اقتصر على التأليف التجميعي، مع التدخل الغيبي الإلهي أيضاً، فيقول تعالى: ﴿وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63]. لأن شخصية العربي كانت متجهة إلى التناثر لخلفياتها الفردية القبلية، ولهذا أول ما عرج الرسول إلى الرفيق الأعلى، عادت الخلافات التنافرية³.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 64.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 165-166.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 160-161.

فالتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد يعني الصهر الكامل لجميع المقومات والعوامل، بينما يعني التأليف تجميعاً كمياً رابطاً بين العناصر ولا يصل إلى الذوبان¹، «فالله _ البصير _ قد زواج بين عزته وحكمته وبين شخصية الواقع الموضوعي القائم على التجزئة فانتهى إلى نتيجة (التأليف) وليس التوحيد، وهنا غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع، أي الغيب الذي لا يتجاوز فعل الواقع الموضوعي وشروطه وإنما يتكيف به ويطوره تدريجياً باتجاهه، وهذا أحد مضامين الوعي الفلسفي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة»².

ومن هنا فإن التأليف يسلط الضوء على خلفية السلوك النفسي، بالإضافة إلى أن البعثة المحمدية لم تنته إلى كيان قومي، ولم تكن تحت استحواذ لاهوتي عليها، بل ربطها بالواقع، ولو كان الأمر غير ذلك، لأمر الله بأن تكون الأمة الموحدة المثالية. فالتأليف هو نسبي بين الوحدة وبين التنافر، وهو قابل للانقسام والتجزئة، وهذا الذي حدث فيما بعد³.

لكن هذا لم يمنع من استمرار خطاب التغيير الجمعي، حيث حرص على الإنسان داخل الأمة، ودون استجلاب لتحريض عرقي أو قبلي، كما أنه خطاب إلى إنسان فاعل غير منعزل عن الأمة، بالإضافة إلى دعوته للتحرك بضمير إلزامي جمعي⁴. حيث يقول المولى عز وجل مختصراً لهذا الخطاب: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 103-104]. ويسهب حاج حمد في بيان المقصود من الأمة قائلاً: «لا تمت إلى موروث عصبي سابق، ولا تفترق حول اجتهد لاحق، فكل مصدر لعداء سابق مردود "إذ كنتم أعداء". وكل مصدر لخلاف لاحق

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 113.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 113-114.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 264. وينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 162.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 311.

مردود "ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا" فهي أمة تتأى بنفسها عن موروث الخصومات السابقة أيا كان مصدرها، وتتأى بنفسها عن مصادر الاختلافات اللاحقة أيا كان مصدرها. ولهذا ما أمر الله _سبحانه وتعالى_ بتكوين هذه الأمة داخل الأمة... إلا وقد قيد الأمر بعدم استدعاء موروث ما سبق... وحذر من خلافات قد تقع... ولم يقل _سبحانه_ فئة أو طائفة وإنما (أمة). الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله _سبحانه_ الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها¹.

وعليه، رأينا فعل الله الغيبي في واقع التجربة المحمدية، بداية من نزول القرآن وإنشائه الذي غير وحول شخصية العربي من الداخل، ثم مروراً بالتأليف الذي جمع الله فيه العربي على الحد الأدنى من التوافق، لأن خلفيتهم كانت تنافرية تباعدية قبلية.

الفرع الثالث: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة معارك النبي بالتدخل الغيبي.

إن التدخل الغيبي في تجربة النبي الخاتم جعلت من نتائج الواقع العربي نتائجاً مبهرة، حيث يشير حاج حمد إلى ذلك بقوله: «كان الله في كل التجربة المحمدية العربية متجاوزاً بقدرته المطلقة لما يعطيه الواقع العربي وقتها زماناً ومكاناً. بدا الأمر في سرعته وتواصله ونجاحاته كعلاقة جوهرية بين الغيب وواقع الحركة الظاهري فما حدث كان هو التوافق أو الوحدة بين القول الإلهي والفعل الإلهي وهذه الوحدة هي التي حملت التجربة منذ بداياتها ولا زالت تحملها»². فقد تواصلت الأمة العربية وتفاعلت مع الله بثقة منذ بداياتها، على عكس الإسرائيليين في التجربة الموسوية، حيث استغرقوا قروناً لكي يصلوا إلى قمة التفاعل مع الله، وذلك في معركة القلة المؤمنة ضد جالوت. بينما في التجربة المحمدية، كان المؤمنون يستعجلون النبي للقتال، واتجهوا إلى أول معركة وهي بدر الكبرى، والتي كانت مماثلة للمعركة ضد جالوت³.

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 311-312.

² المصدر نفسه، ج: 2، ص: 79.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 79-80. وينظر: الحاكمة، المصدر السابق، ص: 59.

وفيما يلي عرض لمعركتين تدخل الله فيهما غيبيا:

أولاً- إنزال الله للملائكة في معركة بدر: كان الله قائد هذه المعركة¹: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: 17]. فقد تدخل غيبيا عن طريق الملائكة التي شلت أدمغة وأطراف المشركين، ليسهل على المؤمنين الإجهاز عليهم². وأرسل لهم ثلاثة آلاف من الملائكة وأمرها أن تضرب فوق الأعناق، وتضرب منهم كل بنان، وقد فهم حاج حمد هذا بأن هذه المواضع تخص مجال تأثير الملائكة وهو المجال العصبي³، وفي هذا يقول تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَضَمِّنَ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا تَنْصُرُ إِلَّا مِن عِندِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْسَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ [الأنفال: 9-12]. أما الأمر الذي يرد إلى الناس هو ضرب الرقاب⁴: ﴿فَإِذَا الْقِيَمَةُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرَبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَبَاقِدُ مَا بَعْدُ وَمَا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرْنَا مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: 4]. أما عن سرّ هذا التدخل، وأثره على النفوس المؤمنة، فقد قال فيه حاج حمد: «كانت تجربة بدر درسا أوليا للقلة المسلمة... أي الامتداد بالوعي من ظاهر الحركة إلى خلفياتها وأبعادها، ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها. إن وعينا العلمي المعاصر لا يستطيع أن يتعامل مع الحركة وظواهرها ونتائجها إلا تعاملًا مشروطًا بمواصفاتها المادية والواقعية، وهذه فكرة إنسانية عامة جاء الدين

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 81.

² ينظر: أبستمولوجية المعرفية الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 311، 407.

³ ينظر: منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المصدر السابق، ص: 265. وينظر: الحاكمة، المصدر السابق، ص: 58-59.

⁴ ينظر: أبستمولوجية المعرفية الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 311.

ليمنحها عمقها الكوني بوضع الفعل الإنساني في قالب التأثير الإلهي المطلق ليتبين الإنسان علاقاته الكونية عبر الله. وقد أوضحت بما فيها الكفاية استواء الفعل البشري على قاعدة الفعل الإلهي الخلاق مع تمييز أبعاد كل فعل... كانت معركة بدر هي معركة الوجود الإلهي في الفعل البشري والطبيعي دون إلغاء لهذا الفعل أو نفي له»¹.

ثانيا-الريح في معركة الخندق: وقعت خسارة المسلمين في معركة أحد، لأن بعض المسلمين غفلوا عن المغزى الإلهي الذي كان في معركة بدر، وتعلقوا وأشادوا بذواتهم ومنجزاتهم، ثم جبرهم بعد ذلك في معركة الخندق، ليبين لهم ضرورة الارتباط بالبعد الغيبي، فجهودهم وحدها لا تكفي². لهذا أرسل عليهم الريح، وبدد الأحزاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ [الأحزاب: 9-11]، فالإشارة إلى من فوقكم تشير إلى جبهة المشركين، ومن أسفل منكم تشير إلى جبهة اليهود³.

ثالثا-التدخل الإلهي في معركة حنين: فبالرغم من الخسارة التي حلت بالمسلمين، إلا أنها كانت إعادة لدرس أحد، فتدخل الله بأن منحهم السكينة وامتنح قلوبهم بالصبر والتقوى⁴، وجاء فيها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التوبة: 25].

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 81-82.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 85-86.

³ ينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر نفسه، ص: 312، 407.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 86-88. وينظر: أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 312.

فقد نصر الله نبيه في المواقع الفاصلة الكبرى في مسار هذه الرسالة، وكان هذا النصر الغيبي من إحدى خصائص نبوته¹.

وعليه؛ فقد تعرفنا على التدخل الغيبي لنصرة النبي والمؤمنين في معاركهم، من معركة بدر لأحد للخذق لحنين. وذلك لكي يبين لهم أهمية الموازنة دائما بين هذا البعد وبين أفعالهم، دون استلاب أي جانب منهما.

المطلب الثالث: الفلسفة الترابطية المنهجية بين مواضيع القرآن: التبنى، المساكنة، وتعدد الزوجات أنموذجا

لاحظنا استخدام حاج حمد لأحد الأساليب المنهجية؛ فأسميناها بالفلسفة الترابطية المنهجية، لأنها تخوض في ماورائية التراكيب والقصص لتستخرج أبعادا مفاهيمية أخرى، تصلح للتطبيق في الواقع الحديث الذي استخرجت في وقته. وهذا ما سنمثل له بعلاقة المساكنة بتبنى، وكذا العلاقة بين تعدد الزوجات وكفالة الأيتام، والتي تعدّ كلها موضوعا واحدا مترابطا.

الفرع الأول: مفهوم الفلسفة الترابطية المنهجية بين مواضيع القرآن

يرى حاج حمد بأن مفردات القرآن إنما تقضي إلى دلالات مصطلحية وارتباطات موضوعية، غير مرتبطة بالموضع، وهذا الذي أدت إليه الوحدة العضوية حين أعيد ترتيب القرآن على غير ما أنزل، مثلما رأينا عند حديثنا عن مصطلح البشر والإنسان، أو عن معنى الأسماء، أو بين عدم إيمان ابن نوح بحقيقته، فقد قادتنا كل منها إلى ارتباطات موضوعية كثيرة، تعود إلى مواضيع متفرقة من القرآن.

فقد حلل مثلا سلوك وردّ فعل النبي على نية علي الزواج من أخرى؛ فقد رفض النبي ذلك الزواج، وتأول المفسرون هذه الحادثة، وقالوا بأن الرسول كره أن تجتمع مع ابنته ابنة رجل كافر. لكن منذ متى كان النبي يحرم ما أحل الله؟ أو أن يتعامل بمزاجية وذاتية مع شرع

¹ ينظر: أبستمولوجية المعرفية الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، المصدر السابق، ص: 312.

الله؟ ثم متى كان المرء يحاسب على جريمة كفر والديه إن كان هو مؤمناً؟ من هنا استنتج حاج حمد بأن الرسول يدرك مسبقاً أن هناك حكمة إلهية مكنونة في القرآن متعلقة بتعدد الزوجات المقترن بالفتيات الأكار¹.

وتأسيساً على ذلك؛ فإن حاج حمد يوضح أن مفردات وعبارات القرآن لم يسردها الله كسرد الشعراء، بل جعل في المباني والمعاني اتصالاً واندماجاً وترابطاً، وفي اللغة نفسها اختلافاً عن لغة العرب ومباني الشعر، سواء في معانيه أو في مبانيه التي كانت تركز على الربط، ثم قد توفق المعاني أو لا توفق. وأن تركيزه على خلق النفس وزوجها في البداية لم يكن جزافاً أو إنشاء من القول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]. ثم يأتي ما يخالف ذلك من قول في موضع آخر، فالتشريعات مترابطة، يدل بعضها على بعض. فحين كشف الله عن مستور ونفوس أنبيائه، لم يرد مجرد التسلية لمن يقرأ، بل في ذلك دلالة على حكمة مكنونة، يجدها من ألقى السمع وهو شهيد².

فأمر مثل منع تعدد الزواج بالفتيات والبنات، أمر قد يعارض مسلكية المجتمع العربي البدوي، لهذا لم يتم التصريح به بشكل مباشر، لأنهم كانوا ضمن مرحلة تحوّل ونقلة نوعية³؛ «فقد علم الله فيهم استعداداتهم ومسايرتهم للنص اللفظي بما تعطيه تجربتهم العقلية اللسانية في فهم الأمور ضمن عمومياتها، فالعربي كان متفرداً في لسانه تقرّد الشاعر، وليس تقرّد الفيلسوف. وكان "محمد" يرقى على تلك البيئة بعقليته التجريدية النفاذة التي جعلته مهياً لتلقي المنهج الإلهي، وبحكم تلك العقلية التجريدية لم يستطع "محمد" مع فصاحته أن يكون شاعراً، وما ذلك إلا للفارق بين عقلية يغلب عليها المعنى وعقلية الشاعر التي يغلب عليها المبنى»⁴. فهنا ترك الأمر للنبي الخاتم، بأن يكون قدوة عملية تسعى بين العرب، لكي يقرب لهم مكنونات القرآن، ويعطيهم من الفهم بما يتناسب مع ذلك الواقع، وما يفرزه من خصائص اجتماعية

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 476-477.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 477.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 477.

⁴ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 477-478.

وفكرية، وكأنه كان بديلاً منهجياً عن عدم تمكنهم التكويني من النفوذ إلى أعماق المنهج القرآني واستخراج الدلالات بأنفسهم¹.

ومن هنا، حرص حجاج حمد على بيان أن الكيفية التي فهم بها القرآن ضمن أي مرحلة تاريخية سابقاً، لا تعني أن ذلك الفهم خاطئ بالقياس إلى تلك المرحلة، لكن من الخطأ سحبه وتطبيقه على مرحلة تاريخية أخرى، ولهذا كان المنهج القرآني مرادفاً للقدوة النبوية، أي حينما كان الرسول ضمن ذلك المجتمع، كان هو من يبين لهم المكنونات، أما بعد غياب الرسول فإن النفاذ إلى المكنون بالمنهج القرآني يبقى سيد الموقف²، ويصيح حجاج حمد هذا بعبارة أخرى، قائلاً: «هذا القول يضعنا في دائرة اكتشاف مهم لأبعاد ما نسميه بـ(الوضعية الدينية) أي الفهم البشري للقرآن مقيداً إلى الخصائص الفكرية لوعي مفهومي تاريخي محدد. إن علاقة الوضعية الدينية بمحتوى القرآن لا تختلف في جوهرها عن علاقة الوضعية العلمية بالمعلومة العلمية التي تستند إليها في بناء تصوّرها الكوني، فكل يبني هذه التصورات انطلاقاً من خصائص وعيه وفهمه»³، أي أن للظرف التاريخي إفرازاته التي تنعكس على فهم القرآن أو فهم المعلومة العلمية، ويجب عدم الوقوف عليها وسحبها على ما يلي من المراحل التاريخية، لأن لكل مرحلة خصوصياتها المفهومية التي تجسدها عقليات أصحابها وعلومهم ومناهجهم، بالإضافة إلى أن القرآن تحديداً يحمل ضمن نصوصه الثابتة أشكالاً مختلفة للوعي تتعلق بالمنهج القرآني والمعاني المستخرجة من تطبيقه⁴. كما ينوه حجاج حمد بأن أسلوبه التحليلي المنهجي راجع إلى وصول العقل إلى الوحدة الناعمة للقرآن، في وقت كان القدماء يعتمدون على الكثرة المتراكمة دون انتباه كبير للناظم، وأن هذا الأسلوب خصّ به عصرنا العلمي الراهن⁵.

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 478.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 478-479.

³ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 480.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 480-482.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 506-507.

ومن هنا، رأينا أن القرآن ليس بمجموعة ألغاز وأسرار ولا بأحجيات يصعب فكها، لكنه يعطي بحسب الاجتهاد في البحث فيه، ويكشف عن خباياه بقدر التدبر والتمعن في حروفه ومفرداته وآياته وسوره، وارتباطهم جميعاً في وحدة عضوية، والمريد الفطن سيجد دائماً وأبداً مراده. بالإضافة إلى أن للمراحل التاريخية تحكّمها في فهم النص، ليس لذات المرحلة، بل لعقلية أصحابها وما أتاحته معارفهم وعلومهم. ففي عهد النبوة كان الرسول يمثل البديل المنهجي عن طريق تطبيقه النموذجي، وبعد وفاته تدرّج المفسرون في فهم القرآن كل حسب ظرفه التاريخي، ومن الخطأ حسب المفاهيم السابقة على العصور اللاحقة. وأن عصرنا يتميز بالتحليل المنهجي، واكتشاف الترابط الذي تحمله نصوص القرآن في وحدة عضوية ناظمة.

الفرع الثاني: قراءة تحليلية ترابطية بين: ابن نوح، يوسف ومحمد، التبني والمساكنة

تعلقت الأسماء بالعائلة، وتعلقت بالعائلة تشريعات كثيرة من تحريم الزنا، وستر العورة، وحفظ الفرج، والتكليف بما لا تهوى الطبائع الغريزية، وارتبطت كلها في بادئ الأمر في نوع خلافة آدم¹، ثم تطورت لتشمل الإنسانية من بعده، حيث أراد الله بأن يدمج العائلة الطاهرة في المجتمع الطاهر، في البيت الكوني الطاهر². فحاج حمد يصل المواضيع بعضها، ويجلب لها ما يعضدها من خلال قراءته التحليلية في آيات الله.

كما يرى حاج حمد بأن العلاقة الطبيعية التي تنشأ بين الأب وابنه لا تكون فقط بيولوجية وفسولوجية، بل تمتد إلى الجوانب العقلية والنفسية، فالأب يشعر ويتعاطف مع ابنه، وكذلك الابن، غير أن الابن غير الحقيقي، لا يمكنه أن يشعر بهذا التعاطف، لأنه يكون وارثاً لصفات أبويه البيولوجيين، وأن الأسرة التي ينشأ في كنفها، لا يمكن أن تغير طباعه الموروثة تلك، ولهذا الجانب الدقيق منع الله التبني³. فالله مصدر للرحمة والعطف، ولم ير في هذا الأمر أي تعاطف وإحسان، ولو من باب أنه من أعمال الخير والبر، لأنه يعلم أن المتبنى لا يمكن أن تتطابق مع خصائص العائلة الجديدة، ولا هم يستطيعون التطابق مع خصائصه⁴.

¹ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 67-68.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 113.

³ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 1، ص: 93.

⁴ ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 93.

إذا، يقودنا الحديث عن التبني إلى إثارة حساسية في الطرح، فالله في كتابه يعالج مثل هذه المسائل بدقة متناهية، إذ أنه قد نهى عن الخوض في أحاديث قد تؤدي إلى كشف خبابا الناس ومستوراتهم، حتى لا يعتاد المجتمع إكثار القول فيها، وبالتالي يعتادون على ذبوع الفواحش: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النور: 19]. لكنه مع ذلك، طرح ثلاثة خبايا لم يكن يعلمها غيره، وهي المتعلقة: بابن نوح، يوسف وميله النفسي، وما أخفاه محمد في نفسه¹. وفيما يلي بيان تفصيل ثلاثة قضايا متصلة ببعضها:

أولاً-ابن نوح: الذي دعاه أبوه لقرون لكي يتبع رسالته، فلم يؤمن، وحتى اللحظات الأخيرة دعاه لركوب السفينة فلم يركب معه، وفضل الهلاك². وقد تناولناه فيما سبق من الفروع، ومختصره أن حاج حمد استخرج من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ ءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: 33-34]، أن الله اصطفى آدم ونوحا كافرين، بينما اصطفى إبراهيم وعمران كعائلتين، بالإضافة إلى أنه لا ذرية لنوح من ظهره، وأن ابنه ذلك كان ابنا متوهما، وأن ذريته المشار إليها ليست من ظهره، بل من الفلك الذي جمع فيه القلة المؤمنة به³.

ثانياً-يوسف وامرأة العزيز: إن القرآن يشتمل على طريقة فريدة ومميزة في السرد، إذ أنه يحتوي على تحليل الحالة، مثلما كان في قصة مراودة امرأة العزيز ليوسف⁴. حيث جاء إبطال التبني باعتبار أن هذه العلاقة العائلية غير حقيقية، وطبيعي أن ينتج عنها ما لا يتفق مع الروح العائلية. فهذا من أساليب مكنون القرآن، والترابط في منهجه، فالمفسرون السابقون لم ينتبهوا إلى هذا البعد في قصة يوسف، وهو منع التبني ومنع المساكنة⁵، ويقول حاج حمد توضيحا لذلك: «فكم من مفسر للقرآن مرّ على مسألة "يوسف" دون أن يدرك بعدها في مسألة

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 1، ص: 94.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 92.

³ ينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 69-70.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 169.

⁵ ينظر: المصدر نفسه، ج: 2، ص: 474.

التبني العربي. وكما برأ الله "يوسف" بشكل واضح برأ "امرأة العزيز" من طرف خفي حين جعل الصياغة للآية، ليلفت الذهن إلى حقيقة غير معلنة كانت وراء الرغبة "التي هو في بيتها" أي العلاقة العائلية غير الحقيقية. التبني.. تنظر إليه الحضارة المعاصرة كظاهرة رحمة غير أن الله _مصدر الرحمة_ ينفذ إلى بُعد أخطر على مستوى النتائج. ومن هنا بالذات يتضح لنا الفارق الجذري بين قدرات الإنسان في قمة مثالياته أو مذهب الأخلاقية المثالية، على فهم الرحمة في إطارها الحقيقي أو فهم أي عمل أخلاقي يظنه مثاليا وهو في الواقع غير ذلك»¹. وهناك أمر آخر يظهر في التبني وهو المساكنة التي تؤدي إلى المحذور، فإن كان للتبني محاذيره، فللمساكنة تتضاعف هذه المحاذير².

ثالثا- زيد الذي تبناه الرسول: لم يجعل الله التبني في منزلة المحرمات صراحة، لكنه يضعها في مقام غير اللائق³. فالنبي الخاتم كان قد تبني زيدا⁴. لكن هذه العلاقة لم تحل بين النبي الخاتم وبين زوجة ابنه المتبني، ولم يستطع الرسول أن يتعامل نفسيا مع المحيط الذي كان فيه زيد، إلا بكتمان ما في نفسه، رغم ميل نفسه إلى زوجة زيد: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لَكَ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ وَسُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ [الأحزاب: 37-38]. كما نوّه حاج حمد بأن التحرك النفسي لا ينفي مقام العصمة النبوية⁵.

ومن هنا، نعرفنا على العلاقة الترابطية المنهجية التي جمعت بين ابن نوح المتوهم، ومساكنة يوسف لامرأة العزيز، وميل كل منهما للآخر، وميل النبي الخاتم لزوجة ابنه المتبني. وعرفنا بأن مكنون القرآن منع التبني والمساكنة لأنهما يؤديان إلى نتائج لا تحمد عقباها، لأن

¹ العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر نفسه، ج: 2، ص: 474.

² ينظر: المصدر نفسه، ج: 1، ص: 94. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 168.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 472.

⁴ ينظر: المصدر السابق، ص: 168.

⁵ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 472-473.

المتبنى ليس بابن حقيقي، ولا يمكن أن تنتظر له عائلته كابن حقيقي أيضاً، ولم يضرب الله المثال على ذلك من عامة الناس، بل بأنبيائه وخاصته، وهم ذوو النفوس الطاهرة، والعصمة النبوية.

الفرع الثالث: قراءة تحليلية ترابطية بين: التبني، المساكنة وتعدد الزوجات

يشير حاج حمد بأن الرسول كان مدركاً أن الحكمة الإلهية في القرآن لا تحبذ تعدد الزوجات، خصوصاً التعدد بالفتيات الأكار¹، أو تقييد التعدد². لهذا رفض زواج علي من أخرى، على خلاف ما تصوّره المفسرون أن الرسول لم يكن يرغب في أن يجمع علي بين ابنته وابنة عدو الله، فمنذ متى كان الرسول يحرم ما أحل الله؟ ومتى كان يحاسب المرء على جريمة أبيه؟³ ويقول حاج حمد محلاً رد فعل النبي الخاتم: «قد أوضحنا أن أي بحث في هذه المسألة لا يضع في اعتباره دلالة قصة "يوسف" مع "امرأة العزيز" (منع تواجد عنصرين أجنبيين _ امرأة ورجل _ ضمن سقف واحد) ودلالة (منع التبني)... يستطيع أن يدرك حقيقة مقدمة سورة النساء... لم يكن هدف السورة قط إباحة التعدد ولكنها لمعالجة مشكلة الأيتام مع رفض تبنيهم من ناحية ورفض وجود كافلهم مع أهمهم من ناحية أخرى، مما يجعل التعدد مشروطاً بالزواج فقط للعناية بالأيتام من الرحم»⁴.

مقدمة سورة النساء تردّ الكثرة البشرية إلى أصل واحد، وأنها تتواصل بالربوبية مع خالقها، وبالرحم فيما بينها، وضمن هذه العلاقة التواصلية، تأتي وصية الرب بالقسط في اليتامى من الأرحام. لكن كيف تكون العناية بهؤلاء اليتامى؟ ومن هو اليتيم أصلاً؟ يجيب حاج حمد بأن اليتيم هو من مات أبوه، ففي حياة الأب لا وصاية على أبنائه. أما عن العناية بالأيتام في وجود أهمهم، فكيف تكون؟ هل بمساكنتهم في الدار نفسها مع أهمهم؟ أم نجلب الأيتام لبيوتنا كي تتم العناية؟ في كلتا الحالتين؛ فإن المساكنة ستؤدي إلى الوقوع في المحذور⁵. إن الجواب هو في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ

¹ ينظر: العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، المصدر السابق، ج: 2، ص: 476.

² ينظر: محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 169.

³ ينظر: المصدر السابق، ج: 2، ص: 476-477.

⁴ المصدر نفسه، ج: 2، ص: 506-507.

⁵ ينظر: الحاكمة، المصدر السابق، ص: 106-107.

خِفْتُمُ الْأَتْعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَمْلَكَتٍ أَيْمَنُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى الْأَتْعُولُوا ﴿[النساء: 3]﴾، فالفاء التي وردت في مفردة (فانكحوا) هي فاء «شرطية واقعة في جواب الشرط، مربوطة ومشدودة إلى علة، هي الخوف من عدم القسط في اليتامى حين نبتعد عن المساكنة فلا تتوفر شروط العناية بهم، وحين يمتنع التبني، فلا يكون من حلّ سوى الزواج من "أمهم" لتحقيق "المساكنة الشرعية" التي يتوفّر معها القسط في اليتامى. والإشارة إلى "النكاح-الزواج"، هنا ترتبط بالنساء لا بالفتيات الأبنكار، أي أم اليتامى من رحمنا كما قضى مبتدأ سياق الآيات في سورة النساء، أي الاتصال بين الربوبية والرحم»¹.

وعليه، فإن العناية بأيتام الرحم تكون عن طريق الزواج بأهمهم، لا عن طريق المساكنة بالدخول والخروج على الأيتام بوجود أهمهم، ولا بتبني أولئك الأيتام واستقدامهم إلى بيت آخر². ومنه فإن التعدد هنا مقيد ومحدد بهذه الحالة، وكأنه تعدد الغرض منه هو زواج اجتماعي، وليس زواجا مزاجيا أو شهوانيا، بالإضافة إلى أنه غير إلزامي، لكن إن وقع التعدد فلا مناص من العدل وإن كان ذلك صعبا. هذا وقد نوه حاج حمد بأن الواحدة المشار إليها في هذه الآيات، ليس المقصود منها الزوجة الأصلية، لهذا لم يأت القول بنكاح "واحدة ومثني وثلاث ورباع"، إنما بدأ بالمثني مباشرة، لأن المقصود بها هي الزوجة التي تضاف إلى الأولى عن طريق الزواج الذي غرضه هو العناية بالأيتام. إذا، هذه الحالة الأولى من التعدد، وهو الذي يكون غرضه إنسانيا واجتماعيا، كما يشير حاج حمد بأن هذا لا يمنع من التعدد الذي يكون لغرض إشباع حاجات لا تكون الزوجة الأصل قادرة عليها³.

فهذا نموذج عن العلاقة المنهجية الترابطية التي جمعت بين بيان سورة يوسف عن التبني والمساكنة، بسورة النساء وأمر التعدد في بدايتها، ولأحظنا كيف تتجمع نصوص القرآن مع بعضها في وحدة عضوية يفسر ويحلل بعضها بعضا. فالترابطية تتكشف كلما أوغل الإنسان في القراءة التحليلية المنهجية في سوره وآياته ومفرداته وحروفه.

¹ الحاكمية، المصدر السابق، ص: 108.

² ينظر: المصدر نفسه، ص: 108. وينظر: تشريعات العائلة في الإسلام، المصدر السابق، ص: 169.

³ ينظر: المصدر السابق، ص: 108-111.

ملخص البحث الثالث

رأينا جوانبا تطبيقية من قراءة حاج حمد الحداثية للجانب الفلسفي الغيبي في القرآن، ومختلف المناهج التي استخدمها، في ربط بين الأبعاد الثلاثة الغيب والإنسان والطبيعة، وفي مزوجة بين الأبعاد الثلاثة كذلك: التراث، والحداثة، والرؤية التوحيدية الكونية. فقد بينا فيه أن الغيب رافق ولا يزال يرافق الإنسانية في مراحلها المختلفة، عن طريق أنواع الحاكميات: الإلهية، الاستخلاف، البشرية عبر الكتاب. وركزنا على تجربة الغيب في تجربة النبي، من نزول القرآن، إلى تأليف قلوب الأميين العرب، فنصرته في المعارك. ثم أشرنا إلى الفلسفة الترابطية المنهجية التي استخدمها حاج حمد في الربط بين المواضيع المتفرقة في القرآن، من بينها: التبني والمساكنة وتعدد الزوجات.

مقدمة الفصل الثالث

أبرزنا في هذا الفصل تطبيق حاج حمد لمنهجه الحدائي القائم على الاستيعاب والتجاوز من أجل الوصول إلى رؤية كونية توحيدية؛ فعالجنا مواضيعا مطروحة في التراث بشكل مقيد بتلك العقلية، ومطروحة كذلك في الواقع المعاصر، بطريقة إما تراثية ماضوية، أو حداثة غربية مستتسخة. فرأينا تطبيقه في الجانب اللغوي القرآني، الذي يقول بأن اللغة القرآنية اصطلاحية، يجب التركيز فيها على أصغر التراكيب إلى أكبرها، واستخرجنا معانيه لمصطلح: النفس والروح والأسماء، ثم البشر والإنسان، وأعطينا رؤيتنا فيهم.

ثم انتقلنا إلى تطبيقه في المجال التاريخي القصصي، باستخدام منهج الاسترجاع النقدي القرآني، القائم على التصديق والهيمنة، ورأينا تحليله لقصة كل من: إبراهيم وعلاقة تجربته بالمكان، وشكره عليها والتي انتهت إلى تقديمه القربان. ثم موسى في علاقته بالبعد الزمني والتوقيت الدقيق الذي ينفي المصادفة. وقدمنا رؤيتنا النقدية لكل من الأحداث التاريخية المتعلقة بذرية نوح، وحقيقة يأجوج ومأجوج، وانقطاع سلالة النبي. والتي استخدمنا فيها منهج الوحدة العضوية ودقة مصطلحات القرآن.

وأخيرا، ركزنا على طرح مواضيع معاصرة، لا تزال مفتوحة إلى اليوم، وهي مدى وفاعلية الحضور الغيبي أو القرآني في الواقع. ففي البداية عالجنا فعل الله في الواقع من خلال الحاكميات الثلاث: الإلهية المباشرة، الاستخلاف من خلال الأنبياء، والبشرية عبر الكتاب. ثم أعطينا الإشارات الغيبية التي كانت في تجربة خاتم النبيين. وبعدها عرضنا لثلاثة قضايا معاصرة عليها جدل بين الضفة العربية والغربية، وهي التبني والمساكنة وتعدد الزوجات، في بيان أن مكنونية القرآن صالحة لكل العصور، وأنه يمكننا استخراج من القرآن ما يناسب العصر ويحل إشكالياته إذا ما استعملنا الفلسفة الترابطية المنهجية بين مصطلحاته وآياته وسوره في ترتيبها العضوي الكلي.

خاتمة البحث

مَنَامَةُ الْبَحْثِ

من خلال ما تقدّم بحثه في موضوع "القراءة الحداثيّة للقرآن الكريم" _أبو القاسم_ حاج حمد أنموذجاً _، وإجابة عن الإشكالية المطروحة، والأهداف المسطرة، فإن النتيجة الرئيسة التي نخرج منها في هذا البحث، هي أن القراءة أوسع وأشمل من التفسير، فهي الخطاب الإلهي الأول الموجّه للإنسان، وهي مطلب حضاري قبل أن تكون مجرد ترف فكري، فالقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم عندنا هي القراءة التي تسير بالإنسان المسلم اليوم إلى منهج الهدى ودين الحق، وهي القراءة المستوعبة للمناهج التراثيّة والغربيّة على حدّ سواء، والمتجاوزة لها نحو البعد الإلهي التوحيدي، التي تعطي للقرآن خصوصيّة واستمراريّة ومكونيّة وإطلاقيّة، وتعطي للإنسان إطلاقيّة وحريّة، وتحرّر فهمه من القيود التراثيّة والمسلمات والتناقضات التي أنتجتها المناهج الخارجة عن القرآن، وتمنحه حقه في ممارسة عملية تدبر القرآن، دون أن تكون التفسير السابقة مهيمنة على فهمه، كما وتعطي أيضاً للعلوم والمناهج والأنساق الفكرية المعاصرة حقها من الدراسة والمعالجة. فهذه القراءة إنما تقوم على ثلاثيّة التحليل ثم التفكير وبعد ذلك التركيب، لتنتهي إلى أن القرآن إنما هو مصدّق لما هو كائن وموجود سواء أكان عبارة عن موروثات إنسانية، أم أنساق فكرية، أم مناهج علمية، لكنه مهيم علىها في الوقت ذاته، أي أنه لا يسلم بها، بل يصحّحها ويقومها ويتجه بها إلى الرؤية التوحيدية الكونية.

وقراءة حاج حمد تعدّ من إحدى أنواع هذه القراءة، وتأخذ بكل ما ذكرناه، فقراءته قراءة حداثيّة بديلة عن القراءات الشائعة اليوم. فقد كانت مداخله وضوابطه المنهجية في قمة الرقي والاتساق والانسجام، تراعي خصوصية النص القرآني، وتمنح لهذه الخصوصية الأولوية في اختيار ما يناسب نصه من أدوات، وقد وُفق كثيراً في توضيح وتقديم بعض التطبيقات الحداثيّة للمسائل المتفق فيها قديماً، مثل اللغة العربيّة للقرآن، لكن مع رؤية جديدة، ولم يوفق إلى حدّ ما في بعض المسائل المختلف فيها مثل الحاكمية. أو المتوارث عليها، مثل بعض الجزئيات في قصص الأنبياء، والسبب في ذلك يعود إلى إخلاله أو عدم التزامه التام بالمناهج التي وضعها. وهذا أمر طبيعي متوقع يعود إلى إنسانية الفهم والجهد وعدم عصمته.

وفي يلي توضيح لأهم النتائج المستخرجة من هذا البحث، بالإضافة إلى أبرز الاقتراحات والتوصيات.

أولاً-أهم نتائج البحث

1- التعريف الاصطلاحي المقترح الذي خرجنا به للحادثة هو: "فكر تقدّمي على الواقع، وتطوّر وتغيّر إلى الأفضل في كل المجالات، ومحورها الأساس هو: الإنسان وأخلاقه وقيمه".

2- القراءة وفق النظرة الاستنساخية هي محاولة حديثة حديثة لتدبر القرآن وفهم معانيه، من خلال نسخ وجلب التجربة الغربية ومناهجها بحذافيرها، بدل التجربة العربية التراثية ومناهجها، مع حدوث اضطراب وتناقض وتعارض في النتائج، كونها لم تراعى خصوصية النص القرآني من نواحي عديدة، ولهذا كانت نظرة ناقصة يعوزها الضبط والتدقيق والتأني. وانطلاقاً من النماذج التي عرضناها للقراءة الحداثيّة بنظرة استنساخية _قراءة أركون، الجابري، الشبستري_ فإننا نرى اشتراكهم في اتخاذ لغة القرآن مطية لربط القرآن بواقعه وثقافته التي نزل فيها، واستخدامهم للمناهج الغربية خصوصاً المنهج التاريخي.

3- القراءة من منظور الرؤية التوحيدية المتجاوزة هي المحاولة الحديثة المتدبرة المتأنيّة الواضحة الكلية، الجامعة للمناهج والضابطة لها، والسالكة بها في طريق بيّن وهدف واحد. حيث تتفاعل استيعابياً مع ما تقدم عليها من قراءات ومناهج، ثم تتجاوزها نحو أفق توحيدي كلي غير ملغٍ للبعد الغيبي. وهذه هي القراءة الحداثيّة الضرورية والمطلوبة التي ندعو إليها؛ لأنها قراءة توحيدية مؤمنة بالإيمان التام بالبعد الغيبي، وغير الناقضة لأركانه بل متماشية مع طبيعة النص والخطاب القرآني، ومستجيبة للتغير والسيرورة الزمانية والمكانية، ومتفاعلة مع مختلف المناهج والعلوم سواء العربية أو الغربية، ومتجاوزة لها في الوقت نفسه نحو خصوصية ورؤية ومناهج القرآن الكريم. ورأينا أن أهم ميزاتها هي محاولة إعطاء القرآن مقامه الرباني المتعالي عن أي نص آخر، وتدقيقها في المناهج والأدوات المستخدمة التي تتماشى وطبيعة القرآن.

4- أول منهج وضعه حاج حمد لقراءة القرآن الكريم هو منهج الجمع بين القراءتين، والذي يعود إلى الإشارات التي تحتويها سورة العلق؛ فهي قراءة باسم الله، وقراءة بمعية الله؛ حيث تمثل هاتان القراءتان عالم الغيب والشهادة في جمع مطلق يتجه نحو الكونية، التي تعطي للبعدين حقهما دون استلاب لاهوتي، أو كشفي، أو ذاتي، أو مادي، أو وضعي، مع مراعاة ضوابط فهم النص القرآني الإلهي ومتطلباته الخاصة. فالقراءة بالله تعني أن نتأمل في الله الخالق، وفي مسألة خلقه للظواهر. وقراءة بمعية الله واستعانة بالعلوم المعطاة لكي نفهم الجدليات الثلاث: الغيب والإنسان والطبيعة. فلا نستطيع أن نكتفي بقراءة دون قراءة، بل يجب أن نحاول الجمع بينهما جمعا قد تغلب عليه القراءة الأولى لأنها قراءة مطلقة وشاملة. وتبقى طبعاً نتائج هذه القراءة نسبية لا جزم فيها، وإن كان بذل القارئ فيها وسعه، وفعل جملة وعيه لكي يكون متبعاً لما يعلم.

5- المنهج الثاني هو تعامله مع لغة القرآن، فيعدها لغة متميزة عن اللغة العربية، لأن القرآن مركب على منهجية ضابطة لكل الموضوعات في كل واحد، فوظف هذه الأداة التعبيرية بمستوى منضبط أيضاً من أصغر تراكيبه إلى أكبرها، حيث تمثل ثبوتية الحروف فيه ثبوتية النجوم في مواقعها، وتتحول المفردات إلى مصطلحات دقيقة لا مجرد كلام متراكب، ولا تعطي هذه المفردات أكثر من معنى واحد حيثما استخدمت. وهذا الضبط في معالجة النص القرآني إنما يرتقي بمستوى هذه الأداة إلى ما يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم، وما فهموه موروثاً من دلالاتها، فلا نستطيع إسقاط فهم العرب على دلالات القرآن، لأن في ذلك تقييداً للمطلق القرآني. وأن الحروف المقطعة فيه تعطي للقرآن طابع الإطلاق الذي يمنح لكل فرد معان بقدر اجتهاده ووعيه وتطوره الحضاري والعقلي والعلمي. وتعطي من جهة أخرى جانب التحفيز والبحث المستمر في لغة القرآن والتي تشابه باقي الأطروحات الفلسفية التي تتطلب بحثاً عميقاً دؤوباً.

6- المنهج الثالث الذي وضعه حاج حمد هو منهج الاسترجاع النقدي لتراث الإنسانية المذكور في القرآن، والذي يمرّ على الضوابط المنهجية الآتية: التصديق والنسخ ثم الهيمنة. فالتصديق يعني ذكر ما مرّ على الإنسانية من مراحل تاريخية مهمة، ثم تنسخ تلك المراحل بقدوم المرحلة المحمدية المعلنة لقدوم العالمية. ثم الهيمنة التي تعني أن القرآن يستوعب

ويتجاوز تلك المراحل وأفكارها الخرافية وتصوراتها الأسطورية وتحريفاتها، ويقدم التصحيح اللازم من أجل ردها إلى طريق الهدى ودين الحق.

7- يرى حاج حمد بأن للمناهج الغربية أهمية ولا مناص من تقديدها، لأنها تعدّ تطبيقاً لمنهج الاسترجاع النقدي القرآني في التعامل مع الموروث الإنساني المختلف.

8- يعدّ حاج حمد التراث المبتدئ بعد المرحلة النبوية مباشرة، ولا يدعو إلى أية قطيعة معرفية معه، فيرى ضرورة الانفتاح على كل الحضارات والأنساق والمناهج، لكي نستطيع حينها أن نستوعب ثم نتجاوز.

9- يرى حاج حمد بأن القرآن حين أورد القصص والجوانب التاريخية للمراحل الإنسانية، طرحها في شكل دورات مرحلية يعقب بعضها بعضاً بداية من الشكل الفردي المتمثل في آدم، ثم الشكل القومي المتمثل ببني إسرائيل، ثم الشكل العالمي الذي ابتدأ بنزول الرسالة المحمدية. ولكل شكل من هذه الأشكال خطاب خاص؛ فقد كان حصرياً اصطفاً في مرحلته الفردية والقومية، وكان شمولياً منطلقاً نحو العالمية في المرحلة العربية. وكان يحكمها التدافع المشير إلى مدى قرب الإنسان وبعده عن المنهج الإلهي، ومدى الأخذ بالمنهج الإلهي في مقابل طغيان المطلق الذاتي.

10- المتطلبات المنهجية والمعرفية التي يجب أن تتوفر في عقلية الإنسان الحديث لكي يصل إلى فهم حدّثي للقرآن، تكمن في: الوصول إلى منهجية القرآن المعرفية المعادلة للوجود الكوني وحركته، وإلى فهم عميق بمحتوى الرسالة المحمدية العالمية الشمولية، وأن يراعي الجدليات الثلاث الغيب والإنسان والطبيعة في تعامله مع القرآن المحتوي للرؤية الكونية، دون أن يحدث قطيعة معرفية، لا مع أصول الكتب السماوية التي ورد ذكرها في القرآن بمنطق التصديق والهيمنة، ولا مع مرحلة التنزيل. وكذا العلم بأن الإيمان الخالص الحقيقي هو محفّز ودافع لإبداع الإنسان وليس قيداً له، وأن مهمته المعرفية لفهم القرآن إنما تضعه في مقام إيجاد البديل المنهجي للنبوات التي تركها الله لنا في كتابه القادر على التعامل مع المتغيرات العالمية النوعية.

11- عرض حاج حمد في سياق بيانه للقراءة الحداثية المطلوبة إلى المزالق التي وقعت فيها بعض المحاولات التجديدية بغية تصويبها لكي تكون أكثر فاعلية ونجاحا، خصوصا تلك المحاولات التي أخذت بالنسق الغربي كما هو دون تبصر في نهاياته الوضعية، أو تلك التي تضع العقل في مقابل الوحي والدين في محاولة للإسقاط الذهني الذاتي على القرآن. هذا بالإضافة إلى المنساقين وراء المعلومات والنظريات العلمية ومقاربتها ومماثلتها بالنص القرآني، وهذا ما يحصره في زاوية متهاوية، لأن النظريات العلمية قد تصدق في عصر وقد لا تصدق في عصر آخر، بالإضافة إلى حاجتها إلى البحث والنقد والتجريب والتحليل، وهذا غير متوفر في المعلومة الدينية. كما أشار إلى أن أي محاولة تجديدية حداثية لا تضع البعد العالمي والشمولي، والتراكمات المعرفية المعاصرة، وسياق تطورها التاريخي، بالإضافة إلى سياق التطور الحالي، نصب عينيها، تجعل منها محاولات ناقصة هشة وآيلة إلى الزوال.

12- يختلف منهج حاج حمد الاصطلاحي عن غيره في أنه لا يعتمد على كتب اللغة ولا التفاسير ولا أسباب النزول، بل يركز على العائد المعرفي للمفردات ضمن الوحدة العضوية.

13- استخدام لسان العرب يعد منهاجا من خارج القرآن في فهم معاني ودلالات المفردات القرآنية، والذي يؤدي إلى تقييد القرآن إلى عصر التنزيل والتدوين دون استمرارية لباقي العصور، وهذا ما يشكّل هداما لمفهوم الإطلاقية والمكنونية والكرم والمجيدية التي يتمتع بها القرآن. بالإضافة إلى عدم اكتشاف الرابط المنهجي الذي تقود إليه دلالات المفردات والمصطلحات القرآنية. كما أن حصر الإعجاز في الجانب البلاغي البياني يغض الطرف عن باقي وجوه الإعجاز التي تملئها الدلالات في ترابط موضوعي. فالإكتفاء بلسان العرب يؤدي إلى غلق التفكير في معرفة القرآن المنهجية. ومن هنا فقد أعاد حاج حمد تعريف النفس بأنها المتعلقة بالحياة والموت والتكليف والبعث، والثواب والعقاب، والهدى والضلالة، وتركيباتها ناتجة عن التركيبة الكونية المطلقة عبر التفاعل الجدلي لكافة الظواهر الكونية. أما الروح فمتعلقة بعالم الأمر المطلق المنتزل إلى الأنبياء وعباد الله المصطفين عبر الملائكة، أما عن وظيفتها فهي مرتبطة بالوحي والذي إن سلب من الإنسان يتدنى من عالم الأمر المطلق. وأن الاستخلاف هو حالة مفارقة لما يكون عليه الكائن البهيمي، وتعتبر الروح المصدر الذي جعل آدم يحصل على مقام الخلافة، وأنها كانت في الأرض، حيث تم اصطفاؤه من بين مجموعة

من الكائنات، وتم تكريمه بالروح التي منحته تعالياً على الحواس والجسد والنفس في الأرض نفسها، وسيطرة على الطبيعة جعلته يعيش مع عائلته حالة خاصة هي الجنة حتى أن تعبده حينها كان روحياً مرتبطاً بالأسماء. أما حين أكل من الشجرة هبط من حالة الروح إلى الحالة العادية في المكان والجسد نفسهما، وحدثت له تغييرات فيزيائية نتيجة انتقاص هذه الروح جعلته يحسّ بالجوع والعطش والبرد والحرّ والضعف كبقية الكائنات المحيطة به. والأسماء تعني العائلة، بدليل تركيز الخطاب القرآني على الزواج، واستخدام مفردة عرضها وليس عرضهم التي تدلّ على شيء موجود وحاضر، وأن هذه الأسماء كاملة وشاملة، وتتطلب تغيير وضع كان عليه السابقين، مما يعني تغييراً في خصائص الهوية.

14- رؤيتنا لمصطلحي الإنسان والبشر مخالف لما جاء عند حاج حمد. فعندنا؛ الإنسان كائن حامل للصفات السلبية، وهو الذي أرسلت إليه الرسالات والأنبياء والرسول وعباده الذين اصطفى، من أجل هدايته وتربية سلوكياته. أما البشر فهو الإنسان الكامل الذي فاق بقية قومه أخلاقاً وهدى فارتقى لمقام الاصطفاء الإلهي، وحظي بالعناية واللفظ الإلهي، وهو وصف أو حالة تخصّ أنبياء ورسل الله وملائكته وعباده الذين اصطفى. وهذا خلاف ما جاء عند حاج حمد من أن البشر كائن بهيمي، والإنسان هو المصطفى بالروح.

15- فلسفة وتحليل القرّبان عند حاج حمد تتضمن النقاط الآتية: القرّبان هو شكر الله على علاقة الإنسان بالكون أو الله؛ فالأولى قربانها الأنعام، والثانية قربانها العبادة. ورؤيا إبراهيم كانت متعلّقة بالشكر على المكان. وقد نوّه حاج حمد بأنّ الفداء لا يكون بشرياً لأنّ ذلك طقس وثني محرّم. أما عن الرؤيا التي رآها إبراهيم فهي منامية والوحي لا يستند إلى المنام وأمره يكون دون رمزية. وأنّ إسماعيل الرجل البالغ هو من ظنّ أنّ الرؤيا أمر إلهي، وأن صياغة النداء الإلهي لإبراهيم توحى بأنّ الله عاتبه وقدّر ما فعل، وأعطاه الذبح العظيم المطلوب من الرؤيا، وهو الإبل لمماثلته للبنائية الكونية.

16- تجربة إبراهيم من خلال رؤية حاج حمد هي تجربة مكانية تتمحور حول عالم المشيئة الكونية، ومحاولة اكتشاف العلاقة بين الله والكون من خلال الإنسان.

17- قدمنا رؤية نقدية لجزئية أنّ إبراهيم كان عابداً للآفات الكونية، وقلنا بأنّه كان موحداً باحثاً عن الحقيقة من خلال عيون قومه، أي أنّ تساؤلاته جاءت متسقة مع الطريقة

التي يتعبد بها قومه، لكي يلفت نظرهم وتفكيرهم إليها، ويتبين لهم زيف ما يعبدون، ولم يكن أبدا متعبدا للآفلات الكونية.

18- تجربة موسى من خلال رؤية حاج حمد هي تجربة زمانية غائية وقتية، أي أنها مبرزة لعنصر الزمان وعدم الصدفة والعشوائية في مسيرة حياته.

19- قال حاج حمد بأنه ليس لنوح ذرية، وأن ذريته هم القوم الذين حملهم معه في الفلك، وأن ابنه كان ابن زنا، وامراته كانت زانية. وقدمنا رؤية نقدية لذلك مفادها بأن قوم نوح أهلكهم كفرهم وعنادهم وطغيانهم، وأن امرأة نوح لم تكن زانية، وأن ابنه كان عملا غير صالح مثلما وصفه الله، ولم يكن ثمرة الزنا.

20- يرى حاج حمد بأن يأجوج مأجوج عبارة عن ظواهر طبيعية: الفيضانات والبراكين. بينما نرى نحن بأن يأجوج ومأجوج لم يكونوا ظاهرة طبيعية، وأن مخاطبتهم بالجمع العاقل فيه إشارة واضحة إلى أنهم كائنات حية غير الجن، سواء أكانوا عبارة عن إنسان أو خلق آخر لا ندري ما هو، لكنه قطعاً ليس بظواهر طبيعية، وهذا لقرينة الإفساد في الأرض.

21- ربط حاج حمد بين النبي زكريا وابنه الحصور، وبين النبي وانقطاع ذريته، وقد بينّا أنّ ذرية النبي لم تنقطع، بل استمرت من خلال ابنته، ودليلنا في ذلك ما جاءت به سورة الكوثر من استنكار أن يكون النبي مبتور النسل.

22- قدّمنا نموذجا آخر لتطبيقات حاج حمد الحداثية، وهو المتعلق بالحاكمية. وأول شكل لها هو الحاكمية الإلهية المباشرة، التي كانت في المرحلة الموسوية. ثم حاكمية الاستخلاف التي خصّ بها داود وسليمان. ثم الحاكمية البشرية عبر الكتاب، وهي التي اختصت بها المرحلة النبوية إلى وقتنا هذا.

23- عرفنا بأنّ حاج حمد يرى أن فعل الله في واقع التجربة المحمدية كان غيبيا، بداية من نزول القرآن وإنشائه الذي غيّر وحوّل شخصية العربي من الداخل، ثم مروراً بالتأليف الذي جمع الله فيه العربي على الحد الأدنى من التوافق، لأنّ خلفيتهم كانت تنافرية تباعدية قبلية. وكذا التدخل الغيبي لنصرة النبي والمؤمنين في معاركهم، من معركة بدر لأحد للخندق

لحنين. وذلك لكي يبيّن لهم أهمية الموازنة دائماً بين هذا البعد وبين أفعالهم، دون استلاب أي جانب منهما.

24- تعرّفنا على العلاقة الترابطية المنهجية التي جمعت بين ابن نوح المتوهم، ومساكنة يوسف لامرأة العزيز، وميل كل منهما للآخر، وميل النبي الخاتم لزوجته ابنة المتبنى. وعرفنا بأنّ مكنون القرآن في منع التبني والمساكنة لكونهما يؤديان إلى نتائج لا تحمد عقباها، لأنّ المتبنى ليس بابن حقيقي، ولا يمكن أن تنتظر له عائلته كابن حقيقي أيضاً، ولم يضرب الله المثال على ذلك من عامة الناس، بل بأنبيائه وخاصته، وهم ذوو النفوس الطاهرة، والعصمة النبوية. بالإضافة إلى عرضنا لرؤية حاج حمد للعلاقة المنهجية الترابطية التي جمعت بين بيان سورة يوسف عن التبني والمساكنة، بسورة النساء وأمر التعدد في بدايتها، ولاحظنا كيف تتجمع نصوص القرآن مع بعضها في وحدة عضوية يفسّر ويحلل بعضها بعضاً.

ثانياً- أهم التوصيات والاقتراحات

1- كنا قد وضعنا مقارنة بين منهج حاج حمد الاصطلاحي، وبين التفسير الموضوعي بأنواعه الثلاثة، وقدمنا فيه مثالا واحدا في عجالة، ويا حبذا لو يجتهد باحث في استخراج المواضيع القرآنية التي تحدث عنها حاج حمد في سياق كتبه.

2- إعادة تحليل ونقد نظرة حاج حمد لمفهوم الأسماء، لأنها في نظرنا تطرح إشكالات عديدة، من بينها حقيقة الكائنات التي كانت تسكن الأرض آنذاك وعلاقتها بآدم، سواء من ناحية أبوي آدم وأبوي زوجته، وأزواج وزوجات ذريته. وكذا حقيقة آدم وزوجه قبل الاصطفاء وقبل إعطائه الأسماء، هل كانا متزوجين، أم لا؟ ثم كيف تكونت عائلة متكاملة الأطراف وهم في حالة الجنة، هل كان مع أولاد وبنات آدم أناس مصطفىون كذلك بالروح؟ هذه بعض التساؤلات التي تفتح الطريق للبحث بعمق في هذا الموضوع.

3- إجراء دراسة مصطلحية مفصلة عن مصطلحي الإنسان والبشر، للوقوف على معناه، ومناقشة آراء حاج حمد بهذا الشأن بكل تفصيل، نظراً لأننا قدمنا عرضاً مختصراً حول هذا الموضوع. كما وأننا نلاحظ قصوراً في نظرته، لأنه لم يبيّن هل الإنسان والبشر هم كائن واحد، وأن الفرق في التسمية فقط، أي أن الإنسان مكرم بالروح، والبشر لا روح له؟ وإذا

كان الإنسان كَرَمَ بالروح، فما حاجته للعبادات الحسية إذا؟ ألم تُجعل لآدم الذي انتقصت منه قوة الروح، لأنه استجاب للطبيعة؟ أم أن هذا الانتقال انتقل لكل ذرية، وانسحب عليها حكم العبادات الحسية نفسها؟

4- الوقوف عند الحاكمية البشرية عبر الكتاب، في أصل تسميتها أولاً، ثم استخراج تفصيلها عند حاج حمد، ومحاولة نقدها لأنّ فيها الكثير من النقاط التي يمكن أن يعاد تحليلها، من أجل الوقوف على النوع الثالث من الحاكمية الموجودة في واقعنا، وهل هي حقاً الحاكمية البشرية عبر الكتاب أم لا؟ وهل يمكن للحاكمية البشرية أن تقوم بحل إشكالاتنا وقضايانا؟

5- الوقوف على حقيقة ميل النبي المعصوم لزوجة ابنه المتبنى من خلال التدقيق في السياق القرآني، لأننا لا نذهب بما ذهب إليه حاج حمد من هذا الميل النفسي، بل كان تنفيذاً لأمر إلهي قدر من قبل، وتحرّج النبي من تنفيذه.

ختاماً، لم يبق لنا إلا أن نحمد الله على تمام فضله ونعمته وتوفيقه لإكمال هذا البحث، حيث حاولنا ما أمكننا أن نجيب عن الإشكالية المعروضة، ونصل إلى الأهداف المطلوبة عن طريق عرض ما أمكننا من مادة علمية دسمة في إطار منهجي لا ندّعي فيه الإلمام ولا الكمال. وعلى الله قصد السبيل، وهو المعين وعليه الاتكال، والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على النبيّ العدنان.

الفهارس

نُخَـصُّ بِـ:

فهرس الآيات القرآنية

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآیات القرآنیه

فهرس الآيات القرآنية

الآية	رقم الآية	السورة	الصفحة
﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ...﴾	28	يَا قَوْمِ	213
﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ...﴾	27		164
﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ...﴾	29		131
﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ...﴾	30		272، 269، 182
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...﴾	31		272، 266، 265
﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا...﴾	32		272
﴿قَالَ يَا دُمْ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ...﴾	33		272
﴿وَقُلْنَا يَا دُمْ أَسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...﴾	35		265، 263
﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا...﴾	38		266، 182
﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ...﴾	40		182، 160
﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ...﴾	50		316
﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ...﴾	55		317، 291
﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ...﴾	56		317، 291
﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ...﴾	57		292
﴿وَإِذْ أَسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ...﴾	60		292
﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ...﴾	65		393

152	78	﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ...﴾
152	79	﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ...﴾
260	87	﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ...﴾
160	105	﴿مَّا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾
160	106	﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا...﴾
160	108	﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ...﴾
161	109	﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ...﴾
287	124	﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ...﴾
176	128	﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ...﴾
176	129	﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ...﴾
287	130	﴿وَمَنْ يَرْغُبْ عَنِ مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ...﴾
287	131	﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْتُ...﴾
287	132	﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ...﴾
182	141	﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ...﴾
182	142	﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ...﴾
195 ، 184	143	﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا...﴾
141	188	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...﴾
257 ، 182	286	﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا...﴾

153	عمران	7	﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ...﴾
152		20	﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ...﴾
222		21	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾
184، 259، 275، 312، 337		33	﴿إِنَّ اللَّهَ أَصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا...﴾
184، 275، 337		34	﴿ذُرِّيَّةَ بَعْضِهَا مِنْ بَعْضٍ...﴾
275		35	﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ...﴾
275		36	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ...﴾
275		37	﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ...﴾
279		48	﴿وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...﴾
279		49	﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ...﴾
145		50	﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْ...﴾
259		55	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ...﴾
258		59	﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ...﴾
176		67	﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا...﴾
176		68	﴿إِنَّ أَوَّلَىٰ النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ...﴾
274		79	﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ...﴾
329		103	﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...﴾
329		104	﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...﴾

196	النساء	110	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾
257		161	﴿ثُمَّ تَوَفَّى كُلَّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ...﴾
334		1	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ...﴾
340		3	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى...﴾
183		164	﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ...﴾
183		165	﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ...﴾
184	المائدة	3	﴿الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾
163		13	﴿فَمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ...﴾
164		15	﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ...﴾
316		18	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى...﴾
197		21	﴿يَقُومُوا أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ...﴾
262		27	﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَى آدَمَ بِالْحَقِّ...﴾
262		28	﴿إِنِّي بَسَطَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي...﴾
262		29	﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ...﴾
262		30	﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ...﴾
262		31	﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ...﴾
158		32	﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ...﴾
158		33	﴿إِنَّمَا جَزَأُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ...﴾

177	الأنعام	44	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى...﴾
156، 162		48	﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ...﴾
287		74	﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَعِزَّنِي...﴾
287		75	﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ...﴾
288		76	﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكَبَاتِ...﴾
288		77	﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا...﴾
288		78	﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً...﴾
288		79	﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ...﴾
288		80	﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحِبُّونَنِي فِي اللَّهِ...﴾
288		81	﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ...﴾
211		97	﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ...﴾
257		98	﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ...﴾
280		136	﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ...﴾
281		137	﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾
158		156	﴿أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ...﴾
158		157	﴿أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْ عَلَيْهِمَا...﴾

165	الأعراف	3	﴿تَبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾
272		11	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ...﴾
269		26	﴿يَبْنِيءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا...﴾
269		27	﴿يَبْنِيءَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ...﴾
290		28	﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً..﴾
185		59	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ...﴾
185		65	﴿وَالِإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا...﴾
185		73	﴿وَالِإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...﴾
304 ، 185		80	﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ...﴾
186		85	﴿وَالِإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا...﴾
292		117	﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ...﴾
291		132	﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَاهُ مِنْ ءَايَةٍ لَتَسْحَرَنَا..﴾
291		133	﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ...﴾
292		143	﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَتِنَا...﴾
296		155	﴿وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا...﴾
296		156	﴿وَاكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً...﴾
296 ، 292		157	﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ...﴾
186		158	﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ...﴾

331	الأنفال	9	﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ...﴾
331		10	﴿وَمَا جَعَلَ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى...﴾
331		11	﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِّنْهُ...﴾
331		12	﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ..﴾
331		17	﴿فَلَمَّا تَقَاتَلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ...﴾
328		63	﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ...﴾
332	البقرة	25	﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ...﴾
187		28	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا...﴾
187		29	﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾
187		30	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ...﴾
188		31	﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا...﴾
188		32	﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ...﴾
188		33	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى...﴾
203		105	﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ...﴾
257	النساء	100	﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾
185	الأنعام	25	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ...﴾
306		40	﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ...﴾

185		50	﴿وَالِىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا...﴾
185		61	﴿وَالِىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا...﴾
282 ، 157		69	﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَىٰ...﴾
185		77	﴿وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ...﴾
185		84	﴿وَالِىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا...﴾
185		96	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾
305	توسف	52	﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ...﴾
260		87	﴿لَا يَأْتِيْسُ مِنْ رَّوْحِ اللَّهِ...﴾
138	الذرى	2	﴿اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾
201 ، 126		4	﴿وَفِى الْأَرْضِ قَطْعٌ مُّتَجَوِّرَتٌ وَجَنَّتٌ...﴾
310		25	﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...﴾
274	الهمم	10	﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللَّهِ شَكٌّ...﴾
274		34	﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَآسَأَلْتُمُوهُ...﴾
266	السماء	16	﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِى السَّمَآءِ بُرُوجًا...﴾
266		17	﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَٰنٍ رَّجِيمٍ﴾
269 ، 261		28	﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّى خَلَقْتُ بَشَرًا...﴾

269، 261		29	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾
290		30	﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾
290		31	﴿إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ﴾
259	لَقَدْ	2	﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ...﴾
163		24	﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَّاذَا أُنْزِلَ رَبُّكُمْ...﴾
160، 139		101	﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ...﴾
260، 160، 139		102	﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ...﴾
150-144		116	﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ...﴾
284		120	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ...﴾
284		121	﴿شَاكِرًا لِلنَّعْمَةِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ...﴾
190، 187	سَيَرَا	4	﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ فِي الْكِتَابِ...﴾
190، 187		5	﴿فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا...﴾
187		6	﴿ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ...﴾
191، 187		7	﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ...﴾
214		20	﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ...﴾
232		44	﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ...﴾
269		61	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...﴾

269		62	﴿قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ...﴾
203، 258، 261		85	﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾
258		86	﴿وَلَيْنَ شِئْنَا لَنُدْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...﴾
306	﴿قُلْ﴾	93	﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ...﴾
307		94	﴿قَالُوا يَذَّابِلُ الْقَرَيْنِ...﴾
307		95	﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ...﴾
307		96	﴿إِنِّي زُبرُ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ...﴾
307		97	﴿فَمَا اسْطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُمْ نَقْبًا﴾
307		98	﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي...﴾
274	﴿قُلْ﴾	17	﴿فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا...﴾
275		26	﴿فَإِمَّا تَرِينَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا...﴾
305		41	﴿وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾
305		42	﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ...﴾
305		43	﴿يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ...﴾
305		44	﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ...﴾

305		45	﴿يَأْتِيَنِي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ...﴾
305		46	﴿قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي...﴾
305		47	﴿قَالَ سَلِمْتُ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُكَ رَبِّي...﴾
302		58	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ...﴾
157	الأنبياء	24	﴿أَمْ آتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ ءَالِهَةً...﴾
219 ، 168 ، 126		30	﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾
276		35	﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾
289		51	﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ...﴾
289 ، 284		58	﴿فَجَعَلَهُمْ جُودًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ...﴾
258		91	﴿وَأَلْقَى أَحَصَنَتَ فَرْجَهَا...﴾
285		26	﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ...﴾
285	الحج	27	﴿وَإِذْ نَفَخْنَا فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ...﴾
161		52	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ...﴾
161		53	﴿لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً...﴾
161		54	﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ...﴾
336		19	﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ...﴾

202	الفرقان	54	﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا...﴾
291	الشعراء	63	﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ...﴾
277		193	﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾
277		194	﴿عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾
294		10	﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ...﴾
323، 197، 133	النمل	91	﴿إِنَّمَا أَمِرتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ...﴾
323، 197، 133		92	﴿وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَى...﴾
323، 197، 133		93	﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا...﴾
177	القصاص	4	﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ...﴾
177		5	﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا...﴾
178		6	﴿وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾
299		33	﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا...﴾
299		34	﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا...﴾
299		35	﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ...﴾

291		48	﴿فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا...﴾
305 ، 289		56	﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...﴾
151	العنكبوت	48	﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ...﴾
213		64	﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ...﴾
276	الروم	20	﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ..﴾
276		21	﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ...﴾
153	لقمان	27	﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ...﴾
257	السجدة	9	﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾
257		13	﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًى﴾
332	الأحزاب	9	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ...﴾
332		10	﴿إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ...﴾
332		11	﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾
338		37	﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ...﴾
338		38	﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ..﴾
311		40	﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾

201، 129، 125	ف	12	﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذَبٌ فُرَاتٌ...﴾
168		13	﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ...﴾
183		24	﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا...﴾
231، 220		27	﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾
231، 220		28	﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ...﴾
253، 157، 153، 149		31	﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ...﴾
149، 153، 153، 253، 323		32	﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا...﴾
169	ق	37	﴿وَعَايَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾
169		38	﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا...﴾
169		39	﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ...﴾
171، 169		40	﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ...﴾
246		69	﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ...﴾
140		96	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾
280	الصافات	101	﴿فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾
280		102	﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ...﴾
280		103	﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾
280		104	﴿وَنَذَيْنَاهُ أَنْ يَبْأَبْرَهُيمُ﴾

280		105	﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّءْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾
280		106	﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾
281 ، 157		107	﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾
292		142	﴿فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾
292		143	﴿فَقُلْ لَا أَنَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾
292		144	﴿لَلَيْثِ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾
169	ر	5	﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ﴾
169		8	﴿أَنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا...﴾
169	فصلت	37	﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَلِيلٌ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ...﴾
282	الشورى	11	﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾
264	الزخرف	3	﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾
264		4	﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾
165		22	﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَاهُ آبَاءَنَا...﴾
165		23	﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ...﴾
196 ، 186 ، 184		44	﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ...﴾

213	الدخان	38	﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينٍ﴾
213		39	﴿وَمَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾
113	الأحقاف	9	﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ...﴾
331	محمد	4	﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...﴾
188	الفتح	24	﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ...﴾
188		25	﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ...﴾
188		26	﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ...﴾
188		27	﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا...﴾
188		28	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى...﴾
220	الجمرات	13	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾
281	الذاريات	28	﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً...﴾
283		56	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِعِبَادُونَ﴾
283		57	﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِّزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا﴾

153	القمر	17	﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾
148	الواقعة	75	﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْقِعِ النُّجُومِ﴾
148		76	﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾
149، 148		77	﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾
155، 149، 148		78	﴿فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾
253، 149، 148		79	﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾
149، 148		80	﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
220	الحديد	25	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ...﴾
306، 302		26	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ ...﴾
196	المنمنمة	8	﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ ...﴾
196		9	﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ ...﴾
188	الصف	5	﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمٌ ...﴾
188		6	﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَتَّبِعِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ ...﴾
188		7	﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ...﴾
189		8	﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ ...﴾
189		9	﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ ...﴾
186	الجمعة	2	﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ ...﴾
186		3	﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يَلْحَقُوا بِهِمْ ...﴾
133	الطلاق	12	﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ ...﴾

301	﴿	13	﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾
301		14	﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾
301		15	﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾
301		16	﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾
301		17	﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾
301		18	﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾
304		21	﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي...﴾
304		22	﴿وَمَكْرُؤٌ مَكْرًا كَبِيرًا﴾
304		23	﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ...﴾
304		24	﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾
304		25	﴿مِمَّا خَطِيئَتُهُمْ أُعْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا...﴾
304		26	﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾
304 ، 302		27	﴿إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ...﴾
305 ، 303		28	﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَلَدَيَّ...﴾

139	القيامة	16	﴿لَا تُخْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾
139		17	﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾
139		18	﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾
139		19	﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾
140	الإنسان	3	﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾
137	النبا	12	﴿وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾
311	التكوير	8	﴿وَإِذَا السَّمَاءُ رُدَّتْ سُيُوتٌ﴾
311		9	﴿بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾
257	الانفطار	19	﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا...﴾
202 ، 138	الطارق	5	﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾
202 ، 138		6	﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾
202 ، 138		7	﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾
202 ، 138		8	﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾
202 ، 138		9	﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾
202 ، 138		10	﴿فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾
202 ، 138		11	﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ﴾
202 ، 138		12	﴿وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ﴾
283 ، 137	الغاشية	17	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾
283 ، 137		18	﴿وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾
283 ، 137		19	﴿وَالِى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾

283 ، 137		20	﴿وَالِىَ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾
257	الشمس	1	﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾
257		2	﴿وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا﴾
257		3	﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا﴾
257		4	﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا﴾
257		5	﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا﴾
257		6	﴿وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا﴾
257		7	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾
257		8	﴿فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾
125 ، 110	العلق	1	﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِى خَلَقَ﴾
125 ، 110		2	﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ﴾
125 ، 110		3	﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾
125 ، 110		4	﴿الَّذِى عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾
125 ، 110		5	﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾
130		6	﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَاطِغٍ﴾
130		7	﴿أَن رَّاهُ اسْتَغْنَى﴾
130		8	﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾
221	الماعون	1	﴿أَرَأَيْتَ الَّذِى يُكَذِّبُ بِالْءَدِينِ﴾
221		2	﴿فَءَذَلِكَ الَّذِى يَدْعُ الْءَيْتِمَ﴾
221		3	﴿وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾
221		4	﴿فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ﴾
221		5	﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

221		6	﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾
221		7	﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾
312	قُلْ	1	﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾
312		2	﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾
312		3	﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾

فہرست المصادر والسرارجع

فهرس المصادر والمراسم

• القرآن الكريم

أولاً: الكتب

"حرف الألف"

• أركون: محمد

- 1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005.

• أوترام: دوريندا

- 2- التنوير، تر: ماجد مورييس إبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1429-2008.

"حرف الباء"

• بوزيرة: عبد السلام

- 3- طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

• البوشيخي: الشاهد

- 4- دراسات مصطلحية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، مصر، ط2، 1433-2012.

- 5- نظرات في المصطلح والمنهج، مطبعة آنفو، فاس، ط3، 2004.

"حرف التاء"

• تميمي: عبد المالك خلف

- 6- الحداثة والتحديث في دول الخليج العربية منذ منتصف القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1440-2018.

• تورين: ألان

- 7- نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1997.

"حرف الجيم"

• الجابري: محمد عابد

- 8- مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

• ابن جني: أبو الفتح عثمان

- 9- الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط4، (د.س.ن).

• الجوهرى: إسماعيل بن حماد

- 10- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1407-1987.

"حرف الحاء"

• حاج حمد: محمد أبو القاسم

- 11- أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1425-2004.

- 12- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1425-2004.

- 13- الحاكمية، تح: محمد العاني، دار الساقى، بيروت، ط1، 2010.

- 14- العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1416-1996.

- 15- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011.

- 16- تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011.
- 17- جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1425-2004.
- 18- حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقى، بيروت، ط1، 2012.
- 19- منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1424-2003.

"حرف الخاء"

- الخالدي: صلاح عبد الفتاح

- 20- التفسير والتأويل في القرآن، دار النفائس، الأردن، ط1، 1416-1996.

"حرف الدال"

- دواق: الحاج أوحمنه

- 21- الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1436-2015.

"حرف الراء"

- الرازي: ابن أبي حاتم

- 22- تفسير القرآن العظيم، تح: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ط3، 1419.

- الرفاعي: عبد الجبار

- 23- الدين وأسئلة الحداثة، حوار وتحرير: عبد الجبار الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2015.

"حرف السين"

- السامرائي: فاضل صالح
- 24- معاني الأبنية في العربية، دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 1428-2007.
- السيوطي: جلال الدين
- 25- الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ط)، 1394-1974.

"حرف الشين"

- الشاطبي: إبراهيم بن موسى
- 26- الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط7، 1417-1997.
- الشبستري: محمد مجتهد
- 27- نقد القراءة الرسمية للدين، تر: أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2013.
- 28- تأملات في القراءة الإنسانية للدين، تر: حيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2014.

- الشرفي: عبد المجيد

- 29- الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1991.

"حرف الصاد"

- صالح: هاشم

- 30- مدخل إلى التتوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، رابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2005.

"حرف الطاء"

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير
- 31- جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420-2000.

"حرف العين"

- ابن عاشور: محمد الطاهر
- 32- تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، (د.ط)، 1984.
- عبد الباقي: محمد فؤاد
- 33- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1364.
- عبد الرحمن: طه
- 34- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.
- عبد العزيز: زينب
- 35- هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة الحداثة والأصولية، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، ط1، 2004.
- عمر: أحمد مختار
- 36- معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، 1429-2008.

"حرف الغين"

- الغزالي: محمد
- 37- نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1420-2000.

"حرف الفين"

- ابن فارس: أحمد الرازي
- 38- معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1399-1979.
- الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب
- 39- القاموس المحيط، تح: مكت التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 1426-2005.
- فينليسون: جيمس جوردن
- 40- يوجين هابرماس مقدمة قصيرة جدا، تر: أحمد محمد الروبي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2015.

"حرف القاف"

- القرطبي: شمس الدين
- 41- الجامع لأحكام القرآن، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384-1964.

"حرف اللام"

- لالاند: أندريه
- 42- موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

"حرف الميم"

- مسلم: مصطفى
- 43- مباحث في التفسير الموضوعي، دار القلم، دمشق، ط3، 1421-2000.

• المسيري: عبد الوهاب

44- دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 1427-2006.

45- العلمانية والحداثة والعولمة، آفاق معرفة متحددة، ط1، 1434-2013.

46- الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1431-2010.

• ابن منظور: جمال الدين

47- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1414.

"حرف النون"

• ناشيد: سعيد

48- الحداثة والقرآن، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، القاهرة، تونس، ط1، 2015.

• ابن نبي: مالك

49- الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط4، 2000.

• النحوي: عدنان علي رضا

50- تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط2، 1414-1994.

"حرف الهاء"

• هندريكس: سكوت إتش

51- مارتن لوثر مقدمة قصيرة جدا، تر: كوثر محمود محمد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2014.

"حرف الواو"

• ويليامز: رايموند

52- طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، تر: فاروق عبد القادر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

"حرف الياء"

• ياسين: السيد

53- ندوة الحداثة وما بعد الحداثة، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (د.ط)، 142/3/13-1998/3/13.

"Letter M"

• Margaret: Drabble

54- Oxford Companion to English Literature, Oxford University Press Inc, New York, 6th edition, 2000.

ثانيا: الرسائل الجامعية

"حرف الباء"

• باب العياط: نور الدين

55- النص القرآني دراسة بنيوية، أطروحة دكتوراه في الحضارة الإسلامية، تخصص: اللغة والدراسات القرآنية، قسم الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، 2014-2015.

• باديس: محمد

56- مفهوم النص وقراءته في الفكر العربي المعاصر، أطروحة دكتوراه في الأدب العربي تخصص نقد أدبي، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران 1 أحمد بن بلة، الجزائر، 2016-2017.

• بلميهوب: هند

57- القراءة الحداثية للقرآن الكريم _محمد أركون أنموذجاً_، أطروحة دكتوراه في النقد الحديث، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة الجيلالي اليايس، الجزائر، 1435-1436 / 2014-2015.

"حرف الزاي"

• زهري: مزمل عمران أحمد

58- اتجاهات مناهج التفسير في العصر الحديث، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، قسم الدراسات النظرية، معهد بحوث ودراسات العالم الإسلامي، جامعة أم درمان الإسلامية، السودان، 1430-2009.

"حرف الصاد"

• الصيمري: ميثاق علي عبد الزهرة

59- أبنية المشتقات في نهج البلاغة: دراسة دلالية، رسالة ماجستير في اللغة العربية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة بغداد، العراق، 2002.

"حرف العين"

• العلي: محمد بن عبد العزيز بن أحمد

60- الحداثة في العالم العربي دراسة عقديّة، أطروحة دكتوراه، قسم العقيدة والمذاهب المعاصر، كلية أصول الدين بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1414.

"حرف الميم"

• مسعودي: نور الدين

61- التحديث الاجتماعي السياسي الغربي ومسار الهيمنة الحضارية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع، تخصص علم الاجتماع السياسي، قسم علم الاجتماع،

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الأمين دباغين سطيف2، الجزائر،
2016/2015.

ثالثا: المجلات

"حرف الألف"

- الأرنأؤوطي: زهير محمد علي

62- دلالة (استفعل) على المبالغة في القرآن الكريم، مجلة الأستاذ للعلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 600، العراق، 2016.

"حرف الباء"

- براهيمية: زينة

63- الدراسات القرآنية المعاصرة ومأزق التأويل اللانهائي قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 10، العدد 2، الجزائر، 2017.

- بلخامسة: كريمة

64- العقل الإسلامي والتأويل في فكر محمد أركون، الخطاب، المجلد 5، العدد 2، الجزائر،
2020.

- بو الشعير: عبد العزيز

65- أزمة الحداثة الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويض إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 19، العدد 76، الولايات المتحدة الأمريكية، 2014.

- بو جليدة: عمر

66- الفلسفة خطابا للحداثة فوكو وهابرماس: تفجير صنم كانط، مجلة كتابات معاصرة،
العدد 67، بيروت، 2008.

• بوحناش: نورة

67- نحو قراءة حدائفة للقرآن تاريخفة النص وآفاق الانفتاح على سطوح النص عند أركون، مجلة قضايا إسلامفة معاصرة: المجلد 17، العدد 53-54، العراق، 2013.

• بودربالة: علي

68- قراءة النص القرآني عند الحدائفين العرب المعاصرين (الخلففات الفكرفة والاستراتيجفات المعرففة)، مجلة المدونة، المجلد 6، العدد 1، الجزائر، 2019.

• بودقزدام: عمران

69- الرؤفة التوحفدفة الحضارفة _أرضفئها الفكرفة وعناصرها المنهجرة، وقيمها الضابطة_، مجلة البحوث العلمفة والدراسات الإسلامفة، العدد 7، الجزائر، 2014.

• بوغاري: فاطمة

70- القرائن اللغوفة والعقلفة في القراءة المعاصرة للقرآن الكرفم (دراسة نقدفة)، فصل الخطاب، المجلد 6، العدد 24، الجزائر، 2018.

"حرف التاء"

• تلفةاني: دلال

71- الرؤفة الكونفة التوحفدفة عند عبد الحمفد أبو سلفمان، مجلة المعفار، مجلد: 5، العدد 56، الجزائر، 2021.

"حرف الحاء"

• حاج: عبد الرحمن

72- ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأفدولوجفا الحدائفة، مجلة التسامح، العدد 1، عمان، 2003.

• الحسني: مكي

73- كلمة عن "المصادر الصناعية" وتعريفات دقيقة لثلاثين منها، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 88، الجزء 4، دمشق، 2015.

• حسيني: مختار

74- التأويل الحداثي للنص القرآني في ظل متلازمة الإطلاق والتقييد، مجلة اللغة العربية، المجلد 22، العدد 3، الجزائر، 2020.

• حميدات: عبد العالي

75- المناهج المعاصرة محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليدية للنص الديني _دراسة نقدية_، الخطاب والتواصل، العدد 3، الجزائر، 2017.

"حرف الخاء"

• بن خدة: نعيمة

76- سؤال العقلانية في القراءات الحداثية للنص القرآني، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 4، العدد 1، الجزائر، 2017.

"حرف الدال"

• دواق: الحاج أوحمنه

77- التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي، إسلامية المعرفة، المجلد 18، العدد 74، الولايات المتحدة الأمريكية، 2013.

"حرف الراء"

• رزايقية: محمود

78- الخطاب القرآني _قراءة في المشروع الفكري لمحمد أركون، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 9، الجزائر، 2019.

"حرف الشين"

- شبار: سعبد

79- الخلفيات الفكرية الموجهة للقراءات الحداثية للقرآن الكريم ونقد أطروحة التسوية بين الكتب المقدسة، إسلامية المعرفة، المجلد 15، العدد 59، الولايات المتحدة الأمريكية، 2010.

- شعبر: عبء العزبر

80- أزمة الحداثا الغربية: انتقال العقل الإسلامي من التقويز إلى البناء، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 19، العدد 76، الولايات المتحدة الأمريكية، 2014.

- شوب: هنية

81- منهجية محمد عابء الجابري في قراءة التراث العربي الإسلامي، مجلة العلوم الإسلامية والحضارة، المجلد: 03، العدد: 2، الجزائر، 2021.

"حرف الصاد"

- الصبافي: يحيى مقبل

82- الخطاب القرآني بين النظر المقاصبي والقراءة الحداثية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد 11، اليمن، 2014.

"حرف الطاء"

- طبجون: رابح

83- الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبى مقارنة في المفهوم والإجراء، مجلة المعيار، المجلد 23، العدد 46، الجزائر، 2019.

- طلبة: إبراهيم حسن

84- إشكاليات القراءات الحداثية للنص الديني دراسة نقدية، مجلة المعيار، المجلد 17، العدد 33، الجزائر، 2013.

"حرف العين"

• عبد العزيز: زينب

85- التكافؤ بين المسلم والآخر في الإسلام _دراسة تحليلية عند محمد "أبو" القاسم حاج حمد_، مجلة حقول معرفية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، المجلد 02. العدد 01، الجزائر، 2021.

86- اللغة من منظور القراءة الحداثية للنص القرآني _أبو القاسم حاج حمد نموذجاً_، مجلد الصراط، المجلد: 24، العدد: 2، الجزائر، 2022.

87- القراءة الحداثية للسنة النبوية عند محمد "أبو" القاسم حاج حمد، مجلة المعيار، المجلد: 25، العدد: 62، الجزائر، 2021.

88- دور الخطاب الإلهي في تأسيس العالمية الإسلامية الثانية _مقاربة إبستمولوجية في فكر "أبو" القاسم حاج حمد_، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية في شمال إفريقيا، المجلد: 05، العدد: 01، الجزائر، 2022.

• عبد القادر: خليل

89- حرف (الفاء) بين التداول النحوي والاستعمال الفقهي، مجلة آفاق للعلوم، مجلد: 06، العدد 04، الجزائر، 2021.

• العبدوني: عبد العالي

90- أزمة الإبداع الموصول عند طه عبد الرحمن القراءة الحداثية للنص القرآني نموذجاً، مجلة الكلمة، المجلد 13، العدد 51، قبرص، 2006.

• بن علي: فؤاد

91- الأسس المنهجية للقراءة الحداثية للنص القرآني: محاولة في التفكير والتأسيس، مجلة التسامح، المجلد 6، العدد 24، سلطنة عمان، 2008.

• العمري: مرزوق

92- التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المجلد 16، العدد 63، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011.

"حرف الغين"

• غريب: نجوى علي

93- الحداثة بين دعائها وخصومها، مجلة جامعة المدينة العالمية (مجمع)، العدد 22، ماليزيا، 2017.

"حرف القاف"

• قادري: حورية

94- النص والتلقي في الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي، مجلة دراسات، المجلد 7، العدد 2، الجزائر، 2018.

"حرف الكاف"

• الكريطي: حاكم حبيب

95- حكيم سلمان السلطاني، الشفاهية والكتابية في النص القرآني في ضوء القراءة الحداثية، مجلة آداب الكوفة، مجلد 10، العدد 31، العراق، 2017.

"حرف الميم"

• مسعي: عفاف

96- النزعة الإنسانية والإسلام محمد مجتهد شبستري وهشام جعيط أنموذجين، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، المجلد 17، العدد 01، الجزائر، 2020.

• مناد: صافية

97- التأويل وقراءة النص الديني في تاريخية الفكر الإسلامي _أركون نموذجاً_، مجلة تطوير، المجلد 5، العدد 2، الجزائر، 2018.

"حرف النون"

• نصيرات: صالح محمد

98- الحداثيون العرب والقرآن الكريم: نصر حامد أبو زيد أنموذجاً دراسة في المناهج والأساليب، إسلامية المعرفة، المجلد 18، العدد 69، الولايات المتحدة الأمريكية، 2012.

"حرف الهاء"

• هوارى: حمادي

99- القراءات الحداثية للنص القرآني _دراسة تحليلية نقدية_، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 3، العدد 1، الجزائر، 2016.

"حرف الواو"

• وطفة: علي

100- مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، العدد 43، المغرب، 2001.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

- الحداد: حسام

101- محمد أبو القاسم حاج حمد.. ومنهجية القرآن المعرفية، موقع بوابة الحركات الإسلامية، <https://www.islamist-movements.com>، نشر بتاريخ: 2019/05/23، 12:30، تمت قراءته في: 2020/04/12، 15:19.

- الأمين: حمزة

102- حاج حمد.. فيلسوف السودان، فيلم وثائقي من إنتاج شركة أفريكان فوكس للإنتاج الإعلامي، وقناة الجزيرة الوثائقية، عرض يوم: 2019/12/17، شوهده في: 2020/04/11، 17:14.

- حاج حمد: خديجة أبو القاسم

103- مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، نادي الفلسفة السوداني، السودان، 2016/10/27-26، نشر على اليوتيوب بتاريخ: 2016/12/11، شوهده في: 2020/04/16، 18:04.

- عثمان: سلوى

104- السيرة الذاتية للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، مداخلة على اليوتيوب في المؤتمر السنوي: المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان، 2016/10/27-26.

- التوم: الطاهر حسن

105- شهادات عن سيرة ومسيرة المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الذكرى الثامنة على رحليه، حصة مراجعات، قناة النيل الأزرق، حلقة منشورة على اليوتيوب بتاريخ: 2012/12/21، شوهدت في: 2020/04/15، 11:02.

- التوم: الطاهر حسن

106- ندوة بعنوان: محمد أبو القاسم حاج حمد بين الفكر والسياسة، الذكرى الثامنة على الرحيل، مركز التنوير المعرفي، السودان، منشورة على اليوتيوب بتاريخ: 2013/02/04، شوهدت بتاريخ: 2020/04/15، 15:26.

• التوم: الطاهر حسن

107- شهادات وإفادات عن سيرة ومسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحلقة الأولى، تقرير تلفزيوني منشور على اليوتيوب بتاريخ: 2014/12/27، شوهد في 2020/04/14، 14:18.

• الرفاعي: عبد الجبار

108- محمد أبو القاسم حاج حمد مثال للاجتماع الإسلامي السوداني الذي يبتكر نموذج الاجتهادي الخاص، موقع <https://www.aqcenter.co>، نشر بتاريخ: 2013/10/22، تمت قراءته بتاريخ: 2020/04/13، 15:55.

• سليمان: عبد الجليل

109- أبو القاسم حاج حمد.. مداوي علل الفكر الإسلامي ومعالج أعطابه، موقع حفريات، <https://www.hafryat.com>، نشر بتاريخ: 2017/12/14، قرأ بتاريخ: 2020/04/09، 16:56.

• ماهورباشة: عبد الحليم

110- المبادئ المعرفية والأسس المنهجية لأسلمة فلسفة العلوم الإنسانية عند محمد أبو القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2016/06/01، الحاشية (1).

• خالص: عبد الرحيم

111- المفهوم والمعنى: مدخل عام إلى أبحاث محمد أبي القاسم حاج حمد ومحمد شحرور، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية.

• الصاوي: عبد العزيز حسين

112- جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع الحوار المتمدن، <https://www.ahewar.org>، نشر بتاريخ: 2005/12/23، 11:16، تمت قراءته في: 2020/04/13، 14:51.

• البشير: عبد الله الفكي

113- الأستاذ محمود والمفكرون الإسلاميون الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد (نموذجاً)، موقع الفكرة الجمهورية، <https://www.alfikra.org>، نشر بتاريخ: 2011/01/06، تمت قراءته في: 2020/04/12، 16:16.

• الديري: علي

114- حوار مع المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، تاريخ الاطلاع: 2020/04/12، 18:09. <https://www.sudaress.com/hurriyat/57378>، تاريخ النشر: 2012/03/18.

• حصيد: فيصل

115- العلمانية في الفكر الديني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2016/03/11، الحاشية (1).

• حسن: مجدي عز الدين

116- مؤتمر المشروع الفكري للأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، الجلسة الافتتاحية، نادي الفلسفة السوداني، السودان، 2016/10/27-26، نشر على اليوتيوب بتاريخ: 2016/12/11، شوهد في: 2020/04/16، 18:04.

• طاهر: محمد

117- أبو القاسم حاج حمد وتجديد المنهج في الدرس القرآني المعاصر، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، الحاشية (7).

• هدهد: محمود

118- أبو القاسم حاج حمد وإعادة تأسيس الفكر الإسلامي، موقع مصر العربية، <https://masralarabia.net>، نشر في: 2015/09/15، 14:16، قرئ بتاريخ: 2020/04/12، 15:15.

• صابر: مولاي أحمد

119- الرؤية المنهجية للمفردة القرآنية في فكر أبي القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، تمت قراءته في: 2020/04/12، 11:32.

• الوكيل: يونس

120- حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، موقع مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com>، نشر في 17 أبريل 2014، قرأ في: 2020/04/09، 15:57.

121- الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته، موقع سؤال، <https://www.arabicquestion.blogspot.com>، نشر بتاريخ: 2004/02/02، تمت قراءته في: 2020/04/14، 00:16.

122- محمد أبو القاسم حاج حمد سيرته وملخص لبعض أعماله، صفحة على الفيسبوك باسم محمد أبو القاسم حاج حمد، منشورة في: 2013/06/22، 07:00، تمت قراءتها في: 2020/04/14، 23:30.

123- محمد أبو القاسم حاج حمد، موقع المعرفة، <https://www.m.marefa.org>، تمت قراءته في: 2020/04/12، 15:19.

124- www.bibliotheque-arabe.blogspot.com، تمت قراءته في: 2020/04/11، 16:02.

فهرس (الموضو عات

فهرس الموضوعات

	الإهداء
	الشكر
أ-ر	المقدمة
أ	التعريف بالموضوع وأهميته
ب	إشكالية الموضوع
ت	أهداف الموضوع
ت	أسباب اختيار الموضوع
ث	الدراسات السابقة وجديد هذه الدراسة
د	المنهج المتبع
د	الطريقة المعتمدة في البحث
ح	صعوبات البحث
ح	خطة البحث
1	المبحث التمهيدي: حياة محمد "أبو القاسم" حاج حمد وآثاره
2	المطلب الأول: محمد "أبو القاسم" حاج حمد، مولده ووفاته
2	الفرع الأول: تاريخ ومكان مولد محمد "أبو القاسم" حاج حمد
4	الفرع الثاني: نسب محمد "أبو القاسم" حاج حمد، وأسرته
5	الفرع الثالث: وفاة محمد "أبو القاسم" حاج حمد
6	المطلب الثاني: نشأة محمد "أبو القاسم" حاج حمد
6	الفرع الأول: النشأة الاجتماعية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد
9	الفرع الثاني: النشأة السياسية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد
12	الفرع الثالث: النشأة العلمية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد
17	المطلب الثالث: الآثار العلمية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد
17	الفرع الأول: إسهامات محمد "أبو القاسم" حاج حمد في الفكر الإسلامي

19	الفرع الثاني: إسهامات محمد "أبو القاسم" حاج حمد في الفكر السياسي
22	الفرع الثالث: أقوال بعض المفكرين عن محمد "أبو القاسم" حاج حمد
25	خلاصة المبحث التمهيدي
	الفصل الأول: الحداثة والقراءة الحداثية للقرآن الكريم
28	المبحث الأول: مفهوم الحداثة
29	المطلب الأول: الحداثة لغة
29	الفرع الأول: الحداثة في الاستعمال المعجمي الغربي
32	الفرع الثاني: الحداثة في الاستعمال المعجمي العربي
34	الفرع الثالث: الدلالات المعجمية لمصطلح الحداثة
35	المطلب الثاني: الحداثة اصطلاحاً
35	الفرع الأول: الحداثة عند مفكري الغرب
38	الفرع الثاني: الحداثة عند مفكري العرب
44	الفرع الثالث: التعريف الإجرائي لمصطلح الحداثة
46	المطلب الثالث: المصطلحات ذات الصلة بالحداثة
46	الفرع الأول: التحديث
49	الفرع الثاني: المعاصرة
50	الفرع الثالث: التجديد
52	خلاصة المبحث الأول
53	المبحث الثاني: مبادئ الحداثة من: الفكر الغربي، والفكر الإسلامي
54	المطلب الأول: جذور الحداثة في الفكر الغربي
54	الفرع الأول: عصر النهضة
56	الفرع الثاني: عصر الإصلاح الديني
58	الفرع الثالث: عصر التنوير
62	المطلب الثاني: أسس الحداثة في الفكر الغربي
62	الفرع الأول: الفردانية والذاتية

63	الفرع الثاني: الوضعية والعلم
65	الفرع الثالث: العقلانية والحرية
68	المطلب الثالث: أسس الحداثة في الفكر الإسلامي
68	الفرع الأول: مبدأ الرشد
71	الفرع الثاني: مبدأ النقد
74	الفرع الثالث: مبدأ الشمول
78	خلاصة المبحث الثاني
79	المبحث الثالث: مفهوم القراءة الحداثية للقرآن الكريم بين النظرة الاستنساخية والرؤية التوحيدية المتجاوزة
80	المطلب الأول: مفهوم القراءة الحداثية الاستنساخية
80	الفرع الأول: تعريف القراءة وفق النظرة الاستنساخية
81	أولاً-تعريف القراءة
81	ثانياً-تعريف النظرة
82	ثالثاً-تعريف الاستنساخية
84	رابعاً-التعريف المركب
84	الفرع الثاني: خصائص ومنهج القراءة الحداثية وفق النظرة الاستنساخية
84	أولاً-خصائص القراءة الحداثية وفق النظرة الاستنساخية
84	1- انتقائية المناهج المستعملة
85	2- تحقيق الهدف المسطر بغض النظر عن دلالة النص الأصلي
85	3- توظيف المناهج غير المناسبة للنص الديني
86	4- القطيعة مع التراث
86	5- أنسنة القرآن
86	6- ربط القرآن بالواقع، ونفي صفة التعالي عنه
87	7- عقلنة القرآن
87	8- قيدية الأحكام القرآنية

87	9- التفريق بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب
88	10- اعتبار القرآن منتجا ثقافيا
88	ثانيا-مناهج القراءة الحداثية وفق النظرة الاستساخية:
88	1- القراءة الأدبية
89	2- القراءة الأيديولوجية
90	3- القراءة التأويلية
92	الفرع الثالث: نماذج من الحداثيين المتبنين للنظرة الاستساخية
92	أولا-قراءة أركون
96	ثانيا-قراءة الجابري
98	ثالثا-قراءة الشبستري
104	المطلب الثاني: مفهوم القراءة الحداثية التوحيدية المتجاوزة
104	الفرع الأول: تعريف القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة
104	أولا-تعريف الرؤية
106	ثانيا-تعريف التوحيدية
108	ثالثا-تعريف المتجاوزة
109	رابعا-التعريف المركب
110	الفرع الثاني: خصائص ومنهج القراءة وفق الرؤية التوحيدية المتجاوزة
111	1- الثقة في مصدرية القرآن الكريم
111	2- الرؤية الكلية الشاملة للقرآن
111	3- عدم الاستعانة بالإسرائيليات في تحليل القرآن
111	4- تحرير نصوص القرآن من قيديّة الزمان والمكان
111	5- توظيف المعارف والعلوم والمناهج الحديثة
111	6- لا عصمة لأي تفسير أو قراءة للقرآن
112	الفرع الثالث: نماذج من الحداثيين برؤية توحيدية متجاوزة
112	أولا-قراءة مالك بن نبي

114	ثانيا-قراءة حاج حمد
116	ثالثا-قراءة طه عبد الرحمن
118	خلاصة المبحث الثالث
119	خلاصة الفصل الأول
الفصل الثاني: منهج محمد أبو القاسم حاج حمد في قراءته الحداثية للقرآن الكريم	
123	المبحث الأول: قراءة حاج حمد للقرآن الكريم من داخل القرآن نفسه
124	المطلب الأول: منهج الجمع بين القراءتين
124	الفرع الأول: مصدرية منهج الجمع بين القراءتين وشروطه
124	أولا: مصدرية منهج الجمع بين القراءتين
124	1- أول قراءة (باسم الله)
125	2- ثاني قراءة (بمعية الله)
126	ثانيا: شروط منهج الجمع بين القراءتين
128	الفرع الثاني: مراتب منهج الجمع بين القراءتين ومستوياته
128	أولا-مراتب الجمع بين القراءتين
128	1- الاستغراق الكلي في القراءة الأولى وتجاوز تعطيل القراءة الثانية
129	2- الاستغراق في القراءة الثانية وتجاوز تعطيل القراءة الأولى
130	ثانيا: مستويات الجمع بين القراءتين
130	1- التأليف بين القراءتين
130	2- التوحيد بين القراءتين
131	3- الدمج بين القراءتين
132	الفرع الثالث: قيمة منهج الجمع بين القراءتين
135	المطلب الثاني: منهج الوحدة العضوية للقرآن
135	الفرع الأول: الترتيب الوقفي
136	أولا-كلية الكون الطبيعي
137	ثانيا-كلية القرآن الكريم

141	الفرع الثاني: إطلاقية القرآن
145	المطلب الثالث: منهج التعامل مع اللغة القرآنية
145	الفرع الأول: البنائية القرآنية
148	الفرع الثاني: أنطولوجية اللغة وأثرها على دلالات المفردات، والفرق بينها وبين مصطلحات القرآن
151	الفرع الثالث: إشكالية الحروف المقطعة وتيسير الذكر
154	خلاصة المبحث الأول
155	المبحث الثاني: قراءة حاج حمد لحركة التاريخ من خلال القرآن الكريم
156	المطلب الأول: منهج الاسترجاع النقدي
156	الفرع الأول: منهج التصديق
159	الفرع الثاني: النسخ
162	الفرع الثالث: منهج الهيمنة
166	المطلب الثاني: تطور العقل الإنساني وأثره في التعامل مع القرآن الكريم
166	الفرع الأول: أطوار العقل الإنساني
166	أولاً-المرحلة الأنيمية
167	1- ذات الفرد هي إطاره المرجعي في الحكم على الأشياء من حوله
167	2- النظر إلى الأشياء في استقلال عن بعضها البعض
167	3- التعامل مع الأشياء في كثرتها وتعددتها
170	ثانياً-مرحلة الذهنية التقابلية الثنائية
170	ثالثاً-مرحلة الوحدة العضوية للمنهج العلمي
171	رابعاً-المرحلة العقلية التوحيدية
172	الفرع الثاني: العمليات الإدراكية الإنسانية في اتجاه المعرفة المطلقة
173	أولاً-طريق التتزل
173	ثانياً-طريق التطلع
175	الفرع الثالث: متطلبات العقل الحديث في قراءة القرآن الكريم

181	المطلب الثالث: المنهج التاريخي في تحليل القرآن الكريم
181	الفرع الأول: حركية التاريخ الدائرية والخطاب الإلهي المرافق لها
181	أولاً: حركية التاريخ الدائرية
182	1- المرحلة الآدمية
182	2- المرحلة الإسرائيلية
182	3- المرحلة العربية
184	ثانياً-الخطاب الإلهي المصاحب للدوائر التاريخية
184	1- دوائر الخطاب الاصطفائي الحصري
186	2- دوائر الخطاب العالمي
190	الفرع الثاني: التدافع والاستخلاف
190	أولاً-التدافع
192	ثانياً-الاستخلاف
194	الفرع الثالث: الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية دون قطيعة مع التراث
198	خلاصة المبحث الثاني
199	المبحث الثالث: منهج حاج حمد الاستيعابي والتجاوزي للمناهج الوضعية
200	المطلب الأول التجديد النوعي في تحليل القرآن بين المطلوب والتغريب
200	الفرع الأول: أهمية القراءة القلمية
200	1- لا يوجد فصل بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية
201	2- المعرفة الطبيعية معرفة وظيفية وليست نسبية
201	3- العلاقة بين المعرفة العلمية الطبيعية والمعرفة المنهجية القرآنية
202	4- أهمية العلم القلمي من أهمية تركيبية الإنسان نفسه
202	5- العلم القلمي يبرز المزالق التي وقعت فيها الفلسفات اللاهوتية
203	6- العلم القلمي بوصفه فعلاً إنسانياً لا يتعارض مع القدرة الإلهية

203	7- العلم القلمي يكشف أن القرآن ظاهرة غيبية وغير إنسانية
204	8- العلم القلمي يعطينا فهما لتطور العقلیات والظواهر
205	الفرع الثاني: نقد حاج حمد للمحاولات الحداثية
207	الفرع الثالث: أهمية التفاعل مع المناهج الغربية
210	المطلب الثاني: فلسفة الأخلاق والترکيب في مقابل فلسفة الانغلاق والتقنيك
210	الفرع الأول: جدل التناقض والسلب في مقابل جدل التفاعل
210	أولاً-في مفهوم الجدل والسلب عند حاج حمد
211	ثانياً-علاقة الجعل والخلق بالصيرورة والتفاعل
212	ثالثاً-مترتبات الاستلاب وضرورة الجدل التفاعلي التركيبي
215	الفرع الثاني: إشكالية السحب العشوائي الجزئي على الكلي
219	الفرع الثالث: نقد فلسفة الأخلاق الغربية في مقابل فلسفة الأخلاق الإسلامية
223	المطلب الثالث: نحو الأبيستمولوجيا الشمولية
223	الفرع الأول: المنهجية والمعرفية
223	أولاً: في مفهوم المنهجية عند حاج حمد
224	ثانياً-في مفهوم المعرفة
225	ثالثاً-غاية المنهجية والمعرفية
228	الفرع الثاني: من النسبية إلى الشمولية
233	الفرع الثالث: أسلمة المعرفة في مقابل المنهج الوضعي
233	أولاً: مميزات أسلمة المعرفة
235	ثانياً: شروط تحقق إسلامية المعرفة
235	1- الشرط الأول
236	2- الشرط الثاني
237	ثالثاً: الفرق بين إسلامية المعرفة والإعجاز العلمي
239	خلاصة المبحث الثالث
240	خلاصة الفصل الثاني

الفصل الثالث تطبيقات حاج حمد في قراءته الحداثية للقرآن الكريم	
244	المبحث الأول تطبيقات حاج حمد للقراءة الحداثية في بعدها اللغوي الاصطلاحي
245	المطلب الأول: جدل اللغة والاصطلاح
245	الفرع الأول: مصطلحية اللغة القرآنية
248	الفرع الثاني: التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي
248	أولاً: بين التفسير الموضوعي وتحليل حاج حمد الاصطلاحي
252	ثانياً: بين الدراسة المصطلحية وتحليل حاج حمد الاصطلاحي
254	الفرع الثالث: أثر الاقتصار على الجانب اللغوي في فهم معاني القرآن الكريم
254	1- تقييد المعاني القرآنية بالمعاني البلاغية والشعرية والبيانية للعرب
254	2- الانصراف الكبير إلى بلاغة وبيان القرآن دون ضبط منهجي
254	3- ضرب إعجاز القرآن
255	4- اختلاط المعرفة القرآنية بأساطير الأولين الخرافية
255	5- إغلاق التفكر في نصوص الكتاب
256	6- الاعتماد على أساليب ومناهج من خارج النص القرآني في فهم دلالات اللغة القرآنية
257	المطلب الثاني: مصطلح الروح والنفس، وأسماء العائلة الآدمية
257	الفرع الأول: في بيان مصطلحي النفس والروح
261	الفرع الثاني: في العلاقة بين الروح ومقام الخلافة
265	الفرع الثالث: الأسماء والعائلة الآدمية
268	المطلب الثالث: مصطلح البشر والإنسان
268	الفرع الأول: مصطلح البشر عند حاج حمد
271	الفرع الثاني مصطلح الإنسان عند حاج حمد
273	الفرع الثالث نقد نظرة حاج حمد لمصطلحي البشر والإنسان
274	أولاً- رؤيتنا في مفهوم مصطلحي الإنسان والبشر
274	1- مصطلح الإنسان في القرآن

274	2- مصطلح البشر في القرآن
275	3- المواضع القرآنية التي تحتل اللبس في سبر مفهوم مصطلح البشر
276	ثانيا-مواضع تشتت حاج حمد في توظيفه لمعانيه التي استخرجها من مصطلحي الإنسان والبشر
278	خلاصة المبحث الأول
279	المبحث الثاني: تطبيقات حاج حمد للقراءة الحداثية في بعدها التاريخي القصصي
280	المطلب الأول: قراءة حاج حمد الحداثية لقصة إبراهيم ونقدها
280	الفرع الأول: قراءة حاج حمد الحداثية للقرآن الإبراهيمي
280	1- القرآن ليس بشريا
281	2- الرؤيا منامية، والوحي يقظة ذو خطاب واضح غير رمزي
281	3- الذبيح هو إسماعيل وليس إسحاق
281	4- إسماعيل كان رجا بالغا عاقلا
281	5- ظن إسماعيل أن الرؤيا أمر إلهي
281	6- صياغة النداء الإلهي لإبراهيم
282	7- الذبح لم يكن كبشا
281	8- تعريف القرآن عند حاج حمد
282	9- الأنعام قرآن المكان للإنسان، والعبودية قرآن الإنسان لله
283	10- الفداء كان إبلا
283	الفرع الثاني: تحليل البعد المكاني في قصة إبراهيم
283	1- الحلولية الإلهية المكانية في الأصنام
284	2- إبراهيم وتعبده للظواهر الكونية
284	3- الإنقاص من هيئة الأصنام
284	4- طلب إبراهيم من الله إحياء الموتى أمامه
285	5- حقيقة الخلّة
285	6- إيزان الناس بالحج

285	7- دعاء إبراهيم لأبيه بالمغفرة، ودعائه باستمرار الإمامة في ذريته
285	8- إبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة الكونية
286	الفرع الثالث: نقد لقراءة حاج حمد في جزئية تعبد إبراهيم للآفلات الكونية
291	المطلب الثاني: قراءة حاج حمد الحداثية لقصة موسى
291	الفرع الأول: الخصائص الحسية في تجربة موسى
293	الفرع الثاني: قراءة حاج حمد للغائية في تجربة موسى
296	الفرع الثالث: قراءة حاج حمد الحداثية لحضور الله الآن في فعل موسى
296	1- الاتجاه نحو فعل الله الغيبي
297	2- الأسلوب الذي انتهجه العبد الصالح
297	3- فلسفة الحوادث الثلاث
298	4- مماثلات التجارب الثلاث في مسيرة موسى
299	5- عدم انتباه موسى للتقدير الإلهي
299	6- القيمة الفلسفية لتجربة موسى
300	المطلب الثالث: رؤية نقدية لبعض التفاصيل التاريخية القصصية التي وردت في قراءة حاج حمد
300	الفرع الأول: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثية لذرية نوح
300	أولاً- نظرة حاج حمد التحليلية لذرية نوح
301	1- حضارة نوح
301	2- قوم نوح كانوا زناة
301	3- ابن نوح
302	4- ابن نوح المتهم
302	5- خطيئة امرأة نوح
302	6- ابن نوح ثمرة خطيئة الزنا
303	7- لا ذرية لنوح من ظهره
304	ثانياً- نقد لنظرية حاج حمد التحليلية لذرية نوح

304	1- لا وجود لدليل قرآني صريح بأن قوم نوح كانوا زناة
305	2- هل تعني الخيانة إقدام الرجل أو المرأة على الزنا؟
305	3- ابن نوح كان عملا غير صالح
306	4- ذكر ذرية نوح
306	الفرع الثاني: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثية ليأجوج ومأجوج
306	أولا-نظرة حاج حمد التحليلية ليأجوج ومأجوج
307	1- شرك القوم الذين أتاها ذو القرنين
307	2- عيش القوم على الزراعة
307	3- عيش القوم بين سدين
307	4- إشارة القوم إلى ظاهرتين
307	5- بناء السد
308	6- هدف السد
308	7- زبر الحديد والقطر
308	ثانيا-نقد لنظرة حاج حمد التحليلية ليأجوج ومأجوج
311	الفرع الثالث: رؤية نقدية لتحليل قراءة حاج حمد الحداثية لانقطاع ذرية النبي
311	أولا-نظرة حاج حمد التحليلية لانقطاع ذرية النبي
311	ثانيا-نقد نظرة حاج حمد التحليلية لانقطاع ذرية النبي
313	خلاصة المبحث الثاني
315	المبحث الثالث: قراءة حاج حمد الحداثية للجانب الغيبي الفلسفي
316	المطلب الأول: قراءة الغيب في إطار الحاكمية
316	الفرع الأول: قراءة حاج حمد التحليلية للحاكمية الإلهية
318	الفرع الثاني: قراءة حاج حمد التحليلية لحاكمية الاستخلاف
320	1- موقفه مع النمل
321	2- موقفه مع الهدد
321	3- موقفه مع الذي عنده علم من الكتاب

322	الفرع الثالث: قراءة حاج حمد التحليلية في الحاكمية البشرية:
322	1- التجريد عن تتابع النبوات
323	2- التجريد عن تتابع الكتب
325	المطلب الثاني: فلسفة الغيب في تجربة النبي الخاتم
325	الفرع الأول: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة القرآن بالغيب المحتجب.
328	الفرع الثاني: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة تأليف القلوب بالتدخل الغيبي
330	الفرع الثالث: قراءة حاج حمد التحليلية لعلاقة معارك النبي بالتدخل الغيبي
331	أولاً-إنزال الله للملائكة في معركة بدر
332	ثانياً-الريح في معركة الخندق
332	ثالثاً-التدخل الإلهي في معركة حنين
333	المطلب الثالث: الفلسفة الترابطية بين مواضيع القرآن: التبني، المساكنة، تعدد الزوجات أنموذجا
333	الفرع الأول: مفهوم الفلسفة الترابطية المنهجية بين مواضيع القرآن
336	الفرع الثاني: قراءة تحليلية ترابطية بين: ابن نوح، يوسف ومحمد، التبني والمساكنة
337	أولاً-ابن نوح
337	ثانياً-يوسف وامرأة العزيز
338	ثالثاً-زيد الذي تبناه الرسول
339	الفرع الثالث: قراءة تحليلية ترابطية بين: التبني، المساكنة وتعدد الزوجات
341	خلاصة المبحث الثالث
342	خلاصة الفصل الثالث
344	خاتمة البحث
345	أولاً-أهم نتائج البحث
351	ثانياً-أهم التوصيات والاقتراحات
355	فهرس الآيات القرآنية
377	فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

377	أولا-الكتب
384	ثانيا-الرسائل الجامعية
386	ثالثا-المجلات
393	رابعا-المواقع الإلكترونية
398	فهرس الموضوعات
	ملخص الأطروحة باللغة العربية
	ملخص الأطروحة باللغة الإنجليزية

ملخص البحث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث باللغة العربية

ملخص البحث باللغة الإنجليزية

ملخص البحث باللغة العربية

احتاج البحث في موضوع القراءة الحداثية للقرآن الكريم _ "أبو القاسم" حاج حمد أنموذجا _ إلى طرح ومحاولة معالجة الإشكالية المتمحورة حول مشروعية القراءة في حدّ ذاتها: هل هي مطلب حضاري، أم أنها مجرد ترف فكري، وهل في التفسير التراثية الموروثة من الكفاية والاستغناء عن حاجة مسلم اليوم إلى فهم آخر؟ وهل يوجد فهم مُلحّ آخر، وما هو الطريق المنهجي للوصول إليه؟ هل يكون الفهم المعتمد كليا على المناهج الغربية باعتبارها المناهج الأكثر تطورا التي وصل إليها العقل الإنساني، والشاهدة على إبداعاته؟ أم هي المستوعبة لهذه المناهج والتي سبقتها من جهة، ومتجاوزة لها في الوقت ذاته، لأنها تراعي خصوصية النص المقدس، وتعطيه الأهمية في اختيار المناهج التي تناسبه؟ ثم ما نوع قراءة حاج حمد، وما هي ضوابطه المنهجية التي وضعها من أجل الوصول إلى قراءة حداثية مختلفة؟ وهل نجح في طرح قراءة حداثية توحيدية، مستوعبة للمناهج الموجودة، والأنساق الفكرية المنتشرة، والعلوم المختلفة الكثيرة، ومتجاوزة لها نحو البعد القرآني الكوني، الذي يتعامل أيضا بمبدأ الاستيعاب والتجاوز في استرجاعه النقدي لموروث الإنسانية؟

وتم تسيطر بعض الأهداف الرئيسة لهذا البحث أهمها؛ الرغبة في معرفة أنواع القراءة الحداثية الموجودة في حقل الدراسات القرآنية، ومعرفة أهم خصائصها ومناهجها. والتعريف بحاج حمد، ونوع قراءته للقرآن الكريم، وإبراز منهجه في قراءته الحداثية التوحيدية للقرآن، وإظهار بعض من تطبيقاته المدعّمة لمشروعه والمنمّجة لمنهجه. وهذا في سبيل إعطاء نظرة إيجابية عن القراءة الحداثية، وطرح بديل توحيدي لها.

وانتهى البحث إلى جملة من النتائج المهمة أبرزها؛ أن القراءة أوسع وأشمل من التفسير، فهي الخطاب الإلهي الأول الموجّه للإنسان، وهي مطلب حضاري قبل أن تكون مجرد ترف فكري. فالقراءة الحداثية للقرآن الكريم عندنا، هي القراءة التي تسير بالإنسان المسلم اليوم إلى منهج الهدى ودين الحق، وهي القراءة المستوعبة للمناهج التراثية والغربية على حدّ سواء، والمتجاوزة لها نحو البعد الإلهي التوحيدي، التي تعطي للقرآن خصوصيته واستمراريته

ومكنونتيه وإطلاقيته، وتعطي للإنسان إطلاقيته وحريته، وتحرّر فهمه من القيود التراثية والمسلمات والتناقضات التي أنتجتها المناهج الخارجة عن القرآن، وتمنحه حقه في ممارسة عملية تدبر القرآن، دون أن تكون التفسير السابقة مهيمنة على فهمه، كما وتعطي أيضا للعلوم والمناهج والأنساق الفكرية المعاصرة حقها من الدراسة والمعالجة. فهذه القراءة إنما تقوم على ثلاثية التحليل ثم التفكير وبعد ذلك التركيب، لتنتهي إلى أن القرآن إنما هو مصدّق لما هو كائن وموجود سواء أكان عبارة عن موروثات إنسانية، أو أنساق فكرية، أو مناهج علمية، لكنه مهيمن عليها في الوقت ذاته، أي أنه لا يسلم بها، بل يصحّحها ويقوّمها ويتجه بها إلى الرؤية التوحيدية الكونية.

وقراءة حاج حمد تعتبر من إحدى أنواع هذه القراءة، وتأخذ بكل ما ذكرناه، فقراءته قراءة حدثية بديلة عن القراءات الشائعة اليوم، فقد كانت مداخله وضوابطه المنهجية في قمة الرقي والاتساق والانسجام، تراعي خصوصية النص القرآني، وتمنح لهذه الخصوصية الأولوية في اختيار ما يناسب نصه من أدوات. وقد وُفق كثيرا في توضيح وتقديم بعض التطبيقات الحدثية للمسائل المتفق فيها قديما، مثل اللغة العربية للقرآن. ولم يوفق إلى حدّ ما في بعض المسائل المختلف فيها مثل الحاكمية. أو المتوارث عليها، مثل قصص الأنبياء. والسبب في ذلك يعود إلى إخلاله أو عدم التزامه التام بالمناهج التي وضعها. وهذا أمر طبيعي متوقع يعود إلى إنسانية الفهم والجهد وعدم عصمته.

English abstract

The thesis, entitled "Modernist reading of the Quran", Abu al-Qasim Hadj Hamed as a model, answered the following problems:

What is the role of reading the Quran and does the Muslim need it?

Are old interpretations enough or not? Or is there another understanding?

If there is another understanding, what is the methodological way to reach it?

Does this understanding depend on Western methodological, or those that concern themselves with the specificity of the sacred text?

Then, what kind of reading Hadj Hamed? What are his methodological steps in reading? Has he reached a different modernist reading? Did he have access to a model that gives the universe and uniformity great importance in this reading?

The main objectives of this thesis were:

Knowledge of kinds of religious modernist readings

Knowledge of the characteristics of religious modernist reading

Introducing Hadj Hamed

Hadj Hamed's reading type for the Quran and its applications

Give a positive view of the Quran's modernist reading

Top Search Results:

Reading is broader than interpretation, which is very important, because it leads the Muslim into the right path, and it is also based on analysis, dismantling and then installation, which is an internalizing

reading of heritage and Western methodological, and takes it to the universal unifying dimension.

Hadj Hamed read an alternative modernist reading from the rest of the modernist reading, because his methodological steps are very consistent. He has succeeded in offering some good applications, and he has not succeeded in offering some other applications.