



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



الرقم التسلسلي: .....

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

رقم التسجيل: .....

قسم الفلسفة

## المرجعية القرآنية لفلسفة الحضارة الإنسانية عند أبي القاسم حاج حمد

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص: فلسفة عربية إسلامية

إشراف:

إعداد الطالب:

د. بركان حسان

قاسمي محمد

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
د. بركان حسان	أستاذ محاضر (أ)	مشرفا ومقررا	جامعة باتنة 1
أ.د. زروخي دراجي	أستاذ تعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة
أ.د. بن ميسي.ز	أستاذ تعليم العالي	رئيسا	جامعة باتنة 1
د. نعيمة ادريس	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2
د. حشاني رضا	أستاذ محاضر (أ)	عضوا مناقشا	جامعة باتنة 1

السنة الجامعية: 1445-1446هـ / 2023-2024م



﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

قَالَ تَعَالَى:

﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾

[الحجر: ٨٧]

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ﴾

[يس: ٨٢]

# شكر وعرّفان

لَكُمْ أَسْعَدَ بِإِسْدَاءِ أَسْمَى عِبَارَاتِ الشُّكْرِ وَالْعِرْفَانِ لِكُلِّ  
مَنْ أَسْهَمَ مِنْ قَرِيبٍ أَوْ مِنْ بَعِيدٍ فِي إِنْجَازِ هَذَا الْعَمَلِ،  
وَنُحِصَ بِالذِّكْرِ الْأَسْتَاذِ الْمُشْرِفِ الدُّكْتُورِ حَسَانِ بَرْكَانِ،  
وَتُثْنِي بِالشُّكْرِ الْخَاصِّ لِلدُّكْتُورِ سَامِي سَنُوسِي.

# الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى روح

الراحل المفكر:

«محمد أبو القاسم حاج حمد»

مقدمة

تأسس علاقة الإنسان بوجوده الكوني وفق تصورات متعدّدة ومتباينة، كما شهدتها مراحل تقدّم تفكيره منذ لحظة تعقّله للوجود وإدراك مظاهره، وقد ارتبطت نشأة تلك التصوّرات بالتفاعل الإنساني المستمر والمباشر مع مظاهر الوجود، ويُشكّل مضمون تلك العلاقة الرابطة للإنسان بالكون مشمولات من المعرفة والأفكار، والتي تمكّن الإنسان من جمعها وتأليفها، من هناك انطلقت مغامرة العقل البشري ومحاولاته المتراكمة في البحث وتحصيل المعرفة بالوجود، وليس هذا فحسب، بل سعى سعيه الحثيث نحو إيجاد إطار مرجعي ينظّم رؤيته لمظاهر الوجود الكوني.

وللفكر البشري رحلته المعرفية الخاصة والمميّزة عبر تاريخه الطويل، فمما لاجدال فيه، أنّ هناك حِقْباً زمنية مديدة أفضت إلى تراكم معرفي مكّن الإنسان من إدراك المظهر الكوني للوجود وحركته، وقد تجلّى اتساعه للكثرة مع محاولاته المتكرّرة باستيعابه لها، وفي لحظة فارقة تطوّر وعيه بوجود ضوابط شاملة لتلك الكثرة أين يُمكنه الوصول إلى التحكم في علاقاتها وخصائصها، سواء أكان ذلك على المستوى الطبيعي أو الإنساني.

ففي أثر إدراك الإنسان لمظاهر الوجود وخصائصه انطلقت محاولاته للربط بين تلك الظواهر، عبر وسائط كثيرة مختلفة، فمن الملاحظة الأولية البسيطة، ثمّ الطموح نحو التفسير والمقارنة والمماثلة، فالتطوّر باتجاه الفاعلية العقلية إنطلاقاً من أدوات القياس والاستنتاج والاستقراء، إستهدف الإنسان من خلف ذلك تنظيم ملكاته الإدراكية، لينطلق من المظاهر الكونية للوجود متحفّزاً إلى محاولة صياغتها في إطار ناظم كلي.

وحين نجح إلى تحليل علاقة الإنسان بالكون، ومن سبيل محصّلاته من معرفة وأفكار يجب أن تستوقفنا هذه التصوّرات المعرفية التي أسس لها الفلاسفة ونظّار بنواظمها المنهجية، وهاهنا ننصرف نحو رسم المراحل التي قطعها التفكير البشري بحثاً عن الإطار المرجعي الذي شكّل مجمل معارفه، وبالرجوع إلى بعض التصنيفات المدرسية العامة التي ارتسمت منحنى تاريخياً يوضح المسار الذي سلكه التفكير الإنساني، لمّا طاف حول أشكال المعرفة، والدّال أيضاً على سعي الإنسان الطامح دوماً نحو اكتشاف الناظم الكليّ وضمن مختلف الأنساق الحضارية المعروفة تاريخياً.

بدّر التفكير الإنساني رحلته إحيائياً؛ وهذا حينما جعل الإنسان من ذاته إطاراً مرجعياً لظواهر الكون إذ اعتقد بنفوس حيّة تحركها، بناءً على مُسلّمة الفهم المتجزئ للظواهر، وتلاً هذا الاعتقاد الطور الثنائي الذي انتبه من خلاله الإنسان نحو متقابلات كونية كالذكر والأنثى / الشمس والقمر / ليل ونهار..، وفي هذا الطور كوّن العقل

الإنساني معرفة وفق متاحات تفكيره الشائبي، وأخذ الفلاسفة في تفسير الكون استنادا للجدل الشائبي مع تحديد أشكال المعرفة وقد حُصرت في القياس المنطقي مع الاستدلال.

ثمّ تمضي البشرية نحو الطور العقلي الثالث من أنماط التفكير، إذ حاولت رسم منهجية كلفة للوجود حينما قفرت البشرية في هذه المرحلة من توصيف القوانين وآلياتها الحتمية وتفسيرها كونيًا، نحو التنظير؛ والتنظير لا يتم إلا عن طريق المنهج وهذا الأخير ما هو إلا معرفة بالناظم الكلي الذي يضبط إنتاج الفكرة بخضوعها للإطار الكلي.

لكن حصول تلك النقلة ضمن الطور الثالث من تقدّم التفكير البشري تمّ في إطار زمني ممتد نسبيًا، لما نشأ الصراع بخصوص المعرفة الإنسانية حول صياغة معرفة مطلقة بالكون، إذ شهد فصوله النسق الأوروبي تحديداً عبر مجرياته العلمية والفلسفية، وقد تطوّر ضمن عقدة الصراع اللاهوت (الكنيسة) ونظرة العقلانيين، فإشكالية هذا الصراع هي إشكالية المعرفة البشرية، في إطار تقدّمها التاريخي وقد أخذت منحنيين: الأوّل كان من سبيل تنزّل التصوّرات الكلية للوجود وما وراثياته باتجاه الجزئي، وهذا ما تبنته المعرفة الدينية والميتافيزيقية المستندة على الوحي، والبحث في المُثُل المفارقة طموحا منها لتشكيل رؤية كونية غيبية، وبالفعل فقد كان للكنيسة نظرة سكونية نحو العالم.

وبخصوص المنحى الثاني فهو ذو طابع استقرائي تطلّع من الجزئي المرتبط بالمشاهدة الجزئية مع اتخاذه لضوابط التجربة في تطلّعه الطامح إلى الكلي، وهو أيضاً نزوع حفّز الإنسان نحو بلوغ رؤية كونية من خلال المنهج التجريبي، ولكن في محصّلة المنحنيين الطامحين افتقرت المعرفة البشرية على مستوى المآلات المنهجية، ونهاياتها، فما انطلق دينيًا انقلب إلى لاهوت غيبي جبري مع سلبه لإرادة الإنسان، وما انطلق تجريبياً آل إلى مادية طبيعية جبرية وقد استلبت بدورها إرادة الإنسان، مع مصادرة البعد الغيبي تمامًا من الوجود.

فإذا كان الطور الثالث مكن الحضارة الأوروبية مع نهاية المرحلة الحديثة، من صياغة مناهجها المعرفية ضمن إطار كلي، فإنّ ذلك يعود إلى تعرّض تقدّمها العلمي للتأويلات الفلسفية التي بلورت الناظم الكلي المنتج للمعرفة، وقد زحف لاحقاً نحو بحث الشؤون المرتبطة بالإنسان، وبذا شكّل المنهج العلمي الوضعي في بحث الطبيعة إطاراً عاماً لإنتاج المعرفة، وصار المرجعية الناظمة كلياً لإنتاج الفكر.

في هذا السياق التطوّري من مراحل التفكير البشري أطلق النسق الأوروبي - العلمي / الفلسفي - مارد المنهجية المعرفية، حينما ترسّخ بموجبها الطابع المنهجي في إنتاج الأفكار ومختلف التصوّرات الفلسفية للوجود، لتحوّل إلى لاهوت أرضي جديد، وقد أفرغت الإنسان من معناه الروحي حين خيّم بنتائجها السلبية التي ارتدّت عليه، إذ لم يفلح حتّى القلق الوجودي في محاولاته - التي زادت من حدّة التآزيم - بمختلف تياراته؛ فمن الغثيان إلى العبث

فالشعور بالعدم، مع ضياع المعنى الوجودي للإنسان بانتشار مفاهيم العدمية، وقد عمل الناظم الكلي الوضعي للمنهجية المعرفية على مصادرة دور البعد الغيبي كفاعل في هذا الوجود الكوني، ضمن سياق الحضارة الغربية والتي أضحت مأزومة في إطار تقدّمها الوضعي، وقد أدخلت العالم معها في مأزق فكري وحضاري، بعد رسوخ البعد المنهجي الناظم لتفكيرها الوضعي، وهي تعاني من أشدّ مأزقها في ظلّ غياب التصوّر الكوني البديل (معرفياً ومنهجياً) مع عجز نسقتها عن صياغة البديل المناسب.

من هذا الوضع المتأزم انطلق المفكر السوداني المعاصر «محمد أبو القاسم حاج حمد» ، أي من خلال المحاولات الوضعية الباحثة في أزمة الإنسان المعاصر كما أشرنا لها سلفاً، مع محاولات الفكر الديني (أو اللاهوتي الانتقائي)، فمستهل إشكالية الطرح إذاً عند «أبي القاسم حاج حمد» هو العلاقة ما بين مطلق الغيب، وجبرية القانون الطبيعي ثمّ منعكسات ذلك على الوجود الإنساني لتتراوح الأزمة الحضارية الإنسانية في العالمية الراهنة بين أخذ اللاهوتية وردّ الوضعية، وهنا نتوقف لدى توضيح والتعريف بموضوع بحثنا (المرجعية القرآنية لفلسفة الحضارة الإنسانية عند أبي القاسم حاج حمد)؛ فالمقصود بالحضارة الإنسانية عنده يتصل بجانب التأزم الذي تعانيه حضارة محدّدة في المرحلة الراهنة، والقصد يتّجه هنا نحو الحضارة الغربية بموجب أنّها حضارة علمية منهجية، إذ يعود جوهر التأزم لعجزها عن تركيب نهاياتها الوضعية على الأبعاد الغائية الكونية وبقيت تراوح اللحظة التفكيكية دون تجاوزها نحو التركيب، وهذا باكتشاف الدلالات والمعاني التي ينطوي عليها الوجود الكوني، وأيضاً بوصفها المركز المهيمن على الحضارة العالمية الحالية فهي مصدر الأزمات بالنسبة للهوامش والأطراف الأخرى من العالم.

وهاهنا ينتقل «أبو القاسم حاج حمد» بالفكر الإسلامي المعاصر إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، وبمواجهة جذرية معزّزة بالمنهجية والمعرفية القرآنية، إذ يطرح الوجه الفلسفي المقابل للناظم المعرفي والمنهجي الوضعي الذي تستمدّ منه الحضارة الغربية المعاصرة تركيبها الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وقد انتهت بتأزم الوجود الحضاري لإنسانها، ومن ثمة يضع عالمية الخطاب القرآني على محكّ الواقع والتجربة الحضارية العالمية بمقتضى ما يحمله القرآن العظيم من بديل منهجي ومعرفي كوني (وعالمي أيضاً)، وهذا بعكس معظم أطروحات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، إذ كان الهمّ الشاغل لأغلب رواده ومنظريه بتياراتهم المختلفة ومنذ مرحلة الانبعاث النهضوي مروراً بالفكر القومي ثمّ إلى المشاريع العقلانية النقدية الموسومة بالاستمولوجية مضافاً إليها نظريات حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة؛ فجميع هؤلاء بحثوا في أزمة التخلف التي يعانيها المسلمون فقط مع محاولة طرح بعض الحلول المحدودة بحدود جغرافية الانتماء للإسلام غير أنّ كل حلّ لا يأخذ مدى العالمي بالنسبة «لأبي القاسم حاج حمد» فهو قصير النّفس في عمر الزمن.

ولذلك يتّسم تعاطي «أبو القاسم حاج حمد» في مشروعه الفلسفي الإنساني بالطابع الجدلي في التناؤل والطرح، فهو ينطلق من أزمة الإنسان بأفقها العالمي وفي إطار ناظمها الفلسفي الوضعي، وهذا بعدما أدرك حقيقة الإنسان المطلقة الصادرة عن اللا محدودية في تكوين الكون بعكس التصورات الوضعية المختزلة للا محدوديته، وبإزاء لا محدودية الإنسان تصدر الحاجة إلى الوعي الذي يحيط باللا محدودين معاً ولن يكون إلاّ القرآن في هذه الحالة، أي معادل موضوعي لهما (إنسانا وطبيعة) ومتكافئ مع إطلاقهما، وتكافؤ المطلقات الثلاثة يقود في النهاية لتحديد مصدرهما الاطلاقي، ولن يكون إلاّ الإله الأزلّي والواسطة ما بين الأزلّي والمطلق هي الوحي الكتابي، ففيه يكشف الله تعالى عن الإحاطة الكونية بينائيتها المطلقة التي يكون النّفاذ إليها عبر الحمولة المنهجية المعرفية للقرآن ذي التّوجه العالمي (إلى الناس كافة)، فبالنسبة «لأبي القاسم حاج حمد» كلّ حلّ لمآزق الإنسان وأزماته لا يأخذ بهذه الاطلاقية، ودلالاتها الكونية فهو مجرد ترف فكري لا طائل منه، فوحدة التّأزيم العالمي تمكث خلفها وحدة الحلّ أي عملية الخروج الإنساني منها وبمنهج الهدى ودين الحق.

وبأني اختيارنا لهذا الموضوع استجابة لدافعين أساسيين، أمّا الأوّل فهو ذاتي يعود إلى ميولنا الخاصة بإشكالية الحضارة في عمومها، ثمّ للمميّزات المتصلة بالمشروع الفلسفي للمفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد»، ومنها التأسيس للبديل الحضاري في إطار منهجي معرفي انطلقا من النص القرآني واضعا بذلك عالمية خطابه على محك الواقع، في حين ترتبط دوافع الاختيار الموضوعي أساسا بشخصية المفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد»، ومكانته ضمن فئة المفكرين في عالمنا العربي والإسلامي حيث كان عصامياً، فقد بحث وقرأ ونقد ثمّ أسسّ للبديل ودلّل عليه وهذا بالنظر للمهمّة التي انتدبها لنفسه، وهي القيام بالتجديد التّوعي المفارق للاجتهاد التراكمي السائد، كما يرتبط الدافع الموضوعي بالدراسات السابقة فأغلبها كما أشار لها «أبو القاسم حاج حمد» في أحد كتاباته تطوف حول بحث ودراسة المنهج المعرفي وبشأن ذلك يصرّح: "انشغالاتي الفكرية هي الإشراف المتجدّد والدائم على رسائل الماجستير/الدكتوراه التي توضع ضمن المنهاج التجديدي لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة للجمع بين القراءتين...<sup>1</sup>، ومادامت أغلب البحوث تتمحور حول المنهج فهذا هو الدافع الأساسي الذي تركنا نخوض في بحث إشكالية الحضارة ضمن المشروع الفلسفي لـ «محمد أبو القاسم حاج حمد» في بُعدها الإنساني العالمي المعاصر وما تنطوي عليه من تأزيم، وخصوصا المنطلق القرآني المعرفي والمنهجي المميّز والاستثنائي في محاولة العثور على البديل الكوني الملائم.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الدّيني، حوار أجراه مصطفى آيت خرواش والحسن بن إحياء، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الخامسة عشر، العدد: 47-48، صيف وخريف 2011م-1432هـ، ص63.

ففي أثر ذلك تتجلى لنا أهمية الموضوع في راهنته لما يتعرّض لإشكالية التأزم الحضاري الذي يُعانيه الإنسان، بعدما قامت الوضعية الحديثة بتفكيك معانيه خارج الدلالات الكونية، ومن هنا يشرع «أبو القاسم حاج حمد» في تقديم بديله، وهذا ضمن الإطار الفلسفي للمشروع من (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) المرتب على منهج الجمع بين القراءتين.

أمّا عن الهدف المنشود من هذه الدراسة، فيتمثّل في كشف ما ينطوي عليه المشروع الفلسفي لـ «محمد أبو القاسم حاج حمد» من استجابة منهجية معرفية لما بلغه سقف التفكير العلمي المعاصر، بكيفية مُبدعة وأيضاً للنداء الذي أطلقه المفكر «زكي نجيب محمود» حينما صرّح: "إذا كان من المقطوع به أن قد كانت للأمم العربية وقفة مميّزة بإزاء الإنسان والكون والله"، الوقفة هذه كانت في الماضي وفي حدود الفهم الذي كان سائداً وهو يطالب الآن بوقفة أخرى في الحاضر ولكن بروية منهجية معاصرة كما يضيف: "أفلا يكون من حقنا أن نطالب لأنفسنا بفلسفة عربية تفصح لأنفسنا وللعالم عن دقائق هذه النظرة ومميزاتها"<sup>1</sup>؛ أي متبلورة وفقاً للمناهج المعاصرة وتعبّر أيضاً عن كفاءتنا الخاصة في التفكير والنظر ولعلّ هذا الذي اضطلع به الفيلسوف «أبو القاسم حاج حمد» حينما أطرّ ثلاثية «زكي نجيب محمود» (الإنسان والكون والله) بالمنهج الجدلي، أمّا الهدف الآخر فيتمحور حول الوقوف على مدى الانسجام ما بين عالمية الخطاب القرآني مع عالمية البديل المنهجي لكافة مآزق وأزمات الحضارة العالمية الراهنة فهناك يتجلى بعده الإنساني.

وتتمحور إشكالية البحث الرئيسية حول الكيفية التي قدّم بها «أبو القاسم حاج حمد» القرآن العظيم لما ينطوي عليه من حلّ منهجي ومعرفي، كبديل مناسب يسمح بتجاوز الواقع الحضاري الإنساني المأزوم، وبذا نطرح الإشكال الأكبر: لماذا وكيف يضع «محمد أبو القاسم حاج حمد» القرآن كمرجعية كونية تتقوّم به الحضارة الإنسانية في إطار العالمية المعاصرة؟

ويمكن أن تتفرّع هذه الإشكالية إلى مكوناتها الأساسية وهي: من أين انطلق المفكر «أبو القاسم حاج حمد» في تأسيسه للبديل الحضاري الإنساني؟ كيف برهن على موجبات المنهج المعرفي القرآني؟ ماهي مضامين المنهج المعرفي القرآني البديل ومقوماته الدالة عليه؟ كيف تجلّت تطبيقات المنهج المعرفي القرآني كبديل حضاري إنساني؟

وفي إطار بحث ودراسة هذه الإشكالية نستعين بجملة من المناهج اللازمة تسعفنا لرصف التحليل المعرفي ومنهجي للإشكالية، فنجد في المقام الأول المنهج التاريخي وهو منهج أساسي في أي دراسة بحثية، فإستحضاره

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (القاهرة: دار الشروق، ط09، 1993م)، ص 266.

كان بغرض العودة النقدية إلى تاريخ التفكير البشري، وخصوصاً مع نهاية المرحلة الوسيطة وما حصل في المرحلة الحديثة من انقلابات وتحوّلات علمية وفلسفية، وما نتج عنها من تأزيم للوجود الإنساني، **أما المنهج النقدي** فتأتي الإستعانة به من زاويتين فالأولى تتعلق بالوقوف على التأسيس النقدي الذي انطلق منه «حاج حمد» في قراءته للفلسفة الغربية ومناهجها ثمّ في قراءته للتراث ومحاولات مفكري مرحلة النهضة نزولاً إلى المشاريع الفكرية والنقدية المعاصرة، فكل تأسيس فكري أو فلسفي رصين إلّا ويأخذ منطلقاً نقدياً، أما الزاوية الثانية في استخدام المنهج فهي تتعلق ببعض الملاحظات النقدية المسدّدة للمفكر في ثنايا البحث وإن غلبت على معظم دراستنا للمشروع الطابع التحليلي ومنه كانت الاستعانة **بالمنهج التحليلي** إذ شمل كثير من جوانب هذه الدراسة بالنظر لفراة المشروع الفلسفي لـ «محمد أبو القاسم حاج حمد»، وهذا عبر تحليل المفاهيم المرتبطة بالمنهج وتطبيقاته، وخصوصاً قاعدته الفلسفية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) المرتبة على منهج الجمع بين القراءتين، بالإضافة إلى تحليل مواقفه النقدية بوجه الفلسفات الغربية والفكر الإسلامي المعاصر والتراثي أيضاً، كما كان **للمنهج المقارن** حضور خاص أيضاً ضمن فصول هذه الدراسة فحضوره كان بهدف الوقوف على ما يتفق ويختلف بشأنه «حاج حمد» مع الفلسفات الأخرى التي نقدها واستعان ببعضها في التأسيس لرؤيته، والغاية من توظيف هذا المنهج هو بيان نقاط تفوقه المنهجي والمعرفي كبديل مناسب، ويشمل هذا الآراء التراثية وحتى ما جاء في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وأيضاً الفلسفة الغربية لأنّ «أبا لقاسم حاج حمد» يؤمن بوحدة العقل الإنساني انطلاقاً من عالمية القرآن وخطابه المنهجي لكافة الحقول الثقافية.

وفي محاولتنا للإمام وتقريب معالجة الإشكالية التي يقوم عليها الموضوع تمّ اعتماد **خطة منهجية** تشمل الجوانب الرئيسة منها، وقد اشتملت هذه الخطة على مقدّمة وأربعة فصول وخاتمة؛ إذ حاولنا في المقدّمة التمهيد للموضوع والتعريف به، مع طرح الإشكالية الأساسية ثمّ تساؤلاتها الفرعية كما كان لنا استعراض للمناهج التي تمت عبرها معالجة إشكالية الدراسة، وبالنسبة لفصول الدراسة كان **الفصل الأول** الذي حاولنا فيه وضع تقديم موسّع في التعريف بمشروع المفكر مع الإمام بشخصيته والمرجعية الفكرية التي استند إليها في بناء مشروعه الفلسفي، ثمّ كانت لنا وقفة تحليلية لموضوع البحث بمقتضى ازدواجية التي يميّز بها المشروع الفلسفي ما بين التنظير المعرفي والمنهجي، ثمّ تعرّضنا إلى الموقف النقدي للمفكر من التقدّم العلمي الذي أخذه السياق الغربي وآثاره الفلسفية، وما أفرزته نهاياته من تأزيم للوجود الحضاري الإنساني، ومنذ انطلاقه مع اللحظة النيوتونية وصولاً إلى ذروته بظهور الوضعية العلمية وميلاد الوضعية المغلقة، كما تواصل ضمن هذا الفصل مسار النقد، وهذه المرّة اتجه به نحو فكرنا الإسلامي، فالمنطلق كان مع الفكر النهضوي من خلال كفاءاته في محاولة بحث أزمة التأخر التاريخي فتارة جاءت بكيفية مقارنة وأخرى بكيفية مقارنة، **أما الفكر المعاصر** بتباره القومي أو ما لحقه من المشاريع الفكرية النقدية

المعاصرة، فنقده اتجه نحو تعجّل مفكره بتطبيق المناهج الغربية المستوردة في قراءة الواقع والتراث، من غير إعتبار لخصوصية أمة القرآن، في حين نقده لحركات الصحوة الإسلامية المعاصرة فقد طاف حول افتقارها لفهم قوانين المتغيرات، ثمّ في ترديديتها السكونية باسترجاع الحقبة النبوية، وكلّ محاولات هؤلاء جميعاً تنشُد خلاصاً ذاتياً ودون الأخذ بعين الاعتبار لأزمات الإنسان في العالم أجمع، أما **الفصل الثاني** شمل ثلاثة مباحث حاولنا في المبحث الأوّل أن نقف على حالة البشرية قبل النفخ الروح الغيبي وصرورة التخليق التي قطعها قبل حصول النَّفخ، ثمّ في المبحث الثاني توقفنا عند علاقة تعلّم الأسماء بنزول التشريع العائلي الروحي، وشكّل ذلك التقلّة الروحية لآدم وبموجب قوّة النفخ الروحي، أما المبحث الثالث تمحور حول علاقة الهبوط الآدمي بالوجود الإنساني.

في حين كان **الفصل الثالث** يتمحور حول كشفنا للخطوط العامة التي ينطوي عليها المنهج المعرفي القرآني البديل الذي تقدّم به المفكر «أبو القاسم حاج حمد» المقابل للمناهج الوضعية الأخرى حاولنا في المبحث الأول تحليل المفاهيم التي شملها المنهج، وخصوصاً الجدل مع توضيح خلفياته الفلسفية، ومضينا أيضاً في المبحث الثاني بتوضيح المفاهيم التي تشملها المعادلة المنهجية القرآنية، أما المبحث الثالث تناولنا فيه الصيرورة الكونية للمرجعية القرآنية وقصدنا يهدف إلى وضع المنهج المعرفي القرآني في إطار غائية مجرى حركة التاريخ من الجانب النظري، ليأتي المبحث الرابع، والذي تمكّننا فيه من تحليل جدلية التدافع العربي الإسرائيلي ودورها في الظهور الكلي للدين، «فأبي القاسم حاج حمد» يطرح جدلية التناقض التاريخي التي قوامها التدافع في الظهور الكلي للدين، فكل طرف منهما - العربي / الإسرائيلي - يمثّل نهجاً خاصاً ضمن الكونية الكلية، فإسرائيل تمثل النهج الصراعي في حين العربي يمثّل نهج السلام، وقد أفرزت العولمة في مرحلتها المتأخرة وبنهجها الصراعي الكيان الإسرائيلي الذي دخل في تدافع ضدّ العربي، فعبر ذلك الصراع وفي إطار العولمة الراهنة تنبثق عالمية الإسلام الثانية، وفي سبيل ذلك كان تساؤلنا حول الممكنات المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية التي تجعل منها بديل حضاري المناسب بما يضع حدّاً لأزمات الإنسان المعاصر، فكان أن جاء **الفصل الرابع** في شكل تطبيقي، ففي مبحثه الأول الذي يتصل بالتجلي الأخلاقي والاجتماعي أوضحنا فيه التأطير المنهجي والمعرفي للوجود الكوني والإنساني، فالكون خلق بالحق ومعانيه مبثوثة في الظواهر، وعليه ينبغي أن تمضي في ذلك الإطار سلوكية الإنسان، أما في الجانب الاجتماعي فكانت وقفنا مع تشريعات المرجعية القرآنية المؤطرة للحياة الاجتماعية والعائلية، ثمّ توضيح علاقة الإنسان المسلم بالآخر في حين تناولنا ضمن المبحث الثاني التجلي المعرفي والمنهجي في الممارسة الاقتصادية أكدنا فيه على دور المنهج المعرفي في صياغة الممارسة الاقتصادية من منظور قرآني مع توسّع في تحليل الخلفيات الكونية التي تقف من وراء التشريع الاقتصادي في الإسلام، ثمّ تحليل الرؤية المنهجية الخاصة للاقتصاد الإسلامي، أما المبحث الأخير فتمحور حول التجلي المنهجي للمرجعية لتدبير الجماعة الإنسانية في الممارسة السياسية،

وتعرضنا فيه للانحرافات المنهجية في الممارسة السياسية ضمن واقعنا التاريخي مع تحليل المنطلقات النظرية في تأسيس المنهج للممارسة السياسية.

وفي الأخير وبعد ارتيادنا الفلسفي والتحليلي بين المسارات الرحبة والتشعبات المتنوعة والثريّة، التي حفل بها المشروع الحضاري والإنساني ذي النهج الكوني القرآني «لأبي القاسم حاج حمد» نبلغ الخاتمة وهي في الحقيقة إجمال للاستنتاجات العامة التي انتهينا عندها في كل فصل وأكثر من ذلك فهي نتيجة عامة للملمة الهدف العام من بحث الإشكالية أعني مدى التلائم القائم ما بين عالمية التأزيم الإنساني وعالمية الحلّ المنهجي الذي يحفل به النص القرآني.

وفي سياق إنجازنا لهذا البحث استندنا إلى جملة من مصادر للمفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد» شملت ماهو نظري حلّل فيه الخطوط العامة للمنهج نذكر منها باكورة تأليفه (العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة -) ثم كتاب (منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية -) وكتاب (ابستمولوجية المعرفة الكونية - إسلامية المعرفة والمنهج -)، وقد افتقدنا في هذا السياق لبعض الأعمال الغير منشورة للمفكر منها على وجه التحديد (التحليل المنهجي للقرآن) وهو عمل موسوعي من عشرة أجزاء كاملة، كما كان لنا من جانب آخر الإطلاع على بعض من مؤلفاته المرتبطة بالدراسات الاستراتيجية والسياسية، نذكر منها (السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل) بجزئيه، وأيضا (نحو وفاق وطني سوداني: رؤية استراتيجية)، كما حاولنا الاستفادة والاطلاع على بعض الدراسات للمفكر على مواقع الإنترنت ترواحت ما بين ماهو معرفي ومنهجي وقضايا سياسية وقد فاقت أكثر من ثمانين دراسة بقلم «أبي القاسم حاج حمد».

ومما تشترك فيه معظم البحوث الأكاديمية هو وجود صعوبات وعوائق يعانيتها أيّ باحث في بداية مشواره، فطبيعي أن نتحدّى هذه الصعوبات والعقبات، ونجتهد في تذليلها بما يخدم أغراض البحث وأهدافه، وأبرز الصعوبات التي واجهتنا تتعلق بتركيبة مشروع «أبو القاسم حاج حمد»، واستثنائته الفريدة من ضمن الأطروحات الأخرى في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، وخصوصا على المستوى المنهجي والمعرفي، كما تتجلى الصعوبات على المستوى المفاهيمي وهو ما انعكس بتشابكه على المسائل والقضايا التي عاجلها، وقد حاولنا بكل عزم وإصرار مع الإخلاص بصرف الوقت الكافي وبذل جهد مضاعف لمحاولة فض الإشتباك وغموض الأفكار، فكانت محاولتنا بسلوك صبور وقراءة نوعية اجتهدنا فيها بإستيعاب ما كان متشابكا تحليلاً وتركيباً.

# الفصل الأول:

التأسيس المفاهيمي والنقدي لفلسفة (محمد أبو  
القاسم حاج حمد)

مبحث تمهيدي: في ضبط مشروع «أبي القاسم حاج حمد» والتعريف به.

المبحث الثاني: نقد المنحى التطوري للعلم في السياق الغربي وآثاره الفلسفية.

المبحث الثالث: نقد المساعي الإسلامية.

## الفصل الأول: التأسيس المفاهيمي والنقدي لفلسفة (محمد أبو القاسم حاج حمد)

مبحث تمهيدي: في ضبط مشروع «أبي القاسم» والتعريف به.

المطلب الأول: في التعريف بالمفكر ومشروعه.

أولاً: في التعريف بالمفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد»:

يعرف «حاج حمد» نفسه قائلًا: "اسمي «محمد» واسم والدي «أبو القاسم» واسم جدي «حاج حمد»، أنتسب إلى عشيرة بني رباط في الشمال السودان في منطقته أبو حمد"<sup>1</sup>.

ولد «أبو القاسم» في 28-12-1942م في قرية مقرات بالشمال أبو حمد درس الكتاب والوسطى في بورتسدان، والثانوية بعطبرة، تعرض للطرد من الثانوية بسبب مظاهرة قادها ورفاقه الطلاب ضد نظام عبود، الحاكم في السودان آنذ وتأييدا لثورة الكونغو، واحتجاجًا على مقتل الزعيم باتريس لوبومبا، إلا أنه واصل التعليم لسنة دراسية أخرى في كلية الأحفاد بأمر درمان غير أنه انصرف عن مواصلة المسار الدراسي، وجلس لامتحان واحد فقط، ولم يكمل باقي الامتحانات، وهكذا ففي حياته العلمية لم ينل أي شهادة جامعية مما جعله يتجه إلى خيار التثقيف الذاتي عبر المطالعة المستمرة والتأليف<sup>2</sup>.

وفي هذا الصدد يقول عن نفسه: "كنت دائمًا لصيق الصلة بالجامعات ومراكز الأبحاث والندوات... كنت أقرأ البرامج المقررة على الطلاب... حتى اكتسبت صفة الباحث العلمي الأكاديمي المتخصص بالذات في مجالات الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية..."<sup>3</sup>.

بالموازاة مع المسيرة الفلسفية وممارسة التفكير الحر لدى «أبو القاسم» فإنه يمتلك إلى جانب ذلك أيضا سجل سياسي حافل بالنضال الثوري: "بحيث التحق بقيادة حزب الشعب الديمقراطي عام 1965م حيث تولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية إلى أن استقال سنة بعدها، وفي أثناء ذلك انتمى للثورة الإريترية في سنة 1963م ، وتفرغ لها بشكل كلي بعد سنة 1966م، وبعد استقلال إريتريا سنة 1993م حظي بالجنسية الإريترية والسمة الدبلوماسية كتقدير شرفي"<sup>4</sup>، بالإضافة إلى هذا فقد عمل في الفترة ما بين (1990-1995م) مستشارا علميًا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، ولم يكتب «أبو القاسم» بالكتابات الفلسفية فقط بل ألف إلى جانبها أيضًا العديد من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالجوانب الجيوبوليتيكية والإستراتيجية الخاصة بالقرن الإفريقي بما فيها السودان، والبحر الأحمر، وشبه الجزيرة العربية<sup>5</sup>.

ومما يلفت الإنتباه في هذا الجرد المختصر لسيرة «أبو القاسم» ومساره الفلسفي والبحثي هو أنّ «أبا القاسم» مثقف فاعل متعدد الأدوار خالط التنظير الفلسفي والعمل والنضال السياسي أيضًا، لذلك فهو صاحب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الديني، حوار أجراه مصطفى آيت خرواش، ولحسن بن إحيا، مصدر سابق، ص73.

<sup>2</sup> الراحل حاج حمد... بيروي لحة من سيرته، الرابط: <http://arabquestion.blogspot.com> تمت الزيارة في 10-10-2021م، آخر تحديث: 02-2014م، ص01.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص03.

<sup>4</sup> الموقع الإلكتروني: [www.alalamia2.com](http://www.alalamia2.com).

<sup>5</sup> حاج حمد أبو القاسم: [ar.wikipedia.com](http://ar.wikipedia.com).

دور مزدوج المناضل والمثقف، أو بتعبير «أنطونيو غرامشي» المثقف العضوي عانى قضايا وهموم أمته عربيًا وإفريقيًا بإخلاص وصدق.

ثانياً: في التعريف بمشروعه الفلسفي.

بداية المشروع كانت إنطلاقها الحقيقية عبر رحلته الشكية إلى بيروت وفي ذلك الحين دخل في مرحلة إعداد المشروع الرئيسي للعالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وهنا يصف «حاج حمد» بعضاً من تفاصيل تجربة المعاناة التي خاضها قائلاً: "لا حقت هذا المشروع، وقد انزلت في إحدى جبال لبنان أنا والجبل والخلوة والقراءة كانت مرحلة ولادة فكرية قاسية الغوص في الفلسفة بشقيها الأوربي والعربي، ورؤية التصوف... هذا الكم الملائم من عام 1975م أكتب وأقرأ وأمزق حتى خرج كتاب جدلية الغيب والإنسان والطبيعة عام 1979م<sup>1</sup> فالكتاب يمثل بالنسبة لـ«حاج حمد» رؤية جدلية في علاقة الله مع الإنسان والكون وهي جوهر مضمونه.

ويكشف «حاج حمد» بعد معاناة التفكير والكتابة السر الذي دعاه من قبل للخوض في تأليف هذا الكتاب وهو لماذا كتب هذا الكتاب؟ لماذا جدلية الغيب والإنسان والطبيعة بالتحديد؟<sup>2</sup>.

وعن هذا التساؤل يجب بصراحة: "القضية التي أنطلق منها في البداية... هي قضية ذات منهج نقد إبستمولوجي، أي قبل ظهور مجلدي (العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، وأنا أنطلق من التساؤلات في عام 1975م، والتي تكاد تكون محرجة للغاية، ولكنها كانت مدخلاً، كنت في بيروت أرى قصف الطائرات لمخيمات فلسطين واحتراق الأطفال، وقتها كنت أتساءل عن رحمة الله سبحانه وتعالى، وعن أساسيات التجربة البشرية في الوجود المعرضة للنكبات والفيضانات، والسيول والظلم الاجتماعي، عدم التوافق مع الطبيعة كأنها نائرة ضد الإنسان والإنسان نائر ضد نفسه، فأين الوجود الحقيقي لله في إدارته للكون بهذه المواصفات، في هذه الإشكاليات كانت الأسئلة في حد ذاتها غير إيديولوجية... المدخل منذ البداية كان مدخلاً معرفيًا بالمعنى الإبستمولوجي الراض للإيديولوجيا..."<sup>3</sup>، ومما نفيده من هذا القول هو أن طرح «حاج حمد» يأخذ بعداً معرفيًا، وهذا لما نقارنه بالظروف التي جاء وظهر في سياقها، ونعني هنا حالة الأدلجة التي تعرض لها الفكر والدين معاً خصوصاً من طرف التيارات الثورية الشمولية والقومية العربية، وبواكير الصحوة الإسلامية، وقيام الثورة الإسلامية في إيران سنة صدور الكتاب 1979م، وقد نأى «حاج حمد» بنفسه عن لجج والصراعات التي كانت قائمة ليتخذ «أبو القاسم» مساره المعرفي النقدي الخاص.

<sup>1</sup> الراحل حاج حمد... يروي لمحة من سيرته، مصدر سابق، ص 04-05.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 05.

<sup>3</sup> حوار المفكر السوداني حاج حمد أبو القاسم (أجرى الحوار علي الديري وعدنان فاضل، الرابط: <https://www.sudarss.com>، آخر تحديث: 18-03-2012م، ص 03، تاريخ الزيارة: 10-10-2021م.

فالواقع الذي عايشه مفكرنا في لبنان زاد من حدة تساؤلاته، وإثارة إشكاليات غاية في الخطورة خصوصاً حينما يكون مصدر تلك الاستفزازات ديني بالدرجة الأولى إذ يقول «حاج حمد» في بعضها: "منذ أن نشأنا نقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، وأن الله بيده كل شيء ولكن أما إنه غير قادر بهذه المواصفات" إلى أن بلغ به القول: "أمام المآسي التي تتعرض لها البشرية دائماً، إما أن يكون موجوداً، وأن هناك خطأ ما في هذه الكتب الدينية لأنه لا علاقة لها بهذا الواقع نهائياً، ما هي علاقة باسم الله الرحمن الرحيم بهذه الجثة المتفحمة للأطفال، وبهذا الفقر..."<sup>1</sup>.

ولكن «حاج حمد» برغم هذه الأسئلة الإستفزازية كان مؤمناً تمام الإيمان بالله كما يعبر عن نفسه: "كنت في تلك اللحظة أكتشف في نفسي إيماناً عميقاً بوجود الله، وهذا الإيمان لم يفارقي... منذ وعيبي إلى اليوم"<sup>2</sup>.

واستمر في طرح سئل من الإشكاليات الواحدة تلو الأخرى... وحتى إن عثر على بعض الحلول فهي على تفاوتها في إقناعه لا ترقى لمستوى الحلول المقبولة التي يطمح لها، إلا أنّ معاناة «حاج حمد» وجدت طريقها لتتكشف وتتفكك، وهنا يعبر عن لحظة الانبلاج: "حتى جاء يوم من الأيام أحسست فيه برغبة في الصلاة، وكل تلك القضايا سكنت فجأة، اغتسلت وتوضأت، أقبلت على المصحف... انقبضت في سورة الكهف عند قصة العبد الصالح تدريجياً حدثت مؤثرات عكسية وفلسفية في بعدٍ غيبي لا علاقة لها بالواقع الموضوعي... ونمّث القرآن بيدي، أشياء تتكشف، وإشكاليات تتفكك"<sup>3</sup>.

وما انتهى إليه «حاج حمد» يعود الفضل فيه أساساً إلى التثقيف الذاتي أكسبه غزارة الإطلاع وسعة معرفية مكّنه ذلك من امتلاك عمق التحليل وحمل هموم الأمة بحق، إلا أن هذا كان شيئاً ضئيلاً أمام طموحه وسعيه الدؤوب باتجاه تأسيس فكري سليم، سلامة المعرفة تقتضي سلامة المنهج فالمفارقات التي عرضت له جرّته إلى بحث الفراغ الكامن في مستويات الوجود وهو ما سمح له بالدخول في مرحلة شكية خطيرة، دعت له لطرح أسئلة محرّجة للغاية، وخاصة بالنسبة للفكر الديني السائد، إلا أنه عبّر المرحلة بسلام، فبدل المشادة في حكمة الله، بدأ بالتقرب لفهم الحكمة الإلهية كما يقول: "وانحلت الإشكالية بأكملها، وأمست القلم لكتابة جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"<sup>4</sup> فكان الفضل للعناية الإلهية النصيب الأوفر في ما انتهى إليه «أبي القاسم».

وفي هذه السبيل تبلورت الرؤية الفلسفية لجوهر الأزمة الحضارية عند «أبي القاسم»، وهذا بحكم أنّ للمشروع إطار زمني مستقبلي سوف يشغله بإذن الله كما أدرك ذلك «أبو القاسم» مستوحياً إياه من معاني آبي

<sup>1</sup> الراحل حاج حمد... يروي لحظة من سيرته، مصدر سابق، ص 05.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 05.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 07.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 07.

القرآن كبشرى، ولأجل هذا كانت معاني الدلالات التاريخية هي السبابة في تناول «أبي القاسم» حيث تقوم العملية الثانية.

وهو ما يحمل دلالة على إيمانه العميق بالمكون القرآني، وهنا تبدو قيمة الطرح وقوته لدى «أبو القاسم»، فقد انصب اهتمامه الأساسي في البداية حول استيعاب الطروحات الفكرية والفلسفية التي قامت عليها الحضارة الغربية، وتجاوزها نحو وضعها ضمن إطار كوني صحيح، وهذا عبر التقويم المنهجي لها فهي حضارة تعاني على المستوى المنهجي.

وأزمة الإنسان المعاصر في أي مَصْرٍ من العالم تتمحور حول التفهم السليم والمنهجي في علاقته بالبعد الغيبي وإشكالية (علاقة الغيب بالواقع)، لم تنحصر في راهننا فقط بل إنهما: "القضية المحورية التي تتحدث عنها جميع الكتب السماوية هي علاقة الله بالوجود والإنسان، لماذا وكيف هي هذه العلاقة...؟ وكتاب العملية يتجه مباشرة نحو هذه القضية"<sup>1</sup>، إذًا فقضية الحضور الإلهي في الواقع هي قضية الإنسان التي شغلته من آماذ بعيدة ومتباعدة جدًا، وهذه لها أيضًا وثيق صلة بإشكالية عملية الإسلام المتداخلة معها.

ولأجل بلوغ ذلك الهدف لا يمكن فهم علاقة الغيب بالواقع إلا من خلال الفهم المنهجي كما يُدلي هنا «حاج حمد»: "إن المشكلة كامنة في تفهم البعد الغيبي تفهمًا منهجيًا ومعرفيًا"<sup>2</sup> ومبرر «حاج حمد» في ذلك هو: "أن كل منطق لا يأخذ دلالاته المنهجية المعرفية في تحديد العلاقة مع الغيب كبعد مؤثر في الوجود وحركته لا يؤخذ به"<sup>3</sup> ومن هنا تتبع كلية المنهج ونسقيته المحكمة عند «أبي القاسم» وتفاعليته كما سنرى ذلك لاحقًا، بل وأكثر من هذا فهو يلح على فهم مشكلة البعد الغيبي، لأنها تمثل الحامل الأساسي لعلمية الإسلام وأيضًا لفهم قضايا الإنسان، واستيعابه لها متى تمكن من ذلك بما يقلل من حدة الأزمات التي تحقّق به لأنّ: "الفكرة المحورية في كل حضارة هي تمثّل العلاقة بين الإنسان والعالم الغيبي اللامرئي، ولم تفعل الأديان سوى أن كيفت هذا التمثل على أسس التوحيد في كل الحضارات"<sup>4</sup>.

وهكذا كان حرص «أبو القاسم» الشديد وإمعانه العميق في توضيح المعرفة القرآنية ومنهجيتها، وإجمالاً فالشغل الشاغل لـ«أبي القاسم» في مشروعه يتمثل في أزمت الإنسان المعاصر والكثيرة وبعيدًا عن مفهوم ثنائيات الحدّية كما أفصح عنها قائلاً: "ليس شاغلنا مخاصمة الشرق للغرب فهنا علمية في عصر العلم، شاغلنا فيها مأزق الإنسان الحضاري والاستلاب الذي يجرده من مطلقه وكيّنونته"<sup>5</sup>، وفي أي مكان في العالم وهنا نلتبس البعد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العملية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، تقديم: محمد العاني، بيروت: دار الساقي، ط03، 2012م، ص12.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، (بيروت: دارالهادي، ط01، 2003م)، ص46.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص46.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع الغربي الراهن، (بيروت: دارالهادي، ط01، 2004م)، ص107.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العملية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص375.

الكوفي في أهداف «حاج حمد» خصوصاً تلك الخلفية المتعلقة باستعادة الإنسان إلى مطلقه ونجدته من برائن الأزمان التي لحقته وتلحقه، وأيضاً استعادة وعيه الكوفي المطلق.

ثم إنَّ الطموح في البحث عن الحل ومعاناة توليده تشاركه كل شعوب العالم كما أعرب مفكرنا عن ذلك: "فشعوب العالم قد بدأت في البحث عن البدائل الإنسانية لأنظمتها لا السياسية والاقتصادية فقط ولكن البدائل لأنظمتها الاجتماعية والفكرية والأخلاقية"<sup>1</sup>.

وقبل هذه البدائل جميعاً ينبغي في البدء طرح البديل المنهجي الذي يشترط فيه العالمية بقدر عالمية الأزمان كضمانة لتخطيها، وهنا يصرّح «حسن حنفي» تأكيداً على ذلك: "لحظات التحول الحضاري مرهونة باكتشاف المنهج خاصة إذا كان منهجاً مطابقاً للواقع"<sup>2</sup>، وذاك ما يتميز به المنهج المعرفي التوحيدي عند «أبي القاسم» بما يحمله من حلول ومخارج لأزمات الإنسان كما ذكرنا آنفاً بل وجوهر مشروع العالمية عنده: "يتقوم على أنه محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح رؤية كونية تتجاوز الرؤيتين (الوضعية واللاهوتية) معاً"<sup>3</sup>، كونهما ينطويان معاً على الإستلايين فالوضعية تسلب البعد الغيبي بموجب الإنسان والطبيعة، في حين البعد اللاهوتي يسلبهما معاً، والمشروع الحضاري عند «أبي القاسم» يتجه نحو محاولة التركيب بين هذه الأبعاد التي تبدو متناقضة وهو ما نتوقف عنده في الفصل الثالث.

**ثالثاً: المصادر الفكرية والمنهجية لمشروع «أبي القاسم حاج حمد» الفلسفي:**

قبل الشروع في إستعراض مجمل المصادر والخلفيات المتعددة التي إستند إليها «أبو القاسم حاج حمد» في ترتيب مشروعه الفلسفي من الجانب المعرفي والمنهجي، لابد من الإشارة من أنّ فيلسوفنا يتحاشى الإعلان عن مصادره، وهذا بالنسبة له ليس منقصة أو مثلب يحسب عليه، فهكذا دائماً هي أعراف الفكر والمفكرين بأعلامه ونبلاءه إلاّ ويسعفه منطلق في تأسيسه المعرفي.

ولكن لفيلسوفنا مبرزةً الذاتي دون ذلك بالنظر لسياقنا الخاص (العربي - الإسلامي)، فمما درج عليه قطاع المثقفي سياقنا هو إستسهال التصنيف فيكفي - أو التصنيفات الجاهزة - عندهم إشارة مفكر ما لمصدر فكري معين، حتى يحسب عليه، وخصوصاً حينما يتعلق الأمر بمنهجه المعرفي القرآني كما نتبين ذلك في قوله: "إنّ فهم القرآن في كليته أمر كان متاحاً - إلى حدّ كبير- ومنذ البداية للكثيرين من الدّين إنفتحوا عليه بكلّ إستعداداتهم، كان يتنزّل على قلوبهم وحيّاً صافياً، ولا أريد أن أحدّد أو أسمّي فمظان الناس قد أصبحت أهواء شتى"<sup>4</sup> وهذا قد يُحوّل إلى حدّ ما دون الوقوف تحديداً لدى مرجعية معيّنة ممن أشار لهم بالتورية في قوله الآنف .

**أولاً/ القرآن العظيم:**

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 22-23.

<sup>2</sup> حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط04، 1990)، ص 208.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 355.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 499.

بالنسبة للمصدر الأساسي الذي إستقى منه «حاج حمد» المنهج يعود قطعاً إلى النص القرآني، فهو أهم مصدر عنده ففي إطاره نشأت التجربة الأمية الأولى كما أوضح ذلك قائلاً: "منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية العربية، ولاندعي أنّ ثمة جديداً يضاف سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلي على نحو شامل بوصفه معادلاً للحركة الكونية وكلّ دلالاتها"<sup>1</sup>، ويضيف «حاج حمد» مؤكداً على أهم ما في جوهره: "وهو المرجع المطلق القاطع الذي أمرنا رسول الله الإلتزام به والإستغناء به حتى عن كتابة أحاديثه حيث نهي عن كتابتها، وكذلك نهي الراشدون من خلفائه"<sup>2</sup> وأمر الرسول الذي يشير إليه «حاج حمد» ضمّنه في وصايا الوداع كما ينقل لنا «أبا القاسم حاج حمد»: "فإني قد تركت فيكم ما أن أخذتم به فلن تضلوا بعده، كتاب الله، ألا هل بلغت، اللهم اشهد"<sup>3</sup> وحينما نقول أنّ «أبا القاسم» يمتحن من القرآن منهجاً معرفياً فما ذلك إلا لأنّ القرآن: "ليس حديثاً إنشائياً، هو أكبر من كافة المناهج المعرفية النقدية التحليلية، لابعنى أنّه يرفضها، ولكن بمعنى أنّه مهيمن عليها بمنهاج كوني يستوعبها جدلياً..."<sup>4</sup>، وهذا بالنظر لمعاني القرآن المنداحة أبداً بإتجاه المستقبل مع إحاطتها بالمتغيّرات التاريخية والثقافية والاجتماعية، مع إستعاب قوانينها بموجب ذلك يمتلك القرآن قدرة واسعة في الإحاطة بمناهج المعرفة البشرية وبكافة حقولها سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل، ليس رفضاً لها، بل إحاطة وإستعاب بإتجاه كوني، فلكل عصر من العصور إلاّ وله حظه من القرآن منهجاً ومعرفة، فلما نقول أنّ القرآن العظيم يشكل مصدراً ومنطلقاً منهجياً ومعرفياً بالنسبة لـ «حاج حمد» فما ذلك إلاّ لأنّ القرآن حاوي للمنهج الكوني ومستوعب لكل مناهج المعرفة البشرية فهو الناظم المنهجي الكلي لها وإتجاه الكوني .

### ثانيا/ التراث الفلسفي الإسلامي (العقلاني - العرفاني):

يشكل التراث الفلسفي الخاص ضمن نسقنا مصدراً وافر الثراء بالنسبة لـ «أبي القاسم» وخصوصاً أهمّ رافديه العقلاني ثمّ العرفاني فهما أهمّ مصدرين إستند إليهما في هندسة مشروعه المعرفي.

#### 1/ الرافد العقلاني:

من المؤشرات الدالة والثابتة قطعياً على الخلفية العقلانية للمشروع المعرفي عند «أبي القاسم» هو تصريحه النقدي بحق المفكرين العرب المعاصرين ممن يُحسبون على التيار تحديشي، حينما إستبعد هؤلاء من دراستهم الإبستمولوجية دور القرآن العظيم في بحث الأزمات التي تعانيتها الأمة من تأخر وفوات تاريخي، وتخلّف على عديد المستويات ومما صرّح به «أبو القاسم» ضدّ هذا التيار: "ويأتي أنصار الحداثة من العرب المعاصرين بما يستنكره

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص500.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص197.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، (بيروت: دار الساقي، ط1، 1012م)، ص27.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق ص314.

عليهم «ابن رشد» الذي جمع في فصل المقال ما بين الحكمة (الفلسفية العقلية) والشريعة من إتصال<sup>1</sup> وهذا دليلنا الخاص الذي نصرفه حول البرهانية التوحيدية التي أسس لها «حاج حمد» إنطلاقاً من أصولها العقلانية الرشدية التليدة .

ويضيف «أبي القاسم» في إتجاه آخر بعدما قام بالربط ما بين النسق الحضاري والفلسفي في علاقته بالبنية التحتية وما تشمله في الجانب الإقتصادي من علاقات الإنتاج وخصوصاً الطابع العام الذي ميّز إطارنا تاريخي، والذي لم يكن تاريخاً للصراع الطبقي، فالفاعل فيه الإنسان لوحده فقط بمعزل عن الطبقة وقوانينها وما أنتجته من تصورات مادية، ثم إن الخطاب القرآني إتجه للأمة كإفراد وليس كقومية أو طبقية، وبالتالي فنسق البنية التحتية الخاص بنا لم يُنتج فكراً مادياً يرتبط بأوضاع طبقة معينة كما حلل ذلك «حاج حمد» ومعبّراً في ذات الآن عن رؤية كونية تراثية خاصة قائلاً: "كان الفكر العربي عبّر تلك المراحل قد أفرز إنتاجاً فكرياً يقوم - في أساسياته - على تمثّلات تتعالى وتحاول التعالي قدر المستطاع على كلّ فكر مادّي أو شوفيني، فالعقلانية العربية في أرقى دفاعاتها على يد «ابن رشد» إنّما حاولت التآليف العقلي ما بين الغيب والإنسان والطبيعة بمنطق حاول أن يكون إستدلاليّاً"<sup>2</sup> إلى تلك المرحلة إذاً يعود المنهج المعرفي التوحيدي في رؤيته للوجود الكوني وبكيفية إستدلالية، والواقع هو الذي أسعف الفيلسوف «ابن رشد 520-595هـ/1126-1198م» نحو تلك النظرة وأعني هنا الواقع الذي صاغته تشريعات الإسلام لنمط الإقتصادي الذي كان سائد ولذلك لم ينتج تراثاً فكرياً مادياً على غرار النسق الأروبي الحديث في إطار صراع الكنيسة الإقطاعية مع البرجوازية الصاعدة، ولكن كانت الرؤية توحيدية وبكيفية إستدلالية عقلانية مصدرها القرآن.

وها هنا يمكث دور العقلانية الرشدية كمرجعية فلسفية مكنت فيلسوفنا «حاج حمد» من صياغة منهجه، وقد تعاطى هو أيضاً مع مكونات الوجود وبشكل معرفي ومنهجي وفقاً لما بلغه سقف التفكير البشري من محدّدات علمية، خصوصاً الجدلية التي تردّ الكثرة إلى الوحدة، ونحو الأبعاد كونية وغائية.

ونستمرّ في هذا السياق بتوضيح أصول المنهج المعرفي عند «أبي القاسم» بعقد مقارنة مع العقلانية الرشدية وعلى المستوى المنهجي تحديداً، وقد أشرنا في ماسبق أنّ المنطلق المنهجي لـ «حاج حمد» يعود إلى النص القرآني وخصوصاً التحليل الذي تقدّم به لأوائل الآيات التي تنزّلت على النبي الخاتم في غار حراء كما جاء في قوله: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ أَلَمْ يَكُنْ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝﴾ [العلق: 1-5]، فالقراءة الأولى في هذه الآيات (اقرأ باسم ربك) في تحليل «حاج حمد» هي: "القراءة بالله خالقاً وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره"<sup>3</sup> ففي المنهج

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، (بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م)، ص123.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي، مصدر سابق، ص392.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص314.

التوحيدى القراءة بالله خالقاً تعنى الوقوف عند الغاية من الخلق أما بالنسبة «لإبن رشد» فتلك هي طريقة الشريعة التي تبه إليها الكتاب العزيز، واعتمدها الصحابة في نظرهم لمخلوقات الله، وقد ضبطها - صاحب فصل المقال - من طريقة تنحصر في جنسين، ونكتفي نحن منها بالأول فقط على ما ينقله لنا «زكي نجيب محمود» وهو: "طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله... وهو ما أطلق عليه «ابن رشد» دليل العناية وهذا يُبنى على أصلين كما يوضحه «زكي نجيب محمود» عن «ابن رشد»: "أحدهما أنّ جميع الموجودات في هذا العالم موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني أنّ هذه الموافقة هي ضرورة أرادها فاعل قاصد إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة قد جاءت مصادفة فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فدلينا اليقيني على ذلك هو موافقة الليل والنهار، الشمس والقمر لوجود الإنسان، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة..."<sup>1</sup> وغيرها من الحجج كثير مما هو بادي للعيان.

أما بالنسبة للقراءة الثانية عند «أبي القاسم» "فهي قراءة علمية صارمة في تركيب الكون بأكثر من صرامة «إنجلز» في العلوم الطبيعية... فالقلم قراءة موضوعية غير ذاتية إذ يعتمد المعرفة المسطورة..."، ويضيف «حاج حمد» متوسعاً في تحليل القراءة الثانية من أنّها: "قراءة بالتفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها وهو مدارج الناس على تسميته العلم الموضوعي وأسميه الموضوعي..."<sup>2</sup> أما عن الجمع بينهما: "فهما قراءتان ربانية وإنسانية تتم الأولى بالله والثانية بمعينه، والقراءة الثانية هي تمييز للإنسان وتأكيد لقدراته بما يعطيه الكرم الرباني أي علم القلم الإنساني"<sup>3</sup> وهذا ما أسس له ابن رشد إذ يرى أنّ معطى المعرفة القلمية ليس مُضاداً بكل تأكيد للمعرفة الغيبية كما ينقل عنه «محمد عابد الجابري»: "لأنّ معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدي التّظر البرهاني المستند إلى البديهيات العقلية ومعطيات الواقع والتجربة إلى مخالفة ماورد به الشرع فإنّ الحق لا يصاد الحق بل يوافق ويشهد له، وبالتالي فإنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة وأختها الرضية"<sup>4</sup> وقد تمكّن فيلسوف ثورتنا التحريرية «البخاري حمّانة (1918-1937م)» من تمثيل الكيفية التي تصل ما بين الحكمة والشريعة لما أوضح جهد «ابن رشد» التوفيقى بينهما جديلاً كما كشف: "أنّه ما يكاد يتوقف عند الشريعة حتى يجد نفسه مدفوعاً من طرفها نحو الحكمة، وأنّه لا يكاد يعتقد أنّه قد أمسك بتعارض بين معطيات كل منهما خاصة تلك المتعلّقة بالإنسان والكون حتّى يجدهما قد عادتا وبسرعة إلى التوافق والإنسجام"، ففي نهاية المطاف العلاقة بينهما: "علاقة تجاذب جدلي حيّ ومفتوح على الإنسان وعلى الكون المتواجد فيه"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> زكي نجيب محمود، قيم من التراث، (القاهرة: دار الشروق، د.ط، 2000م) ص 38-39.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 323.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 323.

<sup>4</sup> محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01، 1998م)، ص 96

<sup>5</sup> البخاري حمّانة، ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم؟ (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 01، 1999) المجلد الثاني،

وعلى هذه الكيفية يتأسس البرهان التوحيدي عند «أبي القاسم» وعلى نحوٍ منهجي واضح وفي هذا الصدد ينبغي أن نشير إلى مدى تواضع فيلسوفنا المعاصر نحو فلاسفتنا القدامى وهو ماعبرٌ عنه قائلاً: «الفارق بيننا وبينهم ليس في قدرات الذكاء، ولكن في إختلاف الشروط المعرفية الضابطة للإنتاج الفكري وقياساته..<sup>1</sup> أيّ أنّ القدامى تمكنوا من النظر عبّر قدرات العقل والذكاء الطبيعي أما بالنسبة لـ «حاج حمد» فهو يستعين بالمحددات العلمية المعاصرة كما نوضح ذلك لاحقاً، فالتقدم في الفلسفة كما يوضّح أحد الدارسين من أنّه: "تقدم في كيفية الطرح الموضوعات التي سبق أن طرحت بشكلٍ آخر"<sup>2</sup>، وعلى هذا المنوال يأتي الطرح الرشدي الذي شكّل ليس مصدرًا فقط للطرح المعرفي التوحيدي عند «أبي القاسم» بل أكثر من ذلك إذ عدّ إستمرارية وتواصلًا حقيقيًا وبالفعل لخط العقلانية الذي يسري في ثنايا نسقنا الفلسفي والحضاري وكُمعبرٍ حقيقي عن جدلية تكويننا وتركيبنا الذي نتمثله كآخرة وأخرى وهذه المرة في إطار العالمية المعاصرة، لتعاود - العقلانية - الإنبعاث من جديد، فإذا كان «ابن رشد» قد فصل المقال بين قولين قول الشريعة وقول الحكمة لما بيّنه من وجود إتصال بينهما في إطار المرحلة الثنائية من التفكير البشري التي كانت لها إشكالاتها الخاصة تبعًا لتلك المرحلة كما حاولت البشرية قاطبة البحث بمنهج توفيقى بين سبيل التفكير الذي حاول تعقلّ الإيمان، وبين نصوص الوحي، فهاهي ذي تبعت إشكالية أخرى في إطار العالمية الوضعية التي نفت الغيب تمامًا من الوجود، وقد تصدّى لها المفكر المعاصر «أبو القاسم» حينما بحث وطرح المسألة من زاوية المنهج وتبعًا لمقتضيات تتعلق بالعصر المنهجي العلمي الجدلي ومنه لا يكون أيّ طرح مستساغ في هذا الإطار إلا إذا أخذ مسلكه المنهجي وهذا بوجه الرؤى الوضعية النافية للغيب وهذا مايسمح به منهج الجمع بين القراءتين قراءة بالله وقراءة بالقلم.

## 2/ الرافد العرفاني:

يشكّل الموروث العرفاني أحد المصادر الروحية المهمة والمهمة لمنهج «أبي القاسم» المعرفي التوحيدي وهذا من خلال القطب «محي الدين ابن عربي»\* ونحاول في هذا السياق الوقوف على أهم الجوانب التي تأثرت بها فيلسوفنا بالموروث العرفاني الفلسفي، ومن ذلك منهج بن عربي في تحليل القرآني وهنا نورد مثالاً خاصًا «لابن عربي» بشأن ذلك كما جاء في الفتوحات المكّية وحول حذف البسملة من سورة التوبة وتعويضها في سورة النمل وفي شأن ذلك يقول: "ولما عَلِمَ اللهُ تعالى مايجري من الخلاف في هذه الأمة، في حذف البسملة من سورة براءة، فمَنْ ذهب إلى سورة مستقلة، وكان القرآن عنده مائة وثلاث عشرة سورة، فيحتاج إلى مائة وثلاث عشرة بسملة، أظهر لهم في سورة النمل بسملة ليُكْمَلِ العدد وجاء بها كما جاء بها في أوائل السور بعينها... إذ عبّر عنها:

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 80-81.

<sup>2</sup> مراد بركات محمد، ابن رشد فيلسوف معاصرًا (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب)، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01، 1999م) المجلد الثاني، ص678.

\* ولد في مرسية، الأندلس، 17 رمضان 560هـ / 28 يوليو 1165م وتوفي في دمشق عام 638هـ / 1240م، ومن أشهر مؤلفاته: الفتوحات المكّية، فصوص الحكم، يُراجِع: حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، ص298.

(بسم الله الرحمن الرحيم)، وأتى بها القرآن محذوفة الألف كما جاءت في أوائل السور، ليُعلم أنّ المقصود بما (هنا في سورة النمل) هو المقصود بما في أوائل السور- ولم يَعْمَلْ ذلك في (بسم الله مجراها) وأقرأ بسم ربك، فأثبت الألف هناك، ليفرّق ما بين إسم البسملة وغيرها<sup>1</sup>، هذا المثال في التعاطي التحليلي مع القرآن يبدو واضحاً بما فيه الكفاية وهذا ما بدا جلياً في نظرة «حاج حمد» المنهجية للنص القرآني: "فلا بدّ أن يكون القرآن مؤسساً على نظام منهجي ضابط، وإلاّ كان (حمّال أوجه) تساق نصوصه تبعاً لمبتغى المُتَنَاولِ"<sup>2</sup> وحثتنا في تأثر «أبي القاسم» بـ«ابن عربي» هو إشادته بقدراته الذهنية التحليلية، والتي إتخذها منهجاً له، ومما يقوله في ذلك يأتي في سياق تسمينه لجهد «ابن عربي» وتحليله لقصة موسى مع العبد الصالح يقول: "هذه القصة كما أوضح بعضاً من جوانبها الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ذو الذهنية التحليلية الفائقة القدرات"<sup>3</sup>، كما يبدو أيضاً تأثر «حاج حمد» بموروث «ابن عربي» حينما دافع عنه ضدّ من اتهمه القول بوحدة الوجود: "أمّا بالنسبة إلى قضايا التنزيه والتشبيه فإنّ نصوص «ابن عربي» ومنهجه في إستخدامها ينفي عنه نهائياً ما تُنسب إليه بشأن (وحدة الوجود، إذ يظلّ الله - تنزيهاً - خارج زمان الأشياء ومكانها"<sup>4</sup> وهو ما يعتقد به أيضاً «حاج حمد» على المستوى منهجه المعرفي كما نفصل في الأمر لاحقاً، وحتى ابن عربي قد تعرّضت آراءه للتحريف، وهو ما ينفيه عن نفسه بخصوص وحدة الوجود على ما ينقله عنه «نصر حامد أبوزيد»: "...وعلى ذلك فالإنسان وإن جمع بين الصورة الإلهية والصورة الكونية فليس هو الله، وليس هو الكون ولا يقال في الشيء أنّه على صورة كذا حتى يكون هو من وجوهه... ولكن قد تميّز كل واحد بأمر ليس هو عين الآخر... كذلك الحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم"<sup>5</sup>.

أما بالنسبة لمراتب الوجود التي قال بها «حاج حمد» فنجد أصولها في فكر «ابن عربي» وهي مما نستدلّ به على حضور الموروث العرفاني في بناء المنهج التوحيدي، وذلك بعدما وضع حدّاً للثنائية القديمة (الله والعالم) التي سادت في الفكر الديني، وبشأن مراتب الوجود ينقل لنا «نصر حامد أبوزيد» عن «ابن عربي»: "إنّنا في مواجهة ثلاث مراتب لحقيقة واحدة هي الوجود الحقّ المطلق، وإذا نظرنا لهذه الحقيقة في مرتبة الإطلاق والتجرّد قلنا الذات، وإذا نظرنا إليها من حيث أحكامها الباطنة المعقولة قلنا الألوهة، وإذا نظرنا إليها من حيث ظهور هذه الأحكام في حقائق حسية كثيرة قلنا العالم، فهذه - إذن - ثلاث مراتب للوجود يمكن أن نطلق عليها الوجود الذاتي (الذات) الوجود العقلي (الألوهة) والوجود العياني الحسي (العالم)"<sup>6</sup> فالمقصود بالذات في قول «ابن عربي» هو الله، أما الألوهة فتعني الوسطة أو البرزخ بين الله والعالم، أما العالم فهو الكون المرئي الذي نحياه، وهذه توازي

<sup>1</sup> محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مذكور، السفر الرابع، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1975م)، ص 211 - 212.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 243.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 274.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 300.

<sup>5</sup> نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط 01، 1983م)، ص 161.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 64.

مستويات الوجود بالنسبة لـ «أبي القاسم»، وهي عالم الأمر المطلق، وعالم الإرادة النسبي، وعالم المشيئة الموضوعي<sup>1</sup>، وعالم الإرادة يتوسط العالمين عند «حاج حمد»، أما بالنسبة «لابن عربي» فإنه يحدد الألوهة كواسطة ما بين الذات (الله) والعالم (الكون) ويطلق عليها أيضاً البرزخ وبشأنها ينقل عنه «نصر حامد أبوزيد»: "الألوهة إذن وسيط أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم، وهي تقابل كلاً منهما بذاتها فتتوسط وتفعل بينهما بذاتها، هي الفاصل والوسيط الوجودي والمعرفي في نفس الوقت، فلا فعل للذات في هذا العالم إلا من خلال هذا الوسيط أيضاً وعلى ذلك فالألوهة باعتبارها وسيطاً برزخاً، تحفظ التمايز بين الطرفين كما أنّها تجمع بينهما من خلال وساطتها إنّها لاتوحد بين الذات والعالم وتلغي ثنائيتها بل الأخرى القول إنّها تجمع بينهما"<sup>2</sup> وإذا كانت الألوهة تأخذ معنى البرزخ فإننا نضيف توضيح آخر بشأن البرزخ والذي يعني: "البرزخ\* ما قابل الطرفين بذاته، أراد الشيخ رضي الله عنه أن يُعْلَمَ أنّ عالم الخيال برزخ لكونه قابل طرفي الجسم والروح الإنسانية، بذاته، وأنّ عالم المثال - أيضاً - برزخ لكونه قابل طرفي المعنى والصورة، بذاته، وأنّ العالم الذي تصير إليه الأرواح بعد فراقها للأجسام - أيضاً - برزخ، لأنه قابل طرفيه دار الدنيا ودار الآخرة، بذاته"<sup>3</sup>.

وفي أثر هذا المفهوم الذي يتخذه ابن عربي لاستعاب صور المحسوسة والمعاني المفارقة يتخذ «أبو القاسم» مفهوم نقطة التلاشي كحلقة وصل ما بين عالم الغيب وعالم الشهادة وهذا حينما تساءل: "فكيف يأتي الحوار بين عالم (الغيب) وعالم (الشهادة)؟ حرّمت نفسي بالقرآن محاولاً الوصول إلى مجمع البحرين، ومجمع البحرين هنا هو البرزخ ويضيف «حاج حمد»: "إلى نقطة التلاشي الغيبية، وقد أعطى القرآن الكثير لهذا الكتاب الذي لا يحتوي إلا على نقطة من بحره، هذه النقطة هي (منهجية) القرآن في ربطه لعالمي الغيب والشهادة في إطار جدلي كوني واحد..."<sup>4</sup>، ويُترجم «ابن عربي» على ما ينقل «نصر حامد أبوزيد» مراتب الوجود الثلاثة في شكل معادلة رياضية كالآتي: "وإذا شئنا أن نضع الموازاة في شكل معادلة رياضية، فلا بدّ أن تكون على الصورة التالية:

### الله // الإنسان // العالم

بمعنى أنّ الإنسان لا بدّ أن يتوسّط طرفي المعادلة لأنّه يعدّ برزخاً جامعاً للطرفين"<sup>5</sup> وهذه تعنى عند «حاج حمد»: "علاقة الإستواء هذه بين المطلقات الثلاثة القرآن والإنسان والكون أساسية في بناء المنهج"<sup>6</sup>، وتلك

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 239.

<sup>2</sup> نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 57.

\* ويمكن أن نضيف توسعاً لمفهوم البرزخ: "البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود... وبين معقول وغير معقول سمي برزخاً اصطلاحاً... فما من منزلة من المنازل... ولا مقام من المقامات ولا حال من الأحوال... إلا بينهما برزخ... والممكن برزخ بين الوجود والعدم..." يُراجع: محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، (دمشق: دار الكتاب العربي، ط 02، 1993م)، ص 07.

<sup>3</sup> يوسف زيدان، ابن عربي، الجليلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، (القاهرة: دار الأمين لطباعة والنشر، ط 01، 1999م)، ص 194.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 139.

<sup>5</sup> نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل دراسة في التأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مصدر سابق، ص 160.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 197.

مكوّنات تعكس صورة المعادلة الجدلية التي وضعها «أبا القاسم» عنواناً لمشروعه الفلسفي (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، أو كما أطلق عليها: "الإطار الفلسفي لحركة المنظومة القرآنية، وقد حدّدناها بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة وهي جدلية تأخذ معنى التفاعل الكوني بين هذه الأبعاد الثلاث...<sup>1</sup> والعلاقة بين هذه الحدود قائمة على التفاعل عند «أبي القاسم»<sup>2</sup> كما هي كذلك عند «ابن عربي» يوضحها «نصر حامد أبوزيد»: "ومن المهم الإشارة هنا إلى أنّ هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكليّة... ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول إنّها متداخلة تداخل تفاعل...<sup>3</sup>، وهذا ما يرتبه أيضاً «حاج حمد» بشأن الحدود الجدلية كما يقول هنا: "وليس بين هذه العوالم للفعل الإلهي انفصال، وإتّما وصل وليس حلول حيث تتولد المشيئة والتشيؤ عن الإرادة، وتتولد الإرادة عن الأمر (إتّما أمرنا إذا أردنا شيئاً أن نقول له كن فيكون)"<sup>4</sup>، وحتى فكرة المعادلة الموضوعي القرآني للوجود الكوني التي قال بها «أبا القاسم» مستوحاة من النسق العرفاني عند «ابن عربي» وهو ما يوضحه «نصر حامد أبو زيد» حول الموازاة عند «ابن عربي» - والتي عبّر عنها «حاج حمد» بالمعادل -: "يتماثل تصوّر ابن عربي للنصّ الديني مع تصوّراته الوجودية والمعرفية فهو الوجود المتجلّي من البرزخ الجامع بين الحق والخلق... فالقرآن يمثّل البرزخ بين الحق والإنسان...<sup>5</sup>، وإذا كان القرآن برزخاً بين الحقّ والإنسان فهو ينطوي أيضاً على الموازاة ما بين الوجود والإنسان من جهة أخرى: "القرآن إذن في هذا التصوّر موازٍ للوجود وموازٍ للإنسان في نفس الوقت، إذ هو برزخ جامع بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته"<sup>6</sup>، كما يحلّل أيضاً «حامد أبوزيد» مضمون هذه الموازاة قائلاً: "أنّ الموازاة التي يُقيمها ابن عربي بين الإنسان والعالم، وبينهما وبين الله لا تقوم على المساواة والتطابق، بل تقوم على نوع من التشابه الذي لا ينفى التباين"<sup>7</sup>، أي أنّه ينفى وحدة الوجود في هذا السياق فالتداخل القائم ما بين الغيب والواقع لا يبطل التمايز، ومن المؤكّد أنّ هناك تمايز في النسق العرفاني عند «ابن عربي» في هذه النقطة بالذات أيّ الغيب والواقع، وحقيقة الموازاة التي يقيمها «ابن عربي» بين القرآن والوجود هي: "موازاة أنطولوجية وجودية بقدر ماهي أيضاً معرفية"<sup>8</sup> فكما الكون كتاب يحتوي ظواهر متنوّعة، وعبرها يقرأ الإنسان آيات الله المنظورة، وأيضاً القرآن كون معرفي قائم بذاته نقرأ آياته المسطورة الدالة على الوجود في مطلقة، والقرآن لوحده فقط بالنظر لما تُشكّله مركزيته سواء عند «ابن عربي» أو «أبي القاسم» كما يصرّح

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 255.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 144.

<sup>3</sup> نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 2002م)، ص 200.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 380.

<sup>5</sup> نصر حامد أبوزيد، هكذا تكلم ابن عربي، مرجع سابق، ص 197.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 198.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 198.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص 200.

الأخير هنا: "لأنّ القرآن بمطلقة هو الوعي الوحيد الذي يقابل مطلق الإنسان ومطلق الكون، فهو يتضمن الوعي المتكافئ مع مطلق الإنسان والكون..."<sup>1</sup>.

إذاً فالمعادل عند «أبي القاسم» هو ذاته المستوحى من الموازة عند «ابن عربي» كما يتوسع في تحليل ذلك «نصر حامد أبوزيد»: "إنّ هذا التوازي بين الوجود والقرآن من جهة وبين الإنسان والقرآن من جهة أخرى يعتمد على التوازي الذي سبقت الإشارة إليه بين الإنسان والوجود... ومن الطبيعي بعد ذلك كلاً أن يتوازي القرآن مع الحقائق الوجودية، كما يتوازي مع حقائق الإنسان"<sup>2</sup> وهذه الموازة تلقي بضلالها على فهم الإنسان لذاته وكونه ومصيره كما يضيف «نصر حامد أبوزيد» موضحاً آراء «ابن عربي» في هذا السياق: "هذه الموازة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدّي إلى تحرّر العارف في فهمه للنص القرآني من حدود المعطيات اللغوية المباشرة حيث يمكن له أن يرى القرآن في ضوء وجودي ونفسي أشمل... إنّ العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه"<sup>3</sup>، وهو أيضاً القرآن عند «حاج حمد»: "حين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان فتكون المنّة الإلهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم... والقرآن هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني أيّ أنّه الحق الذي يعادل الخلق، فهو محتوى للمنهج الكامل"<sup>4</sup>، هذه إذا أهم مرتكزات التراث العرفاني التي صدر منها «حاج حمد» وشكلت خلفية جوهرية في بناء مشروعه الفلسفي (المعرفي التوحيدي) ولم يتوقف «أبا القاسم» عند التراث العرفاني بل يمتد الأمر حتى إلى الاستفادة من معطيات العصر العلمي الجدلي.

### ثالثاً: المناهج الغربية المعاصرة.

تشكل معطيات العصر المنهجي لبنة أساسية وداعمة في بناء المنهج المعرفي التوحيدي عند «أبي القاسم»، بالنظر لأهميتها وقيمتها المنهجية التحليلية، وحيث نقول أنّ «حاج حمد» يستند في بناء مشروعه الفلسفي إلى المناهج الغربية فليس معنى ذلك أنّه يستعين بتلك المناهج ومحدّداتها وما تشمله من لواحق ومضامين فلسفية وضعية نافية للبعد الغيبي، وإتّما هي بمثابة المرتكز المسعف للنفاد نحو المعاني الحقيقية التي يُضمّرها النص القرآني، فالقرآن حاوي لمنهجه المعرفي الخاص، ودور الآليات المعاصرة تعزّز الفهم فقط، وهو ما نستوضحه في توضيحه الآتي: "القرءة الأولى لاتعتمد على تأويلات ذاتية باطنية إذ تستند إلى مرجعياتها في القرآن نفسه، وهي مرجعيات ندخل إليها بعد الهدى الإلهي (اقرأ باسم ربك الذي خلق) مُعزّزين فيها بآليات حديثة ومستجدّة لفهم القرآن وبما يقارب النهج الإستمولوجي نفسه، فبهذا المنهج يتعزّز الفهم، ولكن ليست هذه الآليات المساعدة هي المدخل

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 198.

<sup>2</sup> نصر حامد أبوزيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 276.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 278.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 86.

الحقيقي، إذ أنّها معززة ومساندة ومساعدة، مثال الحفر المعرفي والألسنية المعاصرة والتاريخانية...<sup>1</sup> ويمكن دعمها وإسنادها عند «أبي القاسم» في الاستدلال مثلا: على وحدة المنهجية التي ينطوي عليها الكتاب بإمتناع النسخ والتزادف أو المشترك اللغوي على مستوى نصّه بموجب مكنونية النص القرآني مع مجديته التي لا تبلى وكرميته التي لا تنفد.

وقد كشف «حاج حمد» بكيفية مباشرة إستناده إلى مصادر المنهجية الغربية قائلًا: "ويبقى بعد ذلك أن نوضح المرجعية التي نستند إليها في إعادة التقييم إضافة إلى إسترجاعية القرآن النقدية، تكمن هذه المرجعية في إستخدام الأدوات المنهجية العلمية المعاصرة التي تقوم على التحليل والتفكيك والحفر المعرفي ثم إعادة التركيب"<sup>2</sup>، وفي هذه النقطة الأخيرة أي التركيب يفارق «حاج حمد» النهايات الفلسفية للمناهج الغربية التي إستند إليها بإستردادها إلى البعد الكوني: "كلّ ما أفعله أنّي ألغي نهاياتهم الفلسفية، وأتبتّى نفس أدواتهم المنهجية المعرفية أتعاطاها كأدوات وليس كمنهجيات لأنّ منهجي يرتبط بالبعد الثالث لا يستخدمونه في منهجهم..."<sup>3</sup>

ومن المناهج التي أفاد منها نجد الماركسية خصوصًا البعد الجدلي من بعد إخضاعه لعملية التقويم الكوني وأيضًا ما تجبل به من طاقات وإمكانات للوعي وفي شأنها يصرح «حاج حمد»: "تستطيع الماركسية أن تطرح نفسها في النهاية كإمكانية وعي وليس كقانون وعي مما يسهل إستصحابها كوجه من وجوه (جدل الطبيعة) في إطار (جدل كوني) أيّ حين يكتسب الجدل المادي قيمة نسبية وليست مطلقة"<sup>4</sup> وكما يضيف موضحًا: "فالماركسية هي جزء من جدل الطبيعة، ولكنّه جدل غير مقوم ضمن الجدلية الكونية الكبرى التي تتكوّن من أبعاد الغيب، والإنسان، الطبيعة"<sup>5</sup>

ف«حاج حمد» يسفيد من: "مفهوم (التفاعل الجدلي) الذي يأخذ بوحدة الكثرة في كلّ واحد... ومفهوم الناظم المنهجي الذي يحدّد النسق المعرفي"<sup>6</sup> وهدفه من خلف ذلك تكوين رؤية حضارية خاصة تعبر عن النسق الإسلامي في مرحلة توجهه العالمي للناس كافة في مطارحته للعديد من الإشكاليات، التي لا تحلّ إلاّ في إطار ناظم موحد، وهذا وفقا لشروط المعرفة المعاصرة، وقد أكد «حاج حمد» على أنّ توظيفاته تأتي خارج نهايات الوضعية التي آل إليها التقدّم العلمي في السياق الغربي كما يصرح هنا قائلًا: "ونؤكد ضرورة الأخذ بالمحددات النظرية العلمية، ولكن خارج نهاياتها الفلسفية الوضعية وذلك بتوظيف هذه المحددات ضمن المنظور الكوني لجدلية الغيب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجية المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 208.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 197-198.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإنقلاب على الموروث الديني، حوار أجراه: مصطفى آيت خرواش، وحسن بن إيجيا، مصدر سابق، ص 76.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 389.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 367.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 79.

والإنسان والطبيعة عبر الجمع بين القراءتين بأسلوب تحليلي النقدي...<sup>1</sup> وتلك هي أصالة المنهج الذي صدر به «حاج حمد» من النص القرآني في وحدته العضوية، ولذلك نجده يُشيد بالبعد النقدي الذي إنتهجه مدرسة فرانكفورت، والتي تمكنت من محاولة العودة بالماركسية إلى أصولها النقدية: "وتوظيفها كمنهج نقدي، وليس كعقائد أيديولوجية وهي مدرسة تضم كلاً من هوركهايمر وتيودور أدورنو، ويوغن هابرماس وله يعزز الفهم النقدي للماركسية...<sup>2</sup> إشادة «حاج حمد» بجهود هذه المدرسة يأتي في إطار سعيها الحثيث بهدف توسيع آفاق الجدل المادي ثم الإتجاه بإحتوائه إنسانياً وحضارياً، وبمنحى وجودي، أي أنّ هذه المدرسة حاولت إستعادة الإنسان إلى بُعد الحقيقي لكن في منطلقها بقيت تراوح المجال الوضعي، ومكمن إستفادة «حاج حمد» من هذه المدرسة يطوف حول الموقف النقدي الذي إتخذته من الماركسية ومن أجل إنسانية الإنسان.

فمشكلة المناهج الغربية المعاصرة بالنسبة لـ«أبي القاسم» هي مآلات توظيفها التي إنتهت إليها في إطار وضعي دون الأخذ بالجدلية الكونية، والتي تستصحب البعد الغائي في دراساتها وتحليلاتها، وهذا يُعدّ إنحراف بتلك المحددات ضمن نسقها ومبنتها الأروبي، ولذلك كان لـ«حاج حمد» تصوره الخاص الذي أطر به تلك المناهج قبل تفعيل وتوظيف آلياتها في قراءاته ومطارحاته كما يعبر عن جهده هنا: "فمنهجنا يقوم على رفض هذه النهايات الفلسفية للمحددات النظرية والمنهجية ثمّ العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) بمنظور كوني...<sup>3</sup>، فأصالة المنهج القرآني إذاً تعكس: "البعد الكوني في جدل الإنسان والطبيعة معاً، وذلك بإضافة (البعد الغيبي) حيث تتسع هذه الكونية لأمر لا تُدرك حقائقها الحضارة ذات نهايات فلسفية وضعية وجزئية"<sup>4</sup>، وهنا نستوضح أهمية المناهج المعرفية الغربية عند «حاج حمد» إذ: "تكمن في ماتقدمه لنا من محدّدات نظرية كالصيرورة والجدلية والمتغيّرات النوعية وتاريخانية الأفكار... وليس في ما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية..."<sup>5</sup>، هذه إذاً أهم مجمل المؤثرات الفلسفية والمنهجية التي تظافرت في تصفيف وترتيب المشروع المعرفي التوحيدي عند «أبي القاسم»، فهو يقرأ وينقد ثمّ يعيد الصياغة والتأسيس من جديد، ووفقاً لمعيار أصالة المنهج القرآني سواء إفادته من موروثنا الخصب، أو المناهج العلمية المعاصرة المتعددة، يأخذ بذلك جميعاً ثمّ يعيد البناء على أرضية المنهجية القرآن الكونية، وهكذا إنتسق المنهج المعرفي التوحيدي لديه كمشروع حضاري إنساني ذي دلالات كونية.

ويمكن أن نضيف صورة إجمالية بخصوص فرادة «حاج حمد»، والتي تقدم بها صديقه الشيخ «عبد الجبار

الرفاعي» يقول فيها: "أما «محمد أبو القاسم حاج حمد» فهو الأوضح تعبيراً عن السياقات الدينية... إن من

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 83.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 42.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 84.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 117.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 117.

حيث استلهاه لميراث ابن عربي والمتصوفة أو عبوره للنفق الذي غرق فيه منظرو الجماعات الإسلامية، وعدم سقوطه في الفوبيا المعرفية الخوف، التي أفعدتهم عن التعاطي مع المكاسب الحديثة والراهنة للمعرفة الغربية، استطاع «حاج حمد» أن يتغلب على كل هذه الحساسيات، ويستوعب معطيات المعارف والعلوم الإنسانية، ويصوغ رؤيته للنصوص والتراث والواقع في ضوءها<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: في ضبط مفاهيم العنوان، ورصد دلالاته.

قبل الخوض في تبسيط وتحليل مشروع «أبو القاسم» ينبغي أن نقف قليلاً لدى المفاهيم المركزية المشكلة أو المكونة لعنوان البحث، وهذا من خلال ضبط دلالاتها حتى نضع بحثنا في سياقه الصحيح، بحيث يخدم غايته المستهدفة، ويجدر بنا في البداية قبل استعراض المفاهيم أن نوضح أمرًا مهمًا للغاية بداية ويتعلق بزواية البحث في المشروع المعرفي عند «أبي القاسم»، فنحن لا نتعاطى مع مشروع «أبي القاسم» من منطلق القراءة الحدائية للنص القرآني وبمناهج من خارجه كما درج عليه المفكرين الحدائين، وبمقتضى ذلك يميل بعض الأكاديميين إلى تصنيف «أبو القاسم حاج حمد» مع هؤلاء ومنهم على سبيل المثال لا الحصر «محمد أركون»، و«عبد الله العروي» في حين أنّ «أبا القاسم» تتباين أطروحاته، مع كافة هؤلاء بالنظر للعدة المنهجية التي استعانوا بها في قراءتهم المعاصرة للنص القرآني، وإن كان «أبو القاسم» يعتد جزئيًا بتلك المناهج بعد ما يقوم بتقويمها واسترجاعها إلى المنهج التوحيدي.

### أولاً: المرجعية

في ضبط هذا الاصطلاح حاولنا العودة إلى بعض القواميس والمعاجم من المعجم العربي للدروس، والمنجد في اللغة لصاحبه «لويس معلوف»، وحتى إلى موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم لـ«محمد علي التهانوي»، كما كان لنا مرور على المعاجم الفلسفية من معجم «أندريه لالاند»، والمعجم الفلسفي لـ«مراد وهبه» وأيضا «جميل صليبا»، لكن من دون طائل.

غير أننا عثرنا على ضالتنا في كتاب «عبد الوهاب المسيري» الموسوم بـ: (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة في جزئه الثاني)، إذ أفرد المفكر «المسيري» ملحفاً تعريفياً لبعض المفاهيم التي استعان بها في مؤلفه ومن جملتها المرجعية، فالضبط الذي تقدّم به للمفهوم يقارب كثيراً ما قصدناه نحن من استخدامه إذا تعني المرجعية كما حاول «المسيري» الإلمام بمعانيها، بعدما شطرها إلى قسمين أطلق على الأول مرجعية نهائية متجاوزة، والثاني مرجعية كامنة: ويقصد من المعنى الأول المرجعية هي: "المطلق المكتنفي بذاته، والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعناه، ويحدد حلاله وحرامه..."<sup>2</sup>، وهناك أيضاً مفهوم آخر لهذه المرجعية ندرجه لـ«المسيري» يقول فيه: "هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في خطاب ما، والركيزة

<sup>1</sup> عبد الجبار الرفاعي، حاج حمد محمد أبو القاسم مثال للاجتماع الإسلامي السوداني الذي يتكرر نموذجها الخاص، موسوعة الموسم، العدد: 15، السنة 26، 2014م، ص624.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، (دمشق: دار الفكر، ط01، 2002م)، ص36.

النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها، والمبدأ الواحد الذي ترد إليه كل الأشياء، وتنسب إليه ولا يرد هو أو ينسب إليها"<sup>1</sup>، وفي هذا المعنى يتموضع النص القرآني عند «أبو القاسم» باعتباره المرجع الكوني للوعي، أي أن الوعي في حاجة إليه من أجل فهم الوجود ومركباته ويصير القرآن: "المرجع الكوني للوعي المعادل موضوعيًا للوجود الكوني وحركته"<sup>2</sup> وهنا تكمن مرجعيته.

ويضيف «المسيري» موضحةً لنوع المرجعيتين الذي يقصده: "ويمكننا الحديث عن مرجعيتين، مرجعية نهائية متجاوزة تركز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمس... وهي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ... وهناك المرجعية الكامنة التي تركز إلى نقطة داخل العالم، ومن ثم فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء (رباني أو إنساني جوهري) خارج النظام الطبيعي"<sup>3</sup>، ويقصد «المسيري» من خلف النوع الثاني وجود مرتكز واحد يفسر به الكون أي المادة التي يتكون منها كل شيء، أي كمون المرجعية في الطبيعة والإنسان وهذا النوع الأخير يشكل ناظم منهجي كلي وضعي، ويقابله الناظم الكوني كما جاء في النص القرآني.

وقد حاول تحديدها أيضا الباحث «هاني نسيرة»<sup>\*</sup> لما قال في ضبط مفهومها: "نقصد بالمرجعية مصدر القيم الحاكمة للسلوك الفردي والجماعي فهي الأصل المعرفي الذي تستلهم منه الأخلاق - السلوك الفردي وعلاقات الجماعة - وتستلهم منه التشريعات وقوانين الإدارة العامة في المجتمع"<sup>4</sup>، ويرى في هذا الإطار "بأن المرجعية مثالية مفارقة ولا يمنع هذا من تحليلها فبالملاحظة والمحاثية نرصدها: "وهي في التصور الديني والإسلامي منه بالخصوص تنتهي إلى السماء، إلى الله سبحانه وتعالى، وفي التصور العلماني تنتهي إلى الإنسان..."<sup>5</sup>، أي القرآن بالنسبة للتصوّر الإسلامي.

أما بالنسبة لنا فقولنا بالمرجعية القرآنية يأتي من زاويتين الأولى مرجعية مفارقة مصدرها الإله الأزلي، والثاني محتواها ومضمونها المنهجي والمعرفي الناظم لكل شيء والمرتبط بالإنسان والطبيعة.

### ثانيا: لماذا القرآن؟ في تأصيل المرجعية بالقرآن:

جاء في عنوان البحث قولنا بالمرجعية القرآنية، نحاول في هذه النقطة من التحليل الوقوف على صلة المرجعية بالقرآن تحديداً، وقد قمنا بضبط المرجعية كما جاءت لدى «المسيري» وقلنا بأنها تأتي متجاوزة، وعليها تتوقف

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، ط01، م2002)، المجلد الثاني، ص453.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، (بيروت: دار الساقى، د.ط، دت)، ص65.

<sup>3</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص453.

\* كاتب وأكاديمي مصري معاصر متخصص في الحركات الايديولوجية منها: (متاهة الحاكمية: أخطاء في فهم ابن تيمية) يراجع آخر كتابه (سرداب الدم نصوص داعش دراسة نقدية تحليلية).

<sup>4</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرث الأفكار (قراءات في الخطاب الغربي المعاصر)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2009م، ص30.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص30.

رؤية العالم، إذ تمتلك ركيزة وثباتا، وبذلك كانت صلة المرجعية بالقرآن بحكم ما يشمله من المواصفات التي حددها «المسيري» للمرجعية في نوعها الأول أي -النهائية- ومعنى أوسع حتى يصير القرآن مرجعية تستجيب لقيام فلسفة تشمل إشكالات وقضايا الحضارة الإنسانية الكثيرة والمتنوعة وتكفل مخارج لآزماتها، وخصوصا المنهجي منها، فإنه لا بد من أن تتوفر فيها جملة من الشروط تسمح بتحقيقها، أي بتحقيق القرآن كمرجعية فعلاً. ففي محاولتنا لتبرير ذلك نعود إلى كتابات «أبي القاسم» من أجل الوقوف على رأيه في الموضوع وللأمانة العلمية فتعبير المرجعية القرآنية مستقى من استخداماته.

فالمبدأ الذي نطلق منه هو أن القرآن قد جاء أصلاً لكي يتواصل مع الحضارة الإنسانية بحكم أنه للناس كافة، وأيضاً قول «أبي القاسم» بالمرجعية، فهو بموجب ما تحويه وتتضمنه هذه المرجعية من منهج معرفي ناظم وكلي، واتساعها للكثير من الحقول الثقافية استيعاباً وتجاوزاً، بوصف القرآن وعي يعادل الوجود الكوني وحركته<sup>1</sup>. وأيضاً القرآن مرجعية بالنظر لما يضمنه من أشكال متعددة للخطاب الإلهي كما يصرح بالشأن ذلك «حاج حمد» هنا: "فالقرآن إذ يعد مرجعية فكرية كونية (الوعي الموضوعي المعادل للوجود الكوني) فإنه يتضمن أشكالاً متعددة من الخطاب الإلهي الذي يستجيب لحالات التكوين البشري المتنوعة"<sup>2</sup>، وهذا تبعاً للمراحل التي عرفها تطور ذلك الخطاب، كما سنرى ذلك لاحقاً مع الفصل الثالث، فالمرجعية أيضاً قد تنوع خطابها ليس للمسلمين فحسب بل للمؤمنين وللناس، وخصوصاً أن «حاج حمد» عاد بالتحليل لخطبة حجة الوداع: "مع اكتمال التنزيل المتضمن لكل الشرائع والحدود الذي يشمل كل أنواع الخطاب الإلهي للمؤمنين وللمسلمين لم يستخدم الرسول سوى الخطاب الإنساني بادئا ب: يا أيها الناس ومختتما ب: يا أيها الناس"<sup>3</sup>.

ومرجعية قرآنية بحكم ما تضمنه من تكافؤية لأنطولوجيا الوجود، وفي هذا المقام يصرح «أبو القاسم»: "القرآن بمطلقه هو الوعي الوحيد الذي يقابل مطلق الإنسان، ومطلق الكون، فهو يتضمن الوعي المكافئ مع مطلق الإنسان والكون عبر القراءة الأولى، أما القراءة الثانية فلا تستطيع بحكم مستوى إنتاجها البشري، وسقف تطورها أن تتيح مطلق الوعي إذ أن مرجعية ومصدرية الوعي المطلق إنما تستمد من ذات المصدر الذي يشكل مطلق الإنسان، ومطلق الكون وهو الخالق سبحانه وتعالى"<sup>4</sup>، إذًا يغدو القرآن مرجعية، محققاً لشروط المرجعية النهائية بحكم عجز وقصور القراءة الثانية من أن تتيح مطلق الوعي، فمرجعية القرآن أو يصير هو مرجعية بموجب إشتراكه المصدرية والذي يتقاسمه مع الإنسان، والكون وهو الإله الأزلي في النهاية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مراجعة: محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، ط1، 01، 2010م)، ص100.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص140.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص140.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية، (إسلامية المعرفة والمنهج)، (بيروت: دار الهادي، ط1، 01، 2004م)، ص197.

وأيضاً يمكن أن نضيف يصير القرآن مرجعية بحكم اللغة كما يبين «حاج حمد» هنا: "فلكي يكون القرآن مرجعاً، ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي والتراثي"<sup>1</sup>.

وعلاقة المرجعية بالقرآن فهي لازمة عن كونه، والتي بدورها تفضي لتأسيس عالمية الإسلام: "فليس من عالمية تستوعب مختلف الأنساق الحضارية على تعددها، وتنوعها دون أن تستند إلى فلسفة كونية، ولهذا جاءت عالمية الإسلام بخلفية كونية القرآن لتكون للناس كافة بحيث تتفاعل هذه الثقافات والحضارات في إطارها الإنساني الأشمل دون دعاوى شوفينية أو عنصرية أو ثنائية خصام بين الشرق والغرب"<sup>2</sup>.

وعلاقة المرجعية بالقرآن، بحكم كونية القرآن المطلقة والتي تسمح بتحرير الإنسان من أسر الوضعية واللاهوت معاً، والغاية من خلف ذلك هي إعادة: "تأسيس حضارته الإنسانية البديلة في عصر العلم والعالمية بحيث يتكافأ الخلق مع الحق، ويتجه إليه وهو تأسيس في إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، عبر الجمع المنهجي والمعرفي بين القراءتين"<sup>3</sup>، ومرجعية أيضاً لأنه: "المطلق القاطع الذي أمرنا رسول الله الالتزام به والاستغناء به حتى عن كتابة أحاديثه حيث نهي عن كتابتها وكذلك نهي الراشدون من خلفائه، لأنه يعلم مالا يعلمون من دس أحبار بني إسرائيل على الإسلام كما دسوا على النصرانية"<sup>4</sup>.

ومرجعية قرآنية بحكم أنها حاوية للغاية الإلهية الأسمى، والتي تتمثل أساساً في: "ترقية الإنسان، وذلك بوجه كافة الاستلابات سواء كانت وضعية أو لاهوتية، فلا يمكن حسب «أبو القاسم» أن نعمل على ترقية الإنسان لطالما ظل مستلباً من جوانب متعددة منها الاستلاب الاقتصادي والاجتماعي والفكري والسياسي، وإن كان هذا هو ما يشكل مصدرًا للتأزيم الذي تعانیه الإنسانية قاطبة<sup>5</sup>، ومن هنا يصدر رأينا في الصلة ما بين القرآن والمرجعية، أي حتى يكون مرجعية فينبغي أن تكون كما حدد شروطها «أبو القاسم» والتي استعرضناها كاستشهادات مباشرة وواضحة في غير ما حاجة إلى المزيد من توضيحها.

### ثالثاً: مفهوم الحضارة الإنسانية.

نحاول في البداية ضبط المفهوم على مستوى اللغة، ثم الاصطلاح على مستوى المعاجم بعد ذلك نستعرض مفهومها لدى بعض المفكرين وفي الأخير نحاول صياغة معناها بكيفية إجرائية عند «حاج حمد».

#### 1- الحضارة في اللغة: "الحضارة بكسر الحاء وفتحها، تعني الإقامة في الحضر.

وأورد صاحب قاموس المحيط أن معناها ضد (غاب) والحاضرة والحضارة... خلاف البادية. وجاء في

لسان العرب مجموعة المعاني التالية:

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجيا المعرفة الكونية، (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 273.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، نحو وفاق وطني سوداني (رؤية استراتيجية)، (الخرطوم: مركز الدراسات الاستراتيجية، ط 01، 1998م)، ص 33.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 374.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 197.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 95.

"الحضور نقيض المغيب والغيبية، ومعنى عنده نقول، كنا بحضرة ماء، ورجل حاضر قرب الشيء... الحضرة خلاف البدو، والحضارة الإقامة في الحضرة، والحاضرة الحي العظيم"<sup>1</sup>.

ربما نكتفي بهذه المعاني اللغوية للمفهوم إذ تكاد تتشابه ومعظم المعاجم وتمحور حول المعاني ذاتها.

**2- في الاصطلاح:** نكتفي بما جاء به «جميل صليبا»، في معجمه، وأيضاً «أندريه لالاند»: فبالنسبة لما جاء في معجم «صليبا» فهو يجد "إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي، والفني والعلمي، والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة، نقول الحضارة الصينية، الحضارة العربية، الحضارة الأوروبية، وهذا هو المعنى الموضوعي للحضارة عند «صليبا»: "أما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الممجية والتوحش"<sup>2</sup>.

أما عند «أندريه لالاند» فإن: "حضارة ما هي مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية أخلاقية جمالية فنية، تقنية أو علمية ومشاركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض، أو في عدة مجتمعات مترابطة (الحضارة الصينية، الحضارة المتوسطة) ويقابل «لالاند» الحضارة بالحالة الوحشية أو البربرية"<sup>3</sup>.

وقد عرّف «ابن خلدون» الحضارة قائلاً: "الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه، وتفاوت الأمم"<sup>4</sup>، فمفهوم الحضارة الذي يقدمه «ابن خلدون» يعتبر عنده الغاية التي لأجلها يكون العمران البشري، بل وتشكل قمة ونهاية المرحلة التي تبلغها الدولة.

أما في الفترة الحديثة فيمكن بداية أن نعود لبعض من المقاربات للمفهوم في سياق الغربي أولاً: فمن المقاربات التي نصرّفها لبعضهم نجد تعريف «رالف لنتون» إذ يقول بشأنها: "الحضارة باعتبارها تشير إلى بناء يتكون من مجموعة من الخصائص التي تتجلى من خلال الحياة الجمعية لمجتمع متطور، أو لفترة تاريخية بعينها كالحضارة الإغريقية والحضارة الرومانية واليونانية والإسلامية... والرأسمالية الغربية"<sup>5</sup>، ويعرفها «ألبرت أشفتسر» بصورة عامة قائلاً: "إن الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجمهير على السواء"<sup>6</sup>.

أما المقاربات المعاصرة للمفهوم ضمن فضاءنا التداولي الخاص نجد مقارنة «مالك بن نبي» الذي يعدّ أهم مفكر ممن اشتغل على المفهوم أعني الحضارة ومشكلاتها وقد حاول طرح مقارنة للمفهوم، وهذا من زوايا مختلفة فمنها أنّ الحضارة نتاج فكرة جوهرية إذ يصرح هنا قائلاً: "إن حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع

<sup>1</sup> طه جابر العلواني، الخصوصية والعالية في الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2003م)، ص113-114.

<sup>2</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م)، ج1، ص476.

<sup>3</sup> أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط02، 2001م)، ص172.

<sup>4</sup> عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2001م)، ص461.

<sup>5</sup> ليلة علي، تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتمالات الصراع، (القاهرة: دار شركة الحريري للطباعة، ط01، 2006م)، ص21.

<sup>6</sup> ألبرت أشفتسر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، مرا: زكي نجيب محمود، (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، د.ط.د.ت)، ص34.

في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ<sup>1</sup>، وإذا ما إنطبعت الفكرة في المجتمع حرّكته لدخول التاريخ، وبالتالي تصير مهمة الفكرة هي الدفع، ومن ثمة كما يتوسع «بن نبي»: "في فترة اندماج مجتمع ما في التاريخ يكون للأفكار دور وظيفي، لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة"<sup>2</sup>، وهكذا يأخذ مفهوم الحضارة عند «بن نبي» دورًا وظيفيًا كما يضبطه قائلًا: "ويمكن تعريف الحضارة في الواقع بأنها جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره"<sup>3</sup>.

ويضيف تثبيتها للمفهوم السابق: "ولهذا يجب علينا الآن أن نثبت من أمر تعريف الحضارة الذي سبق لنا اقتراحه فيما سلف... لأن الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية: فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراد... منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أوذاك، فالمدرسة والعمل، والمستشفى ونظام شبكة المواصلات... تمثل جميعها أشكالًا مختلفة للمساعدة التي يريد، ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه"<sup>4</sup>، إذا ما يمكن إستنتاجه حول مفهوم الحضارة سواء بالنسبة للمفاهيم المعجمية أو تصورات المفكرين من أشارنا لهم، هو أنّ حدّها للمفهوم غلب عليه الطابع المدرسي الثابت أو ما ينبغي أن يشملها واقع حضارة معيّنة.

أما بالنسبة لمفهوم الحضارة الإنسانية عند «أبي القاسم حاج حمد» فقد أشرنا له في مقدّمة البحث فهو لايميل لضبطها كتعريف نظري وإنما يرتبط مفهومها عنده بالواقع المأزوم الذي يستعجل التفكير في الحلّ ومن منطلق منهجي لأنّ أزمة الحضارة الإنسانية هي أزمة مرتبطة بالمنهج بالدرجة الأولى وضمن السياق الغربي الذي أنتج تلك المناهج ومنه يتعلق مفهوم الحضارة بالتسديد والتقويم المنهجي ولذلك يتمحور المبحث حول تقصي جذور الأزمة الحضارية كأزمة منهجية عرفها التقدّم العلمي ضمن النسق الأروبي.

فمفهوم الحضارة عند «أبي القاسم حاج حمد» يقترن بالناظم الفلسفي (معرفيًا ومنهجيًا) كمؤطر لأيّ نسق حضاري والذي بدوره له نتائجه في الواقع المباشر، وحينما يبصر «حاج حمد» واقع الحضارة الغربية المأزوم فإن ذلك عائد إلى طبيعة الناظم المنهجي الذي ركّب وفقه نسقها الحضاري وهو الناظم الوضعي وهذا بالنظر لما يغص به من إستلاب إنساني وعلى كافة الأوجه، ومنها فرضت حاجة هذا الواقع إلى البحث عن بديل مناسب غير أنّ نسقها الوضعي لايسمح بذلك، ففي شأن ذلك يصرح «حاج حمد» تمهيدًا لطرح البديل المقابل: "إنّ أدنى تأثير لإتحاد الحضارة الغربية منهجًا بديلاً في التفكير سيؤدي لتعديل مواقفها تجاه شعوبها وتجاه شعوب العالم المتخلف وهذا ليس من طبيعة النسق التطوري للحضارة الغربية"<sup>5</sup>، فهذه الحضارة نضحت وفقًا لرؤيتها الوضعية

<sup>1</sup> مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، تق: عمر مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ط2، 02، 2002م)، ص41.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص42.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص42.

<sup>4</sup> مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (دمشق: دار الفكر، ط2، 02، 2000م)، ص43.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص41.

للوجود والقائمة في أساسها على الصراع مما يجعل بديلها الداخلي عاجز عن إستيعاب أزماتها وتجاوز ما إنتهت إليه من مخاطر أخلاقية وإجتماعية، وهنا يرى «حاج حمد» بضرورة أن يأتي البديل الحضاري خارج نسقها الوضعي لأن الحضارة الغربية في رأيه: "تحتاج المنهجية المعرفية البديلة فإنها غير مهيأة ضمن نسقها التطوري للقبول بها ولو فرضت عليها أزماتها الإجتماعية والسلوكية ذلك..."<sup>1</sup>، وهنا يتقدم «أبو القاسم» بطرح النسق الإسلامي بديلاً بموجب مايشكله الدين الإسلامي كمنقيض للنسق التطوري الحضاري الوضعي كما حصل في الغرب الأروبي، فمفهوم الحضارة إذاً عند «حاج حمد» كما حاولنا الإمام ببعض معانيها ينصرف إلى ربطها بناظم المنهجي المؤطر لمختلف الشؤون المرتبة لوجودها العام من أخلاق وإجتماع وسياسة وإقتصاد، فإذا ماكان هذا الناظم وضعياً فإن نهجه لاينتج سوى واقع قائم على الصراع والإستلاب الإنساني وإذا ماكان الناظم آخذ بالبعد الكوني وما يشتمله من - غيب وإنسان وطبيعة - حين يأخذ إنتساقه وتفاعله المنهجي، فإنه ينتج نسق حضاري قائم على الوحدة والسلام وفي هذا الصدد نمضي في مُطارحتنا مع المرجعية القرآنية كمصدر للمنهج المعرفي الكوني البديل نحاول فلسفته للإنسانية كافة.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص42.

المبحث الثاني: نقد المنحى التطوري العلمي في السياق الغربي وآثاره الفلسفية:

تمهيد:

في مشروعه الحضاري الذي نطلق منه بحثًا في دروبه المعرفية والمنهجية ومساراته المتنوعة والمتباينة في إشكالياتها ومواضيعها لم يكن «حاج حمد»، وتحديدًا في هذا السياق النقدي يقصد إلى إطلاق تعميمات جزافية عما شهدته المنحى التطوري العلمي لدى الغرب سواء تعلق الأمر بالفلسفات أو المذاهب والتيارات، أو بتقدم منهج البحث في الفلسفة الطبيعية، بآثاره ومخلفاته الفلسفية، فقد كان «حاج حمد» حريصًا على وضوحه أكثر من اللازم، وعلى نحو مباشر عندما سجل موقفه الفلسفي النقدي بوجه النهايات والمآلات الفلسفية التي صار إليها التطور العلمي في أوروبا مع ختام عصر النهضة، وقد أودت به المفاهيم الناشئة والطارئة إلى الانحراف عن معاني الحقيقة الكونية كما يقدر ذلك في موقفه النقدي.

وفي هذا الاتجاه نحاول تحليل موقفه النقدي بالتوسع فيه مع محاولة وصله بالحاضر، إذ يساعدنا على فهم الأزمة الحضارية العالمية الراهنة بوصف التطور الغربي عبارة عن حلقات متواصلة مكتملة المنهج، والتطور النوعي وذلك منذ بواكير عصر النهضة حيث امتداد جذور الأزمة الحضارية الحالية إلى الخلف في ذلك الماضي المنصرم. إذًا انطلاقتنا النقدية هذه بمعية «أبو القاسم» ليست اعتباطية أو مجرد صدفة، أو هي خروج عن المؤلف المنهجي، ولكننا نعدها فعل إجرائي، وهذا بموجب طبيعة البحث التي تفترض منا ذلك، كونه تأسيس معرفي ومنهجي حضاري إنساني انصرف إليه مفكرنا، ففي هذا المقام يصر «عبد الوهاب المسيري» وبالجاح على ضرورة المطارحة النقدية للمشروع الحضاري الغربي الناجز عند محاولة القيام سواءً بتأسيس، أو تطوير رؤية حضارية معرفية خاصة، وهو ما عبر عنه قائلًا: "وأعتقد أن كل من يود أن يطور مشروعًا معرفيًا حضاريًا مستقلًا عليه أن يبدأ - شاء أم أبى - بنقد المشروع الغربي لذيوعه وهيمنته"<sup>1</sup>.

ويضيف «المسيري» أن تلك الممارسة النقدية حسبته تسمح بإنجاز ما يلي: تأكيد نسبية الغرب، ثم تراجع مركزيته، وأخيرًا أزمة الغرب، والتي ظهرت بوادها منذ القرن التاسع عشر<sup>2</sup>، ولعل هذا الذي اضطلع به «أبو القاسم» بالاجتهاد في ضبطه وتحديده، فقد كلفه قراءة النقدية الصارمة، وخصوصًا على المستوى المنهجي حيث كانت الانطلاقة المعروفة مع السير «إسحاق نيوتن».

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي (مشروع رؤية نقدية)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، د.ت، ص125.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص126.

المطلب الأول: التصور النيوتوني العلمي الجديد وتحولاته الثورية:

يرى «حاج حمد» أن التحولات الفكرية التي شهدتها بدايات عصر النهضة قد: "أظهرت معقولات جديدة في تصور الإنسان والكون"<sup>1</sup>، وتلك قاداته إلى: "اكتشاف سياق تطوري ينطلق من عقلانية متحفزة لتفكيك المسلمات التي كانت قائمة وفق قدرات العقل الطبيعي"<sup>2</sup>، وقدرات هذا الأخير الطامحة تمكنت من الانتظام تدريجيًا عبر محددات نظرية جديدة سمحت بإستلادها الاكتشافات العلمية الناشئة في ميدان العلوم الطبيعية وهذا ما سمح بقيام شروط وعي جديد يصل ما بين العقل والطبيعة، ومحددات العلم التجريبي الاكتشافي من قوانين ونظريات ومنهج... الخ. فالمفكرين وعلماء العصور الوسطى قد: "استنتجوا أن الحقيقة لا بد أن تكون كذا كذا، بطريقة قبلية من مبادئ أولى مفترضة في حين ذلك قام العلم الحديث على أساس الإيمان بأن الطريق الوحيد لاكتشاف الحقيقة هو النظر في الوقائع"<sup>3</sup>، ومن أبرز الأمثلة التي نصرّفها في هذا السياق التاريخي هو تلك الثورة التي دعا إليها «فرانسيس باكون (1561-1626م) francis bacon» ضد المنطق الأرسطي، والذي إستبدله بالمنطق الإستقرائي الذي يمكن من النفاذ إلى علل الطبيعة بطريقة مباشرة دونما الحاجة إلى قبلات مسبقة. إذًا ما يحصل في النهاية هو انسحاب: "المقولات القبلية التركيبية ويشرع في تصور جديد للكون والإنسان عبر المنهج الاستقرائي يتطور إلى اكتشاف القانون عبر دراسة الجزئيات، وصولًا إلى النظرية العلمية"<sup>4</sup>، فهو تحول في الأسلوب التفسيري من المقولة القبلية التركيبية على أساس عقلي إلى العملية التجريبية الاستقرائية التي تستمد من الحس المباشر تصورها ومنهجها في ضبط الظواهر، ولأن التصور الناشئ للكون والإنسان جرى عبر المنهج التجريبي المباشر في التعاطي مع الظاهرة بطريقة موضوعية، وعبر النفاذ إلى الظاهرة بدراسة حركتها، وضبط قوانينها، وتحديد عللها الواقعية والمباشرة أيضًا في معزل تام عن بحث قوى مفارقة فاعلة فيها، والتي اعتقد بها اللاهوت الكنسي\*، كذلك لأن المقولات القبلية التركيبية تنطوي على شيء من تصورات الميتافيزيقية وبدلًا من ذلك تم سحب بساط البحث منها، لتتناوله الطريقة الاستقرائية، والتي نجحت في طموحها نجاحًا هائلًا بلغ درجة النظرية، وهنا يقع حسب «حاج حمد» عظم التحول الثوري الجديد الذي انتقل من التعامل مع معطيات العقل الطبيعي وقبلياته نحو معطيات التجريبية الحديثة، وقلبه التصورات بشأن الإنسان والكون بصورة جذرية شاملة: "وهكذا أدخلت الثورة الكسمولوجية تباديل ضخمة على نظرة الإنسان بأكملها"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 165.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 165.

<sup>3</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: دار التنوير، ط 04، 2014م)، ص 87.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 166.

\* المقصود باللاهوت: هو طريقة الكنيسة في التفكير وكان هذا التفكير يتجه اتجاهًا معاكسًا تمامًا للحقيقة والواقع، وظل موعلاً في ميتافيزيقا عميقة احتكرت به الكنيسة مجال التفكير وحرمت كل تفكير يخالف التقاليد البابوية، وزاد من حدة هذا الجمود سيطرة التفكير الأرسطي"، (ينظر: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص 34)، نقلًا عن: طه جابر العلواني، مقدمة في إسلامية المعرفة، (بيروت: دار الهادي، ط 01، 2001)، ص 61.

<sup>5</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (1977-1601م)، تر: أحمد شيباني، (القاهرة: دار القارئ، ط 03، 1994م)، ص 61.

وعبر هذا المنهج التجريبي الاستقرائي تمكن العلماء والفلاسفة من بناء: "تصور جديد للكون يفكك التصورات السابقة"<sup>1</sup>، وخصوصًا المقولات اللاهوتية، إذ يوصف عصر النهضة بأنه: "عصر الانتقال من فترة شكل فيها علم اللاهوت الخلفية العقلية، وحث عقول الناس على فترة كان لا بد أن يؤثر فيها تطور العلوم الطبيعية الخاصة، والعقل الإنساني والحضارة الإنسانية بصور أكبر"<sup>2</sup>، وذلك: "عندما نتأمل تحول الاهتمام عن المسائل اللاهوتية إلى دراسة الطبيعة والإنسان دون وضع الله صراحة في الحسبان"<sup>3</sup>، ومنذ ذلك الحين نشأت أسباب الصراع بين الرؤية الدينية للعالم، والرؤية العلمية الجديدة، كونها كانت انقلابًا ثوريًا حقيقيًا بقي مخلدًا في ذكرى تاريخ التقدم الإنساني.

ومما يسمح لنا بإدراك عظم هذه التحولات الهائلة هو الوقوف على المرحلة التي سبقت النهضة أي المرحلة القروسطية، والتي كان يسودها مناخ فكري معين قام علماء القرن 17 بإحداث تغيير عنيف بوجهه، وحتى تتمكن من تحديد حجم التحولات الجديدة قياسًا إلى عصر صار في ذمة التاريخ، نلقي بنظرة خاطفة على تلك المرحلة لترسم لنا الصورة التالية بشأئها: "النظام الديني في العصور الوسطى... تأخذ كل حقبة مكانها الثابت المحدد... يشكل الله والنفس والعالم نقاط الوجود الأساسية الكبرى والثابتة، ونظام المعرفة ينقسم تبعًا لها"<sup>4</sup>.

أي أن نظام المعرفة في مرحلة ما قبل النهضة كان دينيًا خالصًا، وبسبب ذلك كانت تغص رؤيته للوجود بالمفاهيم اللاهوتية، ولكن الأمر لم يدم طويلًا مع بزوغ فجر النهضة التي خلقت أثرًا مميزًا في مراحل التقدم البشري، وهذا من خلال تصوراتها الناشئة وخصوصًا مع أبرز علمائها «إسحاق نيوتن»، فالتصور الجديد للكون أسفر عن ثورة علمية كان من نتائجها الملموسة: "التغيير الجذري لمفهوم العالم من عالمٍ متناهٍ مغلق وككل كامل منتظم في تسلسل من مراتب، إلى كون غير محدود وحتى لا نهائي"<sup>5</sup>.

لكن وقبل الخوض في تحليل التصور الكوني الجديد لسير «إسحاق نيوتن Issak Newton (1642-1724م)»، وخصوصًا على مستوى المنهج الذي أحدث انقلابات هائلة في بحث الطبيعة ولاحقًا الإنسان، يجدر بنا أن نعود قليلًا إلى الخلف أي ما قبل المرحلة النيوتونية من أجل المرور سريعًا على السمات والخصائص التي انطبع بها العلم، ومجمل التصورات العامة بخصوص الكون، والتي كانت سائدة منذ العصور الوسطى، وحتى مطلع عصر النهضة الأوروبية، وفي هذا الصدد تكاد تجمع معظم الكتابات على سيطرة الكنيسة على مجمل الرؤى المتعلقة بالله، وبالإنسان وأيضًا الكون أو العالم، وعبر تصوراتها لهذا الأخير عملت الكنيسة على

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 166.

<sup>2</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوكام إلى سورينز)، تر: محمود سيد أحمد، إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط 01، 2013م)، المجلد الثالث، ص 344.

<sup>3</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتزر)، تر: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط 01، 2013م)، المجلد الرابع، ص 36.

<sup>4</sup> إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، تر: إبراهيم أبو هشيش، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 01، 2018م)، ص 73.

<sup>5</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (1977-1601م)، مرجع سابق، ص 67.

إشاعة مفاهيم تتناقض مع التصورات الجديدة، وخصوصاً ما تعلق منها بالكون، وبالأخص قولها بمركزية الأرض، وقد قامت بمعارضة شديدة لكل ما يمت بتناقض مع تلك الفكرة.

في هذا السياق الفلسفي والعلمي حاول الدارس «ولتر ستيس Walter stace» التقليل من شأن حدة الصراع الذي حصل بين رجال الكنيسة، والمكتشفات الجديدة للعلم والتي تميل بعض الكتابات للمبالغة فيه، عندما التمس أعداءاً للكنيسة في تشددها المتطرف لصالح الرؤية الدينية للعالم، وهذا على سبيل تجاوز وإدانة الكنيسة والتهم الموجهة إليها من الناحية التاريخية كمعرقل للعلم والبحث الحر، إذ يعترف «ستيس» بأن: "النظام الكوبرنيكي لم يكن يتسق مع علم الفلك الذي اعتمده الكنيسة في ذلك الوقت، ونظرت إليه خطأً على أنه جزء ضروري من الإيمان المسيحي، ولهذا السبب كانت صدمة مدمرة للنظام اللاهوتي"<sup>1</sup>.

وبناءً على هذا التصور الكلاسيكي الذي تبنته الكنيسة، وليس ذلك فقط بل دافعت عنه وبشراسة، فإن «حاج حمد» لم يبالغ في وصف تلك التحولات بالثورية والهائلة، وذلك بالنظر لحدة الصراع بين نَحجين مختلفين (نُهج ديني، وآخر وضعي)، إذ يقول موضعاً: "فالحضارة الأوروبية، ومنذ بداية نهضتها العقلانية قد تجاوزت اللاهوت المسيحي، وشدت طريقها للارتباط بالهيلينية والرومانية كأساس تاريخي تبحث ضمنه عن مشروعيتها الحضارية، ثم تجاوزت كلا من التراث الهيليني والروماني باتجاه فلسفة وضعية للوجود، فالمسيحية الأوروبية عارض تاريخي مرحلي وليس أصلاً في تكوين هذه الحضارة"<sup>2</sup>.

ففي تلك المرحلة من تاريخ التقدم العلمي والفلسفي احتدم الصراع بين سدنة الكهنوت الكنسي السلطوي على العلم والمعرفة، وبين مكتشفات العلماء الطارئة فكان بذلك للصراع ثمن يستحق السداد كما تقصى ذلك الدارس «أنور الجندي»، في جملة من الوقائع الكثيرة والشواهد التاريخية التي لا حصر لها وينقل عن: "ويليم جون داير" في كتابه تاريخ النهضة الفكرية في أوروبا ج01، أن محاكم التفتيش\* الكاثوليكية عاقبت خلال الفترة من 1481-1808 حوالي 340 ألف شخص إعداماً من بينهم 32 ألف شخص حرقاً بتهمة البدع والمروق على تعاليم الكنيسة، وهكذا أصبح العلم والدين نقيضين في أوروبا"<sup>3</sup>، وتأكيدياً لهذا الشاهد التاريخي يضيف «جورج مينوا»: "أن العديد من المؤرخين والفلاسفة، منذ عهد الأنوار قد خلصوا إلى النتيجة التالية: قد شلت الكنيسة العلم من جراء مبدأ السلطة، وتفوق العقائد والأساطير نبذ الملاحظة"<sup>4</sup>، فعبر الرقابة المشددة التي

<sup>1</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: دار التنوير، ط04، 2014م)، ص114.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص148.

\* "حوالي عام 1233م أنشئت محاكم التفتيش أخذت محكمة التفتيش بأساليب التعذيب في التحقيقات وندر أن حكمت بالإعدام على المتهمين بالهرطقة واكتفت بالحكم عليهم بالسجن وفي عام 1542م حدد البابا بولس الثالث اختصاصات محاكم التفتيش بمحاكمة المرافقة وحدد هيئة المحكمة بستة من الكرادلة،... ثم أقيمت محاكم التفتيش الثانية على يد الملك فريديناند الخامس وزوجته إزابيلا عام 1478م كانت مستقلة عن محاكم التفتيش البابوية، وأقيمت هذه المحاكم الملكية بهدف التجسس على اليهود وكانت سبباً في نفي اليهود من إسبانيا عام 1492م وأدت محاولة إقامتها في هولندا وبلجيكا إلى عصيان الأهالي ضد الحكم الإسباني ثم ألغيت هذه المحاكم في إسبانيا نفسها عام 1820م" يراجع: فوزي إلياس، الكتاب المقدس والعلم الحديث، (القاهرة: دار الثقافة، ط01، د.ت)، ص ص37-38.

<sup>3</sup> أنور الجندي، الفكر الغربي دراسة نقدية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 1987م)، ص119-120.

<sup>4</sup> جورج مينوا، الكنيسة والعلم وتاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، تر: مورييس جلال، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط01، 2005م)، ص168.

مارستها الكنيسة، بقي العلم مقيداً إلى ما جاء في الكتاب المقدس بعد امتزاجه ببعض العناصر من الفلسفة الأرسطية في شكلها المدرسي فقد: "كانت توليفة الأرسطية /التومائية تثق بالعقل، غير أنها تفرض عقيدة علمية دينية تحظر كل عمليات إعادة النظر التي تتم بمعزل عنها لذلك لا يستطيع العلم التقدم"<sup>1</sup>.

فالغير مرغوب فيه بالنسبة للكنيسة هو المراجعات التي قام بها العلماء، وقد أسفرت نتائجها على وجود ضروب من التناقض بالنسبة لما جاء في الكتب المقدسة مع المكتشفات الجديدة للعلم، ولعل ما يؤكد الرأي السابق هو ما صرح به الدارس «محمد علي أبو الريان» من أن محاولة التوفيق بين آراء أرسطو، وتعاليم الدين المسيحي التي قام بها «توما الإكويني 1225-1274م» قد مالت عن الغاية المطلوبة فقد: "حاول أن يفسر أرسطو بطريقة تجعله يتفق مع العقيدة المسيحية، ولهذا فقد خرج على مذهب أرسطو في كثير من مواضعه لأنه كان يضع نصب عينيه الحقيقة المدرسية الكبرى... بأن العقل يجب أن يخضع لسيطرة النصوص الدينية"<sup>2</sup>، وهكذا مارست الكنيسة الرقابة ليس بالحجر على التفكير العقلاني، بل أخضعت نتائج تفكيره لسلطة النص الديني.

والخضوع بدوره لسلطة النص الديني بإزاء التفسير العلمي للكون قد سجل للكنيسة عبر مسار التاريخ مآخذ شتى، ومنها ما اختصره «ميشيل أنفري Michel Onfry»\* قائلاً: "في مجال العلم كانت الكنيسة تخطئ في كل شيء منذ الأبد، وعند حضور حقيقة معرفية تقوم باضطهاد المكتشف فتاريخ العلم بالمسيحية يجبل بجملة من السخافات والحماقات"<sup>3</sup>.

فقد مارست تعتيمًا بوجه النظريات العلمية الجديدة، وإن كان نحى الدارس «رونالد سترونبرغ R.Stromberg» إلى التقليل من شأن المبالغات التي حفل بها قول «ميشيل أنفري» «الآنف عندما وضع قائلاً: "ولذلك ترانا نقول بأن ما يشاع، ويذاع اليوم عن عنف التعصب الديني والتعتيم على العلم والعلماء فيه كثير من المبالغة"<sup>4</sup>، وقد عاد لتوضيح ما جرى بين «غاليليو G.Galileo» والكنيسة، إذ تبين أنه كان بإمكان تفادي ذلك الصدام: "لو أن «غاليليو» عرض نظرية كوبرنيكوس ونظرياته كفرضيات وليس حقائق"<sup>5</sup>، ويبقى مبرره مجرد مهادنة للكنيسة، وللحقيقة العلمية قانون تخضع له لايجابي أحدًا وانتهى قائلاً: "علينا ألا نعتبر أن ما اتخذته الكنيسة من إجراءات ضد «غاليليو» كانت بمثابة رفض العلوم من الكنيسة ككل"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> جورج مينوا، الكنيسة والعلم وتاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، مرجع سابق، ص 332..

<sup>2</sup> محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، (الأزطية (مصر): دار المعرفة الجامعية، ط02، 1996م)، ص19.

\*ميشيل أنفري: فيلسوف فرنسي معاصر من مواليد أول يناير 1959م، من أبرز مفكري الجيل الجديد في فرنسا ومن وجوه اليسار المعادي للبرالية من أهم مؤلفاته: قوة الوجود، أفول الصنم. يراجع: موقع ويكيديا.

<sup>3</sup> ميشيل أنفري، كتاب نفي اللاهوت (فيزياء الميتافيزيقا)، تر: مبارك العروسي، (بغداد: منشورات الحمل، ط01، 2012م)، ص104.

<sup>4</sup> رونالد سترونبرغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977م)، مرجع سابق، ص59.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص59.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص60.

ولم يقتصر الأمر على سلطة الكنيسة فقط بل امتد حتى شمل دور العلم والجامعات إذ يقرر هنا «غوسدروف\*» بأن الجامعات الفرنسية قد ظلت: "طيلة القرن الثامن عشر متجاهلة لتقدم علم الفيزياء، وذلك بسبب هيمنة الكهنوت عليها يحصل ذلك كما لو أن اكتشاف قوانين الطبيعة تطاولاً على القدرة الإلهية"<sup>1</sup>. وهذا استلاب لاهوتي بالنسبة لقدرة الإنسان أو كما حدد استخدام تعبيره «حاج حمد»: "نستخدم كلمة الاستلاب للدلالة على التصورات اللاهوتية التي تنظر إلى علاقة كل من الإنسان والطبيعة بالله من زاوية قدرة الموجب الإلهي وقوته فقط"<sup>2</sup>، وقد عاشت أوروبا ذلك لدهور متطاولة، وأثر سلماً على تقدم البحث العلمي. بطبيعة الحال ونحن نتعرض لهذه الوقائع التاريخية بشكل مطول ليس بسبب ميل اهتمامنا التاريخي بجوانبها، بل لأننا نعتقد بأنها ضرورية وثمينة إذ تقدم صورة واضحة وصحيحة عن حجم الصراع والتطرفات الحادة، التي كان يعيشها عقليين أحدهما قروسطي آفل والآخر نهضوي منطلق، ف«غاليليو» يجسد روح العالم الحديث بسلوكه النظري في الوقائع إلى جانب موقفه التاريخي من الكنيسة.

وفي هذا الموقف الذي أعرب عنه «غاليليو» إزاء الكنيسة هو ما جعل «أبو القاسم» لأن يقرّ بأن النهضة الأوروبية نشأت في إطار عقدة اللاهوت، الذي مثل حرباً على العقلانية في إطارها الميتافيزيقي<sup>3</sup>، وربما نضيف هنا أيضاً ملاحظة «أبو القاسم» حول المسيحية التي عجزت أن تبقى ثابتة في مواجهتها للعقلانية المتسارعة الخطوات بل والأمر أبعد من ذلك بكثير، ويتعلق هذه المرة باللاهوت المسيحي الذي: "يعوزه النص الإلهي المطلق الذي يستوعب الكونية، ويتفاعل مع العقلانية، ويتقبل بنسبية منهجية المحددات العلمية"<sup>4</sup>، ويعني بها الصيرورة، والجدلية، والنظريات والقوانين العلمية.

فعبير الموقف الذي اتخذ «غاليليو» أكد من خلاله على أنّ الكتاب المقدس ليس بكتاب فيزيائي مدرسي، وبالتالي فتعديه على البحث في الطبيعة وشؤونها شكل ضرباً من التناقض، وتسبب في التقليل من الإيمان وإضعافه، وخصوصاً عندما تصر الكنيسة على جعله كتاب مدرسي، نظراً لما يحتفل به من ضروب الأخطاء الفادحة التي لا تستقيم مع منطوق العلم والعقل ومكتشفاتهما الجديدة.

وتلك المكتشفات الجديدة عملت على تحطيم: "الشكل الثابت لرؤية العالم الذي ساد العصور القديمة والوسطى،.... ووبات المكان والزمان متسعين اتساعاً لانتهائياً"<sup>5</sup>، ولكن التغيير الذي طرأ بعد تحطيم تلك الرؤية القديمة يكمن أساساً لا في التوسّع الانتهائي لمعطى الزمان والمكان، وإنما: "في كون العقل قد أصبح في هذا التغيير

\* «غوسدروف 1912-2000م» فيلسوف فرنسي معاصر أهم كتبه: (رسالة في الميتافيزيقا)، (مدخل إلى العلوم الإنسانية) يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (بيروت: دار الطليعة، ط3، 2006م)، ص440.

<sup>1</sup> هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 2005م)، ص177.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص42.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص168.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص168.

<sup>5</sup> إرنست كاسير، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص72.

ومن خلاله مدرِّكاً قوة جديدة في نفسه<sup>1</sup>، وهذا الإدراك هو ما منح العقل ضماناً الوجود الفعلي والحقيقي، أي اعتداده بذاته مما جعله في المراحل اللاحقة منتجاً للعقوبات.

وهذا على غرار العبقرية التي واصلت البحث في الطبيعة، وتكللت جهودها بنجاح متفوق أعني هنا عبقرية السير «إسحاق نيوتن»، الذي كتب حول عبقريته الشاعر «ألكسندر بوب» قائلاً: "كانت الطبيعة وقوانينها محتجبة وراء ستار الليل، قال الرب ليكن «نيوتن» فغرق كل شيء في بحر من النور"<sup>2</sup>، فقد بقي الشك يساور نتائج الثورة العلمية وثمارها، ومخيم على الأجواء العلمية حتى جاء «نيوتن» في عام 1687م وبدده كلياً، فالقرن الذي سبق ظهور «نيوتن» وإلى القرن الذي ولد فيه، ومعه ولدت نظريته في الجاذبية والحركة<sup>3</sup>.

ويذكر الدارس «فريدريك كوبلستون» أن السبب الذي أُلّف حقاً، لذكر «نيوتن» في أي تاريخ للفلسفة الحديثة هو: "أهميته العظيمة بوصفه واحداً من مكوّنِي العقل الحديث البارزين، ومن مكوّنِي التصوّر العلمي للعالم لقد واصل العمل الذي طوره رجال مثل: «غاليليو»، «وديكارت»، وكان له تأثير كبير على أجيال متتابعة عن طريق تقديم أساس علمي شامل للتفسير الآلي للكون المادي..."<sup>4</sup>، فهو مؤسس النظرة الحديثة للعالم، بتصوره عالماً تحكمه تماماً القوانين الطبيعية، لا يُسمح فيه بأية تدخلات عفوية للقوى الإلهية، وتلك أهم لبنة يقوم عليها العلم النيوتوني الجديد، كما يمكن أن نضيف أيضاً أهميته بالنسبة لمنهج البحث: "ف«نيوتن» أهميته الكبرى تكمن في كونه قد أنجز بكل عزم وإصرار التصوّر العلمي الكلاسيكي للعالم الذي طالما عمل «غاليليو» على تدعيمه، لكن «نيوتن» شدد أكثر من «غاليليو» على الملاحظة التجريبية..."<sup>5</sup>.

فقد مال التفكير النيوتوني باتجاه: "مواصلة تخليص علم الفيزياء من الميتافيزيقا واستبعاد البحث عن العلة من العلم"<sup>6</sup>، أي العلة المفارقة، وصار العلم مع «نيوتن» يتمثل في قوانين تتم صياغتها بطريقة رياضية - بحكم أن الرياضيات عنده مفتاح لا يخطئ الواقع - ، من خلال ضبط حركة الظاهرة الطبيعية، كما عبر عنه «كوبلستون»: "إن العلم يتمثل عنده في قوانين تتم صياغتها رياضياً... ويستدل عليها من الظواهر، وتقرر كيف تفعل الأشياء، ويتم التحقق منها تجريبياً عن طريق نتائج تستمد منها"<sup>7</sup>.

فجوهر الطبيعة لم يعد: "الغزاً غامضاً مستغلماً على الفهم بل إن العقل البشري هو الذي غلفه بظلمة مصطنعة، ما يجب عليه هو أن يميّط نقاب الكلمات... وحين ذلك يمكننا أن نراها مثلما هي كلاً متحدداً في

<sup>1</sup> إرنست كاسير، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 72.

<sup>2</sup> تارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي، تر: فاضل جكتر، (أبو ظبي، كلمة للنشر والتوزيع، ط 01، 2010)، ص 358.

<sup>3</sup> رونالد سترونووغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977م)، مرجع سابق، ص 66.

<sup>4</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص 204.

<sup>5</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينينز)، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص 59.

<sup>6</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر: محمود سيّد أحمد، مرا: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 01، 2003)، المجلد الخامس، ص 201.

<sup>7</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، ص 201.

ذاته...<sup>1</sup>، والتغليب المشار إليه هو الذي مارسه العقلية القروسطية عبر رؤيتها المحرفة للطبيعة، استنادًا لنصوصها الدينية ومؤسستها الكنسية التي تولت الوصاية على التفكير، والحجر على العقل خدمة لأهدافها الخاصة. فلم تعد الطبيعة إداً لغزاً عصياً على البحث والتناول بل صارت موضوعاً منفصلاً عن الإنسان، وموضوعاً لبحثه العقلي والتجريبي، وهذا الذي تمكن من تحقيقه «نيوتن».

وبالتالي فإنه عندما بين أن: "قوة الجاذبية تسبب سقوط تفاحة على الأرض تطابق القوة التي تسبب حركات الكواكب الإهليجية، فإن ما فعله هو أنه بيّن أن حركات الكواكب وسقوط التفاحة يطابق نفس القانون الرياضي"<sup>2</sup>، وهذا هو جوهر هدف «نيوتن» الذي أراد عبّر سعيه إرساء قاعدة استقرائية تجريبية تمكنه من صياغة قوانين رياضية تضبط حركة الظاهرة الطبيعية، ومعنى آخر أنه استطاع إخضاع حركة الظاهرة الطبيعية لمبدأ واحد تفسر به وهو قانون الجاذبية عبّر استخدامه للطريقة الاستقرائية المباشرة التي مكنته من بلوغه، وهكذا منح أوروبا المركب العلمي النهائي الذي كانت تتوق إليه بعد ما كانت في حاجة ملحة لنظرية عامة تتعلق بضبط الحركة الكونية، وقد غدت فكرة الطبيعة مع عصر النهضة منظوراً إليها كوحدة مكتملة بذاتها "أي منظوراً إليها على أنها نسق توحدته قوتها التعاطف، والجذب اللتان تتخللان في كل مكان، وتبث فيه نفس الحياة"<sup>3</sup>.

وقد تم نتيجة لذلك: "إحلال قوانين الطبيعة للظواهر محل العلة التي تفوق الطبيعة التي آمن بها الناس من قبل"<sup>4</sup>، وما دامت ظواهر الطبيعة تفسر بطريقة استقرائية تجريبية واضحة فلا حاجة إداً مع هذا التفسير إلى علل مفارقة، في النفاذ إلى عمقها وجوهرها فمنذ العصر النيوتوني صارت قاعدة راسخة ومهمة، بالنسبة للبحث العلمي المرتبط بالفلسفة الطبيعية، في أن ألا يسمح بالالتفات إلى الأسباب التي تفرق الطبيعة عند قيام بتفسير ظواهرها<sup>5</sup>. وهذا المقام يدعنا لأن نتساءل ما هو مصير التفسير اللاهوتي الذي كان سائداً عادة بواكير النهضة العلمية أو بالأحرى نتساءل عن وظيفة الإله ضمن التصور الكوني الجديد الذي جاء به «إسحاق نيوتن»؟! وهنا نكون قد حدّدنا مصدر الإشكالية بالنسبة لمنعكسات التقدم العلمي وآثاره ومخلفاته الفلسفية الطارئة.

في هذا الإطار يرى الدارس «ولتر ستيس» بأن علم «نيوتن» قد دفع الله إلى الخلق حيث زمن البداية بالنسبة للعالم ككل، وذلك عندما: "خلق الله العالم، وعندما فعل ذلك فإنه خلق أيضاً قوانين الطبيعة مثل قانون الحركة وقانون الجاذبية، وهي القوانين التي يسير عليها العالم، وكان الله هو العلة الأولى للعالم لكنّه بعد أن خلقه تولى القانون الطبيعي، الذي كان قد خلقه أيضاً مهمة تسيير العالم، فلم يعد الله يفعل شيئاً بعد خلق الكون، بل ترك لقوانين الحركة وقانون الجاذبية عمل كل شيء"<sup>6</sup> بهذا الفهم الفلسفي الجديد تمّ إستبعاد المعطى الغيبي.

<sup>1</sup> إيرنست كاسير، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 91-92.

<sup>2</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوكام إلى سورينز)، المجلد الثالث، ص 393-394.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 341.

<sup>4</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 122.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 122.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 118.

ويستطرد الدارس «ولتر ستيس» مقررًا بأن الله قد أصبح بعيدًا منذ البداية خلق الأشياء فلم يعد يؤثر فيها الآن، بالإضافة إلى ابتعاده التام عن الأحداث الفعلية في حياتنا اليومية<sup>1</sup>، ففي هذا السياق نجد يعبر عن الإشكالية المركزية، والتي إنصرف «أبو القاسم حاج حمد» إلى بحثها وهي قضية العلاقة بين الغيب والواقع، وقد بقيت المشكلة مغلقة بالغموض والالتباس على مستوى التصور النيوتوني إذ تناولها فيلسوفنا من زاويتين المعرفية والمنهجية، كون غموضها يشكل مصدرًا للمأزق الحضاري الإنساني، فالغيب (المعبر عنه في الفعل الإلهي) يعد إشكالية مركزية في مشروعه الحضاري التوحيدى، لأنّ التداخل بين الغيب والواقع حسب «أبو القاسم» لا يبطل التمايز، ثم إنّ الغيب لم يكف يومًا عن حضوره في الواقع، وهذه النقطة سنتعرض لها بالتفصيل ضمن الفصل الثالث.

وفي هذا السياق حمل المفكر «طه عبد الرحمن» علماء عصر النهضة من أمثال: «كوبيرنيك» و«ديكارت»، و«غاليليو»، و«نيوتن» مسؤولية تخريب النظرة الاعتقادية، التي كان يمسك بها الفرد المسيحي، وتم تعويضها باعتقادات مجردة من القداسة بعدما: "نفوا عن الإله القدرة على التدخل في شؤون العالم... بل إنه لا يملك من شؤون هذا العالم إلا فعل الخلق الأول، واكتفى فيه بجمع أجزاء العالم كما يجمع الساعاتي دواليب الساعة، ووضع له قوانين خالدة، وأجرى فيه الأسباب الثابتة، ثم أرسله إرسالًا ليعمل من ذاته بصورة آلية، حتى إنه غدا لا يعلم من جزئياته شيئًا"<sup>2</sup>.

وإنّ كان «حاج حمد» التمس بعض العذر لـ«نيوتن» بخصوص مسألة الإيمان بإله خالق وذلك بموجب السياق العلمي والديني الذي شهدته «نيوتن»، إذ هو من فرض عليه موقفًا مزدوجًا كما تركه يوضح الأمر قائلاً: "غير أن اكتشاف مبدأ الانتظام النيوتوني للكون بمفهوم التجاذب والكم قد أعاد لظواهر الطبيعة خصائصها وقوانينها، بحيث بدت مستقلة عن أي هيمنة خارجية عليها فحلّت السببية العلمية في شكلها الميكانيكي أو الآلي... محل العنصر المفقود - قوة خفية تحويها ظواهر الطبيعة وحركتها من خلاله تتم البرهنة على وجود القدرة الإلهية المهيمنة - غير أنّ مقتضيات الإيمان بالله كخالق مهيمن استوجبت تفسير فلسفي آخر يتلاءم مع المفهوم، والتصور العلمي الجديد للكون، فقبل بمفهوم الدفعة الإلهية الأولى، بمعنى أن الله قد خلق الكون ابتداءً وقدر فيه سننه فلم يعد في حاجة إلى تدخل جديد، وأن مهمة الإنسان أن يكتشف هذه القوانين... دون أن يطلب تدخلًا إلهيًا أو عناية إلهية"<sup>3</sup>، لأنّ استبعاد الله خلال ذلك السياق يفسر على أنه ضربًا من التطاول على السلطة اللاهوتية، مما يسفر عنه التشكيك في ما تم التوصل إليه من نتائج.

إذا حتى لو بقي «نيوتن» محافظًا على إيمانه بالله، فإنه من جهة أخرى قد أبدل الله بالجاذبية فماذا عن علتها المتسببة في حدوثها؟ وبخصوص هذا الاستفهام يرد الدارس «رونالد ستروبنورغ»: "وقد أشار «نيوتن» فيما

<sup>1</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 119.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 01، 2012م)، ص 238.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 297.

يتعلق بنظريته في الجاذبية قائلاً: إنني لا أزعج بأني أعرف علة الجاذبية، «نيوتن» شرح فقط كيف تعمل الجاذبية، فلقد بقيت الجاذبية قوة غامضة، إنها فعل على بعد، وليس بمقدورنا تفسيرها، بل إننا نستطيع فقط وصفها<sup>1</sup>، وهو ما اعتقد به الفكر البشري ما قبل المرحلة الحديثة أعني به مفهوم العنصر المفقود في قوة الظواهر الطبيعية وحركتها، من خلاله تتم البرهنة على وجود القدرة الإلهية المهيمنة، ويأتي استخدام هذا المفهوم في إطار سد النقص الذي يلحق خصائص ومكونات الطبيعة والتفاعلات الحادثة في ظواهرها وحركتها<sup>2</sup>، ففلسفة العلوم الطبيعية كانت ولا زالت دون إدراك الفارق بين مفهوم الخلق الإلهي، وقوانين التشيؤ الطبيعي.

ولاحقاً يأتي «لابلاس» \* (1749-1827م) الذي تجاوز فرضية الإيجاد الإلهي للكون التي قال بها «نيوتن» من قبل، نحو ابتكاره الفرض السديمي الشهير ليفسر به نشأة النظام الشمسي، ويقول ذلك الفرض بأن النظام الشمسي تكون عن سديم غازي: "والنظام الشمسي تبعاً لهذا الفرض كان نتيجة لدوامه سديمية لغاز متوهج، ولما برد السديم تقلص وانكمش، نحو مركزه الذي أصبح هو الشمس لكن عمليات التضائل خلفت وراءها حلقات مركزة من الغاز، ثم بردت هذه الحلقات فيما بعد، وانكمشت في قطع أو كتل صلبة أصبحت هي الكواكب"<sup>3</sup>.

وهكذا يزول الفرض الإلهي من النظام الكوني: "ويُروى أن «نابليون» سأله: أنا أعرف يا سيدي «لابلاس» أنك ألّفت كتاباً عظيماً عن نظام الكون لكنك لم تذكر فيه الخالق قط"<sup>4</sup>، وكان ردّ «لابلاس» بالقول: "أنا لست في حاجة إلى افتراض الله فقوانين الحركة تكفي لتفسير العالم كما هو، وكما كان، وكما سيكون، فلا مكان لمبدأ متعالٍ تُرجع إليه الحركة في العالم"<sup>5</sup>، فكل ما فعله «لابلاس»: "أنه دفع بضرورة وجود الخالق خطوة إلى الوراء في الزمان، لأن ضرورة التسليم بوجود الله كعلة أولى للكون لا أهمية له ولا شك أنها لا أهمية لها للكون"<sup>6</sup>.

إذا كان «نيوتن» قد أناط بإلهه وظيفته تتمثل في إصلاح الشذوذات تلحق ببعض الكواكب والنجوم، وقد عجز عن تفسيرها بقانون الجاذبية، فإن «لابلاس» وبناءً على فرضه السديمي الذي لم يكن في حاجة إلى موجد وهو الله، إذ بيّن أن إصلاح الشذوذات التي تحدّث عنها «نيوتن» وجعل منها وظيفة بالنسبة لله، لم تعد في حاجة

<sup>1</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977م)، مرجع سابق، ص 90-91.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 297.

\* هو مهندس وعالم رياضيات وعالم إحصاء وفيزيائي وعالم فلك فرنسي، من أهم مؤلفاته (ميكانيكا الأجرام السماوية) من خمس مجلدات، يراجع ويكيبيديا.

<sup>3</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 97-98.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 98.

<sup>5</sup> محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 05، 2002م)، ص 278.

<sup>6</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 121.

إلى مصلح لمساراتها في تصور «لابلاس» المتقدم، بل: "هي التي تصحح نفسها فهي بعد فترة طويلة كافية من الزمان يلغي بعضها بعضًا، ومن ثمّ فليس من الضروري تدخل الله لتصحيحها"<sup>1</sup>،

سواء في التصور الذي تقدم به «نيوتن» أو التصور اللاحق عليه عند «لابلاس»، فإن مفهوم الإله تم إبعاده كما يقرر ذلك الدارس «ستيس»: "لقد دفع «نيوتن» الله إلى الخلف إلى بداية خلق النظام الشمسي، أما «لابلاس» فقد دفع به إلى بداية السلم وليس يهم تحديد الوقت الذي كان فيه، وهكذا نستطيع أن نتخيّل أنه قد تم إبعاده أبعد وأبعد..."<sup>2</sup>.

عبر هذا التحليل الوافر نكون قد حدّدنا سلفًا نتيجة التي لا مناص لنا من بلوغها عبر غاياتنا من التحليل، ومرادنا المسبق، وها نحن قد بلغنا ذلك، إذ تتمثل في اكتشاف الرابطة بين التقدم العلمي والتأويلات الفلسفية الجديدة وما أسفرت عنه بترك المعتقد الديني واستبعاده تمامًا فيما يتصل ببحث الواقع الموضوعي، بالنظر للممارسة الاستلائية للأهوت التي كلفت التقدم العلمي التأخر والركود.

وبتلك الغاية المحصلة نكون قد وقفنا عند تحديد المصدر الحقيقي للأزمة الحضارية المعاصرة، نتيجة للتأويل الفلسفي الذي يعد حصاءًا للتقدم العلمي، وقد تمثل في استبعاد البعد الغيبي تمامًا من النظام الكوني بصفة كلية كما نتوقف على القضية، بعد لحظات ضمن الحطة الموالية من البحث.

إذًا العلم النيوتوني قد أثر فعلاً في تشكيل العقل الحديث، وذلك عبر إنتاجه لخطوط تفكير جديدة لم تكن مألوفاً من قبل، وفي فروع مختلفة ومتنوعة من المعرفة، وخصوصاً ما تعلق منها بشأن الإنسان، عبر المحددات النظرية الجديدة للمنهج العلمي في تناول وبحث القضايا المتعلقة به أي بالإنسان.

فالتصور النيوتوني خطّ طابعاً التفكير الحديث بطابعه المنهجي وليس هذا فحسب بل امتد الأمر لما هو معرفي، وأسفر ذلك عن قيام خطوط جديدة من التفكير غيرت من نظرة الإنسان للوجود بصفة ثورية شاملة، وظهرت في أثر ذلك طائفة من المفاهيم تتصل في مجملها بالطبيعة، ومنها نجد مفهوم الدين الطبيعي، والحقوق والحريات الطبيعية... الخ، وظهور تلك المفاهيم كما نؤكد مرة أخرى جرى في سياق العائد الفلسفي لمعكسات التقدم العلمي.

ذلك أن أهم فكرتين سادت في القرن الثامن عشر وهما الطبيعة والعقل: "فقد أخذتا معناهما من العلوم الطبيعية، وحين طبقتا على الإنسان قادتنا إلى محاولة كشف فيزياء اجتماعية، فقد دخل الإنسان ومؤسساته في نظام الطبيعة وفي نطاق الطريقة العلمية المعترف بها وشبهت العلوم الاجتماعية المخترعة حديثاً بالعلوم الفيزيائية في جميع الأمور"<sup>3</sup>، وحتى نضبط سياقنا البحثي ومساره من المفيد لنا أن نختتمه بهذا التساؤل: أين تقع المشكلة في التأويل الفلسفي بالنسبة لتقدم العلم؟

<sup>1</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 97.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 123.

<sup>3</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، نق: محمد حسين هيكل، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 02، 2012م)، الجزء الأول، ص 395.

المطلب الثاني: الآثار الفلسفية للتقدم العلمي:

من غير الممكن أن نمرّ على تطور العلم خلال مرحلة النهضة دون الوقوف على أثره الجارف على تأملات الفلسفة: "وهي واقعة لا يمكن أن يساورها أدنى شك، وهي أن التأمل الفلسفي قد تأثر بالعلم بالنسبة إلى الموضوع وبالنسبة إلى المنهج والأهداف أيضاً"<sup>1</sup>، والتأثير قد يكون أبعد من ذلك: "فمن حيث إن الفلسفة تتضمن التأمل في الفكر الفلسفي العالمي فإنها تتأثر بوضوح بطريقة ما، بصورة العالم التي يرسمها العلم، وبإنجازاته العينية والملموسة، وربما تكون تلك هي الحال بدرجة ما في كل حقبة التطور الفلسفي"<sup>2</sup>، وذلك الحال يستغرق حتى مرحلة النهضة، لأن هناك ارتباطاً مباشراً ما بين المكتشفات العلمية على مستوى بحث الطبيعة والفلسفة عموماً، وخصوصاً ما تعلق منها ببحث شؤون الإنسان، وذلك بموجب ما يقدمه الطرح العلمي الجديد حسب «أبو القاسم» الذي عالج الموضوع على مستويين الأول يخص واقعة التطور والثاني يخص المنهج، أما الأول فيرتبط بما أحدثه التصور الجديد للكون من إنقلابات، إذ لم يكتف بطرح مضامينه الجديدة فقط بل تجاوزها نحو تفكيك التصورات والفرضيات السابقة، والتي تنتمي للمرحلة الإحيائية، واللاهوتية عبر ما نسجته العقليتين بخصوص الكون، لأن التصور النيوتوني الجديد في نظر «أبي القاسم» قد سمح باكتشاف مبدأ الجاذبية الضابط للحركة الكونية على مستوى حركة الأجرام والكواكب مما جعل تلك الفرضيات تتداعى الواحدة تلوى الأخرى: "ف«نيوتن» حين استنتج من ملاحظاته آلية الحركة الكونية، أدى ذلك إلى توليد شعور باستقرار الظواهر الكونية ضمن ناظم آلي معين، خلافاً للشعور الذي كانت تثيره الكنيسة بفوضى العالم وطرحها للقدرة الإلهية كناظم وحيد"<sup>3</sup>.

بينما الثاني يُطرح على مستوى المنهج، فالعلم قد عثر على أسباب نجاحه التي مكنته من التطور وتحديداً منهج البحث الاستقرائي، مما سمح له بالذهاب بعيداً من خلال تلك النزعة، وهذا في مقابل العقل الاستدلالي المستند إلى المقولات والفرضيات القبلية التركيبية على نحو ميتافيزيقي.

وهنا يكون «أبو القاسم» قد وضعنا أمام الصورة الحقيقية والعامة لمجريات حدثت في ذلك السياق الزمني، لبدايات عصر النهضة وما عرفه من تحولات شهدتها التقدم العلمي، امتدت لتشمل حتى المعرفة والبحث المرتبط بالإنسان، وهنا يقرر «أبو القاسم»: "تلك هي بدايات عصر النهضة، والمرتبطة بالمذاهب الإنسانية، التي مضت تعمق فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية..."<sup>4</sup>، وهو ما يوضحه الأستاذ «هرمان رندال» على نحو أفضل حينما قال: "لقد اعتقد جميع المفكرين خلال القرن الثامن عشر أن مشهد الحياة الإنسانية يتم وسط نظام للطبيعة كبير ثابت وهندسي وآلي... وكانت المثل العليا التي يدينون لها ويحكمون بموجبها على جميع المفاهيم الإنسانية

<sup>1</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوكام إلى سوريز)، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص 378.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 378.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 350.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 350.

هي الطبيعة والعقل<sup>1</sup>، وقد عنت الطبيعة خصيصاً لذلك الجيل من المفكرين: "النظام العقلي للأشياء بما في ذلك الإنسان الذي هو أهم جزء فيه"<sup>2</sup>، وذلك ما أسفرت عنه التحولات العلمية الثورية في تصورات الكون وهو ما ترك أثره على الفلسفة لاحقاً لتمسك بأهداب تلك التحولات سالكة سبل تفكير جديدة ومختلفة تمامًا عما كانت عليه تأملاتها السابقة وهذا عبر التأويلات المستجدة التي أخذها التقدم العلمي، وهنا يكمن جوهر العلاقة ما بين التقدم العلمي والتأويل الفلسفي لحقائقه الجديدة، وخصوصاً ما تعلق منها بالمنهج الذي حقق نتائج مذهلة، وحول تلك النتائج وآثارها يوضح الدارس «كوبلستون» الأمر قائلاً: "وفيما يخص المنهج العلمي فإنه يلاحظ أن استخدام منهج معين يؤدي إلى نتائج مذهلة فمن المحتمل أن يظهر الاعتقاد لدى بعض الفلاسفة بأن قبول منهج مماثل أو مشابه في الفلسفة قد ينتج نتائج مذهلة كذلك... وهذا الاعتقاد هو اعتقاد قد أثر بالفعل على فلاسفة معينين من فلاسفة عصر النهضة"<sup>3</sup>، والبداية كانت على مستوى التصورات والآراء إذ: "اعتقد هولباخ أن العلم النيوتوني يتضمن تفسيراً كاملاً للكون، ولا يتطلب أية إضافة من أي نوع كان وهكذا سحق الدليل القائم على القول بالعلة الأولى"<sup>4</sup>، فذلك القول ذو مغزى لاهوتي مع أن «هولباخ»\* شن حملة عنيفة ضد الأفكار اللاهوتية فمن جملة ما يقوله في هذا السياق قد: "أعاق اللاهوت الروحاني حتى الآن كل تعقيد حقيقي مستقل للنظم السياسية والاجتماعية وهو معوق للعلم من ناحية إذ عرقل ارتقاءه في كل منعطف إن اللاهوت هو بمنزلة عدو بالولادة للمعرفة التجريبية"<sup>5</sup>.

بينما اعتبر «لميتري»\* أن كل لاهوت بمثابة سم ملوث لكل ما هو معرفي وعلمي ودعى للتخلص مما هو خرافي وأسطوري، إذ يوضح قائلاً: "لن يغدو العالم سعيداً أبداً إذا لم يعقد العزم على أن يصبح ملحدًا، حين يحتفي الإيمان بالله فإن جميع النزعات اللاهوتية والحروب الدينية ستختفي، أيضاً ستستعيد الطبيعة الملوثة بسم المقدس حقوقها وطهارتها"<sup>6</sup>، وهنا نلتبس في موقف هذا الفيلسوف التنويري أنه قام بربط سعادة العالم وتحقيقها بشرط التحلي عمّا هو مقدس فهو في تقديره أصل الشرور، لذلك فإلغائه ضروري بالنسبة لاستعادة الطبيعة طهارتها، أما الانطباع العام الذي يصرفه لنا «بول هازار» يقول فيه: "لم يكتب القرن الثامن عشر بالإصلاح،

<sup>1</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 419.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 419.

<sup>3</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوكام إلى سوريز)، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص 378.

<sup>4</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ص 459.

\* «هولباخ بول هنري Holbach paul henri 1723-1789م» فيلسوف فرنسي، من أهم كتبه (النصرانية المهتوكة)، (فحص مبادئ الدين المسيحي) ويعدّ من

المروجين لمذهب الإلحاد، يراجع: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 264.

<sup>5</sup> إرنست كاسير، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 95.

\* «لميتري جوليان la Mettrie julien 1751-1709م» طبيب وفيلسوف فرنسي من أهم مؤلفاته: (الإنسان)، (أصل النفس الإنسانية) انتقد ليبنتز لروحته المادة وكتب

يقول: "إنّ الفكر لا يتناق مع المادة بل يتبدى على العكس وكأنه خاصية لها" يراجع: جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 571.

<sup>6</sup> إرنست كاسير، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 95.

وإنما أراد أن يحطم الصليب، وأن يمحو فكرة الاتصال بين الإله والإنسان أي فكرة الوحي، وأن يقوِّض الإدراك الديني للحياة"<sup>1</sup>.

إذاً فالتأويل الفلسفي للتقدم العلمي يطرحه «أبو القاسم حاج حمد» عبر الجدلية القائمة ما بين المعلومة العلمية المكتشفة مع وصلها بالتطور الفكري والفلسفي على غرار تصور «هولباخ» الأنف، وقد استند في تأكيده وجهة النظر هذه إلى ما أورده كلاً من دكتور «عبد السلام بن عبد العالي» ودكتور «سالم يفوت»: "ليس بإمكاننا أن نفصل تاريخ الفلسفات عن تاريخ العلوم، فدور الفلسفة كان ذا أهمية كبرى، وإنّ تأثير المفاهيم الفلسفية على نمو العلم وتقدمه كان يمثل التأثير الذي أحدثته التصورات العلمية على نمو الفلسفة"<sup>2</sup>.

إذاً ونحن نأتي على تحليل العلاقة القائمة ما بين المعلومة العلمية المكتشفة، والتأويل الفلسفي الذي نأخذه لاحقاً، إنما غايتنا من خلف ذلك تطوف حول تحديد مصدر الانحراف ثم قيام المأزق الذي أَلَمَّ بالحضارة الغربية الحديثة، والذي تسبب فيه الشذوذ المنهجي المستنكف عن البعد الغيبي في بحث الطبيعة أولاً ثم شؤون الإنسان تالياً عبر الإحالة الفلسفية، وعائدها المعرفي الوضعي الذي طغى على صور التفكير فيما بعد.

وقد اعتنى «أبو القاسم» بنقد المسألة بطريقة منهجية قبولاً ورفضاً هنا: "لا يسعنا إلا أن نرفض التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية الموضوعية لأنها تتناقض تناقضاً فادحاً مع التركيب الطبيعي نفسه للخلق الكوني ولكننا نقبل بها، ونتعامل معها، ونقيم عليها قواعد حياتنا في حدود الموضوعية باعتبارها صيغة من صيغ التركيب الكوني، وليس باعتبارها الصيغة المطلقة"<sup>3</sup>، ولذلك جعل نصب اهتمامه وانشغاله: "نقد العقل العلمي في تأويلاته الفلسفية، ونقد الكيفية التي حصل بها هذا التأويل، بحيث سحبت الظاهرة الطبيعية بأكبر من حجمها في تعميم كوني"<sup>4</sup>، فمن غير المنطقي أن يتم سحب الجزئي على الكلي أي بمعنى أنه إذا كان الكون تسييره قوانين الطبيعة والتي حُصرت في قوانين الحركة والجاذبية، فيمكن أيضاً تعميم ذلك على الإنسان، باختزال سلوكيته وأخلاقه... وحتى علاقاته الاجتماعية في حدود رغباته وردود فعله الموضوعية، دون الأخذ بالبعد الروحي كجانب مهم في تكوينه الكوني، وما أسفر عن ذلك الفهم هو تفسير شؤون الإنسان بكل ما هو طبيعي سواء دينياً أو أخلاقياً أو اجتماعياً بل حتى في الجانب الاقتصادي والسياسي كما نقف عند الموضوع لاحقاً بالمزيد من التحليل والتوضيح.

وقبل الإيغال في تحليلنا للإشكالية نحاول في هذا المقام الإلمام ببعض المعاني المتعلقة بالإحالة الفلسفية للتقدم العلمي، وهذا بتقديم مقارنة بخصوص تلك المعاني التي يطوف حولها هذا المفهوم، وذلك بالوقوف على مراد «أبي القاسم» منه، باصطحاب السياقات التي جرى فيها تناول المفهوم فهي مفهوم إجرائي

<sup>1</sup> بول هازار، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (من منتسكيو إلى ليسنج)، تر: محمد غلاب، مرا: إبراهيم بيومي مذكور، (د.ب: دار الحداثة، ط02، 1985م)، ص02.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العلمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، المصدر سابق، ص214.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص349.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص349-350.

بصدد معنى يقصده «أبو القاسم»، إذ تعني نفي كل ما يتعلق بالبعد الغيبي، وأيضاً التخلي عن التفسيرات الميتافيزيقية واللاهوتية المفارقة للواقع عند مباشرة البحث والاستقصاء الذي يقوم به العقل في: "بحث فلسفة الطبيعة، والتي تقتصر على البحث في المادة وأحوالها"<sup>1</sup> لذلك: "فظواهر الطبيعة تعني أنها أشياء واقعية مضادة للأمور الغيبية"<sup>2</sup>.

فالخلفية الفلسفية التي تأسس عليها المنهج العلمي هي الشرطية الأساسية التي يقوم عليها استبعاد ماهو مفارق في البحث، وهو ما فرضته الثقافة العلمية الجديدة مع المرحلة التنويرية والوضعية، إلى جانب ذلك الأسلوب العلمي الجديد الذي فرض منهجه في حصرية التعاطي مع الوقائع المباشرة والكف عن البحث فيما هو ميتافيزيقي، ولذلك فالإحالة الفلسفية هي الفهم المنهجي الذي تمكن من اكتشاف السرّ في تقدم العلم عبر منهجه السائد، وينحصر السرّ أساساً في الانتباه إلى وجود مفارقات: "إذُ كشف تطور العلوم عن التناقضات بين المعطيات العلمية... وبين طريقة التفكير الميتافيزيقية"<sup>3</sup>، فالإحالة الفلسفية ما هي إلا تعبير عن مضمون الرؤية التي قدمتها الفلسفة لهذا التقدم العلمي الناجز وعبر مراحل تقدمه المختلفة: "فليس ما يحصل على مستوى الثورة الفيزيائية أو البيولوجية يأتي بمعزل عن التأثير في مجريات الفكر الفلسفي الإنساني، فلكل من هذه النظرية العلمية إحالاتها الفلسفية"<sup>4</sup>.

إذاً فالتأويل الفلسفي للعلم قام على فكرة استبعاد العلل المفارقة في بحث الطبيعة من جهة ثم من جهة ثانية واقعة التقدم العلمي في حد ذاتها التي ما كانت لتتم لولا تخلي العلماء عن كل الفروض الميتافيزيقية المفارقة بتجاوزها عبر تناول الظاهرة الطبيعية بطريقة مباشرة، ومن صورها الصدام مع دغمائية المعتقدات اللاهوتية، وهذا هو المقصود من التأويل الفلسفي للعلم، فلولا التخلي عن تلك الفروض الغامضة ما كانت لتقوم واقعة الثورة العلمية وتقدم، وبهذا التصور مضت جميع العلوم تشق دروب البحث واضعة في حسابها التخلي، أو القطع مع كل ما يرتبط بالمعطيات المفارقة، حتى تتمكن من تحقيق هدفها المنشود في ضبط حركة ظواهرها وفق محددات المنهج التجريبي، مع إمكانية التنبؤ وبلوغ المبدأ الحتمي، ثم ما أحدثته الإحالة الفلسفية للعلم والتي ذهلت عن الإيمان بغرضية العالم، وصار مطلق الإيمان يطوف حول تحقيق المحددات النظرية للمنهج الجديد، فالاستغناء عن البعد الغيبي على مستوى تقدم العلوم الطبيعية، قد أخذ صورة ميكانيكية بسيطة، ناتجة عن ثغرة في منهج البحث تسبب فيها ذلك التطرف والصراع الذي دار بين العقل والدين؛ تمكن فيها العقل من الاستقلال عن الدين مكتفياً بإمكانياته الذاتية، لكن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن وقائع التقدم العلمي لم تكن تجري في معزل عن التطور الاجتماعي إذ كان وثيق الصلة به، بل الأمر حصل على نحو من التشابك

<sup>1</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م)، الجزء الثاني، ص15.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص17.

<sup>3</sup> سلوم توفيق، إنجلس ديالكتيك الطبيعة، (بيروت: دار الفارابي، ط01، 1976م)، ص17.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص160.

والتعقيد في إطار صراعي ما بين قوى محافظة وأخرى ثورية، وفي خضم ذلك الصراع تم تأويل المعلومة العلمية لغاية تحقيق أغراض اجتماعية، كما نظر «محمد عابد الجابري» للنزعة النيوتونية، والاتجاهات التجريبية التي جاورتها أو استندت إليها: "من حيث أنها شكل من أشكال التعبير الإيديولوجي عن موقف البرجوازية الأوروبية آنذاك في صراعها مع الفكر الإقطاعي، ومسلّماته الغيبية، إنّ التمسك بالتجربة وحدها كان هدفه رفض الأسس اللاعقلانية التي كانت الإيديولوجيا الإقطاعية تركز عليها"<sup>1</sup>، وما يعنيه الجابري في هذا المقام سوى المقولات اللاهوتية التي تبناها الكنيسة في تصورهما للعالم من أجل الحفاظ على مكانتها.

وهذا ما يتفق بشأنه «حاج حمد» مع «محمد عابد الجابري»، فقد عاد «أبو القاسم» من جهته إلى المرحلة التي سبقت «نيوتن»، وتوقف عند الصراع العنيف الذي جرى بين الكنيسة والأمراء الإقطاعيين مما دفع القوى المضادة لها أي للكنيسة إلى إحياء كل مقولات الفكر الفلسفي اليوناني، مع التراث الروماني: "وحيث جاءت نظرية «نيوتن» آلية الكون، والدفعة الإلهية الماورائية... استمدت منها قوى التغيير طاقة جديدة في صراعها ضد الفكر الكنسي لزراعة وجود الكنيسة كمؤسسة ذات قوة اجتماعية وسياسية، فالنظرية النيوتونية اكتسبت قيمة ثورية اجتماعية، أكثر من قيمتها العلمية الطبيعية"<sup>2</sup>.

وفي هذا الإطار يوضح «حاج حمد» الفرق بين النظرة العلمية المجردة وبين المعلومة العلمية ضمن حدودها الجزئية في دراستها للظاهرة الطبيعية، ثم التداخل التاريخي والاجتماعي لتلك المعلومة التي يتم امتشاقها، ليتحول بها إلى تأويل فلسفي شامل، وهنا يقع الانحراف لأن الصورة التي كان ينبغي أن تأخذها المعلومة العلمية هي الاهتمام بنتائجها الجزئية المختبرية فقط، وهذا في منأى عن النتائج التي تعكسها على الفكر الإنساني حين يتم تأويلها فلسفياً خدمة لأغراض اجتماعية معينة، إذًا فحسب «أبو القاسم» المشكلة ليست في تقدم العلم ونظرياته ومناهجه، ولكن المشكلة تنحصر في التأويل الفلسفي الذي ينحرف بذلك التقدم خدمة لأهداف معينة، وهي أهداف الطبقة البرجوازية الصاعدة في ذلك السياق التاريخي التطوري.

وقد حلل «حاج حمد» ذلك الانحراف عندما حصره في الافتقار إلى فهم ديني صحيح الذي تتولد منه فلسفة كونية سليمة، ويضيف «أبي القاسم» بخصوص التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية: "نشاط الفلاسفة الوضعيين في مجرى التجديد، يساعد على إفساح المجال لتأويل النظرية العلمية بأكبر من حجمها الكوني"<sup>3</sup>، ولعل هذا الذي ينبهنا إليه الدارس «ولتر ستيس» عندما صرح: "أن نوع التفكير الذي يكون قاتلاً حقاً للإيمان الحر بالمعتقدات الدينية يأتي باستمرار عن طريق الفلاسفة، وليس عن طريق العلماء"<sup>4</sup> ومع ذلك يبقى هو الدافع والسبب.

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، مرجع سابق، ص 275.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 350.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 350.

<sup>4</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 288.

فقيمة التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية بالنسبة لـ«أبي القاسم» أنها تأخذ قيمة اجتماعية لها غرض محدد في وقائع الصراع الذي كان قائمًا ضمن المجرى التطوري في السياق الأوروبي بين قوى التخلف، والقوى المضادة لها، ولذلك يقرر «أبو القاسم» حقيقة تاريخية بشأن السياق التطوري الأوروبي قائلاً: "لا يسع من يتصل بتكوين العقل الأوروبي إلا أن يلاحظ أن الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمي من جانب، والفكر الكنسي من جانب آخر"<sup>1</sup>، فهو سياق اتسم بالصراع المتواصل الذي عرفه في صميم تطوره، ويبرر «حاج حمد» ذلك بافتقاره: "إلى أساسيات الحقيقة الكونية في طرفيه المتصارعين أي الحقيقة كما جاء بها القرآن"<sup>2</sup>.

وما يمكن إستخلاصه هو أن التأويل الفلسفي قد إلتهم قيمة التقدم العلمي بضياح المعنى الإنساني على مستواه، وهكذا تصبح الإحالة الفلسفية في الأخير تعبيراً عن هوية التقدم العلمي في الحضارة الأوروبية في المرحلتين الحديثة والمعاصرة، وليس في بحث الطبيعة فحسب بل شمل الأمر أيضاً دراسة الإنسان لاحقاً، وأيضاً انعكاسه على التفكير الفلسفي عن طريق تزويده بمعطيات غاية في الأهمية بالنسبة لتصوراته الثورية الجديدة للوجود والإنسان ولعل أهمها على الإطلاق هو الناظم المنهجي الكلي.

وهكذا غدا التفكير النيوتوني تعبيراً عن النظام في الطبيعة، فقد حللنا طريقته العلمية التي صارت محضة بعد تحديد وظيفة الإله المحددة، أما الآن فإننا ننتقل: "لنتبع تطبيقاتها في الدين وفي علم الطبيعة الإنسانية الشامل الذي يتضمن علماً عقلياً في العقل ذاته، وفي المجتمع والأعمال التجارية، والحكومة والأخلاق..."<sup>3</sup>.

ولعل أهم معطى تأملي تزود به التفكير الفلسفي منذ بداياته من خلال تقدم العلم هو استبعاد المعطى الغيبي تماماً، الذي تعرّض للتآكل الفلسفي على نحو تدريجي، من جملة تأملاته وتفكيره، وذلك تمهيداً للقطيعة معه لاحقاً، كما تم الأمر فعلاً مع المرحلة التنويرية التالية حيث ساد عصر العقل، إذ علق الدارس «فريدريك كوبلستون» على ذلك التقدم العلمي والمعرفي قائلاً: "فالثقافة العلمية التي بدأت في القرن السادس عشر قدّرها أن تتطور تطوراً لانهائياً"<sup>4</sup>، فالحتمية الطبيعية التي انتهى إليها العلم النيوتوني، قد أخذتها الفلسفة ومضت تتأول بها كل ما يتعلق بالحياة البشرية في مختلف أبعادها، ومختلف شؤون الإنسان بعدما تم استغلال التصور النيوتوني بعيداً عن هدفه الأصلي.

والبداية التي أخذ يشق طريقها ذلك التأثير كانت من قيام الدين الطبيعي وانتشاره: "فأفكار المؤهبة مما لا ريب فيه أنها كانت نتيجة لتأثر هؤلاء بوضوح وقوة بالمفهوم الآلي جديد عن نظام الكون"<sup>5</sup>، وبناءً على ذلك

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص351.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص351.

<sup>3</sup> هرمان راندال جون، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص396.

<sup>4</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص70.

<sup>5</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، مرجع سابق، ص213.

يعتقد الروبيون\* أن الله خلق العالم، وتركه يعمل وفق قوانينه، دون تدخل منه<sup>1</sup>، ثم إن استعمال مصطلح الطبيعي لدى أتباع هذا الاتجاه صادر عن تصورهم للإله، وأيضًا العلاقة به، إذ هو متطابق مع الطبيعة والعقل لأن دينهم يعتمد على قوانين الطبيعة، وليس أمر خارج عنها<sup>2</sup>، وبالنسبة للسياق الزمني الذي شغله هذا المذهب فإنه يعود لأخريات القرن السابع عشر، ومطالع القرن الثامن عشر، فالمذهب يمثل مجموعة من الكتاب: "الذين رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة، والأسرار الموحى به"<sup>3</sup>. ولعل أهم هدف شغلهم انحصر في: "ألا يكون الدين متعاليًا على الطبيعة... والعقل عندهم هو الحكم على الحقيقة في الدين كما هي الحال في أي حكم مجال آخر"<sup>4</sup>، إضافة إلى ذلك فقد زعم هؤلاء: "بوجود نور العقل داخل جميع البشر، وهذا النور يمكنهم من إدراك جميع الحقائق الدينية الضرورية دون أن يكونوا في حاجة، إلى دعم من وحي أو إلهام"<sup>5</sup>.

ومن أشهر أعلام هذا الاتجاه نجد «هربرت تشيربري»<sup>\*\*</sup> (1648) و«ماثيو تندال»<sup>\*\*\*</sup> (1656-1733م) و«جون تولاند» (1670-1722م) وأيضًا «جون جاك روسو» توفي (1778م) الذي وصف الدين الطبيعي بأنه دين الفطرة، لأنه عبارة عن عبادة الله وفقًا لما يمليه ضمير الإنسان ومشاعره<sup>6</sup>، أما بالنسبة لفولتير: "فإنه موجود، وربما لا يشغل نفسه مباشرة في شؤون الإنسان... كما أنه جميع الأديان تتبع من المنبع الواحد ذاته، وإن سقراط و«محمد كونفوشيوس» والمسيح كانوا في قرارة أنفسهم يؤمنون بالدين الواحد ذاته ألا

\* جاء في دليل أكسفورد للفلسفة تعريف الدين الروبي بأنه "الاعتقاد الفلسفي في إله يثبت بالعقل والشواهد... دون قبول معلومات خاصة التي يفترض أنه قد أوحى بها في الإنجيل أو القرآن مثلاً، ومن ثم فإن الروبية تشتمل على الاعتقاد في خالق أسس العالم وعملياته، لكنه لا يستجيب لعبادة البشر أو حاجاتهم"، ويمكن أن يقال كذلك في محاولة ضبط تعريفه بصفة شاملة وواضحة "الدين الروبي هو الاتجاه الذي يؤمن بوجود خالق، ويقر بخلقه للكون، ولكنه ينكر الوحي، والنبوات، والأديان، ويعتمد على مجرد العقل في تأسيس علاقته مع الله...". يراجع دليل أكسفورد ج 01 (أ.ج) ص 404

<sup>1</sup> العميري سلطان بن عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، (السعودية: مركز تكوين للبحوث والدراسات، ط2، 2018)، ص 225.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 227.

<sup>3</sup> كوبلستون فيدرريك، تاريخ الفلسفة، المجلد الخامس، المرجع سابق، ص 213.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 213.

<sup>5</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601-1977م)، مرجع سابق، ص 182.

\*\* أبو المذهب التأليه الطبيعي في إنجلترا كان شاعراً ومؤرخاً واشتهر كفيلسوف باعتبار مؤلفاته ومنها (الحقيقة المتميزة عن الوحي)، و(الديانة العلمانية)، يراجع: عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3، 2010م) ج 2، ص 1505.

\*\*\* Mathew Tindal إنجليزي من دعاة الإيمان بوجود إله دون الاعتقاد في أية ديانة، أهم كتبه: (الإنجيل كتجديد للديانة الطبيعية) ويرى بأن الاعتقاد في الله هو من مسائل العقل، وقد لازم التفكير دائماً الاعتقاد في الله وهذا الاعتقاد مسألة إنسانية مركزية فينا وذلك ما يسميه تندال الديانة الطبيعية، يراجع عبد المنعم حنفي موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 403.

<sup>6</sup> العميري سلطان بن عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، مرجع سابق، ص 227.

وهو دين الطبيعة، وهذا الدين منقوش في كل قلب<sup>1</sup>، وقد لخص «فولتير\* 1694-1778م» جوهر الديانة الطبيعية في بعض كلمات قال فيها: "اعبد الله وكن إنساناً شريفاً"<sup>2</sup>.

غير أن تيار الدين الطبيعي سرعان ما انحرف عن مضامينه كما عبر عن ذلك الدارس «كوبلستون»: "فمذهب التأليه الطبيعي قد مال إلى إفساح المجال لمذهب الإلحاد، ومالت النزعة التجريبية إلى أن تصبح نزعة مادية صريحة"<sup>3</sup> كما نقف على الأمر لاحقاً.

فمن مفهوم الدين الطبيعي يمتد الأمر إلى مفهوم الأخلاق الطبيعية وإلى تلك النتيجة انتهى «أبو القاسم» ففي تحليله يقول: "وتطور الأمر إلى بحث أوروبا عن قيم أخلاقية في النظام الطبيعي نفسه، بديلاً من القيم الأخلاقية الدينية، فكان الاعتقاد أن نظام الطبيعة يتضمن نظاماً لقانون طبيعي في الأخلاق يجب معرفته واتباعه كأبي من المبادئ العقلية التي تضمنها في ذلك الوقت آلة العالم النيوتونية"<sup>4</sup>، وهو ما يعبر عنه «المسيري» أيضاً بتمثيل أوضح: "فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة"<sup>5</sup>، ويعلق على ذلك «أبو القاسم» قائلاً: "إنه منطق ضيق جداً إذ يختصر الإنسان إلى مستوى الأشياء الطبيعية، ويختصر البناء الكوني من تكوينه الغائي... كبيت للإنسان إلى مفهوم تتجه فيه الحركة بلا غاية"<sup>6</sup>، وقد جرى ظهور المفهوم خصوصاً مع فلاسفة الإنجليز إذ سعوا سعياً حثيثاً نحو إقامة نظرية أخلاقية دون فروض لاهوتية مسبقة كان ذلك على غرار المنوال الذي نسج وفقه «توما الإكويني» رؤيته في القرن الثالث عشر: "انطلاقاً من فكرة القانون الأبدي الإلهي ليهبطوا منه بعد ذلك إلى القانون الأخلاقي الطبيعي منظوراً إليه باعتباره تعبيراً عن القانون الأول، فهم بخلاف ذلك يميلون إلى تناول علم الأخلاق دون وضع الميتافيزيقا في الحسبان"<sup>7</sup> فكان أخلاق الإنسان أو الطبيعية تنسجم مع أخلاق الناموس الإلهي وينتج عن هذا أن المسيحية هي الدين الطبيعي على مذهب «لوك»<sup>8</sup>.

في حين أخذ طرح «جون لوك» منحى تبريرياً رغم تأكيده المبدئي على طبيعة الأخلاق وفعالاً قد مال إلى المبدأ الفطري الطبيعي، والذي يبدو في معظم الأحيان متفق مع أخلاق الناموس الإلهي، وكان غرضه في ذلك

<sup>1</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص446.

\* François Marie Arouet devoltaire كان مزاحه فلسفياً فحاهت أغلب كتاباته الأدبية فلسفية المنحى والتناول أوقعته في صدام مع الملكية والاقطاع والكنيسة، فقد كان مؤلماً ولكنه لم يؤمن بالوحي ولم يؤمن بالله كما وصفته المسيحية واليهودية، وقال في كتاباته في فلسفة نيوتن إنهما علمته النظر إلى الكون بإجلال والإعتقاد في جزم بوجود عقل أعلى خالق له، من أهم مؤلفاته (رسائل فلسفية)، يراجع: عبد المنعم حنفي موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص1043.

<sup>2</sup> كريستون أندريه، تيارات الفكر الفلسفي (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، تر: نحاد رضا، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، د.ط، 2017م)، ص159.

<sup>3</sup> فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (الفلسفة الحديثة من ديكاوت إلى ليبنتز)، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص71.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص200.

<sup>5</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص24.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص69.

<sup>7</sup> فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، (الفلسفة الحديثة من ديكاوت إلى ليبنتز)، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص36.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص36.

التأكيد على معقولية الدين المسيحي حين رد مبادئه إلى أصول طبيعية<sup>1</sup>، فقد: "كانت نظريات الحق الطبيعي، والقانون الطبيعي هي الشكل الأكثر شيوعًا في ذلك العصر لنشر الأفكار الاجتماعية الجديدة"<sup>2</sup>.

ويعضى التفسير الطبيعي شاملاً تفسير نشأة الحكومة، عبر مفاهيم الحقوق الطبيعية، فإذا كان «نيوتن» قد تمكن من تحقيق عملية تركيبية ناجحة من المبادئ النظرية في الطبيعة لدرجة أنه ترك أثره في الحقل الفكري بكامله وبتنوع فروع المعرفة، إذ ختمه بالمثل الأعلى في العلم الرياضي لما قام بتوحيد ما هو طبيعي وما هو عقلي، فإنه لاحقاً جرى: "بوحى «لوك» محاولة كشف وصوغ لعلم الطبيعة الإنسانية والمجتمع الإنساني، ولنقد التقاليد الدينية والاجتماعية القائمة على ضوء ما ظهر أنه عقلي ومعقول"<sup>3</sup>.

وقد أدت صياغة قواعد في علم الطبيعة البشرية إلى: "تطور علم الحكومة الذي استمد فرضياته أيضاً من العلم الأساسي للطبيعة البشرية"<sup>4</sup>، وهذا بالعودة إلى الأصول الطبيعية وكان من النتائج التي أسفر عنها علم الطبيعة البشرية مع «لوك»: "هو أن جميع الناس يولدون متساويين ثم يبنون معارفهم وعقائدهم على التجربة الحسية"<sup>5</sup>.

وبالاعتماد على تلك المبادئ تمكن من التبرير الطبيعي لقيام الحكومة فقد كتب رسالة عن الحكومة المدنية نشرها عام 1689م، موضحاً إياها أي الحكومة: "وهي في حالة الطبيعة أي قام بتحليل الطبيعة البشرية كما يمكن أن توجد دون حكومة مدنية"<sup>6</sup>، وكان يسعى من خلف هدفه إلى تحديد: "الحاجات الطبيعية للإنسان التي أدت إلى إقامة حكومة كهذه"<sup>7</sup>، بمعنى آخر أنه طمح إلى تكييف عمل الحكومة وفقاً للطبيعة البشرية، بناءً على ما زوده بها علمها من مبادئ منها أي جعل من الحكومة خادمة لأفراد المجتمع.

ويضع لنا «لوك» وصفاً لتلك الحالة الطبيعية يقول فيه: "لكي نفهم القوة السياسية فهماً صحيحاً، ونستنتجها من أصلها، يجب علينا أن نتحرى الحالة الطبيعية التي يوجد عليها جميع الأفراد، وهي حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم، والتصرف بأشخاصهم وممتلكاتهم... ضمن قيود قانون الطبيعة"<sup>8</sup>.

وبمقابل هذا الطرح الذي يقدمه «لوك»: "أنكر بالتماشي مع منطق مذهبه التحريبي نظرية الحق الإلهي للملوك مؤكداً على أنهم لا يولدون وفي دمائهم الحق الإلهي أو الفطري الذي يبررون به حكمهم المستبد وطغيانهم... ولما كان الملوك يولدون بدون حق إلهي موروث في دمائهم... فلا بد وأن يكون لكل إنسان نفس الحقوق الطبيعية

<sup>1</sup> عبد المنعم عباس راوية، جون لوك (إمام الفلسفة التحريبية)، (بيروت: دار النهضة، 1996م)، ص 158.

<sup>2</sup> عباس فيصل، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، (بيروت: دار الفكر العربي، ط1، 1996م)، ص 171.

<sup>3</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمه، مرا: برهان الدجاني، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2013م)، الجزء الأول، ص 395.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 507.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 483.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 516.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 516.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص 516.

التي يتمتع بها الآخر، وعلى ذلك فلا بد أن يخضع الجميع لنفس القانون الذي أطلق عليه «لوك» القانون الطبيعي<sup>1</sup>، وذلك هو الهدف المنشود بالنسبة للعقائد الاجتماعية\* حفاظاً على الحقوق الطبيعية (الحياة والملكية والحرية).

إذاً ما يمكن أن نلخص إليه بعد زحف مفاهيم العلم الطبيعي إلى شؤون الإنسان هو أن مفكري المرحلة الحديثة: "قد وافقوا على المبادئ الأساسية لعلم الطبيعة النيوتوني وعلى الخطوط العامة لعلم الطبيعة البشرية، وحين استعملوا صفة الطبيعي وقد كانوا يفكرون حتمًا بالنظام المنسجم العقلي القائم على قوانين إلهية الذي عممه «نيوتن»<sup>2</sup>، فقد نجح الفكر الحديث بإيصال الثورة العلمية إلى الطبيعة، وكان أيضًا من شأنه: "أن يوصل الثورة السياسية إلى المجتمع تلك هي الطريقة التي اعتمدها «جون لوك»، وفلاسفة التنوير الفرنسيون من بعده في استيعاب دروس نيوتن» ومدتها إلى ملكوت الإنسان"<sup>3</sup>.

وعلى غرار مسعى فلاسفة التنوير كما تجلّى ذلك مع مختلف فروع المعرفة، وأصنافها باشر الاقتصاديون الفيزيوقراطيون تنظيراتهم المهمة إذ انطلقوا من بديهيات الملكية، الملكية الخاصة، والحرية الفردية، واستنتجوا منها "علمًا هندسيًا في الاقتصاد"<sup>4</sup>، "والفيزيوقراطيون physiocrates هم أنصار قيام حكومة على أساس من النظام الطبيعي فنادوا في فرنسا في القرن الثامن عشر بمذهب في الإقتصاد السياسي يطالب بحرية الصناعة والتجارة..."<sup>5</sup>، وقد كان: "الالتزام الأول والمحوري للفيزيوقراطيين هو تجاه مفهوم القانون الطبيعي، لأنه في رأيهم هو القانون الذي كان من الناحية الجوهرية يحكم السلوكين الاقتصادي والاجتماعي"<sup>6</sup> في تلك المرحلة.

فحسب اعتقاد هؤلاء أنه ينبغي على الحكومات الكف عن التدخل في الحياة الاقتصادية تاركة للأفراد حرية اقتناء مصالحهم فإن ما يسفر عنه هذا الإجراء هو تعزيز الصالح العام ومسوخ ذلك هو: "أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية تحدث رخاءً حينما لا يتدخل أحد في عملها، وبذلك نكون إزاء تلك السياسة الاقتصادية المعروفة بمبدأ دعه يعمل Laissez-faire"<sup>7</sup>.

فمن أشهر ممثلي هذا الاتجاه نجد: «كويزيي Quesanay (1694-1774م)» و«دوبون دي نيمور Dupont de Nemours (1734-1817م)» وهما أبرز الممثلين للاتجاه النظري في حين كان «تورغو»

<sup>1</sup> عبد المنعم عباس راوية، جون لوك (إمام الفلسفة التحريية)، مرجع سابق، ص 102.

\* يشكل العقد الاجتماعي نظرية في نشوء الدولة والقانون تُرَدّ الإجماع إلى اتفاق بين الأفراد يدخلونه بمحض إرادتهم ويتنازلون بمقتضاه عن بعض حرياتهم ويتعهدون فيه باحترام حقوق وحرية وملكية الآخرين، ويعني ذلك أنه قبل قيام هذا العقد كان الناس في حالة طبيعية ولم تكن هناك حكومات، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط3، 2010م).

<sup>2</sup> هرمان راندال جون، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 515.

<sup>3</sup> ريتشارد تارنياس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 339.

<sup>4</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 405.

<sup>5</sup> فريديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتس)، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص 69.

<sup>6</sup> جاليرت جون كينيث، تاريخ الفكر الاقتصادي (الماضي صورة الحاضر)، تر: أحمد فؤاد بليغ، مراجعة: إسماعيل صبري عبد الله، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب د.ط، د.ت)، ص 63.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 70.

Turgot (1727-1781م) «أهم من يمثلهم في الحقل العملي، فهؤلاء اجتمع انتباههم إزاء التعارض الذي يلاحظونه بين الاضطراب الذي يسود المجتمع البشري والنظام المنسجم الذي يسود الطبيعة، يعتقدون بإمكان التوصل إلى علم طبيعي لإنتاج الثروة وكانوا يدعون إلى كشف قوانين الطبيعة المعقولة... إن اسمهم يشير إلى أنهم كانوا يشاركون العقيدة النيوتونية في الإيمان بحكم الطبيعة»<sup>1</sup>.

وأضحى في هذه المرحلة التنويرية واجب: "علم الاقتصاد كشف هذه القوانين وإداعتها، هذه القوانين هي قواعد العدالة، والأخلاق، والسلوك تنفع الناس أفرادًا وجماعات... وهم يميزونها من انطباقها مع قوانين العقل الأسمى الذي يدير الكون... هذه القوانين حتمية وهي تعود إلى جوهر البشر، وجوهر الأشياء..."<sup>2</sup>، أما بالنسبة للشاعر الذي ينبغي حمله حسب هؤلاء فهو: "دع الأمور تأخذ مجراها بحرية كاملة، والطبيعة التي تعبر عن ذاتها بواسطة المنافسة التجارية، يجب أن تترك لتقوم بوظائفها الطبيعية المؤدية للانسجام، أما الدولة فيجب أن تظل مجرد شرطي عاطل، فلا تتدخل إلا عندما يدعوها رجل التجارة"<sup>3</sup>، ولم تبقى النظرة الفيزيوقراطية حصرًا على علم التجارة بل انتقلت بخطاها إلى علم الصناعة مع العلم بآثارها التي أسفرت عنها خصوصًا تركيز فائض القيمة، وسلب العمال قوة العمل من طرف الرأسماليين وفقًا لمبدأ العمل المأجور، وقد تعرضت لنقد علمي دقيق ومباشر من قبل «كارل ماركس» لاحقًا، وقيام الحركة الماركسية كان بهدف وضع حد للاغتراب الذي تعانيه البروليتاريا.

إذًا هكذا انسحبت النظرة العلمية الجديدة التي وضع أسسها «إسحاق نيوتن» على مجمل فروع

المعرفة بتعددتها وتنوعها، ففي البدء كان زحفها على المعتقد بقيام دين طبيعي تجاوزًا للدين الوحي، وكان هذا طبعًا تحت تأثير النظرة العلمية التي انتهت إلى دفع الإله إلى الخلف كما تصور «لابلاس»، ثم تعدى تأثيرها من الدين إلى الأخلاق فصار الحديث عن الأخلاق الطبيعية، وهذا عبر التخلي عن أصولها المفارقة كما جاء بها الوحي، وهو ما يعبر عنه «حاج حمد» في هذا السياق: "فكما أن العالم يتحرك بجاذبية من داخله فكذلك القيم الأخلاقية، إنما تتماهى مع ما ينبع داخليًا وفق الاكتشاف العقلي"<sup>4</sup>، ثم تلى ذلك مفهوم الحقوق الطبيعية، وكان دوره واضحًا في نشأة الحكومة، وتأسس كل ذلك في إطار ما أطلق عليه «جون لوك» (علم الطبيعة البشرية) فصار الحديث عن قوانين طبيعية وحقوق طبيعية، ومن مجال السياسة يمتد أمرًا شاملاً الحياة الاقتصادية بناءً على الحقين اللذين أقرها «لوك» (الملكية الخاصة، والحرية) ليتمكن الفيزيوقراطيين من استنتاج علم هندسي في الاقتصاد، وفقًا لقوانين طبيعية التي أخضعت لها الحياة الاقتصادية.

فما يمكن الخلوص إليه بعد طغيان التفسير التجريبي هو زوال تفسير الأشياء بغاياتها الذي لم يعد يثير اهتمام العلم، وإستمر التغييب المُمْنَهج للبعد الغيبي عن الوجود مع التطور المتسارع للعلم.

<sup>1</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 489-490.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 490.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 490.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع الغربي الراهن، مصدر سابق، ص 109-110.

المطلب الثالث: الوضعية العلمية وميلاد الفلسفات المغلقة.

تستمر النظرة العلمية الجديدة في مواصلة تقدمها، وما نحن ذا في المرحلة الوضعية إذ بدأت: "تؤكد القطيعة المعرفية على المستوى الفلسفي بداية بوضعية «أوغست كومت\* 1798-1857م»<sup>1</sup>، فالنسبة له ينبغي على روحية الإنسان الباحثة نبذ: "البحث عن أصول أهداف الكون، ورفض بذل أي مجهود لمعرفة العلل الباطنية للأشياء، بغية تركيز جهودها من خلال التجربة والعقل والمشاهدة على اكتشاف القوانين الفعلية، أي اكتشاف العلاقات غير المتبدلة بين الأشياء وتاليها...<sup>2</sup>"، فقد تم تأريخ لولادة العلوم الاجتماعية منذ ظهور الاتجاه التطوري: "فإن العلوم الاجتماعية بدأت تخرج اليوم من حالة يمكن تشبيهها بحالة علمي الفلك والفيزياء أيام «كوبرنيك» و«كبلر»<sup>3</sup>، وقد تمكن «أوغست كونت» ، من وضع خطة عامة وواسعة: "الاجتماع الثابت والمتحرك بما في ذلك قوانين للفعل، ورد الفعل الاجتماعيين"<sup>4</sup>.

ففي المرحلة الوضعية\*\* إذاً طفا إلى سطح التقدم الذي عرفته أوروبا اتجاه سعى إلى محاولة تصنيف كل شيء في مذهب محدد ويصفها «سترونبورغ»: "كانت منجزات هواة زعموا لأنفسهم كلية العلم والمعرفة"<sup>5</sup>، فقد إرتكزت معظم جهودهم المستمرة من أجل بلوغ هيكل جديد أو ناظم كلي، ومميز لصرح المعرفة التي بدت ترسم في شكلها الأخير أي الطابع الوضعي للمعرفة العلمية، فقد كتب يقول «أوغست كونت»: "إن جميع المفكرين الجديين يقرون اليوم بأن دراساتنا الواقعية تحدد نفسها بدقة تحليل الظواهرات كما تتكشف قوانينها الفعلية"<sup>6</sup>، فالهدف الأساسي بالنسبة له هو: "الاستعاضة عن التصورات الذاتية للعصر اللاهوتي والميتافيزيقي حول الماهيات المنتجة للظواهرات بتصورات موضوعية خالصة فمن الواجب تحويل الدماغ الإنساني إلى مرآة صحيحة للنظام الخارجي...<sup>7</sup>"، ويعقب «إميل برهيه» على ذلك قائلاً: "وعندما نقرأ هذه الصيغة ينبغي أن يذهب بنا فكرنا إلى العلوم قاطبة إلى علم الاجتماع كما إلى علم الفلك...<sup>8</sup>"، يعود التعميم إلى دور "العقائد الأساسية في الإيمان

\* فيلسوف وضعي فرنسي كان يرى أنّ شرط النجاح هو إعادة وحدة الاعتقاد إلى العقول كما كان الشأن في العصر الوسيط بواسطة العلم وليس الدين، وأنّ سبيل ذلك بوضع مذهب علمي شامل يقوم على مبادئ واقعية من أهم أعماله: (مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع)، يراجع: عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط03، 2010م)، ج2، ص1132.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص167.

<sup>2</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص400.

<sup>3</sup> جون راندال هرمان، تكوين العقل الحديث، ج01، مرجع سابق، ص162.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص165.

\*\* الوضعية الكلاسيكية تشكل امتداد إلى النزعة الوضعية المنطقية المعاصرة "والتي ترجع إلى تراث الفيلسوف النمساوي ارنست ماخ (1838-1916م)، وقد عرّف ممثلو هذه النزعة الفلسفة بأنها مجرد دراسة علمية لمجموعة من المفاهيم والرموز اللغوية بحيث يتم عزل موضوعات الميتافيزيقا والأخلاق عن مجال الفلسفة، فالميتافيزيقا غدت بدون معنى لإفتقارها المنهج المنطقي... وتقول الوضعية المنطقية أنه لا يمكن قيام فلسفة علمية أصيلة إلا بواسطة التحليل المنطقي للعلم ووظيفة هذا التحليل المنطقي هي... التخلص من الميتافيزيقا" يراجع: علي الشامي، الفلسفة والإنسان؛ جدلية العلاقة بين الفكر والوجود (بيروت: دار الإنسانية للدراسات والنشر، ط01 1991م)، ص230.

<sup>5</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص398.

<sup>6</sup> إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر)، تر: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 1985م)، ص353.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص353.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص353.

العلمي أخذت تساعد على تنظيم مقدار كبير من الحقائق التي لا يمكن إنكارها، ولقد أخذت هذه الحقائق في القرن التاسع عشر شكل تعميمات جارفة: حفظ الطاقة، قوانين التحريك، الانتقاء الطبيعي...<sup>1</sup>.

ونجاح هذا التعميم كان نتيجة للتقدم العلمي المتسارع، وتراكم منجزاته في تلك المرحلة، وقد مارس عملية نفي واسعة فيما يتعلق بالأفكار والفلسفات السابقة، تماشى ذلك مع إجراء تغيير على مستوى النظرة الكونية الفلسفية، وهذه المرة تم نسف: "الفكرة الكونية الآلية التي افترضت عنصر الثبات في الحركة، وجاءت الفكرة التطورية الداروينية لتقدم مفهومًا عن أصل الإنسان مختلف عن مفهوم الكنيسة"<sup>2</sup>، وليست المشكلة في المفهوم المختلف بقدر ما يهم ما أحدثه من تحول منهجي وهذا الذي وقف عليه «إرنست كاسيرر Ernst Cassirer» إذ يقول: "لكن الطلاق المنهجي واضح بين اللاهوت والعلم شق طريقه تدريجيًا وبأناة وكانت الجيولوجيا سبّاقة هنا، ولاسيما في تحطيمها المخطط الزمني لقصة الخلق التوراتية"<sup>3</sup>، بل ومضى الأمر إلى توسع الزمن في عمر الأرض على الخلاف ما تفترضه القصة التوراتية، وكان ذلك بفضل علم آخر: "إنه علم الجيولوجيا الذي أصبح علمًا قائمًا بذاته في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، ويبدو الجيولوجي السويسري «دي سوسير DeSaussur» هو أول من استعمل مصطلح الجيولوجيا... وقد بلغ هذا العلم مكانته كعلم قائم بحد ذاته في عام 1788م"<sup>4</sup>...

وهذا التقعيد المذهبي للجيولوجيا في الحقيقة ساهم بفعالية واضحة لِمَا وضع دعامة في غاية الأهمية للاكتشافات البيولوجية التي أحرزها «داروين» فيما بعد، بل ويُعبّر عن ذلك صراحة في كتابه أصل الأنواع: "فإن علم طبقات الأرض سوف يعلن بوضوح أن جميع الأنواع قد تغيرت، وأنها قد تغيرت بالطريقة المطلوبة بواسطة النظرية"<sup>5</sup>، ويقصد هنا النشوء والارتقاء، وهكذا ساعدت الثورة التي لحقت بمفهوم الزمان بصرف أهم عقبة بوجه نظرية النشوء والارتقاء، أي نشوء نوع من نوع آخر، إذ جعل من صحة هذه النظرية أمرًا لا يتناقى مع العقل<sup>6</sup>.  
إذ تمكن «داروين» من وضع صياغة (فرض التطور أو كما أُطلق عليه المتصل البيولوجي) Biological Continuum، ويقول هذا الفرض بأن: "هناك تغييرات متتالية ومتراطة في الطبيعة العضوية متصلًا بيولوجيًا لا فجوات فيه، متصل ينتج عنه توالي الأجيال وتنوعها دون أن تفقد الصلة الرابطة بينها، ولقد أصبح هذا الاعتقاد بعد نشر «داروين» كتابه أصل الأنواع جزءًا أساسيًا من كوزمولوجيا كل دارويني"<sup>7</sup>، والمقصود من كوزمولوجيا الكل «دارويني» هو: "وجهة النظر المنهجية الأكثر تميزًا بعد «داروين» أعني الإصرار

<sup>1</sup> جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 280.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 350-351.

<sup>3</sup> إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، مرجع سابق، ص 80.

<sup>4</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص 408.

<sup>5</sup> تشارلس داروين، أصل الأنواع، تر: مجدب محمود المليحي، تق: سمير حنا صادق، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط 2004، 01م)، ص 745-746.

<sup>6</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص 410.

<sup>7</sup> عثمان صلاح، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة)، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، 2001م)، ص 77.

على فحص الأصول Origins ورد الأشياء الحية وغير الحية بما فيها الإنسان إلى مصادرها الأولى البسيطة التي تلغي الفوارق الشكلية والتكوينية فيما بينها<sup>1</sup>.

وبذلك أطاح مفهوم التطور نهائياً بمفهوم الخالق، لأن: «داروين» لم يعثر بتاتاً على أي دليل يثبت خلق الله للكون أو يبرهن فعلاً على وجود العناية الإلهية لأن الوجود صار يحكمه مبدأ التنزع من أجل البقاء، أو كما خفف «داروين» من حدة هذا المفهوم بالانتقاء الطبيعي<sup>2</sup>، وغدا مفهوم التطور الأكثر قبولاً في الأوساط العلمية بل امتد ليشمل حتى العلوم الاجتماعية والإنسانية، كما تمكن من ذلك خصوصاً «كارل ماركس» و«فريدريك إنجلز»، ف«داروين»: "الذي وجه الضربة الأقوى لمفهوم الميتافيزيقي للطبيعة بإثبات أن كل الطبيعة العضوية الحالية، والنباتات، والحيوانات، وبالتالي أيضاً الإنسان هي نتاج عملية تطور مستمرة استغرقت ملايين السنين"<sup>3</sup>.

وتم القضاء أيضاً على مفهوم الغائية كما صرح بذلك «إنجلز» مُشيداً بدور «داروين» في ذلك: "إن «داروين» الذي أقره الآن رائع، فالغائية في أحد جوانبها لم تكن قد قضي عليها بعد، والآن تم فعل هذا، وفضلاً عن ذلك لم يعرف التاريخ حتى أيامنا محاولة يمثل هذا النجاح، لإثبات التطور التاريخي في الطبيعة"<sup>4</sup>.

أمام هذه التطورات العلمية السريعة والمختلفة: "أصبح أمام الأوروبي أن يتأول فلسفة جديدة فتحول بالفكرة الإلهية من الماورائية الآلية إلى الحلولية في النمو عبر مراحل التطور... وهكذا مضى الإنسان الأوروبي يعيد صياغة مفاهيمه الفلسفية على ضوء المنجزات العصر العلمية"<sup>5</sup>، بل وصار الأمر تطلعاً بالنسبة للحضارة الموضوعية وعبر النبي كما يضيف «أبو القاسم»: "إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة، بدأ الأمر بالتفسيرات الفلسفية لنظرية «نيوتن»، فغداً الله قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفعة الأولى... وتطورت إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في قوى الطبيعة، وانتهت إلى المادية الجدلية التي غيبتها نهائياً"<sup>6</sup>، وقد وقفنا ملياً بالتحليل على مسألة التأثيرات التي أحدثها التصور النيوتوني على مجمل ما يتعلق بشؤون الإنسان بعدما أخذ تأويلات فلسفية في شتى المستويات.

ومن المنعكسات المهمة للتقدم العلمي على التصورات الفلسفية في المراحل المتأخرة من تقدم الحضارة الغربية، هو ما إستولدت من نظرة كونية جديدة على أسس مادية محضة، فقد توجه كل من «كارل ماركس» Friedrich Engels (1818-1883م)، و«فريدريك إنجلز» 1820-1895 نحو دراسة العلوم الطبيعية، بحكم تعاملها بطريقة مباشرة مع الواقع وكان يعكس ذلك توجه

<sup>1</sup> عثمان صلاح، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة)، مرجع سابق، ص78.

<sup>2</sup> تشارلس داروين، أصل الأنواع، مرجع سابق، ص137.

<sup>3</sup> فريدريك إنجلز، الاشتراكية: الطبواوية والعلم، د. مترجم، (بيروت: دار الفارابي، ط1، 2013م)، ص112.

<sup>4</sup> سلوم توفيق، إنجلز ديالكتيك الطبيعة، مرجع سابق، ص14.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص351.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص326.

رغبتهما في إرساء النظرة المادية الديالكتيكية أي على أساس موضوعي، وفق قوانين محكمة، وقد إستفادا فعلاً من التطورات العلمية المحققة التي عاصراها، فبموجب معرفة قوانين تطور الطبيعة، والتي تعدّ معرفة صحيحة بالنظر لحقيقتها الموضوعية، فإنّ معرفة الحياة الاجتماعية وتطورها هي أيضاً ممكنة.

إذاً فما لا جدال فيه: "أن تطبيق «ماركس» و«إنجلز» لمنهجهما الجدلي على دراسة الطبيعة والحياة الاجتماعية قد أتاح لهما إنشاء مذهب فلسفي تتحد فيه المادية والجدل، اتحاداً وثيقاً لا يقبل فكاً، وهكذا ابتدعت المادية الجدلية\*، تصور العالم الجديد الثوري... المستجيب كل الاستجابة لمصالح وأهداف نضال الشغيلة في سبيل اعتاقهم"<sup>1</sup>.

فالمادية الحديثة تمكنت من التأليف بين مجمل التقدم الحديث للعلوم الطبيعية لدى رسمها للرؤية المادية، فللطبيعة تاريخ خاص بها ضمن مجرى الزمن أي لها وجود ذاتي وما تشتمل عليه من كائنات تمتلك وجوداً مادياً، والذي ينطوي بدوره على حركة وتحول ذاتيين، وهكذا فوجودهما لا ينفك عن أن يكون مادياً ديالكتيكياً محضاً، وهذا على العكس تماماً عن مادية القرن الثامن عشر الميتافيزيقية التي كانت تعتقد بوجود عنصر مفقود في الطبيعة يعمل على تحريك الأجرام والكواكب... ولذلك يعني الفهم المادي للعالم بالنسبة لـ«إنجلز»: "بكل بساطة فهم الطبيعة كما هي دون إضافة غريبة"<sup>2</sup>.

هذا هو إذاً الظرف والمناخ العلمي والفلسفي المتقدم الذي تولدت في إطاره مفاهيم المادية الجدلية، وقد أسقطت نفسها على حركة التاريخ في نهاية المطاف، بهذه المنجزات العلمية ولدت الماركسية، وقد تمكنت من القضاء بشكل نهائي على المفاهيم الميتافيزيقية، وكل ما يمت بصله لما هو غيب، وهو ما يوضحه «أبو القاسم» على نحو أفضل: "هذا ما يسمى (ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوروبا ضمنها منذ البداية القرن السابع عشر، إنها تتضمن تصوراً كونياً جديداً بدأت صياغته منذ «نيوتن»، ثم مضى في دروب التطور مستكملاً باقي الحلقات في فروع المعرفة العلمية الأساسية وصولاً إلى (الصياغة) الماركسية التي هي النتاج المعاصر، والخلاصة الأكثر تركيزاً -

\* من المفيد في هذا السياق توضيح المقصود بالمادة، فقد حددها لينين في مؤلفه (المادية والتجريبية النقدية) على النحو التالي: المادة مقولة فلسفية تفيد في تسمية الواقع الموضوعي المعطى للإنسان في احساساته... المادة هي ما يفعل في أعضاء حواسنا، فينتج احساسات المادة واقع موضوعي معطى لنا في الاحساسات... فاسيلي. ب، أوفشي. ي، المرجع نفسه، ص25.

ويوضحها أيضاً المفكر محمد باقر الصدر في كتابه اقتصادنا قائلاً: "المادية بمفهومها الفلسفي تعني أن المادة بظواهرها المتنوعة هي الواقع الوحيد، الذي يشتمل كل ظواهر العالم، وألوان الوجود فيه، وليست الروحانيات، وكل ما يدخل في نطاقها من أفكار ومشاعر... ماهي إلا نتاج مادي وحصيلة للمادة... من تطورها ونموها". الصدر محمد باقر، اقتصادنا، (بيروت، دار المعارف، ط2، 1987) ص53.

وبدوره يوضح بولتيزر جورج مفهومها قائلاً: "المادة هي مقولة فلسفية تستخدم للدلالة على الواقع الموضوعي الذي يحده الإنسان في أحاسيسه التي تنسخه، وتصوره وتعكسه دون أن يكون وجوده متعلقاً بوجودها" يراجع: بولتيزر جورج وموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، مرجع سابق، ص179.

<sup>1</sup> فاسيلي. ب، أوفشي. ي، ألف باء المادة الجدلية، تر: جورج طرايشي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 1979م)، ص21.

<sup>2</sup> ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، د.م، تق: خالد بكداش، (د.ب: دار دمشق للنشر، د.ط، 2007م)، ص42.

لدى إحالة التطور العلمي الأوروبي إلى فلسفة متكاملة- بمعنى آخر: إن الصياغة الماركسية هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوروبي الذي اتخذ سياقاً عينياً في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون"<sup>1</sup>، وقد أجاد «عبد الوهاب المسيري» في التعبير عن ذلك الاتحاد وتحليله قائلاً: "عندما أطلق عليه نعت الواحدية المادية، إذ: "تُوحد الإنسان بالكون مع استبعاد الإله تماماً..."، فالواحدية المادية عنده تقوم نظرتها للعالم على: "قانون طبيعي مادي واحد، يسري على الإنسان سريانه على الطبيعة/المادة، ومن ثم فالرؤية الواحدية المادية توحد بين الإنسان والطبيعة"، فمن أهم المبادئ الشرطية التي تستند إليها تلك الرؤية حتى تحقق ذلك الاتحاد بين ما هو إنسان وما هو طبيعة هو استبعاد: "المقدسات والغائيات الإلهية والإنسانية كافة باعتبارها أمور مفارقة للمادة وقوانينها"<sup>2</sup>.

وقد حدد «أبو القاسم» مفهوم الصياغة الماركسية لمجمل التقدم العلمي في أوروبا عمومًا قائلاً: "فالصياغة الماركسية هي دراسة الحركة الاجتماعية في إطارها الجدلي المادي الواقعي، ضمن أبعادها التاريخية اهتداءً بخلاصات تطويرية... هي فلسفة للتغيير عبر قدرات النفي الباطنة في تركيب المجتمع..."<sup>3</sup>.

ثم إن موقف الماركسية من الغيبيات ليس مجرد موقف ذاتي ضد تعاليم الكنيسة، أو كما يقول «حاج حمد»: "خطرة انتقائية ملحدة سيطرت على عقل «ماركس» و«إنجلز»"<sup>4</sup>، فلَوْنَا بها الخلاصة الأوروبية لكن الماركسية أعمق من ذلك بكثير، وأوسع كما يدقق «أبو القاسم» فالأمر ليس بداعي تأملي شعوري محض ولكن نتيجة لتقدم العلم والمنهج، إذ يعبر هنا قائلاً: "فالماركسية وإن أخذت عن غيرها مفهوم الجدلية (الميجلي) والتطويرية (الدارويني) والمادية (الوضعية) إلا أنها في النهاية لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكن تندمج فيها تلك العناصر بأكثر مما هو اقتباس، وتركيب لتستوي كتعبير مفهومي جديد عن الإنجاز العلمي الأوروبي بأسره"<sup>5</sup>، فالذي أتينا على تحليله سابقاً يرتبط بالصياغة المادية الديالكتيكية التي تمثلتها الماركسية لمنهجها المادي في ضوء إهتدائها بما أسفر عنه السياق التطوري العلمي الأوروبي من معطيات علمية جديدة، أما بالنسبة لتركيبها الفلسفي فهي خلاصة للفلسفة الأوروبية، إذ أنها تمتلك خلفيات وافرة الشراء.

وبخصوص تلك الثلاثية الشاملة والمتسعة للفلسفة الأوروبية والتي اشتملت عليها الماركسية يعلق عليها «حاج حمد» بالقول: "إنها حامل متسع لبناء فلسفي أوروبي شامل، حتى إنه يصعب محاكمة الفكر الفلسفي الأوروبي من دون النفاذ إليه من خلاصته الماركسية"<sup>6</sup>، وقد صارت تلك الخلاصة مندججة في بعضها البعض بطريقة يصعب فكها لأن الماركسية كما يقول «حاج حمد»: "لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكنها تندمج فيها

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص153.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص464-465.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، المصدر نفسه، ص154.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص154.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص154.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص154.

تلك العناصر بأكثر مما هو اقتباس وتركيب لتستوي كتعبير مفهومي جديد عن الإنجاز العلمي الأوروبي بأسره<sup>1</sup>، وفي أثر قول «حاج حمد» نتساءل كيف صارت الماركسية تعبيراً عن المنجز العلمي الأوروبي في شموليته؟.

والجواب هو أنها صارت تعبيراً عن ذلك المنجز بعد ما قام «ماركس» بدمج جدل الإنسان في جدل الطبيعة، فالطبيعة كما انتهى التقدم العلمي صارت تحكمها قوانين وتخضع للمبدأ الحتمي، وهكذا صار التحكم فيها يسيراً بالنظر لقيمة المبدأ الذي صار يحكمها وبدوره أخضع الإنسان لذلك القانون.

فقد كان همّ «ماركس» والمشكلة التي شغلت تفكيره تتجه نحو: "معالجة الاستلاب الإنساني بمعنى غربته في إطار أوضاع رأسمالية قاهرة يريد أن يفهمها كنظام، ويفهم علاقة وجود واضمحلال هذا النظام في إطار العملية التاريخية... وجاء الدور الآن لاكتشاف التطور والصورورة في المجتمع لاستخلاص قانون الظواهر الاجتماعية"<sup>2</sup>.

وهذا ما جعل «ماركس» يتمكن لاحقاً من سحب القوانين الضابطة للطبيعة على الحياة الاجتماعية وتاريخها، كما صرح بذلك «إنجلز» في كتابه (ضد دوهرينغ) قائلاً: "إن القوانين الديالكتيكية للحركة تشق لنفسها الطريق في الطبيعة عبر خضم التغيرات التي لا حصر لها، وهي نفس القوانين التي تسود التاريخ... القوانين التي تمر كخيوط أحمر خلال تطور الفكر البشري، وتصل تدريجياً إلى وعي الإنسان"<sup>3</sup>، فهو من خلال هذا السحب لقوانين الطبيعة إلى مجمل الحياة الاجتماعية يحقق دمجاً للجدلين معاً إنساناً وطبيعةً.

وهنا نطرح تساؤلاً بخصوص الهدف الذي يسعى «ماركس» و«إنجلز» من تحقيقه عبر سحب قوانين الطبيعة على مجريات الحياة الاجتماعية في عمومها فما هو إذاً هذا الهدف؟ والجواب هو أن الهدف يتمثل في النفاذ إلى مضامين الواقع وقراءتها وفقاً للمذهب المادي التاريخي لأن: "توزيع المنتجات ومعه إنقسام المجتمع إلى طبقات أو فئات يحدده في كل مجتمع متواجد في التاريخ، ما ينتج، وكيف ينتج، وكيف يجري تبادل هذه المنتجات؟"<sup>4</sup>.

فالبحث في العلل النهائية لكل التغيرات الاجتماعية والتحولات السياسية، يتعيّن البحث عنها ليس في واعية الناس وما جاورها، من فهم للمثّل الأبدية من عدالة وما يضاهاها، بل ينبغي البحث عن تلك الأسباب أو العلل في تغيرات الإنتاج والتبادل أي في الاقتصاد تحديداً<sup>5</sup> أي الواقع.

أما بالنسبة للغاية فهي تنحصر أساساً في تطبيق تلك القوانين الحتمية على الواقع الاجتماعي من أجل تحقيق التغيير عبر هذه القوانين، ف«ماركس» قد وجد في حتمية القوانين التاريخية سبيلاً لتحقيق أهداف طبقة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص154.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص163.

<sup>3</sup> فريدريك إنجلز، ضد دوهرينغ، تر: محمد الجندي، (موسكو: دار التقدم، د.ط، 1984م)، ص16.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص312.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص312.

بروليتاريا المتمثلة في بناء الوعي والقيام بالتغيير، أما بالنسبة للواقعة المحركة لجهود وتفكير «ماركس» فقد حددها «حاج حمد» في: "عقدة الاغتراب التي تعني بالنسبة له ضياع القيمة الإنسانية في نظام قاهر للإنسان"<sup>1</sup>. كان طموح «ماركس» من عرضه التاريخي تحقيق الثورة ثم الانقلاب على الرأسمالية، وهذا بمعزل عن دور الإنسان بعد دمج جدله في جدل الطبيعة، وهكذا غدت الصياغة الماركسية تشكل تصوّرًا في رؤيتها المادية الجديدة للوجود الوضعي كونيًا، أي تحولت إلى بناء كوني فلسفي وضعي، وخصوصًا بالنسبة للتغيير الذي قفز به من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان في كليته الاجتماعية، وكانت تسعى من أجل بلوغ الطريقة العلمية، ولا تكتفي بأن تكون مجرد أفكار محلقة في الهواء.

وهكذا نظرت لمسألة التحولات الاجتماعية من خلال جدلية تكوينها، وتركيبها التاريخي المؤسس على التحول والتطور الذي يستبطن النفي، وهذا ما صرح به أحد الدارسين من أن القضية الأساسية التي شغلت «ماركس» في تعميده: "تمثل في إيجاد قانون الحركة، حيث تنشئ وفقًا لهذا القانون أية حالة من أحوال المجتمع الحال التي تليها وتحل محلها"<sup>2</sup>، أي كان يهيمه البحث عن صياغة قانون بأكثر من بحث مسألة إغتراب الإنسان وهذا يعني تحديدًا بالنسبة لـ«أبي القاسم» هو: "النظر إلى حركية المجتمع وتطوره بنفس كيفية الصيرورة العضوية التي نظر بها «داروين» لتطور الحياة البيولوجية وليس بالضرورة أن يكون القرد أصل الإنسان، فالمهم هو اكتشاف القانون ومعرفة أن هذا القانون يرتبط بحالة التحول عبر تراكمات شتى، وأن القانون يعطي فهم الرؤية المستقبلية التي تساعد على معرفة الأفكار واتجاهات المجتمع"<sup>3</sup>.

ويشير «ماركس» إلى وجود مخطط قصدي في صورة المبدأ الحتمي، يسلكه مجرى التاريخ، بالإضافة إلى وجود رؤية لذلك، ومتى ما أدركنا حسبه السرّ في تلك الرؤية فإنه بوسعنا تتبع منحى التاريخ، والذي سوف يسمح لنا بإدراك مقاصده، وبلوغها فما دام الواقع خاضع لقوانين الحركة المادية الجدلية والتي تمتاز بالطابع الحتمي<sup>4</sup>.

بل وأكثر من ذلك فالعالم بالنسبة له مادي ومخلوق من مادة جوهرها ديناميكي ومادام الأمر كذلك فإن العالم يعرف إلى أين يسير، ففي تنبؤ «ماركس» التاريخي نجد أعماق تأثر له بفلسفة هيكل التاريخية، فحركة التاريخ بالنسبة له تجري في استقلال تام عن إرادة البشر، رغباتهم، وهذا نظرًا لإيمانه الحتمي بمآلات التاريخ ونهايته، فـ«ماركس» لم ير في قوانين (المجتمع) والتاريخ مجرد تيارات وضعية وفقًا للمفهوم والوضعي بل رأى فيها شرائع مفروضة على جميع الأزمان وهي موجودة وجودًا موضوعيًا وتستوجب من البشر الامتثال لها أعني لتلك القوانين.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 162.

<sup>2</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص 435.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 205.

<sup>4</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 442.

فالقوة الحافزة في صناعة التاريخ بالنسبة لـ«ماركس» هي الصراع الطبقي: "فلقد قال إن التاريخ بأكمله هو تاريخ الصراع الطبقي"<sup>1</sup>، وقد جعل «ماركس» من العامل المادي متغيراً مستقلاً ولوحده تعود علل حركة التاريخ وبه يتم التنبؤ بالمستقبل وفق قوانين حتمية، فديناميكا التاريخ حسب تصور «ماركس» تنبع من التناقضات التي تكتنف الحقب الأربع من مجموع الحقب الخمسة\* التي ارتآها صاحب رأس المال إذ: "تسفر تلك المتناقضات عن الصراع الطبقي، فالثورة، فالمبدأ الجدلي يعبر عن نفسه من خلال عملية الصدام فالصراع، حيث ينشأ ويخرج نظام جديد من رحم سابقه"<sup>2</sup>.

فقد ختم «ماركس» تخطيطه للتطور الاجتماعي بعد دراسته للحاضر بناءً على معطيات الماضي ولم يبق له سوى التمسك بهذا الأمل التوكيدي قائلاً: "إن تطور الصناعة الحديثة يهدم تحت أقدامها ذات الأسس التي على أساسها تنتج البرجوازية، وتمتلك الإنتاج، فما تنتجه البرجوازية إذاً هو فوق أي شيء آخر، حفارو قبرها فسقوطها ونجاح البروليتاريا أمران محتمان على السواء"<sup>3</sup>.

ف«ماركس» هنا يعقد العزم أولاً على التنبؤ التاريخي، وفقاً للقوانين الحتمية التي ارتآها، وتالياً على دور الطبقة في نضالها الهادف إلى تغيير ملكية وسائل الإنتاج، وهذا في إهمال تام لدور الإنسان وفاعليته كونه صاحب الإرادة والفعل في نهاية المطاف، وهذا بعدما قام بنفي كل ما يرتبط بما هو ميتافيزيقا وغيب إخلاصاً للمبدأ المادي الذي أرسى وفقه دعائم تصوره.

وصار علم النفس بدوره مع «سيغموند فرويد»\* *1856-1939 freud Sigmund* من خلال أبحاثه حول التحليل النفسي ينشد الدراسة الوضعية عبر الوقائع المباشرة للسلوك الإنساني، مكنته من كشف أسرار الطبيعة الإنسانية، إذ صرح ذات مرة قائلاً: "إنني أشعر شعوراً حاداً بأنني لامست أحد أعظم أسرار الطبيعة"<sup>4</sup> لدرجة أنه يفخر بمنجزه مضاهياً في ذلك إنجاز «كوبيرنيكوس»، و«داورين»، فهو يشير إلى نظريته في اللاشعور بوصفها حقيقة يصدقها الواقع، وبموجب دراسته لمشكلات علم النفس بطريقة علمية ليضمحل التأثير آنئذٍ الكثير من الميادين منها: "التربية والتعليم والآداب والفنون والدين، والفلسفة والأخلاق والثقافة الشعبية"<sup>5</sup>.

وهذا بعد ما نبذ كل ما يرتبط بما هو إيمان وغيب بصورة مطلقة، فقد: "اعتبر «فرويد» أن الإيمان بالله وهماً ينبغي أن يضعه العقلاء جانباً، ففكرة الله لم تكن كذبة بل وسيلة اللاشعور التي على علم النفس فك

<sup>1</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص445.

\* المقصود منها المراحل التاريخية التي تمر بها المجتمعات في تطورها وهي: المشاعية، العبودية، الإقطاعية، البرجوازية، الرأسمالية.  
<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص450.

<sup>3</sup> راندال هرمان جون، تكوين العقل الحديث، ج02، مرجع سابق، ص314.

\* مؤسس التحليل النفسي والفكرة الأساسية التي يقوم عليها مذهب فرويد هي أنّ الغرض الأساسي من كل فعل يقوم به الإنسان هو تحصيل أكبر لذة وجعل الألم أقل ما يمكن، يراجع عبد المنعم حنفي موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 122-123.

<sup>4</sup> رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1977-1601م)، مرجع سابق، ص498.

<sup>5</sup> المرجع السابق، ص498.

رموزها... رغبة بإله كهذا نبعث من رغبات طفولية، بأبٍ حامٍ مقتدر للعدل والجمال، ومن أجل أن تستمر الحياة أبداً<sup>1</sup>، فالإيمان صار مجرد كذبة يستعين بها اللاشعور من أجل تبرير انحرافات، وهفواته التي لم يعثر لها بتفسير معقول، بل عدّه «فرويد» مجرد حصيلة لزمنٍ ماضٍ حيث: "كان جهل الإنسانية على أوجه، وكانت الروح العلمية ما تزال طفلاً يخبو، فإذا نحن آمننا بما يحدثنا به القائلون بالغييب في يومنا هذا، تعين علينا أن نؤمن بما انحدر إلينا من الماضي"<sup>2</sup>.

ويمضي «فرويد» معلّقاً بؤس الإنسان المعاصر على تقدمه الحضاري قائلاً: "... إن ما نسميه حضارتنا هو الذي يحسن بنا اتخاذه مسؤولاً عن بؤسنا إلى حد كبير، وأن إهمال الحضارة والرجوع إلى الحالة البدائية يكفل لنا قدرًا أعظم من السعادة"<sup>3</sup>، فلكي يتم حسبه وضع حد لبؤس الإنسان المعاصر ينبغي التنفيس عن دوافعه الغريزية بإخضاعها للبحث والدراسة، بحكم أنها هي المسؤول الأساسي عن جملة الاضطرابات التي تنزل بسلوك الإنسان. ولذلك فقط شكل محور اهتمام علم النفس أو التحليل النفسي عند «فرويد»: "القسم الأعظم من استجابات الإنسان" وهذا بدوره ينشأ عن "حواجز أو دوافع كامنة تحت مستوى الشعور، ... وتعزى معظم الاضطرابات المرضية في السلوك إلى الدوافع الانفعالية أو العقد المقيمة باستمرار والتي كانت قد نشأت عن حوادث أو رغبات غير سارة أو مستهجنة من قبل المجتمع فكبت"<sup>4</sup>.

إذاً فليس الوعي هو المسؤول عن سلوكنا وتصرفاتنا ولكن اللاوعي هو من صار ينبوع الوعي في ذلك، بل وهو معبر عن جوهر شخصيتنا كما بيّن ذلك «فرويد»: "أن حياتنا العقلية الواعية ليست سوى جزء صغير من حياتنا العقلية الكلية وعملياتنا الواعية تتحدد بدقة بعوامل لا واعية"<sup>5</sup>، ولذلك تأسس التحليل النفسي على مقدمته النفيسة والقائلة بوجود حياة عقلية لا واعية بعيدا عن مفاهيم الدين والغيبيات.

لم يتوقف الأمر بـ«فرويد» عند هذا الحد، من الدراسة العلمية لسلوك الإنسان، وتفسيره بفرضية اللاشعور التي تقدم بها بل قفز إلى أبعد من ذلك، فالطموح الذي راود «فرويد» من خلال دراساته وأبحاثه بخصوص التحليل النفسي تمثل في الإجابة عن السؤال تردد كثيراً في غير دوائر التحليل النفسي وهو هل يَسَلِّمُ بنا التحليل النفسي إلى نظرة خاصة إلى الكون؟، ففي باطن هذا التساؤل يمحك الطموح الذي يسعى «فرويد» بلوغه، وهو الوصول إلى نظرة كونية من خلال مشروعه في التحليل النفسي، ومقصوده بالنظر إلى الكون هو ما نسجله عنه بقلمه: "إنشاء ذهنياً يستطيع أن يزودنا بحل موحد لجميع مشكلات وجودنا عن طريق مبدأ عام

<sup>1</sup> كارين أرمسترونغ، الله والإنسان، تر: محمد الجورا، (دمشق: دار الحصاد للنشر، ط1، 01، 1996م)، ص356.

<sup>2</sup> سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، تر: عزت راجع، مرا: محمد فتحي، (الفضالة: مكتبة مصر، د.ط، د.ت)، ص30.

<sup>3</sup> سيغموند فرويد، عسر الحضارة، تر: عادل العوا، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ط، 1975م)، ص44.

<sup>4</sup> راندال هرمان جون، تكوين العقل الحديث، ج2، مرجع سابق، ص186.

<sup>5</sup> غنار سكيبريك وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط01،

2012م)، ص778.

شامل، فهو إنشاء لا يترك مسألة إلا تناولها، ولا يذر شيئاً مما نحتّم له إلا وشمله في ثناياه<sup>1</sup>، أي ناظم كلّي وهذا وفقاً لمبدأ الغريزة المتحكم في سلوك الإنسان وعلى طريقة الصياغة الماركسية لمبادئ وقوانين التغيير في المجتمعات.

لكن «فرويد» يرفض التسليم بالطرح الماركسي فلا يحتفل به كثيراً وهو ما يوضحه بالقول: "لا يمكن التسليم بأنّ الدوافع الاقتصادية هي الدوافع الوحيدة التي تحتّم سلوك الناس في المجتمع"<sup>2</sup>، بيد أنه يفسر الأمر من خلال السلوك الذي يتفاوت بين الأفراد والشعوب، وذلك هو الجانب الأعمق الذي ينبغي أن يأخذ به في التفسير بخصوص دوافع التغيير كما يعتقد، فلا يمكن أن يحتزل في ذات الظروف الاقتصادية، بل وأكثر من ذلك، لا يمكن للعامل الاقتصادي في أن يكون العامل الحاسم بمفرده.

ويذهب إلى أكثر من ذلك حينما ألقى بلائمة عن إغفال النظر فيما يتعلق بدور العوامل النفسية ومنه صدر في عدم تسليمه بالطرح الماركسي، وأعاد القيمة لدور العوامل النفسية ونتركه مستطرّاً في توضيح ذلك: "بل المحال أن نفهم كيف يغض النظر عن العوامل النفسية حين يدق الأمر على سلوك كائنات بشرية حية، لأن هذه العوامل لا تساهم في إقامة الظروف الاقتصادية فحسب، بل تحدد أفعال الناس، فالإنسان لا يستطيع أن يعمل، حتى وهو يمثل لهذه الظروف، إلا بدافع من نزعاته الغريزية: كغريزة المحافظة على النفس، وحب العدوان، والحاجة إلى الحب، هذا إلى ما لديه من دافع إلى التماس اللذة وتفادي الألم"<sup>3</sup> وهاهنا يكمن العمق في تصور «فرويد» بدل الرؤية الماركسية.

وتلك هي إذاً النظرة الكونية التي يسعى «فرويد» عبرها إلى منافسة «ماركس» إذ حاول إرساء دعائمها والذهاب بها لأبعد مما طرح «ماركس»، فإذا كان «ماركس» وضع علاقات الإنتاج كقوة محرّكة في التاريخ فإن «فرويد» يحل محلها الرغبات والغرائز بدلها، وهي تمتلك دلالة أعمق مما ذهب إليه «ماركس»، ولذلك رد أصل النشاط الإنساني وأفعاله وأعماله ورود أفعاله إلى دوافع النزعات الغريزية كما ذهب إلى ذلك في قوله آنفاً، حيث يعمل الإنسان تحت طائلة التهديد بالمحافظة على النوع، وقد غلّف نظرتة بغلاف العلم حين أضاف قائلاً: "أن التحليل النفسي حق خاص يخول له أن يتكلم في هذا الصدد باسم النظرة العلمية للكون، لأنه لا يمكن أن يتهم بإهمال الجانب الذي تحتله النفس في إطار الكون"<sup>4</sup>.

ولعلنا نختّم هذا التحليل الذي انتهى إليه «فرويد» بالتساؤل التالي هل أدرك «فرويد» حقاً النظرة الكونية بالصورة الكافية، بهذا التفسير العلمي للسلوك الإنساني؟ وهو السؤال ذاته يوجه أيضاً إلى «ماركس»، والذي ضحى بدوره بالإنسان في سبيل إثبات نظريته المادية وقوانينها الحتمية وأرسى بذلك إغتراباً آخر يعانیه الإنسان

<sup>1</sup> سيغوند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، مرجع سابق، ص144.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص144.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص144.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص145.

مضافاً إلى الإغتراب الذي قام أصلاً «ماركس» بالنضال ضده وهاتين الرؤيتين أسمى ما بلغته التأويلات الفلسفية للتقدم العلمي بعد إنسحابه في بحث شؤون الإنسان فكيف كانت نتائج ذلك التأويل ياترى؟

المطلب الرابع: المآلات الحضارية للفلسفات المغلقة وموقف «أبو القاسم» النقدي منها:

أولاً: المآلات الحضارية للفلسفات المغلقة:

بعد تحليلنا لمنعكسات التقدم العلمي الذي شهدته السياقات الغربية الحديثة ضمن تطورها الشاق والعسير ذي النهج الصراعي، القائم على النفي، أقول منعكسات التقدم على التفكير الفلسفي وتنظيراته اللاحقة التي ارتبطت أساساً بمختلف شؤون الإنسان، أو الإحالات الفلسفية التي أخذتها المعلومة العلمية، مما أسفر عن قيام فلسفات مغلقة.

فقد اعتقدت أن خلاص الإنسان من اغترابه ومعاناته متوقف على سحب قوانين العلم ونتائجه على وجوده، فإذا كان تقدم العلم يحسب لمنهجه ونتائجه وقد انحصرت في الحتمية والتنبؤ، فعلى ذلك النحو اعتقدت تلك الفلسفات المغلقة أنها تحرر الإنسان من أسر اغترابه يتوقف على سحب قوانين الطبيعة على وجوده الكلي، ونقصد هنا تحديداً الماركسية باعتبارها خلاصة للفلسفة الوضعية الأوروبية وأيضاً الفرويدية بحكم تأثيرها الواسع لاحقاً.

وها نحن الآن نمضي لتحليل نتائج تلك الإحالات الفلسفية ومآلاتها التي أسفرت عنها وخصوصاً ما تعلق منها بالإنسان، وهنا نتساءل، هل نجحت تلك الجهود فعلاً فيما كانت تصبو إليه من تحقيق تحرر الإنسان، من استلاباته ومعاناته، وخصوصاً على الصعيد الأنطولوجي؟

يبدو لنا أن تلك الأهداف والغايات المنشودة لم تمض إلى حيث كان مقدرًا لها، فعوضاً عن تحرير الإنسان من الاستلابات التي يعانها هاهو يرسف كرة أخرى في أغلال لاهوتها الأرضي الجديد، اللاهوت الذي قامت أصلاً من أجل محاربتة.

وفي أثر ذلك فقد ظهرت مواقف فلسفية نقدية من داخل النسق الغربي بالذات، لمجاهمة المآلات والنتائج التي انتهت إليها الحضارة الغربية بعدما تمكنت من استبعاد البعد الغيبي تماماً، واكتفت بالشرط الوضعي والعلمي في بحث الواقع الموضوعي، وتعدت به حتى إلى بحث قضايا الوجود بمختلف شؤونه وتفرعات إشكالاته التي تخص الإنسان، وبعض هذه النتائج ما تجمله المتصوفة المسيحية «كارين أرمسترونغ» Karen Armstrong 1944-...»\* قائلة: "لقد أراحنا كوبرنيكوس من مركز الكون، وأنزلنا إلى دور محيطي... واقتراح «داروين» أننا بكل بساطة حيوانات وبيّن «فرويد» أننا بعيدون جداً عن كوننا مخلوقات عقلانية كلياً فالكائنات البشرية هي تحت رحمة قوى اللاشعور اللاعقلانية والقوية"<sup>1</sup>.

\* مؤلفة بريطانية لعدة كتب في مقارنة الأديان وعن الإسلام من أهم كتبها: (محمد نبي لزماننا) و(الإسلام تاريخ موجز) و(القدس مدينة واحدة وثلاث عقائد)، يراجع ويكيبيديا.

<sup>1</sup> كارين أرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، تر: محمد الجوراء، (دمشق: دار الكلمة، ط01، 2005م)، ص389.

كما عبّر أيضاً عن تلك النتائج الدارس «داريوش شايغان\*\*» بطريقته الخاصة قائلاً: "وبدل أن يفتح أفق الإنسان نحو المحرات العليا تمهبط الرسالات الإلهية أخذ ينخفض حالياً نحو مستوى خطي من السيرورة التاريخية، وإذ اكتفت الثورة الكوبرنيكية بطرد الإنسان من محيطه فالثورة الثانية البيولوجية انتزعت هذه المرة من حضن أجداده وأنبياؤه، وفهم الإنسان، بمرارة كبيرة نسبه السلافي... تحدر من سلاسة القروء الأقرب للإنسان"<sup>1</sup>، وبدوره «طه عبد الرحمن» الذي يعد جزءاً من كتاباته يتجه نحو نقد المضامين التي إنطوت عليها الحضارة الغربية في تصوراتها للوجود، ومن ذلك ما يعبر فيه قائلاً: "أما «داروين»... فقد أنكر أن يكون الإنسان أشرف الكائنات الأخرى جاعلاً منه مجرد حلقة تطورت بطريق الصدفة والانتخاب الطبيعي عن الفصيلة القردية... وما لبث أن جاء بعده من رأى أن الشعور الذي يتمتع به الإنسان لا يعدو كونه إفراز للدماغ، فضلاً عن أنه مركز في طبقة باطنة لا يشعر بها ولو أنها تملي عليه أفعاله"<sup>2</sup>، ونقده الأخير يتجه نحو التصور الفرويدي الذي جعل من الإنسان كائن لاهث خلف غريزته.

ويعد الدارس «ألكسيس كاريل\*\*\* 1873-1944م» ممن تعرض بالنقد لنتائج الحضارة الغربية وبحث إنعكاساتها على الإنسان إذ يصرح قائلاً: "إن الحضارة العصرية تجرد نفسها في موقف صعب لأنها لا تلائمنا فقد أنشئت دون أية معرفة بطبيعتنا الحقيقية إذ أنها تولدت من خيالات الاكتشافات العلمية، وشهوات الناس وأوهامهم ونظرياتهم ورغباتهم، وعلى الرغم من أنها أنشئت بمجهوداتنا إلا أنها غير صالحة بالنسبة لحجمنا وشكلنا"<sup>3</sup>، أي أن الطابع التقدمي للعلم ومكتشفاته خضع لدوافع نفعية محضة دون إعارة أدنى قيمة للمعنى الإنساني في خضم ذلك التقدم، وأسفر ذلك عن وقوع التناقض لطغيان البعد المادي مع تغييب المستمر لحقيقة الطبيعة الإنسانية المميزة، وإن كان يفسر هذا الأمر «هرمان راندال» بالعودة إلى مألوف الغربيين اللذين: "يجبون أكثر من أي شيء آخر أن ينهمكوا في أعمالهم، وقليلاً ما يتساءلون عن أهداف تلك الفعالية"<sup>4</sup> أي تند عنهم الغايات.

وقد افترض «كاريل» أنه لو توجّه العلم الحديث بدل بحث الطبيعة والفلك نحو دراسة الجسم والوجدان الإنساني، لكانت نتائج التقدم متغايرة تماماً إذ يصرح قائلاً: "فلو أن «غاليليو» و«نيوتن» أو لافوازييه وجهوا أقوالهم العقلية نحو دراسة الجسم والوجدان لكان من المحتمل أن يختلف عاملنا عما هو عليه الآن، لأنّ رجال العلم لا يعرفون إلى أين هم ذاهبون"<sup>5</sup>، ولو كانوا قد حدّدوا قصدهم هو كشف ألغاز الطبيعة ولكن الأمر لا يتوقف

\*\* مفكر إيراني معاصر ومنظر اجتماعي مختص في الفلسفة المقارنة والمعنوية التراثية الشرقية إشتهر بكتابه عن الحضارات الشرقية وعلاقتها بالحضارة الحديثة، من أشهر كتبه (ما الثورة الدينية) يراجع، ويكيبيديا.

<sup>1</sup> داريوش شايغان، أوهام الهوية، تر: محمد علي مقلد، (بيروت: دار الساقى، ط01، 1993م)، ص119.

<sup>2</sup> طه عبد الرحمن، سؤال العمل (بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم)، مرجع سابق، ص239.

\*\*\* طبيب جراح فرنسي من أشهر كتبه (الإنسان ذلك المجهول) الذي يضم تجاربه عن الإنسان والحياة، يراجع: ويكيبيديا.

<sup>3</sup> ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، (بيروت: مكتبة المعارف، ط03، 1980م)، ص37.

<sup>4</sup> هرمان راندال جون، تكوين العقل الحديث، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص315.

<sup>5</sup> ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، مرجع سابق، ص37.

عند ذلك الحد فحسب «ألكسيس كاريل»: "الاكتشافات تتطور دون إدراك سابق لنتائجها ومع ذلك فقد أحدثت هذه النتائج ثورة في العالم وجعلت من حضارتنا ما هي عليه الآن"<sup>1</sup> أي ما تعانیه نتيجة لاهتماماتها المادية فقط.

ويتهي «كاريل» جازماً بوجود تناقض ما بين التقدم العلمي وحقيقة الإنسان: "إنّ البيئة التي نجح العلم والتكنولوجيا في إيجادها للإنسان لا تلائمها لأنها أنشئت اعتباطاً اتفق دون أي اعتبار لذاته الحقيقية"<sup>2</sup>، وبالتالي تبقى للإنسان خصوصيته كما يعلق «فريدريك كوبلستون» بالقول: "ولكن الإنسان في مجمله لا يمكن اختزاله ببساطة إلى مجرد عضو في هذا النظام الميكانيكي لأن الإنسان يمتلك عقلاً روحانياً يعلى على العالم المادي والقوانين المحددة للعلية الفاعلة التي تحكم هذا العالم"<sup>3</sup>، وعن هذا الجانب تحديداً إستكشف العلم الغربي عن الخوض فيه.

ليست المشكلة إذاً فقط في البيئة التقنية غير الملائمة للإنسان، والتي تقدمت دون الأخذ بضوابط خصوصيته، بل المشكلة أن نخص بالتحليل ما انعكس عليه من نظريات فلسفية نتيجة التقدم العلمي والتقني منها خصوصاً التطورية والماركسية، أما بالنسبة للتطورية فقد انتهت إلى التأكيد على البقاء للأقوى بعد انتشار المد القومي في أوروبا مع المرحلة الحديثة كما كرست مفاهيم التفوق العرقي، وهو ما يشير إليه «حاج حمد» عند تحليله للانعكاسات الفلسفية لتلك النظريات: "وردود فعلها على مستوى عالم الأفكار، فالداروينية القائمة على الانتخاب وتنازع البقاء يمكن أن تنتهي لدى البعض إلى مفاهيم التطور العرقي"<sup>4</sup>، كما جرى الأمر مع الحركة النازية والصهيونية، بل صار الإنسان مع الداروينية: "ليس بمخلوق الربّ النبيل ذا المصير السماوي بل إحدى تحارب الطبيعة بمصير ملتبس"<sup>5</sup>، ومع «فرويد» خسر قيمته الأساسية وميزته الفضلى فقد: "بات الإنسان محكوماً بأن يعيش في صراع أبدي مع طبيعته الخاصة"<sup>6</sup> أي في الصراع ما بين الأنا الأعلى والهو.

وقد حلل «المسيري» النسق الفكري للداروينية قائلاً: "إن عالم «داروين» عالم مستمر ومغلق لا ثغرات فيه... لا مسافات فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها تماماً كما هو الحال مع «إسبينوزا» و«نيوتن» حيث تحرك كل عجلة العجلة التي بجوارها، وبالفعل وصف أحدهم «داروين» بأنه «نيوتن» العلوم التجريبية، وهكذا تؤدي اليرقة إلى قرد، والقرد إلى إنسان بطريقة آلية تماماً كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية وكما تتحول الأفكار الجزئية إلى أفكار آلية بطريقة آلية في منظومة «لوك»"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، مرجع سابق، ص 37-38.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 40.

<sup>3</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتزن)، مرجع سابق، المجلد الرابع، ص 33-34.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 155.

<sup>5</sup> ريتشارد تارنيناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 389.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 391.

<sup>7</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 98.

وهذا بحكم المنطلق الذي يصدر منه الفكر الغربي، وقد أشار لفحواه أيضاً المفكر «عبد الوهاب المسيري» إذ يقوم: "على أسبقية الطبيعة على الإنسان، ومن ثم يحتزله إلى قوانينها ويخضعه إلى حتمياتها بحيث يصبح جزء لا يتجزأ منها"<sup>1</sup>، وهذا حصل مع الماركسية، والتي تعرض «أبو القاسم» إلى نتائجها بالتحليل، وعلى مستوى منشئها الغربي، إذ يرى أن الغرب الأوروبي قد سعى كل جهده واستنفر جملة طاقاته الفكرية من أجل الفرار من الصياغة الماركسية لتجربته التطورية علمياً وفلسفياً، وقد أمعن الغرب وبالع في البحث والاستقصاء ومن خلال الفلسفة الوضعية (فلسفة العلوم) ولكن عبثاً وبدا في موقف محرج، غير أن المعضلة بالنسبة للغرب أن الصياغة الماركسية قد إجتمعت مكوناتها في مجرى تطوره، وقد رفض بشكل مطلق نتائجها، وحينما يتجه لنقدها عبر منطق العلم الوضعي فإنه: "يجد نفسه داخل الأصول الفكرية التاريخية نفسها التي كونتها فتضطر فلسفة العلوم الوضعية... إلى القفز في كل الاتجاهات إلا اتجاه حتمية الصياغة الماركسية لموروثها العلمي"<sup>2</sup>، وليست المشكلة في الماركسية بقدر ما هي في أتباعها، ودورهم في قولبة الفكرة التي حولت الماركسية إلى مذهب، لدرجة كما يذكر «حاج حمد» أن اشتط الغضب بـ«ماركس» ذات مرة ليصبح قائلاً: لست ماركسيا ويبرر «حاج حمد» تعبير «ماركس» بالعودة إلى أثر الفهم المغلق للنظرية<sup>3</sup>.

إذا محاولة نقض الصياغة الماركسية كانت فعلاً مفارقة حسب تحليل «أبو القاسم» الآتي: "إن أكبر ما تعانيه هذه الاتجاهات في محاولات دحض الصياغة الماركسية لأنها تنطلق في مجموعها من أرضية أيديولوجية حضارية دحضها التطور الحضاري الأوروبي نفسه وبنحو سابق على الماركسية نفسها... كمفاهيم غير قابلة بالنتيجة التي مثلت هي جزءاً من مكوناتها التاريخية، بمعركتها ضد الصياغة الماركسية -إذاً- هي معركة ضد إنجازات ترتبط بتصميم النهج التطوري الغربي"<sup>4</sup>، وكان استنتاج «حاج حمد» منطقي جداً في هذا الإطار، بمعنى أن محاولات الإبطال هذه إذا ما أفلحت في مرادها فهي ليست إبطال للماركسية في حقيقة الأمر، وإنما هي إبطال لذاتها أي إلى ما إنتهى إليه التقدم العلمي والفلسفي في هذا نسق بحكم أنه يشكل مشمول الماركسية، فإذا نجحت تلك المحاولة فإنها في المقام الأول ستكون نقض ضد نفسها فهي تخاصم ذاتها كونها تشكل جزءاً من الماركسية.

فالانتماءات الوضعية الناقدة، أو الماركسية كلاهما مؤطر بالناظم الوضعي ويعبران بدرجات مختلفة عن روحية الحضارة الغربية لأن ميزة كل حضارة تستخلص من الجواب الذي يعطيه أبنائها على السؤال التالي: "ما هي طبيعة الأصل الذي ينبثق منه الوجود، وتتحد به القيم"<sup>5</sup>، وهذا لا يفارق المصدر الوضعي في هذا النسق.

<sup>1</sup> الشيخ ممدوح، عبد الوهاب المسيري (من المادية إلى الإنسانية الإسلامية)، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 01، 2008م)، ص210.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص157.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص90.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص155.

<sup>5</sup> قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 01، 1964م)، ص134.

ولعل هذا الذي أكد عليه من قبل نورثروب وغيره كما ينقل عنه المفكر قسطنطين زريق: "إن الفرق الأساسي بين الحضارات ينشأ من مفاهيمها العامة للإنسان وللوجود"<sup>1</sup>، وهنا يقع مأزق الحضارة الغربية أعني من صورتها الوضعي الناظم لإنتاجها العلمي ثمّ الفلسفي الذي انطلقت منه تهندس لنظرتها سواء بالنسبة للإنسان أو الوجود.

إذاً كل ما يستطيعه الغرب في تحدّيه لهذه الصياغة حسب «أبو القاسم»: "يكن في محاولات تطوير وتحديد التيارات الفلسفية الوضعية التي نشهد لها ميلاً متعاضداً للفصل بين معطيات العلوم الطبيعية وحق الفلسفة في تعميمها ضمن نظرة شاملة للعالم، وذلك تمهيداً لمُد هذا الرفض للفصل بين الواقع والوعي"<sup>2</sup>، وهذا المسعى غايته العثور على مساحة للإنسان.

ففي هذا المقام ينوه «حاج حمد» بجهود أعضاء مدرسة فرانكفورت التي: "حاولت تجديد الماركسية بتوسيعها لآفاق الجدل المادي واحتوائه إنسانياً، وحضارياً بتوجهات وجودية واضحة..."<sup>3</sup>، وبحسب أيضاً لهؤلاء محاولتهم: "الخروج من أغلال الوضعية، ولكنهم جنحوا إلى وجود عبثية تفكيكية"<sup>4</sup>، وهذا الجنوح يقلل من شأن جهودهم التجديدية للماركسية، وإن كان «أبو القاسم» نوه بجهودهم من الناحية التفكيكية لما قال: "مدرسة فرانكفورت مثلاً فككت الوضعية المادية لتعطي مساحة للإنسان ولكنها لم توضح في النهاية أي إنسان هذا الذي تريد أن تعيد تركيبه، وتمنحه حرّيته، والسبب أنها تحاول إيجاد الحلول ضمن البنية الوضعية نفسها"<sup>5</sup>، أي أنها لم تحقق قفزة نحو البعد الكوني.

ومن المحاولات التي أشاد بها «أبا القاسم» نجد محاولة «هاربرت ماركيزوز Herbert Marcuse 1898-1979» صاحب كتاب (الإنسان ذو البعد الواحد)، حيث سعى لتجريد الماركسية من شموليتها الأحادية واسترجاعها نحو حقلها الأصلي أعني النقد<sup>6</sup>، كما يرى «ماركيزوز»: "أن أحادية البعد هي مرض العصر، أو هي المظهر الرئيسي لضحالة الإنسان وغفلته... فالإنسان ذو بعد واحد في المجتمع الرأسمالي المتقدم، وفي التطبيقات الاشتراكية الكبرى في العالم المعاصر، إن البعد الواحد باختصار هو سمة الحضارة الحديثة في أشد صورها تقدماً واكتمالاً"<sup>7</sup>.

\* قسطنطين زريق (1909-2000م) مؤرخ ومفكر سوري أحد أشهر دعاة القومية في العصر الحديث من مؤلفاته: (الوعي القومي) و(مطالب المستقبل العربي) يراجع: ويكيبيديا.

<sup>1</sup> قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص134.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، المصدر السابق، ص156.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص171.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص203-204.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص204.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص171.

<sup>7</sup> فؤاد زكريا، هاربرت ماركيزوز، (الإسكندرية: دار الوفاء، ط01، 2005م)، ص40.

## الفصل الأول: التأسيس المفاهيمي والنقدي لفلسفة (محمد أبو القاسم حاج حمد)

ليقرر في الأخير بأن رفض الغرب للصياغة الماركسية يبقى دليل على عجزه في العثور على صياغة بديلة مناسبة، كما يضيف متوسعاً: "المهم أن الغرب الأوروبي إذ يقف عاجزاً عن صياغة نظرية بديلة، وضعية تستند إلى تطوره العلمي بكامل فعالية، فإنه يرفض في الوقت نفسه أن تكون المادية الجدلية هي هذه الصياغة الراهنة بمعنى آخر أن عجزه هو في رفضه"<sup>1</sup>.

وهنا يضيف «أبو القاسم» مبرراً: "فأوروبا لم تستطع أن تكتشف صياغة بديلة لمحصلة تطورها الفلسفي وجدلية تاريخها، فالعلم الحديث لم يمنحها بعد تفسيرات كاملة أي كما قلنا الحضارة الغربية لازالت في المرحلة التفكيكية، غير أن الأمر لا يعود إلى قصور العلم ولكن إلى مستوى فهمه الكوني"<sup>2</sup>.

ويتساءل هنا عن المخرج الملائم للغرب من معضلة الصياغة الماركسية ما هو البديل أمام الغرب؟ وكان رده بقاء الغرب رهن التحايل والمخاتلة لذاته فقط كما يقول: "البديل أن يظل الغرب متحايلاً ومخادعاً ضد النهايات المنطقية لتجربته التي اندفعت باتجاهها الصياغة الماركسية"<sup>3</sup>.

لكن ما ينبغي تأكيده هو أن للماركسية آثار وخيمة على إنسانها فالنفي الذي مارسه كما يشير «أبو القاسم» إلى الماركسية اللينينية مثلاً: "تلك قد احتملت في روحيتها النفي المدمر نحو ما أنجزه العلم الطبيعي والحضارة الإنسانية... وتلك الروحية أو النفسية النافية انتقلت بكليتها إلى ممارسات القمة الماركسية اتجاه العلوم والآداب، والفنون، وهكذا نحس بأزمة الكتاب والأدباء والفنانين والعلماء ورجل الشارع العادي"<sup>4</sup>، وهو في حقيقة الأمر أي النفي الذي مارسه الماركسية نفي للاحدودية في الإنسان، وهنا نطرح استفهاماً بخصوص الآثار التي يخلفها تحول اللا محدود إلى محدود، إنه يتسبب في قيام أزمات الإنسان كما يحلل ذلك «أبو القاسم»: "يكفي أن نحدد هنا فقط أن مصدر أزمات الإنسان في أي حضارة، وأي تاريخ، هو عدم قدرة الإنسان على التعايش مع المحدود... مع المتعين..."<sup>5</sup> بموجب تكوينه اللا محدود.

ففي هذا السياق يدقق «أبو القاسم» في انتقاداته الموجهة للبدايل خشية أن تكون محدودة وقاصرة دون اللا محدود إذ يضيف متوسعاً بالتحليل والتوضيح: "فحين يأتي من يشخص أي واقع، ويحدد سماته، أو يحدد واقعاً بديلاً متعيناً بشروط اقتصادية أو اجتماعية وفكرية، فإنه في الحقيقة يكرر مأساة الإنسان ما لم يكن هذا المشروع البديل يحمل توجهاً نحو اللا محدود، فكل تأطير للوضع الإنساني ولو على مستوى البدائل، هو خنق للا محدود في المحدود، وهذه هي أزمة كافة الفلسفات الوضعية التي تؤطر للإنسان من زاوية معرفتها العلمية بمحدودية الإنسان، وادعائها معرفة حاجاته ودوافعه الاجتماعية والتاريخية"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص158.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص170.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص158.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص29.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص173.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص173-174.

غير أنّ ذلك لم يمنع «حاج حمد» من رفض الماركسية بالمطلق، فهو قد أعاد لها حجمها الطبيعي إذ: "قد تخدم الماركسية كثيراً في فهم قوانين الظواهر الاجتماعية والتاريخية...". ويضيف قائلاً: "فاتجاهنا بالنقد للماركسية... إنما يؤكد في ثناياه ضرورة اختصار الماركسية ضمن حدودها الفلسفية باعتبارها (إمكانية وعي)، وليست قانون وعي مطلق كما يتعامل بها الماركسيون اليوم"، وبعد هذا يبينها «حاج حمد» إلى مكن الخطورة في الماركسية كما يبينها: "الخطورة أن تغلق الماركسية على نفسها ضمن لاهوت أرضي منعزل وقاتل فلا تكتشف لديه معنى للغيب أو مكانة للإنسان، وهكذا تضطر الماركسية لأن تعيش أزمة التعامل مع الإنسان كوجود، ومع الكون كنظام محدد إلى غايات"<sup>1</sup>.

فإذاً الماركسية كخلاصة للفلسفة الأوروبية، قامت بممارسة هذا النفي، فالأمر ينطبق أيضاً على الشق الليبرالي هو الآخر، بحكم أن كلاهما صادر عن مشكاة التقدم الأوروبي الوضعي، ففي فضاء العالم الليبرالي صار الأمر تعبيراً عن القلق الوجودي وهو ما يجمله «حاج حمد» في قوله: "المباحث الوجودية الآن تقدم لنا أضواءً كاشفة على النتائج التي ينتهي إليها إنسان التزاوج بين العلم والطبيعة في إطار اللاهوت الأرضي الوجودية هنا كحالات تعبير وجداني، وليست كمذهب علمي، الشعور الحاد باتجاه الوجود للعدم عند «هيدغر» والشعور بالغثيان لدى «سارتر»، والشعور بالعبث لدى «ألبير كامو»"<sup>2</sup>.

ومن النماذج المعبرة التي يشير إليها «أبو القاسم» - عن أزمة الحضارة الغربية -: "محاولة «كولن ولسن» في مواجهة الإنزلاق العبثي الآخذ بخناق الحضارة الأوروبية في القرن العشرين"<sup>3</sup>، وهذا عندما انتبه للحاجة عن كشف روحاني كما عبرت عن ذلك كتاباته المجسدة للامتناعي.

ويعدّ تعبير اللامتناعي أدقّ تعبير عن رفض العالم القائم فهو لا يتناسب أبداً والجوهر الحقيقي لطبيعة الإنسان كما عبرت عن ذلك «نانسي هيوستن Nancy Huston 1953م-..»: "إنّ الفن في حدّ ذاته وربما الأدب بوجه خاص رفض للعالم القائم، وتعبير عن النقصان، وعن قلق الوجود"<sup>4</sup>، وعلى هذا النحو يعتقد «ولتر ستيس»: "أن تيار الأدب والفن الذي يمكن أن يعكس بصفة عامة وجهة نظر العصر قد حملت الإحساس بعث الأشياء وانعدام معناها، وإذا كان العالم ككل بلا معنى ولا غرض، فسوف تكون كذلك أيضاً الحياة البشرية"، ويضيف: "يبدو أن القول بأن الحياة البشرية بلا معنى هو الرسالة الرئيسية التي قام بها معظم الأدب الحديث"<sup>5</sup>، وهذا كتعبير عن انعدام المعنى والغاية، أو كما تم التعبير عن ذلك بمصطلح أرقى أقصد هنا العدمية وقد كان نتشه حسب «المسيري» من الفلاسفة السابقين لتعبير عن هذا الواقع الجديد كما يصرح هنا قائلاً: "ثم جاء

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 367-368.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 203-204.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 157.

<sup>4</sup> نانسي هيوستن، أساتذة اليأس (الزعة العدمية في الأدب الأوروبي)، تر: وليد السويكري، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط 01، 2012م)، ص 19.

<sup>5</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 136-137.

«نتشه» واكتشف أن العالم الذي يصبح الإله فيه قانونًا طبيعيًا والذي تتحكم فيه حركة المادة هو عالم موت الإله، ذلك العالم المادي تمامًا لا قداسة له ولا ضمان فيه لأي شيء، عالم خالٍ من المعنى محايد، لا قيمة فيه ولا غاية ولا سبب ولا نتيجة لا كليات ولا مطلقات، ومن ثم لا يبقى سوى إرادة القوة، وعالم «داروين» الذي يتجاوز الخير والشر<sup>1</sup>.

وقد لفت انتباه المفكر ورجل السياسة «علي عزت بيحوفيتش» \* 1925-2003م Begovic كما وضح عنه المسيري من أن ظهور وانتشار الفلسفات والرؤى التشاؤمية العدمية\*\*، في المناطق الغنية المتقدمة من خلال الإشارة إلى بعض أعلامها على غرار «هنريك إبسن»، «هايدجر»، «ألبير كامو»... وقد أثار في هذا السياق ملاحظة تتعلق بالحضارة الغربية الحديثة من حيث هي حضارة انتصار مستمر في عالم المادة، فالآداب الغربية الحديثة تطبعها سمة التشاؤم والعدم، موضوعاتها تعالج حالة الضياع الإنساني ومظاهر البؤس الفكري والأخلاقي والعنف والوحشية والخواء النفسي<sup>2</sup>، فالبيئة الفكرية المعاصرة مثقلة بالتوتر وبالتردد وبالحيرة وهكذا رسم «بيحوفيتش» مآل الحضارة المنتصرة في عالم المادة والمنكسرة في عالم الوجدان والروح، فالأدب على الطرف النقيض من إنتصارات العلم وتقدمه يعاني الهزيمة وهي تعبير عن هزيمة الإنسان.

ومن جهة أخرى أيضًا المفكر المصري «زكي نجيب محمود» يؤكد تلك النهايات التي صار إلى التقدم العلمي في السياق الغربي من فقد للإنسان كما يقول هنا: "لقد فشل الغرب نفسه -وهو صانع العلم الحديث- في أن يقيم لنفسه مثل هذا اللقاء بين الطرفين كان له العلم، ولكنه فقد الإنسان"<sup>3</sup>، ويرر رأيه هذا من خلال تقصيه لما يحفل به الأدب الأوروبي والأمريكي من تصوير، وتعبير عن المعاناة الوجدانية التي ألمت بالإنسان الغربي، وهذا بحكم أن الأدب مرآة عاكسة لحالة الإنسان ووضعه إما إيجابًا أو سلبيًا وهنا يضيف «زكي نجيب» قائلًا: "لنرى ما يحسه الناس هناك في دخائل صدورهم من ملل، وسأم وضيق، وحيرة وضياع... إن الإنسان هناك يساير عصره العلمي في مقتضياته لكنه لا يجد الفراغ ليخلوا إلى نفسه"<sup>4</sup>.

ليس للأدب وحده دور في التعبير عن العدمية التي انتهى إليها الإنسان الغربي بل يتعدى الأمر حتى إلى السينما كما يحلل الموضوع «أبو القاسم» قائلًا: "وتلغي أفلام «جيمس بوند» من على الشاشات الصغيرة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان (دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب)، (القاهرة: دار الشروق، ط01، 2012م)، ص36.

\* «علي عزت بيحوفيتش» الإسلامي، المناضل المجدد رئيس جمهورية البوسنة والمهرسك، تعرض للإدانة من طرف حكومة «تيتو» في يوغسلافيا الاتحادية وحكموا عليه بالسجن خمس سنوات، ثم قبضوا عليه مرة أخرى وحكموا عليه بالسجن أربعة عشر عامًا، وكتابه (الإسلام بين الشرق والغرب) ثورة إسلامية يعري به التبشير الأرثوذكسي الكرواتي والصربي لسكان البوسنة المسلمين... ويقدم فيه فلسفة إسلامية قوامها الثقافة الأروبية.. ويبين جوهر الإسلام الفلسفي هو الثنائية التي يقوم عليها القرآن والسنة، الروح والجسد، الدين والعلم....، يراجع عبد المنعم الحنفي موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 906.

\*\*العدمية: "نرى أن العالم إن هو إلا حركة لا معنى لها ولا غاية، وإذا كان للوجود معنى فتصبح حياة كل إنسان معنى" يراجع عبد الوهاب المسيري كتابه (العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة)، المجلد الثاني، ص 457.

<sup>2</sup> عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان (دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين)، مرجع سابق، ص 95.

<sup>3</sup> زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 271.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 271.

والكبيرة لتتلوها أفلام الجرائم الحضارية المعقدة... هذه الأفلام في كثافتها وموضوعاتها تعكس فقدان هذه الشعوب للأمن حتى في حياتها الخاصة... وهكذا يغطي وجه الشاشة بالصورة الإنسانية للحضارة الغربية، ليس الأمر من قبيل الخيال وحده، ولكنها النفس الأوروبية في شعورها بالخوف الذاتي تحوّلها إلى صور متحركة... شعور القلق الدائم الذي لم يعد يعكس آلام المخاض العبقري، بل التمزق الداخلي لإنسان فقد ذاته ومعناه...<sup>1</sup> وهذه كلّها دلالات على فقدان المعنى الإنساني.

وقد حدد «ستيس» مصدر الظلام الروحي للعقل الحديث بأنه يضرب بجذوره في النظرة العلمية للعالم<sup>2</sup>، لأن الفلسفات المغلقة قد استعانت في تنظراتها للوجود الإنساني بالتأظم الوضعي بعد ما حقق العلم انتصاراته ونجاحاته الظاهرة في ميدانه الخاص، لكنه لم يفلح في ميدان الإنسان، فلإنسان خصوصية ينبغي مراعاتها.

إذا لم يعد هناك من باقٍ سوى الطبيعة وهي على وشك الزوال كما يقرر أحد الكتاب: "فإنه لم يعد هناك ما هو قادر على البقاء سوى الطبيعة، ولكن هاهي بدورها تحكم عليها أزمة البيئة بالزوال ما لم تفنّ في كارثة نووية، وهكذا فإنه وفقاً لأشدّ المفكرين تشاؤماً إذا كان القرن التاسع عشر قد قتل الإله، وقتل القرن العشرون الإنسان، فقد بقي على القرن الحادي والعشرين أن يقتل الطبيعة"<sup>3</sup>، وهذا يتفق تماماً مع ما قرره «إيرك فروم»: "كانت مشكلة القرن التاسع عشر الأساسية تتلخص في مايلي: "الله ميت أما في القرن العشرين فإنها تتلخص في العبارة التالية الإنسان ميت"، وهذه العبارة أخيرة كانت شاغل ميشال فوكو لما قال: "إن الإنسان سوف يندثر مثل وجه الرمل مرسوم على حد البحر"<sup>4</sup>، وهكذا تم نسف المعنى الحقيقي للإنسان لأن الفلسفة الوضعية قد إستتكفت عن البحث في أصله المفارق فلو فعلت لربما تحاشت هذه النتائج.

وبحسب هذه النتيجة التي آل إليها مصير الإنسان والتي أسفرت عنها النظرة العلمية الحديثة، فقد نذر أحدهم مهمة للقرن العشرين وتمثل في قرع: "نواقيس خطر الانحطاط والسقوط، وخطر التفكك والانهيار المنبعث من جل المشروعات الفكرية والثقافية الكبرى في الغرب نهاية اللاهوت، نهاية الفلسفة، نهاية العلم، نهاية الفن، نهاية الثقافة نفسها..."<sup>5</sup>.

وفي إطار المآلات الحضارية للفلسفات المغلقة خيّم على العالم المعاصر نهاية التاريخ وصدام الحضارات، تواصل واستمرار مع ميراث الهيكلية في عصر التنوير كما يعبر عنها «عبد الوهاب المسيري» قائلاً: "وهيكلية ماركس وإنجلز لا تختلف كثيراً عن هيكلية هانتينجتون وأطروحة صراع الحضارات، وأطروحة نهاية التاريخ"<sup>6</sup>، والتي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 245.

<sup>2</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 275.

<sup>3</sup> بليت جان ماري، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، تر: محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د. ط، 1994م)، ص ص 19-20.

<sup>4</sup> العميري سلطان بن عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص 285.

<sup>5</sup> ريتشارد تارينا، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 470.

<sup>6</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط 01، 2006م)، ص ص 90-91.

قال بما «فرانسيس فوكوياما»، ففي هذا المقام امتلك «عبد الوهاب المسيري» تصورًا خاصًا بالنسبة لنهاية التاريخ على الخلاف مما هو دارج في الأوساط الثقافية وشائع عنها بأنها تعبير عن الديمقراطية كأنجح وأمثل النظم في حكم البشر، والحقيقة غير ذلك تمامًا بالنسبة لـ«المسيري»، إذ يعني بالنسبة له: "إعلان «فوكوياما» نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان، تحول العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة المادية التي تجسدها الحضارة الغربية، والتي لا تفرق بين الإنسان والأشياء والحيوان، والتي تُحوّل العالم بأسره إلى مادة استعمالية، فنهاية التاريخ هي في واقع الأمر، نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي"<sup>1</sup>.

في حين ذلك ارتبط نقد «حاج حمد» بإغفال «فوكوياما» القيمة المعيارية لتفعيل لأمحدودية الإنسان في مستقبله الليبرالي كنهاية للتاريخ، وفي تقدير «حاج حمد» ثمة ما يحول بين ليبرالية نهاية التاريخ، وتحقيق الإنسان للأمحدوديته فيها إذًا: "فليبرالية «فوكوياما» ليست فلسفة خلاص، وليس لديها قيم معيارية تقيس بها مستقبل الإنسان في إطار من الغايات والأهداف، إنه فقط يخرج الإنسان من أمحدوديته ليطلقه باتجاه أمحدود آخر يستلبه"<sup>2</sup> وخصوصا عندما نتحدث حول المبدأ المهم في الليبرالية، أقصد الحرية الفردية والتي إختزلت العلاقات الجنسية في محض لذة بيولوجية، فليس في استطاعة التوجهات الوضعية أن تسع اللامحدود الإنساني ومهما علق البعض من الأمل في أن تكون العولمة الأمريكية بتحديثها وعلمانيتها وليبراليتها وسوقها الحر مخرج لكثير من الشعوب، لكن موقف «أبو القاسم» غير ذلك تمامًا: "فالعولمة الأمريكية هي نقيض الكونية، ونقيض التوجه الإنساني الذي يتفاعل مع أزمت البشرية وقضاياها بل يزيدا تعقيدًا"<sup>3</sup>، ومهما حاول الفلاسفة الغرب من الوضعيين التخلص من جدل الطبيعة، إلا أنه المصير المحتوم لصياغتهم، فالخلاص مرتهن ومشروط بإحداث تغيير جذري في النسق الحضاري والرؤية الوضعية، نحو تخطيها إلى الأبعاد الكونية.

فالعقل الأوروبي صار حسب «أبو القاسم»: "لا يبحث عن الخلاص له وللعالم عبر الانتشار الأفقي على سطح الطبيعة التي عانى من لاهوتها الأرضي، وإنما يطرح العقل الأوروبي نفسه عبر التعالي الرأسي إلى السماء بحثًا عن منهاج جذلي كلي يوحد ما بينه وبين الطبيعة"<sup>4</sup>، وقد عبر عن ذلك «هايدغر» بإيجاز عندما أطلق في أخريات حياته عبارة: "ربّ ما فقط يستطيع إنقاذنا"<sup>5</sup>.

وذلك أمل يترجّاه بعض من فلاسفة الغرب وتوقّهم نحو نظرة كونية ومن هؤلاء نجد «أشفتسر ألبرت» حينما عبر قائلًا: "إننا معشر الغربيين نحلم بنظرية في الكون تتوافق مع دوافعنا إلى العمل، وفي الوقت نفسه توضحها، ولقد عجزنا عن وضع مثل هذه النظرية بوضوح ودقة، ونحن الآن في حال من يملك الدافع دون أن

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 161-162.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 169.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 35.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 183.

<sup>5</sup> ريتشارد تاريناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 492.

يكون لهذا الدافع اتجاه محدد<sup>1</sup>، ولأن مستقبل الحضارة متوقف حسبه: "على ما إذا كان يمكن الفكر أن يصل إلى نظرية في الكون لها ارتباط أكثر أهمية، وأشد وثوقًا بالتفاعل، وبالذوافع الأخلاقية مما كان للنظريات السابقة عليها"<sup>2</sup>.

وقد قام «ماكس فيبر» بمعاينة العواقب التي انتهى إليها عصر التنوير: "ورأى أن العقل الحديث الذي كان التنوير قد وضع عليه كل رهاناته وعقد كل آماله بحرية الإنسان، وتقدمه الذي لم يستطع... من منطلقاته الذاتية أن يسوغ قيمًا كونية شاملة مؤهلة لتوجيه الحياة الإنسانية، كأنه في الحقيقة قد صنع قفصًا فولاذيًا من العقلانية البيروقراطية التي طغت على كل جوانب الوجود الحديث"<sup>3</sup>، وهذا كله هو حصاد الرؤية الوضعية وممارستها التي حشرت الإنسان في زاوية ضيقة من الكون.

ومن هنا يصدر إلحاح «أبو القاسم» في تصوره لطبيعة البديل الحضاري ومضامينه لما يقول: "إن أي محاولة جذرية لإيجاد بديل حضاري... فلسفي... لمنهاج الحياة البشرية يتطلب خروجًا واضحًا على لاهوت الأرض، أي تجاوز الإحالة الفلسفية للحقائق العلمية في وحدتها"<sup>4</sup>، وقد أوقف «أبي القاسم» البديل على شرط كوني يتجاوز أسر الوضعية الضيقة: "البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق لاهوت الأرض، أي يرفض الوسيط العلمي بينه وبين الكونية على مستوى التصور..."<sup>5</sup>، والوسيط المقصود في تحليل مفكرنا يعني به الناظم الكلي الذي تولى إنتاج العلم والفلسفة في إطار النسق الغربي، فبدل ذلك الوسيط الوضعي أو المادي يصبح الوسيط معرفي منهجي في تفهم، وتصور الوجود في الإطار الكوني مصدره النص القرآني المطلق والمعادل الموضوعي للوجود، لأن أسلوب الوسيط العلمي: "يختصر الإنسان إلى كائن طبيعي، ويختصر الكونية إلى مقطع من الزمان والمكان، فيعيش الإنسان حالة انفصال وجودي عن رحمة الكوني بما يحتويه من أبعاد غير مرئية، وهي أبعاد أساسية في البناء الكوني، وفي تجربة الإنسان الكلية"<sup>6</sup>.

وقد أجاد «ريتشارد تارناس\* Richard Tarnas 1950م-» في تعبيره عن مأزق النهايات الفلسفية لتقدم العلم لما قال: "يبقى محور الوطأة الحديثة معرفيًا (إبستمولوجيًا) وهنا بالذات يتعين علينا أن نفتش عن ثغرة ومخرج"<sup>7</sup>، والثغرة والمخرج يمكن العثور عليها، بل وبقينًا ولكن ذلك مرتبط بتقدم العلوم كما يرى «جيمس كولينز\*\* James Collins 1985م-» إذ يعلق على تقدمها رجاءه قائلاً: "ومن الممكن أن تنمو

<sup>1</sup> ألبرت أشفتسر، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص 79.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 79.

<sup>3</sup> ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 492.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 262.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 262.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 346.

\* فيلسوف وعالم نفس من سويسرا، أهم مؤلفاته (آلام العقل الغربي)، يراجع ويكيبيديا.

<sup>7</sup> ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، مرجع سابق، ص 501.

\*\* ناقد وصحفي أمريكي، يراجع ويكيبيديا.

المناهج الطبيعية والقيم الإنسانية داخل سياق فلسفي لاحق على الإلحاد Postatheitic وهذا السياق يسمح للإنسان في الوقت نفسه بالبحث في وجود الله وفي علاقتنا الإنسانية به<sup>1</sup>، لكن تبقى المشكلة في كيفية الخروج والرافد الذي يحملنا للخروج منها وهل ستسمح الإستمولوجيا العلمية بذلك؟ فليس نمو مناهج البحث الطبيعية وتقدمها فحسب هو الحل الوحيد، الذي يمكننا من بلوغ البحث في وجود الله، بل الأمر عند «أبي القاسم» كما نبتين موقفه في النقطة الموالية من التحليل يرتبط بوجود مصدر مطلق يزودنا بمنهج معرفي كوني نتفهم في أثر دراسته البعد الغيبي أو كما صرح «كولينز» البحث في وجود الله وفي علاقتنا الإنسانية به من طريق معرفي منهجي، نكون قد استقيناه من ذلك المصدر المطلق، وهو لا ينفك أن يكون القرآن المعادل الموضوعي للوجود الكوني وحركته الشامل للمنهج والمعرفة كما يوضح الأمر «أبو القاسم» قائلاً: "و حين نقول بشمولية المنهج المعرفي فإنما يرجع ذلك إلى نهج المعرفة الكوني في القرآن، والذي تجاوز إيجاباً وليس سلباً كافة أبعاد الفلسفات البشرية، إذ يعترف القرآن بالقوانين المادية، وأثرها في تكوين الظواهر الطبيعية ونسبيتها كإمكانية وعي حين تسحب على القراءة الاجتماعية والتاريخية ولكنه مجرد القانون المادي من صرامته الأحادية وحتمياته بدجه في جدلية كونية تستوعبه وتحمين عليه<sup>2</sup>، وقد فرق «أبو القاسم» في هذا المقام بين مفهومين مركزيين هما مفهوم الخلق الإلهي، ومفهوم قوانين التشيؤ الوظيفي، فعبر هذين المفهومين صرف لنا رؤيته النقدية بوجه ما انتهت إليه فلسفة العلوم الطبيعية من نهايات فلسفية في الوضعية وإنعكاساتها السلبية في تصوراتها على الإنسان والوجود تجنب التعاطي معها بطريقة سلبية وإنما سلك بصدها مسلماً إيجابياً بعدما وضع المخرج الإيجابي، والملائم في علاقة الغيب بالوجود وبكيفية معرفية منهجية سمحت له، بتوضيح العلاقة بين مفهوم الخلق، وقوانين التشيؤ الوظيفي كما نحلل المسألة في النقطة الموالية من البحث.

#### ثانياً: موقف «أبو القاسم» النقدي:

قبل الخوض في تحليل الموقف عند «أبي القاسم» نحاول توضيح معاني النقد بالوقوف على بعض مفاهيمه المدرسية، فهو: "ذلك الانتقاد الذي لا يكتفي بالانتقاد بل يبرر تحديده لشيء ما باستخدام المصطلحات ذاتها التي هي موضوع الانتقاد في وصف ذاته<sup>3</sup>، ويعني أيضاً: "فعالية نظرية، وأداة إجرائية رئيسية في النظر والتفكير تستهدف مساءلة الطرق التي تتكون بها القناعات، بإظهار زيفها ونقضها<sup>4</sup>، وهكذا تعاطى «أبو القاسم» مع ما إنتهى إليه النسق الوضعي والعلمي في الحضارة الغربية، فالنقد حتى يكون كذلك ينبغي أن يستند إلى أسس واضحة المعالم مع التعاطي الإيجابي في تناول القضايا والإشكالات وهنا يجب أن نوضح أنّ «أبا القاسم» يطلق استخدام تعبير الأزمة الحضارية العالمية، مع وجود تباين في طرق الأزمت الحضارية الذي يتفاوت من منهج تناول

<sup>1</sup> جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، (القاهرة: مكتبة غريب، د.ط، 1973م)، ص397.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص447.

<sup>3</sup> هاو آلن، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، تر: ثائر ديب، (القاهرة: دار العين للنشر، ط01، 2010م)، ص265

<sup>4</sup> بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، مر: محمد حافظ دياب، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ط02، 2004م)، ص205.

معرفي إلى منهج آخر، مع تغاير الأنساق الحضارية، فإنه يشير إلى تناوله الخاص والذي يستند في النهاية: "إلى نسق فكري محدد"<sup>1</sup>، يبحث من خلاله أزمة حضارية محددة، بالتالي فتناول «حاج حمد» هنا يستند إلى منهج معرفي لأنه في سياق بحث أزمة حضارية علمية منهجية، وبهذا تأتي معالجته منهجية معرفية من جانب الأسباب التي أوقعت الحضارة الغربية في المآزق متعددة، وهي لا تخرج عن كونها منهجية معرفية فهو ينطلق من رؤية منهجية معرفية في نقد حضارة منهجية معرفية وهذا ما يتفق مع التحديد المدرسي لمفهوم النقد.

ففي المستهل قام «أبو القاسم» بتحديد مشكلة الخطاب الفلسفي العالمي المعاصر فمشكلته لا ترتبط بوجود أو عدم: "وجود لعنصر مفقود في الطبيعة بحيث يحتاج الإنسان إلى أن يتدخل الله، وليست المشكلة كذلك في أن الله قد خلق الكون وأودعه قوة الحركة الذاتية بمنطق الدفعة الأولية ثم تركه أم لم يتركه للإنسان"<sup>2</sup>.

لكن تتوقف المشكلة عنده على: "ضرورة تفهم البعد الغيبي تفهم منهجي ومعرفي في علاقته بالوجود"<sup>3</sup>، فعند حدود العلاقة الواصلة بين الغيب والواقع الموضوعي ارتبك التصور النيوتوني للكون، لتسحب تصورات محدثة التحولات والتغيرات على مستوى التصورات الأخرى للوجود كما بحثنا الأمر في المطالب السابقة، أو كما حاول «ستيس» تفسير استبعاد الغيب -أو الله كما عبر هو عنه- مبرراً إياه على أنه انتقال سيكولوجي وليس منطقي كما يقول: "فالانتقال من تعاليم العلم المبكر إلى التقليل من الإيمان بالله كان انتقالاً سيكولوجياً وليس منطقياً"، وهي محاولة تبريرية لبقاء الإيمان على مستوى القلب والوجدان، وبعبارة أخرى كما يضيف «ستيس»: "كان خطأ، صحيح أن الاعتقاد العلمي بأن جميع الأحداث لا بد من تفسيرها تفسيراً كاملاً عن طريق الأسباب الطبيعية، وأنه لا توجد تدخلات من قوى تعلو على الطبيعة"، لكن المشكلة عند «ستيس» ومثار الصعوبة هو القوى المفارقة في حد ذاتها بالنظر لما يلفها من أفكار بدائية ساذجة بخصوص فعل الله في العالم، وهذا هو الجانب التحريفي لوجود الله الذي يغص به تاريخ الفكر البشري كله، ووسيلة «ستيس» التي تمكن من التغلب على تلك صورة المحرفة عن الله هو الاستعانة بشيء من الذكاء المنطقي وهذه حليته التي انتهى إليها في نهاية المطاف كما يعبر عنها قائلاً: "يمكن التغلب عليه بقدر قليل من الذكاء المنطقي، أن علينا فقط أن نفترض أن وجود الله ضروري لاستمرار وجود العالم، وأن الله يعمل فيه الآن كما كان في الماضي، دائماً من خلال وبواسطة عمليات القوانين الطبيعية"<sup>4</sup> غير أنّ حجته التبريرية وتلفيقه تبقى مجرد فرضية كما حكم هو عليها، فهي غير مقنعة تماماً وعلى أي نحو يحاول تبرير فعل الله في الوجود فدليله لا يملك قدرة الصمود والإقناع أمام واقع يضح بالمادية، وهذا الاستبعاد الغيبي قد أفرز أزمت متجددة ومتلاحقة ضمن سياقات الحضارة الغربية الحديثة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 242.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 46.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 46.

<sup>4</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 287-288.

خصوصاً ما تعلق منها بالوجود الإنساني، باعتبار أن كل تقدم علمي له منعكسات فلسفية مباشرة على تصورات الوجود.

وبحث هذه القضية لا يعد واجباً بقدر ما هو مسؤولية فكرية ونقدية يديها «أبو القاسم» نحو الحضارة الغربية على مستوى معرفتها، ومنهجها، كما يستحثنا هنا «المسيري» قائلاً: "إن المطلوب هنا هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية"<sup>1</sup>، لعل هذا الذي اضطلع «أبو القاسم» وسعى لأجله أي رسم ناظم منهجي كوني وليس وضعي، فالاستبعاد الغيبي الذي مارسه فلسفة العلوم الطبيعية الحديثة يأتي من خلف ضغطين كما يرى «أبو القاسم»، أما الأول فهو نتيجة: "لاستكانتها للمنطق العقلي الطبيعي الوضعي الموروث كما يرى والذي ولدت ضمنه"، أما الثاني: "لأن الغيب بوصفه ما فوق الطبيعة ليس في متناول إحداثياتها وطبيعة المادة التي تعالجها"<sup>2</sup>، فحلف هذين السببين يتوقف هذا الاستبعاد.

غير أن «أبا القاسم» يتجاوز الضغطين معاً نحو التمييز المنهجي بين منهجية الخلق الإلهي، ومنهجية التشيؤ الوظيفي، كي يتمكن من تجاوز النهايات الدغمائية المغلقة لفلسفة العلوم الوضعية في شكلها المادي، مع توضيح مساحة الغيب في هذا الكون ففي البداية إذاً يشير «حاج حمد» إلى وجود قاسم مشترك بين القرآن وفلسفة العلوم الطبيعية فكلاهما يؤكدان حسب «أبو القاسم» على: "الإنسان بدءاً وحواس، وكذلك نفساً وعقلاً هو مولود طبيعي للمجال الكوني، وبالتالي يمكن أن تسحب عليه، وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية"<sup>3</sup>، نجد «أبو القاسم» هنا يتخذ من الإنسان المثال العام في الربط بين ما هو غيبي وما هو واقعي موضوعي في توضيح الفارق بين مفاهيم الخلق، ومفاهيم التشيؤ والإنسان في الأخير هو المعني بالإشكالية، وهنا نتساءل كيف وضع «أبو القاسم» المسألة يا ترى؟

يوضح المسألة بداية من الاعتراف بانسحاب تلك القوانين على الإنسان سواء الخلقية أو التشيئية، ولكن هناك افتراق جذري على مستوى النهايات ما بين المنهجية المعرفية للقرآن ونهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية: "فالأولى وهي المنهجية المعرفية القرآنية التي تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم الخلق، في حين الثانية وهي المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيؤ"<sup>4</sup>.

ولكن عند «أبي القاسم» هناك بون شاسع بين المفهومين مفهوم الخلق أكبر من مفهوم التشيؤ على صعيد المبدأ، والمجال، والنتائج، مع أن هذا لا يتعلق مطلقاً: "بالإعجاز الإلهي في التركيب المعقد في الخلق

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 93.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 200-201.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 112.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 112.

والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ<sup>1</sup>، ولكن من زاوية: "هيمنة مفهوم الخلق على مفهوم التشيؤ، ونسق قوانينه الطبيعية ذاتها علمًا بأنه قد ركب عليها الوجود"<sup>2</sup>.

ويحلل «أبو القاسم» الفارق بين المفهومين بمزيد من التوضيح، فعلى مستوى نتائج العلوم الطبيعية: "تعتمد على قوانين التشيؤ التي تتحكم في التحولات الإحيائية أو الفيزيائية... بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية"<sup>3</sup>، إذًا فنتائج العلوم الطبيعية التي تعتمد على قوانين التشيؤ تخضع لمنطق ميكانيكي ساذج وترتبط بنتائجها بحدود المكونات فقط أو كما يقول «حاج حمد»: "يكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية"<sup>4</sup>، وهنا يضرب لنا «حاج حمد» مثالاً على ذلك: "فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه في النهاية إلا مركب ثلاثة ألوان، أي لون الشفق"<sup>5</sup>، أما بالنسبة لمجاله فهو محدود بحدود المجال الأرضي المتسع بمقدار اتساع الطبيعة أي تسع الواقع الموضوعي وهو بدوره يسعها، ويمكن أن نضيف أيضاً منطلقه المرتبط بالفهم الوضعي.

أما بالنسبة لمفهوم الخلق عند «أبي القاسم» ينتهي إلى غير قوانين التشيؤ بل يصل إلى حد نقضها وهو ما يوضحه «حاج حمد» قائلاً: "يمكن أن تتحد خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج، وهذا على مستوى وحدة العناصر المتفاعلة مع اختلاف الناتج الطبيعي، وهنا يرشدنا الله بقوله: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَّجِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَعَيْرٌ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَنُفُضِلٌ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 04]، ولا يستقيم هذا الناتج في فلسفة العلوم الطبيعية مع ناتج محدد بحكم محددات التركيب، ويمكن كذلك من جهة أخرى أن تختلف خصائص المركبات الطبيعية ويتحد الناتج فعلى مستوى اختلاف العناصر المتفاعلة ووحدة الناتج الطبيعي يرشدنا الله بقوله: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَآخِرٌ لِّتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة فاطر: 12]،<sup>6</sup> ويضيف كذلك «أبو القاسم» حول سعة المفهومين وحجمهما وطاقتها في الاحتمال: "فقانون التشيؤ الطبيعي لا يحمّل وحدة الخصائص التكوينية الأولية ثم يختلف ناتجها ويتعدد ويتنوع"<sup>7</sup>، أي أنه يضيق دون تلك الخصائص لأنه يستند إلى المبادئ الوضعية وهذا على عكس مفهوم الخلق الذي يشمل مفهوم التشيؤ فهو أوسع منه مدى وإطاراً ونتائجاً، كما أشرنا سلفاً للموضوع.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، المصدر نفسه، ص 112.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 112.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 113.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 113.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 113.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 113.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 113.

وقد ضبط «أبو القاسم» مفهوم منهجية الخلق قائلاً: "فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي"<sup>1</sup>، بحيث تشكل الأرض فيه حسب «أبو القاسم» نقطة فلكية ساجحة ضمن كون طبيعي متسع يشمل سبع سموات، وسبع أراضين و: "تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشيؤ في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية وتفاصيلها وإنعكاساتها في تشكيل ظواهر الأرض، لدرجة توليد اللامرئي من المرئي، واللامادي من المادي، إلى مدى ما يصبح فيه الطين بشراً ناطقاً ومدركاً إلى درجة توليد الحي من الميت، والميت من الحي"<sup>2</sup>.

كما يضيف «حاج حمد» أن قوة التخليق الغيبي أعظم من مفهوم التشيؤ الطبيعي متى: "أدركنا بالقرآن أن مظاهر الحياة في تعددها وتنوعها قد تولدت عن عنصر واحد هو الماء... وأن مفهوم الخلق وليس التشيؤ الطبيعي يمضي لتوليد ناتج حي من ميت وتوليد ناتج ميت من حي قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾ [سورة الأنعام: 25]"<sup>3</sup>.

وهكذا عند «أبي القاسم»: "تتحد قواعد المعرفة التطبيقية بين الخلق والتشيؤ في الفعل الكوني"<sup>4</sup>، مع افتراقهما في النهايات المنهجية (الخلق/التشيؤ)، فمفهوم الخلق أوسع وأشمل من مفهوم التشيؤ الطبيعي، لأن مفاهيم التشيؤ ترتبط بالطبيعة ومختلف ظواهرها، وما توصل إليه العلماء والباحثون في شؤونها من إستخلاص للقوانين ضمن حدود ما يعطيه مجرى ظواهر والحوادث المطردة فقط، ولذلك وهذا هو السبب الرئيسي الذي لا يدع العلماء الوضعيين ليؤمنوا بما يتجاوز حد اللامتناهي، وهو كما وصفه «حاج حمد» يعود إلى تعلق تصوراتهم بالميكانيكية الساذجة لأنها لا تفارق حدود الطبيعة والتي تسع نظرتهم فقط، ثم إنه أطلق عليها مفاهيم قوانين التشيؤ لارتباطها بعالم المشيئة المباركة حيث الواقع الموضوعي المباشر، وقبل ذلك يخلق الأمر الإلهي نازلاً، بالعبور على عالم الإرادة النسبي، (نسبية الزمان والمكان) حيث مجرى الصيرورة الجدلية ليتحول إلى شيء، غير أن هذا المفهوم يرتبط بفلسفة العلوم الطبيعية الوظيفية في الغرب دون ارتقاء في فهم العلمين الباقيين حيث العروج من عالم الإرادة نحو عالم الأمر حيث يتنزل الغيب على عالم المشيئة.

في حين ذلك لم يكن منطلق «أبو القاسم» منطلق طبيعي محض ولكنه منطلق قرآني أكثر اتساعاً وشمولاً، والأرحب استعاباً وتجاوزاً لقوانين التشيؤ الوظيفي، وقد عثر على المبدأ الكوني في مفهوم قوة التخليق الطبيعي، والذي يتم في إطار كوني بموجب شموليته لمنهجية الخلق المستوعبة ومتجاوزة لقوانين التشيؤ<sup>5</sup>، وهذا المنطلق القرآني يحتوي المنهج ومنه يستقي «أبو القاسم» الربط ما بين منهجية الخلق وقوانين الطبيعة وهو ما يمكننا من فهم:

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص116.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص116.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، صص113-114.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص114.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص226.

"فلسفة العلوم الطبيعية فهمًا وظيفيًا يتمحور حول قوانين التشيؤ وغاياته بمعزل عن مختلف أشكال المنطق الوضعي...<sup>1</sup>، فهناك تداخل ما بين قوانين التشيؤ ومفاهيم الخلق، والتشيؤ في الأخير يشكل مظهرًا لمفاهيم الخلق في فلسفة العلوم الطبيعية.

**مفهوم الخلق اللامتناهي عند «أبي القاسم»** يصل إلى مستوى نفس قوانين التشيؤ الطبيعي لما تتحول إلى قوانين مطلقة على غرار النهايات التي تتصورها المادة الجدلية غير أن مفهوم الخلق اللامتناهي: "يتحد مع نظريات التشيؤ في صياغة قوانينها العلمية على مستوى الطبيعة والإنسان ولكن على مستوى كوني فنتفهم القوانين الطبيعية ومنعكساتها الانسانية والاجتماعية فهمًا وظيفيًا تبني عليه أسس المعرفة العلمية المنهجية البشرية، وليست فهمًا مطلقًا يمتد بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهاياتها المادية"<sup>2</sup>، وهذه الأخيرة تتجه نحو الطبيعة كاتساع موضوعي لها، فهي تسع الطبيعة والطبيعة تسعها في إستنكاف تام عن البعد الكوني لتنتهي في صورة المادة الجدلية.

ويضيف «أبو القاسم»: "أن المنهجية العلمية المعرفية الوظيفية لا تتحول إلى مطلق لأنها وظيفية، ولا تتدنى في قوانينها ونظرياتها العلمية إلى نسبية لأنها كاملة القوة"<sup>3</sup>، فبين الخيلولة دون تحول بتلك القوانين إلى مطلق على غرار النهايات المادية التي ركن إليها التقدم العلمي الأوروبي، والوقوف دون تدنيها الأقل من ذلك في هذا المستوى للقوانين يطلق عليها «حاج حمد» تعبير الوظيفية فهي عنده: "فلسفة علوم وظيفية لأننا حددناها بالمعنى الإسلامي للخلق والتكوين والذي يستهدف الغاية"<sup>4</sup>، بمعنى أبلغ أن هناك وظيفة من خلف هذه العلوم وقوانينها تتمثل في إدراك صيرورتها التي يترتب عليها تشيؤها وهو ما يمكننا من فهم متغيراتها المؤطرة بتلك القوانين والتي تنتهي عند غايات محددة ووظيفتها أيضًا أن نتعرف من خلالها على مفهوم الخلق الكامن فيها.

وهذا ما يؤكد «حاج حمد»: "فالعلوم كلها ذات طبيعة وظيفية وتحمل في داخل قوانينها منهجية تتجاوز منهجية الماديين والوضعانيين الذين استلبوا هذه العلوم بمنطق ضيق ثم صدروا مقالات في الفلسفة والفكر عبر مباحث وضعية ومثالية ومادية لا ترقى كلها لاكتشاف منهجية الخلق في التشيؤ"<sup>5</sup>، فالمطلوب إذاً هو الارتقاء بقوانين التشيؤ إلى مرحلة من التقدم العقلي أو الفهم المنهجي تسمح لها باكتشاف منهجية الخلق المنطوية ومضمرة في قوانينها، فهذا الوصل يدشن آفاقًا رحبة حسب «أبو القاسم» لمعرفة الإنسان ضمن منظور كوني بالعودة لوحدة خصائص الإنسان، وبموجب وحدة خصائص التركيب.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 225.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 114.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 115.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 230-231.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 251.

وهكذا إذا يتّضح لنا بمعية «أبي القاسم» الإطار الذي من خلاله نتمكن من فهم: «علاقة منهجية الخلق، بمنهجية التشيؤ، فهي علاقة تداخمية وتكاملية فحيث تكون منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لإرتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فإن منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي»<sup>1</sup>، والمقصود بنقطة التلاشي عند «حاج حمد» في قوله الآنف، هي غاية: "نظرية العلاقة في حال الاتصال الزماني والمكاني حالة الديمومة الزمنية القائمة إلى منهجية الخلق، ومنهجية التشيؤ الوظيفي، وهنا النقطة الأساسية في المنهج"<sup>2</sup> بالنسبة لـ«أبي القاسم»، فنقطة التلاشي هي اللحظة التي عندها يتداخل مفهوم الخلق مع قوانين التشيؤ الوظيفي أي تتلاشى الحدود الفاصلة بينهما فيتنزل مفهوم الخلق عبر الظواهر المتنوعة بعد ما يكون قد تشيأ، لتتلور الظاهرة عبر الصيرورة الجدلية التي تحتفل بها قوانين التشيؤ وهنا تصعد قوانين التشيؤ مشكّلة للظاهرة متداخلة مع تنزلات الغيب، وهي اللحظة التي يحدث عندها التفاعل المؤطر بالحدود النظرية التي أشرنا لها سابقاً من جدلية وصيرورة ودون أن يُحل مفهوم الخلق بعمل قوانين التشيؤ الوظيفي ومحدداته النظرية، وهذا يختلف تماماً عن التصور الذي استسلم إليه الفكر البشري الديني ما قبل النظريات العلمية والتصور النيوتوني خصوصاً تؤهم وجود العنصر المفقود في الطبيعة، أو القوة الخفية التي تقف من خلف مجرى الظواهر، ويختلف أيضاً عن لا أدريّة «أنشتاين» الذي صرح بالقول: "نحن نرى العالم منظماً بطريقة رائعة، ويتبع قوانين معينة، ولكننا لا نعرف هذه القوانين، عقولنا المحدودة لا تستطيع استيعاب القوة الغامضة التي تحرك هذه الكويكبات"<sup>3</sup>.

وعندما يطرح «أبو القاسم» هذه القضايا فإنه لا يبرح المرجعية الكونية فهي من تمنح القيمة للمنهج العلمي كمؤطر معرفي كوني: "وفي إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن بمنهجية المعرفة عن المنشأ والتكوين والغايات بحيث لا يفهم الإنسان حقائق نفسه بمعزل عن استخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي..."<sup>4</sup>.

فبالقرآن نقف على مبادئ الخلق وغاياته، ويأتي لاحقاً دور المنهج العلمي الوظيفي كرافد ومساعد ضروري في نفاذ إلى تلك المعاني وإكتشاف القوانين والنظريات التي تخص الوجود وحركته، وهذا يتفق تماماً مع وجهة النظر التي دعى إليها «روجيه غارودي» قائلاً: "إن القرآن يعلمنا أن نعتبر الكون، وكأنه وحدة يقوم الإنسان مع داخلها بالمشاركة في أداء واكتشاف معنى الحياة"<sup>5</sup>، والهدف الذي يرمي إليه «أبو القاسم» من خلف هذا الطرح هو: "تجريد فلسفة العلوم الطبيعية وتطبيقاتها الاجتماعية والإنسانية عن غاياتها المادية والوضعية الانتقائية، ودراساتها ضمن منهجيتها الطبيعية الوظيفية باعتبارها مصدرًا لقوانين ونظريات التشيؤ وليس الخلق"<sup>6</sup>، فوضعيتها تمضي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص263.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص262.

<sup>3</sup> أنتوني فلو، هناك إله، تر: صلاح الفضلي، (الكويت: د.د.ن، ط01، 2015م)، ص119.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، المصدر سابق، ص115.

<sup>5</sup> روجيه غارودي، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، محاضرة ألقاها الراحل في باريس، دون بيانات بليوغرافية لاحقة، ص17.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص116.

لتأطير الوجود وبناء تصورات أخلاقية مادية له، ونظير هذا الإتجاه يأتي غرض «حاج حمد» من أجل تحقيق الانسجام مع البعد الغيبي بلا استلاب لاهوتي وبلا جبرية مادية.

وبدورنا نحن ندرك خلفيات الطرح الذي يقدمه «حاج حمد» إذ يسعى إلى نفي التأويلات الفلسفية وإحالاتها الوضعية، التي أخذتها المعلومة العلمية من خلال قوانين التشيؤ الوظيفي الصرفة، والصادرة وفقاً لشروط التجريبية؛ أي المرتبطة بالواقع الموضوعي فحسب ودون مستوى الكونية، ف«أبي القاسم» بهذه الرؤية طمح إلى فك الارتباط ما بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية في الإطار الوضعي الضيق، فوفقاً لهذا الإطار الوضعي تم تكوين نظرة وجودية أخلاقية جديدة للإنسان بعد تحقيق القطيعة مع مرساة السماء.

ثم وصلها بعدما فك ارتباطها بالمبادئ الوضعية بالأطر الكونية المتسعة والتي تحملها منهجية الخلق الكوني، وتتضمن مبادئها، لأن مبادئ الحق مبنوثة في الخلق، وهذا على العكس تماماً من تصور خلاصة الفلسفة الأوروبية أعني الماركسية التي أغلقت على نفسها في السجن الأرضي، مع سد منافذ النور الكوني على ذاتها، وقد ردت كل حركة مهما كان نوعها إلى البعد المادي المحض أي ذاتية المتحرك عبر الصراع والتناقض، في غضون ذلك يؤكد «أبو القاسم» في هذا المقام على أن: "قوانين الوجود الطبيعي تقوم على التركيب المتآلف، وليس على التضاد كفلسفة العلوم الوظيفية"<sup>1</sup> وبإتجاهها نحو غاية محدّدة.

ويضيف «أبي القاسم» إلى ذلك أنه في استخدامه لتعبير فلسفة العلوم الطبيعية فإنه يعني بها: "قدرات التشيؤ المرتبط بمنهجية الخلق وغاياته في المكان والزمان الكوني المحددين، فقوانين التشيؤ ليست مطلقة القوانين والتطبيق على المستوى الكوني الذي يحتوي كليته مجال الخلق من مستوى المادة إلى النفس الإرادية والواعية"<sup>2</sup>، بمعنى أن منهج الخلق يحتوي قوانين التشيؤ لما ينتهي إلى نواتج لا متناهية كي لا تتحول قوانين التشيؤ إلى قوانين مادية مطلقة لتصير لاهوتا أرضيا جديداً.

وبهذه الرؤية التوحيدية الآخذة بالبعد الكوني: "تشكل فلسفة العلوم الطبيعية في نهاياتها الكونية نظاماً من القيم العقلية والأخلاقية والمعايير الجمالية والدوقية بما يطابق بين الإنسان وقيم الوجود..."<sup>3</sup> وهذا هو المقصود بالتأظم المعرفي الكوني التوحيدي، وليس كما انتهت إليه فلسفة العلوم الوضعية من قيم أيضاً وبنائهم وضعي على غرار الحرية الفردية في النهج الليبرالي الذي ينتهي إلى الإباحية لدرجة أن تفقد الروابط العائلية معناها، فعند «أبي القاسم»: "تستوي العلوم الطبيعية... على قاعدة المفهوم الوظيفي المرتبط بالتشيؤ، ومنهجية الخلق، وليس على قاعدة المفهوم الوضعي المادي"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص143.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص143.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص243-244.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص250.

وهذا تناول المنهجي والمعرفي مكّن «حاج حمد» من تحديد مصدر الأزمة وجذورها أيضاً معرفياً ومنهجياً: "بوصفها ناشئة عن عجز الحضارة الغربية عن المضي بفلسفة العلوم الطبيعية إلى نهايات صياغتها الكونية، أي عجز الحضارة الغربية من استكمال منهجها لتكتشف القوانين المبدئية الكلية للخلق الكوني وصياغته فمبادئ الحق الذي خلق الله بها الخلق مضمرة في الصياغة التكوينية والتركيبية للخلق الكوني... إلا أن الحضارة الغربية عجزت عن التواصل بفلسفة العلوم الطبيعية إلى المدى الكوني..."<sup>1</sup>، بحيث يجعلها ذلك التواصل تستوعب مبادئ الحقّ المثبوتة في الصياغة التكوينية للخلق.

وهنا ينتدب «حاج حمد» مسؤولية على عاتقه تجاه أزمة الحضارة الغربية، وهي: "أن نهيى للحضارة العالمية بمستواها الإنساني قدرة التواصل بعلمها إلى مرحلة الصياغة الكونية التي تبدى فيها مبادئ الحق في الخلق فيوظف الإنسان هذه المبادئ توظيفاً واعياً وإرادياً بذات الوقت فما هو موجود في الطبيعة بحكم الفطرة، من انقطاع وتكوين، يتحول إلى مبدأ إنساني بحكم الوعي والإرادة"<sup>2</sup>.

فعبّر هذا المنهج الذي يقدمه «حاج حمد» والذي يتصل بمشروع إسلامية المعرفة فإنه: "يخرج بالإنسان من الخلط الفكري بين لاهوتية الغيب ومادية الطبيعة فيفهم الغيب عبر منهجية الخلق، يفهم الطبيعة عبر قوانين التشيؤ العلمي الوظيفي ويربط بينهما في الاتجاه"<sup>3</sup> أي المضي نحو الغايات المطلوبة والتعرّف عليها وفهم مغزاها الحقيقي وعلاقتها بالوجود، والذي يعد في حد ذاته غائياً، وليس كما يتصور النهج الوضعي بالمنطق العبثي فالكون مقصده كما يقول «حاج حمد»: "مقصده الإنسان ليكون بيتاً له وقوانين علوم التشيؤ الوظيفي هي لسيطرة الإنسان على محتويات بيته وموجوداتها وفق غائية الحق"<sup>4</sup>، وهاهنا نجد أنفسنا في هذا السياق مرغمين لأن نطرح التساؤل الآتي: هل يتلاءم دليل «حاج حمد» مع المعطيات الجارفة لعصر العلم ضمن فضائها الوضعي؟ وعند «ستيس» نجد الرد على تساؤلنا لما يقول: "علينا أن نتذكر المبدأ القديم الذي يقول إن النتيجة الصحيحة كثيراً ما تدعمها البراهين غير المنطقية"<sup>5</sup> وبرهان «حاج حمد» قد إستقاه من مشاريع المطلق - أقصد القرآن - بعدما إكتشف ناظمه المنهجي.

وقد كتبت الدراسة «كارين أرمسترونغ Karen Armstrong» عن حجم الفجوة الغيبية وبهدف محاولة ملئ الفراغ الثاوي في صميم التجربة العلمية الحديثة، أي الفجوة التي شكلها الله في وعي الكائنات البشرية العقلانية كلها فالبروتستانت الأمريكي «أرثر بيرسون» أراد كتاباً مقدساً مفسراً على ضوء روح علمية منصفة حقاً، فعنوان كتابه (براهين معصومة كثيرة 1895م) يوضح نوع اليقين التي يطلبه من الدين: أحب لاهوتاً إنجيلياً لا

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 242.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 244.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 253.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 180.

<sup>5</sup> ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 279.

يبدأ بفرضية ثم يلف الحقائق والفلسفة كي تناسب عوج Crook المعتمد، لكن منهجًا بيكونيًا يجمع أولًا تعاليم كلمة الله، ثم يسعى إلى استنتاج قانون عام، بالاستناد إليه يغدو بالإمكان ترتيب الحقائق: "كان طموحا جامعاً يعبر عن رغبة صاحبه من أجل الفهم لكن كما تضيف الكاتبة: لاهوتية الكتاب المقدس نسفت كل شيء فإن حوّل اللاهوت نفسه إلى علم فليس في وسعه أن يصبح إلا صورة كاريكاتورية للخطاب العقلائي... هذه الحقائق ليست سهلة الإنقياد للتفسير العلمي، هذا اللوغوس الديني الزائف سوف يدفع حتماً إلى مزيد من سوء السمعة"<sup>1</sup>.

ولكن هيهات فلا منهج «بيكون» الثنائي، ولا تعاليم كلمة الله المحرفة كي تناسب عوج المعتمد والأعوج أصلاً وكل شيء في كلام البروتستانتى مجرد أمنية جميلة، بالنسبة له والحقيقة أن ذلك كله مرتبط بالتفهم المنهجي للبعد الغيبي كما نتوقف لدى المسألة لاحقاً مع فيلسوفنا.

لم يتوقف «أبا القاسم» عند نقده للمآلات الفلسفية، والإحالات الوضعية التي سلكتها فلسفة العلوم الطبيعية، والتقدم العلمي في السياق الغربي لَمَّا تمحور المأزق أساساً في الانحراف المنهجي والمعربي، الذي أسفر عنه غياب التفهم السليم لعلاقة الغيب بالواقع بل مضى مجتهداً في تقديم البديل الكوني وبكيفية منهجية. وبدوره سياقنا العربي الإسلامي لم يكن بمنأى عن المراجعة، ولم يكن فوق النقد بل كان له أيضاً نصيبه من ذلك، بالنظر لحجم الانحرافات المنهجية عبر شتى المراحل التاريخية التي مرت عليه وخصوصاً مع بداية المرحلة النهضوية الحديثة، وما تلاها من العقود اللاحقة كما نحاول الوقوف بالتحليل للمسألة ضمن المبحث الموالي فكيف كان موقفه منه يا ترى؟

### المبحث الثالث: نقد المساعي الإسلامية.

#### المطلب الأول: نقد الفكر النهضوي الإصلاحى.

في ممارسته النقدية وتعاطيه مع الأفكار، والتعامل مع التراكم المعرفى الإنساني عموماً اتخذ «أبو القاسم» مسلكاً منهجياً، إذ كان نقده يتم من خلال إطار منهجي ضابط، يحاكم به معظم الأطروحات والفلسفات، وقد لاحظنا ذلك كما مر معنا في المبحث السابق لدى نقده الآثار الفلسفية وإحالاتها التي انتهت لديها مع كل تقدم للمعرفة العلمية في إطار بحث الطبيعة.

ولعل الأمر ذاته ينطبق على قراءته النقدية التي خص بها السياق العربى الإسلامى عبر أطروحاته التي عرفها منذ مرحلة النهضة، إذ يتباين مع مقابله الغربى تبايناً شديداً، وتلك الممارسة النقدية لا مفر منها بالنسبة لسياقاتنا، وخصوصاً لدى التعاطي التقابلي مع مفاهيم الأصالة أو التراث كما تواضع عليه الدارسون، وأيضاً مع الوافد أو

<sup>1</sup> كارين أرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص 159.

المعاصرة، ففي هذين المنحيين تباينت الرؤى والمواقف والخيارات تبايناً واضحاً لدرجة التقاطع، وقد قام الدارس «طه جابر العلواني» بتشخيص نقدي للعلل التي يعانها كلا السياقات الغربي والإسلامي معا ليصرح: "وإذا كانت الأزمة في دائرتها الغربية أزمة تفكيك عاجز عن التركيب لاستبعاد الإيمان بالله والوحي والغيب، فإن الأزمة في دائرتها الإسلامية تبدو واضحة في افتقاد منهجية ضابطة للتعامل مع التراث ذي شمولية لها ما يبررها"<sup>1</sup> أي قراءة وتناول التراث من خلال المنهجية ومبررها كما يذكر «العلواني» أن النص القرآني يشتمل عليها.

وقبل الشروع في المطارحة النقدية التي أخذها «أبو القاسم» على فكر عصر النهضة، ينبغي علينا بداية تحديد الإطار الزمني الذي شغلته المرحلة النهضوية كما حاول تحديدها قائلاً: "يجف مداد كافة الدراسات العربية المعاصرة التي تابعت وقيمت مرحلة فكر النهضة العربي لدى نفس التوقيت الزمني الذي دخلت فيه أوروبا الانحسار عن عالميتها..."<sup>2</sup> فمن الدراسات المفيدة والباكرة التي يذكرها «حاج حمد» هنا: "دراسة «ألبرت حوراني» تنتهي لدى وصوله بداية الأربعينيات كأنها معلم بارز حيث انتهى التواصل والتجديد..."<sup>3</sup> وتتفق مع هذه الدراسة ما تقدم به الدارس «ماجد فخري»، وأيضاً الدارس «علي محافظة»، ففي إطلاعنا على دراسة «ألبرت حوراني» نجد إلى جانب عنوانها التحقيب التاريخي أيضاً "الفكر العربي في عصر النهضة - 1798-1939م -

والبداية كما هو متفق عليه لدى معظم الباحثين والدارسين للسياق النهضوي العربي والإسلامي هو ما خلفته الحملة الفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر وتحديداً سنوات 1798-1802م - على مصر إذ شكلت صدمة للذات العربية الإسلامية، وهذا في حدود إجماع القطاع العام من المثقفين في سياقنا الخصوصي كما وصف ذلك الدارس والمفكر «جورج طرابيشي 1939-2016م» قائلاً: "ثمة إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة احتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت صدمة"<sup>4</sup> ولها أوصاف متعددة، ومنها ما عني لـ«طرابيشي» أنه صدمة حضارية أو صدمة حداثة.

إذ شكلت تلك الصدمة منعرجاً حاسماً في التاريخ الحديث للعالم الإسلامي، حيث وعت الأمة بتخلفها وصاحب ذلك التهديدات التي تتربصها بعدما أدركت الفارق أو الفجوة التي تفصلها عن التقدم الغربي الأوروبي، وخصوصاً بعد مكوث الفرنسيين لحين من الوقت في مصر.

وأعقب ذلك الواقع صرخة الشيخ «حسن العطار\* 1766-1835م» المشهورة والتي صدح فيها قائلاً: "إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"<sup>5</sup> ومن هنا أطلق سؤال النهضة الذي ساد

<sup>1</sup> طه جابر العلواني، الخصوصية والعلمية في الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 89.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 181.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 181.

<sup>4</sup> جورج طرابيشي، المرض بالغرب (التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي)، (لندن: طابع الرايس بومس، د.ط، 1991م)، ص 17.

\* هو شيخ جامع الأزهر عاصر احتلال الفرنسيين لمصر، فأفاد من علماء الحملة واتسعت معرفته حتى شملت المنقول والمقول، ويعد من رواد التنوير وتلمذ عليه الكثيرون منهم رفاعة الطهطاوي. يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 523.

<sup>5</sup> فهمي جدعان، نظرية التراث (دراسات عربية وإسلامية أخرى)، (عمان: دار الشروق، ط 01، 1985م)، ص 110.

طيلة الفترة النهضوية الحديثة، ولازال يلقي بظلاله على واقعنا حتى اللحظة فكيف السبيل إلى تحقيق النهضة؟ بل كان سؤال النهضة هو السؤال المركزي والذي فرض نفسه وبالإحاح شديد منذ انطلاقتها مع مطلع القرن التاسع عشر، حيث نما وعي بأن الأمة مهددة في كيانها واستقرارها بعد إدراكها لحجم الفجوة التي تفصلها عن التقدم الغربي مباشرة بعد أول احتكاك وقع لها مع الآخر.

فالدافع الذي كان يقف خلف انطلاق الحركة الإصلاحية مع المرحلة الحديثة كان بداعي التحدي الذي طرأ على العالم العربي كما يتبين ذلك الدارس «هشام شرابي»<sup>\*\*</sup> 1927-2005م: «كان الحافز الأساسي للإصلاح نابعاً من التحدي الذي طرحه الغرب على المجتمع الإسلامي كان هدف الإصلاح حماية المجتمع الإسلامي بالاستجابة للتحدي الغربي بطريقة إيجابية»<sup>1</sup> وهذا يتفق تماماً مع ما ارتآه الدارس «عبد الإله بلقزيز» في جهة نظره، فبالنسبة له حركة الإصلاح التي عرفها القرن التاسع عشر: «شكلت ثورة فكرية في المعرفة العربية الإسلامية، فرضتها كخطاب ظروف الضغط الأوروبي على مجتمعات المسلمين منذ داهمتها جيوش نابليون في خواتيم القرن 18م»<sup>2</sup>.

وهو الرأي ذاته الذي نبهه عند «حسن حنفي» 1935-2021م، في أن واقعة الإصلاح النهضوي كانت قائمة تحت تأثير التحدي الذي فرضه الغرب بقوة، فقد أضحي محركا أساسا لذلك الواقع، وعلى كافة المستويات، وهو ما يعبر عنه قائلا: «لقد كانت الدعوة إلى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في أوائل القرن الماضي نظرا للتحدي الحضاري الذي كان يمثلته الغرب علما وصناعة وحرية وديمقراطية ودستورا ونظما برلمانية ونهضة وتقدماً»<sup>3</sup>.

من هنا إنطلقت محاولات رواد الإصلاح في البحث عن الحلول والمخارج الملائمة للتخلف السائد في واقع الأمة، وكما يحلل «شرابي» موقف الرواد الأوائل، هؤلاء كان تعاطيهم إيجابياً مع المنجز الحضاري الغربي كما يستحضر هنا نموذجا لأهم رواد الإصلاح أعني «رفعت بدوي رافع الطهطاوي»<sup>\*</sup> 1801-1873م فقد شكلت أوروبا بالنسبة «للطهطاوي»: «مصدر أمل أكثر من كونها مصدر تهديد فاقترن الإعجاب بالحضارة الأوروبية الذي

<sup>\*\*</sup> مفكر فلسطيني درس في الجامعة الأمريكية في بيروت هاجر إلى المتحدة الأمريكية ومارس التدريس في جامعة جورج تاون، من كتبه: (مقدمات لدراسة المجتمع العربي النقدي الحضاري للمجتمع العربي)، بدأ شرابي مساره الفكري ماركسيا ... ثم انتقل في نهاية السنين إلى نخب النقد الحضاري الذي شكل رؤيته النظرية والمنهجية لدراسة المجتمع العربي، يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 192

<sup>1</sup> هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، (بيروت: دار النهار للنشر، ط2، 02، 1978م)، ص 37-38.

<sup>2</sup> عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 02، 2014م)، ص 99.

<sup>3</sup> حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 02، 1987م)، ص 30.

<sup>\*</sup> يعد الطهطاوي أحد رواد الفكر التنويري في مصر بعد فترة من الاضمحلال الفكري والتي عاشتها مصر ... بشكل خاص في العصور المملوكية والعثمانية وكان للطهطاوي دور في الإسهام في النهضة الفكرية التي عاشتها مصر فقد كان أهم الدعائم الفكرية التي قامت عليها النهضة فلطهطاوي دور في حركة الترجمة وإنشاء مدرسة الألسن، يراجع ويكيبيديا.

طغى على كتابات «الطهطاوي» مع روح الثقة بالنفس المستندة إلى الإيمان بأن الإسلام برغم كونه متخلفاً، قادر على اللحاق بأوروبا المعاصرة<sup>1</sup>.

فعبّر هذا الواقع الطارئ انطلقت معظم الكتابات والمحاولات في التديج للحلول والمخارج السليمة، فكانت أولى المحاولات التي أخذت سبيلها في البحث والتقصي نجد محاولة رافع «الطهطاوي»، والتي اتخذ بصدد «حاج حمد» موقفاً نقدياً، وعلى الفكر النهضوي عمومًا، إذ أنّ معظم رواده قد تعاطوا مع مظاهر التقدم الحضاري غربي بصورة إيجابية، وامتد حتى إلى مفاهيمه ومؤسساته، وهو ما كشفه «حسن حنفي» حين قال: «الإعجاب بالإنجازات العلمية والتفوق العلمي والعمرياني في الغرب دفع الإصلاح الديني إلى اعتبار الغرب من هذه الناحية نمطاً للتحديث<sup>2</sup>» كان أسلوباً جديداً عند هؤلاء الإصلاحيين في التعاطي مع الأفكار الوافدة والجديدة وغير المألوفة التي لم يسبق لعالمنا العربي والإسلامي عهد بها، خصوصاً بعد حصول أول إحتكاك.

وقد اتجه الموقف النقدي لـ«أبي القاسم» نحو الكيفية التي تمت بها صياغة الرؤى والأفكار النهضوية إذ أخذت تلك الكيفية عند بعض الرواد أسلوب مقارنة، وعند آخرين أسلوب مقارنة والذي ساهم في رواج هذا الطرح بهذه الكيفية المتباينة حسب «أبو القاسم» هو ضغط المرحلة، حيث شهدت الحضارة الأوروبية تقدماً متسارعاً، والتي يقابلها حالة الركود والتأخر الذي كان يعانيه واقع المصلحين<sup>3</sup>.

فالملاحظ في هذا السياق هو أن الفكر النهضوي قد اعتصرته صدمة الحداثة مما جعله ينساق بتعجل نحو التعاطي بمنطق سطحي يعاني فاقة منهجية في تفاعله مع الموروث أو الوافد بمنطق المقاربات أو المقارنات كما جرى الأمر مع «الطهطاوي» وهنا يأخذ عليه «أبو القاسم» قائلاً: "لم يكن «الطهطاوي» يملك في تشكيل وعيه سوى المقارنة بين الظواهر الاجتماعية والحضارية الطاغية على السطح في المجتمع العربي، ومقابلة الأوروبي كان انتقائياً ما دون المنهج<sup>4</sup> وهكذا كان جهد «الطهطاوي» محلّماً في أفق الواقع، وكان الأحرى به أنه لو غاص في واقع سياقين العربي والغربي، وأخذاً بجدلية تكوين وتركيب كل نسق لأسلمه نظره لنتائج تتباين مع ما وصل إليه، فطرحه قد عازه العمق، والافتقار للرؤية المنهجية وهذا أيضاً ما يعيبه «المسيري» على المفكرين الإصلاحيين كما يقول هنا: "ويبدو أن المفكرين الإصلاحيين الأوائل لم يربطوا بين الحداثة والإمبريالية الغربية فقد ذهبوا إلى العواصم الغربية ولم يروا سوى النور والإستتارة في الوقت الذي كانت المدافع الغربية، تدك بلادنا دكاً<sup>5</sup>."

والطريف أن «المسيري» يورد شاهداً تاريخياً يقول: "إنه قيل لأحد الشيوخ الجزائريين إنّ القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية الحديثة في ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقتضباً ودالاً، وإذ قال لم أحضروا كل هذا

<sup>1</sup> هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، المرجع سابق، ص40.

<sup>2</sup> حسن حنفي، دراسات فلسفية، (القاهرة: مكتبة الأجلو المصرية، د.ط، د.ت)، ص184.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص32.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص80.

<sup>5</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص35.

## الفصل الأول: التأسيس المفاهيمي والنقدي لفلسفة (محمد أبو القاسم حاج حمد)

البارود إذن؟ لقد رأى الشيخ علاقة الحداثة الغربية بالإمبريالية من البداية<sup>1</sup> وهذا أنسب تعليق قدمه «المسيري» توضيحًا لتلك العلاقة.

ويقصد «حاج حمد» من خلف ذلك في قوله الآنف بالنفاد إلى جوهر القوانين وفهمها كما يقول: "المنهجية في الفكر حيث يكون النفاذ إلى قوانين التطور الاجتماعي وهي مرحلة لاحقة في أوروبا نفسها على مرحلة «الطهطاوي»"<sup>2</sup>.

وهنا يسعفنا السياق التحليل بإبداء ملاحظة نقدية نحو وجهة نظر «أبي القاسم» هذه فهو من جهة ينتقد «الطهطاوي» لافتقاره للرؤية المنهجية والتي عنت له الإمساك بقوانين التطور والتقدم الاجتماعي عبر إدراكها وفهمها، وهي بالفعل، أي هذه المنهجية لم تكن متاحة حتى في منابتها الغربية، ويعني «حاج حمد» في هذا الإطار أن الصياغة الماركسية لقوانين التحول والتغير لم تكن قد تبلورت بعد، زمن «الطهطاوي». فكيف لـ«أبي القاسم» أن يُسدي «للطهطاوي» نقدًا يفوق حمله المعرفي وطاقته النظرية مضافاً إليه الأسبقية الزمنية المرتبطة بتقدم الأفكار؟ فهو إذا يحمل ما لم يكن في حكم المتاح التاريخي معرفياً ومنهجياً، وربما يصح على عصر النهضة لو ندقق في أحداثه ووقائعه المائجة: "ما كان يقوله «هيغل» أثناء الحرب الألمانية النمساوية في عهد ميترنيخ من أنه لم يعد ثمة مجال لتأمل فلسفي، ففي ظل كل فوضى فكرية وسياسية سائدة يصعب الضبط والتحدد"<sup>3</sup>.

فلم تكن قد خطرت على بال «الطهطاوي» أو غيره من طلائع الإصلاحيين حتى ذلك الحين إستنان منهج تعالج به القضايا والإشكالات التي اصطدموا بها لأن القضية التي شغلت انتباه «الطهطاوي» هو وجيله، أو الجيل اللاحق عليه من المصلحين كما عبر عنها الدارس «ألبرت حوراني» قائلاً: "كانت القضية التي شغلت «الطهطاوي» و«خير الدين» وإن عبر عنها كل منهما بشكل مختلف تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءًا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟"<sup>4</sup>

وحتى نوضح كيفية المقاربة نصرّف في هذا المقام بعض الأمثلة التي ارتآها «الطهطاوي»، فعبر ذلك الأسلوب استنتج «الطهطاوي» "أنه من واجب العلماء في تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة أن عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث"<sup>5</sup> فتفسير الشريعة عنده يقتضي المعرفة بالعالم الحديث، في ضوء حاجاته الطارئة، والسبيل لمعرفة العالم الحديث تتوقف على مدى الإطلاع ودراسة العلوم التي أنتجها العقل البشري حتى ذلك الحين، فلا يبقى العلماء أو تتوقف مهامهم على مجرد أنهم حرس قديم لتقليد قائم وجامد<sup>6</sup>، فمن الضروري بالنسبة

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 35-36.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 80.

<sup>3</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 219.

<sup>4</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، تر: كريم عزقول، مرا: أديب قنطار، (بيروت: نوفل للنشر، د.ط، 1997م)، ص 85.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 85.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 85.

له أن تتكيف الشريعة وفقا للظروف الجديدة بل التكيف عنده أمر مشروع للغاية وهذا لا يتم إلا ببذل العلماء جهودهم ومحاولاتهم في سبيل ذلك.

ووفقا لمنطق المقاربات الذي اتخذه «الطهطاوي»، فهو يقبل بسلطة الحاكم شريطة الأخذ بالقواعد الخلقية التي تضع لها حدا، ففي شرحه للفكرة الإسلامية القائلة بأن الشريعة هي فوق الحاكم لجأ في تسويغ فكرته إلى تفريق مونتيسكو بين السلطات الثلاث التشريعية والقضائية والتنفيذية<sup>1</sup>، بل وحتى حب الوطن يحمل معنى العصبية كما هو عقيدة «ابن خلدون» عند «الطهطاوي»<sup>2</sup>.

وذهب «الطهطاوي» مذهباً بعيد المدى في مقارباته لما أكد على: "أن لا فرق بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي تركز إليها قوانين أوروبا الحديثة"<sup>3</sup> وما أدرك «الطهطاوي» وهو في فورة مقارنته النهايات التي آل إليها التصور الطبيعي الوضعي للوجود على الرغم أن نظرة «الطهطاوي» قد صدرت من منطلق الوظيفة التقنية المجردة التي ستؤديها تلك العلوم وقد غفل عن حملتها القيمية الشاملة ونهجها عموماً بل وبلغ الأمر بـ«الطهطاوي» درجة تقمص روح المنهج العقلاني المضمر في صميم المعلومة العلمية التي أعجبت به وإجتهده في نقلها، وفي هذا المنحنى يعقب «حاج حمد» على طموح «الطهطاوي»: "لكن «الطهطاوي» لم يكن ليتبين حجم المارد الذي سيطلقه في الشرق"<sup>4</sup> أي المنهج الوضعي في تصوّره للوجود ثم إن: "النظام الليبرالي لم يكن قد كشف عورته الأخلاقية ما فيه الكفاية في ذلك الوقت"<sup>5</sup>.

ويضيف «حاج حمد» أنّ نشاط «الطهطاوي» لم يكن ليختزل في ترجمة ما عند الآخر من علوم، مع العمل على تقليده من خلال بناء مؤسسات تضاهي مؤسساته المختلفة بل أكثر من ذلك كما يقول «حاج حمد»: "ف«الطهطاوي» لم يكن ناقلاً مترجماً بقدر ما كان محركاً للواقع التقليدي باتجاه العقلانية الليبرالية"<sup>6</sup> ضمن صور نشاطاته كان «الطهطاوي» يلح على: "واجب العلماء في أن يتثقفوا ثقافة حديثة، وعلى واجب المواطنين أن يتثقفوا ثقافة سياسية"<sup>7</sup>

<sup>1</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، مرجع سابق، ص84.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص88.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص85.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص67.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص109.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص109.

<sup>7</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، مرجع سابق، ص86.

وبدوره المصلح والاجتماعي والسياسي «خير الدين التونسي»<sup>\*</sup> 1810-1890م»، لم يشذ عن أسلوب المقاربة في محاولته النظرية بهدف اللحاق بركب الغرب المتقدم، وينسحب عليه من النقد ما كان لسابقه «الطهطاوي» إذا لم ينطلق من فهم مسبق يدرك وجود اختلاف بين المنظومتين المرجعيتين الأوروبية والإسلامية<sup>1</sup>، فالذهول عن المنهج هو ما أدى بـ«خير الدين التونسي» لأن يتعسف بحق المفاهيم، ومما ينقله لنا «أبو القاسم» عن الناقد «عبد اللطيف كمال» والذي تعرض بالنقد لمقاربات «خير الدين» يقول: "يدافع «خير الدين» عن الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية إنه يدافع عن ... ضرورة اقتباس ما يُشكل أساس قوة الغرب، وعند محاولته إقناعنا بذلك يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية"<sup>2</sup>.

وهنا يستعرض الناقد البون شاسع بين المفاهيم بإعادة تأصيلها تبعا لمرجعياتها ومصادرها التي أستقيت منها بالنسبة لمفاهيم: "السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية، وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد"<sup>3</sup>، وهذا ما يؤكد عليه في هذا المقام رجل السياسة والمفكر «علي عزت بيحوفيتش» حينما صرح بأن: "الإسلام الحقيقي ليس مجرد دين رוחي أو طريقة حياة فقط بل هو منهج ومبدأ لتنظيم الكون أكثر منه حلا جاهزا"<sup>4</sup> وهذا تأكيد منه على ضرورة تعاطي المنهجي المقوم إلى العقل العلمي المعاصر مع مختلف الموضوعات الكونية التي يمتلك الإسلام بصددتها نظرة خاصة. أما بالنسبة لمفاهيم: "الخطاب السياسي الليبرالي فقط تأسست أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطوية القائمة على مبادئ الحق الإلهي، وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور، وقد تم كل ذلك في إطار فلسفي نقدي، واكبتة حركة اجتماعية دينامية"<sup>5</sup>.

وكل هذا تسبب فيه ليس غياب الوعي النقدي فحسب كما يرى «عبد اللطيف كمال» بل أيضا بمنظور «حاج حمد» غياب الوعي المنهجي الذي يعود بمفاهيم إلى سياقاتها الجدلية التي ساهمت في صياغتها وسكها، ومن

<sup>\*</sup>شركسي الأصل، خُطف وهو طفل ... وبيع في سوق الرقيق بالآستانة ثم بيع إلى أحد وكلاء باي تونس، ترقى في قصر باي تونس الذي اهتم بتعليمه ثم التحق بالجيش التونسي حتى رقي أميراً للواء الخيالة سنة 1266 هـ وقام بإصلاحات كثيرة، وترأس مجلس نواب تونس بعد انتخابه وكان خير الدين الرئيس الفعلي له بجانب وزارته للحربية، ولاحقا استقال وكتب قائلا: لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والإخلاص فذهب كل مساعي سدى ... فقدمت استقالتي سنة 1279 هـ من رئاسة المجلس ومن وزارة الحربية ... شغل بعد ذلك سفيرا لباي تونس في عدد من الدول منها ألمانيا إنجلترا، إيطاليا والنمسا السويد وهولندا...، وقد عكف أثناء اعتزاله الوزارة على وضع كتاب سماه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) عرض فيه مجمل آراءه الإصلاحية، يراجع أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2009 م)، ص ص 153-165.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص ص 64-65.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 62.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان (دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب)، مرجع سابق، ص 158.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 64.

الأمثلة التي أشار لها الناقد «عبد اللطيف»: "الشورى مقابل الحكم النيابي (الديمقراطي)، أهل الحل والعقد مقابل النواب، التمدن مقابل التقدم"<sup>1</sup>.

وقد التمس الناقد بعض المعاذير لـ«خير الدين التونسي» منها إنجاز مهام عجولة التي تعبّر عنها رغبته الجارحة: "في تجاوز الاستبداد تدفعه إلى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري"<sup>2</sup> وعيب الدفاع الذي مارسه «التونسي» هنا استعداده للغة عتيقة، ومفاهيم لا تنطوي على نفس الدلالة التي تنظمها مفاهيم السياسة الليبرالية.

وهذا يتفق تمامًا مع التدقيق الذي أضافه الدارس «ألبرت حوراني» بخصوص جهود «خير الدين» إذ يصرح هنا: "لم تكن قضية «خير الدين» قضية الديمقراطية الحديثة كيف يحكم الشعب نفسه بنفسه، وإنما كانت بالأحرى قضية الفكر الإسلامي كيف يجب تقييد سلطة الحاكم"<sup>3</sup>، ومن أجل هذا الهدف سلك «التونسي» في جهوده المقارنة بين المفاهيم الأصلية والوافدة، فقد كان يسعى لتقييد سلطة الحاكم على طريقة العقد الاجتماعي ومن خلال البرلمان والتمثيل النيابي، ولم يأخذ في الحسبان درجة الوعي المتفاوتة كما هي لدى المواطنين في أوروبا، وبين رعايا السلطان في العالم الإسلامي.

وأيضاً من الأمثلة الدالة على إعتباطية مقارنة «التونسي» كما يضيف أيضاً الناقد أنه لا يميّز: "عند مماثلته لمفهوم التمدن بالتقدم، أن المفهوم الأول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي إلى المنظومة الخلدونية، وهي منظومة تختلف عن فلسفة الأنوار التي صاغت مفهوم التقدم"<sup>4</sup> في حين هذا كان للدارس «ألبرت حوراني» رأي خاص حول مسعى وجهود «التونسي» الإصلاحية قال فيها: "إن «خير الدين» يرسم تقدم أوروبا بريشة معجب"<sup>5</sup> وبدورنا نقول أن وجهة نظر «خير الدين التونسي» تعبر في نهاية المطاف عن رجل سياسي طموح يتعجل التغيير، وليس مفكر ومنظر حقيقي احترف البحث والتمحيص حتى يؤاخذ بالنقد الذي قدمه «حاج حمد».

وبالجملّة يشخص «حاج حمد» إشكالية التجديد والتي تتمحور حول دافع التجديد أو الباعث عليه الخارجي وليس الذاتي كما يحلل المسألة قائلاً: "إن مشكلة التجديد في الإطارين الاجتماعي والديني، أنه قد بحث عن قوة التغيير كمنعكس داخلي لرد فعل خارجي، وليس من داخل النسق نفسه، وبما يتولد عنه، وكان هذا الخارج دومًا هو النسق الأوروبي، وذلك إما بمنطق المقاربات كما فعل «خير الدين التونسي» وإما بمنطلق المقارنات كما ذهب إلى ذلك آخرون"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 62-63.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>3</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، مرجع سابق، ص 103.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 64.

<sup>5</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، مرجع سابق، ص 99.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (1996-1956م)، (بيروت: دار ابن خرم، ط 02، 1996م)، ص 601.

فحركة التجديد لم تكن تتفق مع رغبة وإرادة ذاتية في التقدم وتجاوز التخلف بالإستناد إلى النسق الذاتي عبر البحث عن توليد محرك التغيير من ذات النسق بل كان يتم ذلك دوماً بالاستناد إلى النسق المقابل أي النسق الأوروبي ويضيف إلى ذلك «أبو القاسم» أن: "التجديد الاجتماعي والديني كان منفعلاً بالآخر، وليس فاعلاً في الذات فليس المطلوب أن نقارن أو نقارب، وإنما المطلوب توليد الحلول من داخل النسق نفسه"<sup>1</sup> وهذا هو المطلوب بالنسبة لـ«أبي القاسم».

في حين ذلك اتجه فكر المقارنات إلى العكس تماماً من مؤدى وأهداف فكر المقارنات، وقد عبر عنه التيار المحافظ، إذ تتلخص فكرة هذا الاتجاه في البحث عن مكامن التفاضل بين موروث الحضارة الإسلامية، وبين الغرب مع محاولة بعث العصر الراشدي، وأيضاً الإشادة بمبادئ الإسلام الاجتماعية والاقتصادية.

وأهم الموضوعات التي طرحها وعالجها هذا الاتجاه موضوع المرأة في الإسلام وفي الغرب، وطرح الفارق بين الأخلاق الإسلامية المعبرة عن الفطرة الإنسانية، في مقابل الأخلاق الإباحية في العالم الغربي، فالملاحظة العامة بخصوص هذا التيار نجد أنه مال إلى الانشغال بكيل الوصم للعالم الغربي مع الغبش عن تفوقه العلمي المادي وحول أطروحات هذا الاتجاه يعلق «حاج حمد»: "فمنطق المقارنات يتجه إلى القطيعة... أمام الفكر الزاحف"<sup>2</sup>.

وينبغي في هذا السياق أن نذكر مرة أخرى بأننا نعالج قضية التعاطي المنهجي للأفكار والقضايا الطارئة التي اصطدم بها فكر النهضة، وليس أفكاره في حد ذاتها ومن هنا تصدر الأهمية النقدية لمنظور «حاج حمد» بخصوص فكر النهضة وهذا لدى تقييمه وقياس جهوده إلى مدى الالتزام المنهجي.

وتواصلت جهود الجيل اللاحق عطفاً وتراكماً على الجهود التي تقدم بها المصلحين الأوائل، وذلك في تبني النزعة التوفيقية كسبيل من أجل تحريك الواقع التقليدي، وتحقيق منجز حضاري يضاها ما تمكن منه العالم الأوروبي، عبر عدة مستويات، ونقصد في هذا المقام تواصل جهود «محمد عبده (1849-1905م)» بمعية أستاذه «جمال الدين الأفغاني» (1838-1897م) الذي اختلف معه لاحقاً حول أولويات الإصلاح «فعبده» تمسك بأولوية الإصلاح التربوي في حين انصرف أستاذه نحو الإصلاح السياسي ومحاربة الاستعمار غير أنه لا نتمنا أولويات الإصلاح سواء بالنسبة للتلميذ أو الأستاذ بقدر ما يهمننا بمعية «حاج حمد» منهجية التعاطي مع أفكار تلك الأولويات وهنا يسجل «لحوراني» رأيه في الموضوع "إذ وجد جهود الرجلين تكاد لا تنحرف عما قام بها الرواد، إذ أدرج آرائهما ضمن النزعة التوفيقية كما يوضح ذلك بالقول: "... فقد تابع النهج الذي عهدناه لدى «الطهطاوي» و«خير الدين» و«الأفغاني» في توحيد بعض المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي، وبين الأفكار السائدة في أوروبا الحديثة، وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة والشورى إلى الديمقراطية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (1996-1956م)، مصدر سابق، ص602.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص65.

البرلمانية والإجماع إلى الرأي العام، وأصبح الإسلام نفسه مرادفا للتمدن والنشاط الاجتماعي في القرن التاسع عشر<sup>1</sup>.

أخذت هذه المقاربة للمفاهيم معنى آخر بالنسبة «لحوراني»، أطلق عليه التحوير يقول هنا مصوباً نقداً لهذا المنهج: "بإتباع هذا النهج، تحوير إن لم نقل إبطال المعنى الدقيق للمفاهيم الإسلامية وتناسي ما يميز الإسلام عن غيره من الأديان لا بل عن النظرة الإنسانية اللادينية، وهذا ما تنبه له نقاده المحافظون"<sup>2</sup> ويقصد «لحوراني» بالنظرة الإنسانية اللادينية هي التصورات الوضعية التي شكلت البيئة الحاضنة لنشأة تلك المفاهيم فهي قد ضمنتها مفاهيمها الخاصة، والتي لا علاقة لها بالإسلام إطلاقاً.

وهكذا يستمر معنا النقد الذي ارتآه «حاج حمد» لتصورات الرواد، حتى إلى الجيل اللاحق عليهم أعني عنا «عبده» و«الأفغاني» خصوصاً، فقد كانت الإصلاحية عند «جمال الدين» مجرد خاطرات وهو ما كشفه لنا الدارس «هاني نسيرة» قائلاً: "وفي هذه الخاطرات نجد كثيراً من الإشارات والآراء الإصلاحية عند «الأفغاني» مما يجعلنا نرى أن مشروع «الأفغاني» الفكري أتى على شكل آراء وخاطرات، ولم يكن تأسيساً فكرياً عميقاً"<sup>3</sup>، و«عبده» كان قد نادى في المسلمين بأن: "يقوموا بما كان عليهم القيام به دوماً، إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقاً لمتطلبات الحياة الحديثة"<sup>4</sup>، وبالنسبة لـ«الأفغاني» فقد رأى: "أن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن أيضاً تحقيقه الآن، وذلك بقطف ثمار العقل، أي علوم أوروبا الحديثة"<sup>5</sup>، بل أكثر من هذا فقد عد المصلحون أن النظريات الحديثة ومبتكرات العلم لها جذور في كتابات المسلمين، بإعتبار أن واقعة النهضة العلمية التي شهدتها أوروبا كانت إستندت إلى الإمتحاء مما بلغه المسلمون في عصورهم الزاهرة: "فحتى عبده لجأ إلى المعادلة ذاتها بقوله، إننا فقط نستعيد ما كنا قد أعطيناه أصلاً..."<sup>6</sup>.

إذاً الملاحظة العامة التي نقدمها حول جهود رجال فكر النهضة، أنهم حاولوا الإصلاح في حدود إمكانيهم المعرفي وإطلاعهم أيضاً، وما يحسب لهم أنهم قد اعترفوا بوجود متغيرات تفرض على من يواجهها ضرورة التعاطي معها، وهو ما عبر عنه الدارس «حوراني» مرة أخرى لدى المصلح «محمد عبده»، إذ نجد نحن بدورنا أهم مبدأ وأثمنه على الإطلاق في فكر النهضة: "كان هدف «محمد عبده» في جميع أعماله وكتاباتاته في أواخر أيامه... الإعتراف بالحاجة إلى التغيير، وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما

<sup>1</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1787م)، مرجع سابق، ص153.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص153.

<sup>3</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرث الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص62.

<sup>4</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1787م)، مرجع سابق ص159.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص125.

<sup>6</sup> هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، مرجع سابق، ص56.

يحييه الإسلام فحسب بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فهم على حقيقته، وأن الإسلام يمكنه أن يشكل في الوقت نفسه المبدأ الصالح للتغيير والرقابة السليمة عليه...<sup>1</sup>.

ونحن نصدر في تميمنا لهذا المبدأ قياساً إلى المواقف اللاحقة عليه، ونقصد هنا إلى ما انتهت إليه حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة إذ امتلكت نظرة سكونية للواقع، كانت إكتفائية بما لديها من موروث في فهم القرآن والسنة، وانكفائية على ذاتها، وهذا بعدما كان «محمد عبده» أعلن قبلها بعقود كثيرة اعترافه بالحاجة إلى تغيير الواقع، وهذا ما أطلق عليه الباحثون والمفكرون والنقاد كجوة الإصلاح، كما نتعرض للإشكالية في المطلب الأخير من هذا المبحث، وبرغم انطباع أفكار «محمد عبده» ومجمل تصورات الإصلاحية بطابع توفيقية، إلا أن ذلك لم يمنع من وجود تأثير واسع على الجيل اللاحق عليه من المفكرين، إذ أسفر تأثيره عن قيام تيارين متوازين كما يجملهما الدارس «زكي ميلاد» في توضيحه قائلاً: "توفيقية «محمد عبده» بين الدين والدولة، والوطنية والإسلام، والعقل والوحي، تسببت في إنتاج مدرستين من تلامذة الإمام، الأولى يتصدرها «رشيد رضا» معبراً عن الإسلامية التقليدية، والثانية يتصدرها «قاسم أمين» و«محمد حسين هيكل» و«لطف السيد» وغيرهم ممن لم يروا في علمانيتهم ما يختلف مع إسلامية الإمام"<sup>2</sup>، وإذا كان التوجه الفكري الإصلاحي عند «محمد عبده» قد أنتج تيارين مختلفين، فإننا نستفهم سياقنا ماذا عن مصير توجهه الإصلاحي عمومًا؟ بل مصير فكر مرحلة النهضة إجمالاً؟.

والإجابة عن الاستفهام نجدها عند «أبي القاسم» لما عقد الأمل على ما شهدته الفكر النهضوي حين انطلقت تفاعلاته من الجانب الذاتي مع السعي للاتصال بالموروث كما كان فاعلاً في مقدمة تاريخنا، وأيضاً التفاعل الذي أتيح له مع مصادر الفكر الأوروبي الطارئ عليه، وكان الرهان على أن: "تؤدي هذه التفاعلات إلى صياغة عقلية موضوعية قادرة على النقد والتحليل لتمهد الطريق نحو إيديولوجية عربية جديدة التي من خلالها تدرك المؤثرات الجدلية في حركة الواقع العربي ومستقبله"<sup>3</sup>، ويقصد «حاج حمد» بالمؤثرات الجدلية البعد الغيبي الذي أهمله فكر الثورة الشمولي لحساب المنهج الجدلي المادي لدى بحثه عن محركات التغيير كما نتوسع بالتحليل في المطلب الموالي من التحليل.

غير أن المصير الذي قابله فكر النهضة بعد الآمال التي عقدت عليه كانت في هدوء تفاعلاته كما يقول «حاج حمد»: "سرعان ما بدأ ينزوي فكر النهضة وتضعف حيويته مفسحاً الطريق لفكر آخر هو فكر الثورة ومنذ مطلع الخمسينيات من هذا القرن"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1939-1798م)، مرجع سابق، ص148.

<sup>2</sup> زكي ميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط01، 2004م)، صص141-142.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص630.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص631.

حصلت هذه النتيجة أمام المهمات العاجلة والظروف الجديدة التي فُرضت على واقعنا مع مطلع القرن المنصرم، فلم يتسع الوقت بالقدر الكافي حيث يسمح بتفاعل فكر النهضة مع تراكماته الكمية التي حصلها طيلة الحقبة التي شهدها، وخصوصاً مع خلاصات الفكر الأوروبي الذي كلف أوروبا معاناة سبعة قرون كاملة من أجل تحقيق ولادتها الحديثة<sup>1</sup>.

ويتفق تشخيص «حاج حمد» لمآل الفكر النهضوي مع معايينة «حسن حنفي» ففي البداية قدم مقارنة لمفهوم الكبوة إذ: "تعني الكبوة أيضاً أن الحركة عمرها قصير انتهت بمجرد أن بدأت... ومن ثم كان مسار النهضة قوساً أو نصف دائرة من أسفل إلى أعلى ثم من أعلى إلى أسفل، ليس خطأً مستقيماً تتراكم فيه الخبرات بعد جيل..."<sup>2</sup>.

ويضيف إلى ذلك مع سرد بعض الانقلابات السلبية التي شهدتها تاريخنا الحديث والمعاصر: "تعني كبوة الإصلاح أن هناك إجهاضاً مستمراً لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد تبدأ دولة «محمد علي» ثم تنهار، ويتحول المشروع إلى مشروع مضاد، من النهضة والاستقلال والوحدة إلى الكبوة والاحتلال والتجزئة..."<sup>3</sup> فقدردنا يشبه مصير سيزيف إلى حد معين في زمننا الحديث والمعاصر، وتقوم لاحقاً التجربة الناصيرية، والمشروع القومي التحديثي الاشتراكي في عموم العالم العربي ويلقى المصير ذاته.

وبالجملية يعبر «حاج حمد» عن ذلك المآل قائلاً: "المشكلة الكبرى التي تصل إلى حد المأساة أن فكر النهضة عوضاً عن التراكم الكمي والتحول الكيفي قد دخل مرحلة أجهضت على المستوى الفكري والحضاري عوضاً عن تواصلهما به وتطويره وهنا كانت الأزمة"<sup>4</sup>، فلم تستمر تفاعلاته نحو إحداث تسوية مطلوبة وتوقيع حلول معرفية ومنهجية متطابقة وجدلية تكوينية تاريخياً حضارياً، بمعنى أن أزمة فكر النهضة كانت في القطع معه بالانتقال إلى مرحلة جديدة، والتي كانت تخيم عليها ظروف طارئة إذ عرفت واقعاً آخر مغاير تماماً لما سبق له أهدافه الخاصة تمثلت في كفاح الاستعمار، والتحرر الوطني والصراع مع إسرائيل، وهذه الأخيرة حسب «حاج حمد» شكّلت: "المؤثر الأكبر والأخطر والأهم الذي جمّد فكر النهضة، وقضى حتى على مظاهره السياسية والحضارية وروحه الليبرالية، لم يكن هذا المؤثر سوى قيام إسرائيل كدولة نابذة في القلب العربي"<sup>5</sup>.

وقد تساءل قبل هذا أيضاً «أبو القاسم» من أجل إثبات تأكيده الآنف: لماذا كان هذا الانقطاع في عدم تواصل فكرة النهضة؟ ليجيب: "قد أقول بأن ظهور إسرائيل في القلب الفلسطيني من الوطن العربي قد سحب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 631.

<sup>2</sup> حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص 179.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 180.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 631.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 632.

المجتمعات المحيطة بها... إلى حالة مواجهة تسارع فيها ظهور التحدي القومي وأحزاب ردود الفعل، مما كان له أثر في انقطاع الانسياب الهادئ لفكر النهضة<sup>1</sup>.

ويبقى أعمق ما في فكر النهضة الذي وقع في أزمة تواصل تفاعلاته، هو إدراكه لعامل التغيير كمفهوم، غير أنه لم يُكتب لهذا الإدراك استمرار تفاعلاته، فهؤلاء الرواد قد أدركوا الحاجة للتغيير في بعده الأفقى ولو حالف فكرتهم التواصل الجدلي النوعي لبلغ إدراكهم للتغيير وضمن البعد الرأسي وهذا الأخير هو الأهم على الإطلاق كما حواه ودل عليه المرجع الكوني للوعي والمعادل الموضوعي للوجود وحركته وإكتشفه «أبي القاسم».

### المطلب الثاني: نقد فكر الثورة الشمولي:

عند التناول النقدي لفكر الثورة الشمولي فإننا نكون بصدد تحليل فلسفي لمرحلة جديدة مغايرة تماما لتلك التي سبقت، أقصد المرحلة النهضوية، فهذه المرحلة إشكالياتها الطارئة أيضاً، وهذا بموجب الظروف والمتغيرات والأولويات التي فرضت عليها نظراً آخر ومن زاوية مختلفة للقضايا التي أضحت الشغل الأساسي لمفكري هذه المرحلة.

وكما أشرنا في ختام المطلب السابق إلى حصول قطيعة فكرية بين المرحلة النهضوية وتلك التي أعقبها، إذ فسر «حنفي» ذلك الانحراف الفكري بعدما قام بتقسيم الحركة الإصلاحية إلى أجيال، فكان الجيل اللاحق، وهو الثاني على «الطهطاوي» كما يرى «حنفي» في مثله «لطف السيد» الذي أكد على وطنية الدولة، ثم أتى الجيل الثالث ممثلاً في «طه حسين» و«العقاد»، ثم الجيل الرابع ممثلاً في جماهير المثقفين الوطنيين وهم إطارات حزب الوفد مع هؤلاء خبا المشروع الأول، فمعهم تحولت الدولة من أداة تكوين إلى أداة قهر، وتحول المفكرون إلى موظفي أنظمة سياسية<sup>2</sup>.

غير أنّ «أبا القاسم» يبرر الأمر بأعمق من ذلك فقد شكل في نظره صعود: «الثوريون الوطنيون والقوميون عبر الانقلابات العسكرية منذ نهاية الأربعينيات ومطلع الخمسينيات من القرن الماضي، وتدرجاً بهزيمة الأمة 1948م ونشوء إسرائيل، وعجز الأنظمة التي دمغت بالتواطؤ... صعدوا لسدة السلطة<sup>3</sup>، يبدو أن ما حدده من الأسباب التي دعت هؤلاء للقفز نحو قيادة الدولة قد يبدو مقبولاً إلى حد ما ولكن ماذا أسفر عن ذلك الصعود؟، وجواب «أبي القاسم» أنه أسفر عن قمع الحرية وبالتالي تشميع العقل والتفكير ومبرر ذلك المعركة القائمة ضد العدو كما يقول «حاج حمد»: "ولأنه لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، وأنهم هم المعركة من والاهم فهو مع المعركة ومن ضدهم هو ضد المعركة فقد أسكت العقل والعقلانية وإسكات العقلانية أغلق على الحرية<sup>4</sup>، والذي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص182.

<sup>2</sup> حسن حنفي، دراسات فلسفية، مرجع سابق، ص179.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص127.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص127.

تسبب في هذا الوضع الطارئ هو حالة المواجهة الاستثنائية التي فرضها العدو الكوني والتي كانت متسارعة برز بموجبها "التحدي القومي، وأحزاب ردود الفعل" وهذا أثر سلبي: "في انقطاع الانسياب الهادئ لفكر النهضة"<sup>1</sup>. ونتساءل مرة أخرى ماذا أسفر الحجر على الحرية والعقلانية؟ وهو ما يجمله «حاج حمد» في قوله: "حبستنا في محبسي الثورية والأحادية، ورهينتنا بهما حتى انجلى الموقف عام 1967م فسقطت كافة ذرائع الحرس الثوري"<sup>2</sup>، ويدفع «أبو القاسم» بوجهة نظره هذه إلى نهاياتها بعد تلك الممارسة السلطوية الجائرة في حق الحرية والعقل إذ حسبه يتبين لاحقاً: "من بعد النقد والنقد الذاتي للهزيمة أن سببها راجع للاحتباس العقلي النقدي، ولإجهاض الثوريين لمرحلة تفاعلات فكر النهضة العقلانية في مصر وسوريا ولبنان بالذات، وهي تفاعلات بدأت بتأثير الحوار المتنوع المضامين مع تراثنا من ناحية بهدف تجديده، ومع الحضارة الأوروبية ومقولاتها من ناحية أخرى"<sup>3</sup> فالهزيمة لم تكن عسكرية فقط بقدر ما كانت هزيمة فكر وعقل تعرض للحجر عليه، فكانت مهزلة بالنسبة لنا في تاريخنا المعاصر.

في واقع الأمر لا نتمننا مبررات التاريخ أو ذرائع الواقع ولا حتى أيضاً إلى ما انتهت إليه الدولة في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الأمة قاطبة بقدر ما يهمننا تناول الأفكار والمناهج الفلسفية، والتي تعبر عن وجهة نظر هذا التيار الذي يمتلك مفكرين الخاصين ونعني هنا تيار فكر الثورة الشمولي "وهو التيار الذي ارتأى أن النهوض لا يكون إلا بوحدة العرب كأمة في دولة واحدة وفسر التيار القومي أو الوحدوي كل أزمات العرب والمسلمين بسبب رئيس هو غياب الوحدة مما جعله نخباً للاستعمار... وكان شعار البعث كما تسمى حزب البعث أكبر الأحزاب القومية وأبعدها أثراً في المنطقة العربية إحياء للمراحل التاريخية الزاهرة التي كانت فيها هذه الوحدة قائمة"<sup>4</sup>.

ففي بحثه عن المخرج الملائم من حالة التخلف والتجزئة عاد التيار القومي إلى مقدمات التاريخ العربي وحاول قراءتها قراءة ماركسية، وقد ترجمت جهود ذلك التيار في أعمال مفكرين من أمثال: «طيب تيزيني\*»، و«حسين مروة» وحتى «ماكسيم رودينسون»، بحث هؤلاء في تحليلاتهم ودراساتهم عن مقومات النهوض وتحقيق التقدم وهذا بإعمال المنهج المادي في تحليلاتهم.

وقبل المباشرة في استعراض آراء هؤلاء القومييين ينبغي أن نشير إلى النقد الذي سدده «أبو القاسم» بشكل عام لكلا المرحلتين النهضوية والثورية لما حدد مصدر الأزمة وما ترتب عنها: "فمصدر عجز فكر النهضة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 182.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 127.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 127.

<sup>4</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 28.

\* طيب تيزيني 1934-2019م مفكر سوري، ينطلق من خلفية ماركسية تقليدية (التحليل المادي الجدلي) في قراءته للتراث وفي مشروع الابدولوجي لتعويضه بالثورة الاشتراكية التي اعتبرها الأفق التنويري التحديثي للمجتمع العربي من أهم كتبه (التراث والثورة) و (مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط) يراجع: السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01، 2010م)، ص ص 80-81.

الإصلاحية، وفكر الثورة الشمولي - ولا زال - هو البقاء رهن الحالة التفكيكية للحضارة الأوروبية، والعجز عن تجاوز هذه الحالة إلى ما هو أرقى<sup>1</sup> أي تجاوزها نحو التركيب الكوني ليس على مستوى فلسفة العلوم فقط، بل حتى إلى رؤية منهجية كلية للتاريخ الكوني في ذات الآن تكوين رؤية خاصة بتاريخنا وتفسير ذلك العجز هو أنه: "لم يستطع لا فكر النهضة الإصلاحي ولا فكر الثورة الشمولي اكتشاف القانون الذاتي لتطورنا ضمن الخصوصية العربية الإسلامية"<sup>2</sup>.

من خلال تحليل «أبي القاسم» السابق نجده يعترف بوجود تداخل علمي، ليس على المستوى الاقتصادي فقط كما هو جلي للعيان، بل يمتد التداخل ليشمل حتى الفكر والمنهج والمعرفة ومنه كما يقول «حاج حمد»: "منطق التداخل العالمي إذ فرض علينا النهج التفكيكي (تحليل - نقد) لكافة شؤون حياتنا ومظاهرها الثقافية والموروثة فإنه لم يتقدم بنا خطوات نحو التركيب"<sup>3</sup>.

وقصد «أبو القاسم» هنا يتجه نحو تطبيق القوميين العرب للقراءة المادية الماركسية في محاولة النهوض بالواقع المتخلف والمتأخر من أجل محاولة تحريكه فليست المشكلة مشكلة قراءة بقدر ما هي مشكلة منهج في محاولة تلك القراءة، أي تراوح المنهج بين مقامي التحليل والنقد فقط دون التقدم نحو بحث النهايات الكونية الغائية وتركيب الواقع عليها.

وقد أسفر هذا الوضع عن النتيجة التالية كما حددها «أبو القاسم»: "فبقينا ننظر لكثير من أمور حياتنا وموروثاتها بمنطق النقد والتحليل التفكيكي فتتسع الشقة بين المعاصرة المؤسسة على التحليل والنقد والشك من جهة، وقوى التقليد المؤسسة على الاسترجاع الماضي والنظرة السكونية للوجود والحركة، ولا تتقبل الرؤية النقدية التحليلية"<sup>4</sup>.

وكان لجوء التيار القومي إلى الماركسية كمنهج تفسير قياسي لما تنطوي عليه من: "منظور التنبؤ الاجتماعي أو الاستشراف المستقبلي انطلاقاً من استخدام المنهج التحليلي وهذا المنهج يعتمد على مراقبة اتجاه الحركة في المركبات، وبهذا الأسلوب تطرح المنظومات الماركسية ما يسمى بتكتيك المرحلة التاريخية ووضع الأهداف"<sup>5</sup>، وهكذا يرسم لنا «حاج حمد» الطاقة التحليلية للمنهج الماركسي في تفسير الواقع والتاريخ قبل الشروع في ممارسته النقدية إزاء هذا التيار.

في البداية عاد «أبو القاسم» إلى العالمية الأمية الأولى، وقام بنقد التصورات التي قامت بشأنها والماركسية على وجه الخصوص كما أشرنا آنفاً بهدف البحث عن محركات التغيير، وهذا ما سنوضحه من خلال قوله: "تكون

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 150.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 150.

<sup>3</sup> المصدر نفس، ص 150.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 150.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 150.

البداية بنقد التصورات التاريخية والفلسفية الراهنة حول تلك المرحلة من عالمية الأميين تمهيدا لتثبيت التقييم لاكتشاف العوامل الدافعة لنموننا وتطورنا فوق الأزمت<sup>1</sup>، فالتقييم أول خطوة نحو اكتشاف العوامل المساهمة في تأطير وصناعة تقدمنا وتطورنا التاريخي، ومجمل ما ينطوي عليه ذلك التاريخ من جوانب مختلفة التشريعية بصورة خاصة، والمميز والملفت للإنتباه هنا أن «أبا القاسم» يبحث المسألة بعيدا عن الأزمت ودوافعها ودواعيها من تخلف وتأخر، ودون أي ضغط آخر كما نعر على الأمر لدى من باينه من المفكرين، وهذا هو الهدف الحقيقي الذي يمكث من خلف مناقشاته لآراء هؤلاء القوميين.

قدم «أبو القاسم» في هذا السياق نقداً المجمل وعموم أطروحات وتصورات هذا التيار وخصّ بعضهم بالنقد منهم: "ماكسيم رودينسون\* Mourice Bucaille (1915-2004م)" و«حسين مروة\*\* (1910-1987م)» فمجمل ما ارتآه مروة أن ما حصل في مطلع التاريخ العربي لم يتجاوز ظاهرة تحالف بين القبائل بما يعكس التطلع إلى توحيد الجزيرة وإقامة سلطة مركزية، هذا التحديد الذي ساقه مروة لا يعني سوى أن «محمد» صلى الله عليه وسلم كان قائدا استشراف بعبقريته الخاصة حالة التطلع هذه بين القبائل العربية باتجاه الوحدة والسلطة المركزية فجمع بين هذه القبائل<sup>2</sup>.

من جهته عالج «رودينسون» كما قضى عليه بالنقد «أبو القاسم» وبغرضية سبقت التحليل والخلاصات وهذا لما رد تلك الوحدة المزعومة إلى سياق الواقع المحيط بالعرب وبالدرجة الأولى: "ما اختص منها بصراع الفرس والروم وانقسام الغساسنة والمناذرة ودور اليمن، وضغوط الأحباش، فاستخلص مقومات المرحلة الجديدة التي يجب أن يظهر لديها القائد الملهم، بهذا يفيدنا «رودينسون» بأن بداية عالمية الأميين لا تعكس إلا ما قاله من بعده «حسين مروة»، أي ظاهرة التحالف بين القبائل العربية التي تعكس التطلع نحو الوحدة...<sup>3</sup> ويضيف أيضا «رودينسون» بعدما عاين الواقع العربي عادة مبعث النبي فأسلمته معاينته إلى: "أنّ العرب قد تكونوا تاريخيا ونتيجة عدة عوامل موضوعية محيطة بهم كقومية موحدة كانت تبحث عن نبي قائد بحتمية السياق أو الضرورة الجدلية فوجدته في «محمد» صلى الله عليه وسلم<sup>4</sup>.

ومما يوحى بموضوعيته ومطارحته النقدية القائمة على المنهج العلمي، هو استعانتته بالمنهج الماركسي في حد ذاته، وبأعمق ما في المكنون التطبيقي للمنهج أو كما أطلق عليه: "كأعمق ما يكون الاستخدام" وهذا في حكمه على استنتاجات «مروة» و«رودينسون»، قام «أبو القاسم» برّد الحكم للمنهج من بعد اختبار مدى صحة تلك

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص333.

\* مؤرخ ماركسي فرنسي، عالم الاجتماع ودراسات الشرقية وجه إنتقادات مبكرة وعنيفة للحركة الصهيونية ومحاولة إحتطافها لليهودية والدعوة بإسمها من أهم كتبه: (محمد)، (الرأسمالية والإسلام)، (عظمة الإسلام) (الماركسية والعالم الإسلامي)، يراجع: ويكيبيديا.

\*\* مفكر لبناني، وقيادي في الحزب الشيوعي اللبناني درس في النجف وفي الحوزات العلمية الشيعية، تحوّل إلى الماركسية إغتيل في بيروت سنة 1987م من أهم كتبه (الزعمات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، يراجع: السيد ولد آباه، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص40.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص333.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص334.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص169.

الآراء، فيما إذا كانت وحدة قبائل الجزيرة قد تمت بدافع التطلع نحو الوحدة، وفيما إذا كان التفافها حول «محمد» قد تم بدافع استشراف «محمد» لهذا النزوع الوحدوي المفترض لدى تلك القبائل...<sup>1</sup>

وتحت منظار المنهج الماركسي على الواقع العربي يعدد «أبو القاسم» جملة من الموانع التي تقف في وجه تلك الوحدة كما زعمها «رودينسون» و«مروة» من مناخ الطبيعي العام والبيئة الخاصة بحالة العرب آنذاك، مع غياب الشروط البنوية المسعفة في قيام الوحدة بالإضافة إلى تأكيد الماركسية على أن الفكر هو انعكاس للواقع فهل ساهم الواقع حقا في تحقيق الهدف؟، فحقيقة الواقع لو نرى من خلال منظار المنهج الماركسي، والتطلع نحو الوحدة فهما متقاطعان تمام التقاطع وهو ما يحلله «أبو القاسم» قائلا: "فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية ليس مجرد شعار بيتدعه قائد عظيم أو ملهم، وإنما يكون التطلع نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية، وبالتالي الفكرية دورا أساسيا"<sup>2</sup> فتحقيق الوحدة والتطلع نحوها لا يكون بالنسبة لـ«أبي القاسم» إلا من خلال نقيض عاجز، وفي الحالة العربية هذا النقيض معدوم تماما بل لا وجود له أصلا.

ففي هذا الصدد لا يكتفي «أبو القاسم» بالنقد على مستوى استخدام المنهج على أوضاعنا التاريخية بل يمضي نحو المقارنة حيث منابت المنهج ومصادره بما يثبت صلاحية المنهج وهو ما يوضحه باستطراد تحليلي: "فالتطلع نحو الوحدة القومية والسلطة المركزية لا يكون متأتيا إلا حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتت"<sup>3</sup>.

ففي مقابل الافتقار لنقيض الوحدة في سياقنا العربي فإن وجوده في سياق الغربي قد حمل معه فعلا متغيرات على كثير من المستويات بحكم ثراء قاعدته الاجتماعية، وهو ما بينه مفكرنا بخصوص أوروبا التي عاشت لقرون متطاولة وضع التجزئة ما دون المركزية والوحدة، وهذا بحكم البناء الاقتصادي والاجتماعي الذي كان يعتمد على قواعد إنتاج زراعي إقطاعي هيمن فيه النبلاء، وهؤلاء لم يكن نمط اقتصادهم يفرض عليهم الحاجة إلى سلطة مركزية، لكن مع تقدم معدات الإنتاج ظهرت قوة الحرفيين ثم تنامي الحاجة إلى تأسيس المدن الحديثة، ومعها بدت هنالك ضرورة لاستحداث أسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته ورافق ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية مستجدة رفضت بقاء الإنسان مجرد رقيق للأرض، ومستعبدا للإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي.

فكافة هذه العوامل من قواعد إنتاج وشكله المتسجد، والذي صاحبه أيضاً ظهور علاقات إنتاج جديدة تجمعت وتضافرت: "باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنة"<sup>4</sup> وتوج سائر تلك الأهداف قيام الثورة الفرنسية عام 1789م والتي عبّرت عن طلاق بين مع قوى التجزئة لصالح قوى الوحدة والمركزية، فالتطلع

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص334.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 334-335.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص335.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص335.

والطموح نحو الوحدة القومية لم يكن مجرد شعار محلق في السماء بل حقيقة تسري في أوصال الواقع وثناياه، وبمختلف مكوناته.

في مقابل السياق الغربي يعود «أبو القاسم» ليصرف لنا مثالا عن الصراع الذي كان قائما بين الأوس والخزرج وهي من المجتمعات الزراعية المستقرة، لم تكن حالهما أفضل من قبائل مكة وما جاورها من صراعات وحروب، والتي لم تجد سوى النبي «محمد» صلى الله عليه وسلم الذي وضع حدًا للصراع الذي كان قائما بينهما إذا: "لم تكن الشروط المادية للتطور حاملة بأي شكل من الأشكال لفكرة التطلع نحو التوحيد كما طرحها مروة"<sup>1</sup>.

ويلاحظ «أبو القاسم» أن «مروة» يصادف مأزق منهجي ليس في استخدام المنهج في عينتيه ولكن في كيفية ذلك الاستخدام بحكم أنه أمام ظاهرة عصبية على تحليل هذا المنهج<sup>2</sup>، وكما يقال: "أن لكل منهج طاقة تفسيرية لا يتعداها"<sup>3</sup> وتبعاً لواقع التنفيذ، وهنا تطفو إلى السطح محدودية المنهج الماركسي.

فطرح «مروة» لمسألة التطلع القائلة: "بأن التطلع إلى التوحيد كان باعثاً على التحالف بين القبائل"<sup>4</sup> إلا أنّ فكرة التطلع كان يعوزها تحليل بعض المعطيات تخص البنية التحتية كما يضيف «حاج حمد» متسائلاً: "كيف نشأ هذا التصور الذي ارتسم في وعي القبائل ودفعها إلى التحالف القبلي؟ فالماركسية نفسها بحكم منهجها في التحليل لا تقبل هذا التجريد الذي أدخله «مروة» بفكرة التطلع إلى توحيد"<sup>5</sup>، وهنا وقعت تلك القراءات في الانحراف بالماركسية في قراءة ذلك الواقع لأن فكرة التطلع تتصل بما هو غائي مما يصرف الماركسية عن المنهج المادي نحو النهج المثالي: "إذن وجده هيجل يمكن أن يقبل بفكرة التطلع المرتبطة بالغاية التاريخية والماركسية ترفض الغائية"<sup>6</sup>.

لكن الحال العربي كان على الخلاف تماماً من منطلق «مروة» إذ يلحقه اضطراب أمام الواقع الحقيقي، لأنه كان يعيش نقيض حالة التطلع للوحدة، أي حالة التفكك التي أقعدت حتى قريشا على ما يذكر «حاج حمد» عن دور الدفاع عن مكة بوجه الغزو الحبشي، وكان أيضاً هناك مطلقاً فردياً، ونزوعاً ذاتياً للإنسان العربي وهو ما تسبب في قيام حرب البسوس، وغيرها من الوقائع المماثلة على غرار حروب داحس والغبراء والصراع على مضارب الكلاء، ومصادر الماء إلى جانب تحليل البنية المادية ما تعلق منها بالمناخ، والوسط الطبيعي الجغرافي الواقع ضمن العروض الحارة وهذا ما عبر عنه «حاج حمد» بالقول إجمالاً: "إن الجزيرة العربية، وفي وسطها بالذات حيث انطلقت الدعوة كانت منطقة فقيرة، تفتقر إلى الكثافة السكانية والتي من أولى شروطها المادية توافر بيئة زراعية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص171.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص169.

<sup>3</sup> أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2017م)، ص315.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص170.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص170.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص170.

متماسكة، وبالتالي لم تكن هناك وسائل اقتصادية للتطور الاجتماعي باتجاه مفهوم الوحدة<sup>1</sup>، ويضيف إلى ذلك تدخل: "عامل الصحراء العربية ليفرض نفسه كعامل قوي في تركيز الحياة القبلية وتكريس مطلقها الذاتي، هنا يستلبد الفرد انتمائياً لصالح المطلق القبلي"<sup>2</sup> وهذه مجرد أمثلة يصرفها «حاج حمد»، والتي تقف بوجه الوحدة كما تصورها «مروة» وغيره من المفكرين.

ليس «أبو القاسم» فقط ممن طرح هذا التدبر النقدي بخصوص تطبيق المنهج الماركسي في قراءة تراثنا العربي الإسلامي خصوصاً توجه القوميين العرب بقراءة مقدمة تاريخنا، وغرضهم المنشود هو تحقيق النهوض، إذ يتفق في هذه الرؤية النقدية مع المفكر «محمد عابد الجابري»، والذي تقدّم بقراءة نقدية لرؤية الماركسية للتراث عموماً وإن كان «أبو القاسم» أدق غاية منه، ويصرح «الجابري» قائلاً: "لأن الفكر اليساري العربي المعاصر لا يتبنى في تقديرنا المنهج الجدلي كمنهج لـ"التطبيق" بل يتبناه كـ"منهج مطبق" وهكذا فالتراث العربي الإسلامي يجب أن يكون انعكاساً للصراع الطبقي من جهة، وميداناً للصراع بين المادية والمثالية"<sup>3</sup>، ويضيف موضحاً التعسف في تطبيق المنهج: "هكذا تنتهي هذه القراءة اليسارية العربية للتراث العربي الإسلامي إلى سلفية ماركسية، أي إلى محاولة لتطبيق طريقة تطبيق السلف الماركسي للمنهج الجدلي وكأن الهدف هو البرهنة على صحة المنهج المطبق لا تطبيق المنهج"<sup>4</sup>.

في حين يعتبر الدارس «سعيد بن سعيد» تلك المحاولات: "إفراغ للمنهج من محتواه عند الاستعانة به في قراءة التراث"، ودعا بمقابل ذلك إلى أولوية أخرى أهم من الانسياق في خلف المنهج الماركسي، وتتوقف تلك الدعوى عند الإبداع كما عبر عن ذلك استلهام المنهج بغرض فهم متسننير للتراث، غير أن الذي يؤسف عليه هو تفسير التراث تبعاً لاستجابته الاعتبارية لمقتضيات المنهج، ونتيجة ذلك نرصدها في قول الدارس بنسعيد: "والنتيجة الحتمية هي ضياع الدلالة الثورية للمنهج المادي الجدلي عند المثقف الماركسي لأنه يتحول إلى صورة باهتة لا تفلح الحلة الحمراء التي يلبسه إياها في إضفاء ما تكون في حاجة إليه من دقة ووضوح"<sup>5</sup>.

ولا يكتفي «أبو القاسم» بتسديد النقد للتيار الماركسي فقط بل لسائر كل من اشتغل بالمناهج الأخرى في قراءته للتراث كما عبّر عنه في تحليله: "فإذا كان الدكتور «عبد الله العروي» مثلاً يرى أن فقهاء يومنا وعلمائنا إنما يقرؤون المؤلفون القدامى ويؤلفون فيهم، فإنني أرى أن فقهاء المنهج العلمي التحليلي من «العظم» ومروراً بـ«مروة»

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 170-171.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 171-172.

<sup>3</sup> محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط06، 1993م)، ص 15.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 16.

<sup>5</sup> سعيد بن سعيد وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 1987م)، ص 99-100.

و«تيزيني» إنما يقرؤون ويترجمون عن غيرهم في الغرب ثم يسقطون تراجمهم على القرآن الكريم والتراث وهذه هي محنتنا مع الشيطان الذي نقلعه فينبت عوضاً عنه عدة شياطين<sup>1</sup>.

وقد ألح «العروي» عبّر كل مشروعه على أنه: "لا سبيل إلى القضاء على الفكر السلفي والانتقائي المهيمن على الثقافة العربية إلا بالخضوع للفكر التاريخي بكل مقوماته"<sup>2</sup>، وأهم مقوم على الإطلاق هو مسؤولية الأفراد أي أن صناعة التاريخ بالنسبة لـ«العروي» تتوقف أساساً على الإنسان وهذا ما يوضحه الدارس «أمبارك حامدي» قائلاً: "إن فهم الأحداث التاريخية وتفسيرها بإمكانيات بشرية صرفة أمر ممكن، وأن الإنسان هو المسؤول عن الوقائع التاريخية لأن الإقدام على الفعل والإحجام عنه بيده هو لا بيد قوى غيبية"<sup>3</sup>، وهذه محنة «أبو القاسم» المرتسمة في استبعاد جدل الغيب والذي كان بُعداً وعملاً أساسياً في صياغة وصناعة العالمية الأمية الأولى، واكتفى «العروي» بمقابل ذلك بجدل الإنسان فقط في صناعة التاريخ، ويستعين «العروي» أيضاً بمفهوم التاريخية ويجعل منها: "إيديولوجيا التعويض من حيث هي وعي بهذا التأخر ومحاولة قصوى لاستدراكه"<sup>4</sup> ويعني مفهوم التاريخية في استخدام «العروي»: "أستعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في الحديث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع ما روي ويروي عن الموجودات"<sup>5</sup>.

في حين ذلك هذا المفهوم يعني معنى آخر بالنسبة لـ«أبو القاسم» وهنا يتضح تقاطعه التام مع «العروي» ومن شايعه في طرحه ففي البداية يحدد «أبو القاسم» معنًا خاصاً به للمفهوم إذ يعني له: "مفهوم معرفي إبستمولوجي معاصر يشير إلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي و اجتماعي تاريخي محدد، أي خلفيات إنتاج الأفكار والشروط التي تصوغها من حيث مفاهيمها وبنائها الاستنباطي الخاص بها"<sup>6</sup>.

بمعنى أنه يرد إنتاج الأفكار إلى الظروف التاريخية المرتبطة بالطور العقلي معيّن وفي سياقه تم إنتاج تلك الأفكار تبعاً للمحددات الثقافية والاجتماعية السائدة في تلك المرحلة، وهنا يقصد مجمل التفاسير التي أخذها القرآن... وهكذا يميز «أبو القاسم»: "بين التاريخية كمدخل لفهم شروط إنتاج الأفكار ضمن حقبة تاريخية معينة بما يصفه فوكو بأركيولوجيا المفاهيم، وبين التاريخية كاتجاه أو منهج يهدف إلى إحداث قطعة معرفية مع الموروث التاريخي... على غرار ما يطمح إليه «العروي» وأضرابه من المفكرين، وبذلك يكون «حاج حمد» قد ضبط قصده من المفهوم قائلاً: "أما استخدامنا للتاريخانية فإنه يتعلق بأركيولوجيا المفاهيم وليس لإحداث قطعة معرفية"<sup>7</sup>، وهذا التحديد بدوره يستدعي السؤال التالي: ما هو موقف «أبو القاسم حاج حمد» من التراث؟

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 304.

<sup>2</sup> أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغربي، مرجع سابق، ص 270.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 270.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 270.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 270-271.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 35-36.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 36.

والجواب هو أنّ «أبا القاسم» يرفض بشكل مطلق القطيعة مع التراث وهذا تبعا للوظيفة التي حدّدها بالنسبة للاسترجاع التاريخاني، وهي النقد والتحليل لمسائل الثقافة والفكر المنتج في مرحلة معينة من تاريخنا، ومبرره في رفض القطيعة كما يصرح: "ما بيننا وبين التراث ثواب الإسلام، فكما لا يختلف «ابن رشد» مع «الغزالي» على هذه الثوابت -وهما من أبناء الحقبة نفسها بخصائصها التكوينية التاريخية- كذلك نحن لا نختلف مع تلك الحقبة -المغايرة لحقبتنا- على مستوى الثوابت شهادة أن لا إله إلا الله وأن «محمد» رسول الله وإقام الصلاة... فموقفنا هنا واضح وجلي"<sup>1</sup> ف«أبي القاسم» لا يعود إلى الماضي السلفي التقليدي ولا إلى التأويلي الباطني ولا إلى ما كان، بل ينطلق كما يقول: "إلى الحاضر عبر المنهج القرآني الكوني هذه الانطلاقة الجديدة لا تأتي -كما قلنا- كاجتهاد وتحديد بل هي وعي جديد بمكنون القرآن عبر التحليل المنهجي"<sup>2</sup>.

وقد حصر «حاج حمد» خلافه مع السابقين حول أعمال مناهج النظر الجديدة المبينة لمناهجهم، إلى جانب ذلك تباين الخصائص التكوينية للمرحلتين سواء التراثية أو المعاصرة، وهنا يبدى «أبو القاسم» احترامه ووقاره الشديد تجاه العلماء السابقين بروح علمية عندما يقول: "فلا نقول إنهم قد عجزوا في ما نجحنا فيه من بعدهم أو أننا أكثر ذكاء، بل نقول أنهم قد أنتجوا ضمن خصائصهم كما نتج نحن ضمن خصائصنا، فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض، ونحن نتج بقوة العقل زائد محددات العلم النظرية والمعرفية فإذا فهموا الأطوار فهما تعاقبيا، فإننا نفهمها فهما يأخذ بالضرورة والمتغيرات، وهذا مثال من ضمن الأمثلة فقط، فليس ثمة تجهيل أو تقليل لشأن من سبقنا"<sup>3</sup>، وعبر جملة الفوارق السابقة يتضح لنا كيفية استخدام «أبو القاسم» للتاريخانية كما يقول: "إذن فنحن نوظف التاريخانية توظيفا علميا وفتيا، وليس فلسفيا لإحداث قطيعة معرفية عدمية، وهذا هو الفارق بيننا وبين كثيرين"<sup>4</sup>.

فمشكلة ذلك الكثير في منهجية التعاطي مع التجديد، فالمناهج في عرف الكثير من المجددين في أغلب الأحيان ما تكون مستعارة من خارج مكوناتنا التاريخي وقد شخص «حاج حمد» المسألة قائلا: "السبب أن تفكير مفكرينا في الحداثة والتحديث إلا قلة منهم، لا يأتي بمنطق التجديد الجدلي من الداخل المكون لنا تاريخيا، بقدر ما يأتي كترجمات من الخارج إذ نريد أن نصل إلى نهاياتهم الفلسفية والفكرية في التحرر والعقل النقدي التحليلي دون أن نؤسس على بدايات هي من أصول تكويننا الثقافي فنحدث مع موروثنا قطيعة معرفية عوضا عن استدعاء هذا الموروث بعد غربلته كما نفعل..."<sup>5</sup> وقد عبّر «العروي» عن ذلك بصراحة قائلا: "إنني أحكم على

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 219.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 740.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 740.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 259.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 121.

التراث انطلاقاً من مفاهيم غير نابعة من صلبه<sup>1</sup> وهذا الأمر يكاد ينطبق على أغلب المجددين والحكم النقدي الذي اتخذ «أبو القاسم» إزاء هؤلاء الفيصل فيه هو المنهج القرآني.

ونعود هاهنا لما يقوله الناقد والمفكر السوري «جورج طرايوشي»: "كل نقد يكتفي بمناقشة نتائج الإشكاليات يبقى أسيراً لها فالمطلوب قبل دحض النتائج تفكيك الإشكاليات نفسها"<sup>2</sup> ولعل هذا الذي اضطلع به «أبي القاسم» حينما ناقش إشكالية التعاطي المنهجي لدى بعض المفكرين ممن حاول قراءة مقدمات تاريخنا العربي الإسلامي قراءة مادية من أجل البحث عن محركات التغيير وقد عول فيها هذا التيار على الطبقة على غرار ما حصل في النسق الأوروبي، ولكن اختلاف النسقين الشاسع جداً حال دون تحقيق الهدف.

غير أنّ «أبا القاسم» تناول قراءة مقدمة تاريخنا من منظور مختلف تماماً عما ارتآه هؤلاء، وهذا بعد توسعه واستطراده في تحليله النقدي وعبر المنهج الماركسي من دون ليّ للمنهج أو تكييف له وبكل موضوعية علمية، في أثر ذلك أسلمه نظره بالعودة إلى مقدمة التاريخ العربي الإسلامي، إذ كان واقعه يفتقر إلى كل الشروط المادية للحياة الاجتماعية، في وسط الجزيرة الصحراوي، وقد عديم ذلك الوسط حتى بذور الوحدة وكمثال تاريخي يسوقه «حاج حمد» هنا هو مجتمع يثرب، والذي اجتمع له قدر من الاستقرار الزراعي لم يسلم من النزاعات القبلية التي كانت تعصف به من حين لآخر نقصد هنا ما حصل بين الأوس والخزرج.

وفي مقابل مجتمع يثرب هناك مجتمع الطائف الذي حظي بدرجة مميزة من الاستقرار مع وجود بنية اجتماعية أفضل بقي يعاند ويرفض الدعوة الجامعة حتى إلى ما قبل التحاق الرسول الموقر بالرفيق الأعلى، وبصورة عامة فالشروط الاجتماعية للتطور الذاتي باتجاه الوحدة لم تكن حاملة لذلك التطوع أو حتى الاستجابة له<sup>3</sup>.

بهذه النتيجة ينتهي «حاج حمد» بعد ممارسته المنهجية الماركسية على وجهها الصحيح، فجدل الطبيعة وجدل الإنسان لم يكن يسمح بقيام الوحدة كما دلت خلاصة التحليل النقدي، لكنه لا يتوقف عند حدود ما يعطيه المنهج الماركسي من إمكانات معرفية بعد تطبيقه، وهي صحيحة بعد التطبيق السليم للمنهج ضمن مقدمات تاريخنا العربي الإسلامي، وهنا يعود إلى المكنون القرآني ليقف على معالجته المعرفية والمنهجية، حيث يجتمع تفاعل الجدلية الثلاثية.

فالقرآن لما تعرض لظاهرة تجميع القبائل العربية، لم يهمل أو يغفل الجانب الموضوعي التاريخي، الذي لا يستوفي شروط الوحدة مع العلم أن المفردة القرآنية منضبطة بدقة إلى درجة المصطلح كما يقول «حاج حمد»: "العبارة القرآنية هي المستجيبة للدقة العلمية في تحليل الواقع بمنهجية تسمو على الفكر الوضعي..."<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، مرجع سابق، ص 317.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 303.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 335.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 174.

فقد رد التجميع إلى منطق (التأليف) وليس إلى منطق التوحيد فالآية الكريمة تقول: قَالَ تَعَالَى ﴿ وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِبَصِيرَةٍ وَالْمُؤْمِنِينَ ﴾ ﴿١﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢﴾ [الأنفال: 62-63]، ويحلل «أبو القاسم» الآيتين ويجد: "أن الله يختتم الآية باسمي العزة والحكمة في فرض التأليف على القبائل ثم يحدد الأمر في دلالات ألفاظ القرآن الحكيم بأنه تأليف"<sup>1</sup> ثم بين بعد ذلك الفارق الموجود بين التأليف والوحدة، فالتأليف أقل درجة من التوحيد، ويستطرد «حاج حمد» في توضيح الفارق قائلاً: "لأن التوحيد هو صهر لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر، ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار، والذوبان كما هو عليه الحال في التشكيل القومي"<sup>2</sup>.

ويضيف موضحاً التباين الموجود بين مفهومي التأليف والوحدة بشكل دقيق للغاية قائلاً: "وهناك فرق شاسع بين التوحيد والتأليف، فالتوحيد أساسه الجدل النائي للجزء مندجاً به في الكل، أما التأليف فأساسه آلية ميكانيكية تبقي على جوهر العناصر في نشاط متفاعل بعضها ببعض، ولكن من دون أن تنفيها، وقد اختار القرآن كلمة تأليف، وليس كلمة توحيد للتعبير عن علاقات القبائل العربية بعضها ببعض في مرحلة الخروج نحو العالمية الأولى"<sup>3</sup>.

ويضيف «أبي القاسم» بأنه: "ليس ثمة جوهر واحد تتجه إليه نتيجة التجميع التي انتهت في حدود التأليف"<sup>4</sup> بمعنى أن نتيجة التأليف لم تكن حصراً بين مطلق فردي ومطلق قبلي حيث كان يسود التنافر ويميزه بل ويطنغى على ذلك الواقع، فجوهر التأليف يمضي لما هو أكثر من ذلك بكثير، فالسياق هنا خاص بجدلية متعددين ليس في الواقع العربي فحسب، بل حتى في الإنسانية الأخرى وما ضمته العملية الأمية الأولى من شعوب لاحقة انضوت في دائرة الإسلام وإلى جانب ذلك فهناك مجتمع يضم السادة والعبيد، اختلاف الألوان واختلاف الألسن، وأعراق إثنية كثيرة ومذاهب فقهية متباينة، ولذلك كان الأمر تأليفاً واجتماعاً حول كلمة التوحيد، وهي أس الغيب في هذا الوجود ويقول «حاج حمد»: "فالله - البصير - قد زواج بين عزته وحكمته وبين شخصية الواقع الموضوعي القائم على التجزئة فانتهى إلى نتيجة التأليف وليس التوحيد"<sup>5</sup>، وهكذا يتدخل الغيب في وجودها ويتمهظ في متجلياً بالتأليف المحقق بين القلوب، وهذا بالنسبة لـ«أبي القاسم»: "غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع، أي الغيب الذي لا يتجاوز فعل الواقع الموضوعي وشروطه، وإنما يتكيف به ويطوره تدريجياً باتجاهه"<sup>6</sup> من حيث هو تكيف وتطوير وتسامي، وهذا هو مناط الهداية نحو التأليف كما جاءت في القرآن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص363.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص363.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص601-602.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص336.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص336.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص336.

ويضيف إلى هذا «أبو القاسم»: "أن تأليف القلوب من حول الرسالة هو موضوع من جدلية الغيب بالإنسان العربي ضمن مفارقتين اللتين أوضحناهما الحالة الاجتماعية التاريخية ضمن الواقع القبلي زائد مفارقات الحياة الصحراوية، ولأن «مروة» و«رودينسون» قد أسقطا الجانب الغيبي تماما وأزاحاه لأنه لا يستقيم ونهجهم المادي الجدلي فقط ظلا على القول بوجود عوامل تاريخية واجتماعية تعطي تفسيراً وتوصيفاً مادياً لتلك الحالة<sup>1</sup> فضحياً بالحقيقة في مطلقها في سبيل نجاح المنهج، فمن خلال التحديد الإلهي لظاهرة التأليف نفهم حسب «أبو القاسم»: "نسبية التعامل الإلهي بمنطق منهجية الخلق المطلق ﴿وَلَا كُنَّ لِلَّهِ آفَ بِيَدِهِمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾<sup>2</sup> مع منهجية التشيؤ الوظيفي التي قضت بقوانينها الاجتماعية والتاريخية والعلمية ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ وهنا تبطل كافة النظريات التي ساقها أمثال «رودينسون»، و«حسين مروة» وغيرها<sup>2</sup>.

ونفى «أبو القاسم» في هذا المقام أن يكون الإسلام قد ابتدع ضمن عالمية الأميين: "أمة قومية تتجه إلى مطلقها الخاص فتمثله بإرادة «نيتشه» في القوة أو بتطلعات «هيجل» للدولة المركزية التي تشكل مثالا مستقطبا...<sup>3</sup> ولكن جهود الإسلام لها كلفتها وأسلوبها الخاص إذ: "جمع وألف فزواج بين الإرادة الغيبية الإلهية غير المرئية وشروط الواقع التي ترفض حتى التأليف"<sup>4</sup> وهذه بعض مظاهر التأليف وحدودها كما وقف عليها «حاج حمد» وكشفت عنها وقائع التاريخ فيما بعد: "من حرب الامتناع عن دفع الزكاة إلى الصراعات بسبب أرض سواد العراق وإلى صراعات التوازن بين الأنصار من جهة والمهاجرين من جهة أخرى، وإلى توازنات اختيار الحلفاء، كلها وقائع تكشف عن سقف التأليف وليس الوحدة...<sup>5</sup>.

ولم يتوقف «أبو القاسم» عند حدود التأليف النسبية بل مضى من جهة أخرى لطرح الغاية التي يحتفل بها ذلك التأليف لما يحلل قضية الخروج العربي قائلا: "فتلك القبائل العربية التي ألف الله بين قلوبها لم تندفع لتكوين دولة قومية تحيط بأركان الجزيرة العربية، ولا كان فتحها للعالم فتحاً مغولياً همجياً لنهب ثرواته...<sup>6</sup> فهناك غاية إذا تقف خلف ذلك التأليف وهو تكوين الأمة للخروج إلى الناس كافة. فهي في نهاية المطاف مسؤولة عن الذكر والتبليغ وهو ما نرصده في قول «حاج حمد»: "فالغاية الإسلامية تكمن في إيجاد قاعدة بشرية لدين الحق في مواجهة الباطل، وهذه القاعدة منهجها الفلسفي في القرآن بوصفه خاتم قاعدتها البشرية العرب حيث تلقى المسؤولية عليهم مباشرة قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُنْصَلُونَ﴾ [الزخرف: 44]<sup>7</sup>، ولا تتوقف الغاية من التأليف عند تكوين قاعدة بشرية للخروج وقيام عالمية الأميين بل تمتد الغاية وهي في لفائف آفاق الغيب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 338-339.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 161.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 336.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 336.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 337.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 339.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 355-356.

المستقبلي لتصيير غاية التأليف: "الوسط من العالم أي تتشكل العروبة كقومية للقوميات بأفق يحمل قوة الانفتاح المستقبلية على العالمية الكلية"<sup>1</sup> والقصد يتجه في هذا السياق إلى قيام العالمية الإسلامية الثانية.

فمسألة التأليف التي يجللها «أبو القاسم» لها منعكسات موجبة في تكوين الشخصية العربية الحاملة للرسالة، والمأمورة بالخروج للناس كافة، فأخص خصوصيتها هو التدخل الغيبي في بناءها، وفي هذا تجريد للشخصية العربية من التركيز الذاتي والعرقى كما يؤكد أيضا: "فتكوين الشخصية العربية لا تؤدي للصراعية فهي كافة للناس، وخيركم عند الله أتقاكم"<sup>2</sup>.

ففهم عمق أزمنا التي نعيشها يتوقف على فهم البعد الغيبي والذي يؤثر بشكل أساسي في مسارنا ماضيا وحاضرا: "فكما لا يستقيم التخطيط لأي أمر كان بإسقاط أحد عناصر محركاته، فكذلك لا يستقيم لنا فهم جوانب أزمنا الراهنة قوميا ودينيا دون معرفة أثر البعد الغيبي في تأليف القبائل وتحديد طبيعة الفتح الإسلامي بالعرب"<sup>3</sup> فللبعد الغيبي مرتكز أساسي ضمن خصوصيتنا إذ يقودنا نحو تجاوز أزمنا ومآزقنا، وكل إستكشاف عنه أو تجاهله في التعاطي مع واقعنا ونتائج بحثه لن تكون أقل سوءا من حال سيزيف مع صخرته وفي هذا تشديد من «حاج حمد» على ضرورة أخذ خصوصيتنا بعين البصيرة عند محاولة البحث حول مآزقها والمخارج والحلول المطلوبة لها فما ينبغي فهمه حسب «أبو القاسم» هو: "فلسفة التغيير، وليس قوالب التغيير المستوردة"<sup>4</sup>.

وقد يبدو لبعضهم أنّ «أبا القاسم» يؤله حركة التاريخ وهو ما ينفيه «حاج حمد» قطعاً كما نستوضح الأمر في قوله: "هذا ليس بصحيح لمن اطّلع على دراستنا المتعلقة بجدل الغيب والإنسان والطبيعة، فنحن نرفض منطق الاستلاب اللاهوتي ونؤمن بتفاعل الأبعاد الجدلية الثلاثية، ولا نؤمن قرآنيا باستلاب أي طرف للأطراف الجدلية الأخرى فحتى جدل الغيب لا يستلب جدل الطبيعة"<sup>5</sup>.

فجهد النقد الذي إتجه به «أبي القاسم» في نقد المناهج التي تمت عبرها قراءة مقدمات التاريخ العربي الإسلامي كانت الغاية منها تستهدف توضيح الرؤية البديلة، وليس التحطيم السلبي والتعالي عليها وأيضاً وضع مناهج القراءة في سياقها الذي نبت فيه بحيث أن لكل منهج حدوده المعينة في التفسير ليس في وسعيه تجاوزها مثل الماركسية التي تبقى تشكل إمكانية وعي وليس قانون وعي كما نستوضحه في تحليل «حاج حمد»: "فأتجاهنا بالنقد للماركسية كيفما استخدمها حسين مروة إنما يؤكد في ثناياه ضرورة اختصار الماركسية ضمن حدودها الفلسفية باعتبارها إمكانية وعي، وليس قانون وعي مطلق كما يتعامل بها الماركسيون اليوم"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 332..

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 361.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 332.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، (بيروت، دار الساقي، د.ط، د.ت)، ص 22.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 362.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 367.

ففي هذا الإطار يعترف «حاج حمد» بأن: "الماركسية جزء من جدل الطبيعة ولكنه غير مقوم ضمن الجدلية الكونية الكبرى التي تتكون من أبعاد ثلاثية فلو أراد الغيب الهيمنة المطلقة دون اعتبار للواقع وموضوعيته لجعل الله ما بين القبائل توحيدا، وليس تأليفا"<sup>1</sup>، وحتى ديالكتيك الطبيعة لا يمكن فهمه في معزل عن تأثير الغيب، وغائيه كالحليب والعسل شربا للإنسان، وذات الاتفاق الغائي لحركة واتجاه التاريخ في إطار جدليته الكونية حيث صراع الحق والباطل كما تتوقف بالتحليل العميق للمسألة ضمن الفصل الثالث بتحليل قضية التدافع العربي الإسرائيلي.

إذا ما يؤكد «أبو القاسم» في نقده أو تحليله لأطروحات فكر الثورة الشمولي على دور البعد الغيبي في منطقة الوسط تحديدا، ورغما عن الأقلام والمناهج الباحثة فيها: "فالغيب متعلق بهذه المنطقة إلى درجة لا يمكن لأي منهج أن يتفادى الإعلان عنه"<sup>2</sup> ويختتم مؤكدا وبشيء من السخرية: "حجر الزاوية الذي يجب أن نتنادى جميعا لوضعه هو توظيف الوعي بكافة إمكانياته (السمع والبصر والفؤاد) لفهم الظاهرة وتقنينها، وليس في فرض قوانين مسبقة على الظاهرة محل الدراسة بحيث نفرض عليها الخضوع لمقررات المنهج بالمنطق الريفي عنزة ولو طارت"<sup>3</sup> وهذا مما له دلالة حسب «أبو القاسم» على: "عجز المثقفين الليبراليين والثوريين عن إستبطان المفهوم الفلسفي للتغيير ضمن جدل الواقع بمعزل عن القوالب المستوردة"<sup>4</sup>، ولتَم عندها كما يضيف «أبو القاسم»: "استدراك كيفية التعامل مع الواقع التقليدي"<sup>5</sup> والذي بدوره يمتلك خصوصيته المفارقة للمجتمعات الإنسانية الأخرى، ولذلك ينبغي عند «أبي القاسم» أن نأخذ بعين الاعتبار السياقات التي أفرزت المناهج العلمية والمعرفية، إذ يعتبر أن لكل مجتمع له قانون التاريخي الخاص الذي ساهم في صناعة تحولاته ومتغيراته وفي هذه الملاحظة الدقيقة يضيف «أبو القاسم»: "أن أكثر الناس علمية تغيب عنهم هذه العلمية حين لا يطبقون القاعدة التي تقول بأن المجتمعات قانونها التاريخي في الحركة والاتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه الدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنبا إلى جنب مع القوى النقيضة"<sup>6</sup>.

وهنا يقف على تحديد الإشكالية التي يعانيتها أغلب المفكرين والمثقفين في البحث عن المحركات الدافعة في إحداث التغيير الخاصة بواقعنا: "فمشكلة مفكرينا أنهم لم يحاولوا بشكل فلسفي دقيق اكتشاف وجود محركات هذا التغيير بالطريقة الخاصة بالمجتمع العربي نفسه، أي الطريقة التي تعود إلى بنائه التاريخي ونسيجه الاجتماعي الخاص، كأننا مجتمع تحكمه المعايير البنائية الاجتماعية والاقتصادية المجردة وبلا هوية تاريخية أو إيديولوجية"<sup>7</sup> وهذا ما ينعاه «أبو القاسم» على مجمل القراءات الماركسية وغيرها لمقدمات تاريخنا.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 368.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 369.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 369.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 23.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 22.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر السابق، ص 332-333.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 333.

وبمعنى آخر أنّ «أبا القاسم» يأخذ بنا، بل ويشدّد أيضا على ضرورة إدراك وجود قوانين خاصة بذاتيتنا، والمطلوب هو الوقوف عليها وفهمها، بالنفاذ إلى جوهرها حتى نفهم بوضوح عمق أزمتنا، فمتى توفر عمق الفهم كان الخروج أيسر علينا وهذا عبر ما يضحّج به النص المطلق من مؤشرات دالة على ذلك.

إذا فهم تجربة مرحلة الأمية يعد مقدمة ضرورية نحو فهم مستقبل الأمة بإدراك محركات تقدمها لأن الماضي يتحكم في تأطير الحاضر، ويصنع آفاق المستقبل ف: "جدلية تكوين عالمية الأميين ثم مسارها التاريخي عبر أربعة عشر قرنا إنما يحمل أبعادا غائية غيبية تحكم حركة الواقع الراهن، وتحدّد شروط مأزقه قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [الدخان: 38-39]".<sup>1</sup>

فشرطية فهم واقعنا لدى «أبو القاسم» ترتبط بالعودة إلى الماضي التاريخي، وهذا هو المثلث الذي أخذ به «حاج حمد» المفكرين المعاصرين الذين اكتفوا ببحث وقائع الحاضر وتجنّبوا البحث في نظيره الماضي، ف: "المفكرون العرب الذين لا يفهمون تجربة عالمية الأميين في المدينة المقدسة لن يكون بمقدورهم قط أن يفتوا حول مستقبل هذه الأمة لأنهم يجهلون محركات نموها منذ ماضيها فالماضي يحكم تكوين الحاضر وآفاق المستقبل"<sup>2</sup>.

وغرضه من خلف ممارساته النقدية للأطروحات التي أتينا على استعراض نقده لها، يمضي نحو ابتعاث رؤية جديدة صميمها المنهج وهو ما عبر عنه قائلاً: "وما كنا لنشرع بنقد هذا الجانب من التحليلات، وابتعاث رؤية جديدة لأمر تبدو، وقد تمت في الماضي وانتهت لديه، لولا أن العوامل التي صنعت ذلك الماضي، وانتهت لديه وستبقى مؤثرة في صناعة الحاضر والمستقبل"<sup>3</sup>.

وبالتالي فكما قرأ «أبو القاسم» القرآن في كليته ووحدته العضوية، وقد أسلمته تلك القراءة إلى اكتشاف منهج الجمع بين القراءتين ضمن المكون القرآني فهو يدعو أيضا إلى قراءة أحداث التاريخ في جملتها وكليتها أي كؤنيتها وهدفه من خلف ذلك بلوغ القانون الذي يضبط إيقاعها، ويتحكم فيها، مما يساهم في وضع أسس وقواعد للتغيير الخاصة بأي مجتمع كان بعد ممارسة تلك القراءة ويصرح هنا مستطرذا بالتحليل والتوضيح لمقصده: "إنه ليحتم منطقيا، وليس علميا فقط، على أي منظر لحركة التاريخ في سبيل الوصول إلى منطلقات التحرك التاريخي للشعوب، أن يحيط بحركة الأمة ضمن وحدتها العضوية التاريخية، عليه أن يبدأ دائما من حيث تكون البداية، فكما يستحيل في العلوم الطبيعية فصل ظاهرة ما عن تاريخ نشاطها الحيوي ودراستها، ضمن حالات الأعراض المؤقتة فقط، كذلك يستحيل فهم جدلية التاريخ العربي، ومقومات وجود الإنسان العربي وتجربته الحياتية، من دون البدء بالتحليل السليم لنشوء الظاهرة التاريخية العربية في امتدادها من الصحراء إلى الاستواء"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص365.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص333.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص342.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص446-447.

فالقراءة لكلية التاريخ تسمح بفهم كلي للأزمات التي نعانها وهو ما يخلص إليه فيلسوفنا: "إذ لا يمكن بحث الانحدار السريع من دون ربطه بذلك الصعود السريع جدا الذي أبهرت به أمتنا العالم... بل يكمن الأمر في سرعة الصعود نفسه، فمن غير المنطقي النظر إلى تاريخنا في مراحلها المجزأة بعيداً عن شموليته بمقدماتها ونتائجها"<sup>1</sup>.

وقصد «حاج حمد» جملة يتجه إلى فهم البعد الغيبي المؤثر على حركة واقعنا بمختلف مراحلها المتباينة مع منحنياته صعوداً أو نزولاً، فالأخذ به وفهمه ضروري، بل إنه لجانب في غاية الأهمية تعرض للإهمال من قبل المؤرخين والدارسين وأيضا المفكرين تحت ضغط المناهج المادية الجدلية، وهذه الأخيرة قد عجزت أن تحيط بعوامل الحركة الكونية والتاريخية في كليتها، فهي اكتفت بدراسة ما أحدثته المرحلة المحمدية من قوى دفع وانطلاق دون التداعي على بحث السر الذي وقف خلفها<sup>2</sup>. فينبغي عند «أبي القاسم» النظر بمنهجية كلية وشاملة في السر الذي صاغ مقدمة التاريخ العربي.

ولهذا عندما يأتي «أبو القاسم» إلى تطبيق الجدلية الثلاثية، وعبر منهج الجمع بين القراءتين فإنه يعود دوماً إلى ما يسميه بجدلية التكوين والتركيب التي ساهمت في صياغة العالمية الأمية الأولى مع مطلع البعثة المحمدية، ودور الغيب الذي أسعفها في بناءها واستمرارها، وحتى فعاليتها في الانتشار حتى تشمل الأميين الذي لحقوا بها فيما بعد.

بناء على هذا النقد والتحليل بحث «أبو القاسم» عن قوانين خاصة بواقعنا لكي يتم تغييره فعاد إلى المرحلة الأمية كما يبين ذلك: "ففي قلب عملية الأميين تكمن القوانين الذاتية للخصوصية العربية التي متى - فهمناها - نستطيع أن نخرج من أزمتنا الفكرية والحضارية الراهنة فنحن لا نستطيع أن نخرج من أزمتنا ما لم نتعرف أولاً على (كيفية تركيب مجتمعنا)، على جدليته، والكيفية التي يتحرك بها، ويتجه من خلالها إلى غائية محكمة حكمت وتحكم مساره"<sup>3</sup> ففهم التجربة المحمدية من الداخل بالنسبة لـ«أبي القاسم» يشكل: "المفتاح الصحيح لا لفهم تلك المقدمة التاريخية فحسب، بل لفهم منهج الحدوث نفسه"<sup>4</sup> أي أن التجربة الأمية في إنطلاقتها كانت مشدودة إلى راسية المنهج التي تظهرت في سلوك مؤطره صلى الله عليه وسلم.

فالتعامل مع المجتمع العربي الراهن، وبمعزل عن مكوناته الداخلية كما يقول «حاج حمد»: "واستيطان إيقاعه التاريخي لا يؤدي إلا إلى فهم سطحي لحركته واتجاهه، فتكون النتيجة حبس حركية هذا المجتمع في أضيق مناهج المعرفة والاكتشاف"<sup>5</sup> وقصد «حاج حمد» هنا يتجه إلى الحشد المنهجي الذي يستعين به المثقفين والمفكرين في قراءة واقعنا المتخلف، وعادة ما يكون نصيب تلك المحاولات هو الفشل الذي من تجلياته فشل الماركسية على

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص447.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص447.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص332.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص447.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص332.

مستوى المنهجي لما حاول الثوريون كما يذكر «حاج حمد» هنا: "طرح مقدمات الصراع الطبقي أمام الأمة كتحرير لقواها، ولم يكن هدفهم الاشتراكية بأكثر من التحريك نفسه، ولكنهم فشلوا لسبب واحد، وهو أنهم لم يستدركوا التركيبة اللاتطبيقية في خصائص الشخصية العربية، وبنائيتها التاريخية..."<sup>1</sup> ومن هنا ينبعث إلحاح «أبو القاسم» على: "البحث الداخلي في ماهية نسقنا نفسه، واكتشاف محركاته باتجاه التغيير فلكل نسق جدليته التاريخية والاجتماعية ومن المستحيل تطبيق نفس المواصفات على كل المجتمعات"<sup>2</sup>.

فبعد هذه المقدمات النقدية التي خاضها، والرؤية المنهجية التي طرحها والتي يشكل الغيب فيها مرتكزا أساسيا وأيضا القراءة الكلية لوقائع التاريخ وأحداثه، يعود بنا «أبو القاسم» إلى الواقع المعاصر مبينا أن فهم حقائق التجزئة القطرية أو الإقليمية في واقعنا العربي المعاصر يفرض علينا حسب العودة إلى مرحلة الأيمن التأسيسية بعدما نفى عنها فكرة التطوع القومي كما زعم مفكري التيار، وعاد بها إلى التدخل الغيبي والذي فرض التأليف دون الوحدة<sup>3</sup>، وهنا يوضح لنا «حاج حمد» علاقتنا بالتاريخ: "إن علاقتنا بالتاريخ وبالبعد الغيبي هي لاكتشاف حقائق الواقع كما هي، وليس التفاف عليها" بالتعسف في استخدام مناهج من خارجها عند محاولة قراءتها، فتاريخنا يمتلك حسب «أبو القاسم» جدله الداخلي الخاص، وإيقاعه الخاص أيضا"<sup>4</sup>.

فالتجزئة التي يعانينا واقعنا المعاصر لها امتداد في الماضي السابق وعبر البعد الغيبي تم تجاوزها نحو حالة سلوكية جديدة وهي التأليف بين القلوب، ولهذا يلح «أبو القاسم» على أهمية تفهم ذلك البعد، والذي يسمح لنا بالنفوذ إلى أسباب التجزئة القطرية التي يغص بها واقعنا المعاصر، وهذا يمكننا كذلك من إيجاد صياغة بناء من أجل تغيير واقعنا، لنتمكن من العبور إلى جدلية التكوين الخاصة بنا كما عرفتها علمية الأيمن، وبهذا يكون فيلسوفنا قد وضعنا على طريق اكتشاف القوانين الخاصة بحركة تغييرنا لأن جهود المجددين وقطاع المثقفين إلى غاية اللحظة: "لم نحاول اكتشاف النسق الخاص بجدلية التطور العربي المتداخل مع الإسلام واختياراته الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لتحديد بعد ذلك، للإنسان العربي والمسلم إلى أين يتجه وكيف يتعاطى مع نفسه ومع العالم"<sup>5</sup>.

وها هنا ينتدب «أبو القاسم» مهمة جديدة للفكر العربي المعاصر، تتمحور حول اكتشاف جدلية خاصة بصياغة تاريخنا كما يقول موضحا شأنها: "من مهمة الفكر العربي المعاصر أن يكتشف من خلال الجدلية الخاصة بالتاريخ العربي أوضاعا مفارقة في تكويننا القومي عن تلك التي كونت شعوبا أخرى وحددت فهمها المعنى القومية"<sup>6</sup>، فعندما يعود إلى نقد القراءات المادية الماركسية لمقدمة تاريخنا في بواكيره، ويحلل المرحلة الأمية ونتائج

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص354.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص602.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص344.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص344.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مرا: محمد العاني، (بيروت: دار الساقي، ط01، 2010م)، ص62.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص601.

السلوك التأليني فهناك كان يثوي أهم مرتكزين أساسيين ساهما بفعالية في صياغة تلك المرحلة من: "خصائص المجتمع العربي وبنائته وتوجهاته في كل الأبعاد الاقتصادية و الاجتماعية والفكرية والسياسية وهما:  
أ- التدامج العرقي مع كافة الشعوب الأمية.

ب- التفاوت الطبقي وانعدام التركيز الإقطاعي أو الرأسمالي<sup>1</sup>.

بناء على هذين المرتكزين يكون «حاج حمد» قد برر لنا: "استحالة تركيب التجربة الأوروبية على نسقنا الديني والاجتماعي، وكذلك عبثية أن نستهدي بها بحكم أزمتها الراهنة، فليس من بديل أماننا سوى تأسيس المشروع الحضاري البديل من داخل نسقنا الديني والاجتماعي"<sup>2</sup> مع العلم أن "إيجاد البديل هو نصف المشوار باتجاه التغيير"<sup>3</sup> كما يرى ذلك «حاج حمد».

ولن يتم لنا هذا إلا من خلال إدراك فهم آخر للتجديد كما يضعه في إطاره التاريخي المشروط بتحويلات معينة، يقول «حاج حمد» في تحديده له: "مفهومنا للتجديد هنا مفهوم تاريخي مشروط بتحويلات معينة، تحولات على مستوى الإنسان العربي في علاقاته بنفسه وبالعالم"<sup>4</sup>، أي أن هذا لا يتم من خلال جهود العقل الطبيعي، بل من خلال العقل الجدلي العلمي التحليلي والنقدي والمدجج بمختلف الأدوات من صيرورة وجدلية وتاريخ الأفكار. فما طرحه «أبو القاسم» من تحليل بخصوص جدلنا التاريخي سعيا منه لطرح رؤية مختلفة للتغيير جعله يقرر في نهاية المطاف: "أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج باتجاه التغيير نحو طبقتا أو عرقيا أو لاهوتيا، فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات..."<sup>5</sup>، وقد أشرنا إلى أهم مرتكزين ساهما في ذلك آنفا على عكس المجتمعات الأخرى كما يوضح المسألة: "بأن للمجتمعات قانونها التاريخي في الحركة والاتجاه، بحيث يفرز كل مجتمع قواه المدافعة نحو التغيير المواكب للتطور جنبا إلى جنب مع القوى النقيضة"<sup>6</sup>.

وبالتالي فخطاب التغيير في هذا الواقع الذي حلل «أبو القاسم» مكوناته: "لا يمكن أن يتجه إلا للإنسان ذاته في إطار الأمة، ومن دون توسط، عبر خطاب اجتماعي أو عرقي"<sup>7</sup> وهذا بموجب اتجاه الخطاب الإلهي للأمة: "والذين لن يخاطبوا قبليا وإنما حوطبوا بوصفهم أميين ولكل الناس"<sup>8</sup> أي فرادى وهكذا فخطاب التغيير عند «أبي القاسم»: "يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها"<sup>9</sup> فإذا ما قام ذلك التغيير ونجح: "هنا سيلد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص435.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص600.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص767.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص617.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص594.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص333.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص333.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص443.

<sup>9</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص594.

القرآن من جديد أمة تحمل إلى العالم نهجا حضاريا كونيا بديلا<sup>1</sup>، ليتحقق بالفعل الكتاب المطلق صائرا مرجعية للحضارة الإنسانية كافة بموجب نهجه في تحقيق التغيير السليم والإنساني، فالجدير بالملاحظة أنّ «أبا القاسم» حين يقول بعالمية الطرح فإن ذلك يتكافأ مع عالمية الحضارة ووحدتها العضوية الراهنة وهو استجابة: "النوع من العملية الاختيارية التي تقوم على إنسانية التوجه وليس قهرته كما تفعل الحضارات المادية التي تود تفصيل عالم على قياساتها الذاتية... وهذا هو عين الشرط الإنساني الاختياري الذي عمقه القرآن بمفهوم النبي الأمي والرسالة إلى الناس كافة، وهذا هو الأساس الحضاري الذي حاول الإسلام تكريسه في ظل عالمية الأميين حيث ألغى ثنائية الشرق والغرب ودمج بين حضارات الشعوب القديمة وثقافتها، كما طرح نفسه وعاء تاريخيا لكافة الديانات السماوية ودمج بين الأعراق والسلالات"<sup>2</sup>، وهو ما سيتحقق في المرحلة التالية حيث ظهور الهدى ودين الحق وقيام العملية الإسلامية الثانية.

### المطلب الثالث: نقد حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة.

قبل الشروع في بحث وتحليل موقف «أبي القاسم» النقدي من حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة؛ يجدر بنا تحديد الإطار الزمني الذي ظهرت فيه تلك الحركات، إذ تجمع كافة الكتابات بأن ظهورها كان في أعقاب نكسة 1967م ومطلع العقد السبعيني خصوصا، وهو ما يفصل فيه الدارس «هاني نسيرة»: "كان الصعود إسلاميا فقط منذ السبعينات... كبديل للخطابات الأخرى التي سبقت أن أقصته، وتكررت هزائمها ونكسات مقولاتها فقد تنامت الحركة الإسلامية منذ السبعينات، لا كعائد دلالي للإسلام، بل كحركة اجتماعية تطلب المشاركة، وتقدم نفسها للدولة الوطنية وترمي لإعادة الصياغة الإسلامية للمجتمع المدني والثقافة..."<sup>3</sup>، وهذا يتفق تماما مع ما حدده «أبو القاسم» إذ يرى أن فترة الصعود الديني المتطرف كانت: "منذ منتصف السبعينات إثر فشل توجهات الحركات الثورية بشقيها القومي والماركسي، ومن بعد الفشل السابق للتوجهات الإصلاحية والليبرالية"<sup>4</sup> فهذا الذي حصل أيضا ما هو إلا انكسار لمسار الفكر الإصلاحي ونكوص برجوع أحلافه «القهقري» عما طرحه رواده ومؤسسه كما يجمل القضية الدارس «هاني نسيرة»: "وحسب هذا المفهوم يكون «جمال الدين الأفغاني» أكثر تقدمية من «محمد عبده» ويكون «رشيد رضا» تلميذ عبده أقل إصلاحية من أستاذه الشيخ الإمام، ثم يزداد الخط انكسارًا مع تلميذ الأخير «حسن البنا» مؤسس جماعة الإخوان المسلمين،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 608.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 446-447.

<sup>3</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 51.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 84-85.

الذي يزداد محافظة عن أستاذه صاحب المنار، ليلبغ أوج انكساره مع فكر الحاكمية مع «سيد قطب» الذي كان أقل عنفا وتعصبا من تلاميذه من منظري الجماعات الجهادية بعده<sup>1</sup>.

وهكذا عرف الخطاب العربي المعاصر ارتدادًا عن الخطابات الثورية والقومية وحتى النهضوية كما يشخص «جورج طرابيشي» مضامينه بالإجمال مع إضمار مقاصده نحو تصورات الحركات الأصولية: "فالخطاب العربي المعاصر الذي أفرزته الرضة الحزيرية، إن كان يطرح نفس القضايا التي طرحها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن... إنه يعود إلى طرحها لا ليقدم إجابات أكثر تقدما من تلك التي قدمها الفكر النهضوي بل ليقدم إجابات أكثر تأخرا، إجابات ما قبل النهضوية... إنه لا يرتد إلى عصر النهضة بل يرتد عن عصر النهضة"<sup>2</sup>.

وقد فسر «الجابري» كما نقل عنه «طرابيشي» أن الذي وقع هو من قبيل التمسك بأهداب حلم استعادة الماضي قائلا: "ما إن وقعت هزيمة 1967م حتى أخذ الخطاب العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليتركز إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة"<sup>3</sup> وذلك الركون ينشد التكرارية التعاقبية بدل مفاهيم الصيرورة والتطور مع الأخذ في الحسبان المتغيرات المختلفة.

وهي ذات المعاناة المختلفة التي وقف عليها الدارس «عبد الإله بلقزير» سواء في تغاير مضامين الخطاب أو الموقف من الآخر، وعلى نحو من الاستطراد يبين بلقزير: "إذا كان الخطاب القومي العربي استنفا -على نحو ما من الأنحاء- للخطاب الإصلاحي على صعيد رؤيته النهضوية ونفسه العقلاني، وانفتاحه على الفكر الإنساني، فإن خطاب الإحيائية الإسلامية، أتى ليحدث قطيعة فكرية حاسمة مع الخطاب الإصلاحي: "إن على صعيد إشكاليته، أو على صعيد منطلقاته غير النهضوية، أو على صعيد رؤيته غير العقلانية مع الإصلاحية... كان الغرب منبعاً من منابع المعرفة والنور، أما مع الإحيائية (الصحية) فبات منبع شر وعدوان"<sup>4</sup> وهكذا حصل نكوص في الفكر العربي عبر مراحل من المرحلة النهضوية والمرحلة الحديثة، فالمرحلة المعاصرة.

وقد كان ظهور تلك الحركات نتيجة للفراغ الإيديولوجي الذي خلفه فشل الأنظمة الثورية في تحقيق أهدافها وهنا يفسر «حاج حمد» ظاهرة الصحوة الدينية: "من كونها ليست إلا بديل فراغ بالمعنى السلبي تسبب فيه فشل كافة الأنظمة العربية في إدارة التنمية وبناء مجتمعاتها، وحل إشكالياتها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وذلك دون أن تكون هذه الأنظمة في حقيقتها ديمقراطية أو ثورية"<sup>5</sup>.

وفي هذه النقطة يتفق المفكر «محمد أركون (1928-2010م)» مع تحليل «أبو القاسم» من أن: "الحركات الإسلامية قد شهدت نجاحا سريعا ومنقطع النظير... فالدولة تخلت عن المواطن.. فألقى بنفسه في

<sup>1</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحراب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 56.

<sup>2</sup> جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط 01، 1991م)، ص 21.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 19-20.

<sup>4</sup> عبد الإله بلقزير، من الإصلاح إلى النهضة، مرجع سابق، ص 104.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص 590-591.

أحضان الحركات الأصولية، وذلك لأن الحداثة والرفاهية التي وعدت بها أنظمة الحزب الواحد على طريقة بومدين و«عبد الناصر» لم تتحقق<sup>1</sup> وقد علل «أركون» الفراغ الإيديولوجي بالعودة إلى فشل الأنظمة الثورية في تحقيق مكاسب البناء خاصة في جانبها الاجتماعي، وكان ذلك سببا موضوعيا، وكافيا في التعجيل بظهور تلك الحركات، وتلك الحركات استخدمت الإسلام إيديولوجيا وليس روحيا من أجل جذب الجماهير نحو أطروحاتها، وهذا عبر منشوراتها، والتي لا تركز على القيم الروحية للإسلام، بقدر ما تحفل بالمشاكل الاجتماعية و الاقتصادية وجور الحكام<sup>2</sup>.

وبالجملة يجد «حاج حمد» أنّ أسباب الانبعاث الأصولي يعود إلى تعثر فكر النهضة وهذا بإقصاء العقل وتغييب العقلانية النقدية لفائدة الأنظمة الشمولية والتي عجزت عن تحقيق ما كانت تطمح إليه لمصلحة شعوبها، وبشأن هذا الواقع كما يصرح «حاج حمد»: "النتائج كانت نقيضا للشعارات حيث تعمقت التجزئة في مقابل الطرح الوجودي والديكتاتورية مقابل الديمقراطية وهيمنة الحزب على الاقتصاد في مقابل الاشتراكية وتعدد الهزائم بوجه إسرائيل..."<sup>3</sup>.

لذلك كانت ردود فعل حركات الصحوة بوجه النتائج التي خلفها فكر الثورة الشمولي يتسم بطابع سطحي إلى حد بعيد على مستوى ردود الفعل على ذلك الفشل، ومنه عمدت: "إلى استيعاب الفراغ بمنطق الاسترجاع الماضي... لمقولات الدين" وهذا عبر: "تحويل الدين إلى لاهوت وتحويل الفقهاء إلى هيئة كهنوت، بمنطق مشروعية الإفتاء عبر مصادر التشريع، وهو أمر يماثل الحالة التاريخية التي كانت عليها الكنيسة الكاثوليكية في القرن الميلادي الرابع عشر"<sup>4</sup>.

وقد اختزلت حركات الصحوة كل سعيها وطموحها وعلى اتساع العالم الإسلامي في: "استعادة وإعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة بكافة مواصفاتها الجهادية، فكل العالم بالنسبة لها عالم كفر، وكذلك ما لديها من أنظمة في بلدانها فهي جاهلية، فالمهمة داخليا هي القضاء على الجاهلية والمهمة خارجيا هي القضاء على الكفر"<sup>5</sup>.

وفي خضم هذا الفهم المغلق والسكوني العاجز عن إدراك معايير التغيير السليمة والتي تأخذ جدل الواقع بعين البصيرة يحدد «أبو القاسم» الوجهة التي ينبغي أن تمضي نحوها بحثنا أي: "إلى تحديد علاقة الحركات الإسلامية وكذلك غيرها بالمضمون الفلسفي للتغيير، والذي يحكم ضوابط التركيب المستقبلي لمجتمعات المنطقة"<sup>6</sup> ويضيف بأن: "الحركات الإسلامية بدورها تخضع لقوانين إعادة التركيب الحضاري والاجتماعي والثقافي لشعوب

<sup>1</sup> محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط2، 02، 2001م)، صص 15-16.

<sup>2</sup> محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، د.ط، د.ت)، صص 205.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، صص 84.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، صص 85.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، صص 51.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، صص 15.

هذه المنطقة، وهي قوانين للحركة وتفاعلاتها ترتبط بمتعلقات محلية وعالمية متداخلة التأثير<sup>1</sup>، بمعنى أن «أبو القاسم» يسحب أيضا موقفه النقدي الذي قدمه لفكر الثورة الشمولي على كل الطروحات التي تقدمت بها حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، وبأي الوسائل المسعفة لها في تحقيق غايتها.

وقد يبدو لكثير من قادة الحركات الإسلامية كما يرى «أبو القاسم» أن هذا الاستهلال الذي يتقدم به يشكل ضربا من الفلسفة، فالفلسفة كما يضيف «أبو القاسم»: "في موروثنا هي (علم الكلام) الميتافيزيقي وليست قواعد فهم لقوانين الحركة وصيرورتها وغاياتها"<sup>2</sup>، وبالتالي فهؤلاء ليسوا في حاجة لمثل تلك القوانين فلا مبرر هنا لإضاعة الوقت ومحاولة فهمها فقط: "إذ يكفيهم أن يكونوا دعاة يستقطبون الناس ثم يثبون إلى السلطة وطالما أن الغاية هي تحقيق (حكم الله في الأرض الحاكمة الإلهية)، ومهما تعددت الوسائل وتباينت واختلقت وتناقضت"<sup>3</sup>.

وهذا المسلك في التغيير الذي تتخذه الحركات الإسلامية، يتناقض مع الواقع، لأنها لا تعثر على مثال سابق في وعيها التاريخي القائم على الاسترداد والتكرار التعاقبي السكوني، فمدركها العقلي عاطل وعاجز عن استحضار ذلك المثال، وليس في وعيها للتاريخ الذي يدرك معاني الصيرورة والمتغيرات مما ييسر عليها إدراك نماذج للتغيير حصلت في ماضيها الخاص، فوقائعه تحفل بأمثلة واضحة على ذلك أي: "الربط بين إحداث التغيير وقوانين التحول في المجتمع"<sup>4</sup>.

وبالنسبة لحركات الصحوة: "فالمسألة لا تعدو ولديها سوى الاستقطاب الكمي عبر مختلف الوسائل لتجميع القوة، وأبرز الوسائل هي الدعوة والتنظيم... فالإستراتيجية الذهنية منحصرة بكاملها في تكوين الجماعة وليس في التعامل مع قوانين الحركة الاجتماعية والتاريخية والثقافية واتجاهها"<sup>5</sup>.

أما بالنسبة لـ«أبي القاسم» فعدم تمثل نموذج تاريخي من الماضي الخاص بنا حيث: "يربط بين تأكيد كلمة الله - سبحانه وتعالى - في الواقع والتعامل مع قوانين الحركة الاجتماعية إنما يدل على قصور هذه الحركات عن اكتشاف أمرين هامين"<sup>6</sup> نحاول توضيحهما بمعية «أبي القاسم»:

أما الأمر الأول فهو يرتبط: "بالقصور عن اكتشاف هذه الأمثلة التاريخية في القرآن العظيم نفسه حيث يتفاعل التنزيل الإلهي مع (نسبية) الواقع البشري، فالله - سبحانه - يؤلف بين قلوب العرب المتنافرة، ولا يفرض عليها صيغة (التوحيد) بين قلوبها لأن واقعها لا يعطي هذه الإمكانية الاجتماعية المقيدة إلى قوانين تطور بناء المجتمعات البشرية فالله ليس عاجز عن تصعيد التأليف إلى توحيد ولكنه أبقى على نسبية التفاعل مع الواقع

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 15-16.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 16.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 16.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 16.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 16-17.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 17.

وقوانينه، وجعل التأليف نفسه تجاوزاً...<sup>1</sup> الحالة سلوكية سابقة: "وقد انقسمت هذه القلوب وعادت إلى خصائصها فور عروج الرسول الأخير... وبدأ التفكك في سقيفة بني ساعدة"<sup>2</sup>، وقد تناولنا الأمر بكثير من التحليل في المطلب السابق عندما ألح «أبو القاسم» على ضرورة النظر في خصوصيتنا عند كل تنظير يخص البحث في محركات التغيير الخاصة بواقعنا ومجتمعاته التي تمتلك قوانينها الخاصة بما في التغيير.

أما الأمر الثاني فيرتبط: "بقصور هذه الحركات عن التمييز بين فعلها وفعل الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - فهي تظن مجرد الدعوة هي مدخل التغيير"<sup>3</sup> والحقيقة غير ذلك تماماً فحتى مجمل التجارب النبوية لم تكن تخلو من الاستجابة لشروط الواقع وقوانينه، وخصوصاً كما يوضح «أبو القاسم» لما نسترجع فهم تلك التجارب عبر فهم علمي منسجم مع منهجية القرآن ومعرفته.

فعندما تنتكب الحركات الدينية: "بنفسها عن فهم قوانين الحركة الاجتماعية وصورتها، ومظاهرها التاريخية التفكيرية والتكبيرية في آن واحد فإنها تضع غاياتها خارج الزمان والمكان"<sup>4</sup> أي أنها لن تحقق شيئاً مما تطمح إليه فللواقع جدله الخاص يفرض نفسه حتماً عبر فهم قوانينه ومتغيراته، والتي لن يكون بدونها تحقيق أي تغيير يذكر خارج إدراكها للقوانين والمتغيرات.

وليس هدف «أبو القاسم» من خلف هذه الممارسة النقدية بوجه فهم حركات الصحوة لمسألة التغيير أن يناقش قضية مشروعية وصولها إلى السلطة من عدمه فهذا لا يعنيه قط، ولكن ما يعنيه هو ما نتبينه في قوله: "هو مدى فهمهم وتعاملهم مع قوانين التغيير في الواقع، ومتعلقاتها المنهجية والمعرفية وبمعزل عن الدعاوي الذاتية الإرادية المستمدة من الفكر السكوني في علاقته المستعصية مع الواقع المتغير والمتحرك فلو بقي منطق التغيير والأنظمة الإسلامية سكونياً لا يستجيب لقوانين التحولات والصورورة وفق رؤية منهجية معرفية تتسق مع القرآن العظيم نفسه... فإن هذه الحركات ستصرع نفسها وواقعها"<sup>5</sup>.

وذاك هو عين التناقض بين فكر ساكن وواقع متغير ومتحرك والأسئلة التالية التي يقدمها «حاج حمد» هي من يقرر مصيرها إذ وجه «حاج حمد» جملة من التساؤلات لحركات الصحوة منها: "هل تفهم الحركات الدينية مفهوم التغيير فهما جدلياً يستند إلى شروط وعي مفهومي تاريخي جديد أم ترى أن التغيير هو مجرد امتداد صوري غير نوعي للزمان والمكان الذي يعاني المشاكل نفسها؟... وهل تمتلك الحركات الدينية مفهوماً للتاريخ بصفة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 17.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 17.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 17.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 17-18.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 18.

المراحل المتميزة نوعياً بحيث تنبثق عن كل مرحلة شرعتها ومناهجها تبعاً لطرائق تفكيرها؟ أم أن التاريخ مجرد حالة واحدة تتراكم أحداثه وحيثياته دون أن تحدث تحولاً كيفياً؟<sup>1</sup>

والتساؤل الأخير هو الأهم والذي قدمه أيضاً «حاج حمد» لحركات الصحوة وهو: "هل تمتلك الحركات الدينية منهجاً للتغيير تحدد بموجبه خصائص الواقع، وما ينبغي أن يتحول بإتجاهه، وكيفية هذا التحول؟"<sup>2</sup>، وأعمق من ذلك محاولة امتلاك فهم لذلك المنهج فالأمر متوقف على مدى استخدام قوى الوعي الثلاثي (من سمع، وبصر، وفؤاد) في تحقيق ذلك.

ويبين «أبي القاسم» من ناحية أخرى إنتماءه الديني للإسلام - درءاً لكل لبس - والذي يجمعه بمعية غيره سواء من الإسلاميين أو المسلمين في إطار موحد ولكن وجه الإفتراق عند هؤلاء حدده في الجانب المنهجي والمعرفي وبأسلوب: "موضوعي صارم يرتبط في نهاياته بمنحى التغيير نفسه ويرتبط في بداياته بمدخل التفكير وطبيعة الذهنية المنتجة للأفكار وكيف تصاغ المواقف"<sup>3</sup>، وقصده بمدخل التفكير هو أخذه بمفاهيم الصيرورة والمتغيرات والتحويلات، وهذه المفاهيم هي المؤطرة للعقلية العلمية التحليلية المعاصرة، أما بالنسبة للتركيبة الذهنية «أبي القاسم» يتعاطى مع المعرفة بمنهج جدي توحيدي، وهو أرقى ما بلغه العقل الإنساني في طوره العقلي الثالث، وهذا على الخلاف تماماً من التركيبة الذهنية الثنائية التي أنتجت التراث لدى سلفنا، ولا زال قادة الحركات الإسلامية المعاصرين متمسكين بتلك المرحلة، ولم يكتفوا بذلك بل طمحووا لاستعادتها، أما بالنسبة لمنحى التغيير فإن «أبا القاسم» قد حدده على طريقة المنهجية المعرفية القرآنية كما تتوقف عند ذلك بالتحليل في الفصل الثالث.

بعد ذلك التوضيح يسترسل متسائلاً واضعاً تلك الذهنية أمام خيارين إذ يطرح الخيار الثاني كنقيض للأول، وحتى يبين قصده الذي يدافع عنه: "فهل هذه مجرد عقلية سكونية تنظر إلى الواقع في نظرة وصيغة تقريرية ثم تعمد لتحريكه بإرادتها الذاتية تجاه مفهومها هي للإسلام وغاياته؟ أم أنها عقلية تحليلية تنظر إلى الواقع في حركته وتستكشف قوانين هذه الحركة الاجتماعية والتاريخية، ثم تتجه بهذا الواقع عبر قوانينه الحركية إلى الغايات الإسلامية التي تفهم بدورها - من خلال هذه العقلية نفسها - فهما منهجياً معرفياً في إطار عصر مغاير بمركزيته العالمية وأنساقه الحضارية ودلالات مفاهيمه عن عصور سابقة؟"<sup>4</sup> بالنسبة لحركات الصحوة المعاصرة جواب بنعم في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 28.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 29.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 19.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 19.

التساؤل الأول حسب أبو القاسم، وهنا نسألها كرة أخرى هل ستصمد حقا أمام متغيرات الواقع؟ وقد رد «أبو القاسم» قائلا: "ستقع في النهاية أمام حكم الواقع عليها فتصرع نفسها بعد أن تكون قد صرعت واقعها"<sup>1</sup>.

فمشكلة الحركات الدينية تكمن حسب «أبو القاسم»: "في عجزها عن فهم المتغير الاجتماعي والتاريخي بطريقة علمية نقدية تحليلية"<sup>2</sup>، ومع ذلك يكتفي قادة الحركات الدينية بتديد القول: "إن الإسلام يستجيب للمتغيرات، مع الإبقاء على الأحكام الثابتة"<sup>3</sup>، و«أبي القاسم» يتفق مع هؤلاء في ذلك، لكن ما يؤاخذهم به هو أنهم: "لم يكشفوا بعد عن القوانين القرآنية المتعلقة بنوعية المتغيرات، وكيفية الاستجابة إذ لا يكفي القول بأن القرآن يستجيب للمتغيرات فالمهم هو كيف؟ وضمن أي نهج؟"<sup>4</sup>.

ثم يشترط «أبو القاسم» في أن: "تأتي الإجابة كيفما يصوغها القرآن نفسه"<sup>5</sup> فلا تطرح المسألة بكيفية سجالية قديمة، لكن عنده: "المسألة تطرح من زاوية قابلية القرآن لأن يتنزل من جديد على وعي مفهومي معاصر بشروط تاريخية واجتماعية عالمية مغايرة، وذلك بوصف هذا الكتاب مرجعا كونيا يعادل آياته المقررة الوجود الكوني وحركته"<sup>6</sup>، وهذا باختلاف الواقع الراهن عن الواقع الأمي في الماضي بمختلف شروطه من منهج ومعرفة. بالنسبة له ليس: "مهمًا أن تحاول نصر الله، ولكن المهم أولا كيف تنصر الله الذي خلق الكون ومتغيراته... وأن تعرف أولا حكمة الاقتضاء في حركة الطبيعة والتاريخ"<sup>7</sup> مع العلم أنّ حركة الوجود الكوني لا تستقيم إلا بالحق.

فالمشكلة كما يحددها «أبو القاسم» إذا هي مشكلة تركيب ذهني في معالجة وتناول قضايا الواقع، والتفاعل مع متغيراته بالنسبة لحركات الصحوة الإسلامية المعاصرة، وعموما يحدد الأزمة في واقعنا الفكري قائلا: "إن الأزمة الفكرية في الواقع العربي الراهن بداية ونهاية، وعلى مستوى الحركات الإسلامية والأنظمة الإسلامية، هي أزمة تركيب ذهني، غير منهجي وغير معرفي في تعاطيه مع المرجعية القرآنية من جهة، وفي تعاطيه مع الواقع من جهة أخرى..."<sup>8</sup>، أي أنّ العقلية عاجزة عن فهم المتغيرات المعرفية والمنهجية وقد أوقف «أبي القاسم» سبيل الخروج من الأزمة على تطور البنية العقلية نفسها<sup>9</sup>؛ أي المنتجة لهذا الفكر السكوني فمهما تظاهرت التيارات السكونية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 19.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 45.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 47.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 47.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 47.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 47.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 742.

<sup>8</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 19.

<sup>9</sup> المصدر نفسه، ص 19.

بدعاوي دينية لن تستطيع إخراجنا من الأزمة، ما لم تتطور في بنيتها لتستطيع تحليل الواقع، واستيعاب الكتاب الكوني بدلالاته المنهجية والمعرفية للوجود الكوني وحركته ضمن الانسياب مع صيرورة الزمان والمكان<sup>1</sup>.

وقد حصر «أبي القاسم» معظم إشكالياتنا الفكرية المعاصرة في أنها تقع: "في مجملها ما بين الالتزام الديني بكلمة الله وعدم اكتشاف العلاقة ما بين هذه الكلمة الإلهية وكيفية الوصول إلى تحقيقها"<sup>2</sup> أي الذهول عن فهم وإدراك دور متغيرات الواقع المسعفة في ذلك، لأن الأمة تحتزن عوامل نمو تظاهرها متغيرات علمية متنوعة وعديدة<sup>3</sup>، وما يبدو لـ«أبي القاسم» هو أن: "معظم الحركات الدينية تكتفي بطرح نفسها في دائرة الفراغ الفكري والسياسي الناتج عن فشل الآخرين"<sup>4</sup> مع العلم أن كل بديل: "يقوم على فشل الآخرين لا يشكل في حد ذاته بديلا إيجابيا ولا يستطيع ملاءمة فراغا إلا بالقهر والتسلط والإدعاء"<sup>5</sup> وهكذا تعجز الحركات الإسلامية عن: "التعاطي بشكل منهجي لا مع كلمة ولا مع متغيرات المجتمع والتاريخ"<sup>6</sup> ثم إن واقع الصحوة اليوم واضح من أهدافها: "وقد تحولت إلى أحزاب، وحركات تصارع من أجل السلطة دون نهج لبناء المجتمعات في واقع متغير"<sup>7</sup>، وهذا هو المأزق الذي يعانيه المشروع الإسلامي الحضاري كما يبين حمد ذلك: "مأزق المشروع الإسلامي الحضاري العالمي أن من يطرحه محليا أو عالميا ينجح به إلى غير أغراضه ومقاصده"<sup>8</sup> وهي منهجية ومعرفية في التعاطي مع الواقع بعيدا عن السلطة والتسلط.

وهناك ملاحظة موضوعية نسجلها في موقف «حاج حمد» من حركات الصحوة إذ يعترف بما كعودة إلى الذات، وهذه العودة ما هي إلا تعبير: "عن مشروعية فكرية وتاريخية في تكوين الأمة، فلا عودة إلى الذات خارج الإسلام، باعتباره الجذر المكون للوجود العربي"<sup>9</sup> ويضيف مؤكدا: "فالصحوة تعبير عن مشروعية العودة العربية إلى ذاتها الإسلامية التي أسستها ثقافيا واجتماعيا وبلورتها وجودا"<sup>10</sup> ولكن المشكلة التي ترتسم أمامنا كما يطرحها «أبو القاسم» متسائلا هي: "حول كيفية العودة إلى الذات، إذ هل تكون العودة استرجاعية ماضوية بشروط العقلية التقليدية لمجتمع متخلف يعيش حالات الفكر السائد المشبع بانحرافات عهود الانحطاط؟، أم تكون العودة بمنظور إعادة قراءة الماضي عبر استخدام المناهج المعرفية المعاصرة؟... والدفع المستقبلي المرتبط بالتحولات

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 151-152.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 18.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 46.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 18.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مصدر سابق، ص 591.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 18.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 18.

<sup>8</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، نحو وفاق وطني سوداني: رؤية استراتيجية، مصدر سابق، ص 36.

<sup>9</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 25.

<sup>10</sup> المصدر نفسه، ص 25.

الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في الواقع<sup>1</sup>، أي: "التعاطي مع الواقع بمنطق علمي نقدي تحليلي آخذًا بالمتغيرات وهذا هو التحدي الأساسي والكبير لكل المجتهدين وعلى أي نحو كانت مشاربهم، وانتماءاتهم"<sup>2</sup>.

فجدلية الإنسان عند «أبي القاسم» تمتد إلى الغيب والطبيعة معا: "تصرع كل نظام لا يستجيب لصيرورتها، أيا كانت طبيعة هذا النظام... لاهوتية دينية مفارقة لحقائق الدين، وهنا مآزق الحركات الدينية في واقعنا العربي والإسلامي"<sup>3</sup> وكما يشير أيضا في ذات السياق إلى أنظمة أخرى منها ما هو لاهوتي مادي لا يتماهى مع قوانين الطبيعة الكونية، وأيضا منها ما هو لاهوتي وضعي مثالي، على غرار المثال الميجلي<sup>4</sup> فما نود بلوغه من خلف هذا الاستطراد هو أن نصل إلى غرض «حاج حمد» لما يرى بأن: "أزمة الإنسان واحدة في العالم كله، ولكن بأشكال مختلفة، ولن يكف الإنسان عن الأنين تحت وطأة هذه الأزمات، وفي كل مجتمعات العالم، والعالم قد أصبح قرية كبيرة بحكم ما أحدثته الثورة التكنولوجية في وسائل الاتصال..."<sup>5</sup>.

إذا الغرض الذي يقف خلف تحليل «أبو القاسم»: "لما يطرح أزمة الإنسان في العالم هو ربط التغيير في عالمنا العربي الإسلامي بالآفاق العالمية، وهذا باعتبار أن أزمة الحضارة العالمية وأنساقها أزمة واحدة، تنمو وتتفاعل بوجه اللاهوت المادي واللاهوت الوضعي الانتقائي، واللاهوت الديني المفارق لحقائق الدين، وأن أي حل لأزمة الإنسان الراهنة اقتصارًا على البعد المحلي لا يعدو أن يكون حلا جزئيا محدودا سرعان ما يتهاوى تحت ضغط العالمية وتفاعلاتها"<sup>6</sup> ويضيف أيضا بأن: "كل تحديد يعتمد على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تحديد أعرج وقصير النفس في عمر زمن بقدر محدودية المكان الذي ينتمي إليه"<sup>7</sup>.

وهذه المبررات التي تؤكد على عالمية التأزيم والذي يستوجب بدوره عالمية الحل والمخرج هو ما ترك «أبو القاسم حاج حمد» ليجزم: "أنّ وحدة الأزمة العالمية ستفضي بالضرورة إلى وحدة الحل"<sup>8</sup> ومن مواصفات الحل أن يكون موضوعيا ومركبا: "على منهجية معرفية تستوعب الوجود الكوني وعلومه الطبيعية والإنسانية وضوابط حركته بأسلوب نقدي تحليلي وهكذا تتطابق عناصر الأزمة في عالميتها مع عالمية الخروج الإنساني منها"<sup>9</sup> فيجب الاعتراف حسبه بوجود وحدة عضوية عالمية جامعة لا يمكن فيها للجزء أن يفكر بعيدا وبمعزل عن الكل،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 25.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 22.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 22.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 22.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 26.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 160.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 27.

<sup>9</sup> المصدر نفسه، ص 27.

فخلف هذا الهدف تصدر أطروحات «حاج حمد» في قراءته المنهجية والمعرفية للقرآن كمرجعية في فلسفة الحضارة الإنسانية كافة.

إذاً فهدفه من خلف هذه الممارسة النقدية بحق تلك الحركات هو: "شحن هذه الحركات بوعي مستنير يتفاعل مع متغيرات العصر الاجتماعية والحضارية والسياسية فلا تظل أسيرة للتعصب والانغلاق، واختيار الضيق من التراث وتجنب الواسع"<sup>1</sup>، كما يقرّ «أبو القاسم»: "بأن الإسلام هو أساس المشروع الحضاري البدئي إلا أن الكيفية التي يطرح بها الآن كرد فعل تجاه فشل التيارات الأخرى، كمحاولة للاستحواذ السلطوي على المجتمعات"<sup>2</sup> هو ما دفع «أبو القاسم» من أجل تصحيح مسار تلك الحركات الإسلامية وترشيد ممارستها.

وهكذا إذاً يبقى المنهج دوماً هو الخيط الناظم الذي يتمسك به «أبو القاسم» حين يبدي موقفه النقدي تجاه أي تيار كان أو فلسفة معينة وحتى بالنسبة لحركات الصحوة، فلم يتوقف عند حدود النقد بل تجاوز المسألة نحو تقديم البديل الملائم منهجياً ومعرفياً، وأكثر من ذلك عندما يعرب عن أهدافه من خلف ممارسته النقدية، لأن المنهج عند «أبي القاسم»: "في وحدته لا يلائم بين الماضي والحاضر، وإلا لأصبح التطبيق السلفي وليس المكنون القرآني هو العنصر الأهم، وهذا قول باطل فحركات التجديد في مجملها كانت تحاول إحداث تعديلات في تطبيقات الماضي لتحيط بها أوضاع الحاضر المتغيرة، فغيبت القرآن ومنهجه ولذلك تداعت محاولات التجديد لأنها لم تكن تعبر عن جديد بل عن ماضٍ في ثوب جديد"<sup>3</sup> وذلك هو مصيرها المحتوم بمقتضى حكم الواقع والتاريخ.

### خلاصة الفصل:

ما نخلص إليه في هذا الفصل وبعد ما توقفنا عند توضيح الخطوط التأسيسية الشاملة مفاهيمياً ونقدياً لفلسفة «أبي القاسم حاج حمد» مع توضيح المصادر الثرية التي إنطلق منها وهذا بالنظر لدورها في بيان المعالم العامة التي يشتمل عليها مشروعه الفلسفي والحضاري، ومنه فقد توقفنا عند توضيح العنوان العام للبحث فالمرجعية لها شروطها الموجبة وأهمّها طرّاً هو الإستجابة للإطلاق الإنساني والإطلاق الكوني، فهذين البعدين كلاهما تعرّض للإستلاب وعليه فالمصدر المطلق الذي يستجيب للإطلاقين معاً له ما يضمّره ممّا هو معرفي ومنهجي ففي مكنته ما يسمح بوضع حدّ للإستلابات القائمة التي يعانيتها الإنسان في العالم أجمع فالغاية هي ترقية الإنسان، وإذا اعتبرنا أنّ المرجعية عند «حاج حمد» هي المستجيبية لشروط الإطلاق الإنساني والإطلاق الكوني فإنّها تمضي بموجب ذلك نحو صيرورة كونية أي بإتجاه الحق، ثمّ إنتقلنا إلى بحث وتوضيح تحدييدات «حاج حمد» لمصدر التأزيم الحضاري العالمي المعاصر، إذ قضى منّا ذلك الوقوف حول الدوافع التي ساقّت مفكرنا نحو التفكير في أزمة الإنسان أساساً وفي العالم أجمع، إذ هي ناتجة في حقيقتها عن تصوّر ورؤية وضعية إلى الكون تسبّب فيها طموح

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 65.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 741.

الإنسان الحديث ببحثه الإستقرائي في الفلسفة الطبيعية وهذا بعد صراع ضدّ الرؤية اللاهوتية الكنسية، ليتمكّن «نيوتن» من الحسم عبر ما توصل إليه في قانون الجاذبية ومبدأ الحتمية الناظم لحركة الطبيعة.

وقد أخذ ذلك التطور تأويلات فلسفية تمثلت خصوصاً في إستبعاد المعطى الغيبي من التفكير العلمي وبحث شؤون الطبيعة حتى طغى إعتقاد مفاده أنّ ضبط نتائج البحث متوقف على تحاشي ذلك المعطى لينسحب هذا التفسير على مجمل النظم المرتبة لشؤون الإنسان بتقدير أنّ الطبيعة ضبطت ظواهرها وفق ما إنتهى إليه «نيوتن» ومادام الإنسان يجيا في وسطها فقد تمّ سحب تلك القوانين لاحقاً على ما ينظم شؤون وجوده، ليندرج الإنسان بانتظامه خضوعاً لنظام الطبيعة وقوانينها التي صارت تجري عليه بموجب إنتماءه إلى عالمها أي تمّ بناء ناظم معرفي كلي مؤطر للأفكار الأخرى، فصار كلّ تععيد لأيّ شأن يرتبط به منطلقه هو النظام الطبيعي الذي يجياه فصار الحديث عن الأخلاق الطبيعية والدين الطبيعي.... الخ

ليُشكّل ذلك التقدم العلمي بإحالاته الفلسفية مناخاً لميلاد الصياغة الوضعية لذلك التقدم الممتد والمستمرّ وتأكيد القطيعة المعرفية مع كلّ ما يمتّ بصلة لكلّ أشكال التفكير الميتافيزيقي، وبلغ النقي مداه النهائي لفعل الله في الحركة مع المادية الجدلية، وقد أضعفها على الصياغة النهائية تطوّر فروع العلم الأخرى البيولوجيا والكيمياء والإعلان عن نظرية «داروين» التطورية فإنسحبت بذلك قوانين الطبيعة على شؤون الإنسان المختلفة كالسياسة والتاريخ والإجتماع... وكان ذلك سعيّاً من «ماركس» بهدف وضع حدّ للإغتراب الذي يعيشه الإنسان في المجتمعات الرأسمالية فكانت صياغة القوانين بغرض تحقيق التغيير، وبالكيفية نفسها حاول «سيغموند فرويد» من خلال التحليل النفسي بناء نظرة للكون بعدما وقف على محدودية العامل الاقتصادي وهو يطرح القضية من جانب الغريزة فتحت فكرة التهديد والمحافظة على النفس تصدر ردود أفعال الناس من إلتماس اللذة وتجنّب الألم فبدل علاقات الإنتاج كمحرك صار الأمر موقوف على الرغبات الإنسان وغرائزه راداً بذلك أصول النشاط الإقتصادي إلى رغبات غريزية وليس علاقات الإنتاج كما زعم «ماركس»، وقد ظنّت هذه الصياغات المتجددة للتقدم العلمي وبسحب قوانينها على نظم شؤون الإنسان ووجوده قد تمكنت من وضع حدّ لمعاناته ولكن في الحقيقة قد أوقعت في مأزق أخرى وهو ما أسفر عن قيام مواقف فلسفية تجاه تلك المآلات التي أضحت عليها الوضع الإنساني أشدّ تأزيماً من ذي قبل.

غير أنّ تلك المواقف لم ترقى في تصوّراتها نحو المستوى الكوني فتفكيرها بقي يرواح منطلقاتها الوضعية وخصوصاً التيارات الوجودية، وأمام هذا الواقع الإنساني المأزوم إنَّخذ «أبو القاسم» موقفاً نقدياً حاسماً صادر به من النصّ المطلق (القرآن) لمّا أوضح الفارق ما بين المنهجيتين (منهجية الخلق) (ومنهجية التشيؤ الوظيفي).

كما كان أيضاً لـ«حاج حمد» وقفة نقدية مع الفكر العربي والإسلامي النهضوي والمعاصر، فالنهضوي كان النقده بالوقوف على مقارباته ومقارناته التي سعى روّاده من خلفها اللّحاق بالآخر المتقدّم فمحاولته المتعجلة

أوقعته في تحريف المفاهيم، وبكيفية إنتقائية لا تسمو إلى التعاطي المنهجي، وقد كفّ هذا الفكر عن تواصل تفاعلاته الجدلية ضمن واقعنا ومع ما هو مستجد لدى الآخر مفسحاً السبيل لاحقاً أمام ظهور فكر طارئ، والمتمثل في فكر الثورة الشمولي وقد تعرّض له أيضاً بالنقد في محاولة مفكره بالبحث عن مخارج للتخلّف والتأخر بتطبيق المنهج الماركسي، وهو ما لا يتفق مع خصوصيتنا حسب ما إنتهى إليه «حاج حمد»، أمّا محاولات حركات الصحوة الإسلامية فقد جاءت ضمن نظرة سكونية للواقع وترديد للماضي ففي محاولات التغيير التي سعت إليها إفتقرت إلى فهم قوانين المتغيرات الضرورية في هذا الإطار وخصوصاً التأطير الغيبي الذي يسعف هذه الأمة منذ لحظة ظهورها إلى غاية الظهور الكلي للدين.

وحوصلة الخلاصة نتوقف بها عند هذه المفارقة، وهي أنّ السياقات الفلسفية الغربية الحديثة قد إستبعدت تماماً المعطى الغيبي (اللاهوتي) بداعي عرقلته للبحث، فإنتهت إلى ما إنتهت إليه من تأزيم وإستلاب لمعاني الإنسان الحقيقية المرتبطة بوجوده، أمّا السياقات الفلسفية العربية والإسلامية لم تحمله ولكنها لم تحاول النفاذ لفهمه بكيفية منهجية، وقد أبقّت إنسانها رهن حالة التخلّف جرّاء تجاربها الإيديولوجية الفاشلة والمستوردة منها خصوصاً، وهاهنا نتساءل: من أين إنطلق «حاج حمد»، وكيف إنطلق في تحليلاته لهذه المفارقة حتّى تمكن من وضع هذا المعطى ضمن صوابية المنهج وبما يشمل الإنسان في العالم أجمع؟.

# الفصل الثاني

برهان المرجعية القرآنية في اثبات علاقة الانسان بالغيب

المبحث الأول: البشرية قبل نفخ الروح الغيبية وصيورتها نحو الإنسانية.

المبحث الثاني: في تشريع العائلة الروحية.

المبحث الثالث: في علاقة الهبوط الآدمي بالوجود الإنساني.

تمهيد:

عند تحديدنا للمرجعية القرآنية كمصدر تنهل منه الإنسانية فلسفتها للوجود بصفة عامة وبنظرة مقومة إلى المنهج المعرفي القرآني، الحامل للمعاني السامية والمفارقة، تتفق مع المبادئ التي وجد بها ولأجلها الكون أعني هنا الحق الذي وجد به الخلق. فإننا أيضا نأخذ بهذه المرجعية لدى بحثنا حول أصل الإنسان مع توضيح الغاية التي تقف من خلف وجوده، وهذا بموجب ما يشكله وجوده من حيث هو خليفة الله في الأرض والمنوط بمهمة عمارتها وصناعة حضارة تليق بمقام ما كرمه الله به.

ولعلنا نستعين في التدبير لهذا الفصل بما ينقله «عبد الوهاب المسيري» عن المفكر والسياسي «علي عزت بيحوفيتش» لما صاغ سؤالاً معرفياً ما هو الإنسان؟ وأوضح أن: "قضية أصل الإنسان هي حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأية مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الإنسان؟ تأخذ إلى الوراء حيث مسألة أصل الإنسان"<sup>1</sup>، وقد نقل «إدغار موران» (1921.....) Edgar Morin عن «هايدغر» في رسالته حول الأنسنة من أن نتجنب "فهم إنسانية الإنسان على نحو ضيق أكثر مما ينبغي"<sup>2</sup>

فبحث ومناقشة وتحليل قضية الأصل بالنسبة للإنسان تقودنا في نهاية المطاف لطرح مسألة الغائية من خلف وجوده أساساً، فهناك خليفة فلسفية قائمة من وراء تناولنا لمسألة الخلق الآدمي، إذ تنبعث تلك الخلفية من أهمية ودور البعد الغيبي المؤطر للإنسان إيجاداً وجعلاً وهذا بتحليل قضية النفخ الروحي المنطوي على قيم الوجود الإنساني حصراً، والذي يضمن المعاني الكونية الغائية، والتي تتباين والتصورات الوضعية كما إرتأتها النهايات التي توقفت عندها فلسفة العلوم الطبيعية الأوروبية من خلال إختزال قيم الإنسان ووجوده، عبر بوتقته ضمن قيم أرضية مفتقرة للبعد الغائي الماكث من خلف وجوده، ولذلك فمعرفة الإنسان من وجهة نظر «إدغار موران»: "لا تعني فصله عن الكون بل تحديد موقعه فيه"<sup>3</sup>، ولا يمكن تحديد ذلك الموقع إلاً ببحث التكريم الإلهي له بالروح كما نحاول توضيح ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل.

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، راحة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 131.

<sup>2</sup> إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، تر: هناء صبحي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط01، 2009م)، ص 23.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 33.

المبحث الأول: البشرية قبل نفخ الروح الغيبية وصيرورتها نحو الانسانية.

المطلب الأول: الإنسانية فيما قبل النفخ الغيبي.

لم يكن شاغل «أبو القاسم» يتمحور حول نقد التصورات الوضعية أو الدينية لقضية الخلق، وأصل الوجود الإنساني ولو إتجه بعض من كتاباته نحو نقد تلك الرؤى، كما أنها لم تشكل الجانب الكبير من إهتمامه فقد إستفاضت في المسألة أفلام كثيرة في الشرق والغرب، ماضيا وحاضراً، بقدر ما شغله تناول المعرفي والمنهجي للموضوع، من أجل وضع حد للانحرافات التي طالت المسألة، وانطلاقاً من النص القرآني وتحديدًا بحث التسامي الآدمي عبر الروح لمسلكية أخلاقية مفارقة ومغايرة تماماً لمسلكية البشر السابقين عليه.

لكن من جهتنا نحاول في هذه المحطة من البحث تسليط الضوء على جانب من الرؤية الوضعية حتى نتمكن من فهم المغزى الفلسفي الذي غفلت عنه تلك الرؤية، وتولّى «حاج حمد» الوقوف عنده بتوضيحه من خلال رؤيته المنهجية والمعرفية القرآنية وقد تباينت وجهات النظر تبايناً شديداً بالنسبة لموضوع الخلق الآدمي كما يعترف بذلك الباحث والدارس «عبد الصبور شاهين» إذ يصرح قائلاً: "فأما وجود الخليقة البشرية فهو المشكلة الكبرى التي تواردت عليها الرؤى وتواترت الاجتهادات بدءاً من الرؤية الاسرائيلية..."<sup>1</sup>، فمسألة الوجود البشري كإشكالية تعددت وتضاربت بشأنها الكثير من الدراسات، والأبحاث سواء كانت من الزاوية الوضعية أو من الزاوية الدينية. وإن كانت الأخيرة قد إنطبعت بطابع أسطوري يمتد للمرحلة الإحيائية الأولى من تاريخ التفكير البشري.

فبالنسبة للتصور الوضعي ينقل لنا الأستاذ «إسماعيل مظهر» ما سجله الأقدمون بخصوص هذا الموضوع من هؤلاء "ما قاله الفيلسوف الإغريقي «أنكسمندر 610 ق.م»، أن نشأة الكائنات الحية هو نتيجة تأثير الشمس على الأرض أما الإنسان فإنه ظهر بعد الحيوانات كلها، ولم يخل من التقلبات التي طرأت عليها، فخلق أول الأمر شنيع الصورة ناقص التركيب، وأخذ يتقلب إلى أن حصل على صورته الحاضرة"<sup>2</sup>، كما اعتقد أيضاً «أرسطو» بأن العالم مخلوق على الحال التي هو فيها منذ الأزل، وأن لا بداية له ولا ريب أن هذا الإعتقاد الأرسطوي يتناقض شكلاً وموضوعاً مع نظرية النشوء والارتقاء"<sup>3</sup>، ويشير كذلك الدارس «سترونورج» أن هناك من المفكرين من سبق فكرة «داروين» بكثير من قبل حول النشوء والارتقاء "فمن بين الأعرافة الذين كانوا يدققون في كل فكرة «انكسيماندر»

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة). (القاهرة: دار أخبار اليوم، د.ط، د.ت)، ص 07.

<sup>2</sup> تشارلس داروين، أصل الأنواع، مرجع سابق ص 52.

<sup>3</sup> سترونورج رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1600-1977م)، مرجع سابق، ص 410.

و«أمبيدوكليس» اللذين أوحيا بنظرية النشوء والارتقاء ولكن نظرية أرسطو طغت على أرائهما...<sup>1</sup> وهذه النظرة الوضعية في ثوبها القديم على مستوى التصور الإغريقي.

كما يشير أيضا «إسماعيل مظهر\* 1891-1962» إلى حضارتنا العربية الإسلامية التي لا تخلو بدورها من بعض الرؤى الإنسانية لمسألة الخلق حتى لا أقول الوضعية بالمعنى المعاصر كما ينقل لنا ذلك ما كتبه «أبو علي بن محمد بن مسكويه\*\* الخازن» (ت: 221 هـ) إذ قال: "بأن الإنسان ناشئ من آخر سلسلة البهائم وإنه قابل للارتقاء حتى مرتبة أعلى من مراتب البشر، وعن المراتب التي تدرج فيها الإنسان حتى حصل على صورته الحاضرة إنها مراتب القرد وأشباهاها من الحيوان الذي قارب الإنسان في خلقته الإنسانية، وليس بينها إلا اليسير الذي إذا تجاوزه صار إنسانا"<sup>2</sup> وأردف «إسماعيل مظهر» معلقا على رأي «مسكويه» قائلا "وتمر عشرة قرون على هذه الكتابات لنبدأ في مهاجمة «داروين» على عقده صلات بين الإنسان والقرد"<sup>3</sup>، إذا نكاد نجد بعض الشبه بخصوص مسألة الخلق في ما كتبه الأوائل من الفلاسفة والمفكرين سواء لدى الإغريق أو الاستثناء في ما كتبه «ابن مسكويه» في إطار ذروة حضارتنا وتقدمها في الماضي من أنّ وجود الإنسان خضع لعملية تطور، وتغيّر إلى أن بلغت صورته التي هو عليها. غير أن نظرية التطور الداروينية تستوي منبسطة على العقول والأفهام في الأزمنة الحديثة كأقوى نظرية حظيت بإهتمام العالم أجمع ولقيت تجاوزا إيجابيا معها، وتعاطي علمي متسع تعدى إلى مختلف الحقول المعرفية من إنسانية وإجتماعية وغيرها من الميادين الأخرى مع العلم أن جريدة هوستن بوست قد حددت مفهوم التطور بالعبارات التالية "إنّه يعني إرتقاء الحياة من جهاز عضوي ذي خلوية واحدة إلى أعلى درجات الإرتقاء، وهو بالتالي: التغيّر الذي طرأ على الإنسان نتيجة حلقات من التغيّرات العضوية خلال ملايين السنين"<sup>4</sup>.

ويرى أستاذ الجراحة العامة «عمرو شريف» بأن نظرية التطور الدارويني تتكون "من شقين أساسيين الأول هو تطوّر الكائنات الحية ووجود سلف مشترك والثاني هو أنّ الصدفة والعشوائية هي المسؤولة عن حدوث هذا التطور"<sup>5</sup>، وقد أوضح بعض الداروينيين ما جاء في القول السابق من أن "البشر لا ينحدرون من القرد نحن نتشارك مع القرد في

<sup>1</sup> سترونوج رونالد، تاريخ الفكر الأروبي الحديث، مرجع سابق، ص 411، 410.

\* أحد رواد النهضة العلمية المعاصرة في الوطن العربي، ترجم أصل الأنواع لداروين ونشره عام 1918م، دافع عن النظرية العلمية الغربية الميكانيكية المادية وعن حرية الفكر، يراجع سحير أبوزيد، العلم والنظرية العربية للعالم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 01، 2009م)، ص258.

\*\* فيلسوف الأخلاق عاصر البيروني وابن سينا أصله من ربي بفراس ويطلق عليه أبو علي الخازن أهم مؤلفاته (تهديب الأخلاق وتطهير الأعراق)، بالإضافة إلى عشرين مؤلفا آخر يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص64.

<sup>2</sup> تشارلس داروين، أصل الأنواع، مرجع سابق، ص53.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص53.

<sup>4</sup> فريق من العلماء، خلق لا تطور، تعريب: إحسان حنفي، (د.ب: دار نفايس، د.ط، د.ت)، ص13.

<sup>5</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2011م)، ص213.

سلف مشترك، وكما يتفق فإن هذا السلف المشترك سيكون شكله مشابها للقرود بدرجة أكبر كثيراً من مشابته للإنسان<sup>1</sup> وهذا نغياً وتفنيداً للفكرة الشائعة عن الداروينية التي تقول بأن أصل الإنسان تطور عن قرد، والحقيقة أنها قالت بوجود سلف مشترك وليس كما شاع عنها، وخضوع عملية التطور لقوانين مادية محضة فـ "وفقاً لنظرية التطور، إنما تنشأ الأحداث والعمليات البيولوجية نتيجة علاقات السبب والنتيجة المادية"<sup>2</sup>.

إذا فالأساس والجوهر الذي يتمحور حوله التصور الدارويني هو وجود المشترك في الحياة والمتمثل كما أسلفنا في وحدة الخلية التي إنحدرت منها جميع الكائنات من نبات وحيوان، بما فيها الإنسان عبر سلسلة من مراحل التطور وقد عرّف «فريدريك إنجلز» الحياة "بأنها أسلوب وجود البروتين، على أنها كيميائية البروتينات، والبروتين شكل معين من الحركة."<sup>3</sup>

وتنطوي عملية النشوء والإرتقاء على عامل الحركة، ولهذا الأخيرة أشكال خضعت بدورها للتطور، وقد تساءل «إنجلز» عما يجمع الطبيعة ككل سواء العضوية أو غير العضوية منها؟ وقد تمكن من إكتشاف ذلك فوجده في شكل الحركة "أي أن الحركة لا تنطوي عليها الطبيعة غير الحية فقط بل كذلك تشمل أيضاً الطبيعة الحية لكن مع إختلاف أشكال الحركة فأصبحت فكرة وحدة المادة والحركة وعدم إنفصالهما الواحد عن الآخر فكرة موجهة في البحث اللاحق كله"<sup>4</sup>.

ففي هذا الإتجاه أصدر «إنجلز» نقده لفلاسفة الإغريق في الماضي لما اعتبروا القول "بوحدة الحركة والمادة أمراً بديهياً بذاته"<sup>5</sup>، ومن الفلاسفة القدامى القائلين بهذا "«طاليس»»، «أناكسمندر»، «هراقليطس»، «أنبادوقليس» فعوض القول بأن المادة (الكون) لا تخلق ولا تفتنى كان عليهم القول بأن الحركة الملازمة للمادة هي بدورها لا تخلق، ولا تفتنى"<sup>6</sup> مع العلم أن للحركة أشكال كما يوضح «إنجلز» الأمر هنا فـ: " لكل شكل خاص من الحركة شكلاً خاصاً منفصل... للمادة يوافقها، الحركة الميكانيكية توافق الكتل (الأجرام السماوية، والأجسام الأرضية)، وأشكال الحركة الفيزيائية توافق الجزينات، وكذلك دقائق الأثير... والحركة الكيميائية - الذرات البيولوجية - البروتين بوصفه الحامل المادي للحياة"<sup>7</sup> وقد أشارنا سابقاً لمفهوم الحياة عند «إنجلز».

<sup>1</sup> ريتشارد دوكنيز، أعظم استعراض فوق الأرض أدلة التطور، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2014)، ص 227.

<sup>2</sup> يلماز عرفان، التطور (النظرية العلمية أم أيديولوجيا)، تر: رشا حسن، محسن هويدي (القاهرة: دار النيل، ط1، 2013م)، ص 53.

<sup>3</sup> سلوم توفيق، إنجلز ديالكتيك الطبيعة، مرجع سابق، ص 91.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص ص 89-90.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 213.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 213.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 91.

وتمضي عملية التطور عبر الحركة، ومن خلال أشكال أرفع في تغيرها ف: "يزداد شكل الحركة الكيميائي تعقيدا حتى يبلغ ذروته، وعندئذ يتم خروج عملية التطور عن إطار الطبيعة غير الحية (ما قبل العضوية) ودخولها إلى ميدان الطبيعة الحية العضوية"<sup>1</sup> ويشير في ذات السياق «إنجلز» إلى آلية تلك القفزة والتي ترتبط "بتكون الحامل المادي لشكل الحركة البيولوجي بتكوّن البروتين عندما تنتج الكيمياء البروتين فإن العملية الكيميائية ستخرج عن أطرها الذاتية كما لمسنا في حالة العملية الميكانيكية"<sup>2</sup>، ويقصد هنا «إنجلز» ذلك المثال التوضيحي الذي قدمه (هولدين) بهذا الخصوص يقول فيه: "عندما نحك عود الثقاب على سطح خشن حكا خفيفا نرى العود يسخن فقط، وعندما نحكه بقوة أكبر يشتعل في الحالة الأولى، في الحالة الأولى أماننا إنتقال للحركة الميكانيكية إلى حرارة فيزيائية وفي الثانية إنتقال للحركة الفيزيائية إلى كيميائية"<sup>3</sup>. هذا كل ما يتعلق بشأن توضيح الحركة، وكيفية حدوثها أثناء عملية النشوء إذ لم يحتفل «داروين» بهذه التفاصيل قدر إحتفاله وبمخه لتطور الخلية، وتناسل الكائنات منها، وإرتقاءها على مستوى الفرد والنوع، كما إرتكز إهتمامه بمسألة وجود الإنسان في الجانب الفلسفي خصوصا ومنها الفكرة التي تتضمنها الداروينية والقائلة: "بأن الإنسان ليس ابن الله الفريد من نوعه، وليس له روح أو نفس بل أنه تحدر من أميبة (حيوان وحيد الخلية) Amoeba، وإرتقى من خلال سلسلة من حيوانات أخرى"<sup>4</sup> وهكذا بقيت مسألة أصل الإنسان معلقة في التصور الدارويني إذ لم يشر «داروين» في كتابه أصل الأنواع لا من قريب ولا من بعيد "إلا إشارة حذرة وموجزة لا تتجاوز سطرًا واحدا في إحدى صفحات الكتاب الأخيرة هي تلك التي يقول فيها إن نظرية التطور سوف تلقي ضوءاً كثيراً على أصل الإنسان وتاريخه"<sup>5</sup> ولم يفرط «داروين» إلى غاية صدور كتابه أصل الأنواع في إعتقاده كمسيحي بوجود خالق غير أنه ندم لاحقاً على إعتقاده فقد: "أعلن أسفه لإستعماله لفظ الخلق مجازة للرأي العام وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز"<sup>6</sup>، والذي دعاه لترك هذا الإنطباع مستبهما الحياة كلغز هو مشكلة الشر القائمة في الوجود وفي أثر ذلك أيضا عدل عن القول بوجود عناية إلهية فقد شاهد في العالم البيولوجي من المصادفة، ومن الشر أشد بكثير مما يحفظ له إيمانه بوجود مخطط خبير وكرام فلقد قال: "إني لا أستطيع أبدا إقناع عقلي بأن الله الكلي القدرة والكرم، قد تعمد خلق

<sup>1</sup> سلوم توفيق، إنجلز دياالكتيك الطبيعة، مرجع سابق، ص 108.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 108.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 91.

<sup>4</sup> سترونوبوج رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1600-1977م)، مرجع سابق، ص 416.

<sup>5</sup> صلاح عثمان، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة)، مرجع سابق، ص 95-96.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 96.

النُّموس لتقتات على أجسام اليساريع الحية أو خلق الهرة لتلاعب الفأرة<sup>1</sup> ولو أطال «داروين» قليلا في تأمله للوسط الطبيعي الحي لأدرك المعاني الغائبة التي يجبل بها ذلك الوسط.

وبالجملة فقد إكتفى «داروين» بمعية أتباعه على إعتبار الانسان مجرد حلقة أخيرة في سلسلة التطور<sup>2</sup> ودون الخوض مع الخائضين لما اعتبروا الحياة مجرد لغز من الألغاز وتبقى الرؤية الداروينية لقضية خلق الإنسان يلفها الكثير من الغموض كما عبر عن ذلك أستاذ الجراحة العامة «عمرو شريف» قائلاً: "وتظل نظرية «داروين» في أصل الأنواع ناقصة نقصا شديدا فكيف نقبل تفسيراً ماديا لتعدد الكائنات دون تفسير مادي الأصل الحياة؟"<sup>3</sup>.

وبدوره «موريس بوكاي»<sup>\*</sup> (1920-1998) Maurice Bucaille سدّد نقداً لتصور الدارويني يقول فيه: "وزعموا في ذلك العصر وبطريقة تُجاوز الحد بأنهم يملكون الدليل على إنحدار الإنسان من سلالة قروود، هذا الدليل الذي لا يقدمه أي علم صادق للإحاطة حتى ولا في أيامنا هذه، لا شك بأن ثمة فارقا كبيرا بين تصور أصل الإنسان من القرد غير مدعوم كليا، وبين تحولات الشكل البشري عبر التاريخ المثبتة بكل دقة، وقد بلغ الغموض ذروته عندما نضع بحمافة كبيرة مزيجا من تصورين لكلمة واحدة وهي التطور"<sup>4</sup>.

ويقابل هذا الطرح الوضعي لمسألة أصل الإنسان الأطروحات التي إحتوتها الكتب المقدسة وتحديدا ما جاء في أسفار التوراة والأنجيل اللاحقة عليها إذ "أنّ مفكري اليهود من أمثال «فيلو philo» ومفكري النصارى من أمثال «أوريغن origen»، وقد حاولوا أن يكونوا في الخالق وخلقته تصوّرات أرقى نزعة وأنبل قصداً، لم يقنعوا بهذا فألقوا في بحر اللاهوت النصراني المضطرب ... بفكرة أن الخلق كان موقوتا وفي لحظة واحدة، ولم تستمد هذه النظرية عناصر القوة من الجزء الثاني من سفر التكوين وحدها بل كان يؤيدها النص القائل: (تكلم فخلقت العوالم وأمر فبرزت ثانية)<sup>5</sup> ولم يكتفوا بهذا القول فحسب بل مضوا إلى أكثر من ذلك بأن وجود الكون كان بكيفية فجائية وبتحديد زمني دقيق يعود إلى 4000 ق.م فقد "كان المعتقد على وجه الإطلاق دائما وفي كل مكان، وعند كل شخص أنّ الكون كما نراه الآن قد خلق مباشرة من طريق صوت الواحد القهار أو بيده من لا شيء، وفي لحظة واحدة أو خلال ستة أيام أو فيهما معاً، وأن ذلك وقع في سنة 4000 ق.م...."<sup>6</sup> وهذا

<sup>1</sup> سترونوج رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1600-1977م)، مرجع سابق، ص 417-418.

<sup>2</sup> صلاح عثمان، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العوامة)، مرجع سابق، ص 97.

<sup>3</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مرجع سابق، ص 115.

<sup>\*</sup> طيب فرنسي، درس كتبت المقدسة عند اليهود والمسلمين ألف كتاب التوراة والأنجيل والقرآن الكريم بمقياس العلم الحديث من أشهر مقولاته: "القرآن فوق المستوى العلمي للعرب وفوق المستوى العلمي للعالم وفوق المستوى العلمي للعلماء في العصور اللاحقة وفوق مستوانا العلمي المتقدم في عصر العلم والمعرفة في القرن العشرين"، يراجع: ويكيديا.

<sup>4</sup> موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، تر: فوزي شعبان، (د.ب: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت.)، ص 185.

<sup>5</sup> أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم (تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى)، تر: إسمايل مظهر، (القاهرة: مؤسسة هندواي، د.ط، 2014م)، ص 113.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 121.

كل ما يخص التصور اليهودي والمسيحي حول نشأة الكون بما فيه من كائنات ومن جملتها الإنسان الذي كان خلقه فجائياً دون مراحل معينة.

فالقضية لم تقتصر على الكتاب المقدس بل هناك قاسم مشترك بين مفسري القرآن وشارحي الكتاب المقدس كما يوضحه «محمد شحرور» قائل: "يجمع المفسرون والمؤرخون المسلمون وشارحو الكتاب المقدس على أن آدم هو أول البشر، ولم يكن قبل ذلك من وجود لكائنات بشرية، ويؤرخون لبداية الخلق بحوالي 5000 إلى 6000 آلاف عام ق.م<sup>1</sup> وعند «شحرور» ليست المشكلة ورود قصة آدم في الكتب المقدسة فهو بالنسبة له أمر طبيعي ولكن المأخذ عنده في غياب التمهيد والتدقيق المرتبط بعملية النقل المفتقرة للنظر في تلك المضامين المنقولة مع تغليب الطريقة الروائية بدل منطق الدراية المعززة بالحجة والدليل العقلي ولم تتوقف المشكلة عند ذلك الحد بل "إنّ الكتب المقدسة والتفاسير لا تفرّق... بين خلق البشر الأول وخلق آدم، وبالتالي تسقط نظرتها الإعجازية والخيالية عن خلق آدم على نشوء الحياة على الأرض بمحملها"<sup>2</sup>، وهو ما يوضحه «أبو القاسم» وعلى نحو أدق لما أشار إلى التطابق الحاصل بين التفسيرات التراثية الإسلامية مع ما يرد في (سفر التكوين - الاصحاح 1-3) "حيث جبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ونفخ في أنفه نسمة حياة فصار آدم نفساً حية، ذلك ما كان من خلق إلهي لآدم بالأمر المباشر. وقد أسقط ذلك الموروث على الآية القرآنية قَالَ تَعَالَى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿١٧﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿١٨﴾ فَسَجَدَ الْمَلَكَةُ كُلُّهُمْ أَسْجُودًا ﴿١٩﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٢٠﴾﴾ ص: [74-71] ويبدو التماثل هنا قائماً ما بين نصوص سفر التكوين و آيات الخلق الآدمي من طين ثم الاحياء بالنفخ الروحي<sup>3</sup>.

إذاً وعندما نأتي على مستوى خصوصيتنا الإسلامية ومعالجتها لمسألة خلق الإنسان ما قبل نفخ الروح الغيبية فنجد أيضاً وجود إختلاف في التعاطي معها وخصوصاً تشبث المعاصرين لما تركه الأوائل من تفاسير بالنسبة لقضية خلق الإنسان، وقد حصل إختلاف شديد حول وجود بشر أوائل قبل آدم من عدمه، وأيضاً مع إعتقاد التفاسير التراثية على ما جاء في الموروث التوراتي والحافل بالأساطير القديمة والذي تبنى فكرة الخلق الفجائي وهنا يصرح أحد الدارسين بأن "نظرة القدماء إلى القصة قد تأثرت بالتصور الإسرائيلي لها وهو وارد في سفر التكوين حيث يحتزل الزمان كله إلى أقل من ثلاثة آلاف سنة"<sup>4</sup> وهذا يتفق تماماً مع رأي «محمد شحرور» إذ

<sup>1</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، (بيروت: دار الساقى، ط01، 2010م)، المجلد الأول ص 234.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 258.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 263.

<sup>4</sup> محمد جواد عفانه، آدم الإنسان (أبو البشر)، (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ط3، 2008)، ص 30.

يقول: "إن نظرية الخلق الموجودة في التراث هي نظرية الإحتمال الواحد المأخوذة من الثقافة الروائية، ومن مدثورات أهل الكتاب والتي ارتكزت على أساطير البابلية وسومرية"<sup>1</sup>.

وأشهر من تناول قضية وجود البشر قبل نفخ الروح الغيبية أي قبل آدم نجد الأستاذ الأزهري «عبد الصبور شاهين» من خلال كتابه (أبي آدم - قصة الخلق بين الأسطورة والحقيقة-) والذي أثار موجة من الردود والانتقادات الواسعة في الأوساط العلمية والفقهية وذلك بعد أخذه بما حفلت به النظرة العلمية إلى هذه المسألة من معطيات مستجدة والتي بدورها "تضعنا في قلب التصورات تحسب أبعادها بمئات الألوف من السنين"<sup>2</sup>، ومن جهته يؤكد «عمرو شريف» "أن قصة خلق الإنسان ليست من قضايا العقيدة التي يجب الوقوف فيها عند ظاهر ما جاء في القرآن الكريم، بل إنها من المعارف التي أمرنا بتحصيلها عن طريق السير في الأرض والنظر في الآفاق وإعمال العقل في أدلة العلم المتجددة"<sup>3</sup>، غير أن ما يحول دون تحقيق ذلك الهدف هو الفهم الشائع لعملية الخلق والذي يقف ك: "حجابا كثيفا لدى المعارضين لقبول التطور كحقيقة علمية"<sup>4</sup>.

والمشكلة هي أن المفسرين قد فهموا إصطلاح الخلق بالطريقة التي طرحها تفسير التوراتي أي الفجائية "بالرغم من أن ملامح الخلق التدريجي التطوري واضحة جلية في القرآن..."<sup>5</sup>، ووجهة النظر هذه تتفق مع رأي المفكر «محمد شحرور» الذي نفى بدوره فكرة فجائية الخلق قائلا: "ونحن ننفي أيضا عن التنزيل الحكيم القول بالخلق الفجائي الخارج عن نواميس الوجود والصبورة والتطور"<sup>6</sup>.

فمن الوضوح والجلاء القرآني ينطلق «عبد الصبور شاهين» في توضيح رؤيته لمسألة الخلق مع إستناده إلى ما إنتهى إليه العلم من حقائق مرتبطة بالموضوع، لكن قبل ذلك يعود إلى ما نقله «المسعودي» "في كتابه عن بعض العلماء أن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض قبل آدم ثمانيا وعشرين أمة على خلق مختلفة... فمنها ذوات الأجنحة وكلامهم قرقعة... ومنها ما يشبه نصف الإنسان بيد ورجل وكلامهم مثل صياح الغرائق ومنها ما وجهه كالآدمي وظهره كالسلاحفة، وفي رأسه قرن وكلامهم مثل عوي الكلاب"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 241.

<sup>2</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق ص 31.

<sup>3</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مرجع سابق، ص 331.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 333.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 333.

<sup>6</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم) مرجع سابق، ص 268.

<sup>7</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 50-51.

ويعلق «شاهين» على تفكير الأوائل قائلاً: " وتلك صورة تفكير الأقدمين أو تخيلاتهم عن الماضي السحيق قبل هذه الخليقة، فقد لفقوا أشكالاً من المخلوقات لا دليل على أنها وجدت إلا في الإحتمال الخيالي"<sup>1</sup>، وإن وجدت تلك المخلوقات حقا غير أن إفتراض وجودها المبني على الخيال قد طغت عليه صور من المبالغة والمغلاة في الوصف والخيال لدرجة أن إحتجبت معه الحقيقة.

وهذا الرأي يتفق إلى حد بعيد مع ما كتبه «موريس بوكاي» حينما قال: " لم يكن بوسع أي عمل بشري في ذلك العصر إلا أن ينشر تصورات خاطئة إذ أنه لنقص في التطور العلمي كان من المحتوم بأن أي ذكر التناسل البشري كان مطليا بإعتبارات تعود لأساطير ومعتقدات باطلة"<sup>2</sup>.

أما بالنسبة «لعبد الصبور شاهين» فقد استعان بما إنتهى إليه العلماء في جامعة ليفربول البريطانية لما رجحوا بأن " الإنسان الأول كان يسير منتصب القامة تماما مثل الإنسان اليوم، وأوضحوا أنه لو كان الإنسان القديم يسير منحنيا كما تصور بعض النظريات العلمية فإنه لم يكن من الممكن أن يعتدل في قامته وسير كما هو الآن أبدا"<sup>3</sup> وهذا على العكس تماما مما ينطوي عليه الطرح الدارويني المبني على قوانين مادية محضة عندما أعاد أساس نشأة الحياة إلى ما هو مشترك بين الكائنات، أقصد أن القاسم المشترك بينها جميعاً هو وحدة الخلية التي نشأت وارتقت منها جميع الكائنات .

ويوضح «عبد الصبور شاهين» وجهة نظره بالعودة إلى جملة السور القرآنية التي تناولت قضية الخلق الآدمي، ولعل أشملها كما يقول: "ثم نزلت سورة (ص) تذكر قصة الخلق لأول مرة، وهي السورة السابعة وثلاثون نزولاً: يقول سبحانه: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي خَلِقُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَاِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيۡ فَقَعُوْا لَهٗۤ سٰٓجِدِيْنَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ آٰجِمٰٓعُوْنَ ﴿٧٣﴾ اِلَّا اِبٰٓلٰسَ اَسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ﴿٧٤﴾ قَالَ يَاۤاٰیٰتٰیۤا لِهٰٓؤُلٰٓئِكَ لِمَ اَخْلَقْتُ يَدَيۡكَ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعٰلِيْنَ ﴿٧٥﴾ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِيۡ مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِنْ طِيْنٍ ﴿٧٦﴾ قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَاِنَّكَ رٰٓجِيْمٌ ﴿٧٧﴾ وَاِنَّ عَلٰٓيْكَ لَعْنَتِيۡ اِلٰى يَوْمِ الدِّيْنِ ﴿٧٨﴾ " سورة ص الآيات [71-78].

وقبل الخوض في بحث تفسير «عبد الصبور شاهين» لهذه الآيات نجد أنه يفرق ما بين الكائن البشري والكائن الإنساني "فالبشر لفظ عام في كل مخلوق ظهر على سطح الأرض يسير على قدمين مُنتصب القامة،

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 52.

<sup>2</sup> موريس بوكاي، أصل الانسان بين العلم والكتب المقدسة، مرجع سابق، ص 194.

<sup>3</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 43.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 64.

والإنسان لفظ خاص بكل من كان من البشر مكلفا بمعرفة الله وعبادته، فكل إنسان بشراً، وليس كل بشر إنسان<sup>1</sup>.

وبعد توضيحه للفارق بين البشر والإنسان يمضي مقررًا بمعية علماء الإناسة الأنثروبولوجيين من "أن الأرض عرفت هذا الخلق الذي ظهر على سطحها منذ ملايين السنين تختلف في تقديرات العلم باختلاف عمر الأحافير ونتائج التحليلات العلمية، وقد أطلق العلماء على هذا المخلوق خطأً أو تجاوزاً لقب إنسان فقالوا: إنسان بكين... أو... جاوة، أو... كينيا، أو ما سوى ذلك من الإطلاقات، التي تعني مراحل تكوين البشر، بإطلاق القرآن، واستخدام كلمة (إنسان) في وصف هؤلاء ليس إلا على سبيل التوسيع كما استخدمت كلمة (بشر) للدلالة على معنى (الإنسان) توسعاً أيضاً... والذي ينبغي أن يستخدم في تسمية تلك المخلوقات العتيقة هو البشر فواجب أن يقال: بشر بيكين، بشر جاوة، وبشر كينيا وبشر النياندرتال... الخ"<sup>2</sup>، فإلى جانب هؤلاء البشر أيضاً كانت الأرض معمورة بأصناف أخرى كالديناصورات أو الماموث أو بأوادم آخرين قبل آدم - أيينا- على ما قرره بعض العلماء أي إن آدم لم يكن أول مخلوق عاقل على هذه الأرض"<sup>3</sup>.

غير أن المعرفة بوجود هذه الحياة البشرية مع الكائنات الأخرى لم تتوافر ولم تجتمع أدواتها بيد الأقدمين، فلم تتظافر أسبابها وتتهياً إلا مع العصر الحديث أي مع تطور مختلف العلوم من جيولوجيا واثروبولوجيا، وتفكيك الرموز والألغاز التي تخص بها الميثولوجيا والأساطير، واكتشاف التحليل الكربوني الذي دفع بتقدم هذه الأبحاث التاريخية القديمة<sup>4</sup>.

وتلك حدود الأبحاث العلمية التي عاجلت مسألة وجود بشر سابقين على آدم من خلال علم الأحافير والإناسة، ثم يستمر «عبد الصبور شاهين» في جمع صفات هؤلاء البشر إذ يقول بهذا الخصوص: "لقد كان البشر خلال الأحقاب والعهد المتطاولة مجرد مخلوقات متحركة حيوانية السلوك، ولكنها تزداد في كل مرحلة تعديلاً في سلوكها، ونضجاً في خبرتها وتلونها في طرائق التفاهم اللغوي فيما بينها"<sup>5</sup> وهنا يوضح «عبد الصبور شاهين» المقصود من قوله تعالى: ﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ [البقرة: الآية 30] ، وذلك تعجب الملائكة، من الواقع المشاهد وما يعكسه من حقيقة إفساد هؤلاء البشر. كما يصرح هنا «عبد الصبور

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 103.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 104.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 52.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 53.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 107.

شاهين» «فتعجبت الملائكة من إستخلاف هؤلاء البشر المتوحشين»<sup>1</sup> ويبيّن أيضًا ميل معظم المفسرين "إلى أن هذا (البشر) هو (آدم) عليه السلام وأن الله سبحانه وتعالى كلف بعض ملائكته أن يجمعوا له من تراب الأرض، من جميع أخلاطه وألوانه كما ذكرت الروايات الواردة في الطبري نقلًا عن الإسرائيليات، ونقل عنه من جاء بعده، وأن الله خلق هذا البشر، وسوّاه ونفخ فيه من روحه فكان آدم الذي أسجدت له الملائكة"<sup>2</sup>.

ويعود «عبد الصبور شاهين» مرة أخرى للآيات التي وردت في سورة (ص) إبتداءً من الآية 71 إلى 78 مفسرا إياها بوجود صيرورة زمنية عرفها الخلق الآدمي قائلًا: "فأما (إذا) عبّرت عن المستقبل في داخل الماضي السحيق فتلك هي المشكلة التي يستحيل حسابها، ومن هذا القبيل تأتي إذا في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ظرفًا زمنيًا تعبيرًا عن إرادة أزلية تمضي في تحقيقها عبر ملايين السنين، تسوي ذلك المخلوق وهو جنس البشر ثم تزوّده بنفخة الله الروحية ليكون عندئذ (الإنسان) الذي تسجد له الملائكة، الإنسان الذي يدخل بوابة الزمان، ويبدأ حضوره وحضارته"<sup>3</sup>.

وتلك الأزلية التي يشر إليها شاهين في تفسيره السابق تعني: "أن خلق الإنسان تم عبر ثلاث مراحل هائلة هي (الخلق، والتسوية، والنفخ)، ومن السداجة أن نفس هذا النفخ بأنه بث الروح في الجسد، فقد حدث ذلك في مرحلة (الخالق) الأولى التي أحالت التراب أو الطين إلى مخلوق ظاهر (بشر) يتحرك على الأرض بالروح الحيواني..... ثم تناولت القدرة ذلك المخلوق في المرحلة الثانية (بالتسوية)، أو ما يمكن تشبيهه بمهندسة البناء وتحميله وهي مرحلة التعديل المادي أو الظاهري، وقد إستغرقت ملايين السنين والله أعلم بتفاصيلها، ثم جاءت المرحلة الثالثة للمهندسة الداخلية وهي المتمثلة في تزويد المخلوق السوي بالملكات والقدرات العليا التي جوهرها العقل... وبذلك إكتمل بناء الإنسان فكان (آدم) هو أول إنسان وطلیعة سلالة التكليف بتوحيد الله وعبادته"<sup>4</sup>.

فالدارس «عبد الصبور شاهين» ومن خلال تفسيره لآبي القرآن نجدّه يقر بوجود ثلاث مراحل كبرى قطعها التخليق الإنساني والذي كان أول مصطفيه سيدنا آدم عليه السلام وهذه الرؤية على الخلاف تمامًا من ذلك التصور الفجائي الذي إنطوت عليه التفاسير الأولى للقرآن وعموم التفاسير التراثية ويعود كذلك في سياق توضيحه "إلى استخدام (ثم) للتعبير عن طول الفترة الزمنية بين ما سبق، وما سوف يأتي بعد ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 107.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 108.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 110.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص ص 110-111.

ءَاخِرَ فِتْبَارِكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ [لمفنون: 14] والمعنى التاريخي لإنشاء هذا الخلق هو النقلة من البشر إلى إنسان وهو خلق آخر فعلاً<sup>1</sup>.

ومن الحجج التي يسوقها لنا «عبد الصبور شاهين» بخصوص تلك المراحل التي مرّ بها المخلوق البشري تحديداً إلى أن صار إنساناً هو ملاحظته للأسلوب القرآني الذي درج "على استخدام كلمات الخلق والتسوية والنفخ خاصة بأحوال البشر منذ وجدوا إلى أن صار البشر سوياً أي إنساناً إصطفاه الله..."<sup>2</sup> وهذا مما له دلالة على أن الخلق البشري مرّ فعلاً بتحوّلات كثيرة قطعها عبر تلك المراحل، ويضيف كذلك ما جاء في شأن [الآية: 14] من سورة نوح إذ تمتلك هذه الآية مؤشر دلالي تاريخي ومادي في قوله تعالى: (قد خلقكم أطواراً) فمن الناحية التاريخية قد يراد بالأطوار المراحل الزمنية المتطاولة التي مرّ بها خلق البشر، وتقلبهم في أطوار التسوية، والتصوير، والنفخة من روح الله (وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة)<sup>3</sup>.

ويتساءل «عبد الصبور شاهين» مرة أخرى: " تُرى كم من الأجيال البشرية لزم لعمليتي التسوية والنفخ حتى كان آدم ذلك الإنسان الكامل الناطق؟" وليرد مجيباً: "لا نبالغ إذا قلنا إنّ ذلك إقتضى مئات الألوف من الأجيال، وقد سجل كل جيل بصمته المتميّزة على طريق الإكتمال في مجال العقل واللسان، والجمال..."<sup>4</sup>.

ويكاد يتفق المفكر «محمد شحرور» مع التصور الذي تقدم به الأستاذ الأزهري «عبد الصبور شاهين»، فقد تناول قصة الوجود الآدمي والتي حسبته لم ترد في موضع واحد ضمن تنزيل القرآني على نعتة للقرآن. ففي المستهل قام بترتيل آيات خلق الإنسان وتطوره ليخرج بنتائج التي منحته تصور متماسك ومترابط للموضوع.

ففي البداية يتفق تماماً مع «عبد الصبور شاهين» على الكائن المقصود في القرآن حيث كان يفسد ويسفك الدماء هو البشر، أما الإنسان فقد إرتبط بالله عبر النفخ الروحي كما يبين ذلك "لقد جاء لفظ البشر في التنزيل الحكيم ليدل على الوجود الفيزيولوجي الأول لكائن حي تطورت منه سلالة الإنسان الحالي بعد نفخ الروح"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 112.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 113.

<sup>3</sup> محمد جواد عفانة، آدم (الإنسان أبو البشر)، مرجع سابق، ص 125.

<sup>4</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 125.

<sup>5</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 252.

فالكائنات البشرية التي سبقت آدم كانت قد مرّت "بمراحل تطورية من كائن همجي يمشي على أربع وصولاً إلى المرحلة الإنسانية بعد نفخ الروح"<sup>1</sup> وحسب « شحرور » يشكل آدم مرحلة وسطى بين البشر المستوحش، والإنسان المستأنس ومن هنا يتوسع المفكر «شحرور» قائلاً: "أن التنزيل الحكيم يؤكد وبشكل جلي وواضح على أن خلق الإنسان كان تطورياً..."<sup>2</sup> ويضيف مقررًا "لقد تبين معنا من خلال إستعراض قول العلم في تطور البشر أن تطوره كان بشكل شجرة من المجموعات، إنقرضت جميعها ما عدا سلالة واحدة وهي الانسان العاقل"<sup>3</sup> وبالنسبة لموضوع التطور فهو واضح في التنزيل إذ لا يحتاج حتى إلى أعمال جهد مضني لاستنتاجه وهذا وفقا لقوله تعالى كما يستشهد به «شحرور» ﴿ مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿٣١﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿٣٢﴾ ﴾ [نوح: 13-14]<sup>4</sup>.

ما يخلص إليه «شحرور» بخصوص الصيرورة التي قطعتها البشرية نحو إتجاهها للنفخ الروحي هو أن "هناك خلقٌ ثمّ تسوية ثمّ تعديل، وهذا التصور لا يعارض العلم، أو يناقض الدليل المادي الحسي، فقد مرّ الإنسان بعد خلقه بميئات مختلفة، بدءًا من كائن يمشي على أربع إلى كائن منتصب القامة، فالتسوية هي أنه أصبح يمشي على قدمين"<sup>5</sup>، وخلاصة رأي «شحرور» في موضوع الوجود الآدمي وقناعته "أن آدم هو أبو الانسان وليس والد البشر فقد اصطفى الله آدم من مجموعة بشر من نوعه تمامًا"<sup>6</sup>.

من جهته يؤكد «موريس بوكاي» وبتحديد زمني دقيق أن "ظهور الانسان على الأرض، فنذكر هنا بكل بساطة أنه من الثابت كان يعيش منذ ما يقارب 40000 ألف سنة"<sup>7</sup> و الثابت إلى جانب ذلك عند «بوكاي» هو أن "رجالاً ذوي تطور دماغي مكتمل كانوا يعيشون قبل العصر الذي يحدد فيه النص الكهنوتي مجيء الانسان إلى الأرض"<sup>8</sup> ففي قوله نجده يضمّر نقدا لما جاء في الكتاب المقدس ليصرح بذلك النقد بكيفية مباشرة لاحقا يقول: "ونقرأ بإهتمام كبير في كتاب «جان غيتون» الصادر عام 1978 (كتابي الديني الصغير) ما يلي: إنّ الأخطاء العلمية في كتاب المقدس هي أخطاء بشرية، وهي تشبه أصلاً أخطاء الطفل الذي لم يتعلم بعد"<sup>9</sup> وهذا تعبير عن فداحة تلك الأخطاء التي يحفل بها النص المقدس. وعندما عاد إلى النص القرآني فنجدده يوضح مسألة

1 محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 252.

2 المرجع نفسه، ص 252.

3 المرجع نفسه، ص 254.

4 المرجع نفسه، ص 254.

5 المرجع نفسه، ص 254.

6 المرجع نفسه، ص 271.

7 موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، مرجع سابق، ص 166.

8 المرجع نفسه، ص 166.

9 المرجع نفسه، ص 168.

الخلق إستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٥﴾﴾ [المؤمنون: 12] ، والسلسلة هنا إخراج شيء من شيء آخر والمرحلة التالية هي الخلق والتصوير<sup>1</sup>، ويضيف بأن القرآن الكريم يذكر "أصل الحياة بشكل عام، وهو يتوسّع كثيرا في ذكر التحولات التشكيلية التي تطرأ على الإنسان. ويشدّد في إعادات عدة بأن الله خالقه كما أراد"<sup>2</sup> .

وقد ذُكرت كلمة خَلَقَ في القرآن حسب «موريس بوكاي» «لكن النص القرآني يتصدر مرحلة ثانية يمنح الله الإنسان الشكل، ومما لا يريب فيه أن التكوين والبنية الشكلية وردا بشكل متتابع "ويضيف بأن الله يخاطب الناس بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ صَوَّرَكُمْ ثُمَّ قَلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ أَسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأعراف: أول الآية: 11] ويستنتج بوكاي "هناك إذا ثلاثة أحداث متتالية، يهّمنا منها الاثنان الأولان: الخلق ثم التصوير، وهذه الصورة ستكون منسجمة، ومحدّدة في موضع آخر: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّن صَلَاطِلٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿١٩﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٠﴾﴾ [الحجر: الآيتان 28-29]، وثمة آية أخرى تذكر الحصول على هذه الصورة المسواة، بتواز وتركيب... قَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ [الانفطار الآيتين: 7 و8]، وقد اكتمل إنجاز الانسان (بالشكل الذي أراده الله"<sup>3</sup> فهناك إذا مراحل خضع لها الإنسان كتلك التي ذكرها «عبد الصبور شاهين» من خلق إلى تصوير، فتسوية وأخيراً تركيب كما إهتدى لذلك «موريس بوكاي» بعد قراءته للنص القرآني وهذا ما تركه لأن يعترف بوجود بشر سابقين على آدم وحجته في ذلك "الآيتان التاليتان تبحتان باستبدال مجموعة بشرية بأخرى، إذ يخاطب الله الناس فيقول: ﴿تَخُنْ خَلْقَهُمْ وَشَدَدْنَا آمَنَهُمْ ﴿١٦﴾ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿١٧﴾﴾ [الانسان الآية: 28]، وكل شيء يسمح بالاعتقاد بأن شدّ الأسر المذكور له علاقة بالتكوين الجسدي ويقول تَعَالَى: ﴿إِن يَشَاءْ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُم مِّن ذُرِّيَّةٍ قَوْمٍ آخَرِينَ ﴿١٣٢﴾﴾ [الأنعام آخر الآية: 133] ، هاتان الآيتان تشيران إلى زوال بعض المجموعات البشرية وإستبدالها بأخرى عبر العصور وفقا لمشيئة الله"<sup>4</sup> ويتفق أيضا في معاني تلك الآية «عمرو شريف» مع ما ارتآه «موريس بوكاي» إذ "الآية تبين أن الخالق الكريم قد أنشأنا نحن البشر من ذرية قوم آخرين... وهذا أقرب من القول بأن القوم الآخرين هم آدم أو أنهم أجدادنا، فأجدادنا لا يوصفون بالآخرين"<sup>5</sup>، وما يستخلصه «بوكاي» بعد عرضه للحجة التي تقول بوجود بشر سابقين أن "التجمعات البشرية عبر التاريخ كان يمكن أن تتبدل بتشكّلها، لكن التغييرات

<sup>1</sup> موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، مرجع سابق، ص 189.

<sup>2</sup> مرجع نفسه، ص ص 177-178.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 189.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص ص 191-192.

<sup>5</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مرجع سابق، ص ص 353-354 .

ستكون حاصلة وفقاً لمخطط تنظيمي منسّق من قبل الله، وأنّ مجموعات يمكن لها أن تزول، وأنّ تستبدل بأخرى، إذ إنّ هذا هو ما يعبر عنه القرآن بكل صراحة<sup>1</sup>.

أما بالنسبة «لأبي القاسم» فهو يتفق إلى حد بعيد مع ما طرحه هؤلاء جميعاً من الأستاذ «عبد الصبور شاهين» إلى «محمد شحرور»، وحتى «موريس بوكاي»، أقول يتفق معهم غير أنّ طرحه يتقدم على هؤلاء، جميعاً بما انتهى إليه من اكتشاف للمنهج المعرفي القرآني لذلك ففوقه طرحه سليلاً لإكتشافه للمنهجية المعرفية القرآنية التي عالج بها مسألة الخلق الآدمي من نقد التصورات والرؤى التي حفتها، ومن عرض معرفي ومنهجي دقيق كدقة المفردة القرآنية.

فالأكيد عند «أبي القاسم» هو أن "آدم ليس أول البشر، إنه أول من وهب الروح وهو أول أب لأول عائلة"<sup>2</sup> فالثابت إذا قبل آدم كان هناك بشر سابقين عليه في الوجود.

ولكن قبل ذلك نبيّن بداية الوجود عند «أبي القاسم» بعدما وضع الفارق بين مقاييس الأزلية الإلهية في معنى الزمان والمكان، وتلك لها مقاييسها الخاصة، أما مطلق الكون عند «أبي القاسم» "يبدأ بسرمدية الرتق قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا<sup>٣</sup> وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ<sup>٤</sup> أَفَلَا يُؤْمِنُونَ<sup>٥</sup>﴾ [الأنبياء: 30] فالكون إذا عند «أبي القاسم» "بادئ في سرمدية (الرتق) بلا محددات للزمان والمكان ومن هنا يكتسب إطلاقيته واستمراريته كذلك يوم تبديل الأرض غير الأرض والسماوات غير السماوات"<sup>3</sup> وحتى الإنسان أيضاً "لا يبدأ تاريخه بالماء<sup>٤</sup> وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ<sup>٥</sup> أَفَلَا يُؤْمِنُونَ<sup>٦</sup>﴾ ، فالماء بالنسبة للإنسان مبتدأ حياة وليس مبتدأ وجود"<sup>4</sup> . بينما المبتدأ الحقيقي بالنسبة للوجود الإنساني "فبادئ في سرمدية الموت بلا محددات للزمان وللمكان ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ: أ- ﴿أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ - ب ﴿تُؤْتُوا يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ ، ج- ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28] قَالَ تَعَالَى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ<sup>٦</sup> ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ<sup>٧</sup>﴾ [البقرة: 28] ، والرجعى إلى الله هنا سرمدية أيضاً"<sup>5</sup>، فبتحويل البداية إلى الموت كما يقول «أبو القاسم»: "في البدء كان الموت حل الله لنا إشكالية فلسفة الزمن"<sup>6</sup> .

<sup>1</sup> موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، مرجع سابق، ص 192.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، تح: محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، 2011م)، ص 67.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والانسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 182.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 182.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 182.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 95.

غير أنّ الإنسان عند «أبي القاسم» ووفقاً المنهجية القرآن ومعرفتيه قد خضع لكيفية تكوينية خاصة لأنّ "منهجية الخلق الإلهية المتعالية لم تشأ أن تجعل خلق الإنسان فجائياً ينطلق من إحداث الكائن الإنساني في المكان"<sup>1</sup> أي فجأة ومن دون الأخذ في الحسبان لإطار الحدوث الزمني، وإفترض «أبو القاسم» "أنّه لوجاء تكوينه من عناصر الطبيعة دون أن يمتد التكوين في الزمان عبر الصيرورة ممتدة تنعكس عليها قوانين التشيؤ الوظيفي"<sup>2</sup> لبطل تواصله وتفاعله بل وحتى إستعباه وإدراكه لمفاهيم الحركة الكونية، كما يسترسل «أبو القاسم» هنا موضحة الفارق بين الخلق المكاني الفجائي المباشر، وبين الخلق الذي يتم عبر الصيرورة والانتقال، فالأول أعنى الخلق المكاني الفجائي "يُبطّل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة"<sup>3</sup> أي امتدادها في الزمان والمكان، في حين أن الثاني أو الخلق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي، وما ينطوي عليه من حركة وصيرورة على مستوى الطبيعة، فهو "ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتباره نتاجاً متولداً عنها، فتكمن في داخله قدرات الإتصال، والتفاعل بالكون الذي تولّد فيه"<sup>4</sup> ويضيف «أبو القاسم» أنه لا فكاك عن الصيرورة التي تكوّن في إطارها الإنسان كما يصرح هنا: "فالإنسان قد تشيأ منذ بداية تكوينه بالصيرورة ولم يكن نتاج خلق فجائي وما تكوّن بالصيرورة لا ينفك عنها في نموه وحركته"<sup>5</sup> بل وحتى لفهمه لحركة الوجود على الإجمال.

وقد عزّز «أبو القاسم» دليله بالعودة إلى سورة الإنفطار بالتحليل ووجد أنّ الله يشير فيها "إلى تعدد مستويات التكوين عبر الزمن والصيرورة، فيبدأ بالخلق ثم الاستواء، ثمّ الإعتدال، ثمّ يشير إلى تعدد الصور التي استمدت من أشكال مختلفة وليس من القردة كما تشير الدراسات التطورية"<sup>6</sup>، وقد أوضح «أبو القاسم» لِمَا تفادى مظانّ البعض وبشكل إستباقي أنّ قوله "بوجود الكائن الإنسان كمخلوق همجي من قبل إستخلاف آدم إنّما يتضمن إشارة إلى المبدأ التطوري الدارويني في خلق الأحياء ونموها، غير أن القرآن المكنون ينبئنا بحقيقة أخرى أكثر أهمية وتفصيلاً فأدم لم يكن متطوراً في أصول تكوينه الذاتي من خلية حية وإلى إنسان، وإنّما هو نتاج الإصطفاء الإلهي له من بين تلك الكائنات البشرية التي وصفتها الملائكة بأنها همجية بربرية تفسد في الأرض

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 121.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 121.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 121.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 121-122.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 147.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 122.

وتسفنك الدماء<sup>1</sup> وهذا ما دافع عنه أيضا «عبدالصبور شاهين» لما بين «أن البشرية تعني في المفهوم الديني القرآني جنسا واحدا لعدة أجناس مقتبس بعضها من بعض على ما قررته النظرية الداروينية<sup>2</sup>.

والقرآن بدوره عند «أبي القاسم» يوضح " أصل الصيرورة في التكوين والتي تعني الزمن والحركة خلافا للمفهوم التوراتي السكوني حول خلق الانسان<sup>3</sup> وهنا ينفي «أبو القاسم» " أن تكون الصيرورة الزمنية القرآنية مرتبطة بمراحل الارتقاء الداروينية التي إعتمدت على قوانين التشيؤ العلمية الطبيعية الوظيفية دون الإلتفات إلى الخلق الإلهي الأكبر للسموات والأرض...<sup>4</sup> ثم كما يعترض أسطورة علم البيولوجيا الجزئية «فرانسز كولنز» "من الذي يحجر على الله في أن يستخدم آلية التطور في خلق الكائنات الحية وخلق الإنسان<sup>5</sup> .

ففي سورة الإنفطار حسب «أبو القاسم» "أجمل الله صيرورة الخلق الإنساني وفي آيات أخرى في سور أخرى فصل ما هو مجمل<sup>6</sup>، ومرة أخرى يؤكد «أبو القاسم» على أصل الحياة ودور الصيرورة في حصولها كما يقول: "فالخلق نفسه يبدأ من أصل الحياة في الماء بعد مرحلة سبقت في الصيرورة الكونية حين فتق الله السموات والأرض قَالَ تَعَالَى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: 30]<sup>7</sup> .

ويشكل الإنفلاق الوارد في الآية السابقة عند «أبي القاسم» بداية عنصر الزمن الكوني ليعطي الصيرورة معناها فتبدأ الحياة من أصل الماء، خلق، فتسوية فإعتدال فتركيب في متعدد الصور<sup>8</sup>، وهذا على الخلاف تماما مما يتصوره «عبد الصبور شاهين» حول ملحمة الخلق إذ يرى أنها استغرقت الملايين من السنين "ولكنها مرت ظلما في ظلام أو غيبا في غيب حتى أذن الله للصباح أن ينبلع، فأشرق الإنسان من سلالة البشر، واكتمل الخلق وجاء آدم... وقد تم ذلك كله في غيبوبة الزمان حيث إستوى الصفر، والمليون. فما هي إلا سنه إستمرت بضعة ملايين من السنين حتى إستوى الإنسان (آدم) الذي نبت في التراب وانبثق من الأرض...<sup>9</sup>

ويضيف «أبي القاسم» "وتستمر الصيرورة في فعلها ضمن طور الآجال الزمنية المختلفة قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>2</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة، مرجع سابق، ص 120.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 122.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 122.

<sup>5</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مرجع سابق، ص 350.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 122.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 122.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>9</sup> عبد الصبور شاهين، قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة، مرجع سابق، ص 122- 123.

الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّىٰ عِنْدَهُ ۚ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴿٥٢﴾ [الأنعام: 02] <sup>1</sup> ويجل «أبو القاسم» الآية إذ يجدها "تنص على الأجل كعنصر توقيت زمني يمتد ما بين الطين وإلى التكوين البشري"<sup>2</sup>، ودليل «أبي القاسم» على مجرى الزمان هو الحركة كما يضيف: "ثم يفصل الله المحمل فيدخل عنصر الطاقة الحرارية في أصل التكوين الطيني والمائي. والطاقة الحرارية تفاعل يعني الحركة، والحركة تعني الصيرورة الزمانية قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴿٥١﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْتَهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُورِ ﴿٥٢﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٥٣﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٥٤﴾﴾ [الحجر: 26-29]<sup>3</sup>

وبالعودة إلى معنى الأجل المسمى الوارد في الآية السابقة إذ يحلله «أبو القاسم» قائلاً: " (أجل مُسَمًّى) ما بين الطين والخلق البشري، وفي هذا الأجل المسمى تسوية ثم إعتدال، والتسوية تنصرف إلى معنى التكوين غير أنّ إقترانها بالإعتدال تعني مضمون الشكل، أي السابق على الإعتدال، ثم تعدد الصور الإنسانية بمؤثرات التكوين الطبيعي الموضوعي (ما شاء) مشيئة والتركيب لا يعتمد الإستنتاج الدارويني بحصر الإنسان في سلالة القرد، ولكن (في أي صورة ما شاء ركبك"<sup>4</sup>، وهذا خاضع لمنهجية الخلق الإلهي في إطار عالم المشيئة حيث خلق الإنسان مرّ بتمرحلات محدّدة.

هكذا إذا تناول «أبو القاسم» مسألة الخلق الآدمي على هدي منهجية القرآن ومعرفته بما يمكنه من وضع حد للتصور الفجائي ذي الطابع الخرافي الأسطوري كما ضحّت به أسفار التكوين في التوراة، وكتب التفسير، ففي مقابل تفكيكه لتلك الرؤية الأسطورية يقدم «حاج حمد» مفهوماً بديلاً عنها، وهو التوسّطات الجدلية في الفعل الإلهي، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: 82]، وهذه الآية سبقت بقوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٥١﴾ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القمر: 49-50].

غير أنّ المشكلة كما يقول «حاج حمد» في "المفهوم السائد لدى الناس أن الله سبحانه إذا أراد فعل أمر ما فإنه يفعله في أقل من جزئيات الثانية ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿٥٢﴾﴾ [القمر: 50]<sup>5</sup>، و«أبو القاسم» لا يرفض ذلك فهو: "الإعتقاد الصحيح، وهناك من البراهين العملية ما يدل عليه كشق البحر حيث

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 123.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 264.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 123.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 264.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمنة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 64.

نجى قوم موسى وهلك قوم فرعون<sup>1</sup> لكن صّحة هذا الاعتقاد لدى «أبو القاسم» تُوجب تصويبا، وليس نفيها مطلقا: "فالله سبحانه يسبق هذه الآية الأمرية رقم: 50 بآية التقدير والتكوين ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: 49] فهنا إشارة إلى التشيؤ أي تحوّل الأمر الإلهي إلى شيءٍ والشيعية تكوين، والتكوين حركة وصرورة، أي جعل يتمّ كتبدّل من بعد (خلق)<sup>2</sup>.

ويعود «أبو القاسم» لآيات الأمر الإلهي: "من زاوية العلاقة بالحركة والصرورة الإنتقالية من الأمر إلى التشيؤ فإننا نكتشف ثلاث مراتب للفعل الإلهي المرتبة الأولى: مرتبة الأمر، المرتبة الثانية: مرتبة الإرادة، المرتبة الثالثة: مرتبة المشيئة وهذه المراتب تجتمع في صياغة قرآنية بلاغية لا متناهية الدقة في الآية التالية: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٨٢﴾ [يس: 82]<sup>3</sup>، ويتأكد هذا المعنى التراثري عند «أبي القاسم» لما يرتبط "بصرورة التحول من الأمر إلى المشيئة عبر الإرادة في آية أخرى ﴿بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿١٧﴾ [البقرة: 117] فهناك (قضاء) و(أمر) وهناك (مسافة) بين الأمر الإلهي والقضاء ففي إبداع السموات والأرض، وهو أمر إلهي فقد قضاه الله في ستة أيّام أي ستّ جهات للإحاطة الكونية...<sup>4</sup>

هذه إذا هي التوسّطات الجدلية التي تمّ عبرها الخلق "بداية من الأمر الإلهي المطلق (إيّ خالق بشرا من طين) ومرورا بتفعيل هذا الأمر عبر الإرادة الإلهية في مسار التكوين وإنهاءً بالتشيؤ الطبيعي، وهو ما تتضمنه آية التكوين... ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٨٢﴾ [يس: 82] فالكونية المتشيئة هي آخر مراحل الفعل الإلهي عبر توسّطات جدلية تبدأ بالمطلق ثم النسبي... ثم الموضوعي<sup>5</sup>، ويضيف «أبو القاسم» من أنّ "الأمر الإلهي لم يبدأ منذ منشأ الخليقة فجائيا، وإنما عبر التداخل مع قوانين التشيؤ بما فيها من صيرورة زمانية، وهكذا قضى الله الأمر بأن يكون التشيؤ هو لمظهر الأمر الإلهي في الواقع"<sup>6</sup>.

وغيباب هذا التحليل والفهم مع إستيعاب هذه المعاني التي يقدمها «حاج حمد» بخصوص التوسّطات الجدلية يعود بالدرجة الأولى إلى "سيطرة نظرة الخلق الفجائي المعجز" وهذه النظرة تسببت في ضياع "الحدود الفاصلة بين مدلولات المفردات، فخلطوا بين النفس والروح، والجعل والخلق، وغابت عنهم حقيقة الإصطفاء

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 64.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>4</sup> المصدر السابق، ص 65.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 135.

بظنهم أن آدم أول الخلق<sup>1</sup>، مما أهدر القراءة المنهجية المعرفية لقصة الخلق كما وردت في القرآن وطغيان هذه النظرة سمح بسيادة وتكوين تصورات خاطئة عنها، وإن كان قد أدرك الأستاذ «عمرو شريف» بعض من معاني التوسّطات الجدلية، ولكن ليس بالطريقة المنهجية المعرفية عند «أبي القاسم»، وذلك لما نفى الفجائية عند حصول الأمر الإلهي "ليس صحيحاً أن كن فيكون كما جاءت في آية سورة [آل عمران السابقة: 59] قَالَ تَعَالَى: ﴿إِذْ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿٥٩﴾ تعني الخلق الفوري فكن فيكون لا تعني نفى الأسباب وتلاشي الوقت نحن خلقنا بكن لكن ذلك تطلب... مكثاً في الرحم مدة تسعة أشهر<sup>2</sup>.

إذا فالأكيد وفق معالجة منهجية القرآن المعرفية من أنّ هناك خلُقاً بشريّاً قبل الإصطفاء الآدمي كما يرى ذلك «أبو القاسم»، ولهذا الإصطفاء متعلقاته الخاصة، والتي تفارق في مجملها ما كان عليه البشر السابقين على الإصطفاء الآدمي وهو ما نحاول الإبحار في تحليله ضمن المطلب الموالي.

#### المطلب الثاني: الإنسانية فيما بعد النفخ الغيبي.

قد حدد الله مراحل معينة تدرج خلالها الخلق البشري الابتدائي وهنا يقول الله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿١١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿١٢﴾﴾ [ص: 71-72] ويحلّل «حاج حمد» هذين الآيتين قائلاً: "فهنا نجد خلق من طين، تسوية لهذا المخلوق، نفخ للروح الإلهي فيه، سجود لتأمين الإستخلاف"<sup>3</sup>.

وبعد توضيحاته بشأن الخلق البشري يمضي «أبو القاسم» في تحليله اللاحق إلى التميّز بين مرحلتين بالنسبة للخطاب الإلهي، فالأول كان يخص إخبار الملائكة بخلق كائن البشري وهنا لم تعترض الملائكة على ذلك كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَّالِصٍ مِّن حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٨٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [الحجر: 28-29]<sup>4</sup> فالملائكة كانت على علم بأن الله خالق بشرًا هو ما يراه كذلك «عبد الصبور شاهين» كما جاء في قوله: "إن الله سبحانه وتعالى أخبر الملائكة أولاً أنّه (خالق بشرًا من طين) وأن هذا البشر سوف يتعرض للتسوية وتعديل في أطوار نضجه حتى يكتمل، وحينئذ يتعيّن على الملائكة أن تسجد له..."<sup>5</sup> ويضيف «عبد الصبور شاهين»: "فهو المتعيّن منذ كان طينا لم يُخف أمره على

<sup>1</sup> محمد شحور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 273.

<sup>2</sup> عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، مرجع سابق، ص 330.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 124.

<sup>5</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 121.

ملائكة الرحمن وهي تُتابع ما يطرأ عليه من تغير وتنامٍ عبر الدهور حتى أصبح بشراً سوياً... هو آدم عليه السلام ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةَ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ ابْتَىٰ أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣١﴾ ﴾. [الحجر]..<sup>1</sup>.. لكن بدا الإعتراض الملائكي لما جاء الخطاب الإلهي مستهلاً بالجعل "بأنه جاعل في الأرض خليفة يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴿٣٠﴾ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴿٣١﴾ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [البقرة: الآية: 30].

وعندما يقارن «أبي القاسم» بين مضموني الخطابين الإلهيين يعثر على الفارق والذي يتجلى في إحتجاج الملائكة في الخطاب الثاني كما يقول «حاج حمد» فما كان من الملائكة الأبرار إلا أن يتساءلوا عن الدافع الإلهي للإستخلاف في الأرض من بين بشر يفسدون فيها ويسفكون الدماء ثم عطفوا بتساؤلهم إن كانوا قد أظهروا تقصير في تنزيه الله وطاعة كلماته (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك)<sup>3</sup>.

هناك إذا مستويين في مضمون الخطاب القرآني "حيث يتم التمييز بين الخلق البشري، والإستخلاف الآدمي، فالملائكة التي لم تكن قد احتجت على إرادة الله في خلق البشر كما جاء في سورة (ص) قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾ [الآيتين: 71-72]، تحتج - فيما بعد - على إستخلاف الله لواحد من هؤلاء البشر حين كانت تراهم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، وبممارسات بهيمة متوحشة"<sup>4</sup>. فبعد خلق الكائن البشري كانت هناك مسافة زمنية التي جاء بعدها إخبار الملائكة بجعل أحد هؤلاء المخلوقات خليفة الله كما يبين ذلك «حاج حمد»: "ثم أخبر الملائكة أن من بين هؤلاء البشر سيكون خليفة فهنا فارق زمني كبير بين مرحلة (خَلَقَ) فيها الله الإنسان من طين ثم مرحلة (جعل) الله فيها خليفة له في الأرض من هؤلاء البشر - فآدم ليس أول البشر - ولكنه أول إنسان إصطفاه الله ليكون خليفة له، فنفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء"<sup>5</sup>.

ويؤكد مرة أخرى من أنّ الإصطفاء الآدمي "قد تمّ من نوع قائم... كما أنّ حوار الملائكة حول أولئك المفسدين في الأرض قبل ظهور آدم بالخلافة وتعلمه الأسماء يؤكد على حقيقة الإصطفاء من بين نوع بشري كان قائماً"<sup>6</sup>، ويدفعنا هذا السياق لتوضيح الفارق بين (الخلق والجعل) لأنّ هناك "فارق دقيق في استخدام عبارتي

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 121.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 124.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 124.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 264.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، من ص 70.

«خلقنا» و«جعلنا»<sup>1</sup> وهذا بموجب أنهما مفردتين قرآنيتين فهما تحملان معنيين دقيقين مختلفين كما يوضح الفارق «أبو القاسم» هنا "فالجعل هو تغيير في هيئة ما هو قائم وموجود بالفعل، خلافاً للخلق الذي يعني بداية ما"<sup>2</sup> ويتوسع «حاج حمد» في توضيحه: "فالخلق من عالم الغيب كما يقتضي الأمر الإلهي في إبداع الشيء من غير أصل أو إحتذاء أما الجعل فهو من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة، وتحول الشيء من شيء وتصييره على حالة دون أخرى"<sup>3</sup> ويتوسع «أبي القاسم» في توضيح الفارق لما يشير إلى الإستخدام القرآني الواضح عندما ينسب كل عبارة إلى معنى عالمها فالخلق مرتبط بعالم الأمر وهو "قائم على العزة التي لا تعرف فرقاً عن الله في عالم الغيب"<sup>4</sup> بينما الجعل مرتبط بعالم المشيئة المباركة، والدلالة التي تمتلكها "كل آيات الجعل في القرآن تعبير عن صيرورة طبيعية نسبية يُخاطب بها العقل الإنساني في واقع المتحولات الطبيعية ومعناها للإنسان"<sup>5</sup>، ليعود «أبو القاسم» إلى قضية الفارق بين الخلق والجعل الإنساني قائلاً: "فإن الله قد خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين فالخلق أمر إلهي والجعل صيرورة طبيعية"<sup>6</sup>.

وبخصوص الفارق بين الخلق والجعل يتفق «أبو القاسم» مع «محمد شحرور» الذي يرى من جهته أن "الجعل هو عملية التغيير في الصيرورة كقوله لإبراهيم (إني جاعلك للناس إماماً) إذ لم يكن إبراهيم إماماً للناس فأصبح إماماً، واستعمال اسم الفاعل في قوله (إني جاعل) فيه دلالة على إستمرار العملية كقوله (إني خالق بشراً من طين) ففي مراحل الخلق المختلفة استعمل (إني خالق)، فعندما قال (إني جاعل) للدلالة على وجود البشر الذي تمت تسويته. وأصبح جاهزاً لتغيير في الصيرورة ليصبح خليفة في الأرض"<sup>7</sup> ويضيف أيضاً «محمد شحرور» مؤكداً أن الله تعالى "قال: (إني جاعل في الأرض خليفة) ولم يقل (إني خالق في الأرض خليفة) فقد حصل تغيير في صيرورة حركة البشر بتدخل إلهي وذلك بنفخة الروح فأصبح إنساناً"<sup>8</sup> فالإستخلاف حصل بعد الإصطفاء والنفخ الروحي.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 334.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، من ص 67.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 334.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 335.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 334.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص 334-335.

<sup>7</sup> محمد شحرور، الكتاب والقرآن (سلسلة دراسات إسلامية معاصرة)، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، د.ط)، ص 287.

<sup>8</sup> المرجع نفسه، ص 275.

ونعود مرّة أخرى لتبرير إحتجاج الملائكة، والذي كان صادراً بموجب الحالة السفلية التي كان عليها ذلك الكائن البشري لما حلّ «أبا القاسم» محتوى الخطاب الإلهي في وحدته من الخلق إلى الجعل ليفضي إلى النتائج التالي:

**أولاً:** "إخبار إلهي للملائكة بأنه جاعل في الأرض خليفة، والجعل هنا إرادة مستقبلية لأن الخطاب الإلهي لا ينص على فعل الماضي (جعلت) ولكني جاعل، فهنا فترة زمنية بين الإخبار الآني والجعل المستقبلي"<sup>1</sup>.

**ثانياً:** قد إرتابت الملائكة في سياق الخطاب القرآني بأنّ من يراد له أن يكون مستخلفاً هو الآن - وقت الاختيار الإلهي - يسفك الدماء ويفسد في الأرض... وعبارة يسفك صفة لفعل مادي ومعنوي ثم يرتبط تعريف سلوكية الإنسان بأنه كائن يفسد في الأرض... دون ضوابط أخلاقية أو عقلية، يقتل ويفعل حين يشتهي إلخ...<sup>2</sup> وإحتجاج الملائكة صدر لحظة تحقّق الإستخلاف أي أنّ الإخبار الإلهي كان أيضاً لحظة الإفساد، ومن ذلك صدر الإحتجاج الملائكة، كما يدقق «أبو القاسم» "الحوار قد جرى زمانياً قبل إستخلاف آدم (إني جاعل) بالمعنى المستقبل في أرض هي معلومة تتمّ فيها ممارسات حدّدت الملائكة مقاييسها الأخلاقية"<sup>3</sup>.

**ثالثاً:** في مقابل ما صرفته الملائكة من الحالة التي كان عليها الإنسان "الذي يتجه الله لإستخلافه مستقبلاً لم يلجأ الله لإسكات الملائكة الأبرار، وإنما أوضح لهم أنّ ثمة أمر يرتبط بمستقبلية الزمن ﴿قَالَ إِنِّي أَنزَلْتُ مَا لَمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30] ثمّ نجد مستقبلية الزمن هذه تُكرر نفسها كحجة إلهية على الملائكة بعد أن نال آدم الإستخلاف... إذ قال الله لهم وقتها ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَنزَلْتُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]، فالله قد ردّ إرتياب الملائكة بالحجة على ما سيكون بعد فترة من الزمن لا على ما هو كائن وقت خطابه للملائكة... بل ترك للمستقبل أن يُقنع الملائكة بأنّ هذا الكائن الذي يرونه الآن سيكون عن قريب أو بعد وقت في أحسن تقويم..."<sup>4</sup>.

فحجة الله على الملائكة كانت بما سيظهر في الزمن عمّا قريب أي ما سيظهر عليه آدم، ذلك الكائن بعد الجعل فهنا كما يوضح: "ردّ الله الأمر فيما هيأهم له وأنبأهم به إلى علم يعلمه هو ولم يكن متحقّقاً في الواقع لتعلمه الملائكة ﴿قَالَ إِنِّي أَنزَلْتُ مَا لَمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]<sup>5</sup>، ويضيف «حاج حمد» مُوغلاً في تحليل الآية السابقة قائلاً: "هنا لم يُجْلهم الله مباشرة إلى آدم، ولم يخاطب آدم، وإنما قال للملائكة (إني أعلم ما لا تعلمون)

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إيستيمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 264-265.

وبعدما ظهر آدم<sup>1</sup>، ويشير «حاج حمد» بأن الله ختم تلك المحاورة مع ملائكة بقوله ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 30]، وهذه تتضمن معنى الإشارة إلى علم (غيب) مستقبلي سيتحقق، وهو أن يخرج من بين هؤلاء الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء من يستوعب صفة (الخلافة) جعلاً لا خالقاً من جديد<sup>2</sup>؛ أي أن الله قد علم آدم بعدما نفخ فيه من روحه ثم وضع آدم في حوار مع الملائكة، وكان محتوى الحوار حول الأسماء ومعه «أقنع الملائكة الأبرار بآدم خلافاً لذلك النمط البشري الذي كان يفسد في الأرض ويسفك الدماء والذي تساءلت الملائكة عن موجبات إستخلافه»<sup>3</sup>.

ويضيف «حاج حمد» هنا بأن الله «قد أجل حوارهِ مع الملائكة إلى أجل مسمى دللته ما سيأتي به غيب السموات والأرض مستقبلاً ولاحقاً، فلا يكون الإستخلاف للمفسدين في الأرض، للمستبشرين لكل شيء، ولسافكي الدماء أو البهائم البشرية»<sup>4</sup>، وهذا ما يوضحه من جانبه «محمد شحرور» «لقد تمّ نفخ الروح في آدم ليكون مهيباً للخلافة، ولكن هذا لم يكن ظاهراً للملائكة، وإنما تبين لهم ذلك بعد أن علم الله آدم الأسماء ونطق بها»<sup>5</sup> وهذا مما له دلالة حضور الصيرورة في عملية الجعل الذي أرجأ الردّ على موقف الملائكة لما أشار إلى غيب يحصل في المستقبل.

وهكذا إنجلي للملائكة ذلك النوع من العلم الإلهي الذي إمتنع عنهم وقتها ﴿أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة: 33]، وهكذا كان الإستخلاف الآدمي بعد صيرورة من جعل سبقتها مرحلة الخلق وتشكيل صور الإنسان ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ نُورًا صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَكِئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الأعراف: 11]، إذا تحقق القضاء الإلهي برتق كوني ففتقه، ثم ماء وطن وصلصال من حمأ مسنون فتفاعلت الطاقة الحرارية مع المادة الكونية التي ماؤها أصل الحياة، فمضت صيرورة الخلق والتكوين إلى إستواء وإعتدال، وتعدّد في الصور الميلاذ البشري عبر صيرورة طويلة.

ويدفع «حاج حمد» بتحليله نحو غاياته النهائية «ثم جاء الاصطفاء الإلهي لآدم حيث نفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء، فأدم ليس أول البشر، ولكنه أول مخلوق من جنس البشر، إصطفاه الله بالنفخ الروحي بذلك

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 124.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 124.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 125.

<sup>5</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص القرآني)، مرجع سابق، ص 287.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 125.

يتأكد (جدل الغيب والطبيعة) فالأمر الإلهي (الغيب) قد تنزل على عالم الطبيعة (المشيئة)، فكان الإنسان الروحي (آدم) هو الخلاصة المستصفاة من بعد مراحل تاريخية تكوينية ممتدة إلى ما شاء الله<sup>1</sup>.

وبعد هذه الخلاصة الكونية التي حصلت نتيجة الجعل صار الإنسان في خلق آخر أي " لبيدأ الميلاد من داخل النوع، وفي رحمه قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٤﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٥﴾ ﴾<sup>2</sup> [المؤمنون: 12-14]" ما يلفت الانتباه في تفصيلنا التحليلي لمراحل الخلق الآدمي هو أنّ هناك صيرورة غائية حكمت وضبطت إتجاه هذا الكائن من خلق وتَسوية وإعتدال ونفح روحي نحو هدف نهائي، ووحيد أسفر عنه جعل آدم خليفة الله في أرضه وقد أوضح ذلك «عبد الصبور شاهين» كما يقول هنا: "وأنّ وجود البشر إنّما كان بمثابة المراحل التحضيرية لذللك المخلوق الذي قضى على الأرض ملايين السنين بين عوامل التسوية وتحصيل خواص الجمال والكمال بروح من الله الذي قُدّر له أن يكون سيّد الكون"<sup>3</sup>، وبذلك تُشكل الروح في تصور «أبو القاسم» البُعد الرابع و"خارج الأبعاد الثلاثة التي يمكن أن يعيش بها الإنسان (البدن والحواس والنفس) وتعكس هذه الأبعاد تشكّلات مادية بحتة، فالبدن مماثل للجِمامد، والحواس مماثلة للنبات، والنفس هي قوة الوعي المهيمنة بجملة الأعصاب، وكل مساحات الوعي العقلي..."<sup>4</sup>.

وقد مائل «حاج حمد» بين تخليق الإنسان في الرحم الكوني وتخليقه في رحم المرأة، ففي كلا الرحمين هناك نمو وتطور ف: "بموجب نطفة تجدد في رحم المرأة ما وجدته الإنسان من قبل في رحم البيئة الكونية ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ [نوح: 14]، ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ [نوح: 17]"<sup>5</sup>، وهذا يعني بالنسبة «لأبي القاسم» "كشف إلهي لحالة النمو البشري ضمن الرحم الكوني، فالله لم يقل (أنبتكم من الأرض نباتات) أي إستخرجكم منها إستخراجاً، بل قال ﴿أَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾ والمعنى هنا يختلف جذرياً، ويعطي الإنسان حقيقة نموّه في الرحم الكوني"<sup>6</sup>، ويضيف «حاج حمد» "أما نباتات فإنها تشير إلى خاصية تشكل محدّدة في طور التكوين"<sup>7</sup> وليس من خلية واحدة إنقسمت مع مرور الزمن تتشارك فيها الكائنات الحية في مجملها من ضمنها الإنسان كما تصور المسألة «تشارلز داروين».

1 حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق.

2 حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 134.

3 عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 119.

4 حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 73.

5 حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 553.

6 المصدر نفسه، ص 553.

7 حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 70.

تلك هي إذا الملحمة الكونية الغائية كما قضى الله بها لآدم وأبناءه وذاك هو المدى الكوني الأرحب والأشمل الذي تمّ في إطاره الخلق البشري ثمّ لاحقاً حصل الجعل الآدمي من أجل حمل أمانة الإستخلاف، وقد بحث وحلل «أبو القاسم حاج حمد» علاقة الإرتباط الظرفي، أي اللحظة بين خلق آدم ثمّ تعليمه الأسماء هذا ما نتناوله ضمن المبحث الموالي .

### المبحث الثاني: في تشريع العائلة الروحية.

#### المطلب الأول: ميلاد أسماء العائلة الروحية.

يكاد يكون «أبو القاسم»، أو ربّما يكون المفكر الوحيد في مرحلة المعاصرة ممّن إمتلك وجهة نظر خاصة وفهم خاص لموضوع الأسماء التي تعلمها آدم ففي حدود إطلاعنا المحدود سواء ما جاء في كتب تفاسير السابقين أو قراءة المعاصرين للقرآن لم نجد لمضامين طرحه نظير من ذلك، وهذا يتفق تماما مع تناوله المنهجي والمعرفي للقرآن.

فبعدهما تعرضنا في المبحث السالف لمسألة إحتجاج الملائكة بعد الإنباء الإلهي لهم لجعل آدم خليفته في الأرض، إلاّ أنّه سبحانه وتعالى أمهل ملائكته الكرام لعلّهم غيب السماوات والأرض وهو غيب تجلّى لاحقا في لحظة الجعل الآدمي وتعليمه للأسماء حيث (علم آدم الأسماء كلها)، ليعرضهم على الملائكة بعد ذلك، يقول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ [البقرة: 31]. أما الآن نحاول توضيح ما توصل إليه «أبو القاسم» لدى بحثه للعلاقة التي تتوسط إستخلاف آدم مع تعلّم الأسماء، فمع الجعل الآدمي حصل معه تعلّم الأسماء كما يقرر ذلك «أبو القاسم» بقوله: "هنا ظهر آدم كخليفة كان موعوداً، وتلازم ظهوره بالخلافة مع تعلمه ﴿الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ عن ربّه، فهنا علاقة بين الظهور الآدمي بالخلافة، ومعرفة الأسماء فالأسماء تتعلق بطبيعة الخلافة"<sup>1</sup>، وهذا يصرفنا حتما نحو تحليل طبيعة الخلافة المتعلقة بالجعل الآدمي مما يعود بنا مرة أخرى إلى ما كانت عليه الكائنات البشرية قبل ظهور آدم، وقد طغى على سلوكها كما جاء في القرآن الإفساد في الأرض وسفك الدماء خصوصا، وغيرهما من سلوكيات البهيمة فما دامت الأسماء تتعلق بطبيعة الخلافة فإنّ هذا يمضي بنا للحديث عما تنطوي عليه تلك الخلافة من وجود علاقات بين العائلة الآدمية، وهذا هو المفتاح والسرّ الحقيقي الذي يبيّن معاني الأسماء التي تعلمها آدم كما توقف عند ذلك «أبي القاسم» عبر النظر، والتحليل .

<sup>1</sup>حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص68.

وهكذا أثار «أبو القاسم» قضية الأسماء التي تعلّمها آدم ضمن الوحدة العضوية للكتاب، وجاءت خلاصة تحليله على الخلاف تماماً لما إنتهت إليه التفاسير التراثية في معظمها، وقد عبّر عن ذلك بإختصار شديد قائلاً: "وقد نجد في كتب الدينية المفسّرة للنصوص أنّ الأسماء تعني أسماء الشجر والحجر وغيرها"<sup>1</sup>.

وبدورنا لم نكتف بالإجمال الذي تقدّم به «حاج حمد» بخصوص رأي التراثيين في مسألة معاني الأسماء بل حاولنا العودة إلى بعض تلك التفاسير ومنها (التهذيب في التفسير لصاحبه «إبي سعد المحسن بن محمد البيهقي الجشمي توفي 494هـ») إذ ينقل عن ابن عباس ومجاهد وأكثر المفسرين من أن معاني الأسماء هي ما علّمه من "الصناعات والآلات وعمارة الأرض والأطعمة والأدوية وإستخراج المعادن وغرس الأشجار وأسماء الثمار ومنافعها وجميع ما يتعلق بعمارة الدين والدنيا"<sup>2</sup>، فكل التفاسير لمعاني الأسماء تطوف حول هذه المضامين ولم يشذ عنها حتى صاحب التحرير والتنوير كما يعرض لها في قوله: "والظاهر أنّ الأسماء التي علّمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج النوع الإنساني إلى التعبير عنها لحاجته إلى نداءها... فيظهر أنّ المراد بالأسماء إبتداءً أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب بما يقع عليه نظر الإنسان..."<sup>3</sup> فمعظم التفاسير لم تمضي لأبعد من هذه المعاني للأسماء التي تعلّمها آدم.

والأمر لم يتوقف عند المفسرين الأوائل بشأن معاني الأسماء كما ذكرنا آنفا بل يمتد حتى إلى المعاصرين ومنهم «عبد الصبور شاهين» غير أنه أضاف إلى ما تعلمه آدم أهمّ ممّا ذكره المفسرون الأوائل كما يقول هنا: "فقد علّمه ما لا تعلم الملائكة علمه الدّين والرسالة التي سوف يبلغها لبينه، وهو ما بدا متألقاً في الحوار الذي دار بين بنيه متضمنا كل المفاهيم التوحيدية، وأمّهات الأخلاق الدينية، وتلكم هي الأسماء التي تعلمها آدم عن ربه"<sup>4</sup>، ويضيف "وكانت الأسماء التي تعلّمها متعلقة بالأمانة التي ناطها الله بآدم وذريته وهو ما لم تعلّمه الملائكة من قبل، إنّها بداية عهد جديد... ولا مانع من أن يشار إلى المعروضات الماثلة في الموقف بإشارة العقلاء (هؤلاء) لأن الأسماء تتعلق بأشخاص وأشياء تفرّد بها آدم بعلمها"<sup>5</sup> وفي هذا القول الأخير كاد «عبد الصبور شاهين» الإقتراب من المعنى الحقيقي للأسماء التي تعلّمها آدم.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>2</sup> الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، تح: عبد الرحمن السالمي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط 01، 2019م)، الجزء 01، ص 318.

<sup>3</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط، 1984م)، ص 409.

<sup>4</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص ص 141-142.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 142.

وحتى «محمد شحرور» الذي يمتلك قراءة معاصرة كما يطلق عليها هو (التنزيل الحكيم) يرى بأن الله علّم آدم البيان وربط المشخصات بأسمائها<sup>1</sup> وهو يختلف تماما، عما إنتهى إليه «أبي القاسم» في موضوع الأسماء.

وبدوره الأستاذ «فاروق الدسوقي» يتفق مع وجهتي النظر الآنفتين من أنّ الأسماء التي تعلّمها آدم ترتبط بمسمّيات أشياء كما يقول مبينا "والحقيقة أنّها أسماء الأشياء التي يستعملها الإنسان في حياته الدنيا... ودليل ذلك أن الله عز وجل قال أنبئوني بأسماء هؤلاء إشارة إلى المعروض ولو كان المعروض أسماء لعرفتها الملائكة، ولكن المعروض هو المسمّيات والمطلوب منهم معرفة أسمائها فلم يبقى إلا أن تكون الأسماء هي أسماء الأشياء"<sup>2</sup>.

وعندما نعود إلى تحليل رأي «أبو القاسم» في معاني الأسماء بناء على ما ورد من آيات في القرآن، فإنّ «حاج حمد» يرى بأنّ "الأسماء التي علّمها الله لآدم هي أسماء لا تعرفها الملائكة"<sup>3</sup> ﴿ قَالَ يَتَادَمُ أَنْبِئَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعَلَّمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعَلَّمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: 33] "فهنا حصرية التعليم للأسماء كان لآدم فقط مع العلّم بها، بمقابل ذلك كما ورد في تفاسير التراث بأنّ الأسماء التي تعلّمها آدم هي أسماء الشجر، والدواب وغيرها حتى الملائكة كانت تعرفها كما دقق في هذا «حاج حمد»: "...الملائكة تعلم إسم الدم، بل وتعرف معنى أن يسفك هذا الدم وأن ينسكب الدم على الأرض التي أشار إليها الله، والأرض بالتعريف تحمل أسماء شجرها وحجرها ونباتها"<sup>4</sup>، ويضيف أيضا «أبي القاسم» من أنّ "الآية نفسها تشير إلى صفة ونسبة الأسماء إلى أسمائهم فلو قُصدت الأشياء بالمعنى كشجر وحجر لجاءت مفردة بالتأنيث وليس بالتذكير"<sup>5</sup>

وكذلك يقدم «أبو القاسم» تحديد أكثر دقة وخطورة يتعلق بالأسماء التي تعلّمها آدم والإشارة هنا إلى الكل (كل الأسماء) ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ف "كلها تعني الإحاطة المطلقة والإحاطة في إطلاقيتها بأسماء ما في الكون الواسع لا تكون إلا مع الله أما حين تكون الإحاطة للبشر فإنها تكون (محدودة وليست مطلقة)<sup>6</sup>، ما يثير الإنتباه في تحليل «أبي القاسم» هو أنّ هناك صنفين من الإحاطة فالأولى هي إحاطة بالأسماء الكونية مع الله، والثالية متعلقة بما تعلّمه آدم، والمعنى المقصود هنا هو الإحاطة بكل الأسماء التي تخص العائلة الآدمية في مطلقها

<sup>1</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 287.

<sup>2</sup> فاروق أحمد الدسوقي، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، (الرياض: مكتبة فرقد الخاني، ط02، 1986م)، ص 36.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 69.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 69.

<sup>6</sup> المصدر السابق، ص 69.

ومنه فالأسماء عند «أبي القاسم» "كلها في الأصل ثلاث هي (الأب - الأم - الولد) وتتفرع منها باقي الأسماء (نسباً وصهراً) في حدود ما حرم الله"<sup>1</sup>.

وهكذا يضعنا «أبو القاسم» أمام المؤشرات الدلالية الآتية في تحديد الأسماء وهي أن:

- أسماء ظهرت بظهور الإستخلاف.
- أسماء محيطة بما يقتضي معرفة البشر بها كلها.
- أُطلقت على مذكر مجموع جمع تذكير وليس تأنيث<sup>2</sup>.

فهنا نجد تعلم الأسماء كان بظهور الإستخلاف وتحققه لآدم ثم أنّها تتميز بالإحاطة التي ينبغي على البشر المعرفة بها كلها فهي تتصل بالعلاقات القائمة بينهم وأخيراً إطلاقها على المذكر المجموع (أسمائهم) وليس التأنيث (أسمائها) ولو كانت المفردة قد جاءت هكذا في القرآن لصدق التفسير التراثي، ومعه ما ورد في سفر التكوين من التوراة.

فالنسخ الروحي لآدم قد سمح بالضرورة حصول "تميزه العقلي والسلوكي عن البهيمية البشرية لأولئك الذين إحتجت الملائكة على سلوكهم حين ظنّت أن الله سيجعل منهم - وهم على ذلك السلوك - خليفة له في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: الآية: 30]<sup>3</sup>، ففي سياق هذا الإنباء الإلهي للملائكة، آدم لم يكن قد وُجد بعد كما يستطرد «أبو القاسم» موضحاً "فوجوده كان رهنا بغيب يعلم الله ميقاته فلما إنكشف الغيب عن هذا الميقات ولد آدم من أبوين بشريين حيث نفخ الله فيه الروح"<sup>4</sup> فبعد الآية 30 من سورة البقرة تعقبها مباشرة الآية 31 ﴿قَالَ تَعَالَى ۖ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَأِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾، ويوضح «حاج حمد» موضوع صدق الملائكة قائلاً: "والصدق هنا إشارة إلى ظنهم في ما مضى بأن الله يستخلف من بين بشر يفسدون في الأرض"<sup>5</sup>.

ففي أثناء الحوار يتضح للملائكة أنّ هناك معاني الأسماء التي تتعلق بمفارقة السلوك البهيمي والذي إحتجت عليه الملائكة من قبل، وإلا لما طرحت صِدْقِيَّة الملائكة فيما ظنته من سلبيات في المستخلف آدم، ويعزز

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، (الجزء 03)، مصدر سابق.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 69.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 107.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 107.

«حاج حمد» دليhle بحجة أخرى مرتبطة بعرض الأسماء المستند إلى الواقع المباشر، وليس ما هو موجود في الذهن يقول: "ولا يقال في الأسماء (ثمَّ عَرَضَهُم) بل يقال (ثمَّ عَرَضَهَا) فالإشارة هنا تتعلق بشيء موجود وكائن (عَرَضَهُم) بما يشير إلى ذات الأسماء"<sup>1</sup>.

وأيضاً الملائكة لم تكن على "علم بأسماء هؤلاء وأولئك الذين عرضهم الله عليها فلوكان المعروض كائنات مثل بشر أو ظواهر طبيعية مثل أرض أو حجر، أو مواد دم أو أفعال مثل سفك، لعلمت الملائكة، لأن مشمول خطابها يتضمن ذلك من قبل"<sup>2</sup> ففي هذا السياق نُسأل «أبو القاسم» ما الذي لم تعلمه الملائكة تحديداً؟ وهنا يمضي «أبو القاسم» متوسعا في الإجابة عن تساءلنا الآنف "الذي لم تعلمه الملائكة من الأسماء متعلقة بالمعروضات أي أنّ هناك معروضات لم تدرِ الملائكة أسمائها المطلوب من الملائكة معرفته هو إسم المحمول، وليس إسم العلم لأنّ إسم العلم يرتبط بالشيئية والملائكة تعلم أسماء العلم للأشياء والكائنات"<sup>3</sup> أي أنّ الإسم المطلوب الذي كان على الملائكة معرفته والذي يستند إلى حالة أو قضية ينطوي عليها ذلك الإسم.

وهنا يلفت نظرنا «أبو القاسم» إلى وجود فارق بين إسم العلم، وإسم المحمول وقد إستعان - المتدبر الوارث - بما جاء في المكنون القرآني عند توضيحه للفارق بين المعنيين إذ إستنبط معنى الإسم ودلالته التعريفية كما يقول: "نجد أنّ القرآن يعرف الإسم بوصفه (حقيقة المسمّى) لا مظهره، فالإسم يُبنى عن معرفة الذات في كنهها وجوهرها، ولهذا ميّز الله سبحانه بين الإسم الذي يدعو به الناس وبين حقيقته أي إسمه فقال سبحانه: ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾"<sup>4</sup> [مریم: 65]، فنحن لا نعرف الله سمياً حسب «أبو القاسم» "ولكننا ندعوه بأسماءه الحسنى كالرحمن والرحيم والقدوس والملئك، وهذه الأسماء التي ندعوه بها إنّما تعكس حالات فهم لصفاته - المقدسة - وليس لحقيقته المنزهة أي إسمه سبحانه" وفي مقابل هذا "عتب الله على المشركين أنّ يتخذوا آلهة من دونه ويسمونها بالآلهة دون أن يكون لأسمائها خصائص الإسم الإلهي وسلطانه قَالَ تَعَالَى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَٰبٌ أُجْدِلُونَنِي فِيْ أَسْمَاءِ سَمِيَّتُمْوهَا أَنْتُمْ وَاَبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ فَاَنْتَظِرُوْا إِنِّيْ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ﴾"<sup>5</sup> [الأعراف: 71].

وأيضاً إستدل «أبو القاسم» في التمييز بين إسم العلم واسم المحمول - بنينا محمد - فإسم العلم محمد وإسمه المحمول أحمد لأنّ "أحمد تعكس الحقيقة العينية والقوة الذاتية لخصائص سيدنا محمد الكونية التي خصّه الله بها، حيث تأتي قوته الكونية من خلال إسمه أحمد كخليفة عن الله بالقرآن العظيم على السبع المثاني (السبع سموات

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 107.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرارة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، محاضرة غير منشورة للراحل.

والسبع أرضين) ومن هنا إتخذ صفته كخاتم النبيين يتأخر عنهم في الظهور ويتقدم عليهم في المكانة ومرتبة الإستخلاف الكوني<sup>1</sup> وتلك خصائصه الروحية فالإسم المحمول يدل على خصائص الهوية وهو إسم روحي يتعالى فهمه وإدراك معانيه على العقل الطبيعي المجرد، والأمر كذلك بالنسبة لسيدنا عيسى عليه وعلى نبينا السلام فذاك إسم العلم وإسمه المحمول للمسيح لخصائصه الروحية وإمتلاكه لسلطان هذا الاسم بموجب النفخ الروحي من عالم الأمر، ومن ذلك العالم أُجريت على يديه معجزات منها إحياء الموتى، وخلق الطير الحي من طين، وحتى موته كانت رفعا إلى الله وليس وفاة كالأنفس الآدمية بحكم أن النفخ الذي كان فيه من عالم الأمر.

فعندما يتعرّض «أبو القاسم» في هذا المقام للفارق بين إسم العلم والإسم المحمول وسلطان الإسم فهو يصرفنا نحو إدراك ما للأسماء التي تعلمها آدم من سلطان الروحي وخصائص كما أعرب عن ذلك في قوله: "إنّ هذه المعاني توضح أن الله يدخر للإنسان إسمًا حقيقًا بقوة كونية لا يحلم بها الإنسان عادة، فالحياة ليست في غايتها وهدفها كما ينظرها الناس اليوم، مجرد أكل وشرب ونوم ولذة، إنّها كبيرة بقدر إسم الإنسان الحقيقي<sup>2</sup> من حيث كونه خليفة الله في أرضه.

وعندما يعالج «أبو القاسم» قضية الأسماء التي تعلمها آدم فإنّه دائما ما يصل تعلّمها بحصول النفخ الروحي كما بيّن ذلك هنا "الأسماء التي تعلمها آدم هي أسماء تقع في نطاق إختصاصه بالنفخ الروحي فقوة معناها يتأتى من قوة الروح التي تسمى سلطانا أي أن يكون لهذه الأسماء معنى يدل على حرمتها في ذاتها لذلك دائما ما يشير الله إلى أسماء الأوثان التي عبدها الناس بوصفها بلا سلطان ﴿قَالَ تَعَالَى ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْكُفْرُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [يوسف: 40]<sup>3</sup>.

ومنه كما يضيف «أبو القاسم» "السلطان هو القوة الكامنة في المسمى التي يبرهن بها على إسمه، فإنّ إدعى الإسم ، ولم يكن له سلطان المسمى بطل إسمه ﴿مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ ولأنّ الناس وإنّ سمّوا الله - سبحانه - بعدة أسماء إلا أنّهم لا يدركون على وجه التعيين سلطانه، أي اسمه سبحانه فلمسمى تحديد كأجل (مسمى) والتحديد لا ينطبق على سلطان الذات الإلهية المطلق ولهذا أرشدنا الله بالقول ﴿رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ [مریم: 65]<sup>4</sup>.

1 حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرارة التحليلية (الجزء 03)، مصدر سابق..

2 المصدر نفسه.

3 حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 77.

4 حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 133.

ويعود «أبو القاسم» للحالة والوضع الذي كان عليه المجتمع البشري الأول من سلوكات الإفساد في الأرض، وسفك الدماء فهذا المجتمع كان يفتقر لمعاني الأسماء التي تعلّمها آدم وهذه حقيقته كما يقرها «حاج حمد» "لم يكن إسم الأب ليحسد معنى ما في مجتمع بدائي وبهيمي وإباحي قبل أن يقنن الزواج إرتباطا بنفخ الروح ليرقى الانسان إلى ما فوق المستوى البهيمي في علاقاته ببعضه، كذلك لم يكن إسم الأم ليحسد سلطانا ما، كانت مجرد أنثى تقتزن بذكر ضمن سنّة الاشتهاء والتناسل الطبيعية، فتنجب مواليد من ذكر وأنثى تستمر بينهم العلاقات الحسية على النمط الإباحي نفسه"<sup>1</sup>.

ففنخ الروح حسب «أبو القاسم» وضع تباين مفارق بين مجتمع بشري بهيمي مفسد في الأرض، يعوزه الأسماء وسلطانها وآخر مستخلف بقوة الروح، بموجب التشريع الإلهي فهذا المجتمع "حمل معه (سلطان الأسماء) على النطاق العائلي بمعزل عن الشرعية الحسية البهيمية المطلقة النزوات والمتداخلة الأنساب والمصاهرة كيفما كان..."<sup>2</sup>

وقد تلقى آدم بعد نفخ الروح أمرين أمّا الأول فيرتبط بشرعة الزواج وتحديد زوجه واحدة والأمر الثاني هو إلتزام التسامي على شهوة الحواس، وهذا بمقتضى أنّ الحواس تعدّ من مركبات المرحلة النباتية في تكوين الإنسان (والله أنبتكم من الأرض نباتا)، فالتحذير الإلهي لآدم في الأمر الثاني هو من أجل تلافي التدني إلى مستوى الشهوة الحسية (النباتية المطلقة فلا يقرب الشجرة قال تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٠﴾﴾<sup>3</sup> [البقرة: 35]. وهذا هو تحليل «حاج حمد» للمقصود من الشجرة في القرآن الذي جاء على الخلاف تماما ممّا يتصوره «فريدريك هيغل» بالنسبة للمقصود من الشجرة يقول: "جاء في هذه القصة أنّ آدم وحواء هما أول الموجودات البشرية... كانا يعيشان في جنة عدن حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة المعرفة، ولقد جاء في القصة أنّ الله حرّم عليهما الأكل من شجرة المعرفة... وتحريم الأكل من شجرة المعرفة يعني أنّ الإنسان ينبغي ألا ينشد المعرفة، وإمّا عليه أن يظلّ في حالة البراءة والبساطة الأولى التي كان يعيشها آدم وحواء"<sup>4</sup> والتفسير الهيجلي لا مشاحة من إستناده للأناجيل المقدسة بعدما تعرّضت للتحريف.

إذا فالأسماء التي تعلّمها آدم ولم تكن الملائكة على علم بما إنّما يخص ما تشمله العائلة الآدمية من علاقات بين أفرادها، من بعد ما تمّ إصطفاء آدم وتقييده بشرعة الزواج، وتحذيره من الغفلة عن موجبات

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 77.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 77-78.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>4</sup> إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل (دراسة لمنطق هيغل)، (بيروت: دار التنوير، ط 03، 2007)، ص 40.

الإستخلاف - قوة التسامي الروحي - والدِّي يتركه ينساق خلف الشهوات الحسية، فما تعلّمه آدم هو الشريعة النقيضة للجاهلية الأولى، أي محمولات الأسماء العائلية.

ومما يصرفه «أبو القاسم» من أدلة بخصوص المقصود من الأسماء التي تعلمها آدم، هو أنّ لحظة عرضها كان آدم في حالة الزواج كما يوضح ذلك «حاج حمد» "فالأمر لم يتّجه لأن يتزوج ثم يسكن الجنة، فقد خوطب آدم وهو في حالة الزوجية، وهذا يقودنا مباشرة لفهم كيف علّم الله آدم الأسماء التي أصبح لها السلطان العائلي حين أمره الله بأن ينبئ بها الملائكة"<sup>1</sup>، يقول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ عَلَّمْتُ الْسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعَلَّمْتُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة: 31-33]؛ يحلّل «أبو القاسم» هذه الآيات ويخلص إلى تكرار وفي ثلاث مرات الصفة الدالة على معاني الأسماء (الأسماء كُلُّهَا) فهي أمر في مقدور آدم الإحاطة به) و ﴿ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ - أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ﴾ فالدلالة هنا تتجه لإسم إنسان ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾<sup>2</sup>. وقد حلّل «حاج حمد» الدلالة الخطيرة التي يضمها القول الإلهي فالله "يربط بين معرفة الملائكة لهذه الأسماء، وصدق هؤلاء الملائكة ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ فلماذا إن كنتم صادقين؟"<sup>3</sup> بهذا يتساءل «حاج حمد» ويمضي محلّلا الموقف الملائكي في الحوار مع الله.

غير أن المفارقة عند «أبي القاسم» هي أن الملائكة عتبت من قبل على الله لإستخلافه لبشر يفسدون في الأرض مع تسييح وتنزيه الملائكة له وعندها لم يعاتب الله الملائكة وإكتفى بالقول (إني أعلم ما لا تعلمون) فلو كان تعارض بين النزاهة الإلهية وإختيار المفسدين للخلافة في الأرض، كيف لهم يسبحون الله ويظهر لهم الخطأ في قراراته؟ لذلك جاء القول بعد إنقضاء تلك المسافة الزمانية بين الإنسان البهيمي وآدم (أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين)<sup>4</sup>.

وهنا يستنتج «حاج حمد» بخصوص الصدق الملائكي قائلا: "إذا (لم يصدق) الملائكة في قولهم إن الله يجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فالله قد جعل فيها - بعد نفخ الروح في آدم - من يصلح فيها ويتقيّد بشرعة الإصلاح عقليا وأخلاقيا. وبداية الصلاح أن يتخذ آدم الزوجة والابن والبنت، فتكون العائلة وضوابطها

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 78.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 79.

وسلطان أسمائها الأسماء المحرمة لذات الإسم، فلا يستبيح الأب إبنته ولا الأخ أخته<sup>1</sup> مع العلم أنّ ذلك كان ممكناً أنّ تكون الإستباحة تلك في مرحلة ما قبل النفخ الروحي.

إذا كانت العائلة الآدمية قبل الهبوط مستكملة جميع عضويتها في الجنة (أب، أم، ذرية) وهذا برهان آخر يقدمه «حاج حمد» في أن الأسماء التي تعلمها آدم هي أسماء العائلة الروحية "فالأسماء التي عُرف آدم بسلطانها الحرمي في ذاتها كانت موجودة كلّها وجوداً عينياً، وإلاّ لما أعلمه الله عنها (كلها) وعن المعنى الحرمي فيها و لذاتها، فالإسم الذي علّمه الله آدم هو إسم ورد على صفة أخت بعد تجاوز مرحلة الإباحية، مما يقتضي وجود الأخت لأخيها من أبيها وهو آدم فبالنفخ الروحي تحدّدت صفة التوالد العائلي حتى إكتملت العضوية العائلية جميعها ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>2</sup> هذه إذاً العائلة الروحية بعد تحقيق الإستخلاف الإلهي لها ونفخ الروح ثم تعلّم الأسماء حيث لكل قوته وخصائصه، ولا يفوتنا في هذا السياق ملاحظة ظهور زوج لآدم «فأبو القاسم» يستشهد بما جاء في قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، أي نفس النفس، خلق نفس الرجل، ونفس المرأة، فهما بهذا متساويان في الخلق، متكافئان في الخلق، وليست المرأة خُلقت من ضلع الرجل الأيسر لتكون إمتداداً دونياً له، والإمتداد الدوني يُحيل إلى نظرية يهودية ألبست على النص القرآني المفارق لها<sup>3</sup>، وهذا ما ينقله «أبو القاسم» من سفر التكوين في التوراة: "وقال الرب الإله ليس جيّداً أن يكون آدم وحده فأصنع له مُعيناً نظيره فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً وبنا الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم"<sup>4</sup>.

أما بالنسبة لما جاء في النص القرآني فهو يختلف تمام الاختلاف عما حفلت به الرواية التوراتية من خرافات فآدم وحواء متعادلان خلقاً ف "النص القرآني يقول كلاهما متعادلان خلقاً من نفس واحدة خلق الاثنين، لم يخلق الثاني إمتداداً للأول، ولا العكس ثمّ بعد خلقهما جعل منهما زوجين، الزواج، والجعل هو تفاعل بيولوجي نفسي بين الطرفين"<sup>5</sup> فآدم وحواء خُلقا كزوجين متكافئين و ليس كما جاء في الرواية التوراتية. ونجد إتفاقا مع ما تقدم به «أبي القاسم» وما أورده صاحب المنار إذ يقول رشيد رضا "والآية تدل على أن آدم كان له زوج أي امرأة ، وليس في القرآن مثل ما في التوراة من أن الله تعالى ألقى على آدم سبباً، وإنترع أثنائه ضلعا من أضلاعه له منه حواء إمرأته..."<sup>6</sup>، وللأستاذ رشيد رضا كذلك حسم للموضوع يتفق مع ما تقدم به «حاج حمد» وهذا "عند تفسير قول الحق عزوجل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 79.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 79-80.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص ص 88-89.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 129.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 89.

<sup>6</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 164.

وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ ، [الروم: 21] و ﴿ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا ﴾ ، [الشورى: 11] بقوله: إنَّ المقصود بذلك أن أزواجنا من جنسنا، الجنس البشري، ومن ثم لا داعي لتريد أن حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر، وهو نائم كما جاء في الفصل الثاني من سفر التكوين، وورد في بعض الأحاديث التي تحتاج صحتها إلى مراجعة، ولولا ذلك لم يخطر هذا المعنى على بال قارئ القرآن<sup>1</sup>. للبشر مفارقاً التي جعلته آدم وعن خصائص الاصطفاء الآدمي «أبو القاسم» متعلقات ومن ناحية أخرى بحث ثم كان الاصطفاء؟ الاصطفاء بماذا كينونة عليه، وهنا يطرح «حاج حمد» سؤالاً أنطولوجياً بخصوص السابقين وقد حللنا بعضاً منها سابقاً ويمكن أن الجديد عن سابقه المصطفى وضوابط تميز أحكام وتشريعات متعلقاته من السلوك العقلي والأخلاقي في اتجهت لبدائية بهيمية من البشر قد إلى من سبق آدم "الإشارة نضيف إلى ذلك أن يكون آدم نقيض المستقبلي يتجه لأن ﴿ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾ [البقرة: 30] ، فالمعنى البشر السابقين التي تجافي معانيها وأخلاق سلوكية السلوك البدائي عقلاً وأخلاقاً<sup>2</sup> وإشارة الملائكة لتناقض هذا بحمدك ونقدس لك) كما يبين ذلك «أبو القاسم» "فمواصفات البشر قالوا (نحن نسبح وهم كما عبودية الله توحى الآدمي في ما فالنقيض للصلة بالله الخالق ثم إفتقار بهيمي وأخلاقي عقلي مواصفات سلوك السابقين لآدم وسفك الدماء، وإلى إرتباطه عن الفساد ينأى بسلوك عقلي وأخلاقي معاني هذه الآية تشير إلى كونه قائماً به لنا بره<sup>3</sup> .

وفي هذا السياق تحديداً يستوقفنا «أبو القاسم» متسائلاً: "من أين أتى آدم بما يميزه عن ذلك السلوك البدائي، وبما يربطه بربه فيسبحه ويقدسه هو الآخر؟"<sup>4</sup> ويجب «أبي القاسم» عن تساءله السابق بالجزم: "تعود إلى حالة الإستخلاف بوصفها حالة مفارقة لما هو عليه الإنسان في عالم البهيمية الطبيعية هنا تأتي قضية (نفخ الروح) التي أشار إليها في القرآن - أي الروح - باعتبارها قوة يأتي بها الله للإنسان من خارج مكونات الجدلية الطبيعية بخصائصها المادية"<sup>5</sup> أي أن هذه الروح تستمد خصوصيتها من: عالم - الأمر الإلهي - الذي تنزلت منه، وبالتالي في خصائصها مفارقة لسنن ونواميس ومواد عالم المشيئة الطبيعية، يقول الله تعالى ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ ﴿٨٥﴾ وَلَئِن سَأَلْتُمُوهُنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا وَكَيْلًا ﴿٨٦﴾ [الإسراء 85-86]، ويحلل «أبو القاسم» الآية: 85 من قوله تعالى ويجد "أن الروح من (أمر) ربي أي إنهما من متعلقات عالم الأمر الإلهي المطلق، المتجاوز في خصائصه العلوم الطبيعة وما فوقها، وهنا تأتي قلة العلم "والقلة المستثناة هي ما نعلمه في حين الكثير يغيب عنا، والقليل هو ما نأخذه بقوة الروح، وكيفية الأخذ تتم من طريق

<sup>1</sup> شاهين عبد الصبور، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 164.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 71.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 72.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 72.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 72.

الوحي، والخطاب يتجه للنبّي فإلله في الآية "يربط بين الروح والوحي (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك) الإسراء: 82، أي إنّ سلب الروح يستلزم معه سلب قوة الوحي، وسلب قناة الاتصال، ولا تَعَقِب هذه الحالة وفاة النبي بل يظل حيا بقوة النفس ليكتشف أنّ الروح قد سُلِبَت منه فيحاول إستعادتها ويستحيل عليه ذلك (ثم لا تجد لك به علينا وكيلًا"<sup>1</sup>، فما نستشفه في تحليل «حاج حمد» أن هناك فارق ما بين الروح والنفس، وهو ما نتقصاه بالتوضيح لاحقاً.

فمن هذين الآيتين السابقتين يمتحي «أبو القاسم» مفهومه للروح مع إستعانتته دائماً بالمنهج المعرفي القرآني "فالروح تُعرّف هنا بوصفها من عالم الأمر الإلهي"<sup>2</sup> أي أنّها مفارقة لعالم المشيئة والإرادة الإلهيين، ومصدرها عالم الأمر الإلهي، ولا وجود لأيّ علاقة بين الروح وحياة الكائن الإنسان، ولكنّها أي الروح "قناة إتصال بالوحي والملا الأعلى، وتصعب معرفة خصائصها قياساً إلى معرفة النفس وعلومها"<sup>3</sup>، ويضيف أيضاً «أبو القاسم» في تحديد معنى الروح، فهي كقناة إتصال لا مكان لها محدّد في جسد الإنسان كما يوضح ذلك: "إلله هنا يشير إلى إمكانية أن يذهب وحي ينزل عبر الروح، ويكمن فيها، فالوحي ليس مستقرّاً لا في العقل، ولا في النفس، ولا في الأعصاب، ولا في الحواس، ولا في البدن، الوحي من عالم الأمر الإلهي ويستقر في مستودع الروح المنتزّل على الإنسان من عالم الأمر الإلهي أيضاً"<sup>4</sup> وقد منح «أبو القاسم» بُعداً وظيفياً تقوم به الروح بحكم أنّها قناة إتصال للوحي كما يعبر عن ذلك هنا: "يقول تعالى ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، فنلك إشارة لارتباط الروح الوظيفي بالوحي، فحيث تسلب الروح تسلب مدركات الوحي (لنذهبن)، ولا يؤدي ذلك لموت الإنسان، إذ أنه يظلّ حيّاً ليكتشف أنه قد عُزِل عن قوّة الوحي ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾"<sup>5</sup>.

إذا تشكل الروح مفتاح القضية كلها بالنسبة للإستخلاف الآدمي، لكن المشكلة التي يتعرض لها «أبو القاسم» هي الخلط ما بين الروح والنفس التي وقع فيها الفكر الإنساني لَمّا الروح بالحياة، وهذا الإتجاه المادي يسيطر في مقابل الإتجاه العام في الفكر الإنساني من أنّ الروح هي هبة الحياة لكل الكائنات الحية من الله، ولو أنّنا نستثني في هذا المقام بعض حكماء اليونان ممن حاول توضيح التباين الموجود بين الروح والنفس، وهذا يحمل ما ينقله لنا العقاد عنهم: "تكلم حكماء اليونان عن العقل والروح والنفس... ورتبها على حسب صفاتها، وعلوّ جوهرها... فعندهم أن الروح أقرب إلى عنصر النور، وأن النفس أقرب إلى عنصر الهواء والتراب... والروح أرفع من

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 104.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 72.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 104.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 76.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 269.

النفس في درجات الوجود، ودرجات الحياة عند أكثر حكماء اليونان<sup>1</sup> وهذه خلاصة الفارق بين النفس والروح بالنظر لمراتبها المتباينة، وبالنظر أيضا لموادهما المكوّنة، وهذه بعض مما أرهصت به نبوة العقل اليوناني وما بلغه من معرفة لما قارب الفارق بين النفس والروح كما يزوّدنا بذلك الناظم المنهجي القرآني.

غير أننا نجد الخلط واقع لدى سلفنا فهذا «أبو الحسن الأشعري» (ت 330 هـ) يكتب ما جاء في الإختلاف بين الروح والنفس "وإختلف الناس في الروح والنفس والحياة، وهل الروح هي الحياة أو غيرها؟ وهل الروح جسم أم لا؟ ... فقال النّظام: الروح هي جسم، وهي نفس، وزعم أن الروح حي بنفسه... وقال قائلون منهم (جعفر بن حرب) لا ندري الروح جوهر أو عرض وإعتلوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، ولم يخبر عنها لا أنها جوهر ولا أنها عرض...<sup>2</sup>، ويضيف أيضا "وكان «الجبائي» يذهب إلى أن الروح جسم، وأنها غير الحياة، والحياة عرض، ويعتل بقول أهل اللغة: خرجت روح الإنسان، فزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض، وقال قائلون إنّ الروح معنى خامس غير الطبائع الأربعة، وإنه ليس في الدنيا إلا الطبائع الأربعة التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والروح... وقال قائلون الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات... وكل هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يُثبتون أنّ الحياة هي الروح"<sup>3</sup> وهذه أضرب من الآراء المتفاوتة لدى مفكرينا السابقين وقد حاولوا توضيح الفارق ما بين النفس والروح وهذا في حدود معارفهم المحدودة بثقافة عصرهم، ففي هذا الصدد إلتمس المفكر «محمد شحرور» العذر لسلفنا بالنظر لمحدودية معارفهم ويوضح أنّ الله "سبحانه وتعالى لم يذكر الروح في مجال الحياة والموت بتاتا، ولكن التشابه في آيات خلق آدم، والأرضية المعرفية للسلف جعلتهم يقولون إنّ الروح هي سر الحياة، وكان هذا ينسجم مع أرضيتهم المعرفية..."<sup>4</sup>، فالخلط إذا يعود إلى غياب التدقيق في ألفاظ القرآن ضمن وحدة الكتاب العضوية.

وينقل لنا «أبو الحسن الأشعري» ما ذكر عن «أرسطاطاليس» "من أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلبلى غير دائرة<sup>5</sup>، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان... وهي على ما وصفت من إنبساطها في هذا غير منقسمة الذات والبنية، وأنها في كلّ حيوان العالم بمعنى واحد لا غير"<sup>6</sup> فالملاحظة التي تستدعي الإنتباه في مفهوم «أرسطاطاليس» لمعنى النفس هو في الحقيقة يتجه نحو الروح على نحو

<sup>1</sup> عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، (القاهرة: شركة نخضة مصر للطباعة والنشر، ط4، 2005م)، ص 27.

<sup>2</sup> أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط01، 1950م)، الجزء الثاني، ص ص 27-28.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 28.

<sup>4</sup> محمد شحرور، الكتاب والقرآن (سلسلة دراسات معاصرة)، مرجع سابق، ص 107.

\* دثر الشيء دثورا: ذهب وفي.

<sup>6</sup> أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، مرجع سابق، ص ص 28-29.

معين لما يذكر أنها غير منقسمة، والروح كذلك، ويرى بأن النفس حالة في كل حيوان العالم من مخلوقاته نباتا وحيوانا و إنسانا ولكن الإنسان لا يحيا بالنفس فقط كما يظن «أرسطاطاليس»، وحتى «روني ديكارت» René Descarte (1596-1650م) يتقاسم مفهوم النفس مع سلفه «أرسطاطاليس» من "أنّ النفس غير قابلة للقسمة على الإطلاق إذأنّه في الواقع عندما أنظر في نفسي من جهة أنني شيء، فإنني لا أستطيع أن أميّز في نفسي أجزاء ما"<sup>1</sup> وهذا التصور يختلف تماما عما يرتقيه «أبو القاسم» من مفهوم للنفس فحسب رأيه النفس منقسمة بينما الروح جوهر أحادي كما نوضح ذلك لاحقا بكثير من التوسع، وبخصوص الثنائية (النفس والجسم) التي يرتئها ديكارت ف«أبي القاسم» يمتلك وجهة نظر على خلافه تماما من أنّ "النفس والجسد لا يعبران عن ثنائية، وإنما هما كلية واحدة يبحث فيها ككل واحد بدمج بين العلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية"<sup>2</sup>.

وقد توقف التأمل الديكارتي في حدود المقارنة بين النفس والجسم وكان الأجدى هو أن تمضي المقارنة مع شيء أرفع من النفس أعني الروح وليس هذا فحسب بل يمتد أمر هذا الخلط ليشمل كتب التفاسير فهي تشير إلى ما يتم وقت الوفاة بأنه خروج للروح.

غير أننا نجد من بين مفكرينا الأوائل ممن حاول تقديم مفهوم للروح يتفق مع المعنى الوارد في القرآن كما جاء في سورة الإسراء، وبالضبط الآيتين: 85-86، أعني هنا حجة الإسلام «أبو حامد الغزالي» (450هـ - 505هـ) لكن لم يحمي بتحديدته نحو توضيح التمايز الموجود ما بين الروح والنفس، وهنا يدلي بمفهومه للروح يقول فيه: "واعلم أنّ الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الإناء، ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد والعلم في العالم، بل هو جوهر، وليس بعرض لأنّه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات"<sup>3</sup>، ويضيف كذلك و"قال قوم إنّه جسم فغلطوا لأن الجسم يقبل القسمة والروح لا يقبل القسمة، وأن الروح الذي سميناها قلبا هو محل معرفة الله تعالى ليس بجسم، ولا عرض بل هو من جنس الملائكة، ومعرفة الروح صعبة جدا لأنّه لم يرد في الدين طريق إلى معرفته لأنّه لا حاجة في الدين إلى معرفته لأنّ الدين هو المجاهدة، والمعرفة علامة الهداية"<sup>4</sup> ومع ذلك يبقى هذا المفهوم الذي يقدمه الغزالي للروح مرتبط بكشف صوفي ذاتي كما هي معروفة طريقة الغزالي في تحصيل المعارف، وليس على مسلك منهجية القرآن و معرفته على طريقة «أبي القاسم».

ومن المعاصرين ممن إقترب كثيرا في تحديد معنى الروح قياسا إلى ما جاء في النص القرآني وليس منهجه المعرفي نجد «فاروق الدسوقي» حينما قال في معنى الروح "وعلى ذلك تكون النفخة الإلهية الكريمة أو الروح هي سرّ

<sup>1</sup> روني ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الحصري، مرا: محمد مصطفى حلمي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1985م)، ص 127

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستيمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 272-273.

<sup>3</sup> رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط01، 2000م)، ص 312.

<sup>4</sup> رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، ص 315.

الانسانية وهي جوهر الإنسان وحيث أن آدم تلقاها وهو حيّ فإنه يمكن أن تضيع منه وهو حي "وإن كان الخطاب القرآني يتجه إلى نبينا حسب «أبو القاسم» ويضيف «الدسوقي» كذلك في خصوصيتها للإنسان أي الروح "أمر غيبي (قل الروح من أمر ربي) وتخص الإنسان وحده ولا يشاركه فيها غيره من المخلوقات..."<sup>1</sup>.

وقبل الدفع بتحليلنا نحو مداه وخلاصته في إستعراض التباين والفارق الموجود بين الروح والنفس، كُنّا قد توقفنا عند مصدر الروح عند «أبي القاسم» مع إشارتنا الموجزة للخلط الواقع في تراث الفلاسفة، وتراثنا الخاص ما بين المفهومين، كما تناولنا تحديد «أبو القاسم» لمصدر الروح، بموجب ما تشكله في رأيه من حيث كونها مادة الإستخلاف التي زوّد الله بها آدم، ولاحقاً نعود بالتوضيح للمصدر التكويني للنفس عنده أيضاً.

إذا فمصدر الروح عند «أبي القاسم» هو عالم الأمر الإلهي وهو "عالم خارج عالم المشيئة الإلهية التي تتمظهر في خصائص الكون المادية الطبيعية، فردّ الروح إلى عالم الأمر يعني أنّها قد منحت للجسم البشري المكون ضمن عالم المشيئة الطبيعي في الأرض التي أشارت إليها الملائكة، مُنحت لهذا الجسم من خارج عالمه أي من عالم الأمر الإلهي"<sup>2</sup>.

هنا يطرح «أبو القاسم» السؤال وغرضه من أجل تحديد الفارق بدقة ما بين الروح والنفس يقول: "بم كان أولئك البشر يعيشون قبل آدم؟"<sup>3</sup>، مع افتراضه بعض الصعوبة في الإجابة عن تساؤله السابق بالنظر للخلط والإشتباه في بيان الفارق الموجود بين الروح، والنفس، فالمشكلة هي ربط الروح ربطاً فيزيولوجياً بالجسم ولكن الحقيقة غير ذلك تماماً وفقاً للمنهجية المعرفية القرآنية عند «أبي القاسم»، لأنّ "ورود الروح كهبة من عالم الأمر الإلهي إلى البشر وإلى آدم بالذات مع القول بأسبقية آخرين من ذات النوع البشري له في الوجود، يعني أنه الروح ليست هي مصدر الحياة، إنّ مصدر الحياة كامن في تشكيلات المادة نفسها التي تعطي كل الكائنات بما فيها البهائم والجان قوة الحياة من دون روح، الحياة بالنفس والحواس والبدن وما يظهر لنا بالعقل الطبيعي والذكاء"<sup>4</sup>.

كما تطرق أيضاً «حاج محمد» بالتحليل لغضبة إبليس الكبرى والذي ينتمي إلى الجن، فقد إعترض على التكريم الإلهي لآدم عليه، وإن كان قد أجمعت معظم كتب التفاسير للمعنى المقصود من التكريم وهو جعل آدم خليفة في الأرض، لكن «أبو القاسم» يمضي لما هو أبعد من ذلك بكثير، فحتى الإستخلاف بالنسبة له كان قد تم بعد إصطفاء آدم من بشر آخرين، أي أنه كان هناك إصطفاء ثمّ إستخلاف مع إقترانه بالروح فسجود ثمّ

<sup>1</sup> فاروق أحمد الدسوقي، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، مرجع سابق، ص 69.

<sup>2</sup> حاج محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 72.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 72.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 73.

غضبة إبليس<sup>1</sup> ، يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾﴾

" [الإسراء: 61-62]، عندما يقوم «أبو القاسم» بتحليل الآيتين السابقتين يجد أنّ مشكلة الإختصاص لا تتجه مطلقاً إلى الجنس البشري "بل إلى إستخلاف نوع معين من هذا الجنس، وهو النوع الذي يكون من ذرية آدم"2 وذرية آدم تحديداً وليس غيرها من ذرية البشر المفسدين وهنا يظهر الفارق بجلاء بين آدم وغيره من البشر، وبما وهبه الله إياه من نفخ روحي، فكان الأمر للملائكة بالسجود بعد نفخ الروح وإصطفاء آدم، فالإصطفاء كان مسعفاً بالنفخ الروحي. وهو ما يجلبه أكثر «حاج حمد»: "الفارق الوحيد بين آدم وغيره من البشر أن الله قد نفخ فيه الروح...<sup>3</sup> ويضيف «أبو القاسم» من أنّ هناك مسافة زمنية بين وجود البشر، وحياتهم بقوة النفس والحواس والبدن. وسلوكهم البدائي العقلي والأخلاقي، وبين اصطفاء آدم الذي كان له سجود الملائكة مقترنا بنفخ الروح فيه من الآخرين"<sup>4</sup>.

وهذه هي حقيقة التكريم ففي لحظة النفخ الروحي إذا "من عالم الأمر في جسد آدم المصطفى في عالم المشيئة الطبيعية كان الإباء الإبليسي، فالغضب الإبليسي يتجه هنا إلى تكريم آدم بما كان يتوقعه إبليس لنفسه، فإذا قيل إنّ هذا التكريم هو (الإستخلاف) فقد توجب علينا أن نفهم أنّ الإستخلاف ليس أمراً بشرياً مجرداً وإنما هو الإستخلاف المقترن بالروح"<sup>5</sup>، فهو ليس مجرد إستخلاف وكفى بل هو إستخلاف، وبسلطان أعني سلطان الروح فسلطانها من حيث كونها مصدر الإستخلاف على الطبيعة، وبالتالي فهي ليست مصدر الحياة الطبيعية وهذه الأخيرة ترتبط بالنفس، ثمّ إننا بالروح صرنا "فوق الطبيعة ونوازعها فليل للحواس ألاّ تزيي... فالروح أكبر من الحواس لأنّها مسيطرة عليها"<sup>6</sup>، كما لم يفت «أبو القاسم» أيضاً في هذا الصدد التأكيد على الوسيط ما بين الأزلي (الإله) والمطلق (مما هو متشبيء من الكون والإنسان) وهو هنا "الحلقة الوسيطة ما بين الغيب الإلهي (الأزلي) وما دونه من مطلق قرآني وإنساني وكوني جبريل الذي يجسد الله فيه كوامن قوة الروح المتعالية" ويضيف «أبو القاسم» بشأن الوسيط مُنَّزَّهاً الله عن الشبيئية "فجبريل هو مستودع قوة الروح في عالم الأمر الإلهي، ومن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص73.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 74.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص74.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 174.

خلاله يكون نفخ الروح والتنزل فالله - سبحانه منزّه على الشبيئية - لم ينفخ قوة الروح في آدم، ولكن كان ذلك لجبريل<sup>1</sup>.

وهكذا فالروح كما اقترض هذا التشبيه - إن جاز لنا ذلك - بمثابة الجبل الميتافيزيقي الواصل للبشرية بالغيب الإلهي حيث مراقي ومدارج عالم الأمر الإلهي في خصائصه المفارقة، أو هي قناة إتصال بالملا الأعلى كما أشارنا إلى ذلك سابقا عند «أبي القاسم» إذا «فبالروح تمّ الاتصال ما بين عالم الغيب، والأمر الإلهي، وعالم الطبيعة المادية الكونية في عالم المشيئة، والرابط بين العالمين هو الإنسان الذي وُهب له الروح فبآدم إكتملت رابطة الغيب /الانسان/ الطبيعة<sup>2</sup>، وإلى من يشتهه عليهم منهج الجمع بين القراءتين فإن آدم قد زوّد بالنفخ الروحي، وذلك النفخ هو من يسمح لنا بإدراك البعد الغيبي في أجلى معناه وحقيقته، وبمكّننا من النفاذ إلى عمق القراءة الغيبية بالله، فالقراءة الغيبية تتمّ من خلال الجبل الميتافيزيقي المتمثل في الروح، والذي يسحبنا ويشدنا نحو الغيب، وهذا بمنأى عن كل إستلاب، فالبعد الغيبي مكّون أساسي وجوهري في الإنسان وليس مجرد عرض كما سعت لإستبعاده الوضعية الغربية المعاصرة.

أما بالنسبة «لأبي القاسم» فإنّ نفخة الروح قد حققت تساميا لآدم وربأت به "عن المسلكية العقلية والأخلاقية البدائية، فأصبح بحكم الروح متصلا بالله، أي إنطبقت عليه المقولة التي كانت قائمة في إطار الملائكة فقط وقارنوا بها ما يميّزهم عن البشر السابقين (ونحن نسبح بحمدك، ونقدس لك)<sup>3</sup> وصار لآدم بذلك الإرتقاء الروحي أن جعلت عبادته لله من طبيعة ذلك التّسامي الروحي.

فنفخة الروح الإلهية تشكّل سبيلاً ذو إمتيازين، أما الأول فيرتبط بالإعانة على التّعبد لله وحده، بحيث تصير المعرفة الدينية من خلال الوحي "أساساً منهجياً في فهم الإنسان لنفسه، وعالمه ومصيره، وصولاً إلى المفهوم التوحيدي<sup>4</sup>، بحيث لا يعتقد الإنسان أنّ نفسه وقواه الشعورية والإدراكية هي نتاج الماء والطين فمنهجية التشيؤ الوظيفي لا تعطي ذلك، ولكن القرآن وعبر مفهوم منهجية الخلق الإلهي يؤكد ذلك الاعتقاد لأن "خلق السموات والأرض أشدّ تعقيداً من خلق الإنسان بكامل ما لديه من قوى وعي<sup>5</sup>، في حين الثاني هو التّفكّر عبر العلم، وعلى نحو منهجي وذلك بإدراك ما للفارق الذي تُسفر عنه منهجية الخلق الإلهي، والتشيؤ الطبيعي فتصير فلسفة العلوم وظيفية تجلّنا نفهم مبادئ الوجود الغائية، وليس بفلسفة العلوم المادية التي تغلق على الوجود ضمن قوانين

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 517.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 75.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 75.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 69.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 121.

وضعية مغلقة تحول دون إدراكنا للبعد الكوني بأوسع معانيه، وهنا نؤكد تعزيزاً وليس تكراراً من أنّ «أبا القاسم» لا يرفض البتة المعارف العلمية المعاصرة مع محدداتها النظرية من جدلية وصيرورة ونسبية وإحتمالية، بل نقده إياها يأتي لغاية إعادة توظيفها ضمن الإطار الكوني المرتبط بالغاية الإلهية، غير العبثية في الخلق والتكوين<sup>1</sup>.

إذا وتشكل الروح بالنسبة «لأبي القاسم» مادة الإستخلاف الإلهي الآدمي وبسببها حصل التمرد الإبليسي، في حين كان إبليس يظن أنّ تفضله على آدم يتم من طريق العناصر الطبيعية كما ادّعى بأنه خير من آدم لأنه مخلوق من النار، وليس من الطين كما يسترسل «حاج حمد» هنا موضحاً: "هذه الروح التي كرم بها آدم كانت هي جوهر الصلة بين عالم الأمر الإلهي، وعالم المشيئة أو السنّة الطبيعية الكونية، فهي إذا مادة الإستخلاف لذلك اعتبرها إبليس (تكريماً) لآدم عليه، مع تقدير إبليس أنّ تفاضل العناصر الطبيعية كان يجب أن يمنحه هذا التكريم (قال أسجد لمن خلقت طينا . قال أرايتك هذا الذي كرمت علي) وهدد كما قلنا بإغواء ذرية آدم بالذات"<sup>2</sup> فالتفاضل الآدمي على إبليس كان مفارقاً ليس من طين، بل روحاً منتزلة من عالم الأمر الإلهي بحيث تُلغى المقارنة أبداً بينهما.

ونعود مرّة أخرى في هذا السياق إلى تحديد ماهية النفس ومصدرها عند «حاج حمد»، كما بحثنا في معاني الروح عنده قبل قليل، وعبر منهجية القرآن ومعرفته فمن خصائصه أنه يقدم مؤشرات منهجية كونية تخص الخليقة وتكوينها، وليس بصيغة مباشرة، فالإنسان في النهاية هو نتاج تخليق كوني بما فيها نفسه التي بين جنبيه، وتلك المؤشرات يستنتجها «أبو القاسم» مما جاء في مقدمة سورة الشمس ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ۝ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا ۝ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ۝ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ۝ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا ۝ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ ﴾، [الشمس: (08-01)]. ويحلل «أبو القاسم» هذه الآيات ليصل إلى تحديد مصدر النفس فهي نتاج تفعيل كوني جدلي لظواهر الطبيعة الكونية المتقابلة، فهي مركب ثالث... تملك هذه النفس قابلية الاختيار لأنها مركبة على أساس الإنقسام الكوني وتفاعله الجدلي فهي أي النفس قابلة لأن تنقسم بين فجورها وتقواها<sup>3</sup> ويضيف «حاج حمد» هنا "فالنفس هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية طبقاً لما قرّرته سورة الشمس"<sup>4</sup>.

ويعضّي «أبو القاسم» مشيراً إلى تحديد عالم كلاً من الروح والنفس قائلاً: "فالنفس في القرآن هي من هذا العالم، خلافاً للروح المنتزلة من وراء عالم الطبيعة، وقد خلطت معظم الفلاسفات بين النفس كقوة حياة أنشأها الله -

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 69.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 76.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 91.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 159.

سبحانه - ضمن الكون الطبيعي والروح المنتزلة من عالم الأمر<sup>1</sup> وقد ألمعنا آنفا ما جاء من ذلك في تراثنا والتراث الفلسفي الإنساني عموماً .

ومن الحجج التي يسوقها «أبو القاسم» في توضيح الفارق ما بين النفس والروح يذكر ما جاء في القرآن من أن الله تعالى " أتى على ذكر النفس (295) مرة، وعلى ذكر الروح (20) مرة، وآيات النفس تتعلق كلها بالحياة والموت، والتكليف والبعث (وما كان لنفس أن تموت)، (كل نفس ذائقة الموت) (يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها... (ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا أنفسكم)" ويضيف أن "كل ما يعود إلى الإنسان حياة وموتاً وإحساساً وشعوراً إنما يعود للنفس ولا علاقة له بالروح (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها)، أما الروح والتي ذُكرت في عشرين مرة فلم يرد ذكرها مقترنة بالحياة الإنسانية، ولا موتها وإنما ذُكرت مرتبطة بآدم وعيسى ففي حال آدم (ثم سواه ونفخ فيه من روحه)، وفي حال عيسى (ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا)<sup>2</sup> وخلاصة الفارق ما بين الروح والنفس عند «أبي القاسم» مشدودة إلى منهجية القرآن ومعرفته في إطار وحدته العضوية.

### المطلب الثاني: الخلفية الفلسفية لتشريعات العائلة الروحية.

أشارنا في ما سبق أن آدم تلقى مباشرة بعد نفخ الروح الأمر المرتبط بشرعة الزواج، وذلك بعدما تحقق له النفخ الروحي، إذ تسامى على عالم الطبيعة فسبح الله وقدس حيث مكنته الحالة الجديدة من تجاوز ما كانت عليه البشرية البائدة، فكان أول خطاب تلقاه آدم أمام هذا الوضع الذي صار عليه هو الأمر بالزواج، فليس في وسع هذا الجسد الذي غدا حاملاً لمادة الإستخلاف أعني مزوداً بالروح من أن يتجنب أو يتدنى في علاقاته الجنسية لما دون مجرد الإقتران العضوي المباشر، بغرض تلبية تلك الحاجة التي تدعوا لها الطبيعة البشرية.

ولكن مع نفخ الروح وتعلم الأسماء التي تنطوي على قوة الإسم - بسلطان الروح - ونزول أول تشريع سماوي متعلق بالزواج لم يعد في الإمكان اختزال العلاقات بين المستخلفين الجدد إلى مجرد نزوة أو نزوات عابرة، لأن الإستخلاف قد تمكن منه من يعرف حرمة الأشياء خارج منطق الإباحة... والقتل ولهذا كان أول خطاب إلهي لآدم مقترناً بالزواج وشرعته مع السكن في الجنة ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 441.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 267-268.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 125.

ويضيف «أبو القاسم» موضحاً كان أول خطاب وجه لآدم بعد تكريمه وإصطفائه بنفخ الروح هو أن يسكن الجنة مع زوجته فربط في الذكر ما بين نفخ الروح والزواج قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٠﴾﴾، [البقرة: 35]<sup>1</sup>، فقد سرى مع نفخ الروح إنبعث فطرة في المستخلف آدم تدعوه لنبذ ومجّ مثلما كانت عليه حالة البشرية السابقة، ومعززة تلك الفطرة بأحكام تشريعات في غاية الإنضباط بل إلى درجة أن "الله دخل في تفاصيل الحياة العائلية إلى درجة البيت وكيف تُسير العلاقات فيه"<sup>2</sup>.

وهكذا فمع "آدم بدأ التشريع الإلهي للبشرية، وأوله شرعة الزواج ومعرفة الأسماء"<sup>3</sup>، فالزواج يمثل أول تشريع ديني في التاريخ المرتبط بالعائلة أو الأسرة، كما يصرح بذلك «أبي القاسم» في هذا السياق: "بنفخ الروح في آدم وجعله خليفة في الأرض، خص الله آدم بتشريعات الأسماء العائلية، وذلك كان أول تشريع للبشرية، ومازال يمثل (أسر) التشريعات الدينية"<sup>4</sup>، وهذا بموجب كما أسلفنا "الأسماء التي علّمها الله لآدم، وأنبا بها آدم الملائكة، وليست أسماء أعلام، وإنما أسماء محمولات في التكوين العائلي بحيث يمتنع الفساد والاباحة"<sup>5</sup>، وقد بحث «أبو القاسم» بالتقصي الدقيق حول البعد الغيبي القائم في علاقات العائلية عبر النفخ الروحي الذي بموجبه تم الإصطفاء الآدمي أما الآن فإننا نحاول مع «أبي القاسم» الوقوف على ما يعُتور التصورات الوضعية المادية في فهم الطبيعة وعلاقتها بسنة التزاوج الكوني.

وبالعودة إلى النص القرآني المطلق تمكن «أبو القاسم» من تحديد ما بدأنا منه بالتدريج للفصل الثاني وذلك لما حدّدنا الغاية من دراسة الإنسان في أثر التساؤل الذي طرحه المفكر «علي عزت بيغوفيتش» ما هو الإنسان؟ مع توضيحه أن قضية أصل الإنسان تشكل بالنسبة له حجر الزاوية لكل أفكار العالم، فأية مناقشة تدور حول كيف ينبغي أن يحيا الانسان؟ تأخذ إلى الوراء حيث مسألة أصل الانسان<sup>6</sup>.

و«أبي القاسم» عالج القضية من الزاوية المنهجية عبر جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وقد طرحنا مسألة الغيب عبر البعد الروحي الذي زوّد الله به الإنسان ولكن الإشكالية تذهب إلى أبعد من مجرد أفكار نكوها عن الإنسان بقدر ما تتعلق بالمنهج الذي يُكوّن تلك الأفكار سواء عن الكون، أو الإنسان.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 56.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الديني، ومنهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 90.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 90.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 109-110.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 270.

<sup>6</sup> عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 131.

وهنا نعود للمطارحات النقدية التي خاضها «أبو القاسم» كما حللنا المسألة ضمن الفصل الأول وتحديدًا المبحث الثاني، أي إلى ما إنتهت إليه بحوث فلسفة العلوم الطبيعية من بناء منهج البحث التجريبي، عبر الانقلاب الذي أحدثته التصورات النيوتونية الناشئة بشأن الكون، وتلك النتائج لم تستقر في حدود بحث الظاهرة الطبيعية فقط، بل مضت إلى دراسة الإنسان في حد ذاته، ووفق المنهج التجريبي المادي الذي أثبت كفاءته في بحث الطبيعة فاقتفى الفلاسفة أثره في بحث مسائل تخص الإنسان في مطلقه من أخلاق وإجتماع خصوصًا، ولكن ضمن الإطار المادي المحض وبعيدا عن مفهوم الغاية.

وهكذا فقد إنحرفت الفلسفة الطبيعية بالمعنى الإنساني بل وحرّفت معانيه السامية عندما أقامت الفوارق ما بين تشريعات الدين والتشريعات الوضعية وبخصوص الأخيرة فهي تستمد تشريعاتها حسب «أبو القاسم» "من أمثال تلك التي عبر عنها «ديدرو» \* Denis Didero 1713-1784م» حين قال بأن شرائع الدين لا علاقة لها بمتعلقات الطبيعة وقوانينها، وإنما هي متعلقات أمر إلهي لتمييز الكافر من المؤمن بقصد الحساب الآخر<sup>1</sup>، وعند «أبي القاسم» رأي آخر عبر منهجه المعرفي القرآني، فلا مجال للفصل ما بين الكون الطبيعي والإنسان وقد إتجه جزء من جهد «أبي القاسم» في هذا السياق نحو تصويب مفهوم التزاوج عن مستوى الطبيعة ولا يمكن فهم ذلك إلا من خلال البنائية الكونية الشاملة كفهمننا للقرآن في إطار وحدته العضوية.

وظنّ ممن نحى نحو «ديدرو» أن الغاية من التشريع الدّيني أنّه مجرد "إختبار الإنسان من خلال وضعه أمام النداء الطبيعي بشكل حرمانى وغير متكافئ"<sup>2</sup> وبذلك طال التحريف مفهوم الطبيعة، لأنّها في تقدير «أبي القاسم» عاقلة ومبدعة "فالتبيعة نفسها قد فهمت لدى هؤلاء الفلاسفة خارج عقلانيتها الإبداعية وتنظيمها الكوني فما ظنّوه مستجيبا في فلسفاتهم لقانون الطبيعة إنما هو في الحقيقة نقيض العقلانية الطبيعية الكونية التي تتوافق علاقات عناصرها بشكل تطابقي"<sup>3</sup>.

وقد تأسف «أبو القاسم» كثيراً للخطأ الشائع أو الخطأ الفاحش بردّ الأخلاق البهيمية إلى الطبيعة مع التمكن من تبريرها بإحالة القانون الطبيعي على الواقع الاجتماعي وهذا يشكل عسف واعتباطية بحق مفهوم

\* فيلسوف فرنسي متعدد المواهب كان فيلسوفا موسوعيا وروائي وناقد في طبع القرن الثامن عشر بطابعه وصفه روسو بعقري القرن وتزعم هو وفولتير وروسو حركة التنوير الفرنسية، أهم إنجازاته الموسوعة الفلسفية Encyclopedie في سبعة عشر مجلدا، وأهم كتاباته الفلسفية (أفكار فلسفية)، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص593.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 124.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص124

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص124.

الطبيعة كما ألعنا لذلك سلفاً، ويبرّر «حاج حمد» ذلك من أن مصطلح الأخلاق الطبيعية نفسه قائم على خطأ معرفي وتحليلي<sup>1</sup>.

والذي تسبب في حصول ذلك هو ما يتوسع مفكرنا في توضيحه قائلاً: " أنّ العلاقة بالقانون الطبيعي كانت قد أخذت بالوعى الأوروبي الجديد، وبالذات منذ أن أكد إسحاق نيوتن على نظرية الجاذبية، فقد تحوّل البعض بهذه النظرية العلمية (الطبيعية) إلى عالم القيم الأخلاقية الإنسانية... فقبل إنّ الله قد أمر بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية، لكن مضمون أوامره كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى لا بدّ من كشفه بالطرق العقلية، والتجريبية للعلم النيوتوني"<sup>2</sup>. وقد حللنا المسألة بشكل مفصل ضمن الفصل الأول بتناول منعكسات التقدم العلمي والتأويلات الفلسفية التي أخذها، ومن النماذج التي نخدم سياقنا التحليلي، وتدلل عليه نجد هنا تصور الفيلسوف التجريبي «دافيد هيوم 1776-1711 David Hume» وذلك عندما قام برد نشأة المجتمع الذي نواته الأسرة كما يعتقد، وعلل نشأته بالعودة إلى القانون الطبيعي، فما دامت التفاحة تسقط بداعي الجاذبية بالنظر للقانون الذي يضبطها فكذلك ينصرف الأمر إلى نشأة الأسرة والمجتمع وذلك بداعي الاشتها الغريزي وهنا يصرح «هيوم»: "فالشهوة الطبيعية تجذب أعضاء الجنسين معا وتحافظ على وحدتهم حتى تنشأ رابطة جديدة أي إهتمام المشترك بنسلهم.. ولذلك تكون الأسرة أو بصورة أكثر دقة الشهوة الطبيعية بين الجنسين هي المبدأ الأول والأصل للمجتمع البشري"<sup>3</sup>، غير أن الحقيقة لو إتجه قول «هيوم» نحو هؤلاء المفسدين ما قبل آدم لكان أصوب، فلا ينطبق كلامه على من تم إستخلافه بقوة الروح وسلطانها، وهنا تنتهي حدود المنهج الوضعي المادي في فهم نشأة المجتمع البشري فهذه الفلسفات ووجهات النظر تشكل في مجملها الأصول البعيدة للأفكار والمفاهيم المؤسسة لإنتشار الإباحية والحرية الجنسية في العالم الغربي، وليس غريباً أن يسجل «بن نبي» ملاحظاته حول ما تعانيه المجتمعات الغربية اليوم من مشكلات تتعلق بالنسل إذ يقول: "فمشكلة النسل في البلاد الأوروبية وصلت إلى حالة تدعو أحياناً إلى الرثاء، إذ أنّها فقدت تنظيمها الإجتماعي بحيث جعلت المجتمع الأوروبي... يعتبر هذه العلاقات تسلية للنفوس المتعطلة وبذلك فقدت وظيفتها من حيث هي وسيلة لحفظ الأسرة وبقاء المجتمع"<sup>4</sup>، وهذا بعد ما صارت مفتقرة لرابطة القداسة الروحية كما قرّرتها الكنيسة.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص ص 127-128.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 128.

<sup>3</sup> فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 435.

<sup>4</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1986م)، ص 117.

ومن جهته «إميل دوركايم (1858- 1917م) Durkhim. E» لم يشذ عن الرؤية الوضعية لما قال: "إنّ الدين والزواج والأسرة ليست فطرة لدى الإنسان وإنما هي من عمل العقل الجمعي"<sup>1</sup>، فما يتواضع عليه العقل الجمعي هو مجرد أعراف وعادات تخضع للإلزام الجماعي، وهذا الأخير غير متعال بما يكفي كي يسمح بوجود إتساقا وإنسجاما مع التسامي الروحي كما يطرح «أبو القاسم» الأمر في إطار جدلية كونية عامة مع العلم أن «دوركايم» قد أنضج كل أطروحاته ونظرياته في علم الاجتماع في أثر التطور العاصف الذي عرفه التقدم العلمي في أخريات القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، وأيضا من أثر "الفهم الجدلي الناقص للبنائية الكونية دفع «سيغموند فرويد» بأفكاره الغريزية في تكوين الإنسان النفسي وسلوكه العقلي والأخلاقي، فأعطى الإنسان صفة الوحدة البيولوجية التي تصدر عن الجنس وفقط"<sup>2</sup> فالتصور الفرويدي للإنسان رأى فيه نصف الحقيقة أو أقلّ من ذلك بكثير لما فسّر معظم الحياة النفسية وردود الأفعال عند الإنسان بما هو غريزي في الإنسان أي البعد البيولوجي فقط.

فهؤلاء الفلاسفة منذ عصر النهضة ونزولاً إلى المرحلة الحديثة قد عملوا على تأكيد ربط الإنسان وبالمجال الكوني الطبيعي الذي ينتمي إليه بدمج الجدلين معا طبيعة وإنسانا وهذا من خلال الإستجابة لقوانين البيئة الطبيعية الضابطة لحركتها بسحبها على الإنسان بل وأكثر من ذلك تتمثل تلك القوانين في سلوكيته، وردّات فعله، وخصوصا ، مع التطور العلمي العاصف وإنعكاساته الفلسفية الجارفة بسد منفذ الغيب كما نستوضح هذا في تحليل «حاج حمد»: "وقد مضى هؤلاء جميعا في التأكيد على ربط الإنسان بالبيئة الكونية الطبيعية التي ينبغي عليه أن يستجيب لقوانينها وأن يتمثل هذه القوانين في سلوكيته..."<sup>3</sup>.

ومن جانب آخر حلّل «أبو القاسم» تركيز الماركسية على جانب السلب فقط وتحاشيه لما هو إيجابي بالضرورة كان لغرض مسبق يترصد مداراة جانب الغاية في الخلق الطبيعي، لأن "وحدة المركبات الطبيعية جدليا تعني إتجاهها يقضي بصيرورة الحركة وسيولتها نحو غاية والغاية تعني أن يكون المستقبل هو النتيجة المتقدمة على الحاضر وعلى الماضي، وهي النتيجة التي تقود (اللبن) المستخرج من بين فرث ودم، وتنتهي لتكوّن بحكم التركيب شربا وسائغا وبنكهة تتوافق مع حاجة الإنسان بكل أبعادها، في التدوّق والغذاء"<sup>4</sup> فالنفي الذي تتعرّض له زهور الحقول والبساتين بفعل نشاط النحل يتحول إلى مركب مختلف الألوان مع شفاءه للناس، والأمر كذلك بالنسبة للنفي الذي تقوم به الأنعام للكأ حين يتحول أيضا إلى لبن سائغ لشاربيه، فبدل مبدأ السلب والتضاد كما

<sup>1</sup> محمد قطب، التطور والثبات في الحياة البشرية، (القاهرة: دار الشروق، ط08، 1991م)، ص 79.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 156.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 128.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 125.

ترسّمت الماركسية وجهة النظر هذه، هناك عند «أبي القاسم» مبدأ التوافق الذي يُحرّك مجمل الظواهر الكونية ضمن مركباتها المادية الطبيعية.

ويضيف «أبو القاسم» محدداً لذلك المبدأ "مبدأ الوحدة في التركيب من بعد مبدأ النفي في التضاد هو المبدأ الطبيعي المادي الجوهري الذي تعمدت الماركسية وكافة الفلسفات المادية إسقاطه... حتى لا تصل إلى الربط بين المركبات المادية الكونية وحاجة الإنسان، ما يرغمها على الاعتراف بالغايبية والهدفية وعدم العبثية في الكون فترتد مرّة أخرى لمعرفة الله الخلاق العظيم، فالكون كله عبّر توافقيته مع حاجات الإنسان يعبر عن غائية الخلق والتكوين"<sup>1</sup> فالكون يحكمه مبدأ توافقي في النهاية وليس التضاد والصراع.

وهنا ينتهي «أبو القاسم» بتقديم تصويب وتصحيح لمفهوم الطبيعة مع مفهوم التضاد الذي حُرّف عن معناه الحقيقي يقول فيه: "وهذا التآلف لا ينتهي إلى إيجاد أي مادة كانت، بل ينتهي إلى إيجاد مادة تتوافق في كلّ عناصر تكوينها مع حاجة الإنسان فالطبيعة تأليف وعقلانية تكشف عن دقائق التوافق مع حياة الإنسان بحيث يتحول الكون الطبيعي إلى بيت كامل الأثاث ليسكنه الإنسان (الأرض فراشا والسماء بناءً) وحتى النجوم تصبح (مصايح معلقة) في سقف البيت"<sup>2</sup>.

فالذي كان يجب على الأقل عند «أبي القاسم» هو "أن نفهم فلسفة العلوم الطبيعية من هذا المنظور التوافقي لا من خلال المنظور التضادي فقط"<sup>3</sup>، فللطبيعة كما أسلفنا في التحليل خصوصية واضحة، وتمضي بظواهرها مع التفاعل نحو غايات وجد من أجلها كل ما في الكون بما فيها الانسان، وإن عبّر «أبو القاسم» بمصطلح الطبيعة في تحليلاته الفلسفية فذلك بداعي التوافق مع التصنيفات المدرسية.

ويعود «أبي القاسم» محدداً إلى «ديدرو» بالتوسّع في نقد مفهومه للأخلاق الطبيعية، والتي هي أقرب حسب «أبو القاسم» إلى الأخلاق البهيمية، وذاك هو الأدنى للصواب، ومبرّر «حاج حمد» في ذلك هو أنّ "الظواهر المادية الطبيعية إذ تتعشق بعضها... فإنها تتداخل وتلج بعضها البعض وتبادل التأثير كيفما تكون العملية الجنسية بين الذكر والأنثى بهدف (ميلاد) مُقنّن ومعروف النتائج مسبقا فالظواهر الطبيعية تتجه نحو ولادة المستقبل غير ما تكون فيه من حاضر، وما كانت فيه من ماضي فليس في النّظام الطبيعي ثمة (نزعة تعشيقية) تبحث عن اللذة لذات اللذة"<sup>4</sup> وقط حصل مثل ذلك وأبدا يحصل فهذه الكيفية المنهجية سمحت «لأبي القاسم»

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 131.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 125-126.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 126.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 131.

من تشخيص أزمت العالم المعاصر ووجودها لا تخرج في حقيقتها عن إشكاليات مرتبطة بمناهج معرفية ناتجة بدورها عن تصوّر معيّن للكون فهي التي أسفرت عن وضع إجتماعي واقتصادي مأزوم وواقع حضاري منغلق.

وأبرز نموذج على ذلك مركز الحضارة العالمية فمن جزاء تلك المناهج المعرفية "يعاني المجتمع الأوروبي تدهور الروابط العائلية بعد أخذه بالحريات الليبرالية التي لا تقيم وزناً لضوابط المسلكية وفق مسؤولية الروح، فيكشف الفروج ولو ستروا العورة تغلّبت النفس على الروح فاتخارت العائلة"<sup>1</sup>.

لأن هناك علاقة ما بين أمانة الروح والتشريعات القائمة على الحواس ولهذا "لم تتبيّن الحضارات الغربية الراهنة خطورة الأخذ بتشريعاتها الوضعية فيما يختص... إباحية حريات الليبرالية التي حوّلت الانسان مجرد بهيمة بقانون اللذة والألم فقط، مع إستباحة جسد الإنسان"<sup>2</sup>.

ومن أجل تصويب مفهوم التزاوج الطبيعي وسنته التي تماثل سنّة التزاوج الإنساني يستعين «أبو القاسم» في هذا المقام بمنهج المماثلة ما بين الكون الطبيعي في سنّة تزاوجه الغائي وسنّة التزاوج الإنساني وهو ما يجلّله «أبو القاسم» عبر ما جاء في الكتاب المطلق ف " قد صور الله العلاقة بين السماء والأرض كما تكون العلاقة بين الذكر والأنثى مع تحديد الهدفية المستقبلية كمثال يتجه إليه تعشقهما، إقروا معي الآن ﴿ وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ ﴿١٢﴾، [الطارق: 11-12]، فالسما تطفئ بالماء حين ترجعه مطرا إلى الأرض، والأرض تفتح شقها وصدعها لتستوعب الماء في رحمها، فيكون ما بين السماء والأرض كما هو ما بين الذكر والأنثى... وقد مثل الله - العليم الحكيم - هذه العلاقة في نفس السورة بقوله: ﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴿٧﴾، [الطارق: 5-7]، فأكد على الهدفية التزاوجية"<sup>3</sup>، فالطبيعة كما يؤكد دائما «أبو القاسم» "مشيئة لتعطي مبادئ الحق في الخلق وليست عبثية التكوين والغايات"<sup>4</sup>.

وقد غفل فيلسوف الموسوعة الفرنسية «ديدرو» عن تلك المعاني حيث تتطابق سنّة التزاوج الطبيعي مع سنّة التزاوج الإنساني على مستوى الهدفية لما وضع ما أطلق عليه الأخلاق الطبيعية خصما للأخلاق الدينية، فالطبيعة تبرر غايات التزاوج ولا تبرر كما ظنّ «ديدرو» غايات اللذة من أجل اللذة، وفي أثر ما يريته فيلسوف تنويري صرف مثاله الخاص به "على لسان رئيس قبيلة بدائية قدّم إبنته لراهب متحوّل في البحار الجنوبية فرفض الراهب التمتع بها بوصف ذلك مخالفاً للقيم الدينية وفعله حرام، هنا تساءل «ديدرو» على لسان رئيس القبيلة : إنني لا أفهم هذا الشيء الذي تسميه الدين لكنني أظن أنه شرّ طالما أنه يمنعك من التمتع بلذة حياتية تدعوننا

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 175.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 175.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 127.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 20.

إليها جميعاً سيّدتنا العظيمة الطبيعة"<sup>1</sup>، ومقابل ذلك أيضاً كما ادّعى الراهب "ليس المطلوب التعالي على الطبيعة بمنطق الرهينة أو بالمغالاة في التصوف، ولكن المطلوب ترقية النفس لتهيمن على الحواس وتنظم طرق إشباعها"<sup>2</sup> فسنة التزواج فطرة في الإنسان.

ولذلك حكم «أبو القاسم» على تصوّر «ديدرو» بأنه إساءة في حق الطبيعة بنظمها ونواميسها أن ينسب لها أخلاق (البهيمية) "حيث تمضي هذه الأخلاق لدى الإنسان إلى ما دون الشبق البهيمي... فالإنسان في هذه الحالات أضل سبيلاً وإلى ما دون مستوى البهيمية"<sup>3</sup> وضلاله مرتبط بنضج، تركيب الحواس لديه بالإضافة إلى تطوّر قواه العقلية، فمستوى البهيمية محدّد إلى سقف سلوكي معين أي متوقف عند قدرات طبيعية محدودة كما عبّر عن هذا المعنى «أبو القاسم»: "وحتى في هذا النطاق البهيمي الطبيعي فإنّ الطبيعة تكون سيدة الموقف أخلاقياً بحيث تجعل حدوداً ترضي بها البهائم نزواتها الحسية"<sup>4</sup> وعدّ «أبو القاسم» مفهوم الأخلاق الطبيعية ذاته ضحية للإسقاطات المنهجية من بحث الطبيعة نحو بحث الإنسان وبالإنصراف عن الغايات التي تنطوي عليها الطبيعة المادية، فهكذا ينفي «أبو القاسم» عن الطبيعة أن تعطي "أخلاقاً وضعية غريزية بهيمية تقوم على التضاد، بل إنّ الطبيعة تعطي فلسفة إنسانية متعالية"<sup>5</sup>.

وما ينبغي الإنتباه إليه في هذا المقام على مستوى تصورات وآراء «أبو القاسم» السابقة من أنّ القرآن لا يناقض قط حقيقة أنّ الجسد الإنساني هو إمتداد للجسد الكوني الطبيعي بمعناه المادي"<sup>6</sup> كما ترى الفلسفة الوضعية المادّية «فأبي القاسم» يتفق معها في ذلك، لكن يفارقها في أمر آخر كما نتوقف عنده لاحقاً، فالجسد الإنساني مصدره الماء، والطين في الأخير، وبهذا ينفي «أبو القاسم» وجود أيّ تعارض بين القرآن والتمثّل المادي لخصائص الجسد الإنساني، ففي ثنايا آيبي القرآن توجد دلالات مباشرة وأخرى غير مباشرة على ذلك.

وبذلك فالقرآن لا يتخذ من تلك المادية نقطة إفتراق عن المنحى الطبيعي للأخلاق كما صنع «ديدرو» "أي إنّه لا يرجع إلى أصل الإنسان المادي حين يرفض الأخلاق البهيمية"<sup>7</sup>، فالعودة والرفض تعود لما هو أسمي من ذلك البعد المادي المكوّن للإنسان من بدن/ حواس/ نفس، فالرفض للأخلاق البهيمية لا يكون بالعودة إلى أصل الإنسان من الناحية المادية، بل يرتبط ذلك الرفض، ويعود إلى ما هو أرقى من ذلك أي "يرجع إلى أصل

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 127.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 288.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 127.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 127.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 132.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 128.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 129.

آخر في الإنسان لا علاقة له نهائياً بالمادة ليعارض به الأخلاق المادية هذا الجانب هو الروح<sup>1</sup>، ومنه يستنتج «أبو القاسم» أن القيد القرآني على الأخلاق الطبيعية يعود إلى أمر غير طبيعي كما يتوسع هنا بالتوضيح "يرجع القيد على الأخلاق الطبيعية إلى أمر غير طبيعي، أي إلى وجود الروح المتعالية على عالم الطبيعة والتي وُهبَت للإنسان من عالم الأمر الإلهي وراء جدران المادة ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]<sup>2</sup> وهنا يجد «أبو القاسم» أن هناك دور محوري ناطه الله بنفخة الروح هذه؛ فالروح هنا هي "قيد تنظيمي على تداعيات الحواس لا تتعارض معها بالفطرة بل تُنظّمها باتجاه التعالي عليها، فالروح قد أتت إلى الانسان هبة من عالم الأمر الإلهي لتكون مسيطرة على الحواس لا لتسيطر عليها الحواس"<sup>3</sup>.

إذا مصدر الروح مفارق لعالم الكون والفساد حيث عالم الأمر الالهي، ووجودها كمصدر رابع بالإضافة إلى البدن والحواس والنفس، كما يقدم «أبو القاسم» خلفية فلسفية تجعلنا ندرك ما لدور الروح في تقييد الإنسان بالتشريع وهذا عندما يحلل «أبو القاسم» مسألة الإستخلاف الإنساني عبر الإصطفاء، والإستخلاف بقوة سلطان الروح ونحن نعلم أن آدم قد تعلّم الأسماء ثم أسكن الجنة، وتلك الأسماء التي تعلمها هي أسماء العائلة الروحية من (أب، أم، ذرية) ويوجد بين هؤلاء الأفراد علاقات مختلفة تقوم على أمرها التشريعات الإلهية التي تنظّمها، وليس بالأوامر والزواجر فقط كلاً، ولكن يتم ذلك من طريق دور الروح المودعة في هذا الإنسان من لحظة الإصطفاء والإستخلاف، فالأمر خطير للغاية كما يتصور «أبو القاسم» لأنه "يتعلق بمسألة الأمانة الروحية عند الإنسان ثم يتعلق بنوع التشريعات التي فرضها الله... لكبح نزوات نفوسنا، ولأن العلاقة في هذه النقطة تكون بين أمانة الروح والتشريعات الكابطة للحواس"<sup>4</sup>، فالروح هنا تأخذ دور الوسيط ما بين التشريع الإلهي المنزل وإن كان كلاهما الروح وتشريع الإلهي صنوان مصدرهما واحد وهو عالم الأمر الإلهي، وبين النفس المنقسمة جدليا ضمن تركيبها الكوني، فالروح تعمل على درأ نوازع النفس وشهواتها وهي أيضا أي الروح الملزمة والحافظة للتشريع بالنسبة للنفس عبر تقييدها والتسامي بها.

إذا فالعلاقات القائمة بين أفراد الإنسان تأخذ قيمتها من علاقة الله بالإنسان ففي هذا الصدد يتفق «أبو القاسم» مع «مالك بن نبي» بخصوص ذلك لما يقول «بن نبي»: "العلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي تلد العلاقة الإجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان..."<sup>5</sup> بل ويجعل «بن نبي» من تلك العلاقة ظلّ الله في الأرض كما يضيف هنا "العلاقة الإجتماعية التي تربط الفرد بالجمتمع هي في الواقع ظلّ العلاقة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 129.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 129.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 129.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 175.

<sup>5</sup> مالك بن نبي، ميلاد مجتمّع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط03، 1986)، ص 56.

الروحية في المجال الزمني"<sup>1</sup>، والرباط هو روحي في نهاية المطاف، بما منحه الله الإنسان، وعلى تلك الصلة الروحية بين الله والإنسان تكون صلة الأفراد وعلاقتهم بين بعضهم البعض، ويذهب لأبعد من ذلك «مالك بن نبي» لَمَّا يؤكد أصالة البعد الغيبي المغروز في فطرة الإنسان بل حتى نكرانه يفترض في من يعتقد ذلك التخلي عن الإسلام كما يبين ذلك «بن نبي» "حتى إنَّ الضمير الإسلامي لا يمكنه أن يفصل مفهوم الإنسان عن هذا الأساس الغيبي دون أن يفصل هو عن الإسلام الذي قرن هذا المفهوم بتكريم الله"<sup>2</sup> لهذا الإنسان .

فإلتزام التشريعات الإلهية صادر من هبة الروح المودعة في الإنسان كما نستوضح ذلك عن «أبي القاسم» "وجود البعد الرابع (الروح) من خارج عالم الطبيعة هو الذي يعطي للتشريعات المقيّدة للأبعاد الثلاثة المعنى المطلوب، فهذه الروح إستخلف الإنسان على البدن - الحواس - النفس ، وبهذا الإستخلاف الكلّي إستخلف الإنسان على الكون"<sup>3</sup> فالتشريعات تستمد إلتزام الإنسان بها إلى ماهو مودع فيه من قوة الروح وإلتزام التشريعات بالنسبة للإنسان لا يتوقف عند حدود العلاقات القائمة بين بني جنسه فحسب، بل يمتد أمرها ليشمل حتى العلاقة مع الكون كما أوضح ذلك «أبو القاسم» في قوله الآنف إذ حصل الإنسان على تميّزه الكوني عبر التكريم الإلهي له بنفخة الروح، وبهذه الروح: "فرضت عليه تشريعات تقيّده إلى حياة عائلية متكاملة في تشريعاتها على، المستويين الرأسي (بالنسب) والأفقي(بالمصاهرة)، وفي هذا الإطار العائلي تتحدّد علاقاته بالمجتمع"<sup>4</sup> ، وما دامت شرعة الزواج هي أول أمر إلهي تلقّاه آدم فمّمّا لا جدال فيه أنّ هناك تشريعات تضبطه وتنظمه وأولها تحريم الزنا تحريمًا قطعياً لأنّه حسب «أبو القاسم» يشكل النقيض تماما لأسس التركيب العائلي<sup>5</sup> فالشرائع المنظمة للزواج تمّت بصلتها إلى أصل التركيب في الإنسان، عبر البعد الروحي الرابع، ومنها يصدر التقيّد بالشرائع، أي من الروح فهي التي تفرض قيدها ورقابتها على باقي الأبعاد الثلاث الأخرى فهناك صلة ما بين البعد الروحي المزوّد به الإنسان وممارسة التقيّد والإلتزام بتلك الشرائع فالبعد الروحي هو من يمارس رقابته على باقي الأبعاد (بدنا/ حواسا/ نفسا)، مع العلم "أنّ التشريعات الروحية لا تناقض النزعات المادية لكنها تنظمها وفقا لقيود متسامية"<sup>6</sup>

وقد تناول «أبو القاسم» جملة من التشريعات المنظمة للعلاقات بين الأفراد وخصوصا أنّ نواة النظام الإجتماعي، أو أي مجتمع كان في المطلق هي الأسرة وفي شأنها ومغزاها الكوني يقول «طه عبد الرحمن»: "ثمّ لَمَّا

<sup>1</sup> مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، مرجع سابق، ص 57.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، (دمشق: دار الفكر، ط04، 2002م)، ص 163.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 130.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 130.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 130.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 130.

كانت أسرة آدم عليه السلام أول أسرة أنشئت على الأرض فقد ضمت وقتها المجتمع الإنساني بأسره وإذ ذلك يكون مفهوم الأخ دالا على الفرد الواحد من أفراد هذا المجتمع، فيلزم أن المجتمع الإنساني يبقى مهما اتسعت أطرافه، وتعددت أسرته، بل وتفرّعت أمه عبارة عن أسرة واحدة تتحدد العلاقة بين أعضائها بالأخوة فكل عضو من المجتمع الإنساني إنّما هو أخ لباقي الأعضاء... لأنّ نسبتهم إلى الآدمية هي نسبة إلى أب واحد بعينه<sup>1</sup>، وما دامت الأسرة بهذا المفهوم الكوني والإنساني الشامل فإنّ التشريعات المنظّمة لها تكون أيضا على غرارها أي كونية، وكونيتها تستمدّها مما هو مفارق أعني هنا البعد الغيبي وهذا جوهر الفِطْرَة في الإسلام.

ومن التشريعات التي نزلت بعد شرعة الزواج نجد شرعة دفن الميت فعندما قتل قبايل أخاه هايبيل ترك جثته في العراء حتّى جاء الغراب يبحث في الأرض عن شيء وراه فيها وبقي فيها لأجل كشفه هنا كان قبايل يلاحظه عندها: "حدثت ظاهرة نفسية هي الأخرى جديدة إذ تحركت مشاعر الأخوة في نفس القاتل فبرغم قتله لأخيه، إستشعر فداحة أن يترك جثته في العراء، وهذه (قيم أخلاقية) تمثّل إلى مركب العائلة الروحية، ولا علاقة لها بأولئك الذين كانوا يسفكون الدماء ويتركون الجثث في العراء من دون أية مشاعر لأنّ حقيقة الرحم الأخوي ترتبط بشرعة الزواج وحصانة البيت، ووحدة المنشأ والتربية..."<sup>2</sup> فشرعة دفن الميت وضعت حدًا لذلك السلوك البهيمي الذي كانت عليه البشرية الأولى من ترك جثث الموتى لسانحة البرية، وهنا يضيف «أبو القاسم» مبينًا دور البعد الروحي المقيّد والإلزامي لسلوكيات والتصرفات عبر القيم الأخلاقية "فالروح التي نفخت في الأب قد أضفت قيمها الأخلاقية الخاصة بما على أنواع التصرفات والسلوك، ويصبح القتل إثمًا، ويصبح الخوف من الله سببا في إسقاط ردّ الفعل البهيمي والغريزي ثمّ حين يقتل القاتل أخاه تتحرك في نفسه مشاعر الندم فيستجيب لرابط الأخوة فيواري السوءة"<sup>3</sup>.

ونحن نستعرض شرعة دفن الميت ليس بغرض السرد وكفى وإنّما من أجل تحديد مكانة ودور وأهمية مادة الإستخلاف (الروح) والتي تتضمن صياغة قيم النظام الروحي، والذي هو على النقيض مطلقا لقيم النظام البهيمي، وعلة ذلك أنّ "الإنسان المتعالي بالروح هو الذي يكون مسؤولاً عن السيطرة على نوازعه وحواسه"<sup>4</sup> وهذا بموجب ما تمنحه إياه الروح من سلطان للأسماء فالروح "تُضفي نظاما من القيم على العالم وعلى علاقاته فبالروح تتحدّد العائلة، فلا زنا، ولا لواط، ولا استباحة لأخت الزوجة ولا لزوجة الأخ، ولا لأي امرأة أخرى، وبالقيم

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية (النقد الائتماني للخروج من الأخلاق)، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع، ط01، 2016م)، ص ص 484-485.

<sup>2</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 101.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 101.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 104.

الروحية لا ظلم للآخر ولو قدرنا على الظلم<sup>1</sup> ولذلك أبدت الملائكة الكرام تحفظها ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، وذلك مخافة "أن تفقد الأسماء التي تعلّمها آدم سلطانها فيفارق العالم قيمّ تعالي الإنسان بالروح، ويخلد من بعد إلى الشرائع المادية الوضعية بأشكالها المختلفة..."<sup>2</sup>، فالإسلام إذاً حسب «أبو القاسم» قد سنّ قيوداً معلومة على علاقات الحواس البشرية ومظاهرها السلوكية<sup>3</sup> ومنها تحريم الزنا والذي يضع حدوداً فاصلة ما بين الحرية الإسلامية، والحرية الفردية الليبرالية والمستندة إلى المفاهيم الوضعية الطبيعية ولا يتوقف تحريم الزنا في الإسلام على متزوجين فقط، وإنما يمضي إلى غير المتزوجين، وبين أيّ ذكر وأنثى كما حرّم الإسلام فاحشة اللواط ويضيف إلى ذلك «أبو القاسم» جملة من التشريعات العائلية و"تشمل تحريم علاقات كثيرة في إطار العائلة الواحدة منها تحريم الجمع بين الأختين، وتحريم زواج بنت الأخ وبنت الأخت، والخالة والعمّة، وتمضي التشريعات إلى تفاصيل أخرى عديدة في الإطار العائلي نفسه"<sup>4</sup>، وليس هذا فحسب بل امتد أمر تقييد الإسلام ليشمل "المظاهر السلوكية الحسية في نطاق العائلة بما يمنع إبداء زينة المرأة الجسدية إلا للمحرمين عليها وزوجها بقوانين محددة، كما منع التبيّي وأكد على الفصل في المضاجع بين الذكر والأنثى في سنّ معينة مع واجبات الإستئذان في مواقيت معينة"<sup>5</sup>، أما على الصعيد الاجتماعي العام فالإسلام حسب «أبو القاسم» قد أمر بـ: "بستر العورة حيث موضع الأعضاء التناسلية عند الجنسين، كما أمر بحفظ الفروج ما بين الركبة والسرة، كما أمر الأنثى بإسدال الخمار على جيوبها وهي مواضع الزينة الجسدية والإبطيين إلى كوع اليدين"<sup>6</sup>. وبعد عرضنا المختصر للتشريعات والقيود التي وضعها الإسلام ينبغي علينا الآن توضيح الخلفيات الفلسفية التي تقف خلف تلك التشريعات، وخصوصاً تحريم الزنا، بعدما عرّفه «حاج حمد» بالمختصر المفيد "الزنا يعني رفع الروح عن الإنسان وتركه كبهيمة سائبة"<sup>7</sup>، فالخطير فيه على ما يذكر «أبو القاسم» هو مقارنة "الله الزنا بالشرك نفسه فحرمة الزواج ترتبط بأول تشريع ديني نزل على آدم في الأرض ضمن المرحلة الأولى لعالم الأمر"<sup>8</sup> لأنّ ارتكاب الزنا إخلال بطاعة الله، فمرتكبها يتدنّى في ذرّك الشرك، وآثاره السلبية هي إلحاق الإهيار بالوجود الإنساني كما يرشدنا «أبو القاسم» قائلاً: "وشرعة الزواج أساس التكوين الكوني، والإخلال بها بداية الإهيار الإنساني، وليس خوفاً من التناسل غير الشرعي فقط فذلك يمكن الوقاية منه"<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 104.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 105.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص 123-124.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 172.

<sup>8</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>9</sup> المصدر نفسه.

ولأجل تفادي ذلك الإنهيار كان: "الجلد عقوبة بهيمية لازمة للإنسان الذي يتدقّ إلى مستوى الغريزية البهيمية فيمارس الزنا متجاوزاً للأخلاقية الإنسانية، لهذا أخرج الله الممارسين للزنا أثى وذكرنا من دائرة الإيمان، وجعل زواجهما من بعد حصراً بالزناة والمشرّكين"<sup>1</sup> فالعلاقة وقعت خارج إلتزام التشريع السماوي وهو تشريع روحي من عالم الأمر، وبالتالي فإنّ مكمّن الإشرّك أو صورته هو إتّباع الهوى، والهوى إله كما جاء في القرآن والميل إليه يعدّ شركاً، وهذا يشكّل خروج عن الأمر الإلهي واتّباع غواية النفس، ولتحاشي المحذور "فقد جعل الله عقوبة الجلد في الزنا لأنّ شرعة الزواج هي الحد الفاصل بين البهيمية الغريزية والحالة الانسانية"<sup>2</sup> وقد تمّ لها النفخ الروحي، فكيف لها أن تعصى بعد ذلك التكرّم الإلهي؟ فعلاقة الزواج تفارق حدود مجرد إقتران عضوي عبّر البعد الروحي الحامل والحامي للعلاقة ووفقاً للتسامي الذي يحققه.

ومن جانب آخر إجتهد «أبو القاسم» في تصويب مبدأ العقوبة وذلك بالوقوف على ما هو إيجابي فيه وتوضيحه بعد ما أشاع الفقهاء "حالة من التقيّد التزمّي بحجة الإلتزام الديني، فأوجدوا قيوداً نفسياً داخلياً على الإنسان حدّاً بالضرورة من إظهار كمالاته الإنسانية في المجتمع، وفي الحياة فحوّلوا شرعة الروح التي تهدف لإطلاق النفس بمنهج معين إلى إمارة للنفس بقهر متزايد"<sup>3</sup>، وقد أعاز «أبو القاسم» ذلك إلى النظرة الأحادية التي فهم بها هؤلاء الفقهاء مبدأ العقوبة وهي "الجانب الذي يقضي بتقيّد النفس إلى سلطة الروح" وهنا يرشدنا «أبو القاسم» نحو الجانب الآخر الأهم "وهو كيفية إطلاق النفس للتفاعل بالمجتمع والوجود والسنة الكونية عبر شرعة الروح"<sup>4</sup> ويمضى «حاج حمد» في إبداء توضيحه من أنّ التقيّد هو ما يسمح بالإصطحاب الروح للنفس نحو إخراج كمالاتها إذ يقول في هذا الصدد: "إنّ التقيّد هو الجانب السلبي كفعل المتضادات الجدلية في عالم الطبيعة غير أن هذا التقيّد إنّما يؤتّى به من أجل الجانب الإيجابي لإظهار إنطلاقة النفس بالروح تماماً كما تظهر الطبيعة جانبها الإيجابي في العطاء من بعد فعل الهدم والنفي والتضاد، فالنحل لا يلتهم المواد العضوية من الزهور إلا ليحولها إلى عسل... وكذلك شرعة الروح حيث تنفي عن الإنسان عبّر قيود محدّدة، السلوك البهيمي عقلياً وأخلاقياً، فإنّ هذا النفي إنّما يفتح الطريق للبديل الإيجابي وهو أنّ يكتمل إنطلاق النفس الإنسانية وإبداعاتها وعطائها بالروح"<sup>5</sup> ونجد في قول «أبي القاسم» أنّه قد إستعان بمنهج المماثلة ليبين ما تحدّثه الحركة الجدلية بفعل متضادّاتها على مستوى المادة وفقاً لقانون جبري يتّجه نحو الغاية من التركيب، كذلك يكون الأمر بالنسبة لما تمارسه الروح بحق

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإسلام ومنعطف التجديد، (رؤية منهجية ومعرفية ج02)، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 139.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 139.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 139.

النفس، ولكن عبّر وجود مساحة من الحرية تمارس فيها النفس إختيارها، وكلّما لازمت النفس الروح كلّما تسامت وأخرجت مكنون كمالاتها.

فالروح لا تمارس النفي بحق النفس عبثاً، إلاّ من أجل تحقيق النفس لكمالاتها في هذا الوجود وهنا يضيف «أبو القاسم»: "أمّا الروح فإنّها أمانة متعالية لا تحلّ إلاّ في نفس طيبة ثمّ تترقى بها وتتسامى بشريعة الإستخلاف الإلهية"<sup>1</sup>.

إذا قد أحاط الله العائلة الروحية في الإسلام بعدّة من الضوابط الأخلاقية التي تحول ما بين النفس وإطلاق بهيمية الحواس وذلك لغرض تسامي الإنسان نحو الفعل في هذه الحياة بقوة الروح، إذ لا يتوقف تصوّر «أبو القاسم» عند الحدود السلبية لذلك التقييد بل يجعل منه راحلة تمتطيها النفس بهدف التسامي المنشود كما يقول مبيناً: "فتقييد الحواس الذي يعتبر جانبا سلبيا بإتجاه الحريات البهيمية الفردية يشكل الأساس لإطلاق حرية النفس بشكل إيجابي تجاه قوى الروح فما استلبت بهيمية النفس إلاّ من أجل إطلاقها بالروح"<sup>2</sup>، ويضيف «أبو القاسم» مؤكداً: "لو أدركنا أبعاد الإنطلاقة الروحية متى تمّ تكييف النفس الإنسانية عليها لما قبل أحدنا أن يعيش بحرية فردية بهيمية"<sup>3</sup> فهذه هي الأبعاد الحقيقية للإنطلاقة الروحية من حيث هي تكييف وتأليف للنفس الإنسانية عليها.

فالجانب الإيجابي للتقييد الذي يوضحه «أبو القاسم» كما يتوسع هنا ليس ذاتياً "فالتقييد ليس لذاته، أو بقصد الإختبار في ذاته، وإمّا هو لتحطيم الأسر المادي الذي يحول دون إنطلاقة النفس الروحية"<sup>4</sup>، ويتقد «أبو القاسم» كلّ من يفهم التقييد بهذه الكيفية "كإختبار للقدرة على الإحتمال البشري بما يوصل لتحديد معاني الثواب والعقاب فقط فقد فهموا الأمر من زوايا خاطئة كرّست أصل الإنسان بالخطيئة... وما وضع الله الخلاق العليم هذه القيود لذات القيد لا اختبار قدرة الإحتمال فحسب، وإمّا هي مقدمات على طريق تحرير النفس الإنسانية من الأسر البهيمي بهدف دفعها إلى الحرية الروحية المتسامية والمتعالية بإتجاه المطلق في كلّ شيء، بما في ذلك العلاقة مع الزوجة"<sup>5</sup> فلا ثواب ولا عقاب بل كلّ ما هنالك تسامي روحي للإنسان أو تشبه بالإله على قدر الطاقة الإنسانية في ممارسة التسامي الروحي والتزام شرائعه سبحانه.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 161.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 191.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 191.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 191.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 191-192.

ويواصل «أبو القاسم» صرّف النقد لهذا الفريق الذي يجعل من الشرع سيف مسلول بالوقوف عند الجانب السلبي في التشريع وتحديدًا مبدأ العقوبة دون المرور نحو الجانب الآخر من المعاني التي تنطوي عليها التشريعات، بل إنتدبوا مهمّة لأنفسهم في هذه الحياة التي صار لا معنى لها في عرفهم إلا بتعقب الأخطاء وتنفيذ العقوبات بمعنى آخر أوقفوا معاني هذه الحياة ، ومعاني التشريع على ثنائية الخطأ/ العقوبة وما ففروا نحو إدراك خلفيات التشريع والتي هي في أصلها وجوهرها وقاية فهؤلاء فهموا الإسلام " فهما رومانيا قائما على التشريعات الزاجرة فقط" <sup>1</sup>.

فالشرائع بالنسبة للإنسان والمجتمعات ترتبط بالالتزام الروحي بها وليس بالإرتكاز على محاكمة الإنسان والمجتمع بتلك التشريعات والبحث فيها عن كل ما يدين زلات الإنسان وأخطائه بتقصي آثامه وذنوبه بغرض إنزال العقاب به وفقط بحجة إقامة شرع الله، وبذلك صوّب «أبو القاسم» الغرض من العقوبات كما يقول هنا: "كلّ العقوبات والزواجر إنّما هي لمساعدة هذا الإنسان نفسه، بهدف ممارسة أقصى الضغوط على نزعاته البهيمية لتحرير نفسه منها حتّى يصل الإنسان إلى مرحلة الخلاص الروحي لنفسه" <sup>2</sup> وليس الخلاص بتكفير الخطيئة.

كما إجتهد «أبو القاسم» بتوضيح مفهوم العقوبة في التشريع الإسلامي من أنّه " لا يرتبط بالجريمة أو الخطيئة مباشرة إلا أنّ تحيط هذه الخطيئة بالسلوك الفردي فتصبح سنّة له و لا تنفك عنه" <sup>3</sup>، فشرط العقوبة في التشريع الإسلامي أن تصير صفة ملازمة للفاعل بما يمكن من إنزال الجزاء بحقه فالأصل في الإنسان الإلتزام والإحترام ، للتشريعات المنظمة للوجود، بينما العرّض هو خرقها وعصيانها وهكذا يتوسع «أبو القاسم» في توضيح المعنى الحقيقي للدين قائلا: "فالدين ليس تشريعات سادّية، وإنّما يقوم منهجه على مساعدة الإنسان للتخلص من الأسر البهيمي بهدف ترقية هذا الإنسان بإتجاه الحياة الروحية للنفس" <sup>4</sup> وأيضاً وهذا هو الأهم "ليس هدف الخلق الإلهي إيجاد مملكة لممارسة العقوبات بل الهدف إيجاد إنسان يصل إلى مرحلة التسامي بإتجاه المثالي والمطلق في كل شيء عبّر تحرير النفس بقوة الروح و هدي الكتاب ونور النبوة الخاتمة الأمية" <sup>5</sup>.

كما أنّ منطق الجزاء عند الله ليس بوارد لتوّ ارتكاب المعصية " وإنّما الذي يردّ عنده هو الدفع بإتجاه التوبة، فالله لم يخلق إنسانه ليعذّبه بل ليبرّقه إنّ الله يستهدف منه غاية فهو سبحانه حريص عليه خلافاً لمنطق العقابيين قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 194.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 192.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 192-193.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 193.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 195.

الدُّنُوبِ إِلَّا اللَّهَ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُولَٰئِكَ جَزَاءُهم مَّغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهم وَجَنَّتْ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيَعْمَرُ أَجْرُ الْعَمَلِينَ ﴿١٣٦﴾، [آل عمران : 135 - 136]<sup>1</sup>، يسعى الله في الأخير بهذه التشريعات المسعفة بالالتزام الروحي لتحرير الإنسان من رقة البهيمية وذلك " حين كرمه بنفخ الروح، ثم كرمه وحمله في البر والبحر، فالإنسان كائن مكرم على أن يرتفع إلى هذه المرتبة التي تميّزه عن البهيمية ، فبقدر ما يُكرم الإنسان بقدر ما يطلب ربه فلا تكون التشريعات وسيلة إحباط بل وسيلة ترقّي وسياج أمن لفعل الروح وإجتذابها للنفس"<sup>2</sup>

المبحث الثالث: في علاقة الهبوط الآدمي بالوجود الإنساني.

المطلب الأول: طبيعة الهبوط الآدمي.

عندما يتناول «أبو القاسم» بالبحث والتحليل مسألة الهبوط الآدمي فغرضه من خلف ذلك يتجه إلى محاولة توضيح للمفارقات التي يطرحها الناس في وجودهم وبالمعنى المطلق من شقاء ومآسي، وكوارث مختلفة، ونصب الحياة وغيرها... وبموازاة ذلك يقوم الإنسان بالتسبيح والشكر لله الرحيم والرحمن، بالإضافة إلى الإستفهام الذي تثيره الأوامر الإلهية بالعبادات الحسية كما يقول بشأنها «أبو القاسم» هنا: "كذلك يستغرب الإنسان في داخله.... الأوامر الإلهية بالعبادات الحسية يقول الله نفسه - تبارك وتعالى - أنها كبيرة إلا على الخاشعين، ويقرّها الله بفضائل الصبر ولا يكون الصبر إلا مع المعاناة"<sup>3</sup>، وهذا على المستوى العبادي والصلة بالله على المستوى الدنيوي وما يصادفه العابد من كبّد في سبيل طلب رزقه، وفهم هذه المفارقة أي مفارقة الشقاء والنكد بعبادة الله الرحمن الرحيم وتسبيحه وحمده متوقف عند «أبي القاسم» على البحث العميق في قضية الهبوط الآدمي كما يتساءل قائلاً: فكيف كان ذلك الهبوط؟<sup>4</sup>

قبل الإجابة على التساؤل المطروح حدّد «أبو القاسم» ليس مكان الجنة فحسب بل ملحمة الخلق البشري والجعل الآدمي التي تمت على مسرح الأرض، وقد أشار إلى تضارب وإختلاف الآراء بشأن مكان الجنة ف: "التصوّر التاريخي العام هو أنّ الجنة كانت في مكان ما من الكون ثم هبط منها آدم وزوجه، فأصبح الشقاء بعد الهبوط إلى أن يتوسل الإنسان إلى ربه بالعبادات ليعود مرة أخرى إلى الجنة"<sup>5</sup>، غير أنّ هذا التصوّر حمل مفهوماً

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 194.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 195.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 93.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 93.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 93.

تقريباً كما علّق عليه «أبو القاسم»، إذ تعوزه الدقة الكافية التي تروم النفاذ لحقائق الأمور، بما يساعدنا على تركيب موقف متكامل حسبه.

وقد تناولنا في المبحث الأول والذي يليه ضمن هذا الفصل بالتفصيل الكافي قضية الخلق البشري من طين ثم الجعل، فالإصطفاء والإستخلاف بقوة الروح مع تعلم الأسماء، وكلّ شيء يبدو من هذه المراحل كان قد تمّ على هذه الأرض يقول «أبو القاسم»: "لقد جرى خلق البشر وتكوينهم ضمن كافة مراحل التطور في هذه الأرض"<sup>1</sup>، ويضيف «حاج حمد» "في هذه الأرض تمّ كلّ شيء قبل آدم وفي مرحلة إصطفاء آدم وتكوين عائلته أشار الله في البدء إلى الخلق من أديم هذه الأرض، ومن طينها اللاّزب وصلصّالها كالفخار والحماً المسنون..."<sup>2</sup> فأعظم ما وهب لآدم بعد تلك المراحل التخليقية هو مادة الإستخلاف وهي (الروح)، كما يرى «أبو القاسم»، ويرشدنا كذلك أنه قبل البشارة بآدم "أشار الله إلى الأرض بوصفها مكان الإستخلاف"<sup>3</sup>.

ومادامت الأرض هي مكان الإستخلاف ففيها كانت اللجنة الأدمية الأولى وقد أثارت من قبل خلافا في مكان وجودها، وهذا ما نقله بخصوص ذلك عن صاحب التحرير والتنوير: "وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه اللجنة فالذي ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدّقين ورسله، وجزموا بأنّها موجودة في العالم العلوي عالم الغيب أي في السماء.. وهذا الذي تقلّده أهل السنة من علماء الكلام وأبو علي الجبائي، وهو الذي تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبي - صلى الله عليه و سلم - وذهب «أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر» و«أبو القاسم البلخي» و«المعتزلة» عدا «الجبائي» إلى أنّها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه... والذي ألبأهم إلى ذلك أنّ جنة الثواب دار كمال لا يُناسب أن يحصل فيها العصيان، وأنّها دار خُلد لا يخرج ساكنها..."<sup>4</sup>.

ومن المجدّدين ممّن أدلوا بدلوههم في المسألة نجد المجدّد «محمد إقبال اللاهوري\*» (1938/1877 م) إذ في ضوء ما جاء في القرآن ينفي «إقبال» أن يكون الإنسان غريبا عن هذه الأرض "إذ يقول تعالى: (والله أنبتكم من الأرض نباتا) [نوح: 17]، فالجنة الوارد ذكرها في هذه القصة لا يمكن أن يقصد بها الجنة التي جعلها الله مثوى خالدا للمتقين والجنة بهذا المفهوم وصفها القرآن بقوله: (لا يمسه فيها نصب وما هم منها بمخرجين)

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 95.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 95.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 96.

<sup>4</sup> محمد طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 431.430.

\* محمد إقبال الشاعر والفيلسوف صاحب (جاويد نامه) و(تجديد التفكير الديني في الإسلام)، كان يقول عن الحضارة الغربية إنّها الحسنة الفاجرة وينادي بالبعث الاسلامي... ومن أجل هذا البعث أو الولادة الجديدة للإنسان كان على المسلمين... أن ينتهوا لدورهم الذي أوكلتهم به العناية الإلهية ودعا إلى استنهاض الذات الاسلامية بأن يتفهم المسلم القرآن، يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1242.

[الحجر: 48]<sup>1</sup>، وإن كان يختلف في تصوراته الأخرى في مسألة الخلق الآدمي كثيرا عن «أبي القاسم»، ولا يهمننا ذلك في هذا السياق بقدر توضيحيه لمكان الجنة الذي يتفق فيه مع «أبي القاسم»، وإن كان هذا الأخير قد حسم في الموضوع عبر منهجية القرآن ومعرفته ومن المعاصرين ممن حاولوا توضيح مكان الجنة أهو في السماء أم الأرض نجد المفكر «محمد شحرور» والذي بدوره تطرق إلى الخلاف الذي كان عليه الأوائل بخصوص هذه القضية فهو ينقل ما ذكره الإمام فخر الرازي في التفسير الكبير، ومختصره: إختلفوا في الجنة المذكورة في هذه الآية هل كانت في الأرض أم في السماء؟ وبتقدير أنها كانت في السماء، فهل هي جنة الخلد ودار الثواب أم هي جنة أخرى؟.

ويتوسع «شحرور» في نقل أربعة أقوال عن الرازي ونذكرها على الترتيب:

1- قال «أبو القاسم» البخلي، وأبو مسلم الأصفهاني: هذه الجنة كانت في الأرض وحُمل الإهباط منها على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما في قوله تعالى: ﴿أَهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَاءً سَالِثًا﴾ [البقرة: 61]، واحتجًا على ذلك بوجوه أبرزها:

أ- لو أنها جنة الخلد لما إغتر آدم وإنخدع بقول الشيطان ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْئَلُ﴾ [طه: 120]<sup>2</sup>.

ب- ولو أنها جنة الملكوت الأعلى: فكيف وصل إبليس إليها وقد أخرجها الله منها بعد إستكباره وعصيانه؟ بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَ فَأَخْرِجْ مِّنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ﴾ [الحجر: 34]، وكان ذلك قبل إسكان آدم وزوجه فيها<sup>3</sup>.

ج- ولو أنها جنة الخلد ودار الثواب لما خرج آدم وزوجته منها بدليل قوله تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا تَصَبُّ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرِجِينَ﴾ [الحجر: 48].

د- لانزاع في أن الله تعالى خلق آدم في الأرض، ولم يذكر أنه نقله إلى السماء ولو كان نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر من إهباطه من السماء إلى الأرض فدل ذلك على أنه لم يحصل<sup>4</sup>.

ولم يتوقف «شحرور» عند حدود النقل والإستشهاد بل أدلى برأيه لما قسم الجنة قسمين الأولى أرضية مادية ودليل ذلك من القرآن المثال الآتي قوله تعالى: ﴿أَيُّدُ أَحَدِكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ

<sup>1</sup> محمد إقبال، تحديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمد يوسف علس، تق: الشيماء الدمرداش العقالي، (الإسكندرية: دار الكتاب المصري، د.ط، 2011م)، ص142

<sup>2</sup> محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 320.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 320-321.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 321.

نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٣١﴾ [البقرة: 266]<sup>1</sup>، بينما الجنة الثانية غيبية ميتافيزيقية ويلاحظ "أنها تأتي معرفة بالإضافة كقوله: قَالَ تَعَالَى: ﴿جَنَّةُ الْخُلْدِ ﴿١٥﴾﴾ [الفرقان: 15]، ﴿جَنَّةِ النَّعِيمِ ﴿٨٥﴾﴾ [الشعراء: 85]، و ﴿جَنَّةِ الْمَأْوَى ﴿١٥﴾﴾ النجم: 15<sup>2</sup> أو تأتي موصوفة لتعريفها كقوله تعالى: ﴿ فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: 10] ليلخص قائلاً: " إذا نقول إنّ الجنة التي سكنها آدم وزوجه هي جنة أرضية وليست سماوية، وكما رأينا فإنّ التنزيل الحكيم يطلق لفظ الجنة على مكان أرضي، وهذا الفهم أقرب إلى سياق الآيات"<sup>3</sup> وهذا يتفق مع ما يرتئيه «أبو القاسم» ولكن بضوابط المنهجية والمعرفية القرآنية.

فإثبات أنّ الجنة كانت في الأرض غايته بالنسبة «لأبي القاسم» تكمن في توضيح طبيعية وجوهر الإستخلاف الروحي لآدم عبر مادته أعني هنا (قوة الروح وسلطانها) في مقابل ذلك ندرك السرّ في الهبوط وما الذي طرأ؟، وهاهنا يعود بنا «أبو القاسم» مجدداً للجنة الآدمية أو التي سكنها آدم وزوجه، ويقوم بتحليل الواقع الذي يعيشه آدم بمعية زوجته بعد ما تحقق لهما النفخ الروحي وذاك الواقع حسب «أبو القاسم» كان مُباينا ومُفارقاً للبقية من البشر الآخرين وحول هذا الواقع يقول «أبو القاسم»: "فحين وهبت الروح لآدم من عالم الأمر الإلهي وكلف بالزواج والإمتناع عن الخضوع للحواس ( الشجرة - النبات) فقد كان مقابل ذلك أنّ تكون الطبيعة (رهن إشارة آدم) فآدم قد أعطي قوة التفوق على الطبيعة وعلى كافة منعكساتها"<sup>4</sup> ونحن نلتمس في هذا الواقع جدلية العطاء والمنع فالعطاء لم يكن مجذودا بل كان بقوة الروح والتسامي على الطبيعة فكلّ ما يطلبه آدم طوع مشيئته، وهو كفيل من أن يحول دون تدنيه لأقلّ مما تبوأه بقوة الروح كما يواصل «حاج حمد» تحليله "شريطة أن يتسامى هو - أي آدم - وبقوة الروح على الأبعاد المادية الثلاثة في تكوينه (البدن - الحواس - النفس) وجمع ذلك في أمر الإمتناع عن الشجرة"<sup>5</sup>، فبقاء الطبيعة رهن إشارة آدم كان مشروطا بالتسامي على الأبعاد المادية الأخرى والتي إجتمع رمزها في الشجرة عند «أبي القاسم» "فالشجرة تعني الحواس بمصدرها القائم في النبات والأنبات"<sup>6</sup>.

بقوة الروح وتساميها ندرك كيف كان يعيش آدم في الجنة وعلاقته بظواهر الطبيعة بحكم أنّ الجنة موجودة على الأرض إذ سمح له ما وهب إياه من "السيطرة على ظواهر الطبيعة وعدم التأثير بها نتيجة لقوة الروح الآدمي أجمال الله - الخلاق العليم - وصفها في الآيات ﴿ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنْ

<sup>1</sup> محمد شحور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص321.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 321.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 322.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 96.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص96.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص96.

الْجَنَّةَ فَتَشْقَى ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا يَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ﴿١١٨﴾ [طه: 116-118] <sup>1</sup>، على تلك الحال كان آدم يعيش في الجنة فسنن الطبيعة كانت معطّلة قبل الهبوط بموجب سيطرة الروح فلا تجري على آدم آثارها ولا يتأثر هو بعادياتها، وقد حلل «أبو القاسم» الآيات السابقة والتي تصبّ في هذا المعنى "لا يشقى آدم ولا يجوع لا يبرد لا يظمأ لا يشعر بالحر فلا يضحى كل هذه المواصفات تضع الإنسان فوق السنّة الطبيعية تجعل الإنسان فوق الطبيعة التي تخلّق منها مادياً فالبعد الروحي الرابع يستلّب كل تلك الأبعاد الثلاثة" <sup>2</sup> وهذا يشكل عند «أبي القاسم» إكتمال خلقي حصل عليه الإنسان بنفخ الروح وهذا ما مكنه من قفز فوق دونية وسفلية التكوين المادي الطبيعيين (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) التين: <sup>3</sup>34.

ومن صور سيطرة الروح على السنن الطبيعية هو أنّ "الطبيعة في الأرض تعطي البرد والحر بالمنطق المادي والجسد يتحوّل بتحولاتها ويتأثر بهما، غير أنّ ذلك كلّه قد حجب عن التأثير في آدم القائم بقوة الروح في أحسن تقويم" <sup>4</sup> ففي هذه الحالة كان التناقض مرفوع ما بين مجرى سنن الطبيعة والتأثر الآدمي بها، وكل ذلك كان محجوباً بقوة الروح الآدمي، أما بالنسبة لعلاقة آدم بشمرات الطبيعة فكانت هي علاقة روحية عند طلبها، وهو ما يبيّنه «حاج حمد» في تحليله الآتي "فأكله ليس عن جوع، وشربه ليس عن ظمأ ولباسه ليس عن ضحو وحر أو عن برد وعريّ فأدم يطلب هذه الأشياء خارج المقاييس الشرطية المادية: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: 35] <sup>5</sup>، وحيث شئتما الواردة في الآية تدل على مقولتي الزمان والمكان وهذا ممّا له دلالة أخرى على أنّ الجنة كانت موجودة في الأرض كما مرّ معنا في التحليل.

ونتساءل في هذا السياق من الذي كان يستجيب للآخر هل آدم كان يستجيب للمكان أم المكان هو الذي كان يستجيب؟ والجواب في ما يدلي به «أبو القاسم» "الطبيعة هنا هي التي تستجيب لرغبة آدم فحيث شاء آدم وزوجه يكون الأكل رغداً، فهنا الطبيعة هي التي تستجيب فتأتمر برغبة آدم" <sup>6</sup>، ويوضح لنا «حاج حمد» قصده من خلال المقارنة مع حالة بنو إسرائيل وهم على ما بعد الهبوط الآدمي في القرية المباركة فكان على عاتقهم يقع البحث عن أكلهم الرغيد فهُم من يستجيب للمكان وليس كما هو الحال لآدم المكان هو من يستجيب له ويسترسل «أبو القاسم» موضحاً: "فبالنسبة لآدم وزوجه ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا ﴿٣٥﴾﴾ فالمكان هو الذي يستجيب لرغبة آدم، أمّا بالنسبة لبني إسرائيل ﴿فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا﴾، فالإسرائيليون

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 96.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 96.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 97.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 97.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 97.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 97.

هم الذين يستجيبون للمكان، فهم يجدون الأكل رغدا هنا أو هناك في القرية فيختارون حيثما شاؤوا، فالإسرائيليون يختارون المكان أما آدم فيستجيب له المكان<sup>1</sup>، وبقوة الروح المودعة فيه.

ولو نعمن النظر في تحليل «أبي القاسم» لعلاقة الروح الآدمي بالمكان حيث الإستجابة الفورية للرغبة الآدمية بموجب ما وهب إياه من قوة الروح نجد أنّ تلك الروح وظيفتها ليست كقناة إتصال فحسب كما نعتها «أبو القاسم» وسبيل للعلم ولو القليل منه فقط بل ما تنطوي عليه من إستمداد - روحي - تمضي لأبعد من ذلك حتى لدرجة تطويع المكان الحسي الطبيعي لرغبة آدم، وبحكم ما تحمله الروح من خصائص عالم الأمر الإلهي حيث اللانثائية أو اللانقسام ففي هذا العالم "خصائص الملائكة روحية ... أحادية التكوين غير منقسمة على ذاتها ... لهذا تتميز بالطاعة المطلقة لله ... وترتبط بعالم الأمر الإلهي"<sup>2</sup> ومن خصائص العالم الأمر أيضا أن الله يتجلى بفعله المطلق فوق عالم المشيئة وعالم الإرادة "فهنا أمر يتنزل من الذات الإلهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه"<sup>3</sup> ومنه حتى إذا نزل العقاب على قوم نوح وكان من عالم الأمر فإنه لا يترك منهم باقية.

وكذلك الأمر بالنسبة لما زوّد به آدم من قوة الروح وسلطانها حيث مصدرها عالم الأمر وهنا يضيف «أبو القاسم» "هذه المواصفات أخضعت الطبيعة لعالم الروح، فأصبحت الطبيعة جنة في علاقتها بالروح الآدمي المسيطر، فبقدر ما شرّع الله لآدم شرع له التعالي على الحواس وألزمه بالزواج والتقيد بسلطان أسماء العائلة ... بقدر ما جعل هذا الكائن الروحي فوق سلطان الطبيعة، خضعت الطبيعة أصبحت المكان هو الذي يستجيب لآدم"<sup>4</sup>، ويضيف أيضا «أبا القاسم» من أنّ "قوة آدم بالروح وفوق الطبيعة مستمدة من عالم الأمر الإلهي، فكان يعيش في نفس أرضنا هذه، وفي نفس طبيعتنا هذه، أي عالم المشيئة من دون أن تجري عليه سنن هذا العالم، فكان المكان هو الذي يستجيب لآدم وزوجه ... فعرف ذلك الوضع بوضع الجنة لأن الإرادة فيها كانت لآدم وزوجه، وليس لإرادة الطبيعة وحكمها..."<sup>5</sup>

بقي على آدم وهو في هذا الوضع الروحي من إستجابة المكان له بقوة التعالي الروحي من أن يحافظ على تساميه الروحي، ويتجنب التدني إلى الشجرة والشجرة كما حللنا مغزاها عند «أبي القاسم» أنها تمثل رمزية المرحلة النباتية والحسية وترتبط بالملذات والشهوات، فكل محاولة إقتراب منها إنّما يشكل عودة للمرحلة الحسية بدون ضابط الروح، وهو تدني عن التكريم، وتلك الحالة قد تجاوزها آدم آنذ بقوة وسلطان الروح، وهناك ملاحظة ينبغي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 97.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والانسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 443.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية)، مصدر سابق، ص 184.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 97-98.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 102.

أن نصرف لها إنتباهنا وهي أن "آدم قد أعطي الإرادة في عالم الأمر، مقيدة إلى التحريم، بإعتبار موجبات الإستخلاف، فلما زاع عن تماثل إرادته مع عالم الأمر فقد أهبطت روحه، وأنقصت فتدني إلى عالم المشيئة ومتغيّرات السنة الطبيعية"<sup>1</sup>

وقد إتجه جهد «أبو القاسم» نحو تصويب ما وقع من تحريف حول إقتراب آدم من الشجرة، وقد نفى «أبو القاسم» أن يكون الإغراء بالشجرة أو ثمراتها كما يقول في شأن ذلك: "آدم لم تغره الشجرة ولا ثمراتها، كان آدم فوق المكان فلم يكن يشتهي الثمرات إشتهاء ماديا، ولم يكن قد أدرك المعنى الأخلاقي للعداء والنوازع النفسية للعداء بسبب الحسد بالذات"<sup>2</sup> وهذا بمقتضى ما يملكه آدم من قوة التعالي الروحي، فعبثا وباطلاً أن يرمى آدم بمثل ذلك الادعاء وقد حذره الله تعالى كما جاء كتابه المطلق: ﴿وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلِ فَتَنَىٰ وَلَمْ يُخِدْ لَهُ وِعْرَمًا ۗ﴾ [طه: 115].

كما ينفي «أبو القاسم» أن يكون الإستخلاف الروحي لأجل تحصيل الملذات والمتع الحسية في توضيحه للمدخل الذي جاء منه الإغواء الإبليسي لآدم مع أن الإستخلاف الروحي، كان يستوجب "يقظة قوية بقوة الروح نفسها يقظة تكشف الكاذب والمخادع والمنافق وإلا أصبحت الروح مجرد هبة سطحية"<sup>3</sup> ويضيف صاحب التحرير والتنوير "فقد كان آدم وزوجه في طور سداجة العلم، وسلامة الفطرة، شبيهين بالملائكة لا يقدمان على مفسدة ولا مضرة، ولا يعرضان عن نصح ناصح علما صدقه..."<sup>4</sup>.

لكن آدم غفل ونسى كما جاء في قوله تعالى الآنف طه: 115 وهو ما تركه ليميل إلى ما نسميه اليوم الطيبة ولم يستطع أن يتبين الحدود الفاصلة بين الطيبة والحكم بصرامة على أخلاق الكذب والنفاق والرياء"<sup>5</sup> وتمكن الكيد الإبليسي من آدم "وروي أن الله - تعالى - قال: يا آدم أما كان لك مندوحة بما أئحْتُ لك عما حرّمت عليك فقال: بلى يا رب، ولكن ما ظننت أحداً من خلقك يلحف بك كاذبا"<sup>6</sup> بأول قسم كاذب بالله نزلت الواقعة بآدم.

إذا لم يكن الإغواء الإبليسي لآدم "بمنطق أن الفاكهة في الثمرة لذيدة للغاية، فالمكان هو الذي يستجيب لآدم... قد جاءه إبليس من مدخل آخر، وهو مدخل القسم بالله - العزيز الحكيم - في أمر كان آدم يريد أي السيطرة والخلود قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنِ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 110.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 298.

<sup>4</sup> محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 62-63.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 98.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 98.

هَذِهِ الشَّجَرَةُ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ﴿٢٠﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ﴿٢١﴾ فَذَلَّلَهُمَا يَئُورًا فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٢٢﴾ ﴿ [الأعراف: 20-22] <sup>1</sup>، وعندما يحلل «أبو القاسم» هذه الآيات يجد بأن لآدم معرفة مسبقة بالموت وهو ما لم يكن ليجد في وعي آدم لولا ما كان عليه البشر من سفك الدماء حيث أشارت الملائكة من قبل إستخلافه <sup>2</sup>، ثم يضيف «حاج حمد» إلى ذلك "ظن آدم أنّ الخلود من خاصية الملائكة وقد رأى البشر يموتون، كما كان يرى في الملائكة التي سجدت له قوة هيمنة أرادها أن تكون لنفسه <sup>3</sup> من باب الملك والخلود أوقع إبليس بآدم وعن طريق القسم الكاذب " فأقسم له أنّ مبتغاه يكمن حيث منع في الشجرة الملعونة، هنا أعطى إبليس لذات الشجرة (سلطانا إسمياً) شجرة (الخلود والملك) (المجد والسيطرة) <sup>4</sup> والمثل الدارج الذي يضرب في هذا المقام (كل ممنوع مرغوب) وخال آدم أنّ في المنع ثمة الظفر بالمراد والغاية، ولكن عبثاً أن يطلب ذلك في ما لم ينزل به الله سبحانه من سلطان فمن التسامي الروحي إلى الغفلة عنه فالتديّي لتقع الواقعة بآدم.

ونهاية التسامي الروحي نستخلصها في قول «حاج حمد»: "إذا قد طلب آدم مبتغاه في ما لم ينزل الله عليه سلطانا به في الشجرة، وتكوين الشجرة هو دون تكوين آدم فهي من مماثلات مرحلة الحواس ، وقد تجاوزها هو بالروح <sup>5</sup>، فكيف لآدم بمثل ذلك الطلب؟ ولكن مكمن الإغواء كان في القسم الكاذب بالله، بالرغم من أنّ آدم كان متسامياً بأرقى مما جاء أو إجتمع فيه الطلب (وهو الشجرة ) وهذه دونه ولو طلب بتساميه الروحي لكانت كما إفترض «حاج حمد» لكانت "الشجرة كما تكون وحينما تكون فإئماً، تستجيب له <sup>6</sup> ولكن طبيعة الطلب لم تكن عبر قوة التسامي الروحي الطلب حصل بدونية الشجرة، وكما أشرنا سابقاً الشجرة عند «أبي القاسم» "تعني الحواس بمصدرها القائم في النبات والأنبات <sup>7</sup> فالطلب كذلك نجده هنا صدر بقوة الحس، فتدّنى آدم إلى مرتبة الحسّ التي عليها الشجرة، وهنا يتساءل - المتدبّر الوارث -: "فكيف يبحث آدم عن مجد وخلود في ما هو دونه، ولم ينزل الله سلطانا فيه؟" <sup>8</sup>، فطلب آدم إفتقر إلى أمرين هنا أما الأول يرتبط بدونية طلبه فعوض أن يكون بالتسامي الروحي كان طلبا من طبيعة الشجرة أي بقوة الحس، وأما الثاني فطلبه في الشجرة وهذه تخلو من سلطان إسمي يحمل ويعبر عن حقيقة المسمّى الذي أغري به آدم عليه السلام، فبهذا التحليل المعرفي وعبر الضابط المنهجي تمكّن «أبو القاسم» من وضع حدّ لكثير من المرويات الكاذبة، والخرافات التي لحقت وتلبّست بواقعة تديّي آدم إلى

<sup>1</sup> الجشمي أبي الحسن، التهذيب في التفسير، مرجع سابق، الجزء 04، ص 2527.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 98.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 98.

<sup>7</sup> مصدر نفسه، ص 96.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 96.

الشجرة ومنها أنّ إغواء آدم تمّ أيضًا بمشاركة أمّنا حواء لإبليس في ذلك، ولكن الحقيقة غير ذلك تماما كما ينسف تلك الرواية في قوله: "فآدم كان منقسما في فرديته تجاه مطلقه الذاتي وليس لأمّنا ( حواء ) أيّ علاقة بإنقسامه الذاتي، وإن شاركته مصيره لأنّها من طبيعته"<sup>1</sup>، ولذلك فلا غرابة أنّ يلحق بالمرأة ما لحق بها، وعبر مرّ التاريخ الإنساني من مفاهيم دونية مقلّلة من شأنها فعلى غارِها علّقت مسؤولية شقاء النوع الإنساني وهذا البعض مما يجتزأه لنا «أبو القاسم» من نصوص التوراة بخصوص ذلك: "وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة وأكلت وأعطت رجلها معها أيضا فأكل فإنتفخت أعينهما وعَلِمَا أَنَّهُمَا عريانان فخاطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن"<sup>2</sup>

بل تعدّى الإتفاق في هذا الرأي حتّى إلى الأساطير الصينية القديمة كما ينقل لنا ذلك شحور عمّا أورده ويل ديورانت في تاريخ الحضارة ج2، ص 369 "فقد جاء في قصص شي جنج: "كل الأشياء كانت في البداية الأمر خاضعة للإنسان ولكن امرأة ألفت بنا في ذلّ الإستعباد، فشقاؤنا إذن لم يأت من السماء بل جاءت به المرأة فأضاعت الجنس البشري آه... ما أشقاك يا بوسي"<sup>3</sup>، لكن الحقيقة كما جاء في قول «أبي القاسم» الأنف وذلك هو السرّ في حصول الهبوط الآدمي وهذا بعض الجواب على التساؤل الذي طرحناه أو طرحه «حاج حمد» في تمهيد المطلب.

كما يفنّد «أبو القاسم» كذلك التصورات اللاهوتية الشائعة التي تقول بأن الإنسان ولد في الخطيئة وهذا يضاف الى أغراض «حاج حمد» وتوضيحاته وتحليلاته بشأن الهبوط الآدمي، والمقصود من الخطيئة "هو إشارة إلى الزّلة الآدمية الأولى"<sup>4</sup> وهذا مما يصرفنا للحديث عن غرائز الإنسان وحواسه التي يجب تطويقها بأعنف التشريعات"<sup>5</sup> في حين يطرح «أبو القاسم» القضية من منظور الكتاب المطلق ويعثر عن المفارقة بين نظرة القرآن، والتصورات اللاهوتية السائدة، فهي حسب «أبو القاسم» الأصل في الكبت الانساني ، بل وقد دفع ببعضهم وتجاوز الفطرة فما يتعلق بالجانب الجنسي إلى حدّ الرهينة والمبالغة في التصوف ومن ذلك نشأ منطق القول إنّ الإنسان لا يمكن أن يحرر ذاته إلا بوسيط روحي خارجي ( يفديه ) أو يصلب عنه ليخلّصه من خطاياها<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 396.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية)، مصدر سابق، ص 130

<sup>3</sup> محمد شحور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 323.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 686.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 686.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 686.

في حين ذلك يصحح القرآن التصور اللاهوتي الذائع " فالخطيئة الآدمية في القرآن لا تعتبر خطيئة أصلية مركبة في جبلة الإنسان بل هي نسيان وضعف عزم وهكذا تقول الآيات ﴿ وَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَانصَبْ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴾ [طه:115]، ويضيف «حاج حمد» مدقفاً وموضحاً للسياق الذي حصلت فيه الزلة الآدمية بعد ما أوضحنا أنفاً من أي الزلة الآدمية ليست خطأ مركب في الفطرة الإنسانية يولد بها المولود، ولكنها نسيان وغفلة، أما السياق فهو كما يوضحه «أبو القاسم»: "فالزلة الآدمية ليست معصية ضمن عالم النفس والحواس، ولكنها معصية ضمن عالم الروح والأمر الإلهي المطلق، أي معصية فوق عالم الإرادة، وفوق عالم المشيئة، ويتضح ذلك بالترابط المنهجي في هذه الآيات: ﴿ وَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَانصَبْ وَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ﴾ [طه:115] وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ ﴿١١٧﴾ إِنَّ لَكَ أَلًا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١١٩﴾ فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ ﴿١٢٠﴾ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوَءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ ﴿١٢١﴾ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ وَقَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴿١٢٢﴾ [طه:115-122]"<sup>1</sup>

ومما يضيفه «أبو القاسم» عن ذلك العالم وعلاقة آدم به "كان آدم في عالم الروح الذي أسجدت له الملائكة فيه متعالياً على النفس، وعلى الطبيعة وتعالیه هو جتته، حيث ألا يجوع ولا يعرى، وله ألا يظماً ولا يضحى، فقد كان آدم روحاً متعالياً على الطبيعة كالسيد المسيح وكلاهما نتاج نفع الروحي"<sup>3</sup>.

وهنا يمضي «أبي القاسم» ليعقد مقارنة بين آدم والسيد المسيح من أجل توضيح القاسم المشترك بينهما والمتمثل في النفع الروحي بما يبطل مفهوم الخطيئة الشائع فما يقول هنا: "وكلاهما آدم والمسيح يتعالى على الطبيعة بقوة هذا النفع الروحي ﴿ إِنِّي أَنزَلْتُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَزَيَّنَّا لَكَ الْقُرْآنَ لِتُدْرِكَ بِهَا الْقَوْمَ السَّافِهِينَ ﴾ [آل عمران:59]، وبهذه الروح المتعالية التي تماثل عند المسيح ما كان لآدم في عالم الأمر وجتته توافرت للسيد المسيح تلك القوى الخارقة - ما فوق الطبيعة -: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ﴾ ﴿٥٥﴾ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٥٦﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٧﴾ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٥٨﴾ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والانسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 686.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 686.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 686.

وَالْأَبْرَصَ وَأُحِيَ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنزِلَ كُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾ [آل عمران: 45-49]<sup>1</sup>، ويضيف «حاج حمد»: "فمن خلال طبيعة السيد المسيح يمكن أن ننفذ إلى طبيعة آدم"<sup>2</sup> وهي طبيعة تستند إلى إستمداد الروحي وقوة المنتزلة من عالم الأمر فأدم بقوة الروح يصير له المكان جنة يستجيب له حيث يشاء وسيّدنا عيسى يخلق من الطين الطير وينفخ فيه وفعل النفخ من عالم الأمر وكل معجزاته الأخرى إنما قوة التسامي التي زوّد بها المسيح ووهب إياها أبونا آدم وهنا ينسف «أبو القاسم» سُخافة وخرافة الخطيئة السائدة "فالزلة التي أسندت إلى آدم هي زلة في عالم الأمر والروح المطلق، وليست خطيئة من جبلة الإنسان، ولهذا أعاد الله اجتهاد آدم حين هبط إلى عالم النفس والحواس، أي عالم الطبيعة فقربه إليه تارة أخرى ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: 122]<sup>3</sup>"

فالقرآن وفقا لتحليل «أبي القاسم» لقضية الخطيئة الآدمية يطرح الانسان طرح جدلي ضمن إطارى الحدود واللامحدود، فالقرآن لا يخالف حقيقة تركيب الإنسان كونيا في ما ورد من أحكام وتشريعات وهذه الأخيرة لا تقف بوجه فطرة الإنسان بل كل ما تعمل عليه هو تنظيم الفطرة عبر التسامي الروحي بما تطلبه الحواس وهذا بإتجاه تبصّر الإنسان في نفسه من أجل فهم طبيعته وإدراك بُعد الغائي وعلى جملة يقول «أبو القاسم» في هذا السياق: "فالقرآن لا يطرح الإنسان فوق نوازع النفس والجسد، بل يدفعه إلى التبصر في حقيقته الكونية، وإطلاق اللامحدودية فيه وفق منهج الحق الذي خلق الله به الخلق، فلا يُشرّح له كماله فوق النفس والجسد ولا يترك للشرائع البهيمية الوضعية التي تحدّ من كونيته ولا محدوديته وتلغي جوانب الابداع فيه"<sup>4</sup>.

إذا ونعود مرة أخرى لنواصل توضيح مسألة الهبوط الآدمي وهذا يستند عند «أبي القاسم» إلى التدقيق الإصطلاحي في مفردات القرآن وفق نظام منهجي يأخذ بالوحدة العضوية للكتاب ففي "نفس الموضوع، وفي لحظة تذوّق آدم وحواء للشجرة حدثت متغيّرات فيزيولوجية كبيرة ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَ بَدَتْ لَهُمَا سَوَاءٌ لَّهُمَا وَطْفَقَا يَخِصْفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 22]<sup>5</sup>، وقبل مباشرة تحليله للآيتين ينبّهنا «أبو القاسم» إلى ما خالط التفاسير الموروثة من تحريف لمعاني الهبوط والسوأة، فتلك التفاسير تفتقر إلى التدقيق في مفردات الآية فبقراءتها يعرض لنا للتوّ "بأن عورة آدم وحواء قد إنكشفت لحظة تذوقهما للشجرة " واستدل السلف في سبيل إثبات هذا التصور بنصّين "أحدهما هذا النص الذي بين أيدينا في سورة الأعراف حيث يقول الله إنّ هدف الشيطان كان ليبيدي لهما ما ووري عنهما من سواتهما "وهناك نص آخر في سورة الأعراف نفسها في الآية رقم

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والانسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 686-687.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 687.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 687.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 687.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 99

28 حيث يقول الله: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ تَنَاهَا ۗ﴾<sup>1</sup>، وإلى جانب إجماع التفاسير الموروثة يمكن أن نضيف هنا ما أورده صاحب التهذيب في تفسيره إذ يقول: "والسّوأة: الفرج لأنه يسوء صباحه إظهاره، وكل ما قبح إظهاره فهو سوأة من هذا المعنى"<sup>2</sup> ففي هذا المقام تعرّض «أبو القاسم» لآراء السلف بالتحليل والنقد لهذا الذي تقدّموا به، إذ عاين مكنم القصور، وأوقفه في أمرين مهمّين الأول يتعلق بالمعنى والثاني يخص اللغة، فعلى نطاق المعنى يرى «أبو القاسم»، أنّ العورة بما فيها من أعضاء التناسل الجنسي لم تكن أمراً موارياً ومخفياً عن آدم وزوجه حتى يبيديها لهما الشيطان فأساس الإنجاب بين الذكر والأنثى قائم على وجود هذه الأعضاء التناسلية<sup>3</sup>، أما على نطاق اللغة، فالمشكلة تتصل بغياب التدقيق اللغوي بمقتضى محدودية الثقافة وبالنظر أيضاً للسياق التطور العقلي الذي تمّ بحث فيه هذه القضايا والحكم عليها إنطلاقاً من تلك الثقافة ف: "وجود عبارات مستخدمة في سياق واحد ك (نزع) و(سوأة) قد حجب حقيقة أنّ المقصود بالسوأة ليس (العورة)"<sup>4</sup> هذا الخلط الحاصل قد أسهم فيه التفسير التوراتي بشكل فعّال وهو من يقف من خلف إذاعة الغموض، والبعد عن القصد الحقيقي، فمما لم يؤخذ بعين البصيرة عند أوائل المفسرين هو خصائص الهيمنة القرآنية (الإسترجاع النقدي) للموروث الديني بهدف التقويم والتصحيح<sup>5</sup>، وإهمال هذا المدخل المنهجي القرآني عرّض "الإسترجاع النقدي ونسخ الشرائع... لّدس متعمّد من خلال الروايات والأحاديث المنحولة... وهكذا أصبح القرآن مجرد مصدّق لما سبق من كتب وشرائع، وليس مهميماً وناسخاً لها"<sup>6</sup>، وخصوصاً تحريف القصص القرآني ومنها قصة الهبوط، فأغلب مفسري القرآن الأوائل كانوا يتمحون من مرويات أسفار التوراة والتي تعود أصولها - المرويات - إلى الموروث الأسطوري البابلي وتلك هي المهمة التي إنتدبها «أبو القاسم» للمنهجية المعرفية القرآنية، والتي ترفض أنّ "تتعاطى بعفوية عقلية مع التراث التفسيري الذي يستمدّ أصوله من الموروث التوراتي الذي يستمدّ أصوله بدوره من الموروث الأسطوري البابلي"<sup>7</sup> فقد إنجّه شطر من إهتمام «حاج حمد» نحو العناية بلغة القرآن وهذا من زاوية الإستخدام الإلهي للمادة اللغوية المبينة للإستخدام البشري وهنا يقرر: "إنّ لغة القرآن العربية ممنهجة بالإستخدام الإلهي المطلق الذي يُحوّل المفردة إلى مقام

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 99.

<sup>2</sup> الجشمي أبي الحسن، التهذيب في التفسير، مرجع سابق، الجزء 04، ص 2518.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 100.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 185.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 186.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية)، مصدر سابق، ص 129.

المصطلح العلمي الدقيق غير ما درج عليه الإستخدام البشري (النسي) في عاديات الأب والشعر، فالله قد رفع اللغة العربية إستخدامًا لتكون في مستوى الدقة القرآنية المحكمة<sup>1</sup>، وهذا ما نفصّل فيه ضمن الفصل الثالث.

إذا التدقيق الإصطلاحي للمفردة القرآنية والمستخدمة وفقًا للدقة الإلهية التي تُشكّل معرفية مطلقة، مكن ذلك «أبو القاسم» من تحليل وتحديد المعنى والمغزى الذي تتجه إليه المفردات الواردة في النص القرآني، ومنها المفردات التي شملها قول «أبو القاسم» السابق، أعني: السوأة، العورة، اللباس ففي البداية يفرّق بين السوأة والعورة إذ يقرر هنا من "أنّ السوأة في حكم دلالات اللفظ القرآني هي غير العورة تماما كما أنّ العورة هي غير الفرج..."<sup>2</sup>.

ثمّ يأتي لضبط السوأة كمفهوم القرآني: "السوأة هي جسد الإنسان كلّ في حالة إنخطاطه الفيزيولوجي وخضوعه لمؤثرات الطبيعة من ضعف ومرض وموت" ويضيف «حاج حمد» مدققا وضابطا للمفهوم مقارناً إياه بما حصل لأدم وزوجه بسياق قرآني آخر يقارنه من أجل تأكيد المعنى "... سورة المائدة تستخدم السوأة بمعنى الجثة الميتة ﴿فَطَوَعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣١﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يُورِيهِ قَالَ يُورِيهِ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِيَ سَوَاءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ﴿٣٢﴾ [المائدة: 30-31]، فالسوأة هنا تتكرّر وفي مرتين وكذلك تتكرّر كلمة يوراي في مرتين ﴿كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ﴾ و﴿فَأُورِيَ سَوَاءَ أَخِي﴾ وربطت عملية مواراة السوأة بالحفر، والدفن كما فعل الغراب"<sup>3</sup>.

وقد حاول «طه عبد الرحمن» تحديد المعنى القرآني من مفردة السوأة قائلاً: "فحقيقة السوأة ليست أنّها موضع عضوي بعينه من جسم الإنسان يكره الإنسان أن يكون عاريا، وإنّما هي كل ما تسوء الإنسان مشاهدته من ذاته، ومّا إليها ظاهرا كان أو باطنا، أو قلّ باختصار إنّ السوأة هي كل ما تؤذي الإنسان رؤيته من ذاته، ومّا إليها ما لم يكسه لباس أو يُسدل دونه حجاب"<sup>4</sup> غير أنّ الغالب على المعنى عند «طه عبد الرحمن» أنّه يوسع مفهوم السوأة ليشمل الجسد كلّ بدل ذلك الشائع الذي حُصر في العورة وهذا لا يتفق مع المفهوم عند «أبي القاسم» وفق الضابط المنهج القرآني، ومن جهته حاول المفكر «محمد شحرور» توضيح معنى السوأة بالنسبة له ينطوي المعنى على وجهين أحدهما مجازي والآخر حقيقي، فعلى الحقيقة عند شحرور تعني القبح<sup>5</sup>، فمن الأقوال التي يصرفها شحرور بخصوص المعنى المجازي ما جاء في تفسير الرازي: "وتعني الفضيحة والجيفة كما عند الرازي في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 197.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية (النقد الائتماني للخروج من الأخلاق)، مرجع سابق، ص 42.

<sup>5</sup> محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط 1، 2000م)، ص 344.

تفسير قوله تعالى: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ﴾ [المائدة: 31]، وقد رجح شحور هذا المعنى للسوأة "بأن (فبدت لهما سوأتهما) هي العمل السيئ وليس الفرج"<sup>1</sup> وهذا أيضاً يتقاطع مع ما يرتفيه «حاج حمد» وفق الضابط المنهج القرآني.

وهنا نعود مجدداً لنؤكد مرة أخرى على أنّ السوأة عند «أبي القاسم» تعني حالة الجسد الإنساني في إنحطاطه العضوي وإنفعاله بمؤثرات وسنن الطبيعة من حرّ وبرودة ماديا ومعنويا، والذي أسعف «أبو القاسم» لهذا المعنى هو عودته إلى سورة طهّ لما بيّنت آياتها حالة آدم وهو يسكن الجنة "إذ أنّ جسّد آدم لم يكن قابلاً لأنّ يستجيب لمتغيّرات الطبيعة حرا وبردا وجوعاً وعرياً إذ كانت الروح هي المسيطرة، فلمّا ذاق هو وزوجه الشجرة (بدت لهما سوأتهما) فالمعنى - بعد الرجوع لسورة المائدة - هو أنّ بدلتهما الضعف والإنحطاط في قواهما الجسدية، التي كانت متعالية على مؤثرات الطبيعة بقوة الروح"<sup>2</sup> وتمّ ضبط المعنى أيضاً بالعودة إلى ما جاء في سورة المائدة، فصار المقصود من السوأة حالة الجسد في إنفعاله مع ظروف الطبيعة، وهذا بعد ما كان لقوة التسامي الروحي من دور في إخضاع المكان لسيدنا آدم، وإنقلبت الحالة فصار آدم يخضع للمكان عبر تأثره بما يشمله محيطه كما أشارنا سلفاً من حرّ، وقرّ، فلمّا ذاق الشجرة سلبت قوة التعالي الروحي من آدم وحلّت محلّها قوة الحس التي لا تملك شيئاً في ستر الجسد ومّا يعتوره، ويلحقه من مؤثرات الطبيعة وهو ما يستطرد «حاج حمد» في توضيحه: "أحسنّ آدم وزوجه بنقيض الحالة الجسدية في سورة طه، أحسا بالبرد أو بالحر والبرد عريّ ﴿وَوَطَّفَقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا﴾ أي على السوأة الجسدية كلها"<sup>3</sup> وهنا يضيف «أبو القاسم» حجة أخرى على أن معنى السوأة يتجه إلى الجسد لما طفق آدم يخصف على نفسه كلها، وكذلك زوجه وعلى جسدها كله من ورق الجنة وليس إلى العورة كما زعم التفسير التراثي أو التوراتي "فمعنى يخصفان يضعان على عورتهما الورق بعضه على بعض..."<sup>4</sup> ونضيف إجمالاً ما نقله «عبد الصبور شاهين» قائلاً: "لقد تناقل المفسرون رأياً واحداً عن السوأة، و هي العورة و قالوا دون اختلاف إنّ النتيجة الأكل من الشجرة كانت ظهور عورة كل منهما لنفسه، ولصاحبه وكان من قبل لا يريان ذلك لِمَوَارَاةِ سَوَأْتِمَا عَنْهُمَا" ويضيف ما ينقله عن صاحب المنار «رشيد رضا\* (1865-1935م)» مما بدا له غريباً "والأقرب عندي أن معنى ظهورهما لهما أنّ شهوة التناسل دبّت فيهما بتأثير الأكل من الشجرة فنبهتهما الى ما كان خفي عنهما من أمرها فحجلا من ظهورها، وشعرا بالحاجة إلى سترها وشرعا يخصفان ... أو يضعان

<sup>1</sup> محمد شحور، نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامي، مرجع سابق، ص 345.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 101.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 101.

<sup>4</sup> محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 64.

\* إسلامي من دعاة الإصلاح، أصدر مجلة المنار ليثبت فيها آراءه العصرية التي يحاول فيها أن يؤلف بين المنقول والمعقول والشريعة ومقتضيات العصر، أنشأ مدرسة الدعوة والإرشاد من أبرز آثاره (مجلة المنار) أصدر منها 34 مجلداً وتفسير القرآن ولم يكمله، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1249.

ويربطان على أبدانهما من ورق الجنة<sup>1</sup>، أما الدلالة عند «أبي القاسم» فإنها تختلف عن ذلك تماماً كما نؤكد مرة أخرى من أن «السوءة تتجه إلى حالة تقتضي ما هو أكثر من الثياب»<sup>2</sup> كما جرى لسوءة هابيل بالدفن.

فبُذِرَ السوءة عند «أبي القاسم» هو ظهور جسد آدم وما كان يخفيه من ضعف، والذي تولت قوة الروح إخفاءه وموراته<sup>3</sup>، فالضعف في الجسد كان مؤاراً عنهما بمنطق سورة طه، لكن الشيطان أبدى لهما ما ووري عنهما حيث ذاقا الشجرة<sup>3</sup> فالسنن الطبيعية كانت معطلة وبعد الإغواء الإبليسي حصل المخدور وتمكن من آدم.

وبمضي «أبو القاسم» مُوَعِلاً في توضيح معاني الهبوط فقد «ارتبطت لحظة المعصية بإنقاص الروح وهبوطها في البدن نفسه وفي المكان ذاته، فاختلف حال الجنة حيث قوة آدم المتعالية بالروح على سنن الطبيعة ليحل محله حال السنن الطبيعية التي تقهر حواس الإنسان وتستعبد قواه الجسدية»<sup>4</sup> إلى هذه الحالة هبط البدن فليس في استطاعته مقاومة عادات الطبيعة بعدما بدأ نقصه وضعفه الذي كان مؤاراً بقوة الروح، ويوضح «أبو القاسم» المقصود من تديي آدم إلى مستوى (الشجرة - النبات - الحواس) فهو تديي إلى قوة الحس، وخصف ورق الجنة إنما هو تدثر، وستر لسائر أعضاء الجسد وليس لموضع محدد بعينه فيه، وسلب من آدم ما وهبه الله قوة التسامي الروحي، «بانقاص الروح الأدمي لدى تذوق الشجرة، بدأ لآدم وزوجه حقيقة ما ووري عنهما من ضعف السوءة الجسدية التي أصبحت خاضعة لمتغيرات عالم الطبيعة ومنعكساته، أي عالم السنن المتحوّلة وهو ما يسمّى بعالم المشيئة»<sup>5</sup>.

وهكذا تمكن كيد الشيطان من آدم وأخرجه من الجنة وهذا لما أخضع القوى الروحية لكل من آدم وحواء لإرادة عالم الطبيعة، فتكشفت سواتهما وعندها «هرعا إلى ورق الجنة يختصفانه عليهما لإتقاء هذه المتغيرات التي ظنّوها عرضية إكتشفاً أنّ الطبيعة لم تكن كما كانت بالنسبة لهما، إكتشفاً سوءة الطبيعة المتغيرة نفسها»<sup>6</sup>، ويفيدنا «أبو القاسم» من أنّ آدم عرف إنكشاف سواتين الأولى ذاتية والثانية موضوعية وتتمثل الأولى في: «سوءة جسده بعد إنقاص الروح في ما عُرف بالهبوط، وهو كما قلنا هبوط في ذات البدن، وفي ذات المكان لحظة أنّ ذاقا الشجرة وليس بعد ذلك، فالسوءة الجسدية قد إنكشفت وبدت في تلك اللحظة»<sup>7</sup> وليس الذي إنكشف هو العورة كما زعم التفسير التوراتي، وأقرّ المفسرون ذلك، أما السوءة الثانية أو كما أطلقت عليها السوءة الموضوعية

<sup>1</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة) مرجع سابق، ص 168.

<sup>2</sup> حاج محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية)، مصدر سابق، ص 133.

<sup>3</sup> حاج محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 102.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 102.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 102.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 103.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 103.

لإرتباطها بواقع الطبيعة الموضوعي فهي أنّ "الطبيعة التي كانت في ما سبق رهن إشارة آدم، وإذا بما الآن وفي لحظة التذوق للشجرة تكشف عن حقيقتها التي كانت مواراة عنه، الحقيقة أنّ فيها حرًا وبرداً، وتفاعلات تصّاد ووحدة<sup>1</sup> أي أنّ وسطها وواقعها مزدحم و ضاح بالجدليات المختلفة باختلاف حركية ظواهرها السائدة.

وما يخلص إليه «حاج حمد» في هذه السياق هو أنّ هناك "سوأتان تكشفتا في لحظة واحدة سوءة الجسد، وسوأة الطبيعة، فالجسد قد ضعف بإنقاص الروح والطبيعة لم تعد خاضعة لإرادة آدم المتعالية بالروح، هكذا كان الهبوط من عالم الأمر (الجنة) إلى عالم المشيئة (الأرض) وفي نفس المكان<sup>2</sup> وهذا هو المعنى والمقصد الحقيقي للهبوط الآدمي عند «أبي القاسم»، غير أنّنا نضيف إلى ما تقدّم به «أبي القاسم» معنى آخر للسوأة بعد ما ركز على ما هو عضوي دون ما هو وجداني ونفسي في السوءة على المستوى الجسد وتأثره بعادات الطبيعة، ونقصد هنا ما هو وجداني ونفسي أي ما طاف في خلد آدم وهو ما يتبيّنه شحور "تبين لنا أن سوءة آدم و نزعته نحو التملك والخلد هما من أصل التكوين الإنساني ... ولابدّ من التعامل مع هذه السوءات التي تحملها الإنسانية بالعلم والمعرفة..."<sup>3</sup>.

ويتفق «حاج حمد» مع «محمد شحور» حول معنى الهبوط المكاني لآدم كما يقول «شحور» في معنى ذلك: "يجب علينا أن نفهم قوله: ﴿قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا﴾ على أنّه إنتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وليس المعنى (انزلوا منها) ونحن نقول: إنّ الله أنزل ونزل القرآن، ولا نقول أهبط وهبط القرآن وقد إستعمل الكتاب فعل هبط في مجال الإنتقال المكاني أو الكيفي... ومنه قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَنْوُحُ أَهْبِطْ بِسَلْمٍ مِّنَّا وَبَرَكَاتٍ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَأَمْرٌ سَمِعْتَهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [هود:48] فهنا يجب أن نفهم (أهبطوا منها) إنتقال كيفي أو مكاني أو الإثنين معاً، وكل ذلك حصل على الأرض، وجنة الخلد ليس لها أية علاقة بذلك..."<sup>4</sup> وحتى صاحب تفسير المنار أدلى برأيه في معنى الهبوط وحصر معانيه في الهبوط المكاني "الهبوط والإنحدار من مكان إلى ما دونه، أو مكانة، ومنزلة إلى ما دونها ثمّ قال: وضمير العائد الى الجنة التي خلق الله فيها آدم، وكانت على نشز مرتفع من الأرض"<sup>5</sup>.

إذا هناك هبوط حصل لآدم بعد ما سلبت منه الروح، وسوأتين تكشفتا معا واحدة تحصه، أمّا الأخرى فتخص الطبيعة ويقرر حاج بخصوص ذلك: "إنّ سلب الروح يعني هبوط من خصائص قوة الروح إلى خصائص النفس الطبيعية... فالذي يكون محمولاً بقوة الروح على مستوى الجسد فإنّه يتعالى على الطبيعة ومؤثراتها، وقد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص103.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص103.

<sup>3</sup> محمد شحور، القصص القرآني (قراء معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، مرجع سابق، ص 326.

<sup>4</sup> محمد شحور، الكتاب والقرآن (دراسات إسلامية معاصرة)، مرجع سابق، ص 290.

<sup>5</sup> عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليفة بين الأسطورة والحقيقة)، مرجع سابق، ص 161.

كان ذلك من خاصية الروح الآدمية حيث لم يكن يحس جوعاً ولا ظمأ...<sup>1</sup> ولكن الأمر صار مختلفاً كثيراً بعد الهبوط.

وقد حصل الهبوط حين الغواية من مستوى خصائص الروح المتعالية على مؤثرات الطبيعة بعد أن نزع عنهما (لباسهما) الروحي، فإنكشف السوأة يعود إلى سلب الروح والتي هي بمثابة اللباس الذي كان يرتديه الزوجين مما جعلهما فوق مؤثرات الطبيعة، وذلك هو "الهبوط الآدمي عن خصائص الروح المتعالية جسدياً على الطبيعة على مستوى عالم الأمر الإلهي"<sup>2</sup>، وعند هذه النقطة من التحليل نتساءل ماذا بقي لآدم بعد ما نزع الشيطان عنه لباسه الروحي؟، والجواب ما نحاوله ضمن المطلب الموالي .

### المطلب الثاني: الدلالة المعرفية/ الأخلاقية للباس الروحي.

في البداية ينبغي علينا تحديد مقصود «حاج حمد» من اللباس وذلك وفقاً للنظام المنهجي القرآني، وهذا قبل المضي بالإجابة عن التساؤل الذي تركناه في ختام المطلب السابق، فالقرآن حسب «أبو القاسم» يميز ما بين "الثوب الذي يستر البدن واللباس الذي يحتوي حالة الإنسان الوجودية الكاملة، بدناً وعقلاً وعواطف كاللباس الزوجي ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [البقرة: 187]، وكذلك ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ [الفرقان: 47]، وكذلك ﴿فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ [النحل: 3112]، فحول هذه المعاني تحوم دلالات اللباس أي هو " حالة تتلبس الكيان العضوي بمختلف مشاعره وأحاسيسه وعقله وليس ثوباً يستر جسداً عارياً"<sup>4</sup> وهنا ندرك الدلالة الحقيقية للباس الذي نزع عن آدم كما يوضح ذلك - المتدبر الوارث -: "وهذا هو نوع اللباس الذي نزع عن آدم في لحظة المعصية فأحسّ بمتغيرات البدن (بدت السوأة)، ومتغيرات النفس والعقل فكان الهبوط"<sup>5</sup>، ومما نستخلصه من تحليل «حاج حمد» حول دلالات اللباس نجد أنّ هناك أنواع من اللباس ولا يقتصر الأمر على نوع واحد فقط فهناك لباس وجداني كذلك الحاصل بين الزوج وزوجته وأيضا العضوي، وهناك اللباس البيولوجي كحاجة الإنسان للأكل والنوم ... الخ .

وحول هذه المعاني التي أخذها اللباس عند «أبي القاسم» يتفق أيضا مع ما أورده «عالم سبيط النيلي» لما يقول: "فاللباس إذن على الأصل ليس الثياب، ولو كان كذلك مما يرتدى لقال (أنزلنا لكم) أو (إليك) بينما هو يقول (عليكم) ويثبهم منه أنّ علينا تقديس هذا اللباس لأنّه يوارى سوءاتنا، ومسائنا النفسية والعقائدية،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 105.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 106.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 131-132.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 132.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 132.

وهم أكثر خزيًا من عوراتنا الجسدية<sup>1</sup> وهذه المعاني التي أخذها اللباس تختلف عما جاء عن الفهم التراثي كما سنرى لاحقًا مع تقدُّمنا في التحليل.

يقول الله تعالى: ﴿ فَذَلَّلَهُمَا يَبْرِؤُرٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلَّ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٢﴾ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الأعراف: 22-23]، ويقول أيضا عزوجل: ﴿ فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [البقرة: 37-38].

بيّن «أبو القاسم» فيما سبق من التحليل معاني هبوط والآن يوضح الدّين خُطبوا بالهبوط فعنده "الهبوط قد حدث بكامل عضوية العائلة الآدمية التي عُرفت بها الأسماء كلّها، وتأتي المخاطبة الإلهية بهدى يأتي من الله للذين هبطوا والشيطان لا يأتيه الهدى"<sup>2</sup>، وهذا تحليل لمعاني الجميع المشار لهم بالهبوط يتعد كثيرا عما جاء في التفسير التراثي، الذي جعل الشيطان أحد المخاطبين وعلى سبيل المثال لا الحصر نُورد ما جاء في التفسير التحرير والتنوير يقول في تفسير إهبطوا: "والخطاب لآدم وزوجه وإبليس والمراد بالبعض البعض المخالف في الجنس، فأحد البعضين هو آدم وزوجه والبعض الآخر هو إبليس"<sup>3</sup> وهذا التفسير يختلف عما ينتهي إليه الناظم المنهجي القرآني "نجد أنّ الخطاب الإلهي بالجمع موجه قبل الهبوط لأنه يحمل الأمر بالهبوط ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ فالذي هبط ليس آدم وزوجه ولكن العائلة جميعها، وهي التي تحدّدت بها كليّة الأسماء كلّها من قبل"<sup>4</sup> وفي أثر الهبوط بحث «أبا القاسم» في طبيعة الهدى الذي وعد به الله الغفور الرحيم آدم عليه السلام وهذا بعض ما تبقى لآدم بعد إنقضاء تجربته الأولى في الجنّة شيء من نفخة الروح، حتى تُوارى سواته من جديد، وبموجب هذه الموارد لا يُترك الإنسان وشأنه ثلاثية البهيمية (بدن - حواس - نفس) إذ يتمكن الإنسان من التّعلي إلى مرتبة النفخ الروحي وفي منأى عن التدنّي للدرك البهيمي، وتبقى نفخة الروح من يتوسط العالمين عالم الأمر الإلهي، وعالم المشيئة المباركة بحيث تعمل دوما على تسامي بالإنسان نحو كمالاته الوجودية، فدور الروح عند «أبي القاسم» كدور النفس عند «أفلاطون» كما نقل ذلك عما أورده «ولتر ستيس» من "أنّ النفس في مذهب أفلاطون تتوسط بين

<sup>1</sup> عالم سبيط النيلى، النظام القرآني (مقدمة في المنهج اللفظي)، إعداد: فرقان محمد تقي نهدى الوائلي (بغداد: مكتبة بلوتر، ط2، 2003م)، ص 94.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 105.

<sup>3</sup> محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 68.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 105.

عالم المثل، وعالم الحس وهي تشبه عالم المثل في أنها غير مادية وخالدة، وتشبه عالم الحس في أنها تشغل حيزاً<sup>1</sup> وإن كان هناك بوناً شاسعاً في الفارق بين الروح والنفس.

إذاً قد أنزل الله بعد ما تاب على آدم كما جاء في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ وَقَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [طه: 122] لباساً مع تحذيرنا من أن ينزعه الشيطان مرة أخرى، والحجة الدامغة التي يقنعنا بها «أبو القاسم» هي أن "الشيطان لا يُرى فلو كان اللباس ثياباً لنزعه منّا متى شاء"<sup>2</sup>، فبعد توبة آدم وإجتماع الله له وإصطفائه من جديد، وهذا عبر إنزال اللباس من جديد عليه كما يقرر «حاج حمد» بشأن ذلك: "ثم كان إنزال اللباس من جديد، وهو لباس ينزعه عنا الشيطان، ونحن لا نراه، فهو ليس بالثوب الساتر للبدن فقط إذ ليس من مهمة الشيطان نزع الثياب"<sup>3</sup> وذلك هو أي نزع اللباس "الهبوط الآدمي عن خصائص الروح المتعالية جسدياً على الطبيعة على مستوى عالم الأمر الإلهي"<sup>4</sup>، ويقول الله تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيثًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ [١٦] يَبْنِيْءَ آدَمَ لَا يَقْتَنِكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ لِبَاسِهِمَا إِنَّهُ يَرْتِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 26-27]، لدى تحليله للآيتين السابقتين يشير «أبو القاسم» مرة أخرى أن المقصود من السوأة التي تدنت إلى مستوى الحواس بتذوق الشجرة فهي إنكشاف لما حذر منه الله أو كما حلل «حاج حمد» الدلالة الرمزية للشجرة إذ يشي إلى نظام القيم البهيمية، وقام «أبو القاسم» بوصول تلك الرمزية رمزية الشجرة التي تسببت في بُدُو السوأة الآدمية "بوعده الهدى الذي قرر الله - الكريم - أن يؤتية الانسان، ثم نربط ذلك باللباس والريش بعد أن استبعدنا خرافة إنكشاف العورة"<sup>5</sup> أي أنّ هناك أيضاً علاقة دلالية تصل ما بين الهدى واللباس والريش وسوف نعود إلى تحليل المسألة عند «أبي القاسم» مع إيراد بعض المعاني من تفاسير التراث التي تخص اللباس والريش حتى تتمكن جيداً من فقه تركيبية الناظم المنهجي القرآني، وأقرب المعاني التي جاءت تتفق بعض الشيء مع الناظم المنهجي القرآني هو ما نقله صاحب المنار في تفسيره قال: "أخرج ابن جرير، وابن أبي حاتم عن الحسن البصري قال رأيت عثمان على المنبر قال: أيها الناس إتقوا الله في هذه السرائر فإنّي سمعت رسول الله (ص) يقول والذي نفس محمد بيده ما عمل أحد قط عملاً سراً إلا ألبسه الله رداءه علانية إن خيراً، فخير، وإن شراً فشرّ ثم تلا هذه الآية"<sup>6</sup> والآية المقصودة ﴿وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ﴾ أمّا بخصوص إنزال اللباس فيقول صاحب التحرير: "... ولما كان إلهام الله آدم أن يستر نفسه بورق الجنة منة عليه ... خوطب الناس

<sup>1</sup> ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الثقافة للنشر، د. ط، 1984م)، ص 180.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 106.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 132.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية، (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 106.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 106.

<sup>6</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: مطبعة المنار، ط1، 1338هـ)، الجزء 08، ص 360.

بشمول هذه المنة لهم بعنوان يدل على أنها منة مورثة ... ولذلك سمي تيسير اللباس لهم وإلهامهم إياه إنزلاً لقصد تشريف هذا المظهر، وهو أول مظاهر الحضارة بأنه منزل على الناس من عند الله<sup>1</sup>.

والمقصود أيضا عند صاحب تفسير المنار «رشيد رضا» بإنزال: «أن الله تعالى خلق لبني آدم مادته من القطن والصوف والحريز وغيرها، وعلمهم بما خلق لهم من الغرائز، والقوى والأعضاء وسائل صنع اللباس منها كالزراعة والغزل والنسيج والخياطة»<sup>2</sup>، وجاء أيضا في تفسير التهذيب للجشمي: «أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا» قيل: خلقنا لكم، وقيل ألهمناكم كيفية صنعته (لباسا) وهو ما يلبس من الثياب، وغيره (يُؤَارِي) يستر(سواتكم) عوراتكم (وريشا)، قيل أثاثاً مما يحتاجون إليه وقيل: الثياب والنعيم عن ابن عباس<sup>3</sup>.

ونعود إلى «أبي القاسم» في تحليله للآية: ﴿لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى﴾ [الأعراف:26] إذ حسب «أبو القاسم» يحدرننا الله في الآية التي تليها رقم 27 "من أن يفتننا الشيطان من حديد فيفعل بنا ما فعله بآبائنا حين نزع عنهما لباسهما فإذا قلنا إننا نعتبر أن اللباس هو الثوب وأن السوأة هي العورة، فإن معنى ذلك أننا يجب أن نقاوم نزع الشيطان للثوب الذي يغطي عورتنا، في هذه الحالة كيف يقاتل الناس شيطانا لا يرونه، فالشيطان اللامرئي قادر على أن ينزع الثوب من العورة، وإلا كيف يفسر المفسرون خصائص الشيطان التي أشار الله إليها في قوله: ﴿إِنَّهُ يَرْتَكِبُ هُوَ وَفِيْلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: 427]" عندما يطرح أبو القاسم هذه الحجة على منطق العقل فإنه يبحث عن حقيقة إستقامتها مع الواقع، فهل سبيل مقاومة الشيطان لنزعه ثيابنا يتم من طريق حقيقي، أم كيف يفهم المفسرون خصائص الشيطان إذا؟.

وحول الرد على تساؤل «أبي القاسم» السالف نستعين بما جاء في تفسير المنار فالنزع عند صاحبه «رشيد رضا» ليس كما يتصور «أبو القاسم» كما جاء في إستفهامه أي المفارقة: كيف للامرئي أن ينزع الثوب عن المرئي؟ فعند صاحب المنار النزع يتم من كون الشيطان سبباً في نزع اللباس وهذا من خلال فعل الوسوسة يقول «رشيد رضا»: «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا» أي أخرجهما من الجنة حال كونه نازعا عنهما لباسهما أي سببا لنزع ما إتخذه لباسا لهما من ورق الجنة لأجل أن يريهما سوءاتهما<sup>5</sup> أي عبر وسوسة الشيطان لهما، وذلك ما جعلهما ينزعان اللباس، فالامر ليس كما أذان «أبو القاسم» التفسير التراثي بقلّة الدقة عندما تساءل "في هذه الحالة كيف يقاتل الناس شيطانا لا يرونه ، فالشيطان اللامرئي قادر على أن ينزع الثوب من

<sup>1</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 73.

<sup>2</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، مرجع سابق، ص 359.

<sup>3</sup> الجشمي أبي سعد المحسن، التهذيب في التفسير، المجلد الرابع، مرجع سابق، ص 2532.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 106-107.

<sup>5</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص 362.

العورة؟<sup>1</sup>، فأغلب المفسرون فهموا فعل الشيطان عبر الوسوسة وعيئة ذلك ما نقتبسه من تفسير الطبري " قال «أبو جعفر»: يقول تعالى ذكره: يا بني آدم لا يخذعنكم الشيطان فييدي سوءاتكم للناس بطاعتكم إياه عند إختياره لكم كما فعل بأبويكم آدم وحواء عند إختياره إياهما فأطاعاه وعصيا ربهما فأخرجهما مما سبب لهما من مكره وخذعه، من الجنة ونزع عنهما ما كان ألبسهما من اللباس ليريتهما سوأتكما بكشف عورتكما<sup>2</sup> وهو ما يراه أيضًا صاحب المنار من أن النزع يتم من طريق الوسوسة.

غير أن الذي غاب عن واعية هؤلاء المفسرون، هو أنهم فهموا اللباس على أنه حقيقة الثوب، ولم يمض بهم الفهم نحو المعنى الحقيقي، والمقصود، وهو اللباس الروحي وفي هذه الزاوية تحديدًا يختلف تحليل «أبو القاسم» لمعاني اللباس عن التفسير التراثي، فعند هؤلاء المقصود من اللباس هو ورق الجنة، بل ووجد صاحب «المنار» الأمر معقولاً حينما يقول: " ويُفهم من هذا ما هو المعقول من أنهما كان يعيشان بعد الخروج منها عريانين إذ ليس في الأرض ثياب تصنع، وما ثم إلا ورق الشجر حيث يوجد ولا نعلم أكان يوجد في الأرض شجر ذو ورق عريض في غير الجنة التي أخرجنا منها؟"<sup>3</sup>، ويستدل على رأيه حتى بما إنتهى إليه علماء الإناسة: "وجميع الباحثين في طبائع الاجتماع وعاديات البشر، وآثارهم يجزمون بأنهم كانوا قبل الإهتداء إلى الصناعات يعيشون عراة، وأن أول ما اكتسوا به ورق الشجر، وجلود الحيوانات التي يصطادونها ولا يزال في المتوحشين منهم من يعيش كذلك"<sup>4</sup>.

ونخلص إلى القول من بعد ما خضنا في توضيح نقطة الإختلاف ما بين منهجية القرآن والتفسير التراثي من أن النزع يتم من طريق الوسوسة في حين أن اللباس فهمه المفسرون على حقيقته أي الثوب أيًا كانت صفته، أمّا عند «أبي القاسم» فإن الناظم المنهجي القرآني يعطي ما هو أدق مما ذهب إليه المفسرون كما جاء في تحليله إذ يقول: " إن اللباس الذي يشير إليه الله هنا هو ما يوارى تدي سواتنا إلى مستوى القيم البهيمية، فالمقصود باللباس هي العبادات الحسية التي تُخضع البدن والحواس والنفس لتعالى الروح، وتأتيها بالصلاة والصيام الحج، إنه (لباس التقوى) حيث يتقي الإنسان النوازع التي تُسيطر على فردية النفس بإتجاه إشباع الغريزة، فاللباس هنا هو العبادة، وهو التقوى وهو الهدى الذي وعد به الله"<sup>5</sup>. فاللباس المقصود في نظر «أبي القاسم» هو اللباس الروحي الذي أنزله الله على آدم من جديد لكي يمارس دوره في التسامي بالإنسان نحو مدارج الحق سبحانه فهو بمثابة النوازع الذي يحول دون تدني الإنسان إلى قيم البهيمة، وذلك لما يسيطر على نوازع نفس الإنسان بإتجاه إشباع

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 107.

<sup>2</sup> محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ط، د. ت) الجزء 12، ص 373.

<sup>3</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص 362.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 362.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 107.

الغريزة، ولكن وفق السنن الكونية، وقد إقترب كثيراً، من المعنى الذي تقدّم به «حاج حمد» (لباس) المفكر «طه عبد الرحمن» حينما قال: " المقصود باللباس الروحي المعاني الروحية والقيّم الخلقية والمثل العليا التي يتحلّى بها الإنسان، طالما ظل متمسّكا بالفطرة التي خلق عليها، وموفياً بخاص مقتضياتها شهادة، وأمانة وتركية، وعليه فلا يزول عنه هذا اللباس إلاّ بالبُعد عن الفطرة، والإخلال بهذه المقتضيات الروحية...<sup>1</sup> .

ويقدّم لنا «طه عبد الرحمن» مقارنة بين الأنوار كلباس معنوية والأثواب بالمعنى الحقيقي مع سمّو الأنوار عليها - على الأثواب - يقول: "وإذا ثبت أنّ المعنويات أنوار حقيقية لا مجازاً، ظهرت صلتها باللباس كما ظهرت صلتها بالروح أمّا عن صلتها باللباس فإن أنوارها تغشى ذلك الإنسان كما يغشى الثوب جسمه حتّى إنّها قد تستدرك النقص الذي يعتري الثوب، فيبدو صاحبه كاسيا ملئاً بدنه، فكم من الأفاضل من يُوراري مسبل أنوارهم مُهمّل أثوابهم! وفي المقابل كم من الأراذل من لا يوراري مسبل أثوابهم مهمّل أنوارهم"<sup>2</sup>.

ولا يتوقف تحليل «أبو القاسم» عند ذلك الحد، بل يصله بكلمة الريش، وإنزال هذا الأخير أي - الريش - ذكر في سياق مواراة السوءة، فلا يمكن أن يتجه المعنى بحسب «أبي القاسم» "إلى معنى الريش الذي يكون في أجنحة الطير، وإلاّ لماذا أشار الله إلى ذلك الغراب الذي جاء يبحث في الأرض ليتعلّم منه ابن آدم كيف يوراري سوءة أخيه؟"<sup>3</sup> ولو كان المقصود ذلك كما في إستفهام «أبي القاسم» الريش ما هو في الطير لكان الأولى أن يتجه الإنسان لذلك الغراب، فيضربه ويتمكن من ريشه ليغطي العورة كما ظن الناس؟<sup>4</sup>.

لكن وقبل الإيغال في المعاني التي أخذها الريش عند «أبي القاسم» نحاول الوقوف، على بعض المعاني التي أخذها عند المفسرين التقليديين ومنها ما جاء في مختصر تفسير بن كثير "والرياش، والريش ما يتجمل به ظاهراً، فالأول من الضروريات، والريش من التكميلات والزيادات، قال ابن جرير: الرياش في كلام العرب: الأثاث، وما ظهر من الثياب"<sup>5</sup>، وأيضاً ما تقدم به صاحب «المنار»: "الريش لباس الحاجة والزينة المستعار من ريش الطائر وليس في أجناس الحيوان كالطير في كثرة أنواع ريشها، وجمال مناظرها وتعدد ألوانها، فهي جامعة لجميع المنافع والزينة"<sup>6</sup> ويضيف ما نقل عن مفسري السلف منهم ابن عباس ومجاهد وعروة وابن زبير أنّ الريش هو المال<sup>7</sup>، كما

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية (النقد الاتمائي للخروج من الاخلاق)، مرجع سابق، ص 473.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 473.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 107.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>5</sup> بن كثير أبي الفداء إسماعيل، تفسير ابن كثير، إختصار: محمد كريم راجح، (بيروت: دار المعرفة، ط 07، 1999م)، المجلد الأول، ص 374.

<sup>6</sup> رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الثامن، مرجع سابق، ص 358.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 358.

يدلي صاحب التحرير بدلوه في معاني الريش إذ عني له: "لباس الزينة الزائد على ما يستر العورة، وهو مستعار من ريش الطير لأنه زينته، ويقال للباس الزينة ريش"<sup>1</sup> ففي حدود الأشياء توقف معنى الريش لدى هؤلاء المفسرين.

أما المعنى الذي يأخذه الريش وفقا للنظام المنهجي القرآني فهو كما نتقصاه عند «أبي القاسم»، فالريش من متعلقات الأجنحة كما يقول موضحا: "وقد ذكرت الأجنحة في القرآن الكريم في موضعين، موضع علاقتها بالطيور (الأنعام)، وموضع علاقتها بالملائكة الأبرار ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [فاطر: 01]"<sup>2</sup>، والذي يعني «أبا القاسم» أساسا في الريش هو إرتباطه بأجنحة الملائكة فذكر الأجنحة في سورة فاطر فهو يومئ إلى أمرين هما (التحليق - العدد) حسب «حاج حمد» ثم يماثل التحليق (العروج) إلى السماء<sup>3</sup> فالتحليق إذا عروج، ويستمر - المتدبر الوارث - في عرض مماثلات من أجل توضيح مقصده لما ربط اللباس بالريش، والريش بالأجنحة والتحليق، فإذا كانت الملائكة تخرج بالأجنحة فإن الإنسان يعرج بصلواته من الأرض إلى الله على غرار مثال عروج الملائكة ويتوسع في توضيح هذه المعاني " كما أن عروج صلوات الإنسان قد قيّد من حيث الأداء بنفس عدد الأجنحة المذكورة... فالصلوات إما (مثنى - ركعتان) أو (ثلاث - ثلاث ركعات أو رباع - أربع ركعات)"<sup>4</sup> وعلى غرار ذلك كان عدد أجنحة الملائكة ويزيد الله في خلقه ما يشاء ومن جهته هذا العدد يمضي حتى يضاوي سنة المتغيرات في الظواهر الكونية "فهي إستجابة للانفلاق الشائي، والشفق الثلاثي - تركيب بين أسود وأحمر، والاستواء على كرسي رباعي من بعد الخلق"<sup>5</sup> كما يضيف "أما الليل فهو سكن، والسكن إستقرار لا يلتزم بالحركة، والظواهر المتفاعلة فالليل إستواء وسكون - ومن هنا تأتي (رباعية) السكن والبيت تماما كإستواء الرحمن على العرش - من دون تجسد - حيث يكون إتصال العبد مباشرةً بالله"<sup>6</sup> فهناك إذا انفلاق، و تركيب وإستواء وتلك هي مبادئ كوننا في حركته اليومية، وأداء هذه الصلوات يتم بأجنحة الإنسان كما جاء في قوله الله تعالى: (لَمَّا أَمَرَ مُوسَىٰ عَلَيْهِ وَعَلَىٰ نَبِيْنَا أَفْضَلُ صَلَاةٍ وَأَزْكَىٰ تَسْلِيمٍ بَضْمَ يَدِهِ إِلَىٰ إِبْطِهِ ﴿ وَأَضْمَمَ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوَاءٍ آيَةً أُخْرَىٰ ﴾ [طه: 22])، فصفة الصلاة كما يذكر «أبو القاسم» من سجود وركوع وتكبير، وكل ذلك باليدين ومساهمتها"<sup>7</sup> فهي تعبّر أبدا عن توق الإنسان إلى العالم الآخر، وبمقتضى تركيبه الكوني وللفيلسوف وعالم النفس البرغماتي

<sup>1</sup> محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 75.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 107.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 108.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية)، مصدر سابق، ص 231.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 108.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 108.

«وليم جيمس\* william james» (1842-1910) رأي خاص بالنسبة للصلاة على ما ينقله عنه محمد إقبال، وذلك لما بيّن أنّ الصلاة من الناحية السيكولوجية لها أصل غريزي ثابت في جِبلة الإنسان، فهي دلالة على حقيقة العمق الروحي في الإنسان، ووسيلة بالنسبة للإنسان في ممارسة العروج نحو العالم المثالي وهنا يقول «جيمس»: "يبدو أنّه من المحتمل ... أنّ الناس سيصلون يُصلون حتى آخر الزمان ... فالدافع إلى الصلاة يترتب بالضرورة على حقيقة مفادها أنّ النفس الإنسانية بخبرتها التجريبية هي نفس إجتماعية، ولكنها لا تستطيع أن تجد رفيقها الأعظم إلاّ في عالم مثالي ... وهذا الإحساس بالمراقب المثالي (أو الله الشهيد) هو جزء أساسي جدّا في شعور بعض الناس أكثر من غيرهم ، وربما كان هؤلاء الذين لديهم شعورا بهذا الرقيب هم أكثر الناس تديّنا، ولكنني على يقين من أنه حتى أولئك الذين يقولون بأنهم ليس لهم هذا الشعور إطلاقا إنّما يحدعون أنفسهم لأنّ لديهم في الواقع مقدرًا ما من هذا الشعور"<sup>1</sup>، ويضيف «إقبال» إلى ما جاء في قول «جيمس» من أنّ " الصلاة كوسيلة للإضاءة الروحية هي فعل حيوي عادي تكتشف بواسطته الجزيرة الصغيرة لشخصيتنا موقعها في خضم الحياة الكلي الأكبر"<sup>2</sup>، فوفقًا لما قاله جيمس يؤكّد «أبو القاسم» من جهته على فطرية النفس الإنسانية وكونيتها، في مطلقها حينما يقول: " ففي داخل كل نفس إنسانية كوامن التقوى والصلاح التي لا تنتظر إلاّ نزول المطر لينمو العشب ﴿وَلَا تُجْدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمْ وَاللَّهُنَّ وَاللَّهُكُمْ وَحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٥٦﴾<sup>3</sup> [العنكبوت: 46].

وتلك العبادات الحسية المرتبطة بعالم المشيئة حيث أعاد الله اللباس الروحي الذي نزع الشيطان عن آدم وحواء، وهنا نتساءل كيف كانت صفة التعبّد الآدمي في الجنة يا ترى؟ ويجيب «أبو القاسم» من أنّه " لم تكن العبادات الحسية من ركوع وسجود وقيام وصيام واردة من قبل في حق الإنسان الذي تسامى بقوة الروح، فصلة آدم بالله هي الصلة بسلطان الأسماء التي تعلمها ومارس تعبده لله بها"<sup>4</sup> أي أنّ صلته بالله كانت من نفخة الروح، والتي أكسبت الأسماء سلطانتها، وصار للأسماء بقوة سلطان الروح معانيها الحقيقية على مستوى العلاقات فيما بينها وليست كما كان عليه أمر البشرية الأولى، فالعبودية كانت تسامي روحي من طبيعة ما وهبه آدم (أي الروح) كما بيّن «حاج حمد» هنا "تلك كانت عبادته آدم وعائلته في عالم الأمر عبادة روحية لا تعتمد على الحواس ولا على تعبّد الجسد"<sup>5</sup>، فعبادته كانت روحية والبداية بالتوحيد، فقد نفى آدم عن الله صفة الأب فلم يلد، وصفة الابن فلم يولد وصفة الأخ فلم يتماثل ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾

\* أستاذ علم النفس 1875م، أسس أول معمل لعلم النفس في أمريكا ثمّ أستاذ الفلسفة سنة 1878م من أهم مؤلفاته (مبادئ علم النفس) و(إرادة الاعتقاد) و(المعنى والحقيقة)، يجد أنّ الدين تجربة فريدة وأن جوهرها العاطفة الدينية وليس الطقوس وأنّ الشعور الديني شعور باطني، يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص499.

<sup>1</sup> محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 150.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 151.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 108

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص56.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 110.

[الإخلاص: 02 - 04]<sup>1</sup> وأيضا الملائكة كانت مسبحة ومنزهة لله، فقد قاسمت الروح الآدمي التسبيح والتقديس لله، ففي عالم الروح كان التسبيح بالأسماء أما التسبيح في عالم المادة ( أو المشيئة المباركة فإنه يكون تسبيح بالحركات<sup>2</sup>.

فملخص ما انتهى إليه «أبو القاسم» من تحليل ثم تركيب للآيات التي ترتبط باللباس والتقوى هو "أن الله أجمل العبادات الحسية للترقي من جديد بريشها ﴿لِبَاسًا يُؤَارَى سَوَاءَ تَكْفُرٌ وَرِيثًا وَلِبَاسٌ اتَّقَوَى﴾ [الأعراف: 26]<sup>3</sup> وهذه الثلاثية تشمل كل العبادات الحسية كما يرى إذ تجتمع أحكام الدين "لمواراة السوءة الآدمية من وضوء، وإلى ستر العورة وحفظ الفرج، وأداء الشعائر، وفيها الصلاة المحلقة عروجا إلى السماء، وفيها لباس التقوى والتمتع النفسي عن المعصية...<sup>4</sup> ثم يمضي «أبو القاسم» إلى تقسيم الشعائر العبادية فما يختص منها للبدن فله ( اللباس الساتر للسوءة) ومنها ما يختص بالحواس والذي يرتبط بالريش وعدد الصلوات، ومنها ما يختص بالنفس ولباسها التقوى، وهكذا "تكتمل العبودية في كل مراقبها البدنية والحسية والنفسية، وتجري كل هذه العبادات في واقع تحكمه سنة الطبيعة في عالم المشيئة"<sup>5</sup>.

وفي سنة الطبيعة تتكشف سوءة الإنسان حالما يكون جسده في إنحطاط فيزيولوجي وتعرضه لمؤثرات الطبيعة من ضعف ومرض وموت وبدورها كانت الطبيعة خاضعة لآدم عندما كان في وضعه الأول بقوة التعالي الروحي الموارية لسوءته، وسوءة الطبيعة معا، والهبوط جرى أيضا على الطبيعة وهبطت هي كذلك إلى سوءتها كما أحاط ببعض أوصافها هنا «أبو القاسم» من "الزلازل والبراكين من المآسي... فهنا سوءة طبيعية كسوءتنا تماما، حيث الفيضانات والرعود والبرق والبراكين"<sup>6</sup> ولكن من رحمة الله أنه لم يخلق هذا الإنسان كي يشقى في الكون، ولكن تفادي الإنسان للمآسي، والكوارث يرتبط بالعودة أساسا لسعي الانسان دوما نحو التسامي بقوة الروح المدوعة فيه، فيحقق رقيه على عالم الطبيعة، وما يتصل بعالم الحسن من شهوات وملذات فردية، وإلا حصل الخذور، وهذا ما يجب على الإنسان تحاشيه كما حذر الله آدم من قبل حينما خاطبه ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ [طه: 117]، فالتسامي الروحي ينعكس حتى على الطبيعة لتصير جنة مرة أخرى متى ما تمسك الإنسان بمبادئ الحق الذي خلق به الخلق، ومعانيه مبثوثة فيه، وهنا ينفي أيضا «أبو القاسم» المعاني السلبية التي تتصل بالعبودية لله، ويوضح مقابلها الإيجابي "فهي عبودية تعمد

<sup>1</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 108.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 111.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 111.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 111.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص 111 - 112.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص ص 111 - 112.

لترقية البدن والحواس والنفس بإتجاه العروج للحالة الروحية التي تم الهبوط فيها من حالة عالم الأمر (الجنة) إلى حالة عالم المشيئة (الأرض)<sup>1</sup> فإستقامة الكون كجثة وقد خُلق بالحق مرهون بتمسك الإنسان بمبادئ الحق فمتى ما تمسك الإنسان بمبادئ الحق وبالتعالى والتسامي الروحي تتحقق له الجنة التي كانت لآدم بقوة التسامي الروحي والعكس يكون حين يعدل عن الحق.

ويخلص «حاج حمد» إلى أن الله يريد من إنسانه أن يكون حرا بطاقة أوعية السمع والبصر والفؤاد، مما يسمح له بالتسامي إلى ما فوق البهيمية، ويكون مستخلفا بالحق، وذلك ما يمكن له من تحقيق الخلود والمجد، فإذا كان قد طلب أبونا آدم ذلك في الشجرة، والتي رمزت إلى المرتبة الحسية، والتي ترتبط بدونية الشهوات والملذات الفانية، فإن الله قد أعطى ما أراه آدم مرة أخرى بقوة التسامي الروحي، ولكن بعد الإطمئنان من ألا يتدنّى، وقد أمّن نفسه من ذلك مرة أخرى، وفي توضيح ذلك يقول «حاج حمد»: "حيث يكون له الخلود، ويكون له المجد وقت أمن تدني نفسه"<sup>2</sup> فكل ما يريده الله للإنسان هو أن يجمع الإنسان نفسه إلى قوة روحه وهذا على غرار الظواهر الكونية "كما يجمع بين الشمس والقمر في سرمدية لا تعرف الثنائية التضادية والإنقسام، والتوتر، لكنها تعرف التسامي بالإبداع"<sup>3</sup>.

فالكمال الإنساني المنشود عند «أبي القاسم» يحصل من طريق "تخلص الكون من تناقض الانسان مع الإنسان وتناقض الطبيعة مع الإنسان فيختفي التوتر السلبي في الحركة ويكون التوتر الإيجابي عطاء وإبداعا، فلا يكون الألم والعذاب قاعدة الابداع والحركة بل يكون التعلق الروحي بقوة المثال الذي يستجيب له المكان"<sup>4</sup> كما يتجلى أيضا دور التعالي الروحي بالمساهمة في مساعدة الإنسان على تحقيق التسامي النقيض لقيم البهيمية، وتجاوزه الإتحاد بالطبيعة نحو تحقيق إتحاد من نوع آخر وهو "الإتحاد بالقيم المتسامية، والنقيضة للقيم الوضعية، فلا يزيى وهو يشتهي، ولا يسرق وهو قادر ويريد ولا يكذب وإن ضره الصدق، ولا ينافق وإن دفعته الحاجة، ولا يقتل وإن دفعه التنافس إلى قتل غريمه، إنهما قيم من قيم الأسماء المتسامية التي تعلم آدم بعضا منها وهي قيم التعالي على الطبيعة بإتجاه المصدر الالهي للخلق والغاية والحق والهدى"<sup>5</sup>، فالإنسانية لا تتحقق حسب «طه عبد الرحمن» "إلاّ بالألبسة التي تستر دوما، ولا تكشف أبدا، وما تلك إلاّ ألبسة الدين المنزل"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 111 . 112.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 254.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 254.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 254.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 287 . 288.

<sup>6</sup> طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية (النقد الائتماني للخروج من الأخلاق)، مرجع سابق، ص 543.

وهكذا تتجلى لنا قيمة اللباس الروحي الذي وهبنا الله إياه لِمَا يحققه من تسامي وجودي لنا، ويصونه وهو محمول على قوى الوعي الثلاثي من سمع، وبصر، وفؤاد كما يستطرد «أبو القاسم» في توضيح ذلك "فبالروح ومقومات، السمع والبصر والفؤاد، وبالكتاب المنزل، وعبر التواصل بالعبادة يَعرِّج الإنسان إلى مقام العبودية بالعلم والأسماء وسلطان الروح، هناك يتحد الإنسان مع كونية أكبر فيبدو له عالم الحواس والمادة من جملة المهملات التي لا يكثر بها، إنه يرقى من المادي المجسّد إلى الفكرة حيث تتسامى إلى مطلقها، هناك يدرك الانسان نعمة أن وهبت له الروح"<sup>1</sup> ففوة الروح فوق ذلك كونها أتمها تمنح الإنسان قوة في سمعه وبصره وفؤاده.

وفي ختام التحليل تمكث خلف الإستخلاف الروحي قيمة الإنسان في هذا الوجود ولا أدل على ذلك من قيام تشريعات الرابطة الروحية للعائلة، وليس في دين الإسلام فقط الخاتم بنبيّه الأمي بل يشمل الأمر معظم الديانات، "فالله لم يخلق الكون للفساد، فالفساد ليس دليلاً على الخالق، فإذا يدل الكون على خالقه، فإنّ الخالق قد شرع للكون بشرعة الصلاح، وجاء بالروح مستخلفة فوق البدن والحسّ والنفس البهيمية ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الدخان: 38-39]، بهذا الحق خلق الإنسان ، وبهذا الحق يدان"<sup>2</sup>.

### خلاصة الفصل:

إذا مجمل ما ألمنا به في هذا الفصل هو توضيح البرهان الذي تنطوي عليه المرجعية القرآنية لِمَا حملت إثبات وجود علاقة واصلة للإنسان بالبعد الغيبي، وهذا بعد مشوار من النقد بوجه التصوّرات السائدة حول مسألة الخلق الآدمي خصوصاً فكرة الفجائية فكان التناول معرفي ومنهجي نقدي صارم ضدّ تلك الفهوم الشائعة.

«فحاج حمد» أثبت عبّر المنهج القرآني وجود بشر سابقين على آدم وأنّ الخلق الآدمي تمّ عبّر مراحل هائلة (الخلق، والتسوية، والنفخ) وهذا عبّر منهج المعرفي القرآني فآدم ليس أول البشر بل هو أول المصطفين من البشر بالنفخ الروحي والوحي.

والقرآن تعاطى مع المسألة الخلق الآدمي من زاوية معرفية منهجية نفّت التصوّرات الفجائية للخلق بمقابل ذلك أثبت «حاج حمد» أنّ منهجية الخلق الإلهي لم تنشأ أنّ يكون الخلق الآدمي فجائي فهناك إطار زمنيّ تمّ فيه ذلك الجعل وبموجب أنّ الإنسان تتخلّق من عناصر الطبيعة التي وجد فيها فهي تشكّل المكان فلا بدّ وأنّ يكون للتكوين إمتداد في صيرورة الزمان فهناك تفاعل في هذا الإطار التخليقي، ولو لم يكن هناك تفاعل ما بين العناصر

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 182

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 183.

الطبيعية وصيرورة الزمان كما إدّعت التفاسير التوراتية والتراثية لبطل تفاعل الإنسان مع مكانه في الإمتداد الكوني وإنقضاء زمني عبر الحركة.

أما الخلق في إطار الطبيعة وعناصرها في إمتداد الزمن فإنّه يؤدي إلى التفاعل مع وجوده الكوني وبما ينقل ذلك التفاعل من القوانين وحركتها إلى داخل الإنسان وهكذا تحصل قدرات الإتصال مع الكون بإعتباره نتاجاً متولّداً عن العناصر الطبيعية وصيرورتها وحركتها في الزمان، فالتشيؤ الإنسان تمّ من خلال الصيرورة وشملت الخلق من طين ثمّ الإستواء والإعتدال فالتركيب مع حضور التوسّطات الجدلية في الفعل الإلهي.

فالثابت عند «حاج حمد» هو وجود خلق بشري قبل الإصطفاء الآدمي، والأكيد عنده هو أنّ لهذا الخلق الآدمي متعلقاته التي بموجبها يفارق آدم الخلق البشري السابق عليه ويتمثّل هذا الفارق في النفخ الروحي والذي بموجبه قامت علاقة آدم بالله، والذي تمّ معه نزول أول تشريع سماوي والمتمثّل في الزواج مع تعلّم آدم لأسماء العائلة، وبهذا المنحى المتمثّل في النفخ الروحي فارق آدم سلوكية البهيمية للبشر السابقين عليه وصار للعائلة حرمتها بموجب سلطان الأسماء تحققت الخلافة لآدم.

تسبّب هذا التفاضل بنفخ الروح لآدم في حصول الإغواء الإبليسي أدّى إلى واقعة الهبوط الآدمي، وقد تمّ ذلك الهبوط في ذات المكان فالجنة كان مكانها في الأرض والهبوط كان في الأرض، ومعنى الهبوط عند «حاج حمد» هو تدبّي من حالة التعالي بقوة الروح إلى مستوى قوة الحسّ فالهبوط هو هبوط البدن الذي صار يتأثر بعاديات الطبيعة بعد ما سلبت منه الروح.

ما تبقى لآدم بعد سلبه قوّة الروح المتعالية هو التوبة والإجتناب الإلهي وبإعادة اللباس الروحي له المتمثّل في العبادة والمعزّز بالهدى والرسالات مع تحذير آدم وذريته من الغفلة عن غواية الشيطان مرة أخرى، وقد ربط «حاج حمد» ما بين اللباس والرّيش، والرّيش من متعلقات أجنحة الملائكة، وعبر منهج المماثلة يجد «حاج حمد» أنّ الملائكة تحلّق بعدد من الأجنحة (تحليق/ عدد) فالملائكة تعرج بالأجنحة من خلال التحليق، والإنسان أيضاً يعرج بصلواته وبعدد أجنحة الملائكة من حيث الأداء، وهذا ما تبقى لآدم بعد التسامي بقوة الروح.

التسامي أيضاً ليس حصراً في ماهو روحي بل يشمل كذلك عالم الطبيعة أو علاقته بالكون ففي إلتزامه الروحي نحو الكون تتحقق جنته الأولى التي هبط منها فمجد وخلود الإنسان مرتبط بالإخلاص للبعد الروحي أو لأمانة الإستخلاف المودعة فيه.

وبعدما أوضحنا بالتحليل المعرفي والمنهجي البعد الروحي المركز في الإنسان والمفارق للأبعاد الأخرى المكوّنة للإنسان بقي لنا أن نتساءل في هذا المقام حول الكيفية التي تتحقق بموجبها تفاعل الأبعاد الثلاثة بالبعد الروحي المودع في الإنسان وما هو المنهج الناظم لترتيبها وبمعزل عن كل إستلاب؟

# الفصل الثالث

## المقومات المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية وغاياتها الكونية.

المبحث الأول: في مفهوم الجدل وخلفياته الفلسفية.

المبحث الثاني: تحليل المعادلة المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية.

المبحث الثالث: الصيرورة الكونية للمرجعية القرآنية.

المبحث الرابع: جدلية التدافع وقيام التغيير الحضاري.

تمهيد:

لا يمكن الحديث أو الخوض في المشروع الفلسفي والحضاري ذي البعد الإنساني والكوني «عند أبي القاسم حاج حمد» في جانبه التطبيقي دون محاولة الإمام بالجانب النظري المتعلق بمنهجه المعرفي الذي توسّل به في بحث مختلف القضايا والإشكاليات سواء ضمن واقعنا الخاص أو باتّساع العالم والإنسانية أمام محاولات البدائل الحضارية المختلفة.

ولأجل بلوغ تلك الغاية قدّم «أبو القاسم» مشروع الفلسفي (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة المرتب على منهج الجمع بين القراءتين)، وهو ما نحاول تحليله في هذا الفصل، مع التّعرّض للصّيرورة الزّمانية وحركتها التي ستقود المسلمين والإنسانية نحو المنهج التّوحيدي، وبحكمة التّقدير الإلهي، وهذا كلّ مؤسس على وعي جديد بالتّصّ القرآني، وهنا نتساءل كيف هندس «أبو القاسم حاج حمد» بناء المنهج و إلى أي مدى يسمح -هذا البناء المنهجي- من فهم وإحاطة بالمرجعية القرآنية، وخلفياتها الفلسفية بحيث تصير مصدر لفلسفة الحضارة الإنسانية؟

### المبحث الأول: في مفهوم الجدل وخلفياته الفلسفية:

قبل الشّروع في تفصيل الهندسة المنهجية الجديدة للتّصّ القرآني والتي انتهى إليها «حاج حمد» ينبغي تبسيط ملاك مفاهيمها، أقصد الجدل أو الجدلية كمنهج إحتطه «أبو القاسم» في تأليف ثلاث حدود تبدو متناقضة إلى حدّ بعيد.

وهنا لا يفوتنا في هذا المقام التذكير بالثّمين والإشادة حول ما جاء في ختام بحثه حول الجدل الميجلي للدارس «إمام عبد الفتاح إمام» أين وقف عند الدّعوة إلى تبني المنهج الجدلي في التعاطي خاصّة مع تراثنا، وهذا عندما عبّر عن حاجتنا للجدل إذ نسجّل له قائلاً: "بقي أن نشير إشارة موجزة إلى مدى احتياج مجتمعنا العربي إلى الجدل، والحقّ أنّنا في أمسّ الحاجة إلى هذا اللون من التّفكير..."<sup>1</sup>

ثمّ يردف ملحاً بالتّداء لهذا الشكل من التّفكير حيث يقول: "ألّسنا أحوج ما نكون إلى أن نعرف أنّ العقل في حالة نعاس، وأنّ هناك طغياناً من الذاكرة على العقل؟ إنّنا ينبغي أن نقول: لا لما اعتمدناه من صيغ التّفكير... ولا نكون كالجائع يبيت على الطّوى ويقول كان جدّي... ألا رحم الله الأجداد"<sup>2</sup>، فطغيان الذاكرة إذاً حرم العقل خوض مغامرة التّفكير، وعطل ملكة التّقند.

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل (جدل الإنسان)، (بيروت: دار التنوير، ط03، 2007م)، المجلد الثالث، ص244.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 244.

بل وأكثر من ذلك لما وجد المجتمع العصري متوقّف على مدى الاستفادة من الرّوح العلميّة أو الفكر الجدليّ "الذي يضطرنا في جميع لحظات الحياة الفكرية إلى أن نعيد بناء المعرفة كلّها"<sup>1</sup>، وعملية إعادة البناء هي في حقيقتها بمثابة التّجديد وتحقق وتقدّم مستمرّ.

ثمّ يتساءل «عبد الفتّاح إمام» كتقرير عن واقعنا، وبعده عن الإستفادة من الرّوح العلميّة الجديدة لما أثنى على إبستمولوجيا «غاستون باشلار» المفتوحة إذ ينتهي لدى هذا التّشخيص: "تخيّل أنّنا طبّقنا ما يقوله باشلار من أنّ كلّ معرفة هي ضدّ معرفة أخرى على حصيعة المجتمع العربيّ من معارف ترى كيف تكون نتيجة ذلك...؟ كم عدد المعارف التي كانت موجودة ثمّ أغييت أو تجاوزناها لكي نصل إلى معارف جديدة؟ لا شيء على الإطلاق...! لا تزال لدينا معارف منذ عصر الفراعنة... ولازلنا نتغنى بالحضارة العربية... فنحن باستمرار لدينا من الأجوبة الجاهزة أكثر ألف مرّة ممّا نطرح الأسئلة، ولهذا فنحن متوقّفون عن النّمّو الرّوحيّ، ولهذا فنحن أحوج ما نكون إلى التّفكير الجدليّ"<sup>2</sup>، نعم هناك حاجة شديدة للجدل عبّر عنها الدّارس «إمام عبد الفتّاح» بما يشي عن قيمة المنهج والرّوح العلميّة التي بلغها السّقف المعرفيّ المعاصر، ولو نقلني بنظرة على واقعنا سواء بالنّسبة للجدل أو الرّوح العلميّة وفي حدود النظرة التي عبّر عنها «عبد الفتّاح» نجد بدل الأخذ بتلك الرّوح رفضاً لدى الكثير من فئة المثقّفين، وخاصّة تلك المحسوبة على التّيّار الدّينيّ، لكن مع ذلك تجاسر «أبو القاسم» وحقّق بما جاء في مضمون مشروعه رجاء «إمام عبد الفتّاح إمام»، وعبر منهج الجدل مازس «حاج حمد» النّقد والاسترجاع، والهيمنة بالتّأسيس والتّجاوز وهذه مجتمعة تشكّل أهمّ ميزات العامّة للمشروع الذي طرحه «حاج حمد».

### المطلب الأوّل: مفهوم الجدل.

نحاول في هذه المحطّة من التّحليل الوقوف على الدّلالة المعجميّة للمفهوم رغم الغموض الشائع حول المصطلح فهو: "من أهمّ وأعقد المصطلحات الفلسفيّة، وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آن معاً، وهو مصطلح الجدل"<sup>3</sup>.

وأمام هذا الغموض وذبوع المصطلح نجد أنفسنا في إحراج ضبط المفهوم فتعريف الجدل: "ليس وصفة معرفيّة جاهزة يمكن إبتلاعها وتمثّلها إنّما هي كلمات تلقي ناراً عن إحالات دعوة العقل القارئ للمشاركة في حقل إبداع المعرفة"<sup>4</sup>، وعند هذا الحدّ يستعصى فهم «أبو القاسم» عند أكثر القوم (الأوساط المثقفة) "فالجدل ليس نشاطاً للتّفكير الدّاتيّ يُمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج

<sup>1</sup> إمام عبد الفتّاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل (جدل الإنسان)، مرجع سابق، ص 245.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 245.

<sup>3</sup> إمام عبد الفتّاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل (جدل الفكر)، (بيروت: دار التنوير، ط3، 03، 2007م)، المجلد الأوّل، ص 05-06.

<sup>4</sup> زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، (لبنان: طباعة معهد الإنماء العربيّ، ط1، 01، 1986م)، المجلد الأوّل، ص 317.

عضوياً فروعاً وثماراً<sup>1</sup>، ثم "إنَّ المنهج لا ينفصل عن موضوعه إنَّه المضمون في ذاته، وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذي يحركه"<sup>2</sup>، فالجدل يتميز بروحية منتجة للمعرفة عبر الكليّة العضويّة مركّباته (معرفة ومنهجاً)، وكما يدلّ هذا أيضاً على تلازمية القائمة بين المنهج وموضوعه حين يربط بينهما كمحرك للتّفكير المؤدّي للإنتاج المعرفيّ التّوعويّ.

ولذلك فنقطة "بداية الإحراج حيث تعريف الجدل معلق بين رمزيّة اللّغة وحركيّة المنهج"<sup>3</sup>، فعند هذا المعنى يفلت الضّبط من قبضة رموز اللّغة، وبرغم ذلك حاولت اللّغة وضع مقاربات للفظ.

1- في اللّغة: جادل يجادل مجادلة، وجدالاً: الشّخص: ناقش وخاصم كان يجادل كأحسن ما يجادل العلماء المتخصّصون.

تجادل، يتجادل تجادلاً: المجتمعون: تخاصموا وناقش بعضهم بعضاً<sup>4</sup>.

وأيضاً الجدل في اللّغة العربيّة "شدة الخصومة وقوة القدرة عليها... وفي مستوى المعرفة مقابلة الحجّة بالحجّة"<sup>5</sup>.

فأصل الجدل "في اللسان العربيّ من (جدل) وهو من باب إستحكام الشّيء في إسترسال يكون فيه وامتداد الخصومة، ومراجعة الكلام (ابن فارس - مقاييس اللّغة)"<sup>6</sup>.

فالملاحظة التي تثير الإنتباه هنا هي أنّ الجدل على مستوى لغتنا لا ينفكّ في معانيه عن السّليبيّة الغالبة عليه كما لاحظنا في ما أوجزناه من ضبط معجميّ فلا تفارق الخصومة، واللّجج والمماحكة عبر التّشيع للمذاهب أو منافحة عن رأي أو موقف بخصوص قضية أو مسألة معيّنة، وبدلاً من ذلك كان يمكن أن يأخذ الجدل مضامين إيجابيّة حيث يكون الإنتقال الأرقى للمعاني وإنتاج المعرفة وليس الإنتصار لها فقط على حساب الأهواء، والمذاهب كما شهد اللفظ معناه الحقيقيّ في فضاء الثّقافة العربيّة سواء قديمها أو حديثها.

أما في اللّغات الأوروبيّة فيرجع مصطلح Dialectic Est Dialectique إلى المصدر اليونانيّ هو دياالكتيكا Dialekteke الذي يرجع إلى أصل ثنائيّ هو Dia-logos أي العقل logos في حالة تجاوز dia تنشأ حالة تجاوز الفكر أثناء فصل الجدل بين الأنا-الآخر أي الحوار على هذا النحو يكون الحوار أوّل دلالات الجدل"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدليّ عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، مرجع سابق، ص 20.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 20.

<sup>3</sup> زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، مرجع سابق، ص 318.

<sup>4</sup> أحمد مختار عمر، وآخرون، المعجم العربيّ الأساسيّ، تحرير: عمر أحمد مختار، (د.ب: المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، د.ط، د.ت)، ص 233.

<sup>5</sup> زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، مرجع سابق، ص 318.

<sup>6</sup> شحور محمد، الكتاب والقرآن (سلسلة دراسات إسلاميّة)، مرجع سابق، ص 219.

<sup>7</sup> زيادة معن وآخرون، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، مرجع سابق، ص 318.

كما نضيف هنا تحديد ستالين، إذ يعود بنا إلى مصدر المصطلح في المرحلة اليونانية إذ يقول: "أخذت كلمة ديالكتيك من الكلمة اليونانية (دياليغو) المحادثة والمجادلة، وكان ديالكتيك يعني في عهد الأولين فنّ الوصول إلى الحقيقة باكتشاف التناقضات التي يتضمّنهما استدلال الخصم، وبالتغلب عليه"<sup>1</sup>، وبهذا المعنى الأخير يعرف الجدل في عالمنا العربيّ الإسلاميّ، وبه عرف أيضاً.

2 - في المعاجم: نجد في معجم صليبا الإشارة للغرض من الجدل إذ هو "الارتقاء من تصوّر إلى تصوّر ومن قول إلى قول للوصول إلى أعمّ التّصورات، وأعلى المبادئ"<sup>2</sup>، ثمّ إنّ البناء الجدليّ مؤسس: "على تقابل الضدّين لإستخراج نتيجة جامعة بينهما - وأيضاً- الجدل هو موقف الفكر الذي يقرّر أنّ حكمه على الأشياء لا يمكن أن يكون نهائياً"<sup>3</sup>، وهذا يدلّ على إنفتاحه ونسبيّة ما يبلغه من معارف وأيضاً ما يميّز به من تطوّر دائم. فالجدل إذاً إتصاف "الفكر بالحركة، وميله إلى مجاوزة ذاته، وعند لحظة حاسمة تدعى باللحظة الجدليّة، والتي تعني الإنتقال من حدّ إلى آخر مناقض له، أو هي إنطلاق الفكر بتأثير حاجته إلى مجاوزة التناقض"<sup>4</sup>.

ويتمّ هذا عبر ترابط الأفكار، وهو ليس "مجرد ترابط آليّ أو تجمّع خارجيّ وإنّما على مستوى العلاقات الداخليّة بمعنى أنّه يتصوّر دائماً الأشياء من حيث إرتباطاتها الداخليّة أولاً، لكنّه في الوقت ذاته يربطها مع العلاقات الخارجيّة، ولهذا توجد عمليّة ذهاب، وإياب مستمرّة بين الدّاخل والخارج..."، والعقل الذي يمارس الجدل إنّما يعبر عن ديناميّة الفكر وحركيته الدّائبة وهذا على مستوى الأداة أي العقل، بينما على مستوى المعرفة "يكون الفكر جدليّاً إذا ما كان يميل باستمرار إلى أن يتجاوز نفسه... بانتقاله إلى وجهات نظر جديدة تعارض القضايا التي كانت قائمة في البداية"<sup>5</sup>.

ولعلّ أعظم فلاسفة العصر الحديث من بعثَ الجدل وأبدعه عبر التّنظير والممارسة أين عرف الجدل شكله المكتمل معه نجد «فريدريك هيغل» (1770-1832م) إذ يعني عنده الجدل تفسير كلّ حركة، وكلّ تغيير سواء في العالم أو في الفكر معاً<sup>6</sup>.

ثمّ إنّ الفكر ذو طابع جدليّ عند «هيغل» "وأ أنّه يسير على إيقاع ثلاثيّ من إيجاب إلى سلب إلى التّأليف بينهما تلك هي ماهية الفكر، وطبيعة الرّوح"<sup>7</sup> يقصد هيغل هنا توضيح حركة الفكر عبر الطابع الجدليّ، أي أنّ الفكر مطبوع بالجدل الذي يسير على الإيقاع الثلاثيّ.

<sup>1</sup> ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مرجع سابق ص22.

<sup>2</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، مرجع سابق، ج01، ص391.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص394.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص394.

<sup>5</sup> إمام عبد الفتاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيغل (جدل الإنسان)، مرجع سابق، ص242.

<sup>6</sup> ميخائيل إنوود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، (د.ب، د. دار نشر، د.ط، د.ت)، ص166.

<sup>7</sup> إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل (دراسة لمنطق هيغل)، مرجع سابق، ص20.

بينما يخلص الدّارس «إمام عبد الفتّاح إمام» في محاولة لتحديد الجدل الهيجليّ إذ يقول: "هو حوار العقل الخالص مع نفسه حوارًا تفيض فيه مكنوناته بحيث تتوالد مقولاته بعضها من بعض بنظام خاص<sup>1</sup>، والنّظام الخاصّ في التّهاية هو الصّراع وتناقض الأضداد.

ولعلنا نضيف على التّحديد السّابق، تحديد آخر لمفهوم الجدل كمعنى متقدّم عمّا جاء في المذهب المثاليّ نحو المذهب الماديّ حيث يأخذ ضبطًا آخر "إذ الجدل في الديالكتيك الجديد... لم يعد منهجًا في البحث وأسلوبًا لتبادل الآراء بل أصبح طريقة لتفسير الواقع، وقانونًا كونيًا عامًّا ينطبق على مختلف الحقائق وألوان الوجود، فالنّفاقض ليس بين الآراء ووجهات النّظر فحسب بل هو ثابت في صميم كلّ واقع وحقيقة"<sup>2</sup>.

فالتّضاد والصّراع إذًا ليس منحصر على مستوى الفكر والمثال فقط بل له امتداد أوسع في صميم الواقع وجوهره، وهذا أعلى تطوّر مفهوميّ بلغه اللفظ، وأبلغ من هذا التّحديد ما يقوله «إنجلز» دقّة واختصارًا "إنّ الجدل ليس شيئًا سوى علم القوانين العامّة للحركة والتّطوّر في الطّبيعة والمتجمع الإنسانيّ والفكر"<sup>3</sup>، وإذا كان علمًا للقوانين العامّة للحركة والتّطوّر، فإنّه يعتبر كذلك منهجيّة كشف عن التناقضات الدّاخلية في الظواهر، والتي إذا ما دفعت إلى نهايتها فإنّها تتحوّل أحدها إلى الآخر<sup>4</sup>.

هذه التّحديدات الوافرة التي أتينا على تحليلها وعرضها فيما يتعلّق بمفهوم الجدل، ففي جملتها تخدم صياغة المفهوم ومعناه كما ظهر، وأخذ مجراه التّطوّر في الحقل التّداوليّ الغربيّ، إذ المعنى الدّارج للمفهوم هو طابعه أو شكله المؤسّس على الصّراع والتّناقض، أمّا بالنّسبة «لأبي القاسم» رأي آخر في مفهوم الجدل وغاياته وهذا ما نستعرضه في النّقطة الموالية من التّحليل.

#### مفهوم الجدل عند (محمّد أبو القاسم حاج حمد):

يستخدم «حاج حمد» تعبير الجدل ضمن مشروع الفلسفيّ عمومًا بمعنى "التّقابل والتّركيب، وإستقطاب كافّة العناصر الفاعلة في الحركة"<sup>5</sup>، ثمّ يمضي حاج حمد إلى ربط مفهوم الجدل من خلال أنماط التّفكير التي حكمت تاريخيًا صيرورة تقدّم العقل الإنسانيّ، وجعل منه مرحلة أخيرة تمّ بلوغها، فالمرحلة الأولى تدعى بالمرحلة الإحيائية، ثمّ تليها المرحلة الثّنائية المتقابلة، وأخيرًا المرحلة الجدلية، أو التّوحيدية النّاطمة للوجود والمعرفة، والتي ترتدّ بالكثرة إلى الوحدة، وهكذا نجدّه يستخدم هذا التّعبير كدلالة على مرحلة تاريخية، من أرقى المراحل التي بلغها

<sup>1</sup> إمام عبد الفتّاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل (جدل الفكر)، مرجع سابق، المجلّد 01، ص09.

<sup>2</sup> باقر الصّدر محمّد، فلسفتنا، (بيروت: دار التّعارف للمطبوعات، ط12، 1982م)، ص221.

<sup>3</sup> كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة (من نشته إلى نشته)، تر: إمام عبد الفتّاح إمام، محمود سيّد أحمد، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، ط01، 2016م)، المجلّد السابع، ص412.

<sup>4</sup> سلوم توفيق، إنجلز (ديالكتيك الطّبيعة)، مرجع سابق، ص190-191.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلاميّة الثّانية (جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص144.

العقل البشري، ففي هذا الطّور "تنظر الجدليّة إلى الأشياء والمعاني في ترابطها بعضها البعض وما يقوم بينهما من علاقة متبادلة، وتأثير كلّ منهما في الآخر، وما ينتج عن ذلك من تغيير"<sup>1</sup>.

وقد أعاد التّظّر «أبو القاسم» في محاولته التي سعى من خلالها إلى تقديم مضمون متّسع وشامل للمفهوم إذ يصرّح هنا: "والجدل هو التّفاعل ضمن الوحدة التّائمة حيث تحلّل عناصر هذا التّفاعل ثمّ يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التّحليل والتّفاعل، بمنطق الصّيرورة الدّائمة حيث لا ننتقل من التّركيبات القبليّة كمسلّمات عقليّة سلفيّة"<sup>2</sup>، إذًا فمنطلقه ليس بمنطلق مثاليّ محض، وجاهز أين تخضع أفكاره لصيرورة ذات اتّجاه مسبق مثل تجلّي الرّوح المثاليّ المطلق لدى «هيجل» أو على غرار التّهاية الحتميّة لقوانين المادّيّة الجدليّة والتي تنتهي بنفي النّفي.

ومما يثير الإنباه في محاولة «حاج حمد»، نحو إعادة صياغته لمفهوم الجدل هو تأصيله للمفهوم بما يتفق من معاني في مجالنا التّداوليّ الخاصّ، فهو يحافظ على صورة وشكل الجدل كما صمّمه «هيجل»، وعدلّه «ماركس»، إلّا أنّ المذهل حقًا في تصوّره هو أنّه استطاع بعبقريّته الفلسفيّة المبدعة، وعبر ملكته التّقديّة الخصبّة تعيّر صيغة الحركة الجدليّة فصيغتها ومضمونها سواء على المستوى المثاليّ أو المادّيّ هي في جوهرها مركّبة على مبدأ التناقض وصراع الأضداد، وضمن وضعيّة ضيّقة.

لكن «حاج حمد» رأبها عن ذلك التّصوّر، حيث تحوّل بها إلى صيغة جديدة جوهرها التّفاعل والوحدة الآخذ بالآفاق الكونيّة المتّسعة، وخاصّة البعد التّركيبيّ المميّز، أين يبدو التّباين البعيد في التّصوّر الوضعيّ والتّوحيدويّ جليّ للناظر على مستوى المآلات والتّهايات، فتأكّد أنّ «حاج حمد» قد إستعان بالجدليّة، ويستهدف من خلف ذلك القصد تحديد طبيعة العلاقة بين مجمل مستويات الوجود، والتي لا تفارق الوحدة والتّفاعل والتّركيب.

وبهذا العرض المعرفيّ والمنهجيّ للمفهوم نجد «حاج حمد» يباين ما هو دارج من دلالة للمفهوم، كما هو رائج ضمن الثّقافة الغربيّة حيث أتى على نقدها قائلًا: "ولأنّ مدارس فلسفيّة عديدة ومتناقضة أحيانًا تستخدم عبارة جدل، وجدليّة بحيث إنتهى بعضهم بهذا التّعبير إلى التّطوّر عبر التّناقض المتضادّة مثاليًا عند «هيجل» مثلاً، أو مادّيًا عند «انجلز»"<sup>3</sup>.

ومن المعلوم في هذا السّياق أنّ «انجلز» صاغ قوانين الجدل المادّيّ مبسّطًا إيّاها في ثلاثة هي التناقض، التّراكم الكميّ المفضي إلى التّعبير النوعيّ، نفي النّفي"<sup>4</sup> وهذه القوانين أيضًا تخضع في تركيبها للتناقض أو صراع

<sup>1</sup> جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسيّة، تعريب: شعبان بركات، (بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، د.ط، د.ت)، ج 01، ص 26.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالميّة الإسلاميّة القانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص 144.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 144.

<sup>4</sup> سلامة كيلة، من هيجل إلى ماركس (موضوعات حول الجدل المادّيّ)، (بيروت: دار التنوير، د.ط، 2009م)، ص 52.

الأضداد، إذ يصف انجلز المنهجية الديالكتيكية بأنها تعني في المقام الأول "منهجية الكشف عن المتناقضات الداخلية في الظواهر... يؤكّد مراراً أنّ الأضداد، إذا ما دفعت إلى نهايتها تتحوّل إحداها إلى الآخر"<sup>1</sup>.

ولدى هذا الحدّ يتوقّف مفهوم الجدل المادّي عند «انجلز» كتحوّل عبر الصّراع وهنا يفارق «حاج حمد» هذه الطّروحات الوضعية لما ركّب إتجاه الجدلية على البعد الغائي الكوني، إذ يرّد قائلاً: "ثمّ إنّنا تبعاً لهذه المنهجية الغائية لا نستخدم بالضرورة مصطلح القضية ونقيضها أو التّركيب الجدليّ للمتضادات، وإنّما نستخدم مصطلح القضية ومقابلها فالسموات ليست نقيض الأرض حين يحدث التّفاعل الجدليّ بينهما فهما من أصل كونيّ واحد، إنقسم على نفسه ليتيح الحركة ويحقّق الرّمن... فالجدلية في مفهومنا الإسلاميّ تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتّجاه الصيرورة والتّطور نحو الغائية"<sup>2</sup>.

وهذا مثال واحد ينطبق على كافّة ظواهر الطبيعة من تعاقب الليل والنهار كتفاعل وتكامل، وليس تناقض، وهذا المثال بدوره يسحب على علاقة الإنسان بالطبيعة أيضاً كتفاعل كذلك مع ظواهرها، لا كتناقض وصراع على حدّ اعتقاد من أخذوا بجدل المادّي فقط دون جدل الكوني، وكلّ هذا يضمّر عبقرية «حاج حمد» في التّقد وطرح البديل، منهجياً ومعرفياً.

وهكذا نجد «حاج حمد» يسترجع المفهوم بالتّقد ثمّ يمضي إلى تجاوزه بتصحيحه وتعديله، إذ قام بمنحه الدّلالة التي تخدم مبتغاه ضمن الحقل التّداوليّ الخاصّ حيث يستعمل معناه على الصّدّ تماماً لما جرى تداوله في الممارسة الفلسفية كما قرّت على ذلك الثقافة الغربية سواء كانت مثالية أو مادّية أين أكّد في صراحة تامّة قائلاً: "فإنّنا نؤكّد إستخدامنا للجدل بمعنى (التّفاعل الكلّي للعناصر) باتجاه التّركيب، وفق صيرورة لها (غايات كونية) حيث تتفاعل في هذه الصّيرورة إطلاقية الغيب، ووجودية الإنسان، وقوانين الطبيعة، وليس بمنطق التّضاد"<sup>3</sup>.

هنا يحقّق «أبو القاسم» بهذا تناول أصالته المنهجية والمعرفية إبداعاً في إطارها الإسلاميّ وهو يفيد من المناهج الغربية، آخذاً بعين الإعتبار حالة الأمة، وما تعانیه من وهن وضعف ففي هذا الاتّجاه يشدّد «مالك بن نبي» على أصالة المناهج والحلول في التعاطي مع مشكلات الأمة حينما يرشد قائلاً: "ولا يجوز لأحد أن يضع الحلول والمناهج، مغفلاً مكان أمته ومركزها بل يجب عليه أن تنسجم أفكاره... وأقواله... مع ما تقتضيه المرحلة التي فيها أمته، أمّا أن يستورد حلولاً من الشّرق أو الغرب فإنّ في ذلك تضييع للجهد، ومضاعفة للداء"<sup>4</sup>.

إذاً «حاج حمد» لم يهدر جهداً في حدود طاقته ووسعه بل حاول وضع حدّ للداء الذي إستبدّ بالإجتهد والتّجديد، وأكثر من ذلك لم يتوقّف به الأمر لدى التّأثر بما هو ناجز لدى الآخر فقط، كلاً فقد إستوعب وعدّل، وكيف المناهج بما يخدم غرضه ومشروعه ضمن البعد الكونيّ والإنساني، بعد طول عناء كابده في

<sup>1</sup> سلوم توفيق، ديالكتيك الطبيعة، إنجلس، مرجع سابق، ص 190-191.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعيّة والإنسانيّة)، مصدر سابق، ص 234.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلاميّة الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 144.

<sup>4</sup> مالك بن نبي، شروط التّهضة، مرجع سابق، ص 47-48.

سبيل بناء المنهج، وعن ذلك يعبر بصراحة لما يقول: "هذا المنهج بدأ باجتهادات بتوفيق الله نظرًا لمعاناتي في القضية انتهت إلى تثبيت دعائم هذا المنهج علميًا"<sup>1</sup>.

وهكذا توجّهت عناية «حاج حمد» لتفعيل المصطلح على المستوى المعرفي فهو إذ يتبني منهج الجدل قد قصد إلى تهديبه وتحليصه من أسر المادّية والمثاليّة الوضعيتين، ولم يتوقّف به الأمر عند هذا الحد بل عمل على تبيته "ومعناه إعادة صقل مفاهيم جديدة تتلاءم والروح الحضارية"<sup>2</sup>، التي تتقوم بما الأمة في البعدين العقديّ والمعرفي، وعليه إجتهد «حاج حمد» ليس في تقريب المفهوم بل في إعادة بناءه من جديد، وبما يتفق مع خصوصيتنا لغويًا ومعرفيًا وعقديًا، ثم يمضي بعد ذلك لينتهي مركّبًا المفهوم على حمولة معرفيّة تنشُد الآفاق الكونيّة الرّحبة وقد حرّره -أي المفهوم- من ضيق الوضعيّة إذ يقول في هذا الصّدّد "إنّ المفهوم الإسلاميّ للجدليّة يرتبط حين نستخدمه بدايات ونهايات وغايات تخليق..."<sup>3</sup>، ويلج أيضًا في ذات السياق لما يقول: "فإنّ مفهوم الجدليّة الإسلاميّ كما هو مفهوم الصّيرورة الإسلاميّ، وكما هو مفهوم التّطوريّة الإسلاميّ إنّما يشير إلى التّفاعل الغائيّ خلافًا للجدليّة المطلق المثاليّ المهيجليّ والمطلق المادّيّ الوضعي"<sup>4</sup>.

وهذا إجمالًا عن مفهوم الجدليّة عند «حاج حمد» بعدما بذل وسعه في تحديده، وأيضًا ما تعلق بتباينه عما هو سائد في الثقافة الغربيّة الحديثيّة وعند هذا الحدّ من التّحليل نتساءل عن الخلفيّة الفلسفيّة التي دعت «حاج حمد» للاستعانة بمفهوم الجدل كأداة ربط بين مستويات الوجود وحدوده، إذًا ففيما تتمثّل تلك الخلفيّة الفلسفيّة؟

### المطلب الثاني: الخلفيّة الفلسفيّة لمفهوم الجدليّة.

لا تنفك الخلفيّة التي دعت «حاج حمد» للإستعانة بمصطلح الجدليّة بعدما أجرى على مضمونه عمليّة تعديل وتكثيف، وتبيته، أقول لا تنفك عن تجاوز الأسر الإستلابيّ الذي وقع فيه ليس الفكر الإسلاميّ فحسب بل وأيضًا حتّى الفكر الإنسانيّ بصفة عامّة، ذلك أنّ تحقيق الرّبط المنهجيّ بين عناصر الوجود، لا يتمّ إلاّ خارج القضاء على الإستلاب، وأيًا كان مستواه ودرجته وسياقه.

وتأتي الخلفيّة الفلسفيّة في الإستعانة بمفهوم الجدليّة في أثر الجهد التّقديّ الذي صرفه «حاج حمد» إزاء القيمة الكونيّة للإنسان التي تعرّضت ولا تزال كذلك للإستلاب والإختزال وهو ما يصرّح به «حاج حمد» قائلاً: "وما كان نقديّ للحضارة الغربيّة الوضعيّة إلاّ لأنّها قد إستلّبت الإنسان وإختصرت مقومات وعيه ووجوده، وكذلك نقديّ للآهوت والعقليّات الإحيائيّة التي إستلّبت قيمة الإنسان وحيويّته باسم الدّين"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الدّينيّ، مرجع سابق، صص 63-64.

<sup>2</sup> مقورة جلول، فلسفة التّواصل في الفكر العربيّ المعاصر/طه عبد الرحمن وناصر نصّار بين القوميّة والكونيّة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط01، 2015م)، ص107.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، مصدر سابق، ص233.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، صص 233-234.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالميّة الإسلاميّة الثّانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص43.

فالجدلّية -طموح- منهجيّ ارتآه «حاج حمد» من أجل تحقيق مخرج ملائم لمآزق الفهم والصادرة عن رؤية للكون والتي راح ضحيتها الإنسان وإنسانيته وكما يقال: "ليس من شكّ في أنّ الأصل في هذا المنهج إنّما هو الرغبة في تجاوز روح التجزئة التي يفرضها علينا كلّ تفكير تصوّري"<sup>1</sup> سواء كان هذا التفكير وضعياً أو دينياً، وبما أنّ الجدل هو كشف إذن فهو مشروع أعني "نقد للأوضاع القائمة نقد لنظام الحياة المستتب السّاكن... وبما أنّ هدف الجدل هو خلق الإنسان الشّامل فإنّ مشروعه يتحقّق في تحرير الإنسان من الأوهام والزّيّف والقيود"<sup>2</sup>.

وقبل الشروع في توضيح قول «أبي القاسم» يستحسن أن نوضّح إصطلاح أو لفظ الإستلاب أو السّلب كما جاء في بعض المعاجم الفلسفيّة ومنه: "سلب عمل ذهنيّ قوامه رفض قضية أو فكرة، السّلب رفع التّسبة الوجودية بين الشّيئين"<sup>3</sup>، ولدى هذا الضّبط الفلسفيّ نلتبس وظيفة السّلب على المستوى العقليّ -نظريّاً- من حيث هو رفع لنسبة قائمة بين شيئين، وهذا بمقابل وجود التّسبة الوجودية الحاصلة بين الشّيئين، فدلّل الوجود (الإيجاب) هو الرّفيع (السّلب) وهو أسبق من السّلب حسب ما جاء في القول المذكور آنفاً، إذّا فالإيجاب هو الأصل بينما السّلب مجرد إضافة فـ "الإيجاب أسبق من السّلب لأننا لا نستطيع أن ننكر وجود شيء ما إن لم تكن لدينا فكرة عن هذا الوجود الذي نريد أن نسلبه من هذا الشيء"<sup>4</sup>.

الملاحظة التي تشدّ إنتباهنا على العموم في هذه المقاربات المعجميّة للإصطلاح في تناولها للفظ السّلب، أقول نجدها تتفق بل تكاد تجمع على أنّ الإيجاب هو الأصل في منطق العقل والوجود والأشياء، بينما السّلب مجرد عرض أو إضافة ليس إلّا، وفي اتجاه هذا الاستنتاج الذي بلغناه يمضي «أبو القاسم» في توضيحه لمفهوم السّلب. إذ نلتبس على مستوى تصوّره اتّفاقاً مع ما سبق من مقاربات معجميّة لمفهوم السّلب، فالإيجاب هو الأصل، ولكن بمعنى ما، أقصد تعلّقه بما هو تفاعل وتكامل نحو الغايات، وقبل أن يمضي «حاج حمد» موضّحاً تصوّره يتعرض بداية للمفهوم كما درج في الثقافة الغربيّة حيث يقول: "يحدّد السّلب في المفهوم الجدليّ بوجود موجب وسالب ينتج من تقابلهما أو تفاعلها مركّب متعيّن بكليهما"<sup>5</sup>، وهذا هو المفهوم السّائد عن السّلب كما صاغته الفلسفة الغربيّة الحديثة حيث يتمّ حصوله على المستوى الأفقيّ، وهذا ما نعلّق عليه بقولنا اختصاراً استلاب النّاقص للكامل، وهنا يباين «حاج حمد» هذا الطّرح لمفهوم السّلب إذ يقول: "وبما أنّ منظورنا للغيب والإنسان والطّبيعة يبني على قاعدة التّفاعل، فإننا نستخدم كلمة الاستلاب للدلالة على التّصوّرات اللاهوتيّة التي تنظر إلى علاقة كلّ من الإنسان والطّبيعة بالله من زاوية قدرة الموجد الإلهيّ وقوته فقط، بحيث تنفي التّوسّطات الجدليّة في الفعل الإلهي"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> عباس فيصل، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، مرجع سابق، ص206.

<sup>2</sup> المرجع السابق، ص207.

<sup>3</sup> إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، (القاهرة: الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 1983م)، ص97.

<sup>4</sup> مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، (القاهرة: دار القباء الحديثة للنشر والتّوزيع، ط05، 2001م)، ص350.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالميّة الإسلاميّة الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص42.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص42.

فالسلب المشار إليه في قول «حاج حمد» يتعلّق بعلاقة (الإنسان/ الطّبيعة/ الله)، هنا السلب يتمّ حصوله على المستوى العموديّ، وهذا أيضاً نعلّق عليه اختصاراً بأنّه استلاب الكامل للتأقّص، على عكس السّابق، تماماً أي الاستلاب اللاهوتيّ لكلّ من الإنسان والطّبيعة.

وهنا يبرز دور الجدل وخلفيّةه الفلسفية في إبطال الإستلاب، ولذلك فالجدل كما أشرنا من قبل ينفي الإستلاب وهذا بموجب التأكيد على طبيعة دوره كتفاعل قائم بين أطراف الجدليّة الثلاثيّة، فالجدل الحاصل بينهما يتمّ "ليس بمنطق الإستلاب بحيث ينفي الغيب وجوديّة الإنسان أو قوانين الطّبيعة بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتيّة عن الغيب، ولكن من دون أن ننفي المعجزة التي نفهمها ضمن مستويات الفعل الإلهيّ، في إطار معيّن كعالم الأمر الإلهيّ المطلق... أو عالم المشيئة الإلهيّة الموضوعيّة التي تتفاعل عبر توسّطات جدليّة واضحة مع وجوديّة الإنسان وقوانين الطّبيعة من دون خوارق ومعجزات"<sup>1</sup>.

فجدليّة تكوين وتركيب الكون كما هو حاصل تجعل من الغيب غير مقلّد من قيمة الإنسان، ولا يبطل حتميّات الطّبيعة، وإذا كان ذلك أيضاً فإنّه لا يمنع من حصول معجزات في إطار الطّبيعة، وضمن مستويات الفعل الإلهيّ وهذا من خلال خصوصيّة كلّ عالم من العوالم الثلاث المذكورة في القول.

وتشكّل توسّطات الجدليّة كما نلاحظ عند «حاج حمد» في التّهاية صورة عن الجدل القائم والذي مكّونه الفعل الإلهيّ في ترحلاته التي يقطعها، وأين تشكّل ظواهر الكون وسطه الذي يتجلّى فيها أي الفعل الإلهيّ يقول «أبو القاسم» موضّحاً: "فالله - سبحانه - يحوّل الأمر إلى (مشيئة) عبر (الإرادة)، وهذا هو معنى التوسّطات الجدليّة، في الفعل الإلهيّ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يسر] ، فمبعرل عن هذه التوسّطات لا يفهم العقل البشريّ معنى الإرادة الإلهيّة ولا إيجابها<sup>2</sup>، وهذا الفهم لا يتحقّق إلّا من خلال فهمنا المنهجي لعلاقة الغيب بالواقع ووعي تلك العلاقة متوقف على الإستيعاب المنهجي لفكرة التوسّطات الجدلية للفعل الإلهي فهي تشكل الحلّ المنهجي في ما تشمله الحدود الجدلية من عناصر.

إذاً هكذا تتمثّل التوسّطات الجدليّة في الفعل الغيبيّ المتشبيّه في الواقع الموضوعيّ، إذ يخلّق في ثنايا تلك القوانين من دون إستلاب لها ومن دون نفي تمارسه هي تجاه الغيب (وهذا ما أطلق عليه «أبو القاسم» نقطة التلاشي فبرسم هذه النقطة يؤدي كل طرف دوره وفي منأى عن كلّ إستلاب أو تعطيل أحدهما للآخر)، لتستمرّ القوانين الطّبيعية نازمة للوجود وعلى ذلك التّحو أيضاً يمارس الإنسان فعله الوجودي من دون تعجيز لذاته ودون نفي للغيب وهذا ما يتمّ بين هذه العناصر عبر جدلية التفاعل والتعاطي إيجابيّ من تأثير متبادل وليس منحنيّ صراعياً في العلاقات التي تقوم بينها، وبمنطق بروميشي كما هو شائع في الثقافة الغربيّة، وفي عالم المشيئة الموضوعيّ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالميّة الإسلاميّة الثانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص144.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونيّة (إسلاميّة المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص350-351.

وحيث التفاعل والتأثير المتبادل من خلال التوسّطات الجدليّة القائمة في الفعل الإلهي يدرج «حاج حمد» المستوى الفلسفيّ للتجربة الإسلاميّة في علاقتها بالغيب.

المبحث الثاني: تحليل المعادلة المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية.

المطلب الأوّل: مفهوم المطلق وعلاقته بتشسيء الحدود الجدليّة.

بعدما تناولنا ضمن المبحث السّابق مفهوم الجدل في اللّغة والإصطلاح مع مفهومه عند «أبي القاسم» نتناول في هذه المحطّة من التحليل قضية علاقة الجدل بمطلقات الوجود الثلاثة، إذ تتوقف الرّؤية التي يتغيّاها «حاج حمد» على شرطية إستمدادها من الوحيّ القرآنيّ المطلق الذي يعادل موضوعياً مطلق الكون ومطلق الإنسان<sup>1</sup>، فنحن إذًا بحسب قول «أبي القاسم» أمام ثلاث مطلقات، هناك مطلق الوحي، ومطلق الإنسان، ومطلق الطّبيعة، فماذا يعني كلّ مطلق إذًا؟ والجواب هو أنّ المطلق عند «حاج حمد» يشكّل صيرورة حيّة في حالة تحوّل أبدًا تتعلّق بالقرآن والإنسان والطّبيعة مع العلم بأنّ العلاقة الجامعة لكلّ الأطراف تنحصر في دائرة التفاعل.

قبل المضي في توضيح كلّ مطلق بمفرده من (غيب وكون وإنسان) نحاول الوقوف بمعنيّة «حاج حمد» على مصدر كلّ تلك المطلقات كما نلتمس ذلك في قول حمد: "إنّ مصدرية الإطلاق نفسها كما هو في الإنسان، وكما هو في الكون لا يمكن إلّا أن تكون أزليّة فوق المطلق والإطلاقية، فالمطلق لا يصدر إلّا عن أزليّ يتجاوزه، ومنه يصدر الوعي الإطلاقيّ كما صدر مطلق الكون، ومطلق الإنسان"<sup>2</sup>، ويضيف إلى ذلك موضحة: "أن يكون المصدر أزليًا فذاك يعني أنه (فوق المطلق) حتى يصدر عنه مطلق الوعي بعد أن يصدر عنه مطلق الكون، ومطلق الإنسان، وكل ترتيب آخر لهذه المعادلة يحول الأزليّ إلى مطلق"<sup>3</sup>، وهنا نجد «أبو القاسم» قد أعاد التّطر المنهجيّ لمفهوم المطلق والأزليّ من خلال التّصوّر المنهجيّ الجديد الذي تقدّم به، إذ جعل من الأزليّ المفارق في الآن نفسه مصدرًا للمطلقات، وكلّ ترتيب ينصرف عن هذا الأنف يعدّ ترتيب مختلف لأنّ "الأزليّ لا يتدنى إلى المطلق إذ سيحجم المطلق من ناحية، ولن يصدر عنه وعي مطلق من ناحية أخرى، وهذا هو المدخل التّأسيسيّ في بحثنا عن الوعي المطلق الصّادر عن أزليّة المنزّه عن كلّ تعيين"<sup>4</sup>، فكلّ ترتيب آخر لهذه المعادلة يحوّل الأزليّ إلى مطلق.

إذًا حدّد «أبو القاسم» المدخل التّأسيسيّ للوعي بتعيين مصدرية وهي الله سبحانه وتعالى: "فالله ليس مطلقًا، ولكنّه سبحانه أزليّ فوق المطلق ومفهوم الإله الأزليّ هو من أهمّ مداخل القرآن لطرح إطلاقية الكون ولا محدودية الإنسان"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص355.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص179.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص180.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص180.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص180.

ويضيف «حاج حمد» المزيد من التوضيح بخصوص معاني التنزيه الأزليّ للإله قائلاً: "أما الله فإنه سبحانه فوق المطلق، لأنّ الشّيئيّة لا تنطبق عليه حتّى في إطلاقها (ليس كمثله شئ) والدلالة اللغويّة هنا تضع فاصلاً بين الشّيئيّة ومثالها إذ لا تقول الآية (ليس مثله شئ) فيكون الله - سبحانه - شيئاً، ولكن على غير مثال أشياء أخرى، أو أن تقول الآية (ليس شئ مثله) فيكون الله سبحانه شيئاً غير مماثل، ولكنّ الآية تنصّ على (ليس - ك- مثله - شئ) لا لنفي المثال المتشبيّ ولكن لنفي الشّيئيّة نفسها"<sup>1</sup>، فهذا كلّ ما يخصّ الفارق الأزليّ والمطلق كما بيّن هذا «حاج حمد»، وعند هذا الحدّ نتساءل عن وسيلة أو حلقة الوصل بين ما هو أزليّ مفارق ومطلق الإنسان؟

لعلنا نجد الإجابة مباشرة في تصريح «حاج حمد» "ليس من وسيلة إلاّ أنّ تكون (وحيّاً) من الأزليّ إلى المطلق الإنسانيّ..."<sup>2</sup>، إذّ الوحي هو الوسيلة بين العالمين الأزليّ والمطلق، فالوحي ليس إلّا قرآناً، وله قناة يسلكها كما يقول «حاج حمد»: "فالقرآن وحي يوحى عبر الرّوح"<sup>3</sup>، إذّ يأتي الوحي متشبيّ عند نزوله إلى مرتبة المطلق، كما تشيّد الكون، والإنسان من قبل مع الاحتفاظ بالإطلاق لهما، فكيف تشيّد هذه المطلقات مع احتفاظها بنزوع نحو اللّاهائيّ والمطلق؟

#### أ - تشيّد الوحي:

يرى «أبو القاسم» أنّ الوحي لدى نزوله إلى مرتبة المطلق فإنّه يتشبيّه وهذا بحكم أنّه حامل للوعي الكونيّ: "هنا يتشبيّه الوعي المطلق اللّامحدود والمنتزّل عن الأزليّ في مفردات اللّغة المحدودة تماماً كما يتشبيّه مطلق الإنسان بقواه اللّامرئيّة في محدود الجسد، وكما يتشبيّه الكون اللّامتناهي في الصّغر، واللّامتناهي في الكبر، بحدود الظواهر، وهكذا تتكامل البنائيّة المطلقة وحيّاً وإنساناً وكوناً ابتداءً من المحدود الذي يتضمّن اللّامحدود"<sup>4</sup>، ويؤكد الله على معنى المطلق في القرآن "بأنّ حقيقته الكامنة فيه أكبر وأوسع وأعمق ممّا ينالها العلم النسبيّ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]"<sup>5</sup>، فالقرآن مع تشيّد في مفردات اللّغة فلا يمنع أبداً ذلك من وضع حدود لمكونيته التي لا تنفذ بل كلّما مرّت عليه الدهور والعصور إلّا وأعطاه من معانيه مع ما يتناسب ووعيها المفهومي وهذا هو جوهر الإطلاق فيه.

#### ب. التشيّد الكونيّ والتشيّد الإنسانيّ:

وبالكيفيّة الإكتشافيّة وليست الكشفيّة يمضي «أبو القاسم» بتحليله الفلسفيّ للقرآن مكتشفاً مطلق الإنسان المائل في محدوديّته، مع مطلق الكون كذلك في محدوديّته وهذا أيضاً ساقه إلى إكتشاف "مطلق الوحي في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص182.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص180.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص212.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص180.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج01، محاضرة غير منشورة للراحل.

محدودية اللغة ومفرداتها، إنطلاقاً من خاصية التركيب الداخلي لكتاب المنزل، ولا أعني غير القرآن جزءاً وتحديداً<sup>1</sup>.

لا يكفي «أبو القاسم» بهذه الفوارق والتوضيحات بل يدفع بها نحو مدى أبعد من حيث الفارق في المقاييس والمواصفات "فمادامت مواصفات المطلق ترتبط بالشيئية الكونية والإنسانية المحدودة، كونياً وبنوعها اللامحدود وإنسانياً، وعبر تفاعلاتها الجدلية وصيرورتها فإن الله يسمو فوق المطلق بمعنى (الأزلي)"، ولأجل ذلك تفتقر مقاييس الأزلية في معنى الزمان ومعنى المكان عن المقاييس التي تتعلق بالمطلق الكوني والإنساني في ذات المعاني، وهو ما يجليه «حاج حمد» بالتبسيط "فالمطلق يبدأ بسرمديّة الرّيق ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة الأنبياء:30]، فالكون بادئ في سرمديّة (الرتق) بلا محددات للزمان والمكان، ومن هنا يكتسب إطلاقيته واستمرارية كذلك يوم تبدل الأرض غير الأرض والسّموات غير السّموات"<sup>2</sup>.

هذا فيما يتعلّق بالمعاني الحقيقيّة لمقصود «أبي القاسم» من الإطلاق الكوني ونأتي الآن على توضيح معاني الإطلاق الإنسانيّ وعبر المقاييس الزّمان والمكان ذاتها كما أوضح المطلق الكونيّ ف "كذلك الإنسان لا يبدأ تاريخه بالماء (وجعلنا من الماء كل شيء حي) فالماء بالنسبة إلى الإنسان مبتدأ حياة، وليس مبتدأ وجود، أما مبتدأ الوجود الإنسانيّ فبادئ في سرمديّة الموت بلا محددات للزمان، والمكان ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَهْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة البقرة: 28]<sup>3</sup>.

كما لا يفوتنا في هذا السياق أن نشير إلى المفارقة الأزلية للمطلق وتساميها بحيث لا تجعل من الله مفارقاً للكون على طريقة التصوّر النيوتوني "فهو سبحانه تنزه إذ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فإنه تعالى وتقدس ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ فهو سبحانه ليسب المفارق ولكنه لا يحلّ ولا يتجسّد ولا يتوحد بالوجود وإلا استلب مطلق الإنسان ومطلق الكون"<sup>4</sup>، وحتى الشيئية كما يستطرد «أبو القاسم» وبنصّ القرآن هي: "ما يكون قابلاً للانقسام الجدليّ والتفاعل والتركيب"<sup>5</sup>.

ثم إن الإنسان بحسب «حاج حمد» قد جبل في تكوينه على اللامحدودية في كون هو بدوره الآخر لا محدود، فإن الوعي المحيط بهما لا بدّ أن يكون معادلاً موضوعياً لهما، متكافئاً معهما كمطلق ثالث<sup>6</sup>، فحتى الخروج والانعقاد من أسر الأزمت يتوقّف على إدراك اللامحدودية في نزوع الإنسان والتي بدورها صادرة عن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص180.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 182.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 183.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص182.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص182.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص177.

اللامحدودية في تكوين الكون كله بما فيه الإنسان ففي إدراكها فهم لنزوع اللامحدود والمستمر في الإنسان كما يحلّل «أبو القاسم»: "إذا لم تتمثل اللامحدودية في تكوين الكون والكائن، لن نستطيع إدراك معنى النزوع الإنسانيّ الدائم التجدد وقوة الاعتقاد بوجه الإستلاب، وبالتالي كيميّة الخروج من الأزمة الحضاريّة"<sup>1</sup>، فهدوء جدل المعرفة وزوال إخراجاته وتوتراته مرهون بتجاوز جملة إشكاليّاته، والتي لن تتحقّق إلّا ببلوغ الوعي المطلق المعادل موضوعيًّا لإطلاقيّة الإنسان والكون، وهذا الوعي المطلق المعادل موضوعيًّا ما هو في الختام إلّا القرآن العظيم.

وإجمالاً بخصوص المطلقات الثلاثة يقول «أبو القاسم»: "إنّ القرآن كتاب كونيّ ووحى إلهيّ مطلق ومحيط بالوجود الكونيّ، وحركته ومعادل له، والكون بما فيه الإنسان مطلقان لا متناهيان وسرمديّان والوحى القرآنيّ كذلك، فكما أنّ الإنسان يتحدّد بالجسم وغير متناه في تكوينه والكون يتحدّد بالظاهرة الطّبيعيّة وغير متناه في تكوينه، كذلك القرآن كوحى مطلق معادل لهذه الكونيّة اللامتناهية، فهو مثلها يتحدّد بالحرف المثبت في بنائيّته كمواقع التّحوم ولا يتناهى في معانيه، فالقرآن والإنسان والكون يحملون خصائص تكوينيّة مطلقة"<sup>2</sup>.

هذا فيما يتعلّق إجمالاً بخصوص مصدرية الإطلاق التي ردّها «أبو القاسم» إلى الأزليّة، وأيضاً توضيحنا للفارق بين الأزليّ والمطلق، وقد أردنا بعد ذلك توضيحنا لمعاني المطلق سواء تعلّق الأمر بالوحي أو الإنسان أو الطّبيعة، أمّا في النقطة الموالية من التحليل نتطرّق بالتّوضيح لجدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة.

المطلب الثاني: جدليّة التفاعل التركيبيّ.

أولاً: حدّ الجدل في علاقته بمكوّنات الوجود الثلاث:

أ- جدل الغيب:

يورد «أبو القاسم» مفهومه على التحو الآتي: "المفهوم الغيبيّ هو كلّ ما يتعلّق بالله المحجوب عن رؤيتنا العينيّة، وعن نظرنا العقليّ المحجوب عن الرّؤية بالعين، والتّظر دائماً عقلي لا علاقة له بالعين، كلّ ما حجب عمّا من أعماق هذه الكونيّة من رؤية عينيّة، ونظر عقليّ هو جزء من متناولات الغيب الذي نحاول أن نكتشفه..."<sup>3</sup>. وهناك نوعين للغيب عند «أبي القاسم حاج حمد».

وهو ما اتّفق معناه -أي الغيب عند «حاج حمد»- مع مفهوم طه عبد الرّحمن «له وإن اكتفى الأخير بمعنى واحد للغيب إذ يبيّنه قائلاً: "فالغيب هو كلّ ما لا تحصل رؤيته بالعين في الحال سواء أمكنت رؤيته في الماضي أو المستقبل، أو إستحالت هذه الرّؤية للأبد"<sup>4</sup>.

ويضيف «حاج حمد» متوسعا في نوعي الغيب، وهذه المرّة في سياق نقديّ لكلّ من يقرأ الكون قراءة تأليهيّة حينما يردّ الأمر كلّ لله "وتلك قراءة في عالم الأمر، وهي ليست قراءة مطلقة وغيبية وإستلابية للإنسان

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمة الإسلاميّة الثانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص176.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص276.

<sup>3</sup> حوار مع المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، أجرى الحوار علي الديري، وعدنان فاضل، مرجع سابق، ص12.

<sup>4</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط02، 2012م)، ص37.

والطبيعية<sup>1</sup>، لأنها تتعلق بعالم الأمر فقط ولا تمتد لما دونه من العالمين الباقيين ويضيف «أبي القاسم» «فلو أدرك القارئون لهذا التمتد أن الغيب وجهين، وجه باتجاه الكون يتنزل فيه الأمر من الله إلى الكون، فهو غيب يتضمّن الكون وينبسط على تفاصيله، والوجه الآخر للغيب عند الله فقط مفاتيحه، ولا يدخل في إطار كونيّتنا، فالله عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو وكذلك يعلم ما بكوننا يتصل به أمرًا وإرادة ومشئته<sup>2</sup>».

ومن ثمّة «فحاج حمد» يقسم الغيب إلى قسمين أمّا الأول فهو غيب الله المطلق ومفاتيحه لا يعلمها إلا هو سبحانه: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴾ [سورة الأنعام: 59]، فليس هو الغيب المقصود في جدليته الثلاثية بل الغيب المقصود هو النوع الثاني فهو "علم بما هو متشّئ (يعلم ما في البر والبحر)، ويمتد ما هو متشّئ إلى التفاعل الإلهي مع الكون كونه حركة وظواهر، رطب يابس، وتضرع يصدر من الإنسان في ظلمات البر والبحر ويستجاب له...<sup>3</sup> وغيرها من ظواهر الكون، موجوداته، وعناصره...

ولهذا الغيب المتشّئ مصدره وهو النوع الأول عند «أبي القاسم» المتمثل في الغيب المطلق كما جاء في توضيحه: "فهناك عالم غيب مطلق يصدر عنه فيما يصدر عالم غيب متشّئ، وهو عالمنا الكوني"<sup>4</sup>، أمّا الغيب المتشّئ فهو يعني للمتدبر الوارث «حاج حمد» كما يصرح "بالنسبة لنا إستحواذ منهجية الخلق على منهجية التّشّيؤ الوظيفي، والتّحكّم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها"<sup>5</sup>، لأنّ منهجية التّشّيؤ قد تنحرف إلى إحالات الفلسفية نافية للبعد الغيبي وقد تقصينا الأمر بالتفصيل الواسع ضمن الفصل الأول كما جرى في السياق الغربي.

ويضيف «حاج حمد» هنا "نحدّد مصطلحنا للغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب الكامن في منهجية الخلق المتشّئة، وليس الغيب المطلق"<sup>6</sup>، وكذلك "فالغيب متشّئ بمنهجية الخلق وهذه الأخيرة محيطة بالوجود، وهو غيب صادر عن عالم الأمر الإلهي"<sup>7</sup>، وهكذا كما قضى الله الأمر بأن يكون التّشّيؤ هو (مظهر) الأمر الإلهي في الواقع، ولهذا حكمة سامية يصرح بها «حاج حمد» "فتقييد الأمر الإلهي بالتّشّيؤ عبر الصّيرورة الإرادية في الواقع إنّما هو تجسيد لحكمة الله في الخلق ليتطابق وعي الإنسان مع تكوينه"<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 253.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 253.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 238.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 239.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 239.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 240.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 240.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 240.

وهذا التقسيم للغيب عند «أبي القاسم» يتفق إلى حدٍّ معين مع الذي ارتآه المفكر «محمد شحرور»، إذ يرى أنّ الغيب "هو وجود لأشياء ماديّة أو أحداث طبيعيّة أو إنسانيّة غابت عن المعرفة الإنسانيّة الحضوريّة أو العقليّة...". أي أنّ الغيب "إمّا أن يكون جزئيًّا أو كليًّا، أمّا الجزئيّ فهو أشياء أو أحداث ماديّة أو إنسانيّة كالقصص شهدتها وعرفها أناس وغابت عن غيرهم شهودًا ومعرفة، وهو غير أبديّ، لأنّ ما عرفه البعض اليوم هو غيب للآخرين قد يعرفه الآخرون غدًا، بينما الغيب الكليّ هو أشياء وأحداث ماديّة لا يعرفها أحد إلاّ الله... فالغيب كليّ وجزئيّ متحرّك دائمًا باتجاه المعرفة... أمّا ما اختصّ به الله سبحانه وتعالى فهو مفاتيح الغيب... والتي لا يطّلع عليها إلاّ من ارتضى من رسول حيث قال: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿إِلَّا مَن أُرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم بَيْنَ يَدَيْهِ وَيَعْنَىٰ رِضَاكَ﴾ [سورة الجن: 27]»<sup>1</sup>.

فمصطلح الغيب يتحدّد عند «أبي القاسم» بالغيب المتشبيّ من عالم الأمر إلى عالم الواقع ضمن منهجيّة الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجيّة التشيؤ<sup>2</sup>.

وما يلفت الانتباه حقًا في هذا المقام، وبخصوص التوضيح المنهجيّ الذي صرفه لنا «حاج حمد» حول نوعيّ الغيب نجده قد وضع حدًّا لما شهدته تاريخنا الفلسفيّ من جدل ولغظ فيما يتعلق بعلم الله، والذي يدرج ضمن الغيبات، وذلك عندما تمّ تقسيمه إلى علم كليّ، وآخر جزئيّ كما تصوّرت ذلك الفلسفة الإسلاميّة المشائيّة وخاصّة مع روادها أعني هنا «الفارابي» و«ابن سينا»، فقد اعتقدوا أنّ الله يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات وحتّهم في ذلك أنّه كليّ فعلمه ينبغي أن يكون من جنسه أي كليّ، وهو مفارق لعالم الكون والفساد، وبذلك تمّ إدراج علم الجزئيّات ضمن ما لا يعلمه فهو إستنقاص من مقامه العليّ، وقد جاء بعد ذلك الإمام «أبو حامد الغزالي»، وكقرهم في هذا المسألة وتحديداً في "أنّ الله يعلم الكلّيّات دون الجزئيّات"<sup>3</sup>، ولذلك نجد أنّ الطرح المنهجيّ الذي أوضّحناه عند «حاج حمد» يضع حدًّا لمثل هكذا إشكالات عانقها فكرنا الإسلاميّ في المرحلة الثنائيّة السابّقة.

إذاً الغيب كبعد أو ركن من الجدليّة الثلاثيّة يؤكّد أنّ القرآن كتاب كونيّ مطلق ولا يدرج ضمن البعد الغيبيّ فهو الدالّ على ذلك المصدر إذ عبر القرآن "ندرك فعل الله ضمن الواقع، وبكيفية تتجاوز الشّروط الماديّة لبناء الواقع"<sup>4</sup>، ويعدّ همزة وصل أو قناة واصلة بين الأزليّ والمطلق أي القرآن، وهو ما وضّحه «حاج حمد» من أنّ جدل الغيب هذا هو المعرفة المهيمنة على الجدلين، جدل الإنسان، وجدل الطّبيعة، لأنّه المرجع الكونيّ للوحي وجوداً وحركة - وعلى مستوى الإنسان والطّبيعة -، بعد الخلق الذي ينطلق من الله سبحانه وتعالى: (واتقوا الله ويعلمكم الله) وهنا ملاحظة جديرة بالانتباه وهي أنّ الغيب عند «أبي القاسم» ليس هو القرآن، فهو في الأساس

<sup>1</sup> شحرور محمد، القرآن والكتاب (سلسلة دراسات معاصرة)، مرجع سابق، ص 268.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 240.

<sup>3</sup> أبو حامد الغزالي، المفد من الضلال، مرا: م.س.ر. البوطي، وعبد القادر أناؤوط، تحقيق وتد: محمود بيجو، (دار التقوى: دمشق، ط2، 1992)، ص 50.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص 751.

نوعين مطلق ومتشبيّه كما أوضحناه آنفاً، بينهما القرآن هو أداة الوصل والفهم بين الغيبين، كما يعلمنا الله سبحانه وتعالى، والغيب بدوره هو المؤكّد لمصدريّة الإطلاق في القرآن، ومنها تنبع هيمنة البعد الغيبيّ على جدليّ الإنسان والطبيّعة.

### ب. جدل الإنسان:

جدل الإنسان عند «حاج حمد» يمثّل نزوع الإنسان نحو المطلق، غير مكتفٍ تماماً بما إمتلك، ويمتلك من وعي ومعرفة، وقد أوضحنا معانيه سلفاً عند توضيحنا لتكوينه وتركيبه الكونيّ، ولا يكفّ ظمأ الإنسان أبداً نحو ذلك النزوع من حيث هو وعي ومعرفة سوى معرفة مفارقة تكون من طبيعتها اللاتناهي، ولأجل سدّ هذا الظمأ حسب «أبو القاسم» "يتنزل إليه الوحي المطلق في كتاب مطلق من الإله الأزليّ، تنزّه أمره وتقدّست إرادته، وتباركت مشيئته"<sup>1</sup>، بل ويذهب «حاج حمد» لأبعد من هذا في سبيل إيجاد حلّ لفطرة النزوع نحو اللامتناهي لدى الإنسان إذ يصرّح هنا: "فلو لم يكن الله موجوداً فإنّ إختراع فكرة وجوده هي المخرج الوحيد أمام البشريّة لتخلع ذاتها، فبمقدار ما ترتدّ البشريّة إلى الله بمقدار ما تسمو فوق ذاتها، وفوق مصطرعاتها"<sup>2</sup>، وما يثبتته التاريخ من خلال فكرة بناء المعابد وتقديم القرابين ممّا دلالة قاطعة على نزوع نحو المعبود والتقرّب إليه.

ففكرة الله تمثّل مخرجاً عبر الوحي وذلك من أجل سدّ النزوع الجدليّ المعرفيّ لدى الإنسان لبلوغ معرفة مطلقة، ويعبّر جدل المعرفة عن نزوع نحو الإطلاق في فطرة الإنسان التوّاقة وهنا يضيف «حاج حمد»: "ولن يهدأ جدل المعرفة ولن يتجاوز توّاراته حتّى يتجاوز كافة إشكاليّاته وصولاً إلى الوعي المطلق المعادل موضوعياً لإطلاقيّة الإنسان والكون"<sup>3</sup>، والوعي المطلق كمعادل موضوعيّ هو القرآن عند «أبي القاسم» والوحيد المكافئ لمطلق الوعي لدى الإنسان، وحجّة «حاج حمد» الأخرى هي الإفتقار الإنسانيّ لله إذ يقول: "وإنّما نفتقر نحن إليه حين نكتشف أنّنا نفتقده - سبحانه - في تكويننا ومتطلّبات حياتنا"<sup>4</sup>.

### ج. جدل الطّبيعة:

ما يعنيه «أبو القاسم» بجدل الطّبيعة هو الواقع الموضوعيّ وعبر خصائصه من حركة وسنن وقوانين، وظواهر طبيعيّة تخضع للجبريّة والحتميّة وبالجملة يحدّد «حاج حمد» مفهوم الطّبيعة بـ "فالطّبيعة في القرآن هي عالم (الشّهادة) أي الوضوح والتّعامل مع حقائق ملموسة"<sup>5</sup>.

ولعلّ أهمّ خصيصة على الإطلاق تشمل جدل الطّبيعة تلك المتعلّقة بتكامليّة وحسن التكوين، فقد أحسن الله كلّ شيء خلقه كما ألمع إلى ذلك «أبي القاسم» "ليس ثمّة نقص في الحركة... فالله لا يكمل نقصاً في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2004م)، ص51.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهج القراءة التحليلية، ج02، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص178.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص190.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص333.

عمل الطبيعة حيث أحسن خلقها... كما أنّ القرآن لا يفسّر الخلق الطبيعيّ بمفهوم (الدّفعة الأولى) معتبراً أنّ الله قد أحسن الخلق منذ البدء، وضمّنه مقومات الاستمرارية<sup>1</sup>.

إلا أنّ جدل الطبيعة كما يوضّحه فيلسوفنا يغص بالكثير من التناقضات وخصوصاً ما تعلق منها بخصائص الطبيعة في صراعاتها وتنازلاتها، ولهذا الواقع إرتداد على الإنسان من إنسحاقه على مسرح التناقضات، ولأجل هذا يتخذ الله لنفسه في عالم الشّهادة (الطبيعة) صفة الرّحمة، وقد نظر لمعاناة الإنسان وخطاياها، بل وأكثر من ذلك فالرّحمة ليست صفته وحسب، بل كتبها على نفسه ويمكن أن نوضّح هذا بما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِمَنْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَ كُفْرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢﴾﴾ [سورة الأنعام: 12]، وهنا نستعين بالمفسر الحديث «محمد الطاهر بن عاشور» الذي فسّر معاني هذه الآية قائلاً: "الرّحمة هنا مصدر، أي كتب على نفسه أن يرحم، وليس المراد الصّفة، أي كتب على نفسه الاتّصاف بالرّحمة، أي بكونه رحيماً، لأنّ الرّحمة صفة ذاتية لله تعالى واجبة له"<sup>2</sup>، أي الرّحمة كتجليّ للفعل الإلهيّ في الوجود بصفة عامّة.

وبمقابل هذا العالم (يضع الله) عالم الشّهادة... الطبيعة يضع الله عالم الغيب، ويخلو هذا العالم تماماً من تناقضات العالم الطبيعيّ فلا جدليّة، ولا متصارعات تذكر وإذا كان الله قد اتخذ لنفسه الرّحمة في العالم الآنف فإنّه يتخذ صفة العزّة في عالم الغيب ويحدّد «حاج حمد» معاني العزّة قائلاً: "والعزّة قوّة كليّة جاذبة لا تعرف (الفرق)، ولكن كلّ شيء يرتدّ إلى الله بمطلق الوضوح كفاعل نهائيّ ﴿ذَلِكَ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾﴾ [سورة السّجدة: 6-7]"<sup>3</sup>، وفي الجذب يحصل التّقوم.

بعد هذا التّوضيح لعالم الطبيعة والمقابل له عالم الغيب وفارق الحضور الإلهيّ بين العالمين من رحمة وعزّة، يعود «أبو القاسم» دائماً إلى القرآن كاشفاً في هذا الصّدق عن دوره، ألا وهو الكيفيّة التي طرح بها القرآن التّرابط بين العالمين، وعلى اختلاف خصائصهما وهذا ضمن تفاعل دائم ومستمرّ، والمقصود هنا بالكيفيّة أي المنهجية (الجمع بين القراءتين) كما نأتي على ذلك في تحليلنا لاحقاً.

وهكذا وجد «أبو القاسم» في القرآن سبيلاً لتفاعل العالمين المتباينين بصفة تطبعها الإستمرارية، والتّفاعل، وأيضاً إكتشف الكيفيّة التي يطرح بها القرآن هذا الأمر، غير أنّ القضيّة هذه قد شغلت أبرز فلاسفة العصر الحديث ممّن حاولوا الإمساك بالعلاقة التي تجمع اللّانهائيّ بالتهائيّ ونعني هنا الفيلسوف المثاليّ «فريدريك هيغل»، وإن كان قد سبقه «أفلاطون» عبر بيان دور الجدل الصّاعد والجدل النّازل في تحصيل المعرفة لدى الإنسان.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 334.

<sup>2</sup> الطاهر بن عاشور محمد، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 153.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 333.

ففي هذا الإتجاه حاولت الباحثة «نازلي إسماعيل» دراسة تصوّره لتلك العلاقة إذ إنطلقت من التساؤل الآتي: "كيف يمكن أن يتصوّر «هيجل» في لاهوته الصّلة بين الرّوح اللّاهيّ (الله) والرّوح التّهائيّ الإنسان؟ وهل يقوم الدّين على التّمثّل التّهائيّ للّاهيّ، أم أن الله هو الدّي يكشف عن ذاته للإنسان؟" وتعقب بعد تساءلها بالقول: "إنّ «هيجل» في الحقيقة يذهب تفكيره إلى أبعد من ذلك فيتصوّر أنّ الله ذاته أو الرّوح المطلق والّلاهائيّ هو الذي يعي ذاته، ويدركها من خلال التّاريخ"<sup>1</sup>، أي أنّ العلاقة بين اللّامتناهي والمتناهي لا تتمّ بالحلوليّة كما أشار إلى ذلك «حاج حمد»، الكيفيّة الحلوّية المقصودة هنا هي أن يعي الله ذاته ضمن إطار التّاريخ أو تزمّنه.

وهنا نسجّل للباحثة اعتراض على «هيجل» قائلة مرّة أخرى: "يبدو أنّ نظريّة «هيجل» اللّاهوتيّة عن الجدل الإلهيّ إنّها هي قائمة على تصوّر رمزيّ للألوهيّة، لا على تصوّر عقليّ خالص، فكيف يحدث أنّ المفارق الجوهر الخالص يعي نفسه في خلال هذا الجدل التّاريخيّ"<sup>2</sup>، وتضيف موضّحة لحدود المطلق والنسبيّ على مستوى الزّمان "وقد يكون التّاريخ والزّمنيّة بالنّسبة للإنسان وحده، أمّا الله فليس بحاجة إلى زمان للوعي بذاته وللعلم بها"<sup>3</sup>، موضّحة دور الدّين الذي كان «هيجل» يرى أنّه "ليس مرتبطاً إرتباطاً صرفاً... بالإنجاز في الزّمن ولكن يكون في جوهره علاقة مباشرة بين التّهائيّ والّلاهائيّ"<sup>4</sup>، وابتكار أنّ الدّين عند «هيجل» "هو أرقى الفعاليّات الرّوحية، إنّ الرّوح يصبح هناك، وهو يرتفع فوق حدود الحياة الزّمانيّة والدّنيويّة شاعراً بالرّوح المطلق"<sup>5</sup>.

وقد أخذت الباحثة «نازلي إسماعيل» موقفاً نقدياً من الطّرح والتّصوّر الهيجليّ قائلة "قد يكون من الأفضل أن نقول إنّ الدّين يعبر عن الكشف الإلهيّ بالنّسبة للنّاس في الزّمان والمكان، وتاريخ الأديان ما هو إلّا تاريخ لهذا الكشف"<sup>6</sup>، فالله إذاً ليس بحاجة للزّمن من أجل الحلول فيه، ووعي ذاته كما يعتقد «هيجل» بل هو الأزليّ فوق المطلقات، ليس بالمفارق كذلك للوجود ولكن كلّ ما هنالك هيمنة واستحواذ، وإحاطة واحتواء، كما تنبئ ذلك في قول «حاج حمد»: "فالنّظام الهيجليّ الجدليّ هو في الحقيقة تمثّل مسيحيّ للكون -بمعنى التّحريف- إذ يجعل المتعالّي الإلهيّ - حالاً- بتشديد اللّام في الطّبيعة والإنسان والمجتمع، أمّا الغيب القرآنيّ فإنّه لا يؤدّي لمفهوم الحلول، وإنّما (الهيمنة)"<sup>7</sup>.

ويضيف «حاج حمد» قائلاً: "فالله سبحانه ليس حالاً في الوجود الكونيّ، وليس مفارقاً له بذات الوقت"<sup>8</sup>، ويقدم «حاج حمد» في هذا حالاً للإشكاليّة المعرفيّة، إذ يرى أنّ الله يضع الأمر على هذا النّحو ﴿قَاطِرُ السَّمَوَاتِ

<sup>1</sup> نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ هيجل، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، 2004م)، ص 146.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 147.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 147.

<sup>4</sup> ألبان وادجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت)، ص 234.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 234.

<sup>6</sup> نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ هيجل، مرجع سابق، ص 147.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 321.

<sup>8</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 188.

﴿سورة الشورى: 11﴾، ويحلل «أبو القاسم» الآية منتهياً إلى هذه النتيجة "يأتي الله بالتوضيح ليرد أصل التشيؤ البادئ بالانفطار فلا تنسحب عليه سبحانه"<sup>1</sup>.

ثم بين «حاج حمد» كيفية إتصال الحق بالوجود إذ: "يتصل بالوجود بصفاته لا بذاته، وهذه هي الصفات التشبيهية صفات تقديسية تأتي بعد تنزيه الذات عن كل متعلقات التشيؤ"<sup>2</sup>، فاتصال الله يتم عبر الصفات بعد تنزيه ذاته، ويسترسل «حاج حمد» مضيفاً "وكذلك ليس هو - سبحانه - الذي أوجد وغاب فنتفي عنه صفة الحضور المقدس قال تعالى: ﴿فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾<sup>3</sup> ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الشورى: 11-12]"<sup>3</sup>.

وقد عزا «حاج حمد» مصدر كافة التصورات إلى البحث عن الله في المكان (عالم المشيئة الموضوعي) لتحقيق الإتصال به، ولتحديد نمط العلاقة الإنسانية به، وقد ترك الله سبحانه لهذا البحث الإنساني مدها تاركاً له أفق الحرية والتفكير، بحيث يسعفه نحو المدخل الأساسي في التعرف الإنساني على الله: "وذلك بأن يتعرف الإنسان أولاً على علاقته بالكون ﴿فَاطْرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11... فبقدر ما تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به بوصفه مركزها تتحقق له معرفة علاقته بالله، فمفهوم علاقة الله بالإنسان تمر عبر مفهوم علاقة الإنسان بالكون، فالمفهوم المتولد هنا يسقط نفسه هناك فكيفما عرفنا علاقتنا مع كوننا عرفنا علاقتنا مع ربنا فتحققتم عبوديتنا له"<sup>4</sup>، وفي هذا الصدد يضيف «أبو القاسم» قائلاً: "ليس ثمة إنقسام ما بين الغيب والطبيعة بل كونية وقرآنية واحدة مركزها الله أما إفتراض الإنقسام بين الغيب والطبيعة، فما هو إلا ستر العقل بظلام الجهل"<sup>5</sup>، فمنطلق «حاج حمد» في مطارحاته الإشكالية هو بحث قضايا الإنسان وتسديد رؤيته للوجود الكوني وحركته مع بحث علاقة ذلك بمطلق الغيب وجبرية الطبيعة والهدف هو توضيح العلاقة القائمة بينهما، وهو ما نستجليه أكثر في النقطة الموالية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 188.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 188.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 188.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 189.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 730.

### ثانيًا: الغيب والواقع في جدلية العلاقة.

لتوضيح العلاقة بين هذين الجدلين ينبغي علينا التوقف مليًا لدى التفهم المنهجي للتجربة الموسوية كسبيل ضروري لإدراك علاقة الغيب بالواقع، ولأجل إدراك هذه الغاية عاد «أبو القاسم» إلى تحليل القرآن الكريم الذي يشكّل عوضاً بالنسبة لنا عن العبد الصالح في تجربة موسى "الذي نطلب وجوده وحضوره لتفسير وتوضيح حالات التدخّل الإلهي في الواقع جاء القرآن وحيًا إلهيًا مطلقًا، يحيط بالزمان والمكان نقرأ في داخله موجّهات الإرادة الإلهية وحكم الله في متغيرات الزمان والمكان"<sup>1</sup>.

وكما جاءت القصة في سورة الكهف من الآيات [60-82]، التي يربأ بها «أبا القاسم» لأنّ تكون مجرد سرد قصصي فقط، ولكنها أبلغ من ذلك، وأبعد غورًا في دلالتها ومع عمق العبر التي تشدنا إليها فهي عند «حاج حمد» في مقام التحليل الفلسفي الدال حقيقة على وجود الله في الفعل البشري فقد أتت عمليًا "لتشرح عالم الإرادة، عبر العلاقة بين موسى والعبد الصالح، كيف يريد العبد الصالح أن يترجم لموسى إقتران الزمان بالمكان بإرادة إلهية متعالية في ماثلات لتجربة موسى نفسه؟"<sup>2</sup>، وليست كما يتوارد على أفهام بعض الذهنيات التراثية على غرار الصوفية عندما تحتزنها كنموذج عند تحديد العلاقة بين الشيخ والمريد، ثم إنّ التجربة الموسوية عند «حاج حمد» تشكل تطوير لوعي الأنبياء بخصوص هذا الجانب أقصد الحضور الغيبي في الواقع.

وقد إلتمز «أبو القاسم» نهجًا تحليليًا في قراءته للقصة، فعبر التحليل ردّ عقليّة موسى، وردود فعله السلوكية إلى ظروف تنشئتها، والتي تتعلق لا محالة بثقافة عصره وتحديدًا الحضارة المصرية، وهنا يضعنا «أبو القاسم» في مناخ عصر موسى الذي كان يعيش إن جاز لنا التعبير وضعية الطور الإحيائي . وهذا أول أشكال التفكير البشري - إذ يصرح: "لم يكن موسى مختلفًا عن بيئة عصره... كان يتعامل مع الأمور كيفما تعطىها حقائقها المعلنة له وقد كرس ذلك في حالته العقلية والسلوكية الفكرية ما كانت ترسخه الحضارة المصرية وقتها من ثقة متزايدة للإنسان بنفسه نتيجة إمتلاكها بعض الوسائط العلمية في التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها"<sup>3</sup>.

ولذلك تطلب الأمر من موسى العبور إلى مرحلة التعامل مع الغيب وبعيدا عن المخاطبة المباشرة كما جرى معه في تجربته مع بني إسرائيل، وهذا أيضًا يقتضي سلوكية أخرى في الفهم كما حلّ لها «أبو القاسم»: "سلوكية أخرى في فهم الأشياء وعلاقتها وحركتها فهمًا جديدًا، لا ينفي الفهم الأول (الموضعي) ولكن يستوعبه في إطاره الأشمل والأوسع إمتدادًا والأعمق بعداً حيث ينعكس الغيب على ظاهر الأشياء"<sup>4</sup>، فالغيب مضمّر في ظاهر الحركة وهنا يتطلب الأمر من موسى الإستعانة بالمدارك العقلية، والفاهمة التي تمكن من الربط والنفاد إلى عمق، وما وراء الحركة الحاصلة.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإنقلاب على الموروث الديني، مرجع سابق، ص84.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص277.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص278.

فهنا تحول بفهم موسى من فهم مباشر نحو فهم غير مباشر يستعين بالوسائط الإدراكية المُعينة على الربط والفهم ف "كل حركة ظاهرة في واقعها الموضوعي هي إمتداد لما هو أكثر إتساعًا، وأعمق بعدًا وجود بلا حلولية، وهيمنة بلا نفى لفاعلية الإنسان ومسؤوليته"<sup>1</sup>، فالمطلوب من موسى في هذه المرحلة الجديدة ربط الحقيقة الموضوعية أي "رد الأحداث والحركة إلى أصلها الغيبي، والتي يمنحها إياه الإدراك في عالم الزمان، والمكان بخلفياتها امتدادًا وعمقًا، أي عالم الغيب "حيث الإرادة مطلقة لله، والفعل كاملاً تحت هيمنته"<sup>2</sup>، فهناك ما هو ظاهر معلوم له خلفيات خفية غير معلومة فعند الربط ما بين الظاهر والخفي، فساعتها يكون قد تحقق الفهم في التعامل مع الأحداث، والوقائع وأيضًا إتجاه الحركة، أي إدراك البعد الغيبي في ما ورائيتها.

إذًا فالدرس الأساسي الذي كان ينبغي على موسى إستيعابه هو إدراك "الصلة بين عالم الحركة الظاهرة، وعالم الغيب لا كصلة بين عالمين منفصلين يوجد في أحدهما الله الذي طلب موسى مرة رؤيته عيانا ... ولكن كعالم واحد ممتد في بعضه، بحيث يبدو وضعنا الأرضي مظهرًا لحقيقة أكبر منه تحويه وتفعل فيه"<sup>3</sup>، ولعلّي أشبه هذا تداخل للفعل الإلهي مع الوجود سواء كان طبيعة أو إنسان بالتداخل الحاصل ما بين اللحمية والسدى فالفعل الإلهي بمثابة السدى واللحمية بمثابة الوجود وما فيه من طبيعة وإنسان.

ومن مستوى الحركة يمتد الأمر إلى التوقيت والزمن وقد إستوعب «حاج حمد» المغزى والحكمة من عجلة موسى إلى ربّه والعتاب الإلهي على ذلك بفتنة قومه من بعد تعجله، أما عن الحكمة الفلسفية التي إستقاها «أبو القاسم» من هذه الواقعة هي أنّ الله لا يهمن على الحركة الكونية في ظواهرها وأشكالها، وحركتها فقط بل يمتد الأمر حتى إلى التوقيت "أي عامل الزمن نفسه، وبذلك تتجلى قدرة الله في ضبطه للزمان والمكان ضمن حركتهما في مجال واحد، فكما هي تجليات قدرته في الظاهرة كذلك تجليات قدرته في السياق الزمني"<sup>4</sup>، فكان المطلوب من موسى عليه السلام "هو فهم الترابط بين (المكان والزمان) في الفعل الإلهي، أي إدخال قدر التوقيت الزماني في الحدث المكاني"<sup>5</sup>، أيضًا بحيث تنتفي معها معاني الصدفة أو العبيثية، وذلك هو الدرس المستفاد بالنسبة لنا نحن أيضًا، فالحركة الكونية منضبطة على إقاعي الزمان والمكان، وأحداثها محكومة بناظم مكاني، وناظم الزماني.

والغاية التي يتقصدها «أبو القاسم» من خلف تحليله لقصة سيدنا موسى تتمثل تحديدا في التوضيح الكيفية المنهجية لأثر الغيب في الواقع وهذا عبر ما جرى من وقائع مع العبد الصالح، فتجربة موسى تأتي في إطار البنائية الكونية، حيث تمضي صيرورة تقدم العقل البشري في وعيه من الإعتماد على المدرك الحسي المباشر نحو

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص283.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص278.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص278.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص293.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص316.

الإدراك العقلي غير المباشر وبإتجاه الحق كغاية كونية إذ تنطلق التجربة المحمدية كما يجذب فيلسوفنا نعتها، حيث يستوي عالم المشيئة الموضوعي بتفاعل الحدود الجدلية الثلاث وهو ما نتوقف عند تحليله تالياً.

ثالثاً: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى عالم المشيئة الموضوعية.

في البدء يوضح «أبو القاسم» ما يقصده من المشيئة وقد إستند في سبيل ذلك التحديد إلى المنهج قائلاً: "هنا يتدخل الميزان/ المنهج في إستخدام مفردة شاء، فشاء ترجع إلى عالم المشيئة حيث تتحكم الإرادة الحرّة للإختيار الإنساني وفق تكوينه الجدلي الكوني الطبيعي... فالمشيئة الإلهية تتعامل مع القوانين الظاهرة في تكوين الإنسان، والكون قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [سورة يس: 40]،<sup>1</sup> فهو عالم يبدو مستقلاً مع إحتجاب الله فيه عن الظهور سواء في ظواهر الطبيعة من خلال قوانينها وسننها أو على مستوى الفعل الإنساني وهذا هو إذا عالم المشيئة حيث مجرى قوانين الطبيعة وإنتظامها المطّرد، مع وجود المساحة الكافية بالنسبة للإختيار الإنساني بعيداً عن كل إستلاب لاهوتي.

ومن أجل فهم مجريات الحركة والفعل الإنساني إنطلق «أبو القاسم» من التجربة الموسوية إذ كانت توضيحاً سليماً ومباشراً، وبيانا على منهج الحضور الإلهي في الواقع والحركة دون سلب للفعل الإنساني، ثم عبر التجربة المحمدية يأتي التأكيد الإلهي لحيوية الفعل البشري المحقق عبر الإطار الكوني بقوانينه وشروطه الضابطة له من حرية الحركة وغائية الإتجاه، وهذا بتكافؤ الحركة الكونية مع ما يعطيه العلم البشري من فهم وإستيعاب لها. وهنا يأتي القرآن كناظم غيبي منهجي أو همزة وصل بين معطيات العلم وقدرات الوعي لدى الإنسان، وتحلي قدرة التسخير الإلهي، وهو ما عبّر عنه «حاج حمد» في تحليله الآتي: "وتربط الآيات بين هذه الروح العلمية البشرية المشيئة للحضارات وقدرة التسخير الإلهي في مطلقها، بحيث يدرك الإنسان أنه فاعل في إطار كوني ممدد وضمن تفاعل قائم على الوحدة، وليس الصراع"<sup>2</sup>، فليس عبثاً أن يكون لدى «أبو القاسم» الإختيار الإلهي للتجربة المحمدية من بين التجارب، ثم أنها جاءت خالية تماماً من المعجزات المباشرة مما له دلالة "على أقصى حالات النضج البشري في توجيهها إلى الله بنحو ترى معه فعل الله متجلياً في الزمان والمكان، ومحيطاً بالواقع كله بكيفية عميقة يوضحها المنهج نفسه"<sup>3</sup>، فمدخل العقلية التي إفتتح «محمد» معها الجدال "هو الانتقال من مدركات الحس إلى رحلة الحكمة التي تنفذ عبر الفهم الدقيق للعلاقات بين الأشياء، وإلى النظر في فعل الله في حركة الطبيعة والتاريخ... فعلاً غير مباشر ولكنه كامل التأثير"<sup>4</sup>، وقد أردف «حاج حمد» كل هذا بالإشارة إلى

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإسلام ومنعطف التجديد (رؤية منهجية ومعرفية، ج02)، مصدر سابق.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص321.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص692.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص480-481.

الخطأ المفهومي الذاهل عن المنهج والذي أدرجه في خانة الوهم أعني هنا تنازع الفعل بين الله والإنسان، أو كما عبّر عنه بـ"توهم الإنسان منازعته الفعل مع الله حين يقيم فعله في مقابل الخلق الإلهي"<sup>1</sup>.

ففي أثر هذا الطرح المنهجي يلاحق «أبو القاسم» بالنقد تصورات مدارس الفكر الإسلامي وخصوصاً "الجهمية منها تحديداً حين صادرت الفعل الإنساني لمصلحة الفعل الإلهي المطلق، فارتبكت أوراقها في ما بعد أمام مشكلة الثواب والعقاب، وأسهمت في فلسفة روح العجز" فإذا كانت مقدمات هذه المدارس خاطئة، فالنتائج لا تكون إلا من جنس مقدماتها وأوعوز «حاج حمد» ذلك إلى خطأ في التحليل من وجهين أما الأول فيخص غياب فهم التمييز بين فارق القدرة الإلهية، والفعل البشري، أما الثاني يتعلق بالذهول عن الربط المنهجي بين الفعلين كما أطر لذلك القرآن بالمنهج<sup>2</sup>.

وعلى غرار نقده لمدارس الفكر الإسلامي كان للمدارس الوضعية أيضاً نصيبها من النقد عندما إنخرفت بالفهم لنوعية الفعل الإنساني، وذلك من خلال القدرات الوضعية المستندة إلى معاني التسخير والوحدة إلى القدرات الوضعية المحتكمة للمطلق الذاتي الإنساني المعتد بنفسه فحجمت علاقته بالقدرة الإلهية، فانتهدت أيضاً نتيجة لخطئها في التحليل الفعلين "وبحثت عن توازن مختل مما أسلمها للنتيجة القائلة بأن الكون منظم والإنسان فاعل فيه من دون أن تقيّم طبيعة فعله وعلاقة هذا الفعل بالمشيئة الإلهية"<sup>3</sup>، وفي تلك المعاني إنحصرت الرؤية الآلية للكون عند نيوتن.

سواء مدارس الفكر الإسلامي أو المدارس الوضعية كلاهما لم يفهم العلاقة المنهجية—أو كلاهما ذهلا عنها— بين الفعل الإنساني وفعل الله وهذا بسبب التحليل الخاطيء سواء في المنطلقات أو النتائج فهناك وهم وإنحراف بخصوص هذه العلاقة كما أوضحنا آنفاً.

إذا «أبو القاسم» يعود إلى القرآن ويقوم بطرح الموضوع بكل متعلقاته، وبعيداً عن تلك المتقابلات الضيقة، أو الثنائيات الحدّية إذ يسمح هذا الطرح حسب «أبو القاسم» بإعطاء "مفهوم شامل الذي يساعد على ضبط وعينا لكل الأمور..."<sup>4</sup>.

فالنص القرآني يصور الفعل البشري كفعل متعلق بكون مشيئاً وإن جاز لنا التعبير نستعير مفردة مؤثت أي الكون كبيت مؤثت للإنسان بالأشياء اللازمة التي تكمنه من سكنه، وأيضاً مسخر يظهر بشروط الحركة وقوانينها والتي بدورها تبدو متكافئة مع قدرات الإنسان، وعلى خلاف ذلك يجد «أبو القاسم» أن الفعل الإلهي يمارس التصرف داخل هذا الكون نفسه، من خلال كيفية مطلقة تتبدى على نحو إما مباشر أو غير مباشر (خفيّ)

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 480-481..

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 322.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 321.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 322.

وبكيفية يستعصى إدراكها على الإنسان وهذا أحد المعاني الفلسفية التي صرفها لنا «حاج حمد» في تحليله لقصة موسى مع العبد الصالح حينما يقول: "وقد رأينا كيف أن العبد الصالح في تجربة موسى قد أراد لوعي موسى أن ينكشف على أبعاد هذا المنهج الإلهي في الخلق والتكوين والحركة أي رؤية الحضور الإلهي في دائرة الوجود والحركة، والتكيف مع مقتضيات التقدير الإلهي كما يظهر للبشر"<sup>1</sup>.

وهنا يطرح «أبي القاسم» الإشكالية عبر سؤالين يتمحوران حول ذات المعنى قائلاً: "فكيف طرح القرآن الكيفية التي يمكن أن تتحد بها رؤية الإنسان إلى فعله الموضوعي مع تعلق هذا الفعل بالقدرة الإلهية الخالقة في الوقت نفسه؟ كيف يوحد القرآن بين الاتجاهين المتداخلين، وهما الخلق الإلهي، والفعل البشري ضمن سلوك حضاري واحد"<sup>2</sup>، وفي سؤال «حاج حمد» الذي يبحث عن كيفية الطرح القرآني ما هو إلا إصرار وتأكيد على إستحضار الطرح المنهجي كما يضيف "فالمسألة هنا منهجية، إذ ترتبط بمضمون العلاقة بين الله والبشر، وبين الأنبياء والبشر... فالله لا يستلب الإنسان ولا يحط من قيمته"<sup>3</sup>.

فمن هناك تنبعث لازمة المنهج في التناول والطرح، الباحث عن مخرج الملائم لمختلف المآزق التي تمنح القيمة لأي فيلسوف كان، فإذا كان مثلاً يحسب «لهيجل» أنه جعل من منهج الجدل حلاً للصراع القائم بين المثاليين العقليين "من ناحية الذين يعطون الأولوية للفكر على حساب الواقع، وبين التجريبيين والحسيين من ناحية أخرى الذين يعطون الأولوية للواقع على حساب الفكر" فقد حاول كانظ قبله "التوفيق بينهما ولكنه ركب المقولات الشارطة على الحسي المشروط في نظرة سكونية... ثم جاء بعد ذلك «هيجل» وجعل كليهما حقيقة واحدة هي الفكر أو الوجود وجعلها في حركة مستمرة يكون التجريد أولى لحظاتها والعيني آخرها، وبذلك قضى على ثنائية العصر الحديث بين الفكر والواقع أو بين المعرفة والوجود..."<sup>4</sup>، إلا أن الطرح الهيجلي بخصوص الجدل كصراع لحل المتناقضات لا يبرح الواقع الموضوعي، والأولى به كان أن يكون متخطياً ومتجاوزاً لبعده آخر يقبض على الإثنين معاً (القضية ونقيضها)، ولعل هذا الذي اضطلع به «أبو القاسم» عندما تحول بالجدل من الصراع نحو التفاعل بين العالمين (الغيبى المفارق، والواقع الموضوعي، أو المطلق والنسبي) وباتجاه غاية محدّدة هذه إستفادة في غاية الأهمية تحسب «لأبي القاسم» وهنا تتلخص أهميته عندما فارق «هيجل» باتجاه الكوني.

وعندما حقق تجاوزه للحل الهيجلي صرّح «حاج حمد»: "فمنهجنا كوني يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها بعضها ببعض من دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان فما نؤكد عليه منهجياً هو ربط الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبعد الكوني الثالث (جدل الغيب)"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 724.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 322.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>4</sup> حنفي حسن، في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 208.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 136.

وهذا الأمر ألح عليه أيضاً الدارس «طه جابر العلواني» ورفض كل تفكير يقصي البعد الغيبي المؤثر عندما صرح بـ"أن أي منطلق لا يأخذ في دلالته المنهجية والمعرفية بعد تحديد العلاقة مع الغيب كمؤثر فاعل في الوجود وحركته لا يمكن قبوله... ومنهج الأخذ بهذا البعد لا يمكن أن يستقيم صافياً سليماً من غير القرآن"<sup>1</sup>، وهنا تكمن قيمة الطرح الجدلي كإطار شامل بأبعاده الثلاثة مما ينفي الأحادية والخبرية عن فعل كل بعد جدلي بمفرده، "فالغيب لا يستلج جدل الإنسان وجدل الطبيعة بمنطق لاهوتي، فلإنسان جدله "الوجودي" كما أن للطبيعة قوانينها كما أن جدل الإنسان لا يستلج جدل الغيب فلجدل الغيب تداخله الكوني مع جدل الإنسان والطبيعة..."<sup>2</sup>

ثم إنه يجعل من القرآن مصدراً لفهم كيفية تفاعل بين أركان الجدلية الثلاث فحسبه كما يضيف: "لا يكفي النظر في القرآن من دون وعي منهجي لنكتشف فيه منهجاً، ولا يكفي النظر في القرآن من دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقاً أو نظاماً معرفياً محدداً، فأن نفهم القرآن بالواقع وأن نفهم الواقع بالقرآن فإن ذلك يتطلب رؤية أو وعياً منهجياً ومعرفياً لكيهما، فكما يعطي الواقع معنى المنهجية كذلك القرآن إذا بحثنا عن معنى المنهج فيه وبكيفية معرفية"<sup>3</sup>.

أي يمكنه أيضاً أن يكشف عن المنهج لكن عبر البحث ولذلك أتت التجربة المحمدية من أجل تحقيق الجمع "بين الغيب كوعي نظري في شكل القرآن، والتجربة العملية للحركة بشكلها الواقعي الموضوعي، حيث لا ينفلق بحر ولا تنزل مائدة من السماء ولكننا بالقرآن نرى في صميم التجربة العملية الواقعية ما يفوق إنفلاق البحر وإنزال المائدة من السماء، فبالقرآن ندرك فعل الله ضمن الواقع، وبكيفية تتجاوز الشروط المادية لبناء الواقع"<sup>4</sup>، و"انتهى الأمر لدى «محمد» ومن بعده إلى مضمون تاريخي وحضاري مختلف، فأصبحت دلالات الغيب منهجية وعقلية فتحول الإيمان من القلب إلى العقل"<sup>5</sup>.

وهكذا شقّ «أبو القاسم» الرحلة العسيرة في سبيل إكتشاف المنهج فمن معاناة التوليد نحو معاناة الربط بين جدلين مختلفين "جدلية (الغيب) حيث يبلغ الخلق حداً أقصى من التمايز... فيتجاوز قدرات التعليم، وجدلية الطبيعة حيث نبلغ الأقصى في التحديد باتجاه التعميم، وفي سديم الفارق الكبير ما بين: (الخلق المتمايز) المشبع بروح المطلق وقوته، والتحديد الوضعي النابع من ضرورات الفهم البشري يخلق هذا الكتاب... محاولاً تأطير العلاقة ما بين المطلق والنسبي، وما بين الكلي والجزئي، ما بين الله وإنسانه في الطبيعة، حيث يعيش هذا الإنسان - في عصرنا - جدلية الطبيعة بكل زخمها، فكيف يأتي الحوار بين عالم الغيب وعالم الشهادة؟"<sup>6</sup>، فكان لابد من منهج يتولى جسر العلاقة بين العالمين المتمايزين وهو ما نتولى توضيحه ضمن المطلب الموالي .

<sup>1</sup> طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2001م)، ص116.

<sup>2</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص389.

<sup>3</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص137.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص751.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص752.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص139.

المطلب الثالث: منهج الجمع بين القراءتين وخلفياته الحضارية.

شكلت جدلية الغيب والإنسان والطبيعة قاعدة للرؤية الفلسفية التوحيدية الكونية والتي يقوم منهجها في النظر والطرح على الجمع بين القراءتين، وقد إستقى «أبو القاسم» المنهج من مصدره القرآني، وهذا بموجب ما يشكله القرآن كوشي "يوحى عبر الروح فهو أكبر من ضوابط الواقع المنتزّل عليه فلا يكون تقنيته من خارجه لكنه أقرب إلى ضوابط الفهم من داخله هو بالذات، إذ يحمل مطلق القرآن في ذاته أحكام ضوابطه ومدخل المعرفة به كيفما يعلم الله الناس من القرآن وبالقرآن"<sup>1</sup>.

ففي البدء وقبل المنهج كان الوحي، وهنا ينفي «حاج حمد» كل مصادفة تتعلق بتنزّل أوائل الآيات التي أوحى بها للنبي صلى الله عليه وسلم من سورة العلق الحاوية للمنهج إذ يصرح هنا: "ليست عبثاً أن تكون أول سورة إلى غار حراء (كهف الإسلام) حاوية للمنهج ففيها كان الأمر الإلهي بقراءتين مختلفتين"<sup>2</sup>، والإختلاف لا يمنع التكامل، وهذا بموجب أنهما فريضتان كما يضيف: "والقراءتان فريضتان لأنهما بلهجة الأمر الإلهي (اقرأ) ثم إنهما أول كلمتين فلا تستقيم الحكمة إلا بهما"<sup>3</sup>، ولكن قبل التحليل المنهجي نتوقف لدى ما يعنيه مفهوم القراءة عند «حاج حمد» وهو أنّ "القراءة تعبير يتسع لمعرفة الأشياء وفحصها وإختيارها، وملاحظتها، فالأثر يقرأ، وكذلك البوادي... والكون الطبيعي كتاب ففيه تقرأ آية الله..."<sup>4</sup>، ونحاول في هذا السياق تحليل منهج الجمع بين القراءتين وتوضيحه بالقدر الكافي ثم نسعى لأجل تجسير العلاقة بين منهج الجمع والتأسيس الحضاري الكوني الملائم والسليم، إذ تتفاعل عبره القدرة الإلهية والفعل الإنساني باتجاه منهج الغاية.

وفي هذا الاتجاه يبيّن «أبو القاسم» أنّ القراءة الأولى تتم بالله خالقاً، وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكتشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيب الخلق... يقول الله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝﴾ [العلق الآيات: 1، 2]. "ويواصل تحليل الآيات الآنفة منهجياً وفلسفياً إذ يقول: "فهذه قراءة تأملية تتجه لمعرفة السبب من خلال النتيجة"<sup>5</sup> خلق، خلق الإنسان؛ أي أنّ الآيات تستعرض النتيجة قبل السبب، وليس العكس بحيث لا نعرف النتيجة إلا من خلال السبب كما هو متواضع عليه ومتفق بشأنه في معايير البحث في فلسفة العلوم الطبيعية "فالمعروف أننا ندرس الأسباب لنصل إلى النتائج غير أن الله يشدنا إلى النتيجة الإنسان ثم البداية العلق ثم يتوسط الله العملية كلها اقرأ باسم ربك الذي خلق"<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 212.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 314.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 324.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 285.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 314.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 314.

فعر منهج الجمع بين القراءتين نعرف في البدء السبب من خلال النتيجة، وليس كما هو دارج نبلغ النتيجة من خلال المرور على السبب، فنعرف الله هنا كسبب بناءً على ماهو خالق، فنحوض عبر القراءة الأولى تأملاً في النتيجة نحو أنفسنا وخلق السماوات والأرض... وذلك لكي ندرك سببها، فالنتيجة هنا هي الإنسان، ثم المادة (العلق) الله يتوسط العملية كلها (الخلق)، (اقرأ باسم ربك الذي خلق) وهنا يلفت إنتباهنا «حاج حمد» بأن الله في كل هذا يشدنا إلى إدراك الغاية والهدف من الخلق وليس فقط الإكتفاء بالبعد التركيبي: "فالخطاب الإلهي لا يتجه إلى التركيب ولكن إلى الغاية والهدف وهذا ما حاولت إبطاله الفلسفة المادية؛ لأنها نفت البعد الغيبي في البناء الكوني"<sup>1</sup> وبانتفاء البعد الغيبي ينتفي معه كل هدف وغاية مما يعرض الوجود بكليته لخراب المادية الجبرية في أحادية تصوورها، ولذلك سعى «حاج حمد» كل جهده من أجل تحرير القراءة الطبيعية من النزعة المادية في الاتجاه الفلسفي بفك إرتباطها المادي المحض، وذلك بتوجيهها نحو البعد الغائي، فالقراءة الطبيعية الثانية لا تنفصل عن البعد الغائي الغيبي مع إحتفاظها بصرامة قواعدها ونظرياتها، وبهذا تتنكب عن كل نزعة وضعية في المنحى الفلسفي النافي لكل ماهو غيبي، وتلك هي مشكلة النزعة المادية في بتر القراءة الطبيعية عن البعد الكوني (الغيبي)، "فالقراءة الأولى كونية تستمد من الوحي الغيبي عبر القرآن، والقراءة الثانية موضوعية حيث يهيمن القرآن بالرؤية الكونية للقراءة الأولى على شروط الوعي الإنساني في الواقع الموضوعي ليستوعبها في إطارها العلمي النقدي التحليلي ويتجاوزها باتجاه كوني مستمد من الوحي الإلهي القرآني."<sup>2</sup> هذا التحليل المعاصر لأوائل سورة العلق كما يرتئيه أبو القاسم يختلف تمام الاختلاف عن التفسير التراثي لذات الآية، وتكاد تلك التفسيرات تتفق في معانيها ولكنها تختلف في مبانيها ومن جملتها نورد هنا نموذجاً لتفسير قريب العهد بزماننا، أقصد تفسير «الطاهر بن عاشور» إذ نكتفي بنزر قليل مما يقول فيه: "وقوله تعالى اقرأ أمر بالقراءة، والقراءة نطق بكلام معين مكتوب أو محفوظ عن ظهر قلب، فالمطلوب بقوله اقرأ أن يفعل القراءة في الحال، أو المستقبل القريب من الحال"<sup>3</sup>، أما مفهوم القلم عنده فيأخذ هذا المعنى المكتفي بالوصف المباشر للقلم: "والقلم شظية من قصب ترقق، وتثقف بالسكين لتكون ملساء بين الأصابع، ويجعل طرفها مشقوقاً في طول نصف الأتملة، فإذا بلّ ذلك الطرف بسائل المداد يخط به على الورق وشبهه" أما معاني اقرأ المكررة في السورة فيقول عنه اقرأ التأكيد لـ اقرأ الأول للإهتمام بهذا الأمر"<sup>4</sup>، أما بالنسبة «لأبي القاسم» فالقلم يعني أو يشير إلى "قوانين العلوم الوظيفية التي يتناولها العقل بموضوعية حيث يكتشف قوانين الصيرورة، والتحويلات، ومبادئ التكوين والمعرفة أي قوانين التشيؤ ونظرياته."<sup>5</sup> أي ماهو مبثوث في صلب ظواهر الطبيعة والناظم لمجراها.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص315.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص195.

<sup>3</sup> بن عاشور الطاهر، التحرير والتنوير، المرجع نفسه، ص1163.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص ص 11167-11169.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص178.

ومن الدلالات التي ينفىها «حاج حمد» عن القراءة الأولى أنّها لا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي للقرآن فهي ليست تفسيراً علمياً للقرآن كما فهم البعض ما جاء في القرآن بشأن ذلك ، وهو يصوّب هنا "إنما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة... والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري كمؤشرات وليس كمعرفة"<sup>1</sup>، وهو يعني هنا في هذا الاتجاه توضيحات متعلّقة بالدلالة على اللامتناهيات الخلقية كما جاءت في سورتي الرعد وفاطر، فهي ليست مساقات للتحصيل العلمي، ولهذا الأخير شروطه العلمية المحددة فالمؤشرات التي نبهنا إليها «حاج حمد» تقودنا إلى مصدرية اللاتناهي وهي الله سبحانه عزّ وجل.

ويضيف «حاج حمد» أمر آخر من شأنه أن يعزز مصدرية القراءة الأولى إذ يقول: "علماً بأن القراءة الأولى لا تعتمد على تأويلات ذاتية باطنية إذ تستند إلى مرجعياتها في القرآن نفسه، وهي مرجعيات ندخل إليها بعد الهدى الإلهي (اقرأ باسم ربك الذي خلق)"<sup>2</sup>، ويعزّز هذا المدخل إفادة «حاج حمد» من آليات حديثة المستجدة لفهم القرآن، وبهذا المسلك كما يشير «حاج حمد» يتعزّز الفهم، وينبغي أن نسدّد هنا بخصوص إلحاح «أبي القاسم» على أن الآليات المشار إليها من أنّها معززة ومساعدة ومساندة فقط، ولا تمثل مدخلاً حقيقياً للنص القرآني؛ لأن النص القرآني يشكل في حد ذاته مدخلاً للقراءة الأولى ومن الأمثلة عن تلك الآليات الحديثة يسرد بعضها «حاج حمد» " مثال الحفر المعرفي والألسنية المعاصرة والتاريخانية."<sup>3</sup>

إلا أنّ دور الآليات المعاصرة في قراءة النص عند «أبي القاسم» لا يعني أنّها تشكل مصدر بالنسبة للقراءة الأولى، فهي مجرد دعامة فقط "فالآليات المعرفية الإستمولوجية المعاصرة تشكل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى ولكنها ليست مصدرها؛ لأن مصدر القراءة الأولى يستمد من ذات طبيعة القراءة الأولى أي العبودية لله."<sup>4</sup>

ونظراً لأنّ القراءة العلمية مجردة عن البعد الغيبي "فهي قراءة تمتد إلى عالم جدل الإنسان أو جدل الطبيعة، وجدل الطبيعة يؤدي إلى نهايات مادية بالطريقة التي توصل إليها «المنجز» و«ماركس»"<sup>5</sup>، لأجل ذلك جاء إصرار «حاج حمد» على منهج الجمع وهنا تتأكد أهمية القراءة الأولى.

ويعود الحرص والعناية بالتحليل والتوسّع في دلالات ومعاني القراءة الأولى إلى هيمنة القراءة الأولى على القراءة الثانية إذ تشكل تلك حجر الزاوية أو الأساس في بناء المشروع الإسلامي الحضاري العالمي النقيض للمنهج

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 207.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 208.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 208.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 208.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإنقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 81.

الوضعي الذي يختصر الإنسان في "المكانية الضيقة، وأكثر من هذا لما تبوتقه أو تصهره في نوازعها الغريزية الأرضية ما دون الكونية وتجلياتها الإلهية.<sup>1</sup> وهذا في مختلف الأبعاد التي تمس شؤون الوجود الإنساني.

ثم إنّ هناك أدواراً منوطة بمنهج الجمع بين القراءتين، فدور القراءة الأولى أنّها: "لا تبحث في القرآن عن دالة أو دلالات لهذه الظواهر فيما يسمونه التفسير العلمي في القرآن، وإنّما تبحث القراءة الأولى في أمر آخر هو الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة... والمؤشرات الدالة على ما يتجاوز قدرات العلم البشري كمؤشرات وليس كمعرفة، فما جئنا به في سورة الرعد أو سورة فاطر عن العسل أو اللبن إنّما هي مؤشرات للدلالة على اللامتناهيات الخلقية وليس مساقات التحصيل العلمي."<sup>2</sup>، ووسيلة القراءة الثانية ركبت على ثنائية العقل والتجربة، وهذه الثنائية لا تبيح منهجياً أشكال التأمل الذاتي المفتوح بغير منطق منضبط فهي مؤطرة بقواعد المنهج العلمي أما القراءة الأولى، فهي مقيدة إلى النص القرآني والتي أيضاً لا تبيح الركون إلى مبدأ الاستنارة الذاتية وإدعاء الكشف الصوفي، وهي أيضاً مشدودة إلى مرساة منهجية القرآن.<sup>3</sup>

ويقدم «حاج حمد» قيمة منهجية مزدوجة مترتبة عن القراءة الأولى، إذ إنّ القراءة الأولى تتعلق باحتواء القراءة الثانية، وذلك بمنطق الإيمان الدال على التسخير الإلهي ليكون السير حيث إتجاه الوحدة والسلام والغاية والهدفية، وينفي في المقابل كل علوّ وطغيان وصراع وتضاد، بحيث يكتسب الخلق قيمة وجودية، أما القيمة الثانية فهي تتعلق بالكشف عن المنهج الكوني القرآني، والتعامل مع القرآن نفسه كمنهج معرفة متكاملة "وهنا كنه القيمة المنهجية التي تسمح بتأسيس قواعد مفاهيم متكاملة، ومتراطة، وهو ما يُمكننا من تناول ومعالجة العديد من القضايا العالقة في فكرنا التراثي منه أو المعاصر لنا.<sup>4</sup>

يبدو في هذا السياق أننا قد أسرفنا كثيراً في توضيح القراءة الأولى، فقد أتينا على توضيح معانيها، ومصدرها الأساسي ثم الآليات الداعمة والمُسندة لها من الأدوات المنهجية المعاصرة، وأيضاً التأكيد على موضوعية النأي بها عن كل ذاتية تتعلق بإستنارة ذاتية أو كل كشف صوفي، ثم طرحنا تأكيداً منهجياً لقيمتها كما إرتأى ذلك «حاج حمد»، وغرضنا من ذلك هو محاولة الإمام بمقاصد المفكر «حاج حمد» بخصوص منهج الجمع والذي فهم في أحيان كثيرة على نحو محل للغاية كما صرح هو بذلك في كتاباته، ولهذا الجهد الفلسفي خلفية فلسفية والحضارية.

فمما لا ريب فيه عند «حاج حمد» وجود علاقة وطيدة بين منهج الجمع بين القراءتين، والتأسيس الحضاري الكوني الدال على الوجود المقوم بهذا المنهج فقد طُلب من الرسول الكريم قراءتان كما يقول «حاج

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 383.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 207.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 383.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 208، 209.

حمد»: "قراءة تأتي عبر التعلق بقدره الله المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محدّدة...وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقتها للظواهر ذات المعنى، وتحديد هدف الحق للخلق..."<sup>1</sup>، أي أنّ القراءة الأولى كلية جامعة لمحمل الأثر الإلهي في الوجود عبر الظواهر الخلقية ذات غايات وأهداف لأجلها وجدت تلك الظواهر.

أما القراءة الثانية فكانت "بمعينه لذلك لم تأت الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة فلم يقل(واقراً باسم ربك)، ولكن(اقراً وربك الأكرم) فجعل العطف على الربوبية، وأعطى الأمر الثاني (اقراً) اتجاهها مستقلاً..."<sup>2</sup>، ثمّ يضيف «حاج حمد» بخصوص هذه القراءة أن الله قد أعطى الصفة الدالة على نوعية القراءة المطلوبة، وهي مرتبطة بالصفة الكريمة لله كما يعبر عنها: "وهي قراءة متعلقة بصفة كون الله كريماً في ما خلق أي كرم التسخير وتكوين ظواهر ذات معنى بالنسبة للإنسان."<sup>3</sup>، فكلّ ظاهرة مسخرة في الكون تشكّل معنى بالنسبة للإنسان.

فهناك إطار تشغله هذه القراءة كما يتوسع «حاج حمد» في بيان توضيحها ويتمثل هذا الإطار في العالم الموضوعي بحكم تعلقه بعالم الصفات "أي إنّها قراءة في عالم الصفات التي تتجلى في الخلق، وعالم الصفات عالم موضوعي، ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالقلم، والقلم بالنسبة للإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية."<sup>4</sup>

وهنا نعرّض على تجليات المغزى الحضاري ضمن القراءة الثانية بالتفهم القلمي علمياً وحضارياً لتجليات القدرة الربّانية عبر مختلف نشاط الظواهر ووجودها، وحركتها وتفاعلاتها، فهنا سنن وحتميات وإطراد في مجرى وقائعها وأحداثها وكل هذا يُردّ إلى التسخير الربّاني، وبعيدا عن كل فهم إستلابي لها، كما يضيف «حاج حمد» "فهما قراءتان ربانية وإنسانية تتم الأولى بالله والثانية بمعينه، والقراءة الثانية هي تمييز للإنسان، وتأكيد لقدراته بما يعطيه الكرم الرباني أي علم القلم الإنساني."<sup>5</sup>

وهكذا فاجتماع العلمين يتمّ عبر رابط فلسفي مسدّد بوحدة منهجية؛ لأن العلم الموضوعي المتكافئ في العطاء بموجب قوانينه من خلال ظواهر الحركة والصورورة، أين تتجلى السنن والحتميات، ويكافئ هذا المتاحات التي يضمها الوعي الإنساني ليتمكن من الوقوف على تلك الظواهر وضبط قوانينها وسننها بما يجعله يمارس نشاطه الواعي، ويتفاعل إيجابياً مع متاحات التسخير الإلهي وباتجاه هادف من هذا الوجود حيث تجتمع العبودية لله عبر القراءة الأولى، وتحقيق ذاته وإمكاناته عبر القراءة الثانية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص322.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص322.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص322-323.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 323.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 323.

وأبلغ تشبيهه يُلحقه «حاج حمد» بمنهج الجمع هو الدائرة الكلية وهذا أقصى حدّ في تمثيل المنهج حينما يقول: " فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقهما إلى دائرة منهجية، فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير.<sup>1</sup> ومعطوفة أي أن واو العطف إلحاق ووصل، وليس رفض وبتر بمعنى أن يصل ما بين ما بلغه بالوعي وما منحه إياه التسخير الكوني وربطه بالله كخالق أزلي، من دون نفي لقوانين الحركة وصورورة السنن والقوانين.

فالخلفية الحضارية الكلية لمنهج الجمع تتعلق بإدراك الوعي الإنساني لوجود إندماج كامل للفعل البشري في الخلق الإلهي المسّخر، ومتى إندمج الفعل البشري في الخلق الإلهي يدرك الإنسان أنه يفعل في كون مسّخر بعيدا عن كلّ تأليه ذاتي أو سيادة لنزعة المطلق الفردي، " وبجمعهما معا تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن إذ يدرك الإنسان أنه يفعل بعلمه الموضوعي في كون مسخر بآيات الرحمة.<sup>2</sup>

فللجمع معنيين حضاريين الأول يخص الإيمان بالخالق عز وجل، والدال على ذلك قدرته (وقيوميته) الكونية، والثاني يخص إيمان الإنسان في ذاته، وقدرات وعيه التي تسمح له بالعمل والجهد في البناء الحضاري فيما هو مسخر له في هذا الكون، فالواجب في المنهج الجمعي هو الإيمان بالله وعطف العمل الإنساني على قدرته المتبدية في الظواهر المحجوبة عنا، وخصوصا الإمعان في القراءة الثانية، التي لها مغاور ومهالك، فهي كما يقول «حاج حمد»: "مصدر النعيم متى ما تعلقت وربطت بالقراءة الأولى، ولكنها مصدر البلاء وذلك حين ينطلق الإنسان من العلم بالقلم... وهيمته بالقانون على الطبيعة، فيتقدم إلى بناء الحضارات الفارقة للتوازن الداخلي.<sup>3</sup>

هذا هو منهج الجمع بين القراءتين في حال تفاعله، لكن كل إنحراف أو تعطيل لقراءة دون أخرى فإنه يمضي إلى نتائج سلبية خطيرة تترد على الإنسان والقيم الضابطة للوجود، وأعني في هذا المقام الأخذ بقراءة واحدة دون الباقية فالإكتفاء بالقراءة الأولى فقط يفضي إلى العجز، ومن أمثلة الفكر المكتفية بأحادية القراءة نجد إضافة إلى الفكر الصوفي بعض الفرق الكلامية المعروفة في تاريخنا الإسلامي، وأعني هنا القدرية الأولى من الجهمية وما تفرقت عنها، والنتيجة المترتبة عن هذا التعطيل هي الإنتقاص من قيمة الفعل البشري من حيث هو مزود بقوى الوعي الثلاثية ويمتد أثر التعطيل ليشمل حتى القيمة الوجودية للإنسان، وهذا "أمر يختلف عن النهج القرآني ما يجعلنا نتميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي"<sup>4</sup>، وهذه الملاحظة الأخيرة التي يصرفها «حاج حمد» جدية بالثمين كونها فرق منهجيا بين ما يطرحه القرآن، وبين ما توقف عند فهمه المفكرين السابقين في ذلك الزمن أو تلك المرحلة الثنائية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 323.

<sup>2</sup> المصدر السابق، ص 323.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج 01، مرجع سابق.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 325.

ويحصل الإختلال أيضا إلى حدّ الطغيان في حالة ما إذا إكتفى الإنسان بالقراءة الثانية وعطلّ جانبا من المنهج أعني هنا القراءة الأولى كما يقول «حاج حمد»: "فقد أدى تعطيل القراءة الأولى والإستغراق الكلي في القراءة الثانية... إلى نوع من روحية الإتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبنائها الفلسفية المختلفة... فغيبت الله عن وعيها بالحركة."<sup>1</sup> لتعيش إنحطاط إلى درك البهيمية مع الغرق في نوازع المطلق الفردي وصراعاته العبثية.

وقد كان لنا توضيحات بشأن تطور هذه الفلسفة ووجهات نظرها كما مرّ معنا في الفصل الأول والتي "تطورت إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في قوى الطبيعة وإنتهت إلى المادية الجدلية التي غيبتها نهائياً"<sup>2</sup> ودججت جدل الإنسان في جدل الطبيعة إذ تطورت تلك المادية الجدلية إلى لاهوت أرضي وإستغنى إنسانها مرتكزا على القلم متوحدا بالطبيعة، وقد إستنكفت عن الله بقدرته التسخيرية ورحمته محاولة العلوّ بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة بعد الشعور بالإستغناء.

من هنا يتقصى «حاج حمد» مصدرية الطغيان الإنساني الذي حوّل "الإنسان إلى إله... يستمد قيّمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه وتوحد به، يصبح قانون الطبيعة هو قانونه، وفلسفتها هي فلسفته، فيتحوّل بالموضوعي إلى المطلق، وبالقلم إلى القدرة، ويغفل عن وضعه الحقيقي في إطار الكون المسخر"<sup>3</sup>، من حيث هو تجلي لنشاط وممارسة الإنسان في هذا الكون المسخر في مختلف المستويات والميادين التي يقوم بإنجازها.

فإذا ما غفل الإنسان عن وجود إله مسخر للكون، فإن ذلك يؤدي إلى إختلال منهجي على المستوى الوجودي، وهنا نصوغ النتيجة محصلة كما إنتهى إليها «حاج حمد» على النحو الآتي: الانتصار القلمي / نتج عن الاكتفائية بالقراءة الثانية دون الأولى / تسبب في العلو والطغيان الحضاري، وهذا الأخير بدوره مؤلّد للشعور الاستعلائي.<sup>4</sup>

ومما لا ريب فيه أن للكون خالقا مطلق التصرف فلا يمكن أن يدع هكذا الإنسان في إستمرارية الطغيان الأرضي بل هناك كلمة الحقيقة الكونية قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ﴾ [العلق: 08]، وهذه الآية محللها «أبو القاسم» على خلاف من المعاني التي إنتهى إليها المفسرون فقطعا لا تعني الرجوع الأخروي "بل هي دلالة على العود على الأثر نفسه، وهي تصريف من الرجوع."<sup>5</sup>، والمعنى الذي يستهدفه «حاج حمد» هو الإرجاع الدنيوي الآني لطغيان الفعل البشري وليس الإرجاع الأخروي هنا "فالله يسترد الفعل إليه بنفي نتائجه على الصعيد الدنيوي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 325-326.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 326.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 327.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 327.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 327.

نفسه<sup>1</sup>، ويدقق «أبو القاسم» في توضيحه بخصوص إرتداد الفعل إلى الله بأن القدرة الإلهية لم تكن غائبة لحظة طغيان الفعل الإنساني ولكن القدرة غيّبها الإنسان من وعيه بعد استعلائه الممارس، "لذلك لم تقل الآية (كلا إن الإنسان ليطغى. أن استغنى). بل ﴿أَنْ زَعَاهُ أَسْتَعَى﴾ [العلق: الآية 07]، والرؤية هنا قضية إحساس وشعور لا تعبر عن الحقيقة.<sup>2</sup>

والحقيقة في أصلها أن الإنسان ليس مستغنيا لأن "فعله قائم على التسخير وقوة عمله تأتي على سطح قوة العمل الإلهي المضمّنة في الكون بظواهره المنسقة ذات المعنى الإنساني... لذلك فالاستغناء هنا هو شعور وهمي وليس حقيقة كونية"<sup>3</sup>، بل وأكثر من ذلك يتقاسم الإنسان في تصرفه المخلوقية مع الكون القائم والمسخّر بقوانينه فحتى الاستغناء إذا مجرد وهم مع العلم أنّ الوهم هو مجرد فكرة على مستوى العقل ليس لها ما يطابقها في الواقع.

وللمنهج الجمعي دور نقدي ومعرفي في تقويم المناهج الأخرى بطرح الأبعاد الكونية التي تحملها تلك المناهج فمنهج الجمع ليس مجردا فهو نظري مخلق فوق الواقع، فقيمته نابعة من التّسديد الذي يمارسه بوجه المذاهب والإتجاهات الوضعية والمادية وهو ما يقرره المتدبر الوارث «حاج حمد» هنا: "تكمن القيمة المنهجية في أن القراءة الأولى تتعالى بالوعي الإنساني عبر الوحي القرآني إلى الكونية بديلا عن الموضوعية، فتتكون لدى الإنسان نظرية وجود مرتبطة بالله سبحانه بوصفه خالقا ومصدرا للكتاب والحكمة فتشكّل عقلية الإنسان وأخلاقيا على ضوء هذا الارتباط الإلهي فيتعالى على نزعتة الغريزية البهيمية... وينتمي لمنظومة من القيم... هي نقيض التعالي في الأرض..."<sup>4</sup> بتنظيم وجوده العام وفقا لهذا المنهج.

وعبر هذا الفهم يمضي الإنسان على سبيل المنهج الجمعي نحو تأسيس لنظرية ترتبط بالله الخالق وهنا تتأسس القيمة المنهجية والمتمحورة حول تحقيق السلام الكوني بديلا عن الصراع كما يقول «حاج حمد»: "إنّ الجمع بين القراءتين (الغيب والطبيعة) كما حاول العبد الصالح أن يعلم موسى، وكما طُلب من محمد في غار حراء ليقرأ بالله خالقا، وليقرأ مع الله معلما... هو أسلوب القراءة الكونية الجامعة لتحقيق الوحدة والسلام الكوني للبشرية جمعاء"<sup>5</sup>، فمن القيمة المنهجية التي نستقرأها في نصوص «حاج حمد» للمنهج الجمعي نجد القيمة التحريرية في المستويين العلمي والديني بوجه الإستيلاّب الوضعي والإستيلاّب اللاهوتي.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 328.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 328.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 328.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 383.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 719.

### أ - في المستوى العلمي:

تظهر القيمة التحريرية في هذا المستوى كما يبين «حاج حمد» قائلا: "حين نأخذ بالقراءة الثانية جمعا مع القراءة الأولى بذات الوقت فإننا نحرر القراءة الثانية من جنوح الإستدلال والإستقراء إلى الوضعية بأشكالها المادية والمثالية والوجودية الذاتية العبثية، وذلك حين نسترد العلم وإستقراءاته، والعقل وإستدلالاته إلى مضمون القراءة الأولى فيتجاوز بذلك المشكلات الزائفة في الفلسفة الإنسانية"<sup>1</sup>، فتحرير القراءة الثانية من النزعة الوضعية هو في الأساس تحرير لفلسفة العلوم الطبيعية كون قيمتها تشكل قاعدة إمداد الفلسفي للوضعية ليتم بذلك القطع مع نزعتها المادية اللاأدرية حتى تجاه القضايا الميتا فيزيقية، وفي هذا السياق نتساءل ماذا نحقق حين نعمل على الإنعتاق من مناهج النظر إلى العلوم الطبيعية بمنحى مادي؟

يجيبنا «حاج حمد» باعتبار أن المعرفة هي غاية الإنسان فهي من تتيح له الوسائل وأدوات التحرر "يتحرر الإنسان من أسر المناهج الوضعية التي إستلبته خارج قيمه الإنسانية وخارج علاقته مع الغيب، فتتحدد بدايات المنهج القرآني بالنظر في العلاقة الكونية القائمة بين الغيب والإنسان والطبيعة."<sup>2</sup>، فالتحرر هنا من الإستلاب المادي يشكل سبيلا لاستعادة العلاقة مع الغيب وتلك الخطوة الثمينة تعد أولى محددات الرؤية للمنهج "وقد أعطى الله فيها للإنسان قدرات الربط الجدلي بين الغيب والطبيعة معلنا له عن هذا المنهج في أول السورة الكريمة إلى الخاتم الموقر في غار حراء."<sup>3</sup>، وهكذا يتدرج منهج الجمع بين القراءتين إلى أن يبلغ المرحلة التوحيدية أي القراءة الكونية الكلية وتلك هي غاية المنهج الجمعي

### في المستوى الديني:

يقصد «حاج حمد» في هذا المستوى أنها: "تحرر المعرفة الدينية من إسقاطات اللاهوت والأساطير والخرافة وانحرافات التأمل الذاتي والشطحات الأمر الذي يوضحه القرآن جيدا بممارسته للإسترجاع النقدي لكافة قضايا الموروث الديني"<sup>4</sup> فلا يبقى بعد ذلك الركون والإطمئنان للتفسير القرآني لبعض قضايا الموروث الديني كما تناولها المفسرون القدماء بالإستناد إلى الموروث الأسطوري البابلي الذي تغص به نصوص العهد القديم، والعهد الجديد ويمتد الأمر حتى إلى قضايا في الفقه والإجتihad وفي موضوعات مختلفة.

ومن القيم الأخرى للمنهج الجمعي أنه منهج ضابط، وناظم للمعرفة جعل «أبو القاسم» يقرر بأن: "المحتوى القرآني لا يعطيك فلسفة، ولا نظرية علمية، إنه يعطيك ضوابط معرفة كونية شاملة في الزمان والمكان،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص384.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، ص08. محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>3</sup> المصدر نفسه.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص384.

بحيث تقيس بها مصداقية أي فلسفة مادية أو مثالية<sup>1</sup>، ففي النهاية القرآن وعبر منهجيته هو الحكم على ثقافة ومناهج، وعلوم العصر جميعا و "ليس ثمة إنقسام ما بين الغيب والطبيعة بل كونية وقرآنية واحدة مركزها الله"<sup>2</sup>، والغاية التي يطمح إليها «حاج حمد» هي تحقيق قراءة توحيدية عبر منهجية الجمع بين القراءتين مع قيام بتصويب للمناهج المعرفية العلمية سواء المعاصرة أو اللاحقة.

والسبيل المسعف لفهم وإدراك المنهج الجمعي يتمثل في قوى الوعي الثلاثي التي زوّد الله بها الإنسان كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: الآية 78]، فليس إذا من دليل نهائي على المنهج الجمعي بعد تحقيق شرطية استخدام المناهج الإستمولوجية العلمية "سوى مخاطبتها للسمع والبصر والفؤاد، فهي قراءة مصدقة للقرآن ومكونيته وكرمه وإحاطته."<sup>3</sup>

وهكذا تسمح لنا ممارسة الربط الجدلي بين القراءتين بتأسيس نظرية للمعرفة الكونية عبر إمكانيات الوعي الإنساني كما جاء في سورة النحل الآية 78، فهناك إكتساب موضوعي وليس كشفا ذوقيا ذاتيا، وإجمالا يكتشف «أبو القاسم» في القرآن قيمة متعلقة بالإنسان من حيث كونه مطلوبا لذاته ليأخذ دوره في القيام بالمعرفة وصياغة المنهج وتحديد الرؤية الكونية ونكرر لأجل ذاته، وهذا الأمر على خلاف تام لكافة الفلسفات الوضعية الأخرى التي تحاول أن تمنهج للإنسان وفق ضوابطها، و«أبي القاسم» لا يخترع المنهج وهذه ملاحظة مهمة ينبغي إستزاحتها عبر كلامه عندما صرّح: "فهذا المنهج الذي نقول عنه إنّنا نبتعثه ولا نخترعه بحكم أن أصوله موجودة في القرآن، إنّما يعتمد في الأخذ به على الجملة الواعية لدى الإنسان وهي السمع والبصر والفؤاد"<sup>4</sup>، فهو إكتشاف بالنسبة له وعبر قوى الوعي الثلاثي.

وللجمع بين القراءتين مراتبه كما يرى «حاج حمد» إذ يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى وعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات، فعنده القرآن والوجود المتشيء كلاهما مكمل للآخر وذلك عبر الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، أو وعي القرآن بمقولاته والطبيعة بحركتها.<sup>5</sup> فهناك إذا قراءتين واحدة بالله من خلال القرآن وأخرى معه عبر الكون كما أشرنا ووضحنا سابقا، وللمنهج الجمع بين القراءتين مستويات ثلاث كما وضحتها حاج حمد:

أولا: تأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج1، مصدر سابق.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 730.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إسلامية المعرفة (المفاهيم والقضايا الكونية)، مجلة تفكر، مج 03، العدد 02، 2001، ص 23.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 196.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 177.

ثانيا: التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.

ثالثا: الدمج بين القراءتين برؤية أحادية.<sup>1</sup>

فعبّر هذه المستويات المتعددة والمتراكبة تتم عملية فهم علاقة الغيب بالواقع حسب «أبو القاسم» والتي شكلت تحدياً بالنسبة للإنسان منذ بداية إدراكه الوجودي.

ويعضّي «حاج حمد» في تحليل مراتب الجمع "فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب والدمج بين القراءتين تنزّل من الغيب إلى الواقع والتوحيد بين القراءتين توسّط بين الغيب والواقع"<sup>2</sup>، وكل مستوى من هذه المستويات يمثل إنفتاحاً عقلياً ونفسياً على مرتبته "على عالم المشيئة المباركة التي قضى الله بها الكون وحركته...وعلى عالم الإرادة المقدسة المتبدية في العلاقات الإفتراضية زماناً ومكاناً في حركة الوجود، وأيضاً إنفتاح عقلي ونفسي على (عالم الأمر المنزه)"<sup>3</sup>

ويضيف «حاج حمد» أيضاً أنّ القرآن يحدد هذه المستويات للجمع بين القراءتين في ثلاث من خصائص النبوات إبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة المباركة والتي تتصل بظواهر الوجود وحركته... فيصل من خلال الكون ملكوت السماوات والأرض إلى الله ولهذا جعل إبراهيم (إماماً للناس)، وموسى هو الذي أعد ليقراً في العالم (الإرادة المقدسة) حيث يطور وعيه من التعلق بقوانين التشيؤ السلبية (أخرقتها لتغرق أهلها) إلى ربط التشيؤ بالإرادة الإلهية قال تعالى: ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَلْجَيْتَ كُرِّيًّا وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ [البقرة: الآية 50]، ومحمد هو القارئ في (عالم الأمر المنزه)، حيث مطلق الأمر الإلهي الذي لا يمتظهر ذاته بقوانين عالم التشيؤ المبارك، ولا بافتراضية الفعل الإرادي المقدس، مطلق مهيمن على العالم كله، وعلى العالم أن يأتي إليه...<sup>4</sup>

ويمكن أن نسترسّل في إيراد بعض التحليلات التي يضيفها «أبو القاسم» إلى مستويات الجمع بين القراءتين، فالتأليف بينهما "هو تأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة التي يجعلها الله في هذه المظاهر، لتعطي الوجود معنى (إنسانية) على قاعدة مفهوم التسخير بحيث يصبح الكون كله (بيتاً) للإنسان، وكل ما فيه للإنسان... ويشعر الإنسان بالإنتماء للكون ووفق منهجية الحق في الخلق... (خلق لكم ما في الأرض جميعاً) فالكون مقصده الإنسان، ليكون بيتاً له، وقوانين علوم التشيؤ الوظيفي هي لسيطرة الإنسان على محتويات بيته وموجوداتها وفق غائية الحق"<sup>5</sup>، وعلى ذلك النّحو جاءت تجربة العقل الإبراهيمي في إدراك الفاطر من خلال المفطورات.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 179.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 179.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 179.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 179-180.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 180.

أما التوحيد بين القراءتين فمن معانيه لدى «أبو القاسم» هو: "جمع لقرائن الزمان والمكان فليس ثمة (مصادفة) في إقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة مصادفة في جريان الصيرورة وإنسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان، "وهنا أمثلة يصرفها «حاج حمد» في هذا المقام منها "فليس صدفة أن يولد موسى في زمان ومكان محددين... أن يقذف في تابوت لا يغرقه الماء، و... أن يقتل مصريا وقد (أراد وكزه فقط) و... أن يهرب إلى أرض مدين... وأن يلتقي بينتين تذودان عن نفسيهما بوجه الرعاء... وليس صدفة أن يأتي في زمان ومكان محددين ليرى شجرة متأحجة بالنار ليخاطبه عندها الله قائلا له: ﴿ تَرُجِحْتِ عَلَيَّ قَدَرٍ يَكْمُوسَى ﴾ ﴿١﴾ نافيا كل صدفة في حركة الإنسان والوجود...<sup>1</sup>، ثم تتكرر الإرادة الإلهية كما يوضح «حاج حمد» على يد العبد الصالح فالتكرار شد للإنتباه، وتقرير للفهم وتأكيد للمعنى إذ أعادت أمام موسى - من جديد - وعلى يد العبد الصالح دليل الإرادة الإلهية نفس التجارب الثلاث تأكيدا على مبدأ (نفي الصدفة) في الحدوث التاريخي، وترابط الظواهر ببعضها في النسق الكوني فكل واقعة تستوي في الزمان والمكان من واقعة أخرى ثم مع جملة الوقائع إنما تتربط بينها جميعا بكيفية تنفي الصدفة...<sup>2</sup>

والحكمة الفلسفية التي يؤكدتها «أبو القاسم» في هذا المستوى التوحيدي من منهج الجمع كما جرت القصة بين موسى والعبد الصالح يقررها في قوله: "وما أعيد تمثيل وقائع حياة موسى إلا لنفي الصدفة في إرتباط ظاهرات الوجود وحركتها، فهناك (قوانين) ناظمة لحركة الوجود المتشعب بها"<sup>3</sup> ففي ذلك تأكيد لحكمة التقدير الإلهي.

وبالنسبة للدمج بين القراءتين فهذه القراءة يأتي مقامها "في عالم الأمر الإلهي المنزه أعلى درجة من عالم الإرادة المقدس، والذي هو بدوره أعلى درجة من عالم المشيئة المبارك، هنا يتجلى الله بفعله المطلق فوق عالم المشيئة المؤلفة بين القراءتين وفوق عالم الإرادة الموحدة بين القراءتين فهنا أمر يتنزل من الذات الإلهية المنزهة ليحتوي الوجود وما فيه، من مظاهر الإرادة، ومن مظاهر المشيئة..."<sup>4</sup>، وأيضا يشكل الدمج بين القراءتين (الغيبية والقلمية) عند «حاج حمد» الأسلوب الأمثل بحيث يمنح الفعل الحضاري الأبعاد الكونية الصحيحة .

إذا تناولنا في النقاط السابقة من التحليل جدلية الغيب والإنسان والطبيعة فكان التفصيل للمفاهيم التي تشملها عناصر الجدلية وتوسعنا فيها بالقدر الكافي ليزول كل غموض يكتنفها مع بحثنا لجدلية الغيب والواقع كما تجلت في التجربة الموسوية، ثم تطرقنا للجدلية بحدودها الثلاث على مستوى المشيئة الموضوعية بحيث لا تتقوم الجدلية إلا بمنهج الجمع بين القراءتين، فلأجل ذلك عمدنا لتوضيح المنهج من خلال ضبط دلالاته المفهومية مع بيان القيمة المنهجية للقراءة الأولى وعلاقة المنهج الجمعي بتحقيق التأسيس الحضاري الكوني ثم القيمة المنهجية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 180-181.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 181.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 182.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 184.

للجمع بين القراءتين، وفي الأخير تعرضنا لمراتب منهج الجمع بين القراءتين، وفي المرحلة التالية من التحليل نحاول التوسع في الكيفية التي يستجيب بها النص القرآني لمقومات هذا المنهج، ولعله جدير بنا الإنطلاق من التساؤل المركزي الذي حدده «أبو القاسم» قائلاً: "كيف يستجيب القرآن لهذا النمط من القراءة وقد تنزل ضمن نهايات الطور الأول الإحيائي وبدايات الطور الثاني الثنائي من تطور العقل البشري؟ وضمن بيئة تاريخية مقيّدة إلى أسباب النزول...؟"<sup>1</sup> فكيف يستجيب إذا القرآن لهذا النمط من القراءة؟

#### المطلب الرابع: مقومات القرآن المنهجية والمعرفية:

يردّ «حاج حمد» عن تساءله الذي طرحه آنفاً قائلاً: "القرآن مستجيب، وفق بنائته اللفظية المتميزة، ووحدته العضوية، وتركيب المنهجية لهذا النوع من القراءة الداخلية، بحيث يحيط بكافة هذه الإشكالية التي تستنتقه في عصرها."<sup>2</sup>، ونقصد بمقومات القرآن جملة المحددات التي تتقوم بها منهجيته ومعرفيته، والتي متى اجتمعت سمحت لنا بفهم وإستيعاب المنهجية والمعرفية التي يتضمنها، وقد حاولنا ترتيبها بكيفية تجعل بعضها يتوّلد من بعض، ويكمله ولعل أول مُقَوِّم نتناوله هو اللغة الإلهية.

أولاً: الإِستخدام الإلهي للمفردة القرآنية: يرى «أبو القاسم» بأن هناك بونا شاسعا بين الإِستخدام الإلهي للغة العربية الأرقى في دلالاته من الإِستخدام البشري لها "فلغة القرآن الإلهية منضبطة على مستوى الحرف، وهذا هو الفرق بين اللغة المصطلحية المنهجية الدقيقة و(الكلام) الذي يسير وفق قواعد نحوية وبلاغية تعميمية."<sup>3</sup>، ويضيف قائلاً: "فحين يستخدم الله اللغة العربية في التنزيل فإنه يستخدمها وفق مستوى إلهي يقوم على الإِحكام المطلق فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق إذ تتحول الكلمة ضمن الإِستخدام الإلهي إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة قَالَ تَعَالَى: ﴿فَلَا أَقْسِمُ بِمَوْقِعِ التُّجُورِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَفَسَزٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ [الواقعة: 75\_76]، وذلك خلافاً للإِستخدام البشري البلاغي العفوي لمفردات اللغة."<sup>4</sup>

فهناك إذا فرق بين إِستخدام يستند للإِحكام المطلق، وآخر يركن للعفوية وشاعرية الوجدان والإنطباع والأحاسيس، وقد نفى الله سبحانه وتعالى عن القرآن كل شاعرية "وذلك بنفي أنه من الشعر، أو لغة الشعراء بل ولا ينبغي للرسول نفسه أن يكون شاعراً ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴿٦٦﴾ [يس: الآية 69]، وكذلك: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٥١﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمَنُونَ ﴿٥٢﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٥٤﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٣﴾ [الحاقة: الآيات 40-43]"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 83.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 83.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 690.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 97.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 243.

وبموجب هذا الإستخدام الألسني المصطلحي الدقيق الإلهي للغة القرآن تكون قد نأت عن الترادف والذي يسمح فيه التعبير بكلمات شتى للمعنى الواحد، "فهذا كله يرد في لغة البلاغة والشعراء وقد أسقطه اللغويون العرب على القرآن بالتداعي مع فنون كلامهم"<sup>1</sup>، وهنا المشكلة أي غياب فهم تاريخانية إنتاج هذا التفسير الذي أتى ضمن الطور الثنائي من تقدم العقل البشري والأخذ بعين الإعتبار البيئة الحضارية والثقافية المساهمة في ذلك الإنتاج أيضا فالمشكلة أنّ التفاسير السابقة تشكل مصدرا لكل محاولة جديدة في فهم القرآن، "فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفردها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة"<sup>2</sup>، بل وأكثر من ذلك حينما جعل العربي كما يرى «أبو القاسم» من اللغة أدواته في بنائه الحضاري الدال على ثقافته وهذا بحكم أن اللغة في البيئة العربية أهم معلم حضاري معبر عن الخصوصية العربية حيث المعلقة معروضة على أستار الكعبة، ولأجل ذلك إهتم بها العربي بأن جعلها أدواته الحضارية، ولذلك كان العرب "عبدة البيان قبل أن يكونوا عبدة الأوثان"<sup>3</sup> كما عبر عن ذلك «محمد عبد الله دراز» في تقديمه لكتاب الظاهرة القرآنية للمفكر «مالك بن نبي».

ومنه "جاء القرآن ليتحدى بنائه الحضاري من أصل اللغة كل البناءات الحضارية العربية فيها أو من مادتها، صيغ بمنهج إنشائي دفع به اللغة إلى كمالها الحضاري وإلى أرقى من تلك الكمالات الحضارية التي وصل إليها العرب صياغة وبناء، وتحداهم أن يأتوا بمثله، وهو من أصل حضارتهم، ومن مادتها، فعجزوا عن بلوغ الكمال اللغوي الإنشائي الذي ارتقت إليه اللغة في القرآن."<sup>4</sup>

وبحكم تقدّم الدراسات اللغوية في الفترة الحديثة صار الحديث في اللغة عن المفردة أو الدال والمعنى أو المدلول ثم الوسيط الذي تشكله المخيلة حول المفردة بالموازاة مع الوجود الفعلي للشيء المتصور أو المرجع، ثم يمضي بنا «حاج حمد» في توضيح مقصده "فخصائص كل أمة مرتبطة بخصائص اللغة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور" وهذا حسب النظرية المعاصرة للغة والمقصود من الكلام السابق أي زاوية الوسيط الذهني هو وجود معنى محدد ومضبوط لكل كلمة ضمن لغة أي أمة، فلا يخرج عن ذلك المعنى المحدد وهذا يجري على سائر اللغات الأخرى إذ تتكلم اللغة عبر المفردة أو العائد الدلالي أو المرجع كوسيط ذهني ثم يأتي بعدها المدلول أو المعنى.

إذا يطبق «حاج حمد» هذا الطرح اللغوي الجديد على لغة القرآن فإذا كانت كل أمة تتصل لغتها التي تتكلمها بالوسيط الذهني لتصور المفردة فلغة القرآن عند «حاج حمد» تشكل الوسيط الذهني للتصور وليس لغة العرب، فهي التي تحدد ضبط إستخدام الكلمة ضمن إجمالي النص القرآني كله وليس بخضوعها للمترادف والمشارك

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 243.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 65.

<sup>3</sup> مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، نق: محمد عبد دراز، ومحمود محمد شاکر، (دمشق: دار الفكر، ط 04، 1987م)، ص 48.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص ص 493-494.

من خارج النص فالإستخدام القرآني للمفردة يعطيها الطابع المرجع المتصل بدلالة المفردة أينما إستخدمت في القرآن، وهي رؤية تريبضية لمفردات القرآن يقول «حاج حمد»: "فالقرآن يستند في تقديم منهجيته وإحاطته المطلقة بالوجود على المفردة اللغوية، فهي أدواته المعرفية، ولذلك يرتقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح الذي يرتبط بدلالة واحدة." <sup>1</sup>

ويعنى آخر القرآن هو من يحدّد ويقبض على معانيه في صلب نصوصه بتصنيفها منهجيا ومعرفيا، إذ يصير شتات المعاني المتكثّرة للمفردة القرآنية الواحدة - كما حفلت بذلك التفسيرات التراثية - برده إلى معنى واحدا رقا بالمفردة إلى مستوى المصطلح وليس فهمه وتفسيره بالاحتكام إلى لغة العرب، وبهذا الطرح يسعى «أبو القاسم» إلى التأكيد على أمر مهم للغاية، وهو وجود علاقة بين ضبط الأداة اللغوية وإطلاقية النص القرآني، ولا يكون الإطلاق القرآني إلا بالضبط اللغوي في بطن النص، وهو ما يصرح به: "فالأداة اللغوية المنضبطة هي المدخل لكونية القرآن وإحاطته المنهجية والمعرفية بالوجود كوشي مطلق" <sup>2</sup>، فالقرآن حملت لغته تُشكّل الوسيط الذهني للتصور المحدد، ومن ذلك ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية، وهذا على خلاف تام فيما هو شائع ودارج ومتغير في ذهنية العائد المتصور \_الخاص بالعربي\_ المفتقر للوسيط المشكل للتصور المكتفي بثنائية اللفظ والمعنى.

فهناك فرق كما يوضح «حاج حمد» بين فهم القرآن بالمعاني السائدة التي أنتجتها تلك الثقافة التاريخية وبين الفهم القرآني المقيد إلى الوسيط الذهني للتصور وقد سلك في دلالات المفاهيم سبيل الضبط والمنهجية ضمن المعاني التي يصرفها «حاج حمد» في هذا الإطار نجد كلمة الأُميين التي فهمت ضمن ثقافة ذلك العصر واتجه معناها نحو من يعدم المعرفة بالقراءة والكتابة وهي خلاف ذلك تماما في الإستخدام القرآني إذ تقابل الكتائبيين وليس الكتائبيين. <sup>3</sup>

فالنأي بمعاني القرآن عن نظرية العائد القرآني للمفردة جعل التفسير التراثي يحجر على إطلاقته ومعانيه، ويجعلها سحينة مرحلة تاريخية ماضية بل ويقود إلى ما هو أخطر من ذلك إذ سيتعذر فهم محتوى علمية الدين، ومعاني الشريعة والمنهاج وهذا على سبيل المثال لا حصر من القضايا التي أعاد فيها النظر «أبو القاسم» بعد ما حلل الفارق بين اللغة القرآنية ولغة العرب بطريقة منهجية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 275.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 275.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 98-99.

هكذا إذا يكشف «حاج حمد» عن الدلالة المفهومية للفظة القرآنية، وعبر الوسيط المشكل للتصور الذهني في إطار منهجيته المعرفية المكنونة، فإذا ما إنتمى المترادف والمشارك إرتقت المفردة القرآنية لدرجة المصطلح الدقيق على مستوى النص القرآني، وفي أثر هذا الطرح ينتفي مفهوم نسخ الآيات لبعضها.

ثانيا: نفي الناسخ والمنسوخ.

يقول الله تعالى: ﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: الآية 106]، في البداية نقف على المعاني اللغوية للنسخ والآية، وقد إستندنا في ذلك على ما جاء في تفسير التحرير والتنوير للعلامة «الطاهر بن عاشور» ومما جاء في مفهومه للنسخ هو: "إزالة الشيء بشيء آخر قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات، وإثبات غيرها عوضها تقول نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل، وحلفه في موضعه." <sup>1</sup>، وأما الآية "من آية بيان لِمَا، والآية في الأصل الدليل والشاهد على الأمر." <sup>2</sup> أما المقصود الإصطلاحي من النسخ في تفسير «الطاهر بن عاشور» هو نسخ شريعة بأخرى، وخصوصا الشريعة الموسوية التي أنكر اليهود نسخها بالإسلام "وحيث تتبين حكمة نسخ الآيات علم منه حكمه نسخ الشرائع بعضها ببعض، وهو الذي أنكروه، وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا نؤمن بما أنزل علينا" <sup>3</sup>، ونجد هنا «بن عاشور» يقر صراحة بتناسخ الآيات، وهذا ما لا يتفق مع موقف «أبي القاسم»، غير أنه يتفق معه في مسألة نسخ الشرائع.

ومن جهة أخرى يتفق «أبو القاسم» مع الموقف الذي اتخذه الشيخ «محمد الغزالي»، من قضية النسخ فقد إستعظم هذا الأخير بعض الشناعات في حق النص القرآني وخصوصا تلك التي أدلى بها بعض كبار المفسرين، فمنها مثلا "عندما أقرأ في تفسير «ابن كثير» حديثا واهي السند، يقول فيه كانت سورة الأحزاب في طول سورة البقرة، ثم نسخ منها ما نسخ!، وهنا يختم متسائلا ومتعجبا في الوقت ذاته "فهل يمكن أن ينزل الله سورة من أربعين صفحة ثم ينسخ منها خمسا وثلاثين صفحة؟ كيف يقال هذا؟ وما هو المنهج الحاكم على مثل هذه المرويات الظنية." <sup>4</sup>

ولأجل ذلك إتخذ الشيخ «الغزالي» موقفا حدّيا وصارما من قضية النسخ مبطلا إياه تماما "فقصة النسخ أو الحكم بتحنيط بعض الآيات، فهي موجودة ولكن لا تعمل هذا باطل، وليس في القرآن أبدا آية يمكن أن يقال إنّها عطلت عن العمل، وحكم عليها بالموت... هذا باطل" وبإبطال النسخ عمد إلى توضيح سياق الآية (مانسخ

<sup>1</sup> الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ص 656.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 657.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 657.

<sup>4</sup> محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، (القاهرة: نخبة مصر للطباعة والنشر، ط7، 2005م)، ص 41.

من آية) وهو " يفيد بأن القضية قضية نسخ شرائع سابقة بشرية جديدة؟"<sup>1</sup> أما الحجة التي دعت «أبو القاسم» إلى نفي القول بالناسخ والمنسوخ وهي إثبات الوحدة العضوية للكتاب وهذا من أجل إثبات وتحقيق الضابط المنهجي للقرآن "فالله تعالى يقول: ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: الآية 82]، فكل آيات النسخ في القرآن هي إشارة إلى إختلاف الشرائع والخطاب بمنطق الهيمنة على الكتب السابقة، وليس بمعنى الإختلاف فيما بين آيات القرآن الكريم"<sup>2</sup>، وهنا نلتمس عمقا في طرح «أبي القاسم» لمفهوم النسخ فهو لا يقف معناه كما عند الشيخ «محمد الغزالي» نسخ الشرائع سابقة بشرية جديدة بل أبعد غورا من ذلك إسترجاعا وتصديقا لها، ثم هيمنة وتجاوز لما لحقها من تحريف وتزييف وذلك بردها إلى أصولها التوحيدية السليمة.

وقد سدّد «أبو القاسم» في الأخير نقدا لمن إبتدع علم الناسخ والمنسوخ ورامه علما، إذ إختزل «حاج حمد» نقده لهؤلاء في معاناتهم لمشكلة ذاتية مع النص القرآني كما يدلي بذلك هنا "غير أن من إبتدع علم الناسخ والمنسوخ فقد كان يحاول أن يحل مشكلته هو مع القرآن حين لم يتفهم منهجيته الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربة أو متشابهة أو حتى متناقضة مع بعضها أحيانا، فأوجد علم الناسخ والمنسوخ الذي لا يعني سوى إقرار حالة التناقض في تركيب القرآن ومضمونه فظن بمجرد القول أنّ في القرآن ناسخا ومنسوخا أنّه قد حل الإشكال، وما أدرك بذلك أنّه قد طعن في الحق الذي أنزل القرآن، وقول مثل هذا لا يضاهيه إلا القول بسقوط بعض الآيات كأنّ الله لم يكن محيطا وعالما بما ينزل (والله أعلم بما ينزل) (بل أكثرهم لا يعلمون)"<sup>3</sup>، ويضيف إلى ذلك قائلا: "فنحن من مدرسة لا نعتقد أن هناك آيات في القرآن المقروء تنسخ بعضها بعضا، وإنما هناك متشابهات صعب على البعض إكتشاف ما يوحد بينها"، ويستطرد حين حصر الإشكالية في "إستخدام اللغة أو لعدم الأخذ حين التفسير بوحدة الكتاب العضوية، وإكتشاف منهجيته الرابطة لكل آياته من الفاتحة وإلى المعوذتين، أو نتيجة الأخذ ببعض الأحاديث التي تبدو متعارضة مع صريح القرآن"<sup>4</sup>، وقد حدد «أبو القاسم» مفهوم النسخ في النهاية بالقول: "فخلاص أمرنا من بعد ما تبيننا أنّ النسخ يعني تجاوز الحالة دينية وتاريخية قائمة على المدرك الحسي إلى علاقة قائمة على المدرك الغيبي وقوى الوعي الثلاثي سمعا وبصرا وفؤادا"<sup>5</sup>، فهناك إذا تبعات خطيرة تنجر عن كل قول بالنسخ أو الإقرار بعلمه لأنها طعن مباشر في مصدرية النص القرآني الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه أو من خلفه وهدم لبنائية النص القرآني تبرهن عليها الوحدة العضوية للكتاب وهو ما نتناوله في العنصر الموالي.

<sup>1</sup> محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، مرجع سابق، ص 84.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، 244.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 95.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 111.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 112.

## ثالثا: الترتيب الوقفي للكتاب:

الحديث عن الترتيب الوقفي للكتاب يقودنا إلى الحديث والتفصيل قليلا عن مرحلة التنزيل القرآني لكن في البداية يأسف «أبو القاسم» لغياب البعد المنهجي، أو التزوّد بثقافة المنهج في ممارسة البحث والتفكير ضمن فضائنا الخاص وتحديدنا في مرحلتنا المعاصرة، أعني هنا رؤية الأشياء والأمور بشكل يسمح بإدراك ناظم منهجي تشدّد إليه، يكون بمثابة دليل مرجعي في ضبط الرؤية.

فالمنهجية تشكل إطارا "مرجعيا للأفكار الموحدة لا تستخلص علميا إلاّ من إطار موحد عضويا"<sup>1</sup> ويسوق لنا «حاج حمد» نموذج فلسفة العلوم الطبيعية التي طرحت المنهجية المعاصرة في البحث والتقصي، وقد إستقت تلك المنهجية من خلال الرؤية الإستقرائية للظاهرة الطبيعية الموحدة عضويا في تفاعلات النسيج الكوني الطبيعي، فلو عجزت تلك المنهجية دون بلوغ القوانين الكونية كما إفترض «أبو القاسم» في إطار نظريات متكاملة من الفيزياء إلى الأحياء، لكانت قد فشلت في إنجاز الضابط المنهجي، والذي سحبه لاحقا على العلوم الإنسانية والإجتماعية، أي إنّها حققت هدفها برد الكثرة إلى الوحدة يوطرها منهج واحد.

ففي تحليله لضوابط المنهج يعود «أبو القاسم» دائما إلى منهج المماثلة ففي إطاره يمثّل بين الخلق الإلهي للكون، وتنزل القرآن كوعي موضوعي لهذا الوجود إذ يصرح هنا: "هذا ما فعله الله سبحانه سواء على مستوى بنائية الكون الطبيعي بداية من الانفلاق، وإنتهاء إلى التركيب المنهجي، وعلى مستوى بنائية القرآن بداية من فتقه أو رتقه أو إنفلاقه أو فرقانه ليتنزل على واقع الناس ثم يمضي به إلى التركيب المنهجي فيستوي به كتابا منهجيا معرفيا كُبرى مستقبلية لكافة الناس في كل العصور من بعد أن فرقه ليثبت به قلوب المؤمنين ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: الآية 106]."<sup>2</sup> فالبنائية القرآنية تنزلت مفرقة ومنجمة وتبعاً لأسباب النزول في أول أمرها.

هكذا إقتضت حكمة التقدير الإلهي بخصوص تنزل القرآن ثم يمضي «حاج حمد» متوسعا بخصوص كيفية تناوله، فحسبه قد قدر الله فارقا مسبقا بخصوص كيفية تناول القرآن في مرحلة التحويل العربي من المطلق الذاتي نحو الكونية والمنهج الرسالي، وهي كيفية تعلّقت بأسباب النزول أما الآن تنتفي تلك المعاني (أسباب النزول)، فلم تعد لها من أهمية حسب «أبو القاسم» "وليس يهمننا سبب النزول كما هو شأن المفكرين التقليديين في التفسير فالذي صار يمتلك الأهمية القصوى هو الترتيب العضوي للكتاب"<sup>3</sup>، وهذا بالنظر لتكشّف النص القرآني على التركيبة الجديدة التي تعلو على أسباب النزول: "إنّ القرآن يتكشف الآن عن تركيبة تعلو على أسباب النزول

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 93.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 710.

المحلية، وتعلو على البناء اللفظي المجرد، وتعلو على خصائص المحلية البدوية أي إنه يتحول في عصرنا إلى كتاب جديد يحمل كل أبعاد الفكر الكوني.<sup>1</sup>

بل ويشمل رفض «أبو القاسم» حتى الفصل بين المكّي والمدني ففي الوحدة العضوية للكتاب يُضمّر المنهج كما يبرر ذلك المتدبر الوارث «حاج حمد»: "فالقرآن يطرح منهجه ضمن كليته العضوية، ووحدته البنائية بمعزل عن فوارق المكّي والمدني، حيث يقال إن المكّي للعقائد، والمدني للتشريع ومن أجل هذه الوحدة العضوية التي ينبثق عنها المنهج، أعاد الرسول بأمر وقضى ترتيب آيات الكتاب خلافا لتتابع أسباب النزول"<sup>2</sup> وهذا لأجل المراحل اللاحقة، إذ تتباين فيها كيفية تناول الحضارية لدى التجارب البشرية المتقدمة، وكانت حكمة التقدير ساطعة، ففي "الأمر لمحمد بإعادة ترتيب آيات القرآن على غير مواضع النزول ليعطي الكتاب وحدته العضوية المنهجية الكاملة التي تقابل أي منهجية حضارية بشرية مقابلة"<sup>3</sup>، وطبعا بالنسبة لرهاننا تقابل الوضعية العالمية، العالمية الإسلامية ثانية، ولعلنا نتساءل هنا بغرض التعمق في التوضيح ماذا يقصد «أبو القاسم» بإعادة الترتيب على وجه التحديد؟ وقد أجاب هنا عن إعادة الترتيب يعني نسخا مرجعية (أسباب النزول) في التفسير وإخراجا للقرآن من التقييد الاجتماعي والتاريخي إلى الإطلاق العالمي.<sup>4</sup>

وفي هذا الاتجاه نسجل تشييعا «لحاج حمد» على القائلين بأن "جمع القرآن وكتابه من بعد عروج الرسول الأخير" في حين ذلك كان الله قد التزم "بجمعه وفقا وعبر الروح القدس الذي نزله بالحق"، وهنا يستفهم «حاج حمد» متعجبا "فهل كان الروح القدس ينزل على من قيل إنه جمع من القرآن من بعد عروج الرسول الأخير ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿﴾ [القيامة: الآيات 16-19] فكيف نترك قول الله لمرويات البشر"<sup>5</sup>، والحقيقة بعد هذه الشناعات كلها أن القرآن قد أعيد ترتيبه وتركيبه وفقا من عند الله سبحانه، وعلى يد رسوله الكريم، "ولم يتبق لمن أتى بعد رسول الله وخاتم النبيين الموقر سوى الإستنساخ وربط الصحائف"<sup>6</sup> وأبدا «أبو القاسم» تحضيضا تجاه الجاحدين وقد غفلوا عن المعاني الصحيحة لإعادة الترتيب والتي نُفِذت في حياة الخاتم الموقر بمعية الروح القدس جبريل عليه وعلى خاتم النبيين أفضل الصلاة والسلام، ويذكر «حاج حمد» بالرد الإلهي على هؤلاء الجاحدين بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١١١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [النحل: الآيات 101-102]، ففي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 710.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 89.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 501.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 126.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 95.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 94.

هذه الآية أكد الله على إعادة الترتيب أو التركيب (بل أكثرهم لا يعلمون) وجعل إعادة التركيب إبدالا لمواقع الآيات من موضع إلى موضع، فبداية سورة العلق، وهي أول التنزيل في حراء المبارك جعلت في أواخر المصحف، وألحقت بها الآيات من (كلا إنَّ الإنسان ليطغى) ليستقيم المعنى المنهجي والمعرفي... كما ركبت آية الختام (اليوم أكملت لكم دينكم. وأتممت عليكم نعمتي) في سورة المائدة في الجزء السادس من القرآن.<sup>1</sup>، وبعد هذا "قضت الحالة الأولى بالنزول طبقا للمناسبات وهي حالة تثبيت الإيمان، وقضت الثانية بإعادة ترتيب الآيات لغاية مستقبلية (وهدى وبشرى للمسلمين)، والبشرى دوما تشير إلى حالة مستقبلية إقتضت الخروج بنسق البنائية القرآنية عن التقييد بالأسباب الظرفية إلى المنهجية العضوية التي يتناولها في كليتها العقل المستقبلي".<sup>2</sup>

فهناك حكمة مضمرة لم تُثر إنباه المفسرين، ولا توقف عندها العرب بل عُدد الأمر مجرد ترتيب توقيفي وكفى، في حين كانت الحكمة مخبوءة في إدراك المنهج ضمن النص القرآني، وإدراك الفارق في كيفية تناول بين جيل المرحلة الشاهد لتنزله، وبين غيره من الأجيال اللاحقة الوارثة للكتاب.

والحكمة من خلف الترتيب الوقفي للكتاب، فهي إقرار بعالمية القرآن لا حصريته فلم "يكن نزوله حصريا لقوم معينين كما جرى الأمر مع الرسائل السابقة له فهو للناس كافة والعالم أجمع، ومن ذلك أتى الترتيب الوقفي، والذي اضطلع به النبي بمعية الروح القدس قبل عروجه الأخير: "فرتبه الرسول ضمن منهجيته التي تجاوزت مواضيع النزول وأسبابه المحلية التحويلية، الأصل لم يتغير".<sup>3</sup> فما تنزل من آيات وزع إلى سور ولكل سورة معنى خاص في إطار المعنى الشامل للكتاب.

وهكذا تبرز الحكمة من إعادة الترتيب حيث الإطلاق لا التعيين للنص القرآني فالرسول: "قد أخرج القرآن من محلته إلى عالميته بإعادة ترتيبه من مواضع النزول إلى منهج لوعي كلي متماسك، وبقي على الحضارات العالمية من بعد أن تعبر بالعربي نفسه، ومن خلال القرآن إلى درب المنهجية الكاملة التي تحمل كل أبعاد الحضارة البديلة".<sup>4</sup>

أما بالنسبة للنص "فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط، ولكن على مستوى الحرف، فالقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه إحتل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن ومواقع النجوم، فلم يقسم سبحانه بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية ﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّا تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾ [الواقعة: الآيات 75-76]"<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص ص 94-95.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 426.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 501-502.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 502.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 96.

فليس ثمة جديد يضيفه «حاج حمد» كما يعرب في هذا السياق: ولكنه فهم للحديث المستحد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد.<sup>1</sup>

هذه إذًا مجمل ما يخص من توضيحات بشأن الوحدة العضوية للكتاب التي حصلت مع الترتيب الوقفي له بما يعطيه بنائته على غرار البنائية الكونية المحكمة وهذا الإحكام للنص القرآني كما قضت بذلك الحكمة والتقدير الإلهي تمضي باتجاه صيرورتها والمتمثلة في وراثة الكتاب وللوارث حق التصرف فيما ترك له.

رابعاً: وراثة الكتاب.

يقول الله تعالى: **قَالَ تَمَالَى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾** (٢٣) **ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ** (٢٤) [فاطر: الآيات 31-32]، فهنا يأتي تأكيد "إستمارية الكتاب وإطلاقية العطاء المتجدد عبر التورث حيث تتكشف طبقات الوحي المكنونة في القرآن الكريم، فخاتم الرسل والنبين قد أوحى إليه من هذا القرآن الكوني المطلق ما هو لعصره الذي يحيط الله به خبيراً وبصيراً، خبيراً بتفاصيله وبصيراً بكليته، ثم يتجدد العطاء للوارثين"<sup>2</sup>

بعد الترتيب الوقفي للقرآن بوحي من الله عبر الروح القدس إلى النبي محمد كما عاجلنا المسألة في العنصر السابق تأتي مرحلة التورث كما جاء في قوله تعالى الآنف فالتورث أتى عبر الاصطفاء (ممن اصطفينا من عبادنا)، مقترنا بظروف خاصة ومنها إنقطاع النبوة خصوصاً، ويعني هذا وضع المتغيرات التاريخية في الحسبان، وقبل الحديث عن المتغيرات ينبغي الحديث عن أصناف الورثة عند «حاج حمد» فهؤلاء كما يوضح: "نوعيات مختلفة ليست مرتبطة ولا متمظهرة بالتماذج التقليدية لرجال الدين فمنهم الظالم لنفسه يورثه الله ويصطفيه... إن هذا ضمان للإستمارية في دائرة المتغيرات التاريخية"<sup>3</sup>، ويضيف «حاج حمد» في ذات الاتجاه "أن مفهوم الإصطفاء من بعد محمد والتورث لا معنى لهما خارج وجود متغيرات تفرض على الناس رؤية جديدة للمحتوى القرآني في علاقته مع الواقع"<sup>4</sup>، وذلك تأكيد "على إستمرارية الكتاب وإطلاقية العطاء المتجدد عبر التورث."<sup>5</sup>

ولذلك فالترتيب الذي حصل في النص القرآني، ومكّن لخروجه من دائرة التقييد الأمية نحو مرحلة الإطلاق العالمية وللناس كافة، فكان للمرحلة المنصرمة وعيها المفهومي بالقياس إلى ظرفها التاريخي الذي حكمها، وللقرآن طاقته الإستيعابية في أن ينزل على وعي مفهومي مباين لما كان في السابق، فموجب وراثته الكتاب هناك فرق في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 499.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 283.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 728.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 727.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 284.

كيفية تناول أثناء مرحلة التنزيل القرآني وكيفية تناول ما بعد الترتيب الوقفي وهي الوعي بالكتاب عبر المنهج فالأميون "قد أخذوا من القرآن، كما قيّض ضمن خصائصهم ووعيهم... أما نحن فنعبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف"<sup>1</sup>،

فالذي لا يمكن الحجر عليه أو الوقوف في وجهه هو سُنّة التطور الإنساني فلكل حقبة من تلك المراحل خصائص تكوينية معيّنة وفي هذه السبيل يظل القرآن كما يقول «حاج حمد»: "على إطلاقه ليعطي كل مرحلة وحيها ضمن ما يتوافر لها من خصائص تكوينية معرفية."<sup>2</sup> فالقرآن هو المحيط بالمتغيرات ويتجاوزها وليست هي المحيطة به فتبليه.

فوراثة الكتاب تأتي في إطار متغيرات تحمل الوارث على النظر للقرآن من زاوية مختلفة لتلك التي كان عليها الفهم السلفي له، وتمثل في الوعي بالكتاب عبر المنهج وبذلك يؤكد «أبو القاسم» على ثبات النص القرآني، وإختلاف أشكال الوعي به تبعا للمتغيرات الجارية وهو ما نلتسمه في قوله: "فخاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير أشكالا مختلفة للوعي به ولكل شكل طبيعته التاريخية المميّزة، بمعنى أوضح إنّ الكيفية التي يفهم بها التركيب القرآني هي الأساس في طبيعة الوعي به."<sup>3</sup> فالوراثة حتمية كما يقرر ذلك «حاج حمد» قائلا: "وقد حتم الله الأمر كتورث عن الرسول في سورة فاطر"<sup>4</sup> وقد ذكر الآية في مبتدأ التحليل وحتمية الوراثة يطرحها «أبو القاسم» من وجهين الأول ختم النبوة والثاني يخص المنهج.

أما ختم النبوة في نظر «أبي القاسم» فهو يرتبط بنفي التواصل بها عبر الذرية ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ٥٠ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ٥١﴾ [الأحزاب: الآية 40]، وفي هذا الإطار العام الذي يشمل ختم النبوة نجد بعض من الإتفاق بشأنها يجمع «أبو القاسم» «بمحمد إقبال»، ذلك أن ميلاد الإسلام عنده يمثل ولادة عقل مزود بملكة الإستدلال التي تعتمد على إمكانياتها الذاتية ولذلك يقول «إقبال» باستطراد المفصل: "ففي الإسلام تبلغ النبوة كما لها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة، ولا نبوة بعدها... أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد تقودها خيوط من خلفها، وأن على الإنسان لكي يحصل على كمال معرفته لنفسه أن يُترك أخيرا ليعتمد على مصادره المعرفية الخاصة به،" ومصادر المعرفة الإنسانية التي يقصدها إقبال هنا الكون والتاريخ، والتي يتوقف تحصيلها على تزود بالمنهج كضرورة مساعدة على فهم غاية تلك المصادر وهذا الذي لم ينتبه إليه «إقبال» وأكد عليه «أبو القاسم» وعانى المشقة في سبيله، ويضيف إقبال وكان إبطال الإسلام للكهنوت والملكية الوراثية، ودعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل وممارسة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 131.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 277.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 131.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 129.

التجربة والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية، كل هذه جوانب مختلفة لفكرة واحدة جديدة جاء بها الإسلام وهي ختام النبوة.<sup>1</sup>

فهناك خلفيات ينبغي التّفاذ إليها فيما يخص الربط بين ختم النبوة وعدم تواصل الذرية والتي تفيد بأن "ختم النبوة يعني إنقطاع السلالة الذي يعني بدوره نفي العصمة من بعد خاتم النبيين لأيّ من البشر اللاحقين وهكذا سدّت أبواب التقديس لأيّ من البشر بعد ختم النبوة"<sup>2</sup>، والأمر لا يخص البشر اللاحقين بل أبعد من ذلك فقد قضى بأن لا تكون النبوة حتى من ظهره "فلا يكون ثمّة وريث من ظهره معصوما، فربط الله بين ختم النبوة وأن محمدا ليس أبا أحد من رجالكم."<sup>3</sup>

ويرى «حاج محمد» بأن جوهر الحقيقة المحمدية الكونية المفتوح بعبارة (إقرأ) آت وتؤول للجمع بين القراءتين حقيقة تورث: "والإرث عن الأصل المتلقي أي عن محمد، والذي يمتلك حق التورث هو الله لمن يصطفي من عباده"<sup>4</sup>، فهنا يتوقف عند توضيح المعاني السامية للورثة وجوهرها قائلا: "وإرث الحقيقة يخرج معجوننا في لحمه العصر، فعلاقة من يلي محمدا بالكتاب لا تكون علاقة نبوة ولا علاقة بتجديد، ولا علاقة رسالة ثانية ولا ثالثة، وإنما علاقة تورث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظا لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي."<sup>5</sup>

غير أن المشترك ما بين النبوة عبر القدوة أو المنهج عبر المكنون القرآني هو أنّ لكليهما زوايا عميقة دالة على المنهج كما يرشدنا «أبي القاسم» "فمكونات القرآن كما هي مكونات القدوة المحمدية تحمل زوايا عميقة دالة على المنهج وتفصيلاته."<sup>6</sup>، فالتبصّر والوقوف لدى الكيفية التي فهم بها القرآن ضمن المرحلة ما لا يفيد في كل الأحوال بأن ذلك الفهم كان خاطئا قياسا إلى تلك المرحلة فلا يمكن أخذهم بما لم يكن في حكم ما هو متاح وفوق ما في خصائصهم وواقعهم.

فحين يطرح «أبو القاسم» المنهج كبديل للنبوة هذا ليس يعني أنّ المنهج ينسخ النبوة لأن مرحلتها قد إنتهت بانقضاء العالمية الأولى، فهذا القول يضع بديل الشيء من غير جنسه، بمعنى يود «أبو القاسم» أن يرشدنا كي نفهم أنّ غياب القدوة النبوية الذي يعوضه كبديل هو المنهج، ودليل ذلك ختم النبوة والتي يشغرها مكانها المنهج، فلا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ولكن هناك المنهج لأنّ المنهج كان مضمرا في القدوة "فالقدوة المحمدية كانت تطبيقا علميا للمنهج ضمن الشروط التكوينية لمجتمع التحوّل العربي."<sup>7</sup>، فختم النبوة يقابله استمرار

<sup>1</sup> إقبال محمد، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 207-208.

<sup>2</sup> حاج محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 425.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 73.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 482.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 482.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 700.

<sup>7</sup> المصدر السابق، ص 694.

الكتاب المجيد وكرميته عطاءً لكل الأزمنة والأمكنة، والعطاء لا يتحقق إلا بالطلب والإجتهد والبحث لمن يقرأ الكتاب ويستوعب وهو ما نعالجه في النقطة الموالية.

#### خامسا: كرمية النص القرآني:

تشكل كرمية النص القرآني أحد المقومات الدالة على إستجابة القرآن لمنهج الجمع بين القراءتين، وهو ما يوضحه «أبو القاسم» عبر هذه الثلاثية المتعلقة بالقرآن فهو "مجيد لا يبلى مع متغيرات الزمان والمكان ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢﴾﴾ [سورة البروج: الآيات 21-22]، وكرم بمعنى تجدد العطاء (إنه القرآن كريم) ويمكنون قابل لأن يتكشّف من جديد<sup>1</sup>، فكرمية النص القرآني تتوقف على مدى إدراكنا لتركيبة القرآن التي نتعامل معها فهي على حد قول «حاج حمد»: "تركيبة المعنى والمنهج في مقابل التركيبة المعالج بها في المراحل السابقة التي تعتمد على الفهم الظاهري الجزأ لآياته وسوره ضمن أسباب النزول من دون النفاذ إلى المنهج القرآني الشامل"<sup>2</sup>، ويأتي تأكيد «حاج حمد» على كرمية النص القرآني كدلالة واضحة على إطلاقه إذ "تتكشف طبقات الوحي المكونة في القرآن الكريم، فخاتم الرسل والنبیین قد أوحى إليه من هذا القرآن الكوني المطلق ما هو لعصره الذي يحيط به... ثم يتجدد العطاء للوارثين."<sup>3</sup> وهذا إستجابة لمتغيرات الأزمان اللاحقة عليه.

ومما له دلالة أخرى تؤكد على كرمية وتجدد العطاء هو ميزة المرونة التي يضمها القرآن فهو كما يقول «حاج حمد»: "كتاب قدره الله لكل البشر والحضارات مختلفاً كافة المذاهب والمفاهيم ودون أن يقصر بالتضييق ليكون حكراً على مفاهيم شمولية جبرية كنوع الفلسفات الوضعية التي تُبوتق الإنسان وفقاً لنظرياتها، وهنا لا يصبح ثمة تعارض بين ثبات النص القرآني وإختلاف المفاهيم للنصوص نفسها تبعاً لاختلاف مناهج البحث والمعرفة من جهة وتبعاً لتناول الكتاب في وحدته العضوية المنهجية من جهة أخرى."<sup>4</sup>

وينبغي أيضاً التناقض عند «حاج حمد» بين مرحلتي التقييد الأمي والإطلاق العالمي وذلك بحضور "تواصل جدل تاريخي متوافق مع ضرورات الصيرورة"<sup>5</sup>، فلا وجود أيضاً لانفصال بين المرحلتين "يجب معرفة أنّ التطور من المرحلة الأمية المقيّدة إلى المرحلة العالمية الشاملة لا يعني مرحلة منفصلة أو مستقلة عن الأولى وإنما هي سياق لها أي لذات الرسالة ضمن متغير عالمي وحضاري مختلف"<sup>6</sup>، وإذا ما أخذنا هذا المتغير الحضاري الجديد في الحسبان فهو حجة «حاج حمد» الأكيدة في مرافعته على الضرورة المنهجية في فهم القرآن، فقط المطلوب عنده هو التعاطي مع القرآن كمنهاج للهدى ودين الحق، وعملاً بذلك يتخذ «حاج حمد» أسلوباً إكتشافياً في بلوغ تركيبة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 127.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 710.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 283.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، المصدر السابق، ص 128.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 129.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص 128-129.

القرآن المنهجية بمقومات الوعي وهو ما نستوضحه أكثر في تحليله، "وأسلوبنا في إكتشاف تركيبة القرآن المنهجية لا ترجع إلى مفاهيم علمية أو دينية جزئية في التحليل وإنما يعتمد أسلوبنا على جملة الوعي الإنساني باعتباره قدرة تكوينية كاملة في الإنسان بحكم منشئه الكوني، وهي القدرة الوحيدة التي تقابل صفة القرآن الكونية الشاملة."<sup>1</sup>

#### سادسا: التحليل بديل التفسير:

يعتبر التحليل من أهم المقومات المساعدة على إستيعاب منهجية القرآن باعتباره المسلك المنهجي الذي إتخذه «حاج حمد» في تناوله للقرآن وتطبيقه سمح له بإدراك التباين الواسع للفارق في تناول القرآن بين العقلية الثنائية ضمن سياقها التاريخي المعروف والمعطيات العقلية العلمية في عصرنا الراهن، فهذا المنهج الذي مارسه في كلياته النص القرآني سمح له بالعبور إلى فهم آخر للنص يختلف عن - وليس يخالف - التفسير التراثي له والذي يمثل بالنسبة «لحاج حمد» وعي تاريخي للقرآن.

فالوعي التاريخي للنص القرآني هو وضع تفاسير (تبعاً لشكل الوعي) أي ضمن مرحلة التقييد الأمي وهو وعي يرتبط بما سمحت به تلك المرحلة عبر أطرها المحلية والفكرية والثقافية في فهمها للقرآن وبالتالي إرتداده إلى إرتداده إلى تلك المرحلة هو حجر على فهم القرآن وسجن لعطائه وكرميته في تعليق كلي لجرى الصيرورة وتقدم الفكر الإنساني، إذ ينطلق «حاج حمد» من تساؤل منهجي يطرح فيه التباين بين الأسلوب التفسيري والأسلوب التحليلي للقرآن لما يقول لماذا يختلف أسلوبنا التحليلي في التعامل مع القرآن عن الأسلوب التفسيري التقليدي؟<sup>2</sup>

ليردّ «حاج حمد» على تساؤله السابق بأن الإختلاف قائم أساساً حول أسلوب المعرفة المتخذ، ففيه يكمن الفارق ويوضح بأن: "الفكر التحليلي قد بُني حضارياً في عصرنا العلمي الراهن على معالجة الكثرة إرتداداً بها إلى الوحدة وربط الظواهر ضمن علاقاتها الجدلية بإطارها الموضوعي."<sup>3</sup>، ومن ثمة يتأسس الفارق عند «حاج حمد»: "فالقرآن بالنسبة إلينا ليس فرقاناً يتجمع كمياً في قرآن واحد بل هو فرقان يتجمع كيفياً في قرآن واحد تحكمه وحدة منهجية ناظمة..."<sup>4</sup>، فالكيفية المرتبطة بالمعاني تحملنا على إدراك المنهجية وفي هذا السياق يقدم «أبو القاسم» بعض المعاذير حول غياب المغزى المنهجي عن ذهن المفسرين الأوائل فمنه كانت السيادة للأسلوب الفكري التفسيري فهو شائع بينهم إذ: كان يتعامل مع القرآن ضمن أشكال الأجزاء والسور والآيات، ولم يستطع أن ينفذ إلى المنهجية الناظمة."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 132.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 731.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 731.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 731.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 731.

ويقترن هذا الشكل من فهم القرآن بظروف تاريخية تخص الحالة العقلية التي كان عليها رجال تلك المرحلة فكان تعاملهم مع طبائع الأشياء في الكثرة والتعدد ودعا «أبو القاسم» هذه العقلية بالأنيمية وهي أحد المراحل التي مرّت بالفكر البشري، وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية محددة، فهذا الوعي التاريخي تسبب في بقاء العقلية التفسيرية المظهرية منتشرة في الكثرة من دون إمتلاك قدرة تسمح لها بإحتوائها من خلال التحليل.

ويضيف كذلك «حاج حمد» أمرًا مهما للغاية يخص عدم توقّف المفسرين الأوائل لدى ما قام به الرسول من إعادة ترتيب آيات القرآن خلافا لأشكال التنزيل.<sup>1</sup>، وبذلك يتضح قصد «حاج حمد» من توضيحه وهو الوقوف على "الفارق بين المعالجة التحليلية للقرآن إنطلاقا من وعي علمي ومعرفي معاصر، والمعالجة التفسيرية للقرآن إنطلاقا من وعي عقلي مركب على الإحيائية والكثرة المتمظهرة من دون ناظم يجمعها."<sup>2</sup>

وبمضي «حاج حمد» موضحا للفارق بين التحليل والتفسير، أما التفسير "فهو تفصيل المعاني وشرحها"، وهذا المعنى يتفق مع ما جاء في معجم صليبا "التفسير في الأصل هو الكشف والإظهار (الجرحاني) وهو أن يكون في الكلام لبس وخفاء فتؤتي بما يزيله أو يفسره."<sup>3</sup>، بينما التحليل عند «حاج حمد» "فهو ردّ هذه المعاني إلى أصولها، فالتحليل يأتي لاحقا بالتفسير في السلوك الفكري"<sup>4</sup> وهذا يعني أن «حاج حمد» لا يهمل التفسير فمن خلال ردّ المعاني إلى أصولها نكون قد حقّقنا "هدف التحليل، وهو الوصول إلى القصد من وراء الآية والسورة وليس مجرد شرح الآية والسورة"<sup>5</sup>، ويضيف «حاج حمد» متوسّعا بالتمثيل في مفهومه للتحليل "فالتحليل لا يكتفي بالنظر إلى الإبل كيف خلقت... وإنما يحاول معرفة العلاقة بين خلق الإبل وهذا الخلق الكوني، مضاهاة إرتفاع الإبل على قوائمها والسماء بلا عمد... وتسطيح الأرض وخف الإبل فالوحدة التخيلية للإبل في مقابل الوحدة التخيلية لظواهر الكون."، ويمضي المنهج التحليلي لما هو أبعد بخصوص هذه الآيات إلى المركب الأبعد فالوحدة التخيلية للإبل هادفة وذات غائية فالإبل ليست جسدا لا يطابق حاجات الإنسان فهي تسير بخفها وتحمل على سنامها، وتعطي من ضرعها كما السماء من سحبها... ترابط التكوين الخلقي بالهدف بالغاية كما خلق لنا ما في الإبل جميعا تماما ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢١﴾ ﴾ [البقرة: الآية 29].<sup>6</sup>، فالتحليل يقود لاستخلاص مبدأ جديد عبر الإرتباط المحقق بين الخلق والتسخير أي التوافقية مع حاجات الإنسان أي أنّ كل ماهو مسخر في الكون من ظواهر إلّا وله معنى إنساني.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 732.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 732.

<sup>3</sup> جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 01، مرجع سابق، ص 314.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج 01، مصدر سابق.

<sup>5</sup> المصدر نفسه.

<sup>6</sup> المصدر نفسه.

وبعد إستعراضنا لجملة المقومات التي تجعل القرآن يستجيب للقراءة المنهجية والمعرفية، فمن فارق الإستخدام الإلهي للغة إلى نفى الناسخ والمنسوخ مع الترتيب الوقفي للكتاب المستند إلى وراثة الكتاب المعطوفة على كرمية النص القرآني وإنتهاء بإعتماد «أبي القاسم» على منهج التحليل كبديل عن منهج التفسير كأحد المناهج المعرفية المتطورة، إذ تشترك تلك المقومات والمحددات جميعاً كبيان وبرهان على إستجابة النص القرآني للقراءة المنهجية.

بهذه المحصلة من المقومات نكون قد وضعنا القرآن على محك المرحلة الوضعية المعاصرة وقد تكشّف عن شكل آخر للوعي به ونعني هنا الوعي المنهجي والمعرفي حيث نعيش تجلياتهما في مرحلتنا الراهنة أي عصر العلم والمنهج فالخيط الناظم للقضية عند «أبي القاسم» يتمثل في المنهج كما يدلي هنا: "إن القضية قضية منهج ومنظومة متكاملة وليست قضية خيارات إنتقائية نرفض بعضها ونقبل ببعضها تبعاً لتداعيات المزاج."<sup>1</sup>

إذن هذا التكشف المعرفي والمنهجي كما تم إستعراض مقوماته جعل «أبو القاسم» يتناول القرآن بالموصفات الكونية كما تحدد مفهومه للقرآن كمرجع كوني وتناول الإسلام بموصفاتة العالمية وذلك في مقابل الحضارة الوضعية العالمية الحالية والتي تعيش مآزق وأزمات كثيرة ومتعددة والإنساني منها على وجه التحديد فهي أيضاً نتاج لرؤية منهجية ولكن في إطار وضعي.

إذ يمتلك القرآن قبالتها مواصفات تجعله يتأهل لأخذ دوره المنوط به (منهجياً ومعرفياً) من المكنونية والمجيدية وكرمية العطاء، تسمح له هذه مجتمعة بتحقيق التدامج مع صيرورته الكونية باتجاه المستقبل بما يحقق كونية الكتاب إستيعاباً وتجاوزاً لكافة المناهج المعرفية، وأيضاً بما يسعف على تحقيق عالمية الإسلام عبر التعاطي الإيجابي أيضاً إستيعاباً وتجاوزاً مع مجمل الأنساق الحضارية، فالإتحاد بين كونية القرآن وعالمية الإسلام يحقق تحولاً نوعياً للبشرية كافة بحيث تتجاوز أزماتها المختلفة من أزمة العلاقة اللاهوتية مع الله وأزمة العلاقة الإنسانية بالفكر الوضعي.

وأيضاً مكن هذا التكشف المعرفي والمنهجي «أبي القاسم» من إستعراض الأبعاد الغائية من الخلق الكوني ولكل ظاهرة طبيعية تحمل معنى إنسانياً فلا يتوقف فقط عند اللّبن والعسل حيث يخرج من فرث ودم أو من بطونها فهو لأجل الإنسان بل الغائية تمتد لتشمل عند «أبي القاسم» أيضاً حتى حركة الإنسان في التاريخ فهي عين الغاية من الوجود الإنساني باتجاه الحق.

فالتاريخ يمتلك صيرورة غائية نحو منهج الحق والذي به ومن أجله خلق الخلق فيأتساعه الأفقي تبعاً لتنزله الرأسي قد جعل الله حركته محمولة على التدافع بين الحق والباطل كما إستوعب ذلك «أبو القاسم» من القرآن وأدرك وفهم تدرج الخطاب الإلهي للبشرية والذي جرى ضمن دوائر متباينة الصغرى العائلية، والوسطى القومية والكبرى الشاملة حيث عالمية الإسلام الثانية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 72.

وهو ما نستعرضه ضمن المبحث الموالي من هذا الفصل فكيف يتحقق منهج الحقّ عبر جدلية الغيب والإنسان والطبيعة وفقاً لمنهج الجمع بين القراءتين؟ حيث تضمّره المرجعية القرآنية كفلسفة كونية تقوم بها الحضارة الإنسانية.

### المبحث الثالث: الصيرورة الكونية للمرجعية القرآنية.

#### تمهيد:

هناك مسلك كوني للخطاب المنهجي والمعرفي للمرجعية القرآنية سوف تأخذه في مجرى الصيرورة الكونية مستقبلاً، إذ تنتهي تلك الصيرورة بالقرآن لأن يصير مرجعاً كونياً للبشرية كافة بالنظر لمضمونه وبموجب العالمية التي سوف يشغلها القرآن عبر بديله المنهجي والمعرفي، وللخوض في تفصيلات الموضوع نحاول تقصي دوائر التي شغلها الخطاب الإلهي، لما تمضي غاياته لتشمل الإنسانية كلّها.

#### المطلب الأول: مراحل الخطاب الديني للبشرية.

يقال "إنّ الوعي بالتقدم يشترط أن يتخذ المرء البعد الضروي للنظر إلى تاريخ البشرية ككل" <sup>1</sup>، فقبل إستعراض مراحل الخطاب الديني يجدر بنا أن نتوقف لدى تحديد مقصود «حاج حمد» من "الصيرورة الكونية" إذا هي "جدل الحق الذي خلق الله به الخلق، وإحتوته كونية القرآن بعلمها الذي يعادل الوجود وحركته"، فهي المنظور الكلي والشامل لجماع التاريخ الكوني والإنساني، فمحمل الصيرورة تحتويها كونية القرآن وتشمل حسب «أبو القاسم» "ما قبل خلافة آدم... إلى أن تقرر الاستخلاف الآدمي بروحه المتعالية على الطبيعة وشرعة الزواج... ثم دورات الدين من الشرعة الآدمية وإلى الحاكمية الإلهية ثم حاكمية الاستخلاف... وانتهاءً بحاكمية الكتاب وعالمية الخطاب... فالله الذي بدأ الخلق... يدفع بهذه الصيرورة الكونية عبر مقتضياتها القرآنية دفعا من خلال متغيرات الزمان والمكان التي إستوعبها القرآن... <sup>2</sup>، فالصيرورة عند «حاج حمد» إذا هي التدافع بين الحقّ والباطل والمضيّ باتجاه الغاية الإلهية أعني الحق من خلال التدافع.

فلهذه الصيرورة الكونية إطار جدلي سوف تسلكه وهذا من خلال تحليل مراحل الخطاب الإلهي، وقد سلك ذلك الخطاب مراحل تاريخية متباينة وواضحة، وغرض الله في ذلك هو توجيه الحركة التاريخية من أجل غائية الإستخلاف وعمارّة الكون التي وجد الإنسان من أجلها، وتحقق ذلك بالنسبة لنا متوقف على مدى إدراك البعد الغيبي، وحكمة الخالق ومنهجه في الوجود.

<sup>1</sup> بن جماعة محمود، التقدم والمعقولة في القرن الثامن عشر الفرنسي، مقال وارد في مجلة الفكر العربي المعاصر \_مركز الإنماء القومي\_، بيروت، 1991، عدد 88\_89، ص 57، نقلا عن عباس فيصل، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، مرجع سابق، ص 115.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جدل الصيرورة الكونية، ص 01، محاضرة غير منشورة للراحل.

وهنا ينطلق «أبو القاسم» في بسط رؤيته من مفهوم الحركة في التاريخ البشري والذي لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطباقية، والتي يتولد بعضها من بعض من خلال النهج الصراعى، كما جرى الأمر في المثال الذي طرحه «حاج حمد» بخصوص الحضارة الأوروبية تحديداً، في حين أنّ مفهوم حركة التاريخ في القرآن "تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمى"، وكما يضيف «حاج حمد» "التاريخ في المنهجية القرآنية - ليس نفيًا مرحليًا - ولكنه تعاقب متكامل، لكل أمة فيه ما كسبت وعليها ما اكتسبت ولكل أمة فيه مقوماتها واتجاهات وعيها المفهومي، ولا تخرج أمة من جوف أمة بالصراع الجزئي، ولكن بقوة الولادة ضمن كلية الحركة الإنسانية..."<sup>1</sup>، هنا يضعنا «أبو القاسم» أمام ثلاث مراحل عرفتها حركة التاريخ البشري "المرحلة الأولى هي المرحلة الآدمية، والمرحلة الثانية هي المرحلة الإسرائيلية، والمرحلة الثالثة هي المرحلة العربية... ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاث من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى"<sup>2</sup>، فمن طبيعة الخطاب الإلهي للبشرية هو الشمولية والكلية للناس كافة.

ويعود «أبو القاسم» إلى البنائية القرآنية التي من خلالها قام بتحديد تلك المراحل "فسورة البقرة تعطي السياق التاريخي الكامل لهذه الأشكال الثلاثة... تأتي الآيات من 29 إلى 39 عن المرحلة الآدمية ثم من 39 إلى 141 عن المرحلة الإسرائيلية ثم من 141 إلى 286 نهاية السورة عن المرحلة العالمية أي المحمدية"<sup>3</sup>، وهذه إذاً مجمل الأشكال التي دلّ عليها القرآن وضبطها أبو القاسم.

وقد عرفت كل مرحلة من تلك المراحل بجدلية التناقضات وتبعاً لحالة كل طور، ففي الطور العائلي كان "هناك الصراع بين آدم ومكوناته... فأدم كان منقسماً في فرديته تجاه مطلقه الذاتي... والقوميات في مرحلتها تجسد تقابل المنهجين، ففرعون وقومه كانوا يجسدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين في حين كان موسى وقومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي ثم ينتقل التطور إلى الشكل الأخير شكل العالمية..."<sup>4</sup>، حيث العالمية الأمية الأولى تقابلها العالمية الهيلينية الرومانية، ثم العالمية الإسلامية الشاملة تقابلها العوامة الوضعية الراهنة فتقابل بين المنهجين أي منهج الحق، مقابل منهج الباطل حاصل في كل الأطوار المذكورة بالإضافة إلى أن "السياق التاريخي في كل طور من هذه الأطوار يرتبط حضارياً بطبيعته المنهجية إما باتجاه المطلق الإلهي أو باتجاه المطلق الذاتي"<sup>5</sup>، فلكل طور له طبيعته المنهجية بالاتجاهين سواء بالإيجاب أو السلب وعبره يقوم التدافع نحو غاية الحق.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص ص 763-764.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 393.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 393-394.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 396.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 396.

من جهة أخرى وفي ذات السياق يقسم «حاج حمد» طبيعة الخطاب الإلهي للبشرية إلى نوعين وذلك تبعا لتنزله الرأسي ثم لاحقا توسعه الأفقي.

### 1. الخطاب الإصطفائي الحصري:

وهو الخطاب الإلهي الذي يتجه إلى دوائر بشرية معينة ويأخذ إمتدادا رأسيًا، كما يوضح «حاج حمد» هنا: "بدأ الخطاب الحصري الإلهي الإصطفائي بآدم، ثم قوم نوح، ثم خلائف قوم نوح، ثم إبراهيم وإلى يعقوب والأسباط ثم آل عمران من ذرية إبراهيم وإلى يحيى بن زكريا، ثم تحول الخطاب إلى ذرية إسماعيل بن إبراهيم إنتهاءً بمحمد خاتم النبيين." <sup>1</sup> فتحوّل الخطاب الإلهي لخاتم النبيين كان عالميا.

### 2. الخطاب العالمي:

يختلف الخطاب العالمي عن الخطاب الإصطفائي الحصري فإذا كان الأخير يمتد رأسيًا من آدم إلى خاتم النبيين محمد، فإن طبيعة الخطاب العالمي تأتي ضمن إتساع أفقي، "حيث يتجه الخطاب الإلهي بعدها إلى الأمة الوسط المتسعة للناس أجمعين والمنطلقة من الأرض المحرمة في مكة حيث قبلة البشرية كلها (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا." <sup>2</sup>

كما يتميز هذا الخطاب أيضا خلافا للخطاب الإصطفائي الممتد رأسيًا من آدم إلى خاتم النبيين بامتداده الأفقي، إذ يبدأ بالتخصيص العربي كنهاية للإصطفاء ومفتتح للعالمية في الآن نفسه، ثم يواصل فيلسوفنا محلا للمسلك الذي سوف يأخذه هذا الخطاب "ثم يمتد الخطاب الإلهي العالمي أفقيا إلى الأميين العرب والأميين من غير العرب ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَعَاخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ [الجمعة: الآيات 2-3]، فالدائرة الأمية قد إتسعت للعرب الذين يسألهم الله خاصة عن الذكر ثم إتسعت للشعوب الأمية غير الكتابية ما بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا وفي الوسط من العالم." <sup>3</sup>

وهنا ملاحظة ينبغي أن نجليها عند «حاج حمد» بخصوص الإنتشار الأمي للخطاب العالمي أنه لم يشمل إستيعاب الكتابين من اليهود والنصارى في مرحلته الأولى وهذا ما حصل في إطار الإقضاء الإلهي كمرحلة أولى أو كما يسميها بالعالمية الأمية الأولى بل إن المسيحية كانت منافسة للإنتشار الأمي في شعوب الأمية، "فقد إنتشرت عالميا من بعد الإستحواذ الحضاري الإستعماري التقليدي لتستوعب جزءًا من الشعوب الأمية التي لم يستوعبها

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 48.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 51-52.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 53.

الإسلام في مختلف القارات وبالذات آسيا وإفريقيا والأمريكيتين أما اليهودية فقد عادت للتمركز من جديد في الأرض المقدسة.<sup>1</sup>

والأوضاع المذكورة في تحليل «أبو القاسم» السابق قد دلت عن وجودها في القرآن وهو ما كشفته مقدمة سورة الجمعة وأيضاً مقدمة سورة الإسراء التي كشفت عن العودة الإسرائيلية مضافاً لها ما جاء في مقدمة سورة الحشر.

وفي غضون هذه الأوضاع والأحداث يطلق الله العملية الإسلامية من بعد هذا التدرج حيث كانت الأمية العربية ثم الشعوب الأمية اللاحقة بما ثم عالمية الشاملة بالظهور الكلي للدين وفي إطار حضاري، وهنا يقول «بن نبي» «فإن الأقدار لا تلبث أن تقود الحضارة إلى حيث قدر الله لها السير من دور إلى دور، ومن فجر إلى فجر، غير عابثة بما يحاوله الباطل من إطفاء النور»<sup>2</sup>، وهذا ما جاء في السور الآتية: التوبة والفتح والصف ففي سورة التوبة يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّآ أَنْ يُتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: الآيات 32-33]

يحلل «حاج حمد» الآيتين السابقتين وينتهي بدلالة على "حتمية ظهور ديني على المشركين، وعلى المرتدين عن دينهم من أهل الكتاب وعلى الكتائبين من اليهود والنصارى"<sup>3</sup>، وهنا ينبهنا أن هذا لم يحصل في النطاق التاريخي للمرحلة الأمية الأولى، والتي حددت سورة الجمعة خصائصها، وأوقفتها على الأميين العرب فقط الذين بعث فيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ثم الآخرين من الأميين غير الكتائبين الذين لم يكونوا قد لحقوا (لما يلحقوا) بهم إيداناً بالتحاقهم وقد لحقوا من بعد عروج الرسول الأخير، فالمرحلة الأمية لم تستغرق الكتائبين يهوداً أو نصارى، بل العرب بما فيهم الشعوب الأمية التي لم يرسل فيها رسول من قبل حصراً.

وما جاء أيضاً من دلالة على الظهور الكلي للدين في سورة الصف قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ [الصف: آيات 08-09]، وأيضاً ما جاء في سورة الفتح حيث البشري العالمية بالدين قَالَ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الفتح: الآية 28]

هذه إذاً أهم الدوائر التي شغلها الخطاب الديني في تاريخ البشرية منذ آدم إلى غاية خاتم النبيين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، وضمن دوائر متباينة ومختلفة من الدائرة العائلية الصغرى إلى الدائرة الإصطفائية الحصرية والقومية الوسطى وأخيراً فالدائرة العالمية الكبرى، هنا نختتم متسائلين هل كان هذا التدرج محض صدفة أو مجرد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 53.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 49.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 54.

عرض طارئ حصل أم أنّ للإقتضاء الإلهي مسلك غائي محدد سوف يأخذه؟ وهو ما نحاول الإجابة عنه في مطلب الموالي من البحث.

### المطلب الثاني: الغائية التاريخية للخطاب العالمي.

في البداية ينبغي أن نوضح أمرا مهما للغاية، ويتعلّق برفض «أبي القاسم» لكل قول بالمصادفة أو العشية في الوجود الكوني وحركته سواء تعلق الأمر بالطبيعة أو الإنسان بصفة عامة فالغائية عنده بمثابة المحدد المؤطر لصيرورة الحركة التاريخية إذ ينطلق من البنائية القرآنية تحديداً التي تنفي ذلك نفياً مطلقاً "إن المفهوم الفوضوي للمصادفة أمر ينفيه القرآن نفياً باتاً"<sup>1</sup>، فغائية الصيرورة التاريخية التي ارتأها حمد تنتفي معها كل مصادفة كما يصّر هنا: "ليس ثمة مصادفة في الكون وليس ثمة حادث عرضي، لكل موضعه وتقديره وحكمته فالكون كله آية واحدة متماسكة النسق والتكوين، والذي لا يرى الأمور إلا في عوارضها ومصادفتها يغيب عنه المنهج الإلهي في الحركة الكونية"<sup>2</sup>، فالإطلاق القرآني أكبر وأوسع إحتواءً للزمان والمكان كما يعتبر «حاج حمد»: "والقرآن أوسع من ذلك وأكبر بكثير إذ يحتوي الكون كله وليس المكان الأرضي فقط ويحتوي الزمان مع المكان أيضاً وما من آية تعرف هذا المحتوى الكوني للقرآن في بعده الزماني وامتداده المكاني أكثر من تلك الآية التي منّ الله بها على خاتم النبيين الموقر ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَأَصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾<sup>3</sup> إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾ [الحجر: الآيات 85-87]<sup>3</sup>

ففي كل أحداث الوجود والعالم والتي حصلت في التاريخ ماضيا وحاضرا ومستقبلا تخضع لحكمة التقدير الإلهي الدقيق وحول تلك المعاني يؤكد توينبي قائلا: "أن التاريخ يصبح قصة عابثة يرويها أبله إذا لم يكتشف الإنسان فعل الله الواحد الحق."<sup>4</sup>

فعبر ما أنزل القرآن "يدفعنا الله إلى الإنتقال من فكر المصادفة إلى فكر التعليل المنطقي للعلاقات بين الظواهر والأشياء"، فالإنتقال من فكر مؤسس على المصادفات والعوارض إلى فكر منطقي يدرك وجود علاقات بين ظواهر الوجود وأحداثه ووقائعه، يعتبر إنتقال حضاري حقيقي وهو المفترض تبعا للطور المرهلي الذي نحياه وقد "أمرنا الله به قبل 1400 عام إنتقال من حالة الفهم الفوضوي لوجود الأشياء وعلاقاتها إلى فهم منظم لعلاقات الحركة وناظمها، فالناظم لحركة الظواهر موجود وهي تحمل ضمنا حكمة وجودها."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 294.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 544-545.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 86.

<sup>4</sup> أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ط، 1975م)، ص 279.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 545.

ويعتبر «أبي القاسم» في مقابل هذا الطرح كل قول بالمصادفات من بقايا الفكر الإحيائي المتخلف، والذي يرتبط بالوعي المفهومي لمرحلة منصرمة شغلها من التاريخ، أما عند «أبي القاسم» فنفي المصادفة مرتبط بمنهجية القرآن والتي هدم بشأنها كل أساس فكري تستند إليه، وهو ما يوضحه مفكرنا "أما منهجنا القرآني الكوني فقد جاء من أول يوم فهدم كل أساس لفكر المصادفات، ودفعنا بالحكمة لرؤية التقدير الإلهي في مسار الحركة على مستوى التاريخ والظواهر الطبيعية والحياة اليومية."<sup>1</sup>

ف«حاج حمد» عندما ينفي عبر المنهجية القرآنية كل مصادفة أو عبث فلا ينبغي فهم الأمر على أنه تحديد مسبق للمجرى الذي سوف تأخذه الغاية، كما يتفق هذا الفهم مع منطق الفلاسفة القائلين بالغائية، فغايتهم التي يتصورونها في حدود فهمهم لها تحديد مسبق، مقيّد إلى مقدمات واضحة ولعل هذا الذي إضطلع به «ماركس» عندما حدد المبادئ الثلاثة كقانون لتحول الظواهر بما فيها الظاهرة التاريخية "...وهي التناقض، التراكم الكمي الذي يفضي إلى التغيّر النوعي، نفي نفي"<sup>2</sup>، وقد حلل «محمد باقر الصدر\* 1935-1980م» تلك القوانين بشكل مؤسّع قائلاً: "الماركسية تنظر إلى التطور الاجتماعي بوصفه حركة ديناميكية منبثقة عن التناقضات الداخلية طبقاً لقانون الحركة الديالكتيكية العام القائل: أن كل كائن يتطور لا بحركة ميكانيكية وقوة خارجية تدفعه من ورائه، بل بسبب التناقضات التي تنمو في صميمه وتتفجر وتؤمن بتراكم التناقضات الطبقيّة، حتى تحين اللحظة المناسبة لتتفجر عن تحول شامل في بناء المجتمع ونظامه."<sup>3</sup>

وقد سعت الفلسفة المادية الجدلية من أجل ذلك عبر محاولتها توضيح مجرى حتمي يبني على مقدمات كلية (قوانين) لضبط مجرى الحركة التاريخية لكنها بقيت سحينة الواقع الموضوعي الذي لا يأخذ في الحسبان البعد الكوني الغائي وعن عجزها يقول «حاج حمد» ناقداً: "فإننا لا نكون قد وصلنا معها إلى فهم حكمة الحركة وعلاقتها الكونية بقدر ما نصل معها إلى ظاهر التفسير السطحي بسياق جزئي لإطار محدد من الحياة البشرية، هكذا جاءت تجربة «كارل ماركس» في صياغته مبادئ علمية للحركة التاريخية لم تكن في جوهرها بأكثر من خصائص التناقضات للمجتمع الأوروبي"<sup>4</sup>، وهو إكتفاء بواقعه الخاص فقط.

وفي هذا الإتجاه يسدّد «حاج حمد» نقداً للماركسية قائلاً: "غير أنّ الذي فات الجدلية المادية أن كل ظاهرة تتعامل معها هي ذات عمق كوني ولها إمتدادها النهائي إلى عالم الغيب والذي يمثل النتائج ليس إرتباطاً بمقدماتها الجدلية، ولكن تقديراً بالحكمة لما يجب أن تكون عليه النتائج، وغالبا ما تأتي النتائج لتوضيح الغائية في التسخير

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 545.

<sup>2</sup> كيلة سلامة، من هيكل إلى ماركس (موضوعات حول الجدال المادي)، مرجع سابق، ص 425.

\* مفكر عراقي، ومرجع شيعي إشتغل بالموضوعات الفلسفية والإقتصادية أعدم في عهد الرئيس العراقي السابق صدام حسين من كتبه الأخرى: (الأسس المنطقية للإستقراء)، عاجل في كتابه الرئيسي (فلسفتنا)، نظريتي المعرفة والوجود في الفلسفات الغربية، يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مصدر سابق، ص 146-147.

<sup>3</sup> محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (بيروت: دار التعارف، ط 20، 1987م)، ص 54.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 547.

لما يريد أن يوفق الله أو ضد التسخير لما لا يريد أن يوفق<sup>1</sup> فالمادية تعتمد التحدد المسبق وهو ما لا يتفق مع طرح «حاج حمد»؛ لأنها بإختصار شديد تحتزل الكونية المتسعة إلى مجرد مقطع من الزمان وإلى محدودية من المكان، بما يجعل الإنسان يعيش حالة إنفصال وجودي عن بنائية الكونية الكلية وسجن في سراديب التصور المادي الوضعي.

فهناك إذاً فارق في تصور «حاج حمد» الجدلي التوحيدي وبين تصور «ماركس» الجدلي المادي في فهم مدلولات الحركة وأصولها وغاياتها، وحسب «أبو القاسم» الفارق يكمن في طبيعة فهمنا للظواهر الطبيعية كظواهر ذات محتوى إنساني كوني في إطار مقوماتها الطبيعية؛ أي أن كل ظاهرة منتجة سواء عسل أو لبن وغيرهما كثير ما لا يحصى إلاّ ولها غاية محددة من أجل الإنسان، ويضيف «حاج حمد» "أن العلاقة الكلية التي تربط ما بين مجموعة الظواهر في سياق الحركة العامة هي علاقة كونية وليست بشرية فقط وأنها لا تقبل منطوق المصادفة"<sup>2</sup>، ومجموعة الظواهر بإطلاق طبيعية، تاريخية، اقتصادية... إلخ.

ويضيف «حاج حمد» إلى الفارق السابق متوسعا نحو المعاني الكونية أنه "يكمن الفارق بين منهجنا القرآني الكوني ومنهج الفلاسفة العلماء الوضعيين في أننا لا نقف لدى تفسير الحركة بتشخيص مقوماتها الذاتية، ولكننا نمتد بها إلى مدلولات الحكمة الغيبية فيها، وعلى حذر دائم بأنه لا مصادفة في الكون جيولوجية كانت أو تاريخية ولذلك قدر الله لهذه الأمة العربية أن تكون وسطا في التكوين الجغرافي بين أمم ثلاث قارات، وأن يأتي العرب وسطا بين تاريخين: ما بعد النبوات المحدود بأقوامها وبداية لعالمية دعوة الإيمان"<sup>3</sup> وكل ذلك له دلالاته ضمن الصيرورة الكونية.

قد أشرنا آنفا إلى أخذ القرآن بمفهوم الغائية ولكن على خلاف ذلك الذي نجده لدى الفلاسفة الوضعيين، وهو ما يتبناه «حاج حمد» إذ يدلي هنا: "فإننا لا نقول بالغائية المسبقة كوسيلة تحكم مسار الحركة العامة وتتجه إليها جبريا"<sup>4</sup>، وهذا يُعدّ تقييدا للفعل الإلهي بجبرية موضعية زمانا ومكانا، فالقول المسبق لتحديد مسبق، وبالتالي ينتهي ليصير جبرية و«حاج حمد» يقول: "بالغائية فقط على مستوى النتائج" بينما مقدماتها فهي متروكة لحرية الحركة في الواقع فهناك حرية في الحركة المادية غير أنها ليست حرية ذاتية تتجه بها الحركة إلى نتائج فوضوية"<sup>5</sup>، بمعنى أن لها ناظما منهجيا عبر التدافع بين الحق والباطل سوف تسلكه في الإطار الكوني.

في كل هذا يشير «حاج حمد» إلى وجود تفاعل تاريخي إنساني ضمن الإطار الكوني المسخر، ومنه حتى الخطاب الإلهي الذي ينتزل على الإنسان وقد إختار الله أن يكون القرآن الخاتم، وقد أجرى المقادير له ضمن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 548.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 547.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 550.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 547.

<sup>5</sup> المصدر السابق، ص 547-548.

الواقع الموضوعي يسلك كإقتضاء حتمي بحيث يصير خطابا للإنسانية جمعاء، وهذا وفق المنهج الذي يتكشف به القرآن وفي منأى عن كل صدفة معرفية أو منهجية.

وما على الإنسان سوى الإنفتاح بكلية الوعي من أجل إستيعاب هذا المنهج كما يقول «حاج حمد» هنا: "الإنفتاح على المنهج الإلهي في كلية القرآن ووحدته الموضوعية سيقودنا في النهاية إلى نفي الصدفة والفوضى في الأحداث والوقائع الكونية ويقودنا إلى التأمل في الترابط بين ظواهر الحركة وصولا بها إلى إستقراء حكمة الخالق فيما فعل ويفعل."<sup>1</sup>

ومنه نفي المفهوم الفوضوي للمصادفة أمر قد بتّ فيه القرآن بالنفي المطلق وهو ما يدفع الإنسان إلى أهمية تفهم عنصر التوقيت ضمن الحركة الكونية والتي هي بدورها تخضع للإنضباط الزماني والمكان في سياقها، هكذا يستمد «أبو القاسم» القيمة الفلسفية من التجربة الموسوية من زاوية التقدير الإلهي في التوقيت الزماني، وقد حصل على المؤشر المنهجي المتمثل في نفي المصادفة لأنّه "من خصائص القرآن أنه يقدم مؤشرات منهجية كونية للخلقية والتكوين"<sup>2</sup>، وهذا المؤشر المنهجي المتمثل في نفي الصدفة ينسحب على باقي الأحداث والوقائع الكونية الأخرى وهنا يقول «حاج حمد»: "وحيث نفي الله العيشة في تحديد مواعده مع موسى فإنما كان ينفي في الأصل مفهوم العيشة كلها في حركة الظواهر الطبيعية والبشرية"<sup>3</sup> وهذا يعني في منطلق «أبو القاسم» أن الكون الموضوعي وما يحويه يتم على قدر معين من التوقيت، وبالتالي فهذا الوجود الكوني وعبر أحداثه ووقائعه لا مصادفة فيه وقد نفي ذلك عبر معادله المسطور.

كما أن الحركة تعني الحدث والسيروية في قول «حاج حمد» وربما نضيف إلى ذلك أيضا أن الحركة تشمل الأحداث والوقائع وظواهر طبيعية وأيضا حركة المعرفة البشرية التي تتطور وتتقدم باستمرار فلم يشهد التاريخ عبر مراحل ركودا أو توقفا لها بل ارتحال وتناوب دائم من مكان إلى مكان تساهم البشرية جميعا في إثرائها وتقدمها، فعبر الحركة توجد مراحل تنبثق عن وعي خاص بها تبعا للواقع ومختلف معطياته المتنوعة من الثقافية والاجتماعية أو التاريخية... بما في ذلك فهم وإستيعاب الخطاب الإلهي، فهذه المتقابلات القائمة في الكون الموضوعي تفرض علينا بالضرورة التأمل في داخل جوف الزمان والحركة مع تحري السياق الزمني للأحداث ولعل أبرز مثال على هذا المسار الطويل الذي قطعه الخطاب الإلهي للبشرية، وهنا يدعو «حاج حمد» قائلا: "بحيث يجب على الإنسان أن يتأمل في داخل جوف الزمان والحركة ويتحرى السياق الزمني للأحداث"<sup>4</sup>، فضمن الإطار الكوني نظر إلى الزمان نظرة كونية ترتبط إرتباطا وثيقا بحركة السيروية وأحداثها يسعفها في ذلك الحضور الإلهي "الآني في مسيرة الفعل البشري

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 553.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 88.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 294.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 294.

أي حضوره في الحركة الآنية على نحو مهيم من دون أيّ مساس بأصول الحركة الواقعية التي تعطي للفعل البشري أوضاعه الذاتية<sup>1</sup>، والله يتحكم في نتائج الفعل، «فحاج حمد» يغوص في جوف الزمان ليستقرأ معاني الأحداث الواقعة فيه والتي ستحدث فللزمان عمق كوني بعيد الغور يتحكم فيه عالم الغيب على مستوى النتائج بل ويجعل منه ناظما كونيا "علم التوقيت هو علم السياق الزمني للأحداث ودلالاتها ومصيرها من حيث الإتجاه النهائي لها"<sup>2</sup>، فالزمان متضمن في البعد الكوني عند «أبي القاسم» والذي لا جرم أنه يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة والذي يشمل بالتأكيد مسار التاريخ أيضا.

إذا الأحداث والوقائع في علاقاتها الزمنية تأتي محكومة بناظم دقيق وهذا ما يسميه «أبو القاسم» بحكمة التوقيت المعبر عن الإرادة الإلهية في الحركة نفسها وقد ضبط المفهوم (حكمة التوقيت) قائلا: "هو علم دقيق له دلالاته الحية في الحركة الموضوعية كما له دلالاته الحية في التصريف الإلهي"<sup>3</sup>، فأحداث الكون تسير بناظم مقدر من قبل، فهناك مآلات حتمية على مستوى النتائج وللاقتضاء الإلهي النهاية الغائية التي تكون للحق وهنا نختتم بتأكيد «حاج حمد» على الناظم الزمني للأحداث مقابل نفي الصدفة "فالناظم الزمني للأحداث هو مقابل الناظم المكاني لحركتها"<sup>4</sup>، وهكذا يتدمج الناظمين مع بعضهما أعني الزمان والمكان من خلال الوجود وذلك إرتباطا بالغاية الإلهية التي جعلها الله كنواميس وسنن موضوعية لتشكّل صيرورة هي في كليتها تعبر بصفة مباشرة عن تفاعلات الإنسان مع الغيب، فتوقيات القرآن الزمنية دقيقة جدّا وهذا بحكم أنه نص مطلق وبما يصرف عن تلك التوقيات كل قول بالعبثية أو الصدفة ثم إنها ليست آلية تعاقبية تكرارية بل تطويرية ومنتسعة تتقدم تبعا للغاية المقدرّة بإرادة الله زمانا ومكانا.

في أثر هذا التحليل الأنف الذي إنصبّ مجمله حول التأكيد على نفي الصدفة والعبثية وهذا عبر التقويم القرآني لمفهوم الزمن، ونفي الصدفة مطلقا وذلك معرفيا ومنهجيا، هنا تحديداً عند هذا الحد من التحليل تكون محاولتنا إكتملت بتوضيح السبيل التي سوف يسلكها الظهور الكلي للدين عبر دلالات نفي الصدفة وقد عاجلنا من قبل المراحل التي قطعها الخطاب الإلهي للبشرية وحكمة تدرّجه، وأيضا بعد بلوغ الإنسانية للمرحلة الخامسة من العولمة وتدابيحها عضويا وحضاريا وهذا يعتبر عند «أبي القاسم» مؤشر موضوعي ومقدمة لبداية الظهور الكلي للدين.

وفي هذا الصدد ينبه «حاج حمد» لمسألة مهمة جدا ترتبط بظهور الكلي للدين، وذلك بإتجاه الخطاب الإلهي لمضمون الدين دون مسماه الإسلام، وهنا نتساءل حول هذا الضرب من المفارقة لماذا كان إتجاه الخطاب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 295.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 294.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 294.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 295.

القرآني لمضمون الدين دون المسمى الإسلام؟ وحول هذا التساؤل سعى حمد لأن يجيب تبعا لتحقيق غرضين: أما الأول: فهو يتعلق باتجاه الخطاب إلى المضمون دون المسمى يحقق في نظره موقفا إيجابيا لدى الآخر كما يصرح هنا "أن المخاطبة بالمضمون فيها تجاوز لعصبية التدافع الديني الذي يقف عند خصوصية الإرث التاريخي الذاتي والانتماء الشكلي بحيث تنعدم لغة الحوار بين معتنقي الأديان المختلفة".<sup>1</sup>

ثم يعود «أبو القاسم» إلى المرحلة الأولى (الأمية) ويجد أن الله يشير إلى مرحلة الظهور الكلي للدين، تلك المرحلة لم تكن مرتبطة بضرورات العصبية للدين، أي كانت هناك حرية التدنن، والدليل أن الإسلام لم يؤسلم اليهود والنصارى بل أبقاهم على دينهم وكان الإسلام يتجه إلى الشعوب الأمية حصرا (وآخرين لما يلحقوا بهم) فهناك إشارات قرآنية معها لم يحصل الإستيعاب للكاتبين.

وتلك الإشارات التي يستبطنها القرآن كانت في الحقيقة تتجه نحو العالمية التالية التي نعيش إرهاباتها الآن بعد مضي أربعة عشر قرنا قمريا من العالمية الأمية، والمفارقة التي يصرّفها «حاج حمد» هي: "أن المرحلة التي نعيشها الآن تحوّل فيها الإسلام إلى خصوصيات وعصبية المدافعة كما تحولت سائر الأديان إلى هذا المنحى"<sup>2</sup>، ولهذا العلة كان الكلام الإلهي يتجه إلى المضمون دون المسمى، ولهذا السبب أيضاً صرف الله تعالى قوى الوعي الثلاثي في الإنسان إلى المضمون أي الدين بدل المسمى الإسلام تبعا للواقع الموضوعي للمرحلة التي تغص بالمتناقضات كما يقول «حاج حمد» هنا: "لذلك لا نجد في كل آيات الظهور الكلي للدين إلى المسمى مع علمنا اليقيني أن المسمى هو الإسلام"<sup>3</sup>، ويضيف: "و حين بشر الله بظهور الهدى ودين الحق فإن البشارة اتجهت إلى المنهج الفكري (الهدى ودين الحق) ولم يستخدم الله إظهار الإسلام مع أن الهدى ودين الحق يستند إلى الإسلام وكونية القرآن".<sup>4</sup>

أما الثاني: فإن إنصراف المخاطبة بالمضمون عند «أبي القاسم» فهي "تتجه دوما إلى المنهج (الهدى ودين الحق) الذي يستخلص من القرآن كمادة لمحاورة العالم"<sup>5</sup>، فالإستخدام الإلهي للمضمون يأتي ضمن إطار الظهور العالمي للإسلام والمخاطبة التي وردت في القرآن بالمضمون خلال عصر التنزيل (المرحلة الأمية) إنما كانت تتجه كبشارة مستقبلية وتحققها يأتي ضمن مرحلة إنتقال بالبشرية إلى الطور العقلي الثالث والذي يأخذ بالمعرفية والمنهجية مسلكا ومنحى في تحصيله العلمي، ولأجل هذا يرى «حاج حمد» أن "الهدى ودين الحق يعنيان المنهجية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 57.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 57-58.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 225.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 58.

المعرفية القرآنية المقابلة لتطور العقل البشري في مرحلة الظهور العالمي للدين، وهذا هو نوع الخطاب الذي يشير الله سبحانه به علينا.<sup>1</sup>

فالظهور الكلي للدين يشكل إنطلاقة للدين الحق من أجل تحقيق المنهج المعرفي في إطار العالمية الشاملة، والإستجابة لهذا المنهج المعرفي هي في الحقيقة إستجابة للقرآن مع الأخذ في الحسبان مقومات الواقع الموضوعي زمانيا ومكانيا من إستحواذ حضاري عضوي عالمي، وتقدم معرفي منهجي تحليلي جدي يأخذ بالوحدة المنهجية الضابطة للمعرفة بعد إكتشاف العلاقة النازمة للظواهر في مرحلة معرفية مغايرة ضمن الطور العقلي الثالث من تطور العقل البشري.

هنا في هذه المحطة من التحليل تجد ذات الباحثة نفسها مجبرة بحكم السياق على بحث الصيرورة التي سوف تقطعها المنهجية المعرفية القرآنية في ظهورها وعلاقة المتغيرات الإجتماعية والتاريخية الموضوعية بتحقيق ذلك الظهور أي ظهور الدين الكلي والذي عنى «لحاج حمد» المنهجية المعرفية القرآنية لا غير.

### المطلب الثالث: الصيرورة الغائية لمنهجية القرآن ومعرفته.

القراءة المنهجية للقرآن تمكّن من فهم مجرى صيرورة المتغيرات - كما أشرنا آنفا - في كليتها حضاريا، ودينيا، وتاريخيا وإجتماعيا، «فأبي القاسم» يطرح المتغيرات ويعالجها وفقا للمنهجية القرآنية المعرفية المستجيبة لشروط القراءة المعاصرة (الجدلية التوحيدية)، وحتى تتمكن من فهم ذلك نصدر من مفهومه للقرآن إذ حدّه ب: "المرجع الكوني للوحي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته"<sup>2</sup>,

فالإحتواء القرآني للكون وحركته زمانا ومكانا متأّية من خاصية معانيه في بنائيتها والمتفاعلة مع صيرورة المتغيرات دوما، وبحكم معادلته أي القرآن للوجود الكوني وحركته، فإنّ هذا يعني بالنسبة «لأبي القاسم»: "إنسياب معانيه مع الصيرورة المندفعة أبداً بإتجاه المستقبل بحيث تبدّد قدرته دائما على الإحاطة بالمتغيرات وإستيعابها لقوانينها الإجتماعية والتاريخية ضمن صياغة كونية للمناهج المعرفية العلمية المعاصرة واللاحقة، بذلك يحيط القرآن بكل المتغيرات، ويملك قدرات التداخل مع مختلف حقول المعرفة والثقافات ماضيا وحاضرا ومستقبلا"<sup>3</sup>، مع العلم أن الصيرورة عند «أبي القاسم» تعني الزمن والحركة وهذا ما يعتقده «أبو القاسم» ويدافع عنه في إطار منهجي ومعرفي قرآني محكم الصياغة والبناء.

فقد أشار إلى غفلة البعض في التعاطي مع المتغيرات، وفقا للخطاب القرآني كما يبين ذلك قائلا: "كيف يخاطب القرآن كافة العصور مع تغيرات الزمان والمكان والعلاقات الإقتصادية والإجتماعية وإختلاف البنى العقلية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 58.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 65.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 65.

والثقافية والنص واحد، ومفسر سابقا وفق قواعد محددة في معاني الألفاظ ودلالات الأحكام<sup>1</sup>، ذلك أن القدرة التي يمتلكها القرآن على الإحاطة بالمتغيرات إنما تعود في أساسها إلى منهجيته ومعرفيته، والتي بدورها تتجاوز كافة الظروف الوضعية باتجاه كوني أشمل بما في ذلك أيضا تنوع البيئات الثقافية، ولذلك لا يمكن الحجر على معانيه وفق فهم تفسري طرحته مرحلة خلت.

ففهم القرآن من طريق معرفي ومنهجي يسمح بإستيعاب كيفية حصول مجمل المتغيرات ضمن الصيرورة في بُعديها الزماني والمكاني وذلك من خلال المراحل التي سلكها الخطاب الإلهي للبشرية، فكل مرحلة من تلك المراحل تمتلك خصوصية حضارية ذاتية معينة تتفق مع وعيها المرهلي يتعلق بصورة معينة للكون التي تتمثلها عقليتها، وما جاء في الخطاب الإلهي من تشريع وتوجيه فعند حديثنا حول تفصيلات الخطاب الديني للبشرية ذكرنا بأن الخطاب قد أتى متدرجا تبعا لنوعية الوعي المتعلق بكل مرحلة "إذ تتسم كل مرحلة منها بوعي عقلي محدد السمات وبرؤية كونية معينة"<sup>2</sup>، فثلاثية التطور المشار إليها والتي تدرج وفقها الخطاب الإلهي لم تستند في تقدمها إلى التناقص في الوعي المفهومي كما تتصور المدارس الوضعية، بل إن رؤاها الكونية ودلالاتها العقلية مختلفة في طبيعتها من إيمان حسي مباشر إلى إيمان غير مباشر بالغيب، وليس في مضمونها والذي ينصرف إلى التوحيد وهذا يعد أهم مرتكز - يضم الموشرات - تستند عليه رؤية «أبي القاسم» في تغاير الشرائع.

ثم إن الخطاب الإلهي في مجراه عبر التاريخ وكما حلل «حاج حمد» آبي القرآن في وحدته العضوية يتجه أبدا نحو المستقبل، وهو ما قصده «حاج حمد» "من إنسياب معانيه مع الصيرورة المندفعة أبداً باتجاه المستقبل بحيث تبدو قدرته دائما على الإحاطة بالمتغيرات وإستيعابه لقوانينها الاجتماعية والتاريخية."<sup>3</sup>

هنا وفي هذا السياق نكتفي بمثالين توضيحيين بخصوص البشارة بالني الأمي وإنتقال الخطاب الإلهي من التخصيص القومي نحو التعميم العالمي.

فبخصوص المثال الأول يقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تَقُولُونَ لِآبَائِكُمْ وَلَوْ كَرِهَ اللَّهُ لَفُوتَ بِهِمْ وَأَلَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٥﴾ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَأَتَاهُمُ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ٦ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ٧ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِيرُ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ٨ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ٩﴾ [الصف: الآيات 05-09]، وفيما يتعلق بالمثال الثاني باتجاه الدين نحو التعميم العالمي بعدما كان

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 306-307.

<sup>2</sup> مصدر سابق، ص 412.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 65.

حصريا يأتي «أبو القاسم» بقوله تعالى: ﴿ قُلْ يَتَّيِّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ [الأعراف: الآية 158] وأيضا قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴿٢١﴾ ﴾ [فاطر: الآية 24]

ثم يأخذ الخطاب الإلهي مجراه من العرب الأميين باتساع أفقي إلى غيرهم من الشعوب الأمية كما جاء في مطلع سورة الجمعة ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾ وَعَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢﴾ ﴾ [الجمعة: الآيات 02-03]، إلى أن تأتي مرحلة الظهور الكلي للدين كما ما أشرنا إلى ذلك آنفا عبر ما جاء في سورة التوبة والصف والفتح.

ولفهم علاقة القرآن بالمتغيرات وتدرج الصيرورة شطر القرآن كما حلل «حاج حمد» المرحلة الثالثة من الخطاب الإلهي للبشرية إلى شطرين الأول منها كان أميا بينما الثاني منها سوف يتجه نحو الظهور الكلي للدين، وهذا التقسيم الذي إستقرأه فيلسوفنا للمرحلة العالمية من الدين يتجه بسبيل توضيح الفارق في الخطاب الإلهي الآخذ في الحسبان لطبيعة الوعي الثقافي والمعرفي المتعلق بتلك المرحلة والذي بدوره يدعه يدل على مشروعية رؤيته المعرفية والمنهجية بعد وراثة الكتاب المخاطب للعقول بدلالة المضمون (الدين) والذي عنى «لحاج حمد» كما أشرنا سابقا منهجية القرآن ومعرفته.

غير أن المشكلة عند «أبي القاسم» تتمحور حول تفهم القوانين التي يتم بموجبها تتحقق المتغيرات، وقد تناولنا القضية ضمن المبحث الثالث من الفصل الأول عندما تعرّضنا لموقفه النقدي بخصوص التصورات التي إتخذتها حركات الصحوة للتغيير فالمسألة حسبه "تطرح من زاوية قابلية القرآن لأن يتنزل من جديد على وعي مفهومي معاصر بشروط تاريخية وإجتماعية علمية مغايرة، وذلك بوصف هذا الكتاب مرجعا كونيا يعادل بآياته المقروءة الوجود الكوني وحركته."<sup>1</sup>

فقد أشاد «أبو القاسم» بقيمة ودور مناهج علم الاجتماع حين تمكننا من "إكتشاف المضمون الذهني لتلك العقلية بحيث نستطيع أن نميز بين مطلق القرآن، والتناول النسبي الذي كان، أي إسقاطات هذه العقلية على القرآن والكيفية التي فهمته بها"<sup>2</sup>، ولعل أهم إستفادة «لأبي القاسم» من تلك المناهج وإستخداماتها يكمن في الإفصاح عن الفارق الكبير بين محتوى الوعي القرآني من جهة ومحتوى الوعي العربي التاريخي من جهة أخرى.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 47.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 48.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 48.

وإنكشاف هذين الفارقين يدلّل «أبو القاسم» على مشروعية قراءته المنهجية المعاصرة التي يستجيب لها المطلق القرآني، بعدما فُرق بين محتوى الوعي القرآني من جهة والوعي التاريخي من جهة ثانية، فهناك إذاً محتويين من الوعي متميزان أبداً، ووعي قرآني متجدد ووعي عربي تاريخي متعلق بمراحلته الثقافية والفكرية وبيئته الاجتماعية المحدودة.

وهنا تكمن الخطورة البالغة للمسألة التي ينتبها إليها «حاج حمد» ويحذّرنا من نهاياتها وتتعلق أساساً بالطرف المستفيد من الطروحات التي تتبني ربط الوعي القرآني بالوعي العربي ضمن ثقافته التاريخية، وهو ما يحقق قوتها المنهجية والوضعية معا يقصد «حاج حمد» هنا الماركسية من جهة واليهودية من جهة أخرى في الربط بين القرآن والتفسير العربي التاريخي المقيد إلى مرحلة معينة<sup>1</sup> وفي النهاية يصبح القرآن تابعا للعقل العربي، ومنقادا لمرحلة معينة من مراحل تطوره أي تطور العقل العربي، ومن هنا يستلزم المعنى الإطلاقي المميز في القرآن لصالح عقلية بشرية تكون هي الدالة والعنوان له<sup>1</sup> وبذلك يقطع «أبو القاسم» الطريق أمام هذه الطروحات والتي تتنافى أصلا مع المنهج القرآني بهذا التحليل المقارن، والذي أسلمه إلى وجود مفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري.<sup>2</sup>

كما نشير إلى وجود تقارب بخصوص المفارقة بين الوعيين كمصدرين لإنتاج المعرفة بين «أبي القاسم» و«محمد أسد\* 1900-1992م» وإن كان الأخير يصدر في رأيه بكيفية تقريرية، وهذا بالتحذير من أشكال الفكر الجامدة التي لا ميزة لها سوى قِدَمِها إذ لا بد حسبه "أن نُحذّر فكرة أنّ الإسلام كان منذ خمسة قرون أو ستة يفهم على نحو أفضل مما يمكن أن يفهم اليوم، فهذا قول عارٍ من الصحة"<sup>3</sup>، بل وأكثر من ذلك عندما يضيف: "فقد قيل لنا دون أدنى سند من الكتاب أو السنّة إنّ صرح العلم الإسلامي إكتمل إلى الأبد بما أنتجته الأجيال الأولى."<sup>4</sup>

إذاً لنا مع «أبي القاسم» أن نعي بالقرآن تبعا لوعي تاريخي وإجتماعي مغاير تماما، فقد إنبثقت التفاسير التقليدية حسبه من وعي مفهومي تاريخي محدد "والقرآن في مطلقه قابل لإسقاط ذهني مختلف في مرحلة حضارية متقدمة كعصرنا"<sup>5</sup>، وبطبيعة الحال حتى هو الآخر يعبر عن نسبية أوضاعنا في المجرى العام لتطور البشرية، إذ يقصد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج 02، مصدر سابق.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

\* محمد أسد، مفكر ألماني مسلم كان صديقا لإقبال من مؤلفاته (الإسلام في مفتق الطرق) شرح فيه أصول الفلسفة الإسلامية ويقول إن تنامي القلاقل الاجتماعية والاقتصادية في العالم العربي...سوف يدفع بالحضارة الغربية...إلى الاستغراق في الحمافة بشكل مروّع وعلى نحو يضطر شعوبا إلى أن تبحث لنفسها من جديد في دأب عن الحقائق الروحية وهنا يمكن حسب التفسير بالإسلام، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1339.

<sup>3</sup> محمد أسد، هذه شريعتنا، تر: شكري مجاهد، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، ط01، 2015م)، ص 41.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 39.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 719.

«حاج حمد» في هذا الصدد وعي القرآن من الزاوية المنهجية والمعرفية التي تقرأ الكثرة ضمن سياق موحد، والقراءة الآخذة بالبعد المنهجي والمعرفي التي يقصدها حمد لا تعتبر في النهاية هي القراءة الكلية والمطلقة، وذلك أخذًا بعين الاعتبار لشروط الوعي التاريخي لكل مرحلة معينة من التاريخ، وضمن الأطر المعرفية التي تسمح بها.

ويتداح تحليلنا نحو هذا الإستنتاج المنطقي الذي يبرهن به «أبي القاسم» على قابلية القرآن لأن يتكشف عن وعي آخر به يقول فيه: "إذا لم يكن القرآن قابلاً لإعادة القراءة وفق مناهج مغايرة للمعرفة بما فيها مناهج علم الاجتماع والتاريخ والإناسة المعاصرة فهو كتاب مقيّد بظرفه التاريخي الذي تنزل ضمنه، ولكن إذا كان قابلاً وهو كذلك فهو كتاب إلهي كوني مطروح للمستقبل دائماً"<sup>1</sup>، والحكم في هذا الإستنتاج هو ليس الحجاج السجالي بل توقيع القراءة المشار لها في كلامه وفقاً لما هو متاح في الحاضر والمستقبل الذي نعيشه.

فليس هدف «حاج حمد» التأكيد على ألوهية المصدر القرآني بل أكثر من ذلك أعني أن نلتمس الوعي عبر المؤشرات التي يرفدنا بها القرآن "للتعامل الموضوعي مع المتغيرات التاريخية والاجتماعية"<sup>2</sup>، وتمتد المسألة حتى بالنسبة للمتغيرات المعرفية إذ يأتي التفاعل القرآني مع الحقول الثقافية المعاصرة تفاعل يأخذ شكلاً إيجابياً كما إنتبه إلى ذلك «أبو القاسم»، وهذا مع الأخذ في الحسبان أن المرجعية القرآنية مستوعبة ومتجاوزة لمختلف المناهج الصادرة عن تجربة الوعي البشري.

فهناك مؤشرات منهجية تقويمية ينبغي الإنتباه لها ضمن تلك المكونية إذ تعمل على تعديل ما إنتهت إليه البشرية من مناهج مأزومة، وهذا بتضمينها المنهج القرآني كإستيعاب ثم تجاوز بتوجيهها نحو الوجهة الكونية الغائية، وهكذا يركّب «أبو القاسم» منهجية القرآن المعرفية على التحولات والمتغيرات التي تشهدها أو شهدتها الحقول الثقافية في أي مرحلة تاريخية ماضية أو لاحقة، وهذا بحكم ما يحمله القرآن من أشكال الوعي به متجاوبا مع ما أنتجه العقل البشري عبر الأزمنة المتعاقبة.

ف«أبي القاسم» ينطلق في طرحه هذا من "الصفة العالمية للقرآن بوصفه كتاباً للبشرية جمعاء يحتزن بين دفتيه وعيا معادلاً للوجود الكوني وحركته، فبقدر ما يكون تخلفنا عن وعي هذا الكتاب نحرم أنفسنا والبشرية من متاح حلّ إشكالية المعرفة"<sup>3</sup>، فحل الأزمة الحضارية العالمية يتعلق أساساً بالحلول المعرفية والمنهجية التي يقدمها «أبو القاسم» إنطلاقاً من النص القرآني بحكم توجهه الإنساني، ولأن هناك تجاوبا إيجابياً مع صيرورة المتغيرات التي تحتفل بها المرجعية القرآنية سواء كانت تلك المتغيرات معرفية أو منهجية أو تاريخية أو حتى ثقافية أو إجتماعية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 49.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 49 - 50.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 52.

إذاً هكذا يفيد «أبو القاسم» من المناهج العلمية المعاصرة وخصوصاً ما إنتهت إليه مدارس علم الاجتماع من مناهج تحليلية بعدما تعامل معها بالإسترجاع النقدي نحو البعد الكوني سمح له ذلك بالوقوف على الفارق بين ما أنتجه الوعي العربي الكلاسيكي المحدود في الماضي وبين ما يحتويه الوعي القرآني المطلق، وبأشكال متباينة تبعاً لصيرورة التقدم الإنساني عموماً، إذاً خلاصة ما في المسألة المتعلقة بالأخذ بالمتغيرات عند «أبي القاسم» أن هناك فرق بين العودة إلى الماضي والعودة إلى القرآن التي تمكنا من إدراك ما هو إطلاق وما هو تعيين في النص القرآني.

فالتنزيل قد اتخذ طابع التعيين المحدد بالزمان والمكان في بدايته "إذ تنزل الوحي على محمد عليه الصلاة والسلام قبل 14 قرناً في غار حراء في أرض مكة المكرمة، بلسان عربي، بخطاب للأمة وللناس كافة وبوصف محمد خاتم النبيين والمرسلين، ويوصف القرآن آخر الرسالات السماوية.<sup>1</sup>" فقد تموضع التنزيل القرآني بتلك الأبعاد زمنية ومكانية إلى جانب الخصوصيات التي أسعفته تركت صورة عامة تطغى على التنزيل القرآني "وكأنه قد تعيّن وتقيّد بمكونات تلك الفترة تعييناً قطعياً وليس نسبياً"، فهذه الصورة الطاغية سمحت للبعض "بفك الإرتباط النسبي ما بين مطلق القرآن، وتعينات مرحلة التنزيل وفق فكر إجتهادي يقترب كثيراً أو قليلاً من محددات تلك المرحلة تبعاً لمنهجه في الأخذ بالرأي أو النقل... كما شرع من هم خارج هذه الدائرة الإيمانية بدمج مطلق القرآن في التعيينات الإجتماعية والثقافية لتاريخية تلك المرحلة."<sup>2</sup>

وما يستنتج من تحليل «حاج محمد» الأنف هو ضرورة التمييز ما في القرآن من نسبي المتعلق بتعيينات مرحلة التنزيل مع الأوضاع ثقافية وفكرية وإجتماعية، وما بين خصوصية النص ككتاب خاتم ومطلق يحمل في مكنونه قدرات التفاعل مع الصيرورة المندفعة باتجاه المستقبل، وإن كان قد إقتنع بعضهم بدمج المطلق القرآني في تلك التعيينات مما يؤدي بالحجر على إطلاقيته لمرحلة إنصرفت ويجول دون تحقق بشره المستقبلية والتي أثبتتها أهم مقومات المرجعية القرآنية من وراثة الكتاب وكرمية عطاءه الخالدة، فهذا يسمح بتفاعل القرآن مع المتغيرات المستقبلية، تفاعلاً إيجابياً ونوعياً مؤطر بالمنهجية المعرفية القرآنية.

في هذه المرحلة المتعيّنة التي أطلق عليها القرآن مرحلة الأُميين كما حددتها سورة الجمعة، توقف «أبو القاسم» عندها بتوضيح الإلتباس الذي إكتنف دلالتها، ويتوسع متسائلاً ومجيباً: "فهل تعني الأُمية (الأُميين) هنا غير الكتّابيين الذين تنزل عليهم وحي سابق من السماء؟ أم تعني غير (الكتّابيين) الذين لا يحطون ولا يسمون الحروف ولا يقرأون بها؟ فإذا إتجه معنى الأُميين لغير (الكتّابيين) وضح لنا فهم ظهور الإسلام بوصفه مقيداً إلى حالات الشعوب التي لا تتبع كتاباً سماوياً"<sup>3</sup>، وهذا هو التحديد الإصطلاحي الذي إنتهى إليه «حاج محمد» بعد

<sup>1</sup> حاج محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 65.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 66.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 102.

تحليله لآيات القرآن ضمن وحدتها العضوية وهو على طرف نقيض مما هو دارج لدى أغلبهم أي الأمية بمعنى عدم المعرفة الخط كما أطلقوا على مدارس تعليم الخط (مدارس محو الأمية).<sup>1</sup>

وقد تحققت نبوءة التي وردت في مقدمة سورة الجمعة لاحقاً كما حلّ لها «أبو القاسم» بإستيعاب الإسلام للشعوب ذات الحضارات العريقة وبتحديد جغرافي ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً فلأمية دلالة ديموغرافية تشمل مجالا جغرافيا معيناً ووفقها تمت "مرحلة الإنتشار الجغرافي للإسلام والمقيّد تعيّننا بحالة الشعوب غير الكتابية، وهذا ما حدث تاريخياً من جهة إستيعاب الجغرافية الإسلامية للشعوب غير الكتابية كافة ما بين المحيطين وعلى إمتداد منطقة الوسط من العالم القديم"<sup>2</sup>، وفي مقابل ذلك أيضاً ما حدث تاريخياً من جهة عدم إستيعاب الشعوب الكتابية وتحديد اليهودية والنصرانية، إذ بقيت على إتماءاتها السابقة مع ملاحظة إنتشار المسيحية وتغلغلها في أرجاء جديدة على أطراف العالم الإسلامي الأمي بداية من القرن التاسع عشر<sup>3</sup>

بعد التوضيحات التي تعرّضنا لها بشأن دلالة الأميين وعلاقتها بمعنى الإطلاق والتعيين القرآني يقدم «حاج حمد» مخرجا منهجيا بخصوص الإلتباس الذي لفّ حالة التعيين وحالة الإطلاق على مستوى النص القرآني كما عبر عن التجربة الإسلامية في عمومها، وهذا أخذنا في الحسبان للمعاني الحقيقية للواقع عبر جدليته المعقدة وخصوصاً ما تعلق منها بالأطر الثقافية والمعرفية المسعفة للحالتين يقول «حاج حمد»: "حين يطرح القرآن حالة تعيين الأميين ثم يطرح حالة الإطلاق (الظهور الكلي للدين) فإنّه يضع المسافة الزمانية والمتغيرات المكانية بين التعيين والإطلاق فكل منهما يشغل مسافة زمانية محددة وتبعاً لها تحصل المتغيرات المكانية من المرحلة الأمية ثم الإتجاه نحو الظهور الكلي للدين.<sup>4</sup>، تعني المسافة الزمنية بالنسبة «لأبي القاسم» "الصيرورة في الواقع أي التحول في الواقع العالمي في رتمه، وهذا التحول يعني الأخذ بقوانين الحركة والإتجاه في بنية المجتمعات وتاريخها."<sup>5</sup> وأيضاً ما لدور المناهج المعرفية المتقدمة في كشف ذلك.

ويضيف «أبو القاسم» "فهذا التحول الجدلي من عالمية الأميين إلى الظهور الكلي للدين لا يعني أن تقوم منظمة للجهاد الإسلامي فتغزو العالم مرتحلة على صهوات الخيل، وسيوف مشرعة، فتلك الأدوات كانت وقفا على التعيين وعلى التحديد، وعلى الحالة التاريخية أي حالة الأميين قبل أربعة عشر قرناً<sup>6</sup>، وبمقابل ذلك شكل "المجتمع العربي الأمي قاعدة الإسلام الذي يتسع متدرجاً لجميع الأميين (غير الكتابيين) في العالم بموجب سورة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 102.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 105.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 107.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 326.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 326.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 326.

الجمعة، ثم يتسع للعالم كله ظهوراً على الدين كله بموجب سورة التوبة والفتح والصف، فكان لا بد من تأمين (القاعدة والأساس) القاعدة التي منها ينطلق الخطاب لجميع الأميين ثم للعالم.<sup>1</sup>

ومن هنا يصدر تأكيد «أبو القاسم» "على الإتجاه العالمي للإنسان المسلم إنطلاقاً من المسؤولية العربية وإحتوائه للإطار الأمي وتطلعا للعالم كله وذلك بروح حضارية تستجيب لشرعة التخفيف والرحمة"، ويحصل ذلك من خلال التفاعل السليم مع مجمل الحضارات والثقافات والأفكار والأطر الأيديولوجية وغاية ذلك ترقيةها بإتجاه النظام الديني الإسلامي<sup>2</sup> وتحقيق هذا الهدف الذي حدده «حاج محمد» يرتحن إلى تخطي سلبيات كثيرة طغت على واقعنا الكلي، ومن جملتها يذكر "الإنغلاق العصبوي المحدود في إقليميته الجغرافية، البشرية، والذي يتخذ من الدين نوحاً أيديولوجياً موروثاً دون الإنفتاح عليه كإطار معرفي متقدم"<sup>3</sup>، فممارسات الإنغلاق هي حجر على الصيرورة وضرب للمتغيرات ونقضها وهي في الحقيقة إخلال بمعاني القرآن التي ينبغي أن تُفهم منهجياً ومعرفياً وهذا بمقتضى المسؤولية العربية عن الذكر، بحمله على وجهه الصحيح والسليم ومن ثمة هي المسؤولية التي يطرحها «حاج محمد» على عاتق الكل إسلامياً إذ يضبطها في "إعادة قراءة الواقع الحضاري العالمي كله من خلال القرآن تمهيداً لمرحلة الظهور الكلي للهدى ودين الحق"<sup>4</sup> وخصوصاً التعاطي الإيجابي مع أزمت الإنسان المعاصر، فهذا الأخذ لأهمية المتغيرات الزمانية والمكانية وبهذا الطرح الإستشراقي المستوي على القاعدة المعرفية والمنهجية تنتفي معها كل نظرة استرجاعية سكونية كما توّد ممارستها حركات الصحوة الإسلامية، والتي تفتقر تمام الإفتقار لمنظور فلسفي بخصوص المتغيرات كما أوضحنا ذلك ضمن الفصل الأول وتحديد المبحث الثالث.

وتعد تلك المؤشرات والمقدمات مهمّة فإستيعابها يسمح لنا بإكتشاف حاضر الإسلام ومستقبله داخل صيرورة المتغيرات. وفي هذا الصدد يتساءل «أبو القاسم» "هل لنا بموجب هذه المقدمات أن نكتشف حاضر الإسلام ومستقبله ضمن صيرورة المتغيرات، وكيف ينبغي لنا التعاطي مع هذه المتغيرات تبعاً للقرآن نفسه، والذي أوضح لنا متغيرات التعامل من آدم، بنو إسرائيل، الأميون العرب؟"<sup>5</sup> فإن كان ثمة تغاير في شرائع تبعاً لتغاير المراحل، فإن هذا يسمح لنا بالتعامل الخاص مع مرحلتنا ولكن كيف؟ السؤال يبقى معلقاً وجوابه في التحليل، إذ يصله «حاج محمد» بإستمرارية العطاء القرآني في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ [فاطر: الآية 31-32]، ويسترسل «أبو القاسم» بتحليل الآيتين: "...وحدّد هذا الوحي للرسول من كتاب، فهو جزء من كل، وحي من كتاب،

<sup>1</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 96.

<sup>2</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 119.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 119.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 120.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 121.

وكذلك حدّدت نوعية ذلك الوحي مقيداً إلى زمانه مصدّقاً 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 إنقطع بخاتم النبيين<sup>1</sup>، فالوراثة المقصودة هنا ليست تراكمية جامدة المتوقفة على العقل الطبيعي فقط، ولكن وراثة نوعية تعتمد العقل العلمي التحليلي حيث التفاعل الإيجابي مع المتغيرات الزمانية والمكانية، وعلى نحو متقدم، إذًا فالتوريث كما نفهمه عن «حاج حمد» هو التعاطي الإيجابي مع المتغيرات المستقبلية اللاحقة في الزمان بحيث يخرج بموجب التوريث النص القرآني من معاني التقييد إلى معاني الإطلاق.

فللمتغيّرات المتنوّعة والمختلفة دور مسعف في تحقيق معاني الوراثة وبعثها والتفكير في مستوياتها «فأبي القاسم» لا يكتفي في الحديث عن الوراثة، وكأنّه ينزّلها على واقع جامد ورتيب حتى هذا الواقع متحرك في آفاقه زمكانيا وأطره المعرفية التي هي في تطور مستمر، وقد افترض «أبي القاسم» أنه لو ظلت المعاني المستمدّة من القرآن على حالها، وظلت الإجهادات هي الإجهادات ذاتها، منذ عصر التدوين كما عرفته القرون الهجرية الأولى لما كان ثمة حاجة للنص يؤكد على توريث الكتاب، مع العلم أن مفهوم التوريث عند «أبي القاسم» يعني الإستمرارية لمقابلة المتغيرات، والإنسياب مع صيرورة الزمان والمكان.<sup>2</sup> للمكنون القرآني.

ولا يكتفي «أبو القاسم» أيضاً بما جاء في النص القرآني على وجود معاني التوريث ودلالاتها بل يمضي حتى للمأثور من أقوال السلف بخصوص هذا الموضوع وما تعلق منها تحديداً بآيتي سورة فاطر وكما يشهد لذلك قول «الإمام مالك 93-179هـ\*»: "إذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب إختصاصية فليس يستبعد أن يدّخر لبعض المتأخرين ما عسر على كثير من المتقدمين"<sup>3</sup>، وهذا ما دعا «محمد أسد» أيضاً لأن يكون منصفاً في حق ما قاله إمام دار الهجرة "ومن الإنصاف أن نقول إنّ كبار العلماء تلك الأجيال الأولى لم يدّعوا قط أن كلامهم هو فصل القول"<sup>4</sup>، ويعلق «حاج حمد» على قول الإمام "وقول العالم الرباني «الإمام مالك» الذي أتى الفقه عبادة ونورا وليس محض كتابة وتشريع يتسق مع معنى الآيتين المذكورتين... فاطر 31\_32، فالله الحبير البصير بمعنى الإحاطة التفصيلية المطلقة بأوضاع الخلق يدفع باتجاه التوريث المستمر عبر القرآن بصفته (مجيداً) لا يبلى مع الزمن، وكرهما ليعطي ولا يتوقف عن العطاء، ومكنونا بما فيه ليتكشّف، وما من عالم رباني أصاب كبد هاتين الآيتين في سورة فاطر «كالإمام مالك»، فقد جمع «الإمام مالك» في تعبيره هذا بين وحي القرآن وقول الرسول الخاتم الموقر (من يُردّ الله به خيراً يفقهه في الدين فربّ مبلغ أوعى من سامع)<sup>5</sup>، وكذلك كان «الإمام مالك» ولقد كتب

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 87.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، مصدر سابق، ص 122.

\* الإمام أبو عبد الله مالك بن أنس إمام دار الهجرة وأحد الأئمة الأعلام، يراجع: ابن خلكان، وفيات الأعيان، المجلد الرابع، ص 135.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 207-208.

<sup>4</sup> محمد أسد، هذه شريعتنا، مصدر سابق، ص 40.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 207-208.

«الزركشي\* 745-794هـ» في القرن الثامن هجري...قائلاً: "إذا كان المؤيدون لهذه الخرافة يقصدون أن الكتاب السابقين كان الإجهاد بالنسبة لهم أكثر سهولة بينما ازدادت الصعوبات بالنسبة لمن جاء بعدهم من الكتاب، فهذا هراء وذلك لأن الأمر لا يحتاج إلى كبير الفهم لترى أن الإجهاد أصبح أيسر عند العلماء اللاحقين منه عند علماء الفقهاء السابقين"<sup>1</sup>، ويضيف إلى ذلك «إقبال» أن عالم الإسلام مزود بفكر عميق وتجربة جديدة بما ينبغي عليه أن يتقدم بشجاعة لإبجاز التجديد الذي ينتظره في المستقبل.<sup>2</sup>

ويبقى الأساس عند «أبي القاسم» هو التعاطي مع القرآن كمنهاج للهدى ودين الحق، والنتيجة التي نبلغها بمعيته بخصوص تناولنا للصيرورة الغائية لمنهجية القرآن ومعرفته، وعلاقتها بالمتغيرات التشريعية والتاريخية هي "أن التشريعات على اختلافها نسبية حسب الواقع التاريخي بهدف إيجاد رابط كامل بين حركة الإنسان من جهة، ومقتضيات المنهج الإلهي في الخلق الكوني من جهة ثانية...وهذا يعني أن الديانات السماوية ترد كلها إلى أصل واحد (جوهرى) ثم تتفرع إلى أشكال تطبيقية مختلفة فالدين عند الله هو الإسلام، والإسلام هو الحنفية الإبراهيمية ضمن أرقى أشكالها في التوجه إلى الله."<sup>3</sup>

وقد أفاد كثيرا «أبو القاسم» مما انتهت إليه مدارس علم الاجتماع من مناهج معرفية مساعدة على البحث جعله يميز بين ما أعطته المرحلة الأمية من فهم للقرآن، وقدرة إستجابة النص القرآني للوعي المنهجي في عصرنا بموجب إطلاقيته، وهذا يشكل مسلكا توجيهيا بإتجاه الظهور الكلي للدين وعبر متغيرات يفرضها العصر المنهجي، فالظهور الكلي للدين يرتكز لدى «أبو القاسم» بإستيلاد المنهج عبر معاناة التوليد والتركيب الغائي بالإتجاه الكوني، وهذا عند بحث الأزمات الحضارية الملمة بالإنسانية قاطبة.

وكحوصلة شاملة لهذا المطلب بعد العرض والتحليل الوافر لصلة الصيرورة الغائية بمنهجية القرآن ومعرفته، والتي طرحناها ضمن المتغيرات التشريعية والتاريخية وتعرضنا بمعية «أبي القاسم» لكيفية إستجابة البنائية القرآنية الكلية لتلك الصيرورة ومدى إستيعابها لحركة الزمان وتداخلها مع المكان فمهما تغايرت الأمكنة وتعاقبت الأزمنة ومتغيراتها الإجتماعية والثقافية والحضارية والمعرفية والمنهجية إلا أن النص القرآني يبقى دائما متكيفا معها عبر خصائصه المكنونية والمجيدية المستمرة أبدا كما يعبر عن ذلك «محمد إقبال»: "وفي تعاليم القرآن التي تؤكد أن الحياة إنما هي عملية خلق تزداد وتتقدم، ما يسمح لكل جيل بكل مشاكله الخاصة مهتديا بما أنجزه أسلافه دون أن يكون ذلك عائقا لتفكيره"<sup>4</sup>، فالجوهر الحقيقي للإطلاق القرآني وغاياته كأداة ربط بين ما هو نسبي وما هو

\* هو بدر الدين الزركشي أبو عبد الله محمد بن بهادر المصري فقيه شافعي، أصولي ومحدث له مؤلفات كثيرة من أهمها (البرهان في علوم القرآن)، راجع: ويكيبيديا.

<sup>1</sup> محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص 298.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 299.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 725.

<sup>4</sup> محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص 281.

مطلق يساهم ويساعد الإنسان على تفهم الغائي من وجوده إذًا "قد أحصى القرآن كل شيء، ولكن بعلم الله لأن القرآن مطلق لا يحيط به بشر، فيتوجب على البشر أن يفهموا بكرم الله من مطلق القرآن المكنون لأنه كتاب مجيد يورث الأزمنة المتقدمة."<sup>1</sup>

بعدما تقلبنا بالعناية والنظر في رؤية «حاج محمد» لمسألة المتغيرات المختلفة وعلاقتها بصيرورة الزمان والمكان فمن المغزى الماكث خلف تغاير الشرائع عبر تعاقبها المرحلي من المرحلة الآدمية إلى المرحلة القومية وآخر المرحلة العالمية الأمية ثم المرحلة الملحقة التي ترتبط بالظهور الكلي للدين، بحيث صار لكل مرحلة لها نسقها التشريعي المميز لها على بقية المراحل وطبقا لخصوصية واقعها، ومن هنا يأتي تصدر إطلاقية النص القرآني ليعطي لمرحلتنا المعاصرة وعيها الخاص منهجيا ومعرفيا بالنظر لما بلغه سقف التفكير البشري من محددات ناظمة للتفكير.

ففي القرآن عطاء وملكنونيته المتكشفة ما تجود به من مخارج وحلول والتي تتوقف فقط على فهم الكيفية التي ينبجس بها القرآن عبر منهجيته ومعرفيته، وهنا نتساءل كيف يتحقق الظهور الكلي للدين، وما هو الدافع الواقعي والكوني والتاريخي الذي يقف من خلف ذلك؟

<sup>1</sup> حاج محمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 109.

### المبحث الرابع: جدلية التدافع وقيام التغيير الحضاري.

تمهيد: يشكل الواقع الموضوعي المحك المباشر لإختبار المنهج والتحقق من جدوايته النظرية وهو ما نتوقف عنده بالتحليل في هذا المقام من خلال البحث في الدافع الواقعي المباشر والذي يمهد السبيل للظهور الكلي للدين مع توضيح الإتجاه الكوني في قيام حركة التغيير الحضاري من الزاوية المعرفية والمنهجية ودور ذلك التغيير في قيام المرجعية القرآنية كمصدر تنهل منه الإنسانية كافة لفلسفتها في بناء حضارتها المنشودة.

### المطلب الأول: التدافع العربي الإسرائيلي.

قبل الشروع في تحليل مدلولات التدافع العربي الإسرائيلي وعلاقته في تحقيق وقيام الظهور الكلي للدين نحاول الوقوف على أصالة مفهوم التدافع القرآني الذي يتبناه «أبو القاسم» من خلال طرحه كمفهوم جديد يؤطر حركة التاريخ والدورات الحضارية التي شهدتها البشرية منذ آدم وقد وردت كلمة التدافع في السياق القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: الآية 251]، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٥١﴾﴾ [الحج: الآية 40].

وقد عدنا في هذا السياق إلى معجم اللغة حتى نضفي المزيد من التوضيح على المفهوم بالنظر للحمولة الدلالية التي يحفل بها كما يستخدمه «أبو القاسم» فعنده التدافع قائم بين حالات وأخرى نقيضة لها مما يؤدي إلى الإشتباه في إشتراكه للمعنى مع الصراع، وهنا نتناول الفارق بين اللفظين من خلال الشرح المعجمي، فقد جاء في المعجم العربي الأساسي:

تَدَافَعُ: مصدره تَدَافَعُ

دَفَعَ يَدْفَعُ دَفْعًا فهو دَافِعٌ إلى كذا اضطره إليه (دفعه الحزن إلى ملازمة منزله) الوديعه إلى صاحبها ردها إليه (فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم) قرآن. الحجة رد بالدليل، خصمه نحاه وصدته بقوة، ويقال كذلك دفعه جانباً.

الشرّ عنه: رده عنه وحماه منه (إن عذاب ربك لواقع ما له من دافع) دفع به إلى التهلكة، أوقعه في الشر دون حساب العواقب.

دافع يدافع دفاعاً ومدافعة، عنه حامى عنه وإنتصر له (لقد دافع المحامي عن المتهم دفاعاً مجيداً)، (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) قرآن.<sup>1</sup>

وجاء أيضاً في معجم المنجد في اللغة والأعلام

"دَفَع: 1- دَفَع دَفْعًا ودَفَاعًا وَمَدَفَعًا

نَحَاهُ وَأَبْعَدَهُ، وَرَدَّهُ، وَالْقَوْلُ: رَدَّهُ بِحُجَّةٍ، وَأَبْطَلَهُ.

وعنه الأذى حماه منه، وعن الموضوع رَحَلَ عنه وإليه انتهى.

يقال طريق يدفع إلى مكان كذا، أي ينتهي إليه و، هُ: إلى كذا: إضطره

دافع مُدَافِعَةً ودَفَاعًا عنه: حامى عنه، وانتصر له<sup>2</sup>

أما بالنسبة للصراع فقد جاء أيضاً توضيحه في المعجم العربي الأساسي:

"صَرَعٌ، يَصْرَعُ، صَرَعًا، ومَصْرَعًا فهو صَارِعٌ: هُ

طرحه على الأرض (صَرَعَ الملائم خصمه، صرعه المنيّة: أي مات يصارع مصارعة وصِرَعًا: هـ - غالبه في

المصارعة.

تَصَارَعٌ، يَتَصَارَعُ، تَصَارَعًا \_ الشخصان: حاول كل منهما أن يصرع الآخر (صِرَاعٌ طبقي) (الصراعات

العقائدية والطائفية)<sup>3</sup>

عبر شرح المدلول اللغوي لكل من التّدافع، والصراع نحاول توضيح الفارق بين معنيين اللغويين لكلا

المفردتين، إذ التّدافع يحصل إضطراراً بينما الصراع فهو حتمي يحصل عبر المغالبة بالنظر لاشتداد الخصام والمنافسة،

فالتّدافع يمتلك مدلول كوني ذي إتجاه غائي في معركة الحق والباطل فهو إقتضاء إلهي، بينما الصراع يستوي على

مدلول وضعي عبثي بالنظر للنتائج التي ينتهي إليها مبدأه الصراع من أجل تحقيق التحول بعد الفرز وإستمراية

قيام الصراع من جديد.

غير أن توضيح الفارق بدقة وعمق يجعلنا نعود إلى دراسة عنونها «أبو القاسم» ب: أدلوجة، وتاريخانية

(التّدافع العربي الإسرائيلي)، ففيها يتوسع قليلاً «حاج حمد» قليلاً في توضيح الفارق ما بين التّدافع والصراع.

<sup>1</sup> عمر أحمد مختار وآخرون، المعجم العربي الأساسي، مرجع سابق، ص 454.

<sup>2</sup> لويس معلوف، المنجد في اللغة، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط 19، دت)، ص 218.

<sup>3</sup> عمر أحمد مختار وآخرون، المعجم العربي الأساسي، مرجع سابق، ص 731.

إذاً الصراع بالنسبة «لأبي القاسم» له مستواه ومجاله الذي يحصل فيه وهو "الإستراتيجي في دائرة الوطن العربي كما يفهم القوميون، ودائرة الشرق الأوسط... كما يفهم الصهيونيون فالصراع ما هو ظاهر، وجلي في الواقع الموضوعي لا يختلف بشأنه عقلا ولا محيط أوسع، أما بالنسبة للتدافع فهو ينطلق من بقعة صغيرة داخل هذه الأرض الفلسطينية ما بين البحر والنهر وهي القدس، ويضيف «حاج حمد» "التدافع ينطلق من داخل أسوار القدس"، ثم يعود إلى توضيح الصراع قائلا: "أما الصراع الإستراتيجي فهو خارج هذه الأسوار بعمق الأراضي ما بين نهر الأردن شرقا والبحر الأبيض المتوسط غربا، والبحر الأحمر جنوبا، فحين يكون الصراع نكتفي بملفات مراكز الدراسات الإستراتيجية، أما حين يكون التدافع فتطل علينا الأدلوجة والتي تعني عند «أبي القاسم» أثر الأيدولوجية في مجرى هذا الصراع، والتاريخانية التي تعني أيضا بالنسبة له فهما محدداً للكيفية التي أنتج بها التاريخ هذا الصراع بعيدا عن مساراته الزمانية ووقائعه، و«أبي القاسم» يستحضر هنا التاريخانية كحضر معرفي حدثي في ما وراء الصراع الذي يختصر المسألة كلها داخل أسوار القدس لا خارجها فيكون التدافع، ويضيف «حاج حمد» محدداً ومدققاً "التدافع تعبير مستمد من هذه الماورائية نفسها التي تختصر المسألة برمتها في القدس، وما هو مقدس في تلك الأرض... وهو الذي دعا الحركة الصهيونية لأن تتجه إليها عوضا عن أوغندا."<sup>1</sup>

إذاً يكون التدافع دينياً على إمتداد أفقي، وليس وضعياً كالصراع في النفي والتعاقب الطبقي بشكل عمودي، بحيث يعتمد على مبدأ النفي وفق القانون الماركسي، كما صاغه «ماركس» في إطار رؤيته المادية التاريخية عبر مراحل معينة، فللصراع بعد وضعي ضيق في واقع مجتمع بشري معين ومحدود بحدود قوانين المادية الجدلية.

في حين التدافع أشمل من ذلك إذ يشمل ما هو وضعي وما هو ديني وفي إطار كوني التاريخي شامل "بامتداد رأسي في مجرى الزمان من آدم إلى اليوم، وبتساع أفقي في مجرى المكان تبعا لتساع الحالات من العائلية إلى العالمية"<sup>2</sup>، وقد قيد الله التدافع كما يتعمق «أبو القاسم» في المفهوم "بثنائية محدّدة بين القاعدتين في مضمرة يتكرر مثل رددنا لكم الكرة عليهم ولم تردت الكرة الإسرائيلية على البابليين أو الرومان، وإنما إرتدت على الأميين العرب الذين أجلّوهم (لأول الحشر) من المدينة المنورة... "وها هم قد عادوا وذلك مصداقا لما جاء في مقدمه سورة [الإسراء: 1-8] وأيضا سورة [الحشر 1-4]<sup>3</sup>، ومن المعاني الأخرى لمفهوم التدافع التي يضيفها «أبو القاسم» وهو "بقاء الأشكال على أصولها الكتابية الدينية مع إمتداد عملية الإسلام في الشعوب غير الكتابية الأمية بمنطق سورة الجمعة"<sup>4</sup> أي اليهودية والمسيحية، وهذا كله فيما يتعلق بمفهوم التدافع عند «أبي القاسم» والفارق بينه وبين الصراع.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، أدلوجة وتاريخانية (التدافع) العربي الإسرائيلي، بتصرف، محاضرة غير منشورة للراجل.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 55.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 344.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 223.

وقد أكد أيضا أن الله قد جعل التدافع في منطقة الأمة الوسط كبديل للوعظ الخطابي، ولذلك يعني تدافع بالنسبة له "حركا يحكم الضرورة"<sup>1</sup>، ومنه فقد اختلف فهم «حاج حمد» أيضا لطبيعة الصراع العربي الإسرائيلي عن فهم الوضعيين كما يقرّر هنا وجهة نظره "فدراستنا لهذا الصراع تستند إلى مفهوم التدافع الذي ينفذ إلى أعماق تاريخية ودينية وحضارية تمتد إلى أربعة آلاف ومائة عام قمرى منذ أن تحدّر إسماعيل وإسحاق عن ظهر خليل الله إبراهيم في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد... من هناك بدأ التدافع قبل أربعة عشر قرناً ولا زال هو التدافع بين دورتين تاريخيتين تحدّدتا في مطلع سورة الإسراء بشكل واضح."<sup>2</sup>، فمسار التدافع لدى «أبو القاسم» يعطي "للإرادة الإلهية فعلاً في التاريخ لكن ليس كل تاريخ وليس أيّ تاريخ، إنما تاريخ هذه المنطقة بالذات التي تمّ فيها اصطفاء أقوام واصطفاء أرض، وخصت بالرسالات السماوية من نوح وإلى محمد مروراً بكل الأنبياء."<sup>3</sup>

عند هذه النقطة من التحليل نتساءل ما العلاقة التي تربط بين التدافع العربي الإسرائيلي بالظهور الكلي للدّين؟ ولماذا قضى الله بالتدافع؟ وإلى أين تمتد جذور التدافع في الماضي؟ وقبل الإجابة عن تلك التساؤلات ينبغي أن نؤكد مرة أخرى على التعاطي المنهجي الدقيق وفق النّاطم القرآني لقضايا تدافع العربي الإسرائيلي وعلاقته بالظهور الكلي للدّين لدى «حاج حمد»، إذ يطرح دوماً كل ما يعرض له من إشكالات وموضوعات وفق المسلك المنهجي كما يُلحّ على ذلك في هذا المقام "نبتدئ بالمنهج من حيث ابتدأ الله بالقرآن، من بدء الكون والكونية وإنسلاخ الخلق البشري، وتناوب مراحل التاريخ... يعطينا حكمة الخلق والتسخير والتقدير فهو إبدأً المنهج الإلهي الشامل الذي ينفذ إلى كل ظواهر الحركة، وإلى محتوياتها الطبيعية والتاريخية وإلى إنعكاسات ذلك كله على تجارب الشعوب."<sup>4</sup>

ففي تحليله لإشكالية التدافع ينطلق «أبو قاسم» من فكرة عامة مفادها أنّ كلّ أداء أو فعل أو دعوة "في العالم تحتاج إلى قاعدة بشرية، ومرتكز جغرافي"<sup>5</sup>، وفي هذا المنحى يصرف لنا «حاج حمد» مثالا عن الماركسية اللينينية والتي إعتمدت بشكل كلي على البلاشفة وتحالف العمال والفلاحين في روسيا، ومن الأمثلة البارزة في التاريخ، كما يضيف «حاج حمد» نجد التحالف البرجوازي مع الحرفيين في إطلاق الثورة الفرنسية 1789، والتي حققت بعض أهدافها من إستبدال اللاهوت بالعلمانية والملكية المقدسة بالجمهورية والقنانة الإقطاعية بالمواطنة.<sup>6</sup> بهدف تحقيق الأهداف العامة وضعياً أو دينياً يجعل من القاعدة الجغرافية ثم الديموغرافية أمراً ضرورياً فهي تشكّل

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 410.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 410-411.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 411.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 740.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 341.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص ص 341-342.

فضاء أو مساحة لتحقيق أي اتجاه أو نظرية، وإلا تغدو كل دعوة أو نظرية مجرد مبادئ مفارقة أو محلقة في الهواء لا جدوى منها.

غير أنه وبموجب إرتباط تأسيس القاعدة بالله فمددها البشري، ومداهها الجغرافي يتصل إتصالاً وثيقاً بمفاهيم الإصطفاء والتفضيل، ولكن بالكيفية الشرطية إلتزاماً بتجاوز المطلق العنصري من قبيل مفاهيم النازية والفاشية، ففي المفهوم المعاصر يعدّ الإصطفاء لجنس معين محض نزعة عرقية شوفينية كادعاء الجرمان بنزعة التفوق العرق الآري وحول مضمون هذا المفهوم قامت النازية كأبلغ أشكال العنصرية، أما بخصوص قدسية المكان "فيدرجها كثير من الناس في الدعاوى اللاهوتية، وكثيراً ما يؤكد الإسرائيليون هذا الإصطفاء"<sup>1</sup>، غير أنّ الإصطفاء الإلهي سواء للمكان أو الجنس يختلف جذرياً عن الإصطفاء البشري، فأصطفاء الله للأرض المقدسة ليس لذاتها ولكن لتعلقها بالله كما يوضح ذلك «أبو القاسم» "الأرض المقدسة التي تستمد قدسيتها من علاقة الله بها فهي أرضه وليست أرض الفلسطينيين أو الإسرائيليين..."، وبناءً على هذه الخصوصية وفي إطارها ينبغي بل يتوجب على كل من "يستقرّ به المقام في هذه الأرض المقدسة فعليه أن يستجيب لكلمات الله وإرادته أكان فلسطينياً أم إسرائيلياً، وإلا ساد منطق التدافع."<sup>2</sup>

ذلك أن الإصطفاء الإلهي مسؤولية مرتبطة بالتواصل مع الذكر الإلهي والتسامي الديني والأخلاقي، وأكثر من ذلك نُبل المهمة الرسالية الدينية متكاملة ولهذا الإصطفاء غاية كونية أشمل على الخلاف تماماً من الإصطفاء البشري الضيق وضعياً "فالإصطفاء هو من أجل تشكيل قاعدة إنسانية وليس فئة عنصرية مستعلية، قاعدة مهمتها خلاص الإنسان في الأرض وإشاعة الحكمة الإلهية وقيمها..."<sup>3</sup>

ويعود «حاج حمد» مستعرضاً الشرطية الإلهية المقيدة للإصطفاء "فالإصطفاء والتفضيل ليس مطلقاً لذات العرق الإسرائيلي بمفهوم شعب الله المختار، وإنما هو تفضيل وإصطفاء مقيد بمهمة إلهية وميثاق وعهد"<sup>4</sup>، كما ينصرف أيضاً هذا المنطق والمنهج الإلهي إلى الأميين العرب الذين وصفهم الله ب ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: الآية 110]... فأصطفاء الأميين العرب بمفهوم خير أمة ليس أيضاً لذاتهم، ولكن لإرتباطهم بالقرآن وإلتزامهم به عقيدة وسلوكاً"<sup>5</sup>، مع تحمل مسؤولية التبليغ.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 40.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 149.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 240.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 339.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 339.

فكل تزيف أو عدول وإبتعاد عن حقيقة الكتاب وما يفسر به من إستسلام للخرافات والأساطير فجزاءه لوم إلهي عندها يماثل الله علاقتهما بالكتاب كعلاقة الحمار الذي يحمل أسفارا، ولا يعرف ما هو مكتوب فيها وقد أكد الله في القرآن على هذه العلاقة التي تجمع بني إسرائيل بكتابتهم التوراة كما جاء في مطلع سورة الجمعة، وكما نعلم أنّ «حاج حمد» يؤكد على قراءة القرآن في وحدته العضوية والآية التي شبهت علاقة بنو إسرائيل بالكتاب كعلاقة الحمار الحامل للأسفار لا يفقه ما فيها فإنّ مماثلة تلك العلاقة تمضي لتشمل العرب أيضا كما يقول «حاج حمد» «وبما أنّ الآية تقع في مطلع سورة الجمعة التي وجه فيها خطاب للأمة العربية الذين بعث الله فيهم رسولا منهم فإنّ الترابط العضوي للآيات يشكّل تحذيرا للمسلمين أنفسهم من أن تكون علاقتهم بالقرآن كعلاقة الإسرائيليين بالتوراة»<sup>1</sup>، فمبّررات التدافع إذاً تتعلق بما يطال القاعدتين من تحريف و«أبي القاسم» يعود إلى تعليم الله لنا من خلال القرآن إذ إنّ كل قاعدة بشرية يمضي عليها العهد بسرعة لتجد نفسها قد زيّقت حتى ما أخذته عن ربّها، وهنا يقول تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا ۝٥٩﴾ [مریم: الآية 58-59].

إذاً فالتحريف والتزييف سنّة طبيعية شاملة فمن التزييفات التي طالت المقدس يذكر «أبو القاسم» حلول "شرائع الإصر والأغلال لدى المسلمين بديلاً عن شرائع التخفيف والرحمة... وتحوّل اليهودية إلى حركة عنصرية صهيونية ترفض التعايش حتى بمنطق المواطنة والديمقراطية"<sup>2</sup>، ويضيف أيضا «أبو القاسم» من أنّ طبيعة الفطرة البشرية تزييف الأصول والمبادئ سواء كانت مفارقة أو بشرية فإنّ "هؤلاء البشر سرعان ما يزيّفون أصول دينهم، ومبادئ ثوراتهم وينقلبون عليها تدريجيا، فالواقع يهيمن دائما على المثل"<sup>3</sup>، وهنا ملاحظة جدير بنا التنبيه لها بخصوص التزييف الذي لم يقتصر على اليهودية والإسلام فقط بل الأمر يمتد حتى إلى المسيحية فأهلها لم يلبثوا "أن حوّلوا المسيح إلى تثليث لاهوتي فجعلوا منه إنا ابن الله أو الله نفسه (سبحانه وتعالى) ثم جعلت الكنيسة من نفسها مدينه الله في الأرض وأصدرت صكوك الغفران ونصّبت محاكم التفتيش."<sup>4</sup> وهذه بعض الأشكال التزييف التي تطال المقدّس.

لم يقتصر الأمر على ما هو مقدس بل إمتدّ لما هو وضعي فهذا «ماركس»، ونتيجة للفهم السيء لرؤيته دفعه في لحظة غضب قائلاً: "أبلغوا هؤلاء أنني لست ماركسيا"<sup>5</sup>، و«ماركس» نفسه أيضا علّق على مبادئ الثورة الفرنسية التي تعرضت مبادئها للتحريف "الحرية، الإخاء، المساواة، بينما ما تعنيه هذه الجمهورية في الواقع هو

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 241.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 342.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 408.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 408.

<sup>5</sup> كيلة سلامة، من هيجل إلى ماركس (موضوعات حول الجدال المادي)، مرجع سابق، ص 11.

مشاة، فرسان، مدفعية"<sup>1</sup>، أي تحوّلت تلك المبادئ إلى عكس ما يراد لها أي إلى إمبراطورية إستعمارية توسعية في المرحلة الحديثة.

وبهذا يبرر «أبو القاسم» قيام التدافع على المستوى الديني بالتحريف الذي يلحق الدين كما يوضح في هذا الإطار "أمام هذا التحريف الطبيعي يأتي الله بالتدافع بين القاعدتين الإسرائيلية والعربية في دائرة الأمة الوسط"<sup>2</sup>، أمّا بالنسبة للدين "فالذي يتبقى هو إرث عام يتداخل مع الطبائع البشرية، ومكونات العرف والثقافة إلى مستوى التحريفات في كثير من الأحيان أي تحول الدين من المعرفة إلى أيديولوجيا تخالطها الكثير من الأفكار"<sup>3</sup>، هكذا إذًا عند «أبي القاسم» تحبو الجدوة المثالية فاتحة السيطرة للواقع بأيديولوجيته وأعرافه وقيمه الطاغية على ذلك المثال.

فهناك علاقة وطيدة إذًا بين التدافع العربي الإسرائيلي والظهور الكلي للدين وتأتي هذه العلاقة كما يبرّرها «حاج حمد» في إطار الإقتضاء الإلهي الحتمي بأن تكون "منطقة الأمة الوسط ما بين البيت الحرام وما حوله والمسجد الأقصى وما حوله مجال التدافع بين شعبين إصطفاهما الله، فكما إصطفى مكة كبيت حرام إصطفى القدس كمسجد مقدس وأرض مقدسة..."<sup>4</sup>

ويقدم «حاج حمد» مسوّغاً قدرًا للظاهرتان يصحبه في ذلك تبرير تاريخي كبرهان على تولى العناية والحفظ الإلهي لكليهما، بل وأكثر من ذلك حينما يتجه نحو الإقتضاء الإلهي المنظور كما يتوسّع هنا «أبا القاسم» في توضيحه "الظاهرة الإسرائيلية تماثل الظاهرة التاريخية العربية في مدلولاتها الغيبية وسياقها، تمركزهم في مصر... وخروجهم منها على يد موسى، ومن ورائهم جيش يلحق بهم، وبجر يفتح لهم لم يكن أمرا طبيعيا، وإنتصارهم برمى الصبي داود على جالوت وجنوده لم يكن أمرا طبيعيا، وسيهم ونفيهم ثم عودتهم لم يكن أمرا طبيعيا... وحفاظهم عبر ثلاثة عشر قرنا على خصائصهم التكوينية مع إنتشارهم في العالم، وتعرضهم للإضطهاد لم يكن أمرا طبيعيا، إنّ يد الله متجاوزة لكل شروط الزمان والمكان في فعلها المطلق ظلت تحرك التاريخ الإسرائيلي متجهة به نحو إقتضاء منظور "وهنا يتساءل «أبو القاسم» فما هو هذا الإقتضاء؟ ليجيب الإقتضاء أن يضع الله الظاهرة الإسرائيلية في مقابل الظاهرة العربية، وأن يضع اليهودية وقد حرّفت في مقابل القرآن الذي لا يأتيه الباطل من خلفه ولا من بين يديه"<sup>5</sup>، وذلك بإتجاه الظهور الكلي للدين.

فالتفويض الإلهي متعلّق بهما تحديداً أي بالقاعدتين نظراً لمميّزاتهما الذاتية ولا يستقيم التفويض إلاّ من خلال الإلتزام بالمنهج الإلهي، وكل إنحراف بينهما يقوّمه التدافع، وفي غضون ذلك يتطلع كل منهما إلى وعد الله

<sup>1</sup> إيسيا برلين، كارل ماكس (من الفكر السياسي والاشتراكي)، تر: عبد الكريم أحمد، (القاهرة: دار القلم، د ط، د ت)، ص 119.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 342-343.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 213-214.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 239.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 744.

له غير أنّ ذلك لا يتم إلا بشروط العودة إلى المنهج الإلهي.<sup>1</sup> فالإنصراف عن المنهج هو ما يفضي لحصول التدافع بينهما ولحكمة يعلمها الله " لم يجعل التدافع وعظما وإرشاديا، إنما جعله واقعا موضوعيا يستند إلى مرتكزات جدلية واضحة بحيث غطت هذه المرتكزات في جدل الواقع كما يفهمه القوميون والعلمانيون على جدل الغيب."<sup>2</sup>

الشيء الوحيد الذي يبقى إذاً من أجل المحافظة على الدين هو التدافع كما يؤكد هنا «أبا القاسم» على أهميته ودوره "والذي من دونه لهدمت دور العبادة...والهدم إنصراف، وبالتدافع تبقى جذوة الدين عبر العصبية... ما بين العرب تحت مظلة الإسلام، والإسرائيليين تحت مظلة اليهودية...ويرتبط الأمر هنا بإصطفاء الأرض والبشر، ومحددات الزمان والمكان"<sup>3</sup>، فلإرادة الإلهية حكمتها وما يمكن الخلوص إليه في هذا المقام هو أنّ التدافع محرك جوهري للظهور الكلي للدين كما اقتضته السنّة الكونية.

فحينما يطرح «أبو القاسم» مسألة التدافع العربي الإسرائيلي وعلاقته بالظهور الكلي للدين، فالأمر يتصل بجدل الصيرورة الكونية في شموليتها ولا يتوقف عند حدود التصورات العامة بشأن نهاية التاريخ كتلك التي قال بها «فريدريك هيغل»، و«كارل ماركس»، ونجد الفكرة ذاتها تتجدد مع نهاية العقد الأخير من القرن المنصرم لدى «فرانسيس فوكوياما»، و«صمويل هنتينجتون»، غير أنّ نهاية التاريخ عند «حاج حمد» تفارق تلك التصورات الوضعية المادية، ففي النسق الفلسفي والتاريخي عند «أبي القاسم» تمضي باتجاه كوني - صيرورة كونية - أي دفع الباطل بالحق، بل وأكثر من ذلك هي بداية أخرى نحو الحق ضمن أبعاد كونية جديدة، وذلك التصور على الخلاف تماما من التصورات الوضعية بخصوص نهاية التاريخ التي أشرنا لها آنفاً.

وأيضاً في طرح «أبي القاسم» للعامل الديني كمبرر في الصراع ومساهم فعّال فيما يحدث في العالم اليوم، فهو يتفق بشأن ذلك مع المنظر الأمريكي «صامويل هنتينجتون» - كما أوضح ذلك المفكر «عبد الوهاب المسيري» - فهذا الأخير عندما بيّن أنّ أساس إختلاف الحضارات هو التاريخ واللغة والحضارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر طرّاً هو الدين<sup>4</sup>، ومع طرحه لتلك العوامل إلا أنّ «هنتينجتون» يتمسك بأهمية العامل الديني كما ينقل لنا المسيري ذلك "ولكن يجب أن نذكر أنه يعطي مركزية سببية للدين، فكأنّ هناك صراعا حضاريا في العالم هو في واقع الأمر صراع ديني."<sup>5</sup>

ففي كلام «هنتينجتون» نجدّه يُعرب عن الحقيقة، حقيقة الصراع أنه صراع ديني في قالب تشبيهي إذ نجدّه في إثر ذلك التشبيه زاهدا كثيرا بشأن تناول الأمور من زاوية الدين وهذا نظير إلتزامه بالمنهج الوضعي المادي الوثيق

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 241.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 343.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 214.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 162-163.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 163.

الصلة بتصوره لنهاية التاريخ كما يقرر هنا بشأنه ما مفاده "أن ثمة نقطة أساسية واحدة يتجه نحوها العالم فيتحقق فيها القانون الطبيعي، والعقل الكلي الغربي الطبيعي المادي الحديث"<sup>1</sup> لكن مجرى الصيرورة الأوسع من ذلك تماما حينما ندفع بأفكار «حاج حمد» بإتجاه المستقبل وفي إطار منهجي معرفي قرآني وضمن معاني مجرى الصيرورة الكونية.

ويأخذ شكل المعركة مع إسرائيل شكلاً منهجياً كما حدّدها «حاج حمد»: "معركة منهجية حضارية عالمية قبل أن تكون معركة حشد الطاقات العسكرية"<sup>2</sup>، فهي معركة عالمية متّسعة شاملة للعالم بحكم مركزية الحضارة الغربية المؤطرة للعالم بمناهجها الوضعية.

وبالجملة فإنّ ما يدعو إليه «أبو القاسم» هو النفاذ للنموذج المعرفي الدّي يقف من خلف الظاهرة الإسرائيلية وبطبيعة الحال فهو نموذج مادي وضعي صراعي، فطبيعة التعبئة للمعركة تأخذ بُعد معرفي ومنهجي، فجوهر المعركة إذاً قائم على التدافع العقلي أساساً، وباتّساع عالمي للمعركة، وهذا السياق يدعونا لأنّ نتساءل ما علاقة التدافع العربي الإسرائيلي والدّي هو المحدود في نطاق جغرافي ضيق لأنّ يقفز شاملاً كل العالم؟ وجواب «حاج حمد» هو ما تشكّله الحضارة الغربية بالنسبة للوجود الإسرائيلي، فهي الحاضنة المعرفية والفلسفية لذلك الكيان بحكم نشوئها على منهجية الصراع، والنفي المتواصل... فهي أكثر من ذلك باعتبارها أي الحضارة الغربية "قاعدة الوجود الإسرائيلي، وقاعدة الإستمرار الإسرائيلي فالمسألة الإسرائيلية كما قضى الله في حركة التاريخ ليست مسألة قومية إستيطانية، إنّها إفراز وتجسيد لمنهجية عالمية الأبعاد ومضادة لمنهجية الحق الإلهي فالمعركة ضدّ إسرائيل هي معركة منهجية حضارية عالمية قبل أن تكون معركة حشد الطاقات العسكرية"<sup>3</sup>، فأوروباً تمثل بالنسبة «لأبي القاسم» بيئة الحضارة لإسرائيل وقاعدة خلفية داعمة لوجودها في منطقة الوسط من العالم، وهو ما يتفق بشأنه «حاج حمد» مع «عبد الوهاب المسيري» عندما حدّد الصلّة بين مسار الحركة الصهيونية، والتي إنبتقت عن نموذج الحضاري الغربي الحديث كما يقرّر "لو دققنا النظر، ووصفنا الحركة الصهيونية من خلال سياقها التاريخي وإطارها الثقافي لأدركنا أنّها تعبير مباشر، ومتبلور عن النموذج الحضاري الغربي الحديث."<sup>4</sup>، فوجود إسرائيل الأخير هو من جنس تلك المنهجية وليس بداعي الحق القومي والديني كما زعموا ولذلك لإسرائيل عند «حاج حمد» تمثل حقيقة حضارية تتغذى بمنهجية الصراع وتجسد أعنف أشكالها في العالم المعاصر.

إذا هكذا إقتضى القدر الإلهي أن يدور العالم حول إطارين متقاطعين منهجياً ومتضادين تمام التضاد كما يقرر بشأن ذلك «حاج حمد»: "فكما أن منهجية السلام العالمي اتجه كوني خص الله المسلمين به... كذلك فإنّ

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 167.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 747.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 747.

<sup>4</sup> عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، (مصر: دار الهلال، د ط، 2003)، ص 08.

منهجية الصراع هي إتجاه كوني يتمحور حول العنصرية الإسرائيلية كأرقى تعبير عنه، لكنه يمتد على قاعدة منهجية الصراع العالمية كلها.<sup>1</sup>

ويمكن أن نوضح هنا المغزى الفلسفي من التدافع - كونياً - وهو أنّ الله قد ضمنّ الغاية في مقومات الخلق والتسخير من أجل أن يكتشفها الإنسان، وهذا هو جوهر الغاية من التدافع بأن يرتقي الإنسان عبر الصراع مع الباطل صوب الحق كما يعود «أبو القاسم» لدى تحليله لمفهوم التدافع وهذا بوضع المفهوم ضمن الوحدة العضوية للكتاب، بغرض الوقوف على غاياته إذ يمنحها أبعاداً كونية كما يوضح قائلاً: "فالتدافع هو من أجل قذف الحق على الباطل، فالله لم يخلق الخلق عبثاً كالمهابة اليونانية، وإنما بهدف وغاية، ولهذا تم تأسيس القاعدتين"<sup>2</sup>، ويضيف «أبو القاسم» أن الله سبحانه وتعالى لم يخلق "هذا الكون عبثاً وإنما خلقه بغاية الحق وامتد بهذه الغاية زماناً ومكاناً"<sup>3</sup>، ولا امتداد الغاية في الزمان والمكان أن جعل التدافع بين القاعدتين سبباً يحمل كلا الفريقين بالعودة إلى أصول كتابيهما، شريطة أن تتعلق العودة بغائية الحق، كما يؤكد أيضاً «أبو القاسم» أنّ الله لم يخلق الكون لتغيب عنه إرادته رغم ما يعتزّ به الناس من ظاهر المشيئة الإلهية بقوانينها العلمية الطبيعية والتطبيقية، غافلين عن فعل الإرادة الإلهية التي تتحكم في الزمان والمكان.<sup>4</sup>

**والخلفية الفلسفية الكامنة في التدافع أو الحكمة الإلهية من خلف الإقتضاء الإلهي بالتدافع ببرّها**  
«أبو القاسم» بحجة أنّ الناس لا يستجيبون عفويًا لدعاوي الإصلاح أو النبوات فالإنسان أقرب لأن يستكين إلى دواعي الغريزة في عالم المشيئة وإلى ممارسة الفردية والنفعية<sup>5</sup>، ولذلك يأتي التدافع كمحرك ضروري وحتمي من أجل تحقيق الظهور الكلي للدين.

وهكذا يشكل التدافع عبر أسبابه الواقعية سبيلاً نحو الظهور الكلي للدين وللمضمون وليس المسمى الإسلام، ويضيف «أبو القاسم» "أنّ القرآن لم يطرح الظهور المهدي المخلص يقود الأمة ضدّ المشركين واليهود ويستقطب قلوب العرب، ولكنه طرح (التناقض الجدلي) التاريخي بين العرب والإسرائيليين تخصيصاً من خلال سورة الإسراء التي حملت معنى التدافع"<sup>6</sup> فمن خلاله كما يستطرد «أبو القاسم» محلاً "التدافع العربي الإسرائيلي الذي سيمتد إلى أرجاء الديار العربية بأكملها ستكون ولادة العربي مجدداً، ولكن بنهج عالمي ومنهجية كونية حضارية بديلة"<sup>7</sup>، فالذي سيظهر في النهاية هو الهدى ودين الحق منهجا ومعرفة وذلك في خضمّ معركتنا ضدّ إسرائيل

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 746-747.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 343.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 152.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 152.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 337.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 581.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 581.

والتي "لن يصرخ حجر وقتها إن من ورائه يهوديا، فالحجارة لم تتكلم طوال التجربة المحمدية، ولن تتكلم الآن. آيات الله وحدها هي التي ستتكلم بمنهجها وسياقها وحمياتها"<sup>1</sup>، وهكذا يتجلى البعد الغيبي في واقع أمتنا في الماضي مع العالمية الأمية الأولى، وفي المستقبل حيث إنطلاق العالمية الثانية، فللصراع ذاته جدليته الخاصة كما حاولنا التوضيح سابقا.

بقي لنا أن نتساءل في الأخير بعد إستعراضنا لطبيعة التدافع العربي الإسرائيلي وخلفياته الفلسفية والحضارية والدينية هل حدّد «أبو القاسم» نهاية لهذا التدافع؟

والجواب أنه لم يحدد أيّ نهاية لهذا التدافع، ولكن حدد شرطية تتعلق بحصول متغيرات نوعية وعميقة متسعة، ستفرض على العرب والمسلمين معاناة مأزق ما هم فيه وهو ما يبيّن في قوله: "فالتدافع لا ينتهي بنصرة العرب والمسلمين على ما هم عليه اليوم، ولكن بعد متغيرات جذرية في مفاهيمهم ليحملوا القرآن على نحو منهجي معرفي جديد وبعد أن يفرض عليهم الضغط الإسرائيلي، وبعد أن تفرض عليهم هيمنة العولمة الأمريكية ما يجعلهم يغيرون بأنفسهم."<sup>2</sup>، ويبقى التدافع مستمرًا وغايته إلى أن يظهر الهدى ودين الحق "منهجًا ومعرفة على الدين كله ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَقْوَاهِمَ وَيَأْتِيَ اللَّهُ بِالْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾<sup>3</sup> هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿33﴾ [التوبة: الآية 32-33]<sup>3</sup>

مع أن الله قد وعد الأمة بالنصر كما يقول «حاج حمد»: "صحيح قد وعدنا الله بالتصبر عليهم في النهاية في وعد الآخرة، أو وعد المرة الثانية (الإسراء: 75) ولكن الوعد معلق بأن نحمل القرآن كمثل البشر، وليس كمثل الحمار فلو كانت دعوانا صادقة بأننا قد حملنا القرآن، أو نحمله الآن كما ينبغي أن يحمل لما كان حبلنا قد مدّ إلى بني إسرائيل... وهذا هو الخطأ في فهمنا لأنفسنا، والذي يجب أن نتوقف لديه قليلا."<sup>4</sup>

إذاً فالمعركة مع إسرائيل، ومن هم خلفها بدايتها تنبثق من تصحيح المفاهيم الفلسفية والتاريخية أساسًا، ومن ثم إدراك لذواتنا من نحن؟ وما هي مسؤوليتنا تجاه الإنسانية؟ وبخصوص واقعا التاريخي المعاصر فإن وجهته تمضي من خلال صراعنا مع إسرائيل إلى وضع لبنات لعالمية الإسلام ثانية وقد إنتهت الأولى كما حدّد معالمها «أبو القاسم» وإنطلاقا من القرآن بسقوط القدس كما وضّحت سورة الإسراء الأمر، وهنا ينتهي «أبو القاسم» بتحديد لمهمة العالمية المقبلة هي "تغيير تلك الصورة المؤلمة التي يعيشها العالم اليوم - في إطار العولمة العالمية - نتيجة منهجيته

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 611.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 242.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 344.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 445.

العلمية التبادلية القائمة على النفي والصراع.<sup>1</sup>، فكيف يتم ذلك الأمر يا ترى وهو ما نحاول مطارحته في المطلب الموالي؟

المطلب الثاني: نقائص العولمة ودورها في إنبثاق عالمية الإسلام.

عندما نقوم بتحليل نقائص العولمة ينبغي ألا يشدّ نظرنا صوب واقعها المأساوي فقط، فهو نتيجة طبيعية وحتمية لمقدماتها المنهجية بالأساس، والتي تغصّ بالكثير من التناقضات الداخلية، ولذلك ينبغي أن يتّجه نظرنا وجهدنا نحو نقد تلك المقدمات المنهجية والمعرفية، والتي لها إسهام فعّال في بلورتها عبر مسار تاريخي حافل بالنفي والصراع.

لكن في البداية يجدر بنا أن نتوقف عند مفهومها كما ضبطه «أبو القاسم» إذ "تعني الإستهتباع...والحاق...بنظام عالمي له مؤسساته الدولية سياسيا وإقتصاديا، وأمنيا وعسكريا وحضاريا، فقد شرعت...هذه العولمة هيمنتها على العالم عبر هذه المؤسسات، والتي تخضع بدورها لمركزية عالمية أوروبية المنشأ منذ القرن التاسع عشر وأمريكية المحصلة منذ نهايات القرن العشرين."<sup>2</sup>، فحسب «أبي القاسم» لا تكفي العولمة المعاصرة بأقلّ من ذلك أي "تريد أنظمة على صورتها وملحقة بها حتى يكون الإستهتباع كاملا غير منقوص."<sup>3</sup>، فليس يكفي الولاء السياسي أو الإنخراط الإقتصادي بل الأمر يتعدى ذلك إلى الإستهتباع شاملا الثقافة والحضارة بحيث يفرض على الشعوب تجاوز موروثاتها الثقافية والحضارية خصوصا على مستوى القيم، وهذا أعظم تناقض في نظام العولمة حينما تطغى في جعل العالم على صورة واحدة، بل وأخطر من ذلك عندما تعتبر جميع ما يتصل بالموروث الثقافي والحضاري مجرد عقبة وحاجز يحول دون تحقيق الأهداف والطموحات التي سطرتها.

وتجري عملية الإحتواء المخططة عبر منطقتين كما حدّدها بعض من منظريها المخلصين، وهما أهم مرتكزين تقوم عليهما العولمة في فلسفتها كما يوضح هنا أحد الدارسين وقد "سعت هاتان النزعتان إلى وضع أمريكا على عرش التاريخ، ولكن باتجاهين مختلفين مثل أولهما «فرانيسيس فوكوياما» في نظريته حول نهاية التاريخ، ومثّل الأخرى «صامويل هنتينجتون» في نظريته حول صدام الحضارات"<sup>4</sup>، فأما الأول يرتبط بمنطق صراع أو صدام الحضارات كما يتصور على هذا النحو «صامويل هنتينجتون» بينما الثاني يتم عبر الإحتواء ليبراليا بمنطق أنّ الليبرالية هي نهاية التاريخ<sup>5</sup>، وإن كان كِلَا الطرحين يسوّقان لأيديولوجية العولمة غير أنّهما متقاطعين تمام التقاطع

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 719.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 363.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 363.

<sup>4</sup> عبد الحميد صائب، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، (بيروت: دار الهادي، د. ط. د ت)، ص 134.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 363.

وهو ما يعبر عنه «المسيري» قائلًا: "إنَّ أطروحة «هنتينجتون» هي عكس أطروحة «فوكوياما» فبينما يعلن الأول تصاعد الصراع بين الحضارات، يعلن الثاني إنتهاء الجدل والتدافع والتاريخ."<sup>1</sup>

أما بالنسبة لصراع الحضارات فمنطق صاحبه يعترف أنه "من بين جميع الحضارات فإن الحضارة الغربية هي الوحيدة التي كان لها تأثير رئيسي، وأحيانا مدمرًا على كل الحضارات الأخرى"<sup>2</sup>، وهذا أحد الصور التناقضات العولمة المعاصرة وخصوصا حينما يتصل الأمر بالمواقف وصنع القرار على مستوى السياسية دولية، أعني سياسة الكيل بمكيالين "فازدواجية المعايير العملية هي الثمن الذي لا يمكن تجنبه في مستويات المبادئ العالمية"<sup>3</sup> كما يؤكد ذلك «هانتينجتون».

فمبدأ الصراع سوف يصير الصورة الطاغية على عالمنا الراهن كما يتنبأ بذلك صاحب الطرح الصدامي الحضاري، وإن كان يتنابه ريب في الرهان على بقاء الغرب قائما كطرف أساسي في معادلة الصدام إذ يصرح هنا "طالما أن الإسلام يظل وسيظل كما هو الإسلام، والغرب يظل وهذا غير مؤكد كما هو الغرب، فإن الصراع الأساسي بين الحضارتين وأساليب كل منهما في الحياة سوف يستمر في تحديد علاقتهما في المستقبل، كما حدّدها على مدى الأربعة عشر قرنا السابقة."<sup>4</sup>

فالعلاقة بالمستقبل رصدها «هنتينجتون» حصرا في الصراع، وأساليب الحياة، وهنا يمتلك بعض الصواب فيما يذهب إليه، وذلك بالطبع متوقف على تغيير المناهج الضابطة لكل نسق سواء الغربي أو الإسلامي، وبالنظر أيضا إلى زوايا النظر الفلسفية التي تشكل منطلقا بالنسبة لكل منهما في تصوره للعالم وللوجود، فالغرب وطرائقه الفلسفية هي التي أوصلته إلى ما هو عليه - فهي كالمُنْبِت لا ظهرا أبقي ولا أرضا قطع - ، وهي من حملت «هنتينجتون» ليعرب عن شكوكه التي إنتابته بخصوص بقاء الغرب كطرف فاعل في الصراع كما جاء في قوله سالف الذكر.

تصورات «هنتينجتون» تعرض لها «حاج حمد» بالنقد كما تعرضنا لذلك في مجمل نقده للنهيات الفلسفية للتقدم العلمي كما مر معنا في الفصل الأول وتحديدًا ضمن المبحث الثاني وعن ذلك يعبر «أبو القاسم» في تقويمه لدراسة البروفيسور «هنتينجتون» فإني أعتبرها موقفا لا فلسفا<sup>5</sup>، ويضيف أن منطلق صدام الحضارات هو في الحقيقة تعبير عن موقف التمرکز على الذات وليس مثاقفة، وهذا ما تطمح إليه العولمة فهي بهذا المفهوم تطرح أعلى التناقضات لم تعرفها حتى الحضارات الوضعية السابقة، والسبب الذي يقف من خلف هذا النهج الصراع

<sup>1</sup> عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 162.

<sup>2</sup> صامويل هنتينجتون، صدام الحضارات (إعادة صنع نظام دولي)، تر: طلعت شايب، تق: صلاح قصوة، (د ب: د ن، ط 2، 1999)، ص 293.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 293.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 343.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 120.

هو من أجل الحفاظ على ديمومة وجود هذه الحضارة، ولذلك "بدأت الحضارة الغربية تلجأ إلى خلق الأزمات لتحافظ على توترها لأته... صار من أهم وسائل حمايتها من التفكك"<sup>1</sup>، وتبقى مع ذلك آراء «هنتينجتون» دعوة ضيقة الأفق ومحدودة بحدود الإطار الجغرافي للغرب المتقدم والمسيطر، ومن ثمة فدعواه قد ساهم في إفرازها مجرد سبب تكتيكي يرتبط بمرحلة محدّدة من التاريخ بغرض مدّ عُمر تلك الحضارة.

ومن جهة أخرى تجد مقولة أو فكرة نهاية التاريخ بالمنطق الليبرالي التي تعمدت معظم الدوائر الرأسمالية الترويج والتسويق لها كشكل آخر لفلسفة العولمة، وهذا بطرح تلك النهاية المزعومة للتاريخ ضمن النسق الوضعي، المعبر عن تصورها للعالم وتاريخه، بهذه الكيفية جاء الطرح الفوكويامي إذ يصرّح هنا "كلما إقتربت الإنسانية من نهاية الألف الثاني فإنه يلاحظ أن الأزمتين المزدوجتين التسلطية والإشترابية لم تترك في ساحة المعركة إلا أيدولوجية واحدة محتملة ذات طابع شمولي وهي الديمقراطية الليبرالية عقيدة الحرية الفردية والسيادة الشعبية."<sup>2</sup>، ويعزوا ذلك النجاح لإتفاق مبادئها أي الديمقراطية الليبرالية مع طبيعة الإنسان على حدّ زعمه، وبهذه القناعة الفوكويامية تكون الليبرالية قد إمتلكت لحظة نهاية التاريخ كأفضل نظام يؤخذ بها في تسيير شؤون البشر، غير أنّ تأكيدها على الحرية الفردية بمنطق إباحي يشكّل خطراً يقضي بتحويل المجتمعات الإنسانية إلى مجتمعات بهيمية يتحكم فيها الهوس بالغريزة والإستهلاك.

ومن ثمّ تصدر قيمة وأهمية الجهد الذي يطرحه «أبو القاسم» إذ يشكّل مدخلا يحقق عبره التدامج بين المشروع الديني العالمي، ومتطلبات التعددية والتنوع إثنيا وعقديا في فضاء العولمة المعاصر، وكل ما يستتبع ذلك من الأنشطة والممارسات الأخرى ولتحقيق تلك الغاية يضع «أبو القاسم» جدل الصيرورة الكونية في مقابل جدل الوضعية (نهاية التاريخ - الصراع الحضاري).

ويشكل إستيعاب صيرورة الجدل الكونية كما يرتئيهها «حاج حمد» مدخلا ضروريا في فهم كيفية التعامل مع عصر العولمة، فالعولمة تمثل في هذا الصدد أوجاً بالنسبة للحضارة الغربية في صورة منشئها الأوروبية، والباقي في محصلتها الأمريكية، وبموجب جدلية التكوين والتركيب لهذه الحضارة، والتي نضجت على حرارة الصراع، ومبدأ النفي بكيفية وضعية مطلقة فلا جدال في أنّها تحفل بالكثير من السلبيات المأزومة للوجود الإنساني، وهو ما دفع بالكثير من فلاسفتها على تناول ومعالجة مآزقها، وسعي منهم لإيجاد بديل مناسب يسمح بتجاوز نقائصها وهذا ضمن فضائها وهو ما يعبر عنه واقعا إذ كتب مؤلفو كتاب الجنس في أمريكا "أنّ الجنس هو أقصى تعبير عن

<sup>1</sup> العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م)، ص 28.

<sup>2</sup> فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مرا: مطاع الصديقي، (بيروت: د د ن، د ط، 1993م)، ص 68 - 69.

الحلم الأمريكي في الحرية والتحرر... وأنّ الأمريكيين يتعاملون مع الجنس في الحياة على أنه ما يؤخذ دون نقاش، ويسعون وراءه حتى لا يفوتهم وينفتحون له حتى يمتثلوا به"<sup>1</sup>،

إذاً إشكالية فلسفة العولمة سواء كانت في منشئها الأوروبي التقليدي أو في محصلها الأمريكي هي أنّها ذهلت عن المعنى الكوني الحقيقي للإنسان وجنحت بدورها إلى إحتزاله فلم تتعرف على الإنسان ككائن كوني التركيب بالكيفية التي تناولنا بها معاني الإطلاق الإنساني ضمن المبحث السابق وهو ما نجد توضيحه هنا بالنسبة «لحاج حمد» فمعناه مستمد من فهمه: "لحقيقة الإنسان من زاوية كونية بإعتباره نتاجا للحركة الكونية بأسرها في خصائصها الطبيعية وتفاعلاتها التاريخية."<sup>2</sup> وفي منأى عن كل الدغمائيات.

وهذا هو المعنى الحقيقي للإنسان بالنسبة «لحاج حمد» وعبر تحقيق هذا التركيب الكوني يسعى من أجل وضع الإنسان في "دائرة المنهج المقابل لنشأته الكونية وهو منهج لا تملكه العولمة، ولهذا كانت أزمة الإنسان الأمريكي والأوروبي"<sup>3</sup>، أي معاناته من المناهج الوضعية وإحالاتها الفلسفية السالبة والمختزلة لمقومات الوجود الإنساني لذلك هوّت به في مهاوي العدمية واللامعنى للوجود، وقد أدخلت إلى الأرض فلم تكتف بفقدان قداسة الوجود بل أتلفتها كما يعبر عن ذلك «مالك بن نبي»: "فحضارة القرن العشرين أفقدت وأتلفت قداسة الوجود، وفي النفوس، وفي الثقافة، وفي الضمائر، ولقد أتلفت القداسة لأنها عدتها شيئا تافها لا حاجة لنا به."<sup>4</sup> ، فحتّى توينبي كما حلّل الدارس محمود صبحي موقفه ينعى على الجماهير "التي تكالبت على مثل هذه الأيديولوجيات كبديل عن الدين، ولكن ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، إنّ أزمة المجتمع الغربي هي في جوهرها أزمة روحية وليست مادية"<sup>5</sup>، وعن القلق المنتشر، والذي ساد مجتمعات الغرب خصوصا ما بعد الحرب العالمية الثانية، يفسره توينبي مرجعا إياه أي "القلق إلى خواء الروح بعد أن أفرغ الغربي قلبه مما كان يتقوت به من زاد روحي متمثل في عقيدته الدينية ليستبدل بها أيديولوجيات لم تُعن عنه شيئا، ومن ثمّ تحققت فيه نبوءة «نيتشه»، سترفع العدمية رأسها."<sup>6</sup> وهو ما حصل بالفعل لاحقا.

فمشكلة العولمة أنّها وضعت حدا للنزوع الإنساني نحو المطلق كما شهدت بعض مظاهر النهضة الأوروبية على سبيل المثال لا الحصر، من خلال التعبير الفني والإبداعي المعبر عن نزعة اللامحدود، وقد إرتبطت تلك الإبداعات بالفن والفلسفة، وبما هو أعلى من مستوى التكيف مع اللامحدود، دون أن تقطع معه، أما

<sup>1</sup> مصطفى النشار، ما بعد العولمة (قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا به)، (القاهرة: دار قباء، ط 01، 2003)، ص 56.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 01.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 02.

<sup>4</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، (الجزائر: دار الملكية للنشر والإعلام، ط 01، 1991م)، ص 43.

<sup>5</sup> أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ط، 1975م)، ص 292-293.

<sup>6</sup> أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المرجع سابق، ص 298.

بالنسبة للعوامة فقد حققت قطيعة معرفية وإنسانية مع اللامحدود، وهذا يعتبر إستلاب آخر للإنسان كما مارسته الكنيسة والماركسية من قبل، والذي طالما عبّر عنه «كولن ولسن» في كتاباته.

وإلى جانب اللاّمتممي سجل أيضا «أبا القاسم» محاولات فكرية أخرى منها ما عبّر عنه «غارودي» من شعور حادّ بحجم المأساة وذلك منذ صدور كتابه الشهير (حوار الحضارات) حول نمط التطور الذي تسلكه الحضارة الغربية تكنولوجيا وصناعيا الذي يُعدّ سببا في وضع حدّ لها: "إنّ الحضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك، تحيل الفكر إلى الذكاء، تحيل اللانّهائي إلى الكمّ إنّما هي حضارة مؤهّلة للإنتحار"<sup>1</sup>، ولتفادي تلك النهاية التراجيدية ينادي «غارودي»، بإيجاد تحوّل روحاني عالمي ذي طابع سياسي الهدف منه وضع حد لما يدعى بالعوامة والتي هي مضادة للعوامة بكلّ تأكيد، إذ يقرر في هذا المقام: "إنّ العوامة مشروع إمبريالي لتسوية أو إزالة الثقافة والإيمان لدى مختلف الشعوب حتى يفرض عليهم... اللاتّقافة واللامعنى التي يتجلى بها دين لا يجرؤ أحد على التصريح باسمه، ألاّ وهو وحدانية السوق، هذا الدين الذي لن يكون فقط نهاية للتاريخ بل سيكون موتا للإنسان ولإله الذي هو كامن فيه"<sup>2</sup>، وهذه التّنهاية ليست صادرة من فراغ بل حكم مؤسس بناءً على ما تحمله العوامة من تناقضات داخلية، إذ تقرّر إحدى الدراسات: " أنه إذا كان الإتحاد السوفيتي قد إنهار لأسباب إقتصادية فإنّ إختيار الحضارة الغربية سوف يكون لأسباب أخلاقية بالأساس"<sup>3</sup>.

بل وأكثر من ذلك كما يستدلّ «هنتينجتون» برأي الفيلسوف الياباني «تاكيشي أومي هازا» متيقّنا بالسقوط الأكيد كدور يأتي على الليبرالية الغربية التي تسود عالم اليوم المعولم إذ يصرّح قائلاً: "الإخفاق التام للماركسية، والتفكك الدرامي للإتحاد السوفياتي ليسا سوى نذر بسقوط الليبرالية الغربية التي هي تيار التحديث الرئيسي، وبعيدا عن كونها بديلا للماركسية والأيدولوجية الحاكمة في نهاية التاريخ، ستكون الليبرالية هي حجر الدومينو الذي عليه الدور في السقوط"<sup>4</sup>، فالسقوط المتوّقع والأكيد نابع عمّا تغص به العوامة من تناقضات داخلية عميقة وخصوصا في جانبها الأخلاقي.

وعندما يجتهد «حاج حمد» في التأسيس المعرفي والمنهجي الحضاري من النص الإطلاقي كبديل للعوامة القائمة بتناقضها، والتي ليس في وسعها ضبط سلبياتها على الرغم من سطوتها متعددة المستويات، وهو عجز على مستوى المنهج، فلو نعود للمؤرخ الفيلسوف «أرنولد توينبي» \* 1889-1975م Arnold Toynbee « والذي ينطلق من مسلمة أساسية ترتبط بتصوره لفلسفة التاريخ والقائل "ما برح أساس عمّلنا الإفتراض القائل بأن

<sup>1</sup> النشار مصطفى، ما بعد العوامة (قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا به)، مرجع سابق، ص 109.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 222.

<sup>3</sup> علي ليله، تفاعل الحضارات بين إمكانية الالتقاء واحتمالات الصراع، مرجع سابق، ص 92.

<sup>4</sup> صامويل هنتينجتون، صدام الحضارات (إعادة صنع نظام دولي)، مرجع سابق، ص 388.

\* مؤرخ وفيلسوف تاريخ إنجليزي مؤلفه الرئيسي (دراسة التاريخ) قال بدورية الحضارات وتوالدها من بعضها بعضا ولكنه لم يقل بتمجية إخطاطها معارضا بذلك فلسفة التاريخ السائدة في التقاليد الماركسية، يراجع: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص 246.

الحضارات تمسك زمام القيادة في التاريخ، وأن العقائد الدينية إنما تشغل دور التابع، لكن «توينبي» لاحقاً قلب مبدأه كلياً قائلاً: "أما الآن فلنفتح أذهاننا لاحتمال تأدية العقائد الدينية الدور القيادي في التاريخ."<sup>1</sup>

إحتمال يأتي تحقّقه عبر أخذ الإسلام لدوره العالمي الكوني متّسع بديلاً عن العولمة الوضعية، وهو الأمر الذي يبدو حتمياً بالنسبة «لأبي القاسم»، وهو أمر طبيعي بالنسبة «لتوينبي» "وذلك عندما تصبح حضارة ما تحضيراً لميلاد عقيدة دينية فإن إنتهاء تلك الحضارة التي أرهصت بظهور تلك العقيدة لا يكون كارثة ولكن خاتمة طبيعية للقصة"<sup>2</sup>، ويستند «توينبي» إلى دليل تاريخي يثبت واقعة ما ذهب إليه إذ يقول: "ويكفي هنا للتدليل على أنّ الهيلينية كانت تحضيراً حقاً للعقيدة المسيحية"<sup>3</sup>، والأمر ذاته ينطبق على الإسلام عندما يصبح تحضيراً كبديل لنقائص العولمة وسلبياتها.

وهكذا تتناوب الحضارات في أخذ أدوارها عبر مجرى التاريخ، إذ يقال إنّ التاريخ يحمل طابع الحقيقة المفردة التي لا تتكرر، أما الطبيعة فإنّما تحمل طابع المحتمل حدوثه دائماً<sup>4</sup>، فللطبيعة ضرورة رياضية وللتاريخ ضرورة تراجيدية، فهل سيكون مصير العولمة بطابعها الغربي وفلسفتها المادية ذلك المصير؟<sup>5</sup> كما صرح بذلك «غارودي» "بأن الغرب عرض طارئ في تاريخ البشرية الطويل."<sup>6</sup>

مع العلم أنّ كل دورة حضارية لا تنطلق من معلم زمني محدد ضمن تقويم تاريخي محدد، ولا تنطلق أيضاً من العدم، ولكن البداية تكون دوماً عبر التفاعل مع دورة حضارية سبقت أو في طور الأفول، إذ تأخذ عنها الدورة اللاحقة، وتتفاعل مع ماهو إيجابي فيها ولعل هذا الذي سوف ينعكس بشكل وبآخر على التعاقب بين العولمة الغربية الراهنة والعالمية الإسلامية القادمة التي سوف تأخذ دورها المنوط بها وهذا بحكم منهجها الكوني وبعدها الإنساني.

وفي هذا المنحى يرفض «أبو القاسم» الإنسياق خلف مشروع العولمة الأمريكي بمقابل ذلك أوقف الخلاص من براثن العولمة على ما يمتلكه نحن من نهج معرفي قرآني وعليه "لا يمكن أن يكون خلاصنا وفق مواصفات هيمنة العولمة الأمريكية والتي تعتبر نقيضاً لأساسيات وجودنا كأمة مساهمة في تأسيس الحضارة الإنسانية."<sup>7</sup> منذ لحظة بزوغها فهناك ضوابط معرفية ومنهجية تؤطر مسارنا الحضاري وحكمت تاريخنا في الماضي.

<sup>1</sup> صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات (إعادة صنع نظام دولي)، مرجع سابق، ص 161.

<sup>2</sup> توينبي أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، تر: فؤاد محمد شبل، مرا: محمد شفيق غريال، أحمد عزت عبد الكريم، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 2011م)، ج 03، ص 201

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 201.

<sup>4</sup> أوزالد أشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ط 01، 1964)، ص ص 300-301

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 301.

<sup>6</sup> النشار مصطفى، ما بعد العولمة (قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا به)، مرجع سابق، ص 111.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص ص 113-114.

والشرط الذي يحدده «حاج حمد» في إطار التفاعل مع العولمة بما يسمح لنا بتقبّل إيجابياتها، فهو كونها أي العولمة مصير بشري وهذا إقرار من «أبي القاسم» لواقعها القائم ولكي نتفادى سلباتها كما يقضي بذلك الشرط المشار له سلفاً بـ "أن نضمّنها إختياراتنا الحضارية، ولا يتأتّى ذلك إلّا بطرح الدراسات المعرفية والمنهجية المتعلقة بوجودنا القومي والديني على حد سواء، دون ذلك نكون أسرى العولمة نعيش فيها إغتراباً مزدوجاً عنها، وعن أنفسنا بذات الوقت"<sup>1</sup>، فلتفادي الإغتراب المزدوج ينبغي الأخذ بعين البصيرة النافذة ما يزرع به نسقنا الحضاري والتاريخي المركب أساساً على فلسفة السلام، والذي ساد موقع الأمة الوسط في الماضي ويستمر كذلك من جديد في الحاضر والمستقبل.

أمّا كفاءة أداء هذا الدور الإنساني فقد أوكلها «أبو القاسم» للأمة الوسط، وذلك بموجب إمكاناتها المرتبطة بقيامها الكفؤ بذلك الدور عبر مسارها التاريخي الكبير، والعميق وعن تلك الكفاءة يعبر «أبو القاسم» "وما من أمة تستطيع أداء هذا الدور الإنساني علاقة، والكوفي رؤية مثل هذه الأمة التي تربعت في موقع الوسط من العالم فتفاعلت حضارياً وفلسفياً مع الإنجازات والموروثات البشرية... فاستوعبت حضارتها الذاتية المتفاعلة معها... فأصبحت بالفعل أمة الأمم وقومية القوميات"<sup>2</sup>، ويضيف إلى ذلك قائلاً: "فليس من أمة مؤهلة موضوعياً بحكم تركيبها لإعطاء العولمة بعداً إنسانياً كأمة الوسط هذه"<sup>3</sup>، ويستدل على ذلك بما جاء في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾ [البقرة: الآية 143]، فقد "جعلت الأمة الوسط في مقام الشهادة على الناس من حولهم، والشهادة حضور إنساني ومكاني، ولا علاقة للشهادة على الناس بالوسطية الفكرية، وإمّا علاقة الشهادة هي بالخروج الجغرافي والبشري إلى الناس"<sup>4</sup> فهو ليس مجرد حضور إنساني ومكاني فحسب بل كما يتوسّع «بن نبي»: "الشهادة هي الحضور في عالم الآخرين بالتفاعل والإحتكاك المباشر معهم في وجودهم ومشكلاتهم كما يصرّح: "فالواقع أنّ (الشاهد) في أساسه هو الحاضر في عالم الآخرين" وتتوقف قيمة الشهادة على الحضور "والصفة الأولى المكتسبة لإثبات قيمة أي شهادة هي حضور الشاهد..."، وإذا إستوجب على المسلم القيام بالدور الملقى على عاتقه كما جاء في الآية سالفة الذكر (البقرة 143) فهو كما يقول «بن نبي»: «مجبّر على الحياة في إتصال وثيق بأكبر عدد من الذوات البشرية ومشاكلها كذلك"، والشهادة عند «بن نبي» هي أداء للدور الحقيقي في الأحداث والتاريخ، وعلى هذا فإنّ رسالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحظة الوقائع، ولكن في تبديل مجرى الأحداث بردها إلى إتجاه الخير ما إستطاع إلى ذلك سبيلاً.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 116.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 116.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 116.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 319.

<sup>5</sup> مالك بن نبي، فكرة كمنولك إسلامي، تر: الطيب الشريف، (بيروت: دار الفكر، ط 02، 2000)، ص 72.

فما تقتضيه عالمية الإسلام في مقابل العولمة عند «أبي القاسم» هو التفاعل الحضاري، ونبد لمنطق الثنائيات الحضارية المغلقة والمتنازعة، فليس في الإسلام (تحيّز حضاري) حتى للذات العربية، وليس هناك منطق خصوصية مفارقة للآخرين " وفق هذه الأسس تمّ تشييد عالمية الإسلام المتفاعلة، وهي تغايّر العالمية المقابلة لها فلم "تكن كالعالمية الأوروبية المتمركزة على الذات، فإنّ إتجه البعض إلى خصامنا حضاريا فإننا لا نملك أن نتجه إليه بالمثل، إلاّ في حالة الدفاع عن النفس..."<sup>1</sup>، وليس كل هذا ما في الأمر، بل يجعل «أبو القاسم» لكل حضارة في العالم نصيب في الإسلام وهو ما يدلي به هنا: "فللحضارة الغربية ولكل حضارات العالم نصيب في الإسلام، لم يصلهم بعد لأننا لم نخاطبهم من داخلهم الفكري والحضاري، ونكتفي باستدعائهم إلى حيث نقف نحن، فكأننا المركز وهم الهامش."<sup>2</sup>

فالهمة الحضارية العالمية البديلة التي ينشدها «أبو القاسم»، بل وينادي بها دعتة لأنّ ينتدب لنفسه مهمة تقضي بتكوين العقل المسلم باتجاهين يتدخلان بكيفية جدلية، أما الأولى فهي "أن يستوعب هذا العقل شروط وخلفيات تكوين الحضارة الأوروبية المعاصرة بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها - سلبا وإيجابا - كافة الأنساق الحضارية على أن ينتهي هذا الإستيعاب المنشود إلى إكتشاف جذور الأزمة الروحية."، وأما بالنسبة للمهمة الثانية فهي "أن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية إستيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقة هذا الكتاب... بوصفه كتابا مهيمنا لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة."<sup>3</sup>، فإزاء هذا الواقع العالمي الحضاري المأزوم يعلّق «أبو القاسم» شرطية أداء دورنا الحضاري بإرتباطها إلى تطوّرننا نحو أشكال المعرفة العلمية المتطورة

فعند «أبي القاسم» تكمن عظمة القرآن في تحمّله وليس الإكتفاء بحمّله فقط، فتحمّله يعني بالنسبة له "تقديمه للبشرية كرحمة لها، وليس مسبّة عليها"<sup>4</sup>، لا يتسنى تحقيق ذلك إلاّ عبر طرح حقيقة الوجود الإنساني ضمن المنهج المعرفي القرآني.

وقد عاد «أبو القاسم» إلى الماضي التاريخي من أجل الوقوف على الإتساع والبعد العالمي الذي شملته الأمة في القرون التي خلت فمّا يقرّره بشأن ذلك الإتساع "هذا الإتساع العالمي لتجربة الإنسان العربي جعل وجوده يحتل أقصى حالات التنوع والتعدد والتباين دينيا وجغرافيا وحضاريا ولغويا إنّه العالم كله، وقد تنفس في هذه المنطقة"<sup>5</sup>، وطبقا لهذه المقومات "تقع جدلية التاريخ العربي وهي جدلية بناء عظيم لم تشهده البشرية من قبل فعبر

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 86.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 243.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 368-369.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية، ج 01، مصدر سابق.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 129.

كل أنفاس العالم المتوافرة فينا سيصاغ وجود كبير منفتح على كل الإنسانية لأنه صيغ بكل أنفاسها.<sup>1</sup> أي أنفاس الأمة الوسط وهذا ما تمّ في الماضي بالفعل.

وبذلك يكتسب مفهوم العالمية ضمن المشروع الفلسفي والحضاري، عند «أبي القاسم حاج حمد» المدلول الإيجابي إذ تعدّ "العالمية" (حالة تدامج) توحد البشرية عضويًا وليس بالضرورة أن ينتهي هذا التدامج إلى إستحواذ حضاري غربي علينا متى فهمنا موقعنا فيه، وتعرفنا على ما لدينا<sup>2</sup>، ويضيف أيضا أنّ "العالمية تعني (إطار تفاعل) أصبح يشدّ الجزء إلى الكل، وخارج هذه العالمية لا يمكن إكتشاف أي فعالية للتغيير"<sup>3</sup>، فواقع العالمية دافع نحو بحث التغيير وذلك عبر ما تغص به من أزمات ومآزق تستوجب البحث عن البدائل، فشمولية العالمية شمولية إيجابية إظهارها إحترام أشكال التعدّد، وليست ممارسة الإقصاء على غرار ما يقوم به نموذج معين، مقابل نموذج آخر ويسلبه من داخل ذاته عبر فرض نهجه الخاص عليه بمختلف الأساليب والأشكال كحال العمولة الراهنة.

ف«أبي القاسم» لا ينكر الإسهام الإنساني في بناء هذه العالمية ووضع لبناتها عبر حقبة تاريخية متباينة شاركت فيها مختلف الأمم شرقًا وغربًا، غير أنه يضمنها معاني الإيجابية كما شهدتها مرحلة العالمية الأولى وهو ما نستوضحه في تحليله "فالعالمية أصل في ديننا، وعولمتنا تعارف وليست إستعلاء، ومركزية تستلب الآخرين أديانهم، وأيديولوجياتهم وقوميتنا... جماع الأمم، وجماع أعراق استوت في الحوض التاريخي التقليدي للحضارات."<sup>4</sup>

وفي هذا الصدد يمتلك «أبو القاسم» يقينا بأنّ "الإسلام مقبل على ظهور كلي كبديل على مستوى العالم عن هذه العمولة التي تمسخ الوجود الإنساني، وتستدّله لأغراضها."<sup>5</sup>، والعودة المرتقبة لعالمية الإسلام تأتي عبر مجرى تدريجي تمّ فيه إستكمال تكوين الأمة الوسط ودمج الأرض المقدسة بالأرض الحرام وإتمام الحقبة النبوية لمنجزاتها التأسيسية، وفقا لمعاييرها الخاصة، نصرّة والتدخّل الإلهيين، ثمّ يتحول الأمر في مرحلة لاحقة "إلى حوار علمي بمنطق المجادلة الحسنة، حيث تتضمن عالمية الخطاب التوجه لاستيعاب وتجاوز كافة المناهج المعرفية، والديانات، وإستيعاب وتجاوز كافة الأنساق الحضارية إظهارها للهدى ودين الحق."<sup>6</sup>

فروية «أبي القاسم» لتبوء الإسلام مكانته اللازمة أو الحتمية، كدين عالمي ضمن مرحلة العمولة الراهنة صادر عن تناوب تاريخي شهدته البشرية ضمن مجرى تقدّمها كما يبيّننا «حاج حمد» هنا "فهناك علاقة تقابلية بين توجيهين عالميين يتناوبان الإستحواذ الحضاري على البشرية في مراحل تطورها التاريخي من الخصوصية الإقليمية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المآزق الأصولي، مصدر سابق، ص 130.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 25.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 25.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية، مصدر سابق.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 395.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 324.

وإلى الوحدة العضوية العالمية<sup>1</sup>، فبعدما إستكمل العالم وحدته العضوية ها هي ذي قد أتت العولمة الأمريكية " وفي مقابلها يأتي الخطاب الديني، وفي إطار نفس هذه الوحدة العضوية العالمية، فيظهر على الخطاب الوضعي بخطاب الهدى والدين الحق.<sup>2</sup>"

ويمتلك أبو القاسم فهماً خاصاً لمعاني الهدى ودين الحق في إطار منهجه المعرفي والتي تُعدّ بالنسبة له المعاني الحقيقية كما يدلي بذلك "و حين بشر الله بظهور الهدى ودين الحق فإن البشارة إتجهت إلى المنهج الفكري - الهدى ودين الحق - ولم يستخدم الله إظهار الإسلام مع أن الهدى، ودين الحق يستند إلى الإسلام، وكونية القرآن فليس من هدى ودين للحق خارج القرآن"<sup>3</sup>، ثمّ يتعمق «حاج حمد» بعيداً بخصوص طبيعة المواجهة للهدى ودين الحق، فليست بمواجهة مسلحة وإنما إلى جدال العقل والحجة وهو ما يستطرد فيه «حاج حمد» بالتوضيح "لم يقل الله ليظفونوا نور الله بغزوهم وأسلحتهم، وإنما بأفواههم إشارة إلى الفلسفات والأفكار، فالمدافعة هنا بالمنطق والحجة بعد إنقضاء مرحلة النبوة والرسالة الخاتمة."<sup>4</sup>

هناك إذاً عند «حاج حمد» شكل محدّد لبنية الخطاب الإسلامي المعاصر، ففي العالمية الثانية والمقابلة للعالمية الراهنة إتساعاً وتداخلاً مع كافة الشعوب، وما تضمّنه منظورات الظهور الكلي للدين في سور (التوبة، والفتح، والصف) يشير الله سبحانه إلى "خصائص الخطاب الإسلامي بوصفه خطاباً يقوم على (المنهج المعرفي) وعلى (التدافع العقلي) وهذا ما يستمد من صياغة الآيات الدالة على هذه المرحلة العالمية الموحدة للبشرية عضويًا.. ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٣٣) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ [التوبة: الآيات 32-33]، وكذلك ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: الآية 28]، ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٨) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾ [الصف: الآيات 08-09]<sup>5</sup>

ففي تحليله لهذه الآيات يجد «أبو القاسم» أنّ "كافة المفردات المستخدمة إلهياً... المتعلقة بشمولية الإسلام للعالم كله في مقابل العالمية الوضعية الراهنة إنما يقتصر على (نور، هدى، دين الحق)، والمضمون الهدى ودين الحق كبشرى "الهدى أي الوضوح الرؤيوية في ما يقال بالمنهج والبشرى وهي أمر يرتبط بحركة الزمان إلى المستقبل"<sup>6</sup> ولا تتضمن الإشارة في السور الثلاث المسمى الدين لهذا (النور والهدى والحق) علماً بأنّ الدين عند الله الإسلام

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 222.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 223.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 225.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 225.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 244.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 89.

تحديداً وتعييناً، وعلماً بأنّ من يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه<sup>1</sup>، وهنا يتساءل «أبو القاسم» فلماذا لم يأت الله سبحانه بذكر الإسلام؟ وصرف الأفهام إلى المضمون (نور، هدى، دين حق)؟ والجواب يعود تحسّساً لحكمة الله يحمّلنا على إدراكها، ودفعاً لنا بطلب معرفتها، وتتبعها وهذا يتم عبر منهج التحليل الذي إتخذه «حاج حمد» في فهم النص القرآن، فقد ثبتّ الله سبحانه مسمى الهدى للإسلام حسب «أبو القاسم»، وهنا ينبغي أن ننفذ لبالغ حكمته وعلمه، وهو أنّه لما صرفنا للمضمون دون الإسلام الحامل للمضمون فذاك هو جوهر الحكمة ففي هذه المرحلة المناجزة ستكون بالأفواه تحديداً وحصراً كما يدلي بها مفكرنا "حتى لا يلتبس طرح الإسلام في واعية الغير الآخر غير المسلم المسيحي أو اليهودي أو البوذي أو غيره بأننا ندعوه إلى مركزيتنا... فتسود صراعية الإنتماء الذاتي للدين عوضاً عن فهم المضمون، فحين نخطب المسيحي ليسلم، فإنه ومنطق التفاضل الصراعي يعرض علينا مسيحيتته في المقابل، فوجّه الله سبحانه إلى المضمون وإلى المساجلات المنهجية، لسان القرآن ولسانهم الوضعي بأفواههم، ولسان القرآن منهجه ومضمونه (الهدى، النور، دين الحق)<sup>2</sup>"

والغاية التي ينشدها «أبو القاسم» من خلف هذا التحليل والطرح هو الطموح إلى التحول بالإسلام إلى "فلسفة عالمية تتخذ طريقها لنقد اللاهوت الأرضي في أشكاله الوضعية المختلفة المادية أو الانتقائية"<sup>3</sup> ومن الزاوية المنهجية تحديداً، بل وأكثر من ذلك ينبذ صدام الحضارات وصراع الديانات، وهنا تجتمع حكمة المنهج القرآني وتتسع واصلة ما بين غيب بلا لاهوت، وإنسان بلا وجود عبثي، وطبيعة دون ثنائية مادية مُخلدة إلى الأرض، وبمعرفية مشدودة نحو التسامي بإتجاه النهج الإلهي.

لن يتم العبور نحو معاني الهدى ودين الحق ببساطة، إلا بعد معاناة بإدراك غاياتها ومراميها ومقاصدها، فالإنسان كما يقول «حاج حمد» "لا يستطيع أن يدرك ذلك إلا إذا عاش المآزق والأزمات عبر تشبته بذاتيته وأنظمتها الوضعية حتى تهار وبه تنهار، فإذا كنا نعيش اليوم اختيارات الفلسفة الوضعية المادية الجبرية بسقوط الماركسية، فإننا سنعيش عن قريب إختيارات الفردية الليبرالية البراجماتية ثم يتجه الإنسان حتماً (ولو كره الكافرون ولو كره المشركون)<sup>4</sup>، فهنا يؤكد «حاج حمد» على مجرى حتمي بإتجاه ظهور الهدى ودين الحق والذي سوف يتحقّق عبر التدافع العربي الإسرائيلي وهو تدافع "لا ينتهي لدى الوعد الثاني إلا بظهور الهدى ودين الحق منهجياً ومعرفياً في إطار العولمة بإتجاه كوني في المعرفة وإنساني في الفكر بما في ذلك تحولات العرب أنفسهم وبدفع من العولمة نفسها."<sup>5</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 245.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 245.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 221.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، استمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 292-293.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، رباعية العولمة عبر التاريخ، محاضرة غير منشورة للراحل.

قد ذكر «أبو القاسم» وكما جاء في سورة الإسراء أنّ الاقتضاء الإلهي لبني إسرائيل كان بإفساد مرتين في الأرض مما يقودنا في هذا المقام إلى الاستنتاج التالي:

إذا كان الإفساد الإسرائيلي حصل مرتين بعلوّ كبير، فكذلك يقوم الإصلاح مرتين، أما الإصلاح الأول فكان مرحلي بمقتضاه جرى تأسيس قاعدة الأميين والتي طردت الوجود الإسرائيلي من شبه الجزيرة العربية وكان تأسيساً محمدياً لقاعدة الخروج مستصفاة من الشرك والتهود ثم عاد بنو إسرائيل من جديد إلى قاعدة الخروج كآخرة حيث الأمة الوسط إذ لا تجتمع مركزيان في جزيرة العرب ففي إطارها يكون التدافع والإصلاح الثاني كلياً وشاملاً بل وكوني للإنسانية قاطبة كما تقتضيه مضامين العملية الثانية من منهج الهدى ودين الحق، وقد جعل الله الوعد الثاني للأمة الوسط إظهاراً للهدى ودين الحق منهجياً ومعرفياً، ثم إنّ الانتصار "في نهاية الوعد الثاني وعد الآخرة ليس بداعي العصبوية قومية أو إسلامية... ولكن بدواعي التحرر المنهجي والمعرفي، الهدى ودين الحق، وباستقطاب المسلمين للعالم كله في مواجهة أزماته الحضارية الشاملة، فكما إستقطب الإسرائيليون العالم، عبر أبنيتهم الرأسمالية والإشتركية وصراعاته وتداخلوا معه حتى تحققت لهم العودة، كذلك يستقطب المسلمون عبر تحررهم المعرفي والمنهجي العالم ويتداخلون مع مختلف أنساقه الحضارية ومفاهيمه المعرفية تجاوزا للوضعية باتجاه الرؤية الكونية الإلهية".<sup>1</sup>

إذاً فمن نقائص العولمة ونهجها الأدائي النفعي البراجماتي، ونسقتها الصراعية المؤطر بالمنهج الوضعي المادي والتي آلت نتائجها إلى تآزيم حضاري يلاحق الوجود الإنساني أينما حل وكان عبر بوتقته ضمن سوق موحد، وإعلام موجه لسلكه وقيمه هذا الواقع المتراكم في تناقضاته فرض على العالم أجمع البحث في البدائل الحضارية التي تستجيب لتطلعات الإنسان باتجاه الكونية، وليس غيرها في الهدى ودين الحق، ولأجل ذلك سيكون ظهوره بكيفية حتمية كما أكدنا ذلك بمعية «حاج حمد» سلفاً، فكيف يتمّ الظهور الكلي للدين ويتحقق التغيير الحضاري وهو ما نحاول الإجابة عليه ضمن المطلب الموالي؟

### المطلب الثالث: الإنسان محور التغيير في الإسلام.

عندما نستأنف تحليل مجرى ظهور الهدى ودين الحق، الذي تتحقق معه المرجعية القرآنية كمصدر تنهل منه الإنسانية فلسفتها في تقويم حضارتها كحتمية في الاقتضاء الإلهي، وتبعاً لرؤية «أبي القاسم» التي تتجاوز المفاهيم الوضعية المرتبطة بنهاية التاريخ، نحو جدل الصيرورة الكونية، إذ يقصد به - كما أشرنا له سابقاً - جدل التدافع بين الحق والباطل المضمّر في مجرى وحركة التاريخ الكوني الإنساني العام ونحو الحق.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إبستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 179.

ففي هذا الإتجاه نتناول مسألة التغيير الحضاري والأسلوب المنتهج في سبيل تحقيق ذلك عند فيلسوفنا، ففي بداية نحاول تناول المسألة من الزاوية الوضعية عند كل من «فريدريك هيغل»، و«كارل ماركس» اللذين بنينا تصورهما للتغيير على صراع المتناقضات، إذ يتفقان في ذلك الشأن منهجيا، ولكن يفتقران تمام الإفتراق مذهبيا.

وبحكم الأسبقية الزمنية نتناول الرؤية الهيكلية أولا فصاحبها يمتلك تصورا مثاليا لفلسفة التاريخ، ونهايته حيث تتأسس على مبدئين هاميين ومتزايطين كما يرى ذلك الدارس «محمود صبحي» أما المبدأ الأول فهو "أن للتاريخ ظاهرا وباطنا، ظاهره أحداث ووقائع تبدو في حالة فوضى وباطنه تلك الروح التي تجعله مسارا محكما معقولا" بينما ينص المبدأ الثاني وهو الأهم إذ يطلعنا على الكيفية التي يتم عبرها حصول ذلك التغيير، وخلاصته "يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد إذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال الصراع، ومن ثم فإنّ الديالكتيك هو سرّ حركة التاريخ، ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه".<sup>1</sup> فالصراع مبدأ أساسيا في التصور الهيكلية على مستوى حركة التاريخ المتطورة

فعملية التحوّل والتغيير التي تتم على مستوى المثال أو الروح المطلق عند «هيغل» تحصل بموجب الصراع وحنة «هيغل» في علاقة التغيير بالصراع يستمدّها بالعودة إلى التاريخ "فالتاريخ إذا هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها، أعني لكي تكون حرّة، ومن ثمة فهو ليس إلاّ تقدم الوعي بالحرية"<sup>2</sup> وذلك هو هدف الصراع أي بلوغ الروح في الوعي بحريتها.

فالتاريخ هو " إذن مسار تكافح فيه الروح لتصل إلى الوعي بذاتها أعني لكي تكون حرّة"<sup>3</sup>، وبدورها كلمة الروح تشير عند «هيغل» إلى المطلق بوصفه وعيا وعقلا إنّ الروح هو حقيقة العقل<sup>4</sup> فالصراع يحصل على مستوى المثال أو المطلق (الروح) عند «هيغل» ويتجلى في الواقع، فتاريخ الروح هو تاريخ صراع من أجل الوعي بذاتها.

وإذا كان المنطق الجدلي المثالي عند «هيغل» يبني على قاعدة التناقض الديالكتيكي الداخلي للمثال، فإنّ المنطق الجدلي الماركسي عكسه تماما، إذ ينبني أيضا على التناقض الداخلي لكن على مستوى الواقع، ومنه فتصوّره المادي لجدلية التغيير التاريخي تخضع بدورها للتناقض والصراع على مستوى الواقع وليس المثال، وهو ما عثرت عليه المادية التاريخية "أن الطبقات الإجتماعية هي الميدان الذي يتمّ فيه تطبيق قوانينها هذه، فحركة التاريخ بحسب «ماركس» و«انجلز» ليست في الواقع سوى تعبير بدرجة تزيد أو تقل عن النضال بين الطبقات الإجتماعية".<sup>5</sup>

<sup>1</sup> محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 207.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 144.

<sup>3</sup> فريدريك هيغل، العقل في التاريخ (محاضرات في فلسفة التاريخ)، تر، وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط 03، 2007)، مج 01، ص 49.

<sup>4</sup> نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ هيغل، مرجع سابق، ص ص 120-121.

<sup>5</sup> صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 111.

وأوضح المسيري من أن «ماركس» قد تبني تصورا خاصا يتعلق بتطور التاريخ المرتبط بالجانب الإقتصادي والذي له دور حاسم عبر الصراع في صناعة تحولاته عند مراحل مفصلية كبرى في التاريخ كما يدافع عنها «ماركس» إذ يرى أن التاريخ كان: "تطورا من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المركبة عبر حلقات محددة، المجتمع العبودي، فالإقطاعي فالرأسمالي، فالإشتراكي".<sup>1</sup>

وقول «ماركس» بهذه المراحل يأتي في إطار تأكيده على حتمية تاريخية التي تتجه نحوها المجتمعات البشرية بقيام المرحلة الشيوعية، ولكن التحول المنشود يتم عبر الصراع والتناقض "فالوقود الوحيد للتطور الإجتماعي في رأي الماركسية هو أسطورة التناقض الطبقي"<sup>2</sup>، وفي هذا الصدد تنظر الماركسية إلى مسألة التطور الإجتماعي بوصفه حركة ديناميكية منبثقة عن التناقضات الداخلية طبقا لقانون الحركة الديالكتيكية العام، القائل أن كل كائن يتطور لا بحركة ميكانيكية وقوة خارجية تدفعه من ورائه بل بسبب التناقضات التي تنمو في صميمه...حتى تحين اللحظة المناسبة لتنفجر عن تحول شامل في بناء المجتمع ونظامه.<sup>3</sup>

فعبّر الصراع الذي تستهدف من خلفه الماركسية تغيير الواقع يأتي تأسيس «ماركس» لتصوره بغرض تحقيق التحول نحو الشيوعية، وهذا من خلال وعي الواقع، بإتجاه الهدف البعيد ويتمثل في نهاية المطاف بزوال الدولة، وهو حتمية تاريخية إذ "تقوم نهاية التاريخ عبر تحقيق الإشتراكية ثم قيام الشيوعية وبها تكون نهاية وزوال الحكومة والدولة".<sup>4</sup>، وبهذا الطرح تنحو الماركسية بإتجاه تصميم رؤية خاصة للتاريخ جوهرها صراعي ذي نهاية حتمية.

هكذا إذاً تجري عملية التغيير على مستوى أشهر مذهبين على الإطلاق في الفلسفة الحديثة، وكلاهما يتفق على فكرة التناقض والصراع كمحرك أساسي لعملية التغيير، فعلى مستوى المذهب المثالي تتم العملية على مستوى المثال، أو الروح المطلق بينما على مستوى المذهب المادي تتم عبر سلسلة التناقضات التي ينتجها الواقع، وتتحكم فيه عوامل إقتصادية مادية محضة، في حين ذلك الأمر مختلف تمام الاختلاف عند «أبي القاسم» بخصوص جدلية التغيير والتي يتم وفقها التحول المنشود.

فليست المثل بمفردها هي من تحرك البشر، وتدفع بهم نحو تحقيق أهداف مثالية مصممة مسبقا، كما أنّ الواقع أيضا بمفرده ليس في وسعه تحقيق ذلك إذ يستعين «حاج حمد» في هذا السياق بتحليل تجربة العودة الإسرائيلية الثانية حين حُلّل الواقع، ودور المثل في ذلك وانتهى مبينا أن وعظ أحبار اليهود لم يكن بذي فائدة تذكر لتحصن، وتدفع الإسرائيليين للعودة بل ولم يجعلوا تلك العودة الناجزة من قبيل التعلق بمثلهم المقدسة قطّ ففي حقيقة الأمر هو ما تعرضوا له من إضطهاد في أوروبا وخصوصا في العقود الأولى من القرن المنصرم.

<sup>1</sup> المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 104.

<sup>2</sup> محمد باقر الصدر، فلسفتنا، مرجع سابق، ص 278.

<sup>3</sup> محمد باقر الصدر، اقتصادنا، مرجع سابق، ص 54.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 215.

والموقف نفسه الذي يتخذه «أبو القاسم» بشأن بدايات العالمية الإسلامية الثانية في بُعد تام عن كل وعظ أو تعلق بالمُثل، وهنا يعبر عن موقفه في وضوح تام "إنّ ما نقوله هنا وما سنقوله في المستقبل ليس من قبيل الوعظ الديني لإستشارة العواطف الإسلامية باتجاه مُثلها العليا التي جعلت منها أمة عظيمة من قبل" <sup>1</sup> فللواقع أيضا دور في ما سيحصل أي أنّ هناك علاقة جدلية بين الواقع والمثال في تحقيق عملية التغيير.

فما يكشف عنه «أبي القاسم» تحديدا هو الثلاثية الآتية: المنهج الإلهي، الواقع بمقوماته ومتاحاته، وأخيراً إتجاه الحركة في التاريخ، فهو يشير إلى المقومات المادية وليس الوعظية مع التأكيد على الإتجاه الكوني، وقد أشرنا سلفاً أنّ الواقع يعكس الفكر لديه، فموقف «أبي القاسم» الذي يتخذه تجاه المُثل، فذاك ليس لعقمها أو عدم فائدتها أو جدوائيتها، ولكن الإكتفاء بها لوحدها لا معنى له لأن المُثل الأخلاقية المجردة لا تحرك البشر البتّة، وُحجة «أبي القاسم» في ذلك أنه يعود بنا إلى عصر النبوات في دعوة الناس إلى الحق، وقد نجح قلة منهم في ذلك المسعى فقط، بيد أنّ الذي يحرك البشر حقا هو قيام تلازم تحت ضغط الضرورة، أو حاجات الواقع الدافعة نحو القيم، وليس وعظ الوعاظ في المناسبات بالبحث نحو السعي إليها وتحصيلها بمعنى أنّ الدوافع وحاجات الواقع الموضوعي، وشرطيته تلزم وتحرك البشر حتما صوب المُثل <sup>2</sup>

فالتقابل بين المُثل كقيم سامية ومرغوب فيها لذاتها، وبين حركة الواقع وحاجاته الدافعة باتجاهها تحصل "في إطار قدرتي تاريخي على ضوء ما يكشف عنه المنهج القرآني أي حتمية الاقتضاء ﴿ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: الآية 04]. <sup>3</sup> الإستجابة الشرطية لأبعاد الواقع الموضوعي هي ما يؤخذ في الحسبان فقد دفعت أفران الغاز باليهود إلى فلسطين وليس حقا حب أورشليم التي قتلوا فيها الأنبياء. <sup>4</sup>

فالتقابل الذي يشير إليه «حاج حمد» في هو الحاجة دافعة للواقع نحو تلك المُثل والتي تملئها إرادة الإقتضاء الإلهي كقدر حتمي يدفع نحو تلك المُثل إذ تعبر عن حاجة الواقع إليها وهي في النهاية تمثل مجرى لصيرورة الحق، «فأبي القاسم» لا يسعى لأن يستعرض علينا خطباً في المُثل الدّينية لقيمتها الذاتية كما يوضح "إنّ ما نسعى إليه ليس هو الحديث عن المُثل الدّينية في قيمتها الذاتية بل الكشف عن إتجاهات التلازم التي ستقود الواقع إلى هذه القيم قدرا وحتما وليس وعظا وترغيبا" <sup>5</sup>، ويضيف إلى ذلك «أبي القاسم» "أنّ الله يقوّم

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 759.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 759.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 759.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 762.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 762.

حركة التاريخ البشري لتظاهر تلك الحتميات، والتي تعطي أشكالاً تطويرية أخرى تدفع بالإسلام نحو الظهور الكلي.<sup>1</sup>

وهنا يعود «أبو القاسم» إلى جدلية التكوين والتزكيب التاريخي في علاقة العربي بالقرآن وفي إطار حتمي كما يقول: "فكما جعل الله من قبل قبول العربي للقرآن قدراً حتمياً بكل المبني (الإنشاء اللفظي) يجعل الله من قبول العربي الآن القرآن قدراً حتمياً بحكم المعنى (البناء المنهجي)"<sup>2</sup>، يضيف «أبو القاسم» بخصوص تهيئة الغيبة للعربي من قبل والآن "وكما هيئاً الله من قبل العربي محمولاته الدافعة للخروج فقد هيئاً له اليوم محمولاته الدافعة للصمود في وجه إسرائيل وبناء العملية الإسلامية الثانية... " ومؤكداً على تلازمية القول والفعل الإلهي في سبيل تحقيق ذلك: "إنه القول الإلهي الملازم للفعل الإلهي وفي إطار الإقتضاء الحتمي الذي لا يقبل الإنحراف."<sup>3</sup>

فالحتمية التي يشدها «أبو القاسم» في إطار الإقتضاء الإلهي قد إستقرأها عبر مَرَّ تاريخ الإسلام أي منذ بداية المرحلة الأمية في الحتمية التي إكتشفتها أتت عبر المنهج الجدلي ما بين الغيب والإنسان والطبيعة "فكما قوم الله (نسبية) مرحلة عالمية الأميين إلى مطلق القرآن ومطلق الأمر الإلهي فأوجد التفاعل بينهما ضمن الواقع الموضوعي لتلك المرحلة"<sup>4</sup> فالحتمية التي يتبناها «أبا القاسم» مؤيدة بالبعد الغيبي ومشدودة إلى مرساة المنهج محكمة الإتجاه نحو الغائية الكونية وهذا بالعودة إلى النص القرآني وتحديدًا مطلع سورة الجمعة ليستعرض حتمية الشمول الدين للشعوب الأمية، وهو ما أعطى لتلك المرحلة تسمية الأمية، أي الإنتشار الأول الذي حُصر في نطاق جغرافي محدود والواقع بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، شمل العرب والشعوب الأخرى التي لحقتهم كما جاء ذلك في مطلع سورة الجمعة، وهو ما حصل بالفعل كما ذكر الله في محكم التنزيل، وهنا نجد «حاج حمد» ينحو إلى إستخدام منهج إستقرائي في تحليل مجرى السير القدرى للتاريخ العربي الإسلامي، وبناء على ذلك الإستقراء القرآني التاريخي للإنتشار الأمي سيكون أيضاً الأمر نفسه بالنسبة لتحقق الظهور الكلي للدين وذلك عبر حصول التفاعل بين المرحلة العالمية الثانية التي سيقومها الله أيضاً كما جرى الأمر مع العالمية الأولى إلى مطلق القرآن، ومطلق الأمر الإلهي وإيجاد تفاعل بينهما ضمن الواقع الموضوعي للمرحلة الثانية، التي هي في طور الظهور وضمن شكل تطوري أوسع مباين للمرحلة السابقة أي الأمية، والأمر في النهاية متوقف على تحقيق المطلب المنهجي ففي سده يتحقق وعد الظهور الكلي للدين.

وبفهم القرآن - منهجياً - نفهم الإتجاه الذي قدر لنا أن نسلكه، وهذا بفهم حكمة التقدير الإلهي الذي يقود العربي نحو العالمية الثانية، وقد هيئاً الله معظم الأسباب وأدقها "بتقدير دقيق وحكمة إقتضاء كونية شاملة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 383.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 383.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 383.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 383.

يهيئ التاريخ والجغرافيا والإقتصاد والعددية البشرية...<sup>1</sup> ، وهذا ما يتفق مع رأي بن نبي في إمكانيات الإسلام التي تمكنه من أخذ دوره العالمي مع تهيئة للظروف المحيطة، وهنا يقول متوسعاً: "أن سير التاريخ كأنما يستدرج العالم إلى فشل تجاربه وخيبة أمله في تجاربه العلمية والتكنولوجية... من ناحية، ومن ناحية أخرى نمو العالم الإسلامي كما وكيفاً، كما من حيث إزدياد السكان، وكيفاً بإكتساب تجارب جديدة حتى لو كانت سلبية... ونرى في الخط الموازي كأنما الله يهيئ القاعدة التاريخية الإجتماعية لتحقيق الآية الكريمة ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: الآية 09]<sup>2</sup>، فالقضية عند «بن نبي» تُعقد لظهور قطب الهدى ودين الحق وفي المقابل من يسير على الخط الحضاري وكأنه في الإتجاه السليم ولكنه يبدو بالنسبة «لبن نبي» إستدراج له عبر أخطائه وإكتشافاته العلمية نحو مصيره المحتوم، وبذلك "تتهياً لمن يسير على الخط الموازي ظروف ظهوره على مسرح التاريخ"، وهذا الواقع يجعل منه قائداً لمصير الإنسانية إنه قطب الهدى من خلال المسلم الواعي بدوره ورسالته.<sup>3</sup>

فحكمة التقدير الإلهي قضت بالتحديد وليس مجرد تحديد كما هو شائع عنه من معان ضمن تجارب تاريخية معينة، لكن هذه المرة قد جعله عالمية ثانية "تنطلق من حيث إنتهت الأولى، وإلى العالم الأجمع، من بعد أن تسيطر عليه عالمية وضعية لم يعهد لها تاريخنا الكوكبي الأرضي من قبل"<sup>4</sup>، بل وللأزمة التي تعانيها الإنسانية المتحضرة كما لاح «لابن نبي» أخطر وأعمق بكثير من أزمنا نحن، فالإنسانية تعيش فعلاً وضِعاً يفرض عليها دق ناقوس الخطر<sup>5</sup>، ولذلك فالعالمية الثانية ليست تحديداً للأولى بل تشكل بالنسبة «لحاج حمد» "تاريخ حضاري جديد متواصل"<sup>6</sup>، وهنا يطرح فكرة التواصل الحضاري لأمة القرآن ودورها الرسالي بالنسبة للبشرية كافة إذ تعمل على قيادتها وتوجيهها نحو الأبعاد الكونية، فالقدر الذي يحالف قيام العالمية الثانية فيمقابلها سيكون هناك إختيار شامل للمناهج الوضعية وتجارها السلبية التي قضت عليها كما يشهد بذلك «بن نبي» "ونحن نرى أن التجارب الأساسية في التاريخ لن تبدأ حتى تخفق قبلها كل التجارب السابقة التي فقدت أسسها التاريخية... يجب أن ينتهي التاريخ في نقطة ما كي يتجدد التاريخ من نقطة جديدة"<sup>7</sup>، فلكل أمة من أمم العالم لها لحظة في تاريخ الإنساني العام كما يرى «هيجل» ذلك: "أن لكل أمة ساعتها التاريخية وأن أمة من الأمم تتوفر لها أسباب القوة حينما تدق ساعتها في اللحظة التاريخية المناسبة تكون إلى جانب الحق، وهناك بعض الأمم تناط بها أدوار تاريخية عالمية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 608.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 34-35.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 35-36.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 610.

<sup>5</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 46.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 610.

<sup>7</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 26-27.

الأمر الذي يمكنها من الإسهام في مخطط التاريخ أكثر من غيرها.<sup>1</sup> ومنه فإسهام العالمية الإسلامية منهجي معرفي يأتي بوجه العولمة الوضعية الراهنة.

ففي محتوى المنهج أبعاد ثابتة وذلك بموجب "تمحورها كلها حول (الحق) و (السلام) فبالحق خلقت السموات والأرض، وما بينهما وبالسلام تضي التجربة الكونية إلى مصيرها الحق نقيضه الباطل...والسلام نقيضه الصراع...وباندماج الحق والسلام تتحقق الوحدة الكونية بمعناها الإلهي، وبمحمولاتها الإلهية هذا هو المنهج الثابت منذ ما قبل آدم إلى ما بعد آخر إنسان في مجالنا الكوني.<sup>2</sup> وهنا نجد «أبو القاسم» كما نكرّر دوماً في مشروعه ذي جوهر إنساني يسعى بكل ما أوتي من قوى الوعي من أجل خلاص الإنسانية من مآزقها فهمومه لها منطلق إنساني محض كما يقول في هذا الصدد "فهموم هذا الكتاب تنطلق من منطلق الإنسان في مواجهة مصيره، وأزماته الحضارية ومشكلاته، فليس ما نكتبه وعظما أو لاهوتا، بل هو تبصرة بكيفية النمو والتقدم الإنساني في إطار حضارة كونية لا تتسم بالصراع وتسعى إلى تحقيق السلام والوحدة."<sup>3</sup>

وهذا القول بالبديل العالمي يطرح مسألة الخروج العربي الثاني، بعد ذلك الخروج الذي حصل في العالمية الأولى، والذي كانت له كفيته الخاصة، وأيضا سيكون للخروج الثاني شكله الخاص كما يعبر عنه «حاج حمد» "فهو خروج بقوة التحول داخل المكان، بحيث يفارق الإنسان العربي حالة العجز والتخلف والإستتباع والتبعية للغير ليتكافأ مع عصر (العلم والعالمية)، وصولا إلى إمتلاك الشروط الأربعة التي تحقّق له كامل حيويته الحضارية والتي دونها لن يتكافأ مع دوره الرسالي والعالمي"<sup>4</sup>، ويضيف «حاج حمد» موضّحا "فانطلاق العالمية الإسلامية الثانية لا يأتي كما كان في البدء من عمق صحراوي، ولكنه ينطلق هذه المرة من عمق حضاري يشمل المنطقة من الخليج إلى المحيط...وهو عمق مجهز بكافة إمكانات الإنطلاق الحضاري العالمي"<sup>5</sup>، وأما الشروط التي يتوجب تحقيقها عند «أبي القاسم» يرتبها على النحو الآتي "إمتلاك التكنولوجيا والطاقة والتأهيل العلمي والحضاري والإستقرار الدستوري"<sup>6</sup>، من أجل تحقيق إنطلاق حضاري فعلي يسمح بسيادة المنهج القرآني وأخذ دوره المنظور، ويظل القرآن دوماً عند «حاج حمد» "الكتاب الكوني الوحيد والمطلق الذي يفتح أمامنا وأمام الإنسانية جمعاء أبواب الخروج من المآزق الحضاري."<sup>7</sup>، فما ستحملة العالمية الإسلامية الثانية بالنسبة لنا هو تحقيق وعي إنساني وجودي وحضاري

<sup>1</sup> رونالد سترنبرغ، تاريخ الفكر الأوروبي، مرجع سابق، ص 365-366.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 695.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 384.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 379.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 613.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 379.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 384.

ويعود «أبو القاسم» في قراءة جدلية تاريخية بخصوص هضم الموروثات الحضارية السابقة وإعادة صياغتها وتماشيا مع خصوصية المستفيد اللاحق، ولعل هذا الذي حصل مع الحضارة الإسلامية الآفلة تاريخيا مع الحضارة الأوروبية حين صعودها ولعله التاريخ يعيد نفسه بشكل وبكيفية مغايرة تماما كما يقول «ابن نبي» في هذا المقام: "فإن الإنسانية سوف لا تدين بالتالي بحضارتها إلى نية الغرب أو إلى عبقريته بل تدين إلى العناية الإلهية التي تضع مصيرها تحت قوانين سماوية تسير تاريخها"<sup>1</sup>، وهذا الذي يستهدفه «أبو القاسم» من قوله: "ما في عالم اليوم من منجزات حضارية وإبداع ليس سوى مقدمة لما سيأتي به الله على يد العالمية الإسلامية الثانية، وكما استوعبت الحضارة الأوروبية منذ سقوط الأندلس كل موروث البشرية العلمي والثقافي وطرحته ضمن منهجها وإنطلقت به لتغزو العالم وكذلك سيأتي إنسان العالمية الجديدة مستوعبا بكل كمالاته المنهجية لموروث الحضارة العالمية في مجموعها"<sup>2</sup>، فكذلك يتم الأمر بالنسبة لإنسان العالمية الجديد وي طرح في إطار منهجه الأزمات والمآزق محدداً مخارجها الملائمة، وذلك عبر إكتشافه للبدليل المنهجي في القرآن إذ يأخذ إتساعا عالميا بالنظر لإتساع الأزمات، فهي مرحلة بالغة الخطورة إذ "ستحمل للإنسان كله (البدليل الحضاري) الذي يرسي دعائم السلام كما هي حقائقه الكونية (الإلهية والعلمية والفلسفية) بديلا من فلسفة الصراع، التي تغرق العالم اليوم بكل سلبياتها، وهكذا لم يخلق الله الكون، ويتركه عبثا لحماقة الإنسان."<sup>3</sup> وتلك هي الحقيقة الكونية في مطلقها.

وعند تلك المرحلة سيظهر الله الهدى ودين الحق "وهذه خصائص تاريخنا وتكوينه ومساره، حيث يظهر الغيب وهو يتجه بنا منذ البدء، وإلى المستقبل نحو عالمية بديلة للحضارة الأوروبية التي أورت العالم هذه الصراعات المدمرة، وأورثتنا إسرائيل في الوقت نفسه"<sup>4</sup>، فالله ينصر الحق ويحقه بكلماته، وليس كما خطر على الخيال «هيجل» في مكر التاريخ من أن الروح الكلي أو الله يجعل من الأفراد والقادة من صناع التاريخ مجرد أدوات ووسائل، في تحقيق رغبته الكلية وليس رغباتهم هم كأفراد، وينعت هذا الفعل بمكر التاريخ، فليس هناك مثل ذلك القبيل في نسقنا الحضاري وليست نهاية شيوعية وضيعة بالإنسان كما يتنبأ «كارل ماركس» أو إستمرار الصراع كما يزعم «هنتينجتون» أو نهاية التاريخ بسيادة الليبرالية كأمثل نظام لخاتم البشر كما إفترض «فرانسيس فوكوياما».

فإنطلاق العالمية يقودنا لبحث جدلية التغيير في حاضرنا الراهن وهي مسألة يشدها «حاج حمد» إلى جذور الماضي حيث تتحكم جدلية تركيب العالمية الأمية في مستقبل الظهور الكلي للدين، وذلك من خلال الإعداد الإلهي لها أين يُتّوم حركة التاريخ البشري، بإنواجاد معطيات وإمكانيات تساعد لظهور تلك الاحتميات

<sup>1</sup> مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، مرجع سابق، ص 120.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 762.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 555.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 606.

التي تعطي أشكالاً تطويرية أخرى تدفع بالإسلام نحو الظهور الكلي، ومن ذلك تصاعد في حدة الأزمات الحضارية العالمية وبالمقابل عجز البدائل الحضارية الإنسانية دون تحقيق المطلوب في العثور على الحلول الملائمة، بل وأكثر من ذلك فشلها وهو ما يعبر عنه «بن نبي» بأسلوب قدرتي بخصوص الدور المنتظر من المسلم "إذ يبدأ دور المسلم أمام هذه الظاهرة حتى لكأنما أراد الله عز وجل تعطيل وتأجيل دور المسلم في هذا القرن حتى تنتهي كل تجارب الآخرين بالفشل"<sup>1</sup> وهذا أحد الأشكال الحتمية التي ستقود الإنسانية نحو البديل القرآني عبر منهجيته ومعرفته.

فالاتجاه نحو التغيير بالنسبة «لأبي القاسم» يجد سبيله في إكتشاف الحتميات ولكن ليس على الطريقة الخلدونية أو الماركسية بل على طريقة منهجية القرآن ومعرفته، فاكتشافها سبيل ضروري في بلوغ الهدف وتحقيق مطامح التغيير، فهي تشكل إيمانا بالتغيير في إطار تفاعل جدلي الآخذ بالصورورة الكونية في الظهور الكلي للدين.

وللإسلام عبر البعد الغيبي أسلوبه ومنهجه الخاص سواء في الخطاب أو في التغيير والذي محوره الأساسي كما يبيّنه «حاج حمد» قائلاً: "يقوم الإسلام على منهج مميّز محوره الإنسان نفسه وليس الطبقة أو النظام"<sup>2</sup> فالإنسان هو المستهدف في الإسلام، وهو المستهدف في مسألة التغيير كوحدة فاعلة إجتماعياً وسياسياً، وبالعودة إلى جدلية التكوين والتاريخي يقرر «أبو القاسم» في هذا السياق "أن الإنسان العربي لا يستطيع أن ينهج تجاه التغيير نهجا طبقياً أو عرقياً... فطبيعة تكوينه لا تعطيه هذه المتاحات..."<sup>3</sup>

فغيرنا فقط حسب «أبو القاسم» من "يستطيع أن يغيّر بالمنطق الحزبي والتنظيمي كما فعلت فرنسا عام 1789م، وكما تفعل شعوب عديدة في العالم عبر مناهج التغيير الطبقيّة وثورتها الإجتماعية وتبعاً لجدلية نسقتها الحضاري ومحتوياتها الفكرية والفلسفية"<sup>4</sup>، فالتغيير بالنماذج الآتية الذكر يختص بالآخرين فقط لا يمكن سحبه على خصوصيتنا "ويعود الأمر هنا إلى قضية غيبية متفاعلة جدلياً مع واقع هذه المنطقة من العالم التي شهدت ظهور الأنبياء والرسالات"<sup>5</sup>، وبالنظر لتلك الصياغة التاريخية المدججة في شخصية العربي كان مصير كل دعاوي التغيير أو نظريات المفكرين والمثقفين في سبيل ذلك مصيرها الفشل فلا وجود لحامل إجتماعي سواء طبقة أو حزب أو جماعة أو تنظيم لحوض معركة التغيير، فلا تغيير خارج الإنسان، وبالإنسان في فضاءنا الخاص "لذلك فشلت وتفشل في الواقع العربي كافة الصيحات الطبقيّة أو العرقية ولا تكون بديلها الصيحة اللاهوتية أيّاً كانت مبرراتها

<sup>1</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 96-97.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 435.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 441.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 443.

ذلك هو قرار الواقع بحكم جدلية التاريخ<sup>1</sup>، ونحن نعلم جميعاً ما ل كل حركات الصحو الإسلامية ذات الدعاوى اللاهوتية في واقعنا كما تعرضنا للأمر بالتفصيل ضمن المبحث الثالث من الفصل الأول.

فجدلية التكوين الحضاري إذا: لا تنسجم قط مع الأحادية الشوفينية والعرقية، ولهذا فشلت كافة الحركات والأحزاب التي أرادت أن تتجه بالتغيير في الواقع العربي إلى أطر طبقية على المستوى الاجتماعي والإقتصادي، وكذلك فشلت كافة الحركات والتيارات التي أرادت أن تلبس القومية العربية رداء العنصرية والشوفينية<sup>2</sup>، حتى الواقع لا يستجيب إطلاقاً لتصورات هؤلاء ممن يودون ركوب موجة التغيير باسم الطبقة والتنظيمات وضعياً أو لاهوتياً، أما نحن فنختلف كما يضيف «حاج حمد»: "فنحن أمة حكمت بجدلية تاريخية، حيث تم تشكيلنا كمجتمع لا طبقي ولا عرقي فحالتنا القومية لا تستجيب للأحادية العنصرية وحالتنا الحضارية لا تستجيب للأحادية الصراعية مع الشرق والغرب."<sup>3</sup>

إذا خطاب التغيير في واقعنا والذي حلل مكوناته «أبو القاسم» التاريخية والمعرفية "لا يمكن أن يتجه إلا إلى الإنسان ذاته في إطار الأمة، ودون التوسط عبر خطاب إجتماعي أو عرقي، فالبنية الطبقية لا أساس لها في مكوناتنا وكذلك البنية الحضارية الأحادية، فخطاب التغيير يستهدف الإنسان مباشرة عبر الأمة كلها."<sup>4</sup>، وهذا ما قضت به جدلية تكويننا "أن نغير ما بأنفسنا، وبالطاقات الذاتية في الإطار الجماعي"، وهذا لن يتحقق إلا بشروط موضوعية وأقلها كما ينقل لنا ذلك «حاج حمد» فيما يتفق فيه مع «طه جابر العلواني» لَمَّا عاين الأخير عملية الإسلام وسبل بلوغها قائلاً: "فلا يكون الإسلام عالمياً إلا إذا تقدّم المسلمون، فالمتخلف لا يستطيع محاورة من هو أكثر تقدماً منه على المستوى العالمي"، وبالنظر لطاقة الإسلام الإنسانية الكامنة فقد "جاء عالمياً ليطباق بين خطابه الإلهي والمستقبل البشري العالمي."<sup>5</sup>

ومن جهته يحصر «مالك بن نبي» منطلق التغيير في داخل المسلم أي في خلدته وجوانيته، وهذا ما يدعو المسلم لأن يسطع برسائله على الوجه الصحيح من خلال التفكير في إعجازه الممكن، وهذا لن يتحقق إلا بشرط جوهري يتمثل في تغيير ما بنفسه وتغيير ما في محيطه مصداقاً للآية الكريمة قَالَ تَعَالَى: ﴿لَهُ مَعْقَبَتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ آلٍ ۗ﴾ [الرعد: الآية 11]، ولا يمكنه أن يغير شيئاً من الخارج إن لم يغير شيئاً في نفسه...<sup>6</sup>، بل ويرتفع «بن نبي» بتلك القاعدة ليجعلها إنسانية مشتركة، فلا المسلم ولا غيره في إمكانه

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 435.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 433.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 441.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 435-436.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 146-147.

<sup>6</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 59.

تحقيق التغيير ما لم يكن المنطلق من داخل النفس فهذا يمثل حقيقة علمية بالنسبة «لابن نبي» كما يردد بصدها: "فهذه حقيقة علمية يجب أن نتصورها قانوناً إنسانياً وضعه الله عز وجل في القرآن سنة من سنن الله التي تسير عليها حياة البشر"<sup>1</sup>، والله في الآية حدد القوم بصفة مطلقة فليس المسلمين حصراً أو المؤمنين أو الناس أو غير هؤلاء كافة من الأديان والملل الأخرى التي يتخذها البشر.

فحتى «حاج حمد» ضمن مشروعه يحدّد الإنسان كمناط للتغيير، وهذا بحكم جدلية خصوصيتنا دينياً وحضارياً ولكن «حاج حمد» يضيف تأكيد آخر بحجة مغايرة من نسق مابين لنسقنا، وتم له ذلك بعدما قرأ لذات الإشكالية عند «هاربرت ماركيز Herbert Marcuse 1898-1979م» في مؤلفه (الإنسان ذو البعد الواحد) الذي تساءل فيه صاحبه بخصوص من يعول عليه في إحداث عملية التغيير، تساءل «ماركيز» ببحثه خارج محددات اللاهوت الماركسي وحتمياته المطلقة، والتي تعول كثيراً على الطبقة الثورية في صناعة التغيير غير أنّ «ماركيز» في النهاية تحلى عن كل الخلفيات المسبقة باحثاً عن صيغة ملائمة للتغيير مع محاولة تحديد نوعية القوة التي يناط بها التغيير.<sup>2</sup>

«ماركيز» في النهاية إهتدى إلى الإنسان كأداة حقيقية للتغيير، والذي دعى «ماركيز» لتلك الخلاصة إسترجاع وجودي لدور الإنسان وقيّمته، وتخلّص من معطيات الماركسية المسبقة بعدما تقلّب في نقدية مدرسة فرانكفورت التي تحاول إعادة الماركسية إلى طريقها الصحيح كآلية نقدية متواصلة للواقع عبر التصحيح والتجاوز وهذه المحددات مجتمعة سمحت «لماركيز» في النهاية بلوغ النتيجة القرآنية ذاتها الإنسان قوة التغيير، مع إدراك «أبو القاسم» للفارق بين النسقين فيما يخص المعاناة من الإستيلاّب فإذا كان إنسان أوروبا مستلب إجتماعياً وطبقياً، فالإنسان في عالمنا العربي غير ذلك بل يعاني من الإستيلاّب على المستوى السياسي والفكري كما حدّد ذلك «أبو القاسم» وبالتالي يمتلك طاقة كبيرة للتحرر.<sup>3</sup>

فضافة التحرر أبان عنها الجيل الأول من المسلمين في المرحلة الأُمّية بالتخلي عن المطلق الفردي والقبلي فكان الظهور المفاجئ للإسلام عبر العالمية الأُمّية الأولى وبتفاعل مع البعد الغيبي، ويبقى للغيب تأثير الفاعل في مسارنا الحضاري وللعربي قدرات تصل حدّ الإعجاز في تحقيق وجوديته كما يؤكّد «أبو القاسم» "إنّ قدرات تحقيق الوجود العربي لنفسه هي قدرات تصل في قدرتها إلى حدّ الإعجاز لا على مستوى العالم الثالث ولكن على مستوى العالم كله"<sup>4</sup>، فلإنسان ولإنسان وحده الدور الحقيقي في إنبعث التغيير في واقعنا وعبر البناء المنهجي له من خلال تحيّن قدرات التسامي لديه وشاحصة في قوى الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً.

<sup>1</sup> مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مرجع سابق، ص 59.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 647.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 647.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 134.

ووفقها نُعيد النَّظر في علاقة الغيب بوجودنا وعليه كان هدف «أبو القاسم» الجوهري في طرحه لمشروعه الحضاري من أن يعيد سدى الغيب إن جاز لنا هذا التشبيه للحمة الواقع، عبر بيان علاقته به والتي لم تنفك يوماً عن الإنقطاع، وهو كل ما إجتهد «حاج حمد» في تحليله وبيانه بأسلوب المنهجي السليم، مع نأي به عن كل إستلاب مهما كان شكله أو مضمونه، ثم توضيح الدور الذي أخذه البعد الغيبي في بناء إنسان أمتنا، وصناعة تاريخها الحافل كأمة صاحبة رسالة في هذا الوجود للناس كافة، فالمنوط بنا حسب «أبو القاسم» فهم البعد الغيبي في مكوّننا لا من أجل النهوض فقط ممّا نعانیه من تأخّر وفوات حضاري بل ومن أجل الإستعداد من جديد نحو إستكمال دورنا الرسالي في المستقبل نحو الإنسانية جمعاء.

فبعد مسار النقد والتأسيس للرؤية المنهجية والمعرفية التي تشكل منطقاً حاسماً باتجاه قيام العالمية الإسلامية الثانية الشاملة أو قيام حضارة إنسانية مشدودة إلى المرجعية القرآنية (منهجياً ومعرفياً) يعود بنا «أبو القاسم» مجدداً إلى البداية، والبداية كما يخطرنا هو تنطلق أساساً من "تصحيح مفاهيمنا الفلسفية والتاريخية وإعادة مناقشة تركيبتنا الاجتماعية عبر مسيرتنا"<sup>1</sup>، وتبقى ثقة «أبو القاسم» قائمة وكبيرة كما يفصح عنها "في الله وفي الأمة وفي التاريخ"<sup>2</sup>، بل وأكثر من ذلك يؤمن بانتصار الأمة في النهاية "لن تصمد الأمة فقط بل ستنتصر"<sup>3</sup>، ويضيف مؤكداً "ومع ثقتي بأن النصر التاريخي هو في أيدينا كما قرره الله في سورة الإسراء."<sup>4</sup>

غير أن المشكلة التي تبقى عالقة على مستوى طرح «أبو القاسم» هي كيفية التغيير أو مشكلة الإنبعث على حد وصف كولن ولسون عندما يقول: "المشكلة التي تواجهنا الآن هي مشكلة الإنبعث من جديد وقد أوضح «أشبنغلر\* Oswald Spengler 1880-1936م» أن الحضارات لا يمكن أن تبعث، أما «تويني» فقد كان أكثر منه تفائلاً وتلخص نصيحته في الكلمات تمسك وانتظر."<sup>5</sup> فهل تكنفي أمتنا نحن بنصيحة تويني فقط؟ الكلمة في الأخير للإقتضاء الإلهي بالنسبة «لأبي القاسم» الذي ختم جازماً من أن أمتنا العربية الإسلامية "هي أمة القدر الإلهي وأن كلمتها تقال في مرتين، المرة الأولى على عهد خاتم الرسل والنبين محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الكلمة الفضلى والأولى الكلمة المرشدة والمعلمة للبشرية جمعاء، ثم الكلمة الثانية في عصر العولمة والحادثة والتحديث، فهي الكلمة الأخيرة."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 146.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 146.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 134.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 145.

\*فيلسوف حضارة ألماني أحدث تأثيراً هائلاً بكتابه (إخلال الغرب) تصوّر الحضارة ككائن حي... تَمَرُّ بنفس الأدوار التي يمر بها.. فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، يراجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ج2، ص ص 11-08.

<sup>5</sup> كولن ولسون، سقوط الحضارة، تر: أنيس زكي حسين، (بيروت: منشورات دار الآداب، ط3، 1982م)، ص 167.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 124.

## خلاصة الفصل :

بمحل ما نخلص إليه في هذا الفصل هو أنّ إستيعاب المشروع الفكري والحضاري عند «أبي القاسم حاج حمد» متوقف على الإمام الدقيق بتفاصيل منهجه المعرفي (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) والمرتبة على منهج الجمع بين القراءتين إذ كان لنا بموجب ذلك بحث وتوضيح للمسالك والمفاهيم العامة التي يشملها عنوان المشروع ثمّ تولينا بعد ذلك كشف الخلفية الفلسفية التي تستهدف أساساً وضع حدّ لمازق الإستيلاّب التي يعانها الإنسان وتجاوزها مرتّهن إلى بحث الدلالات والمفاهيم التي تحويها حدود الجدلية ووفقاً للمنهج الجمعي وخصوصاً المعطى الغيبي في علاقته بـ (الإنسان والطبيعة) والتي عرفت تدرجاً في الوعي بها من طريق الخطاب الإلهي على مرّ التاريخ الإنساني ففي البداية كان بيان للعلاقة وهذا على مستوى التجربة الموسوية ثمّ لاحقاً كان تأكيداً للعلاقة كما تجلّت ممارستها على مستوى التجربة المحمدية وعلى مستوى عالم المشيئة الموضوعي وهنا تصدر أهمية منهج الجمع بين القراءتين وخصوصاً القراءة الغيبية التي تمكّنتنا من الإيمان بالخالق وقدرته القيومية مع الإيمان بقدرات الإنسان في التحصيل والمعرفة.

ثمّ كان لنا بيان للمقومات التي تسمح بإستجابة النصّ القرآني للقراءة التوحيدية وخصوصاً على مستوى الإستخدام الإلهي للمفردة القرآنية ووراثته الكتاب مع أخذ القرآن بالتحليل بدل التفسير...، وإذا كانت المرجعية القرآنية بهذه المقومات والمضامين المعرفية والمنهجية، وبموجب أنّ القرآن مرجع كوني للوعي المعادل موضوعياً لوجود وحركة الطبيعة مع الإنسان فإنّ هذا الوعي ينعكس بمنهجه ومعرفته على حركتهما، وهو ما يتجلى ضمن الصيرورة الكونية نحو الحق التي يسلكها الخطاب القرآني وللناس كافة وفي إطار التدافع بين الحق والباطل وضمن مرحلة العوامة الراهنة وما تجبل به من نقائص ومازق إمتدت تأثيراتها للإنسان في العالم أجمع إذ يقوم التدافع بين قاعدتين إصطفاهما الله إحداهما بالفضل والباقية بالخيرية وللناس كافة فهناك تقدير إلهي دقيق يمضي نحوه الظهور الكليّ للدين في إطار العوامة المعاصرة حيث تنبعث من جديد العالمية الإسلامية الثانية.

ولجدلية التغيّر الحضاري دور مهمّ عند «أبي القاسم» وفيها يراهن كثيراً على الإنسان بعدما أوضح جدلية التي أسهمت في تركيبه وتكوينه ضمن المسار التاريخي للعالمية الأمية الأولى وما يهيّأه الله له في العالم الراهن من أسباب تدفعه نحو الإنبعث من جديد بأخذ الدور مرة أخرى ونحو العالم أجمع متّجهاً إليه بخطاب علمي جوهره منهجي ومعرفي من أجل الإنسان ففي صلبه يعاد طرح النظم العامة النّاطمة لشؤون الإنسان التي تعاني التآزيم والصراعات، فبموجب الحمولة المعرفية والمنهجية القرآنية نحاول الوقوف في الفصل الباقي على مدى قدرة المرجعية القرآنية في الإستجابة للحلول الشاملة لما تعاناه تلك النظم في علاقاتها الإجتماعية والإقتصادية والسياسية، وبقي لنا أن نتساءل هنا إلى أي مدى تمتلك المرجعية القرآنية في تطبيقاتها المعرفية والمنهجية الإستجابة الكونية الكافية بالتصحيح المنهجي لتلك النظم بما يضع حدّاً لمعاناة الإنسان في العالم أجمع؟.



# الفصل الرابع

## التجلي التطبيقي للمرجعية القرآنية في قيام الحضارة الإنسانية

المبحث الأول: التجلي الأخلاقي والإجتماعي.

المبحث الثاني: التجلي المعرفي والمنهجي في الممارسة الاقتصادية.

المبحث الثالث: التجلي المعرفي والمنهجي للممارسة السياسية.

تمهيد:

كل توجه أو تنظير فلسفي إلا ويسلك سبل تطبيقية عملية تنعكس على الواقع وتتحقق بواسطته، وإلا صار ذلك التنظير مجرد ترف تأملي مخلق في فضاء المثل المجردة، إذ نحاول في هذا المقام تقصي حركة المنهج المعرفي التوحيدي في ثنايا الواقع الكوني باستحلاء المكونات التطبيقية للمرجعية القرآنية في رؤيتها الكونية التوحيدية البديلة في قيام فلسفة للحضارة الإنسانية في مختلف أبعادها، وهذا ما يؤكد عليه «حاج حمد» ضمن مطارحاته التطبيقية لمشروعه الحضاري الكوني قائلا: "ثم أطر الله لهذا البديل الحضاري عن الوضعية والإخلاق في الأرض بجملة من النظم الإقتصادية والإجتماعية والسياسية بحيث تنتهي في مقاصدها إلى ما يحقق قدرات التسامي لدى الإنسان"<sup>1</sup>

المبحث الأول: التجلي الأخلاقي والاجتماعي.

المطلب الأول: التجلي الأخلاقي.

قبل الشروع في تحليل مجمل الجوانب التطبيقية للمرجعية القرآنية ينبغي أن نتوقف قليلا عند توضيح مفهوم الكونية التوحيدية كما يتصوره «حاج حمد» ضمن نسقه المعرفي والمنهجي، وهذا لدى بناء تصوره لمختلف الأبعاد التي تشملها الحضارة الإنسانية من أخلاق واجتماع وسياسة واقتصاد.

فالفلسفة الكونية عند «أبي القاسم» هي تعبير عن البديل الحضاري الذي يطرح مفهوم الغاية من النظام الإسلامي، فأسمى معانيها تتجلى في هذا الإتجاه أي نحو تحقق الغائية من قيام هذا الوجود وهو ما يصرّ عليه حاج حمد حين يقول: "البنائية الكونية كلّها السماوات والأرض مركبة في تفاعلاتها الكونية وما تؤدي إليه من نتائج على غاية تتجه إليها والإنسان مسؤول عن إدراك هذه الغاية..."<sup>2</sup> وهذه البنائية الكونية من السماوات والأرض تتصل وتتداخل مع سلوكية الإنسان وبنائيته عبر المبدأ الناظم لكليهما أعني هنا الحقّ ومن أجل الإنسان.

فالتركيب الغائي الذي يقدمه «أبو القاسم» في إرتباطه بالنظام الحضاري الإسلامي يجد دلالاته الحقيقية بالعودة إلى تحليل مسألة التركيب الكوني اللامحدود والذي هو أكبر من خلق الناس، وحجة «أبي القاسم» في هذا الصدد هي أنّ الإنسان "بكل تعقيدات تكوينه هو ابن كون أكبر منه وأكثر تعقيدا، فليس هو الكائن الذي يبدو مجهولا ومعقد التركيب بل الكون الذي تحلّق ضمنه هو أكبر منه وأعقد، ولذلك جاء الإنسان كونيا بهذا التركيب"<sup>3</sup>، فالإنسان بموجب حجة «أبي القاسم» يتقاسم التعقيد مع الكون، ولا يتوقف الأمر هنا عند مجرد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 290-291.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 406.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 176.

الخلق فقط بل يمضي لما هو أعمق من ذلك بكثير، ونعني هنا قضية المبدأ الذي خُلق وفقه الكون وكذلك الإنسان وهذا هو جوهر المعاني الكونية التوحيدية التي يقدمها «حاج حمد» بالنسبة للقيم فهي الناظمة للوجود الكوني والسلوك الإنساني الذي ينبغي أن يكون وهو ما نستجليه بدقة في تحليل «أبي القاسم» هنا: "فالكونية بحكم هذا التركيب تحمل مبادئها داخل الإنسان لأنه متولد عنها بالضرورة، فهو إنعكاس ليس لمادة الكون فقط، ولكن لمبادئ التخليق نفسها والكامنة بدورها في... ثنايا الذهن الإنساني"<sup>1</sup> أي مبادئ الحق.

فالرؤية الكونية عند «أبي القاسم» تتحقق باتفاق القيم الناظمة لظواهر الكون مع تجليها في سلوكية الإنسان عبر تمثلها في نشاطه وفعالياته الوجودية المختلفة وهكذا تحصل الغايتين وتُدرَك الغاية من الوجود الكوني، والغاية من وجود الإنسان ضمن ناظم توحيدي لكليهما وهو الحق والغاية من خلف ذلك هي تحقيق التسامي بالإنسان كما يستطرد هنا «حاج حمد» موضحاً: "فالله يريد أن نتسامى للكيفية الإيجابية التي خلق الله عليها الكون فبصفاته وأسمائه خلق الله هذا الكون، فحين تكون أخلاقنا نقيضاً لهذا الخلق ونُدعي أن أخلاقنا من ذات الخلق نكون قد جَدَّفنا في صفات الله وأسمائه، وتعالى الله علواً كبيراً"<sup>2</sup>.

وهذه الرؤية الكونية للأخلاق تتقاطع مع الرؤية الوضعية بالنسبة للإنسان أو الكون فإذا كانت أوروبا في المرحلة التنويرية قد إنجَّحت نحو النظام الطبيعي من أجل البحث عن قيم أخلاقية بديلة عن القيم الأخلاقية الدينية معتقدة من أن "نظام الطبيعة يتضمن نظاماً لقانون طبيعي في الأخلاق يجب معرفته وإتباعه كأبي من المبادئ العقلية التي تضمنتها في ذلك الوقت آلة العالم النيوتونية"<sup>3</sup>، فإن «أبا القاسم» قد إنجَّه إلى القرآن مدلاً ومثبناً لرؤيته الكونية التوحيدية - بالحق - الناظمة على مستوى التكوين والتركيب للوجود الكوني والإنساني معاً.

فمسألة الكونية الأخلاقية تشكل في النهاية بالنسبة «لأبي القاسم»: "علامة فارقة بين التفكير الوضعي الذي يختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية... وبين التفكير الكوني وفق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة والتي تمتد بالإنسان وبالطبيعة إلى ما هو أبعد من جدلها الوضعي..."<sup>4</sup> وقد أثبتنا علاقتهم ضمن الفصل الثاني بالبعد الغيبي.

فالرؤية الكونية القائمة على الحق بالنسبة للكون أو الإنسان تشكل في هذا المنحى الإطار الفلسفي الضابط لقيم التركيب "فهو الحق في مقابل الخلق" وفي أثر ذلك تقوم غايات التركيب ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعِبَادٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الدخان: الآيات: 38-39]،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 134.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 54.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 200.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 230.

بمعنى أن الخلق تُخلق بالحق ومعانيه مبثوثة في سلوك الخلق كونا وإنسانا، وبخصوص هذه المعاني التركيبية يصرح «حاج حمد»: «فالتكيب الإلهي للإنسان والكون ليس ملهاة إغريقية بل هو تجذير لفلسفة الحق»<sup>1</sup>، والذي يعني مرة أخرى عنده «الحقّ هو فلسفة الوجود التركيبية»<sup>2</sup>، وتلك الفلسفة تمتلك دلالاتها وحكمتها من خلال النسيج الكوني كما دّل على ذلك الكثير من آيات القرآن" بموجب معادلته الموضوعية للوجود، ويحمّل الله القرآن من التشريعات والتوجيهات ما نفسره بأنه الإدراك الموضوعي المقابل للحركة الكونية ليستمد منها الإنسان سلوكه ومنهجه»<sup>3</sup>، وليس أدل على ما يقوله «حاج حمد» هنا من هذا المثال الذي يصرفه لنا في هذه المعاني: "فقوانين الطبيعة في التزاوج الكوني كما أوردنا في سورة الطارق ج 30، تقتضي حالة التزاوج الإرادي لدى البشر، وهو تزاوج تهيمن فيه منهجية الخلق على قوانين الطبيعة"<sup>4</sup>، لا كما تصورت ذلك الفلسفة الوضعية في مرحلة التنوير الأوروبي، ومن هنا ينشأ التطابق الكوني (التوحيدي) ما بين السنّة الكونية الطبيعية وما فطرت عليه، وما بين تشريعات الدّين وأحكامه بالنسبة لسنة التزاوج الإنساني، فالقرآن كما يؤكد «علي عزت بيغوفيتش» "يتناول الغرائز متفهّما لا متهمّما."<sup>5</sup> ، وهذا هو مصدر الإشكالية في مطلقها ضمن واقع العولمة الوضعية المعاصرة.

إذا ما توقفنا ملياً عند المدلولات الكونية التوحيدية التي يأخذها مفهوم العائلية فإنه مستمدّ عند «حاج حمد» من "زوجية الخلق كلّ في المادة وفي النبات والحيوان والإنسان، ومتقابلات النظام الفلكي ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: الآية: 49]"<sup>6</sup> ، وهذه الزوجية الكونية عند «أبي القاسم» تمضي نحو نفي "الفردية الوضعية، وتنفي معها متعلقاتها الليبرالية الإباحية فتكون شرائع منع الزنا وإستبعاد التبيّي وحكمة التعدّد وأحكامه، وتحديد دائرة القرابة المحرمة"<sup>7</sup>، إلى هذه الضوابط العائلية تقفز الكونية التوحيدية وهذا أحد المضامين التطبيقية للمرجعية القرآنية في الجانب الأخلاقي المرتبط أساسا بالإنسان، لأن الإسلام في نهاية المطاف "ينبني إجتماعيا على الخطاب العائلي وليس الفردي وفي ما يقارب ثمانين بالمئة من آيات التشريع."<sup>8</sup>

فالتطبيقات الأخلاقية تنظمها وترتّبها جملة من أحكام القرآن التشريعية بما يضمن تساميا بالفرد والمجتمع في حدود ما تقتضيه تلك التشريعات وهي ترتبط في جملتها بالعائلة كونها النواة أو الأساس الذي ينبثق منه المجتمع عبر جملة من العلاقات تخص الزوجية والنسب والمصاهرة.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 231.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 231.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 343.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 135.

<sup>5</sup> علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، (الكويت: مجلة النور الكويتية، ص 01، 1994م)، ص 315.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 217.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 217.

<sup>8</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 113.

وقد إجتهد «أبو القاسم» في الإمام ببعضها فمنها على وجه الإجمال غض البصر، حفظ الفرج، وعدم إبداء الزينة إلّا ما ظهر منها، وأخيرا ضرب الخمار على الجيوب، وهو في توضيحه لهذه الأحكام وموجباتها قد إستند إلى دقة اللغة ضمن الإستخدام الإلهي، وفي إطار وحدة النص القرآني كما حللنا الأمر في الفصل السابق، وبخصوص ما يعنيه في جهده يصرح «حاج حمد» هنا: "على نهج دقة القرآن اللغوية، سنعالج معاني المفردات التي جعل بها القرآن عربيا للناس... فالله لم يخلق القرآن عربيا بل جعله عربيا والجعل - كما قلنا - هو إحداث الصيرورة في الشيء، وقد أوضح الله هذا المعنى من قوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ ﴿١﴾ [الزخرف: الآيات: 03-04].<sup>1</sup>

ومن هناك يدخل «أبو القاسم» إلى عالم تدقيق ألفاظ القرآن ودلالات المعاني التي تتضمن أحكاما تشريعية وضوابط أخلاقية لا يمكن التساهل في تحديد معانيها<sup>2</sup>، ويضيف إلى ذلك من أن "تحديد القرآن بدقة الإستخدامات هذه الألفاظ إنما يؤدي لمعرفة دقائق التشريع"<sup>3</sup> وهذا التوضيح الذي يدلي به «حاج حمد» هنا يأتي أمام الخلط الذي علق بالأحكام التشريعية بما كرسه الأعراف الإجتماعية وعوائدها ونحلها في أفعالها وممارساتها حتى عدت حكما تشريعا، ولجوء «حاج حمد» إلى التدقيق في مفردات القرآن كان درءا للإشتباه واللبس الذي لحق بتلك الأحكام والتي منها كما نحاول توضيحها بشكل موجز.

#### أولا: غض البصر:

غض البصر عند «أبي القاسم» لا يعني مطلقا "منع البصر" كما يوضح: "فللرجل أن ينظر بعينه للمرأة، وللمرأة أن تنظر بعينها للرجل" لكن المحدد في المنع هو "أن تتلبس هذه النظرة العينية بحالة نفسية تدل على استهواء"<sup>4</sup>، فالعين أوسع من كونها مجرد أداة للنظر فوظيفتها تحدد تبعًا لكلية النفس عند الإنسان فهي إضافة كما يقول «أبو القاسم» "أداة عضوية للنظر المشروع إلى كل الموجودات قابلة لإبداء مشاعر التكيف النفسي في ما يسمى (لغة العيون)<sup>5</sup>، فالمقصود عنده بغض البصر هو "البصر النفسي المتحكم بكيفية إستهوائية خاصة في تقلبات العين ونظرتها" وهذا لا علاقة له البتة بالنظر العيني المباشر الخالي من كل خلفيات الهوى ولذلك فالمطلوب بالتحديد عند «حاج حمد» بخصوص هذا الحكم التشريعي: "حين ينظر الرجل للمرأة أن ينظر إليها وقد غض

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 198.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 198.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 202.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 198.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 198.

بصره، وأن تنظر المرأة إلى الرجل وقد غضت بصرها، فهنا نظرة أدب وإحتشام<sup>1</sup>، وهذا يتم في إطار التسامي الروحي وقد أخضعت نزعات النفس وأهوائها لسيطرة الروح.

### ثانيا: حفظ الفرج:

في البداية يحدّد «حاج حمد» وإستنادا إلى مفردات لغة القرآن المنضبطة إلى درجة المصطلح ما هو الفرج وما هي العورة؟ "الفرج هو ما بين الفخذين من الأرجل إلى موضع العورة، والعورة عند الرجل والمرأة تبدأ من نهاية الفرج حيث تكون موضع العفة الذكورية والإناثية، وتنتهي إلى محيط السرة حيث موضع الحبل السري"<sup>2</sup>.

فالمطلوب من الناس "ستر عوراتهم وحفظ فروجهم"<sup>3</sup>، وقد إستحضر «أبو القاسم» في سياق توضيحه للفارق الموجود بين الفرج والعورة بقصة مريم العذراء التي ذكرها بإحصان الفرج "فقال فنفخنا فيه ليشير إلى بقاء موضع العفة منها في حالة العذرية حتى بعد النفخ، لأنّ النفخ في فرجها وليس في موضع العفة المكانية"<sup>4</sup>.

إذا هناك الفرج وهو ما بين الفخذين دون موضع العفة، وهناك العورة بالنسبة للرجل والمرأة معا والتي تبدأ من نهاية الفرج حيث موضع العفة إلى أعلى السرة ويبين كذلك «حاج حمد» من جهة أخرى أنّ موضع "العفة في مريم ظل عذريا إذ كان النفخ في الفرج أي هيئة الجسم كالنفخ في آدم وفي نفخ عيسى للطير"<sup>5</sup>، ولكن للأسف نجد الشائع بين الناس هو أن النفخ كان في موضع العفة، لكن التدقيق القرآني للمفردة القرآنية يتجه معناه إلى عكس ذلك كما نحلل المسألة مع «حاج حمد» فهذا التحليل الذي إتخذناه قادنا إلى تدقيق معنى الفرج الذي يعني الفخذين وما بينهما فقط، وهو موضع المطلوب حفظه عند كل من المرأة والرجل وقد ميّزه «حاج حمد» عن العورة فيما بين السرة ونهاية الفرج<sup>6</sup>.

فمفهوم العورة إذا أوسع من الفرج، ويضيف «حاج حمد» بشأن ذلك من أنّ الله قد أشار إلى غض البصر وحفظ الفرج وأنه ﴿ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: الآية: 30]، وافترض «أبي القاسم» "لو كان الفرج هو العورة، ولو كان غض البصر هو عدم النظر إلى العورة لكان الحكم مغاير من الأزكى إلى الوجوب الحامل للتشريع الرادع على ذلك أي لمن يكشف عورته، كما نتبين ذلك في تحليله الآتي: "ولمّا كان الحكم على هذا الفعل بأنه أزكى لهم بل لكان الحكم وجوبا، يحمل تشريعا رادعا لمن يكشف العورة ولمن ينظر إليها فالحض على غض البصر وحفظ الفرج يأتي بمقياس العمل الزاكي بمعنى الأكثر تساميا تماما كما طلب أهل

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 199.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 199-200.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 200.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 201.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 203.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 204.

الكهف طعاما زاكيا يجري إختياره بالضرورة من بين أطعمة أخرى طيبة ﴿ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ ﴾ [الكهف: الآية: 19] "1

فلما يقرن الله أمره بغض البصر مع حفظ الفرج في سياق واحد فإنّ غض البصر لا يؤدي إلى تفادي تركيز النظر على الفروج بما يثير الرجال والنساء على السواء، ولكن الأمر أوسع مما نتصور كما يبين ذلك «حاج حمد» أي يمضي لما هو نفسي المنعكس في السلوك "المطلوب هو التحكم في النفس وخلجاتها في مثل هذه المواقف وليس المقصود بالطبع حجب العين بالخمار كما درجت على ذلك بعض أعراف الحضارات الشرقية... التي لا علاقة لنشئها بالنصوص الإسلامية فلو كان المقصود بغض البصر هو خمار العين لحق ذلك على الرجل تماما كالمرأة، فالتوجيه بغض البصر يلحق بكليهما، وإنما المقصود كما قلنا خفض البصر، وعدم تركيز معاني وشحنات القوى النفسية."2

### ثالثا: إبداء الزينة:

ينفي «حاج حمد» وجود أية علاقة "لزينة المرأة بالحلي التي تلبس ولا بالعمود، ولا بالأصباغ... "3، فانطلاقا من دقة المفردة القرآنية وبالإستناد إلى ما جاء في سورة النور في الآية: 31 تتميز الزينة بأمرين كما يوضح ذلك «أبو القاسم» في تحليله للآية: "الأمر الأول هو أن فيها ما يظهر ولو قصد إلى عدم إبدائه ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّبَاعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الْوَالِدِينَ لَمْ يَطْهَرُوا عَلَىٰ عَوَاتِلِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿﴾ [النور: الآية: 31]، وليس هذا حال الحلي إذ يمكن عدم لبسها، الأمر الثاني هو ما يخفى من هذه الزينة يعرف حاله عند الضرب بالأرجل مما يثير فيه الاهتزاز... "4 في أثر تحليل الآية يحدّد «حاج حمد» مواضع زينة المرأة التي تشمل النهدان والصلب والخصر وهي التي ينطبق عليها الشرطان "الظهور ولو قصد عدم الإبداء وشرط الاهتزاز حين الضرب بالأرجل... " فالزينة التي تقصدها الآية القرآنية وكما انتهى إلى ذلك «حاج حمد» هي: "مواضع الإغراء في جسد المرأة، لا العورة من موضع العفة وما حولها"5 وبموجب الضوابط التشريعية للمرأة لا تبدي هذه المواضع من الزينة إلا للمحارم كما حصرتها سورة النور.

1 حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 104.

2 المصدر نفسه، ص 105.

3 المصدر نفسه، ص ص 205-206.

4 المصدر نفسه، ص 206.

5 المصدر نفسه، ص 206.

رابعاً: ضرب الخمار على الجيوب:

إنطلاقاً من دقة المفردة القرآنية مرة أخرى يقرّر «أبو القاسم»: "الجيب في القرآن تحديداً لا تأويلاً هو فتحة الإبط"<sup>1</sup> ودليل ذلك كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرُّجَ بَيْضَةٍ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تَبِعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [النمل: الآية: 12]، فعندما فرض الله على المرأة: "عدم إبداء زينتها فإنه مَدَّ سترها إلى إبطيها، وحدّ الإبط هو ما بين الكتف وإلى المرفق من كل يد"<sup>2</sup> وبالتالي فضرب الخمار يشمل هذه المنطقة والذي يعني عند حاج حمد: "الثوب المسدل"، ويستثني من ذلك أي ما يستتره الخمار من الوجه والرقبة واليدين من المرفقين إلى الكف والشعر الذي لا يدخل في الزينة أيضاً<sup>3</sup>.

ومقابل هذا أباح الله للمرأة كما يرى «حاج حمد»: "رفع الخمار عن إبطها وإبداء زينة تهديها لبعلمها ولمن حرم عليها، فهناك أغراض الرضاة والمساكنة"<sup>4</sup>، وهذا يجري في إطار نسيج عائلي محكوم بسلطان الأسماء الروحي، مما يلي الزوج والزوجة ﴿ءَابَائِهِمْ أَوْ ءَابَاءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ أَبْنَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخْوَانِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوْ التَّالِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ﴾ [النور: الآية: 31]<sup>5</sup> إذاً بنصوص آيات القرآن يتضح «لأبي القاسم» أنّ المطلوب من المرأة ليس "سوى ستر ما بين الكتفين وإلى الركبتين مع تغطية الإبطين إلى المرفقين، على أن يكون الثوب مفصّلاً بكيفية لا تظهر معها تقاطيع النهود والصلب والخصر، وأبيح لها في بيتها وفي إطارها العائلي الكشف حتى عن تهديها لواجب الرضاة."<sup>6</sup>

ففي أثر توضيح «أبي القاسم» للضوابط التشريعية للعلاقات العائلية نتناول أيضاً تصحيح مسألة الحجاب إذ يرى أنه "لا علاقة للحجاب بالثوب، ولا بالخمار فالحجاب في اللغة هو الخباء الذي تدخله المرأة فتتجلبب فيه كليا عن الأنظار"<sup>7</sup> ويعزز «حاج حمد» رأيه إنطلاقاً مما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَوَلَّأَ عَلَىٰ آذَانِهِمْ نُفُورًا﴾ [الإسراء: الآيات: 45-46]، ومعنى الحجاب في هذه الآية القرآنية هو أن معاني القرآن لا تنفذ ولا تحترق قلوب هؤلاء<sup>8</sup>، ومن الأمثلة التي يصرفها «حاج حمد» ما يخص "حالة العذراء مريم التي اتخذت حجاباً حين كان أمر الله... ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾ فَأَتَّخَذَتْ مِنْ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 206.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 206.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 206.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 206.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 206-207.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 207.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 208.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 208.

دُوْنِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ [مريم: الآيات: 16-17]، ففي حجاب مريم المذكور في الآية على ما يعقب به «حاج حمد»: " العزلة المكانية (مكانا شرقيا) وفيه البعد عن الناس (إذ انتبذت من أهلها)، فكيف إذا تمكّن العرف التقليدي من إضلال الناس في معنى الحجاب حين جعل من المرأة خيمة بسواد في سواد...؟"<sup>1</sup> هكذا يختم تحليله بالاستفهام حول ما هو سائد من فهم لمعاني الحجاب، وقد أورد «حاج حمد» الكثير من الأدلة الموضحة لرأيه حول معاني الحجاب ومنها أنّ المعنى "يتأكد أكثر في الأمر الإلهي للمسلمين بمخاطبة أزواج النبي من وراء حجاب وألا يدخلوا بيته إلا أن يؤذن لهم ﴿ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ [الأحزاب: الآية: 53]... فأبيح السؤال من وراء الحجاب، أي من وراء الباب"<sup>2</sup>، وعلى الجملة فالحجاب وفقاً للغة القرآنية الدقيقة هو غير الخمار، وغير الثوب إنه الخباء فالدار حجاب والحائط حجاب، وليس ثمة حجاب للمرأة في الإسلام وفي صحيح القرآن بغير هذا المعنى.<sup>3</sup>

وحيثما يتناول «حاج حمد» هذه المسائل من خلال المراجعة والتصحيح والتجاوز لكل ما هو محرف ومزيف من المعاني الشائعة التي خالطت أحكام القرآن التشريعية، والتي تشكل في نظرنا التطبيقات الأخلاقية للمرجعية القرآنية فإنها تشكل سبيل واضح يمضي نحو تحقيق التسامي الإنساني في إطار مجتمع حضاري كوني وشامل، وبشأن ذلك يتوسع «حاج حمد» قائلاً: "حين نجتمع غض البصر إلى حفظ الفرج إلى عدم الخضوع بالقول إلى عدم إبداء الزينة بالنسبة للرجل كما هو تماماً بالنسبة للمرأة، نكون قد وصلنا إلى بناء صورة العفة وسياجها حول (النفس) فتذعن الحواس ويطيع البدن"<sup>4</sup>، وغاية هذه الضوابط تتوقف عند الحدود الدنيا بحيث تحول دون حصول الإثارة مع التشديد عليها أو تخفيفها الذي يتصل بإطار الحركة والنشاط وهو يوضحه حمد أيضاً: "ففي الإطار الاجتماعي لا يسمح للمرأة قط بإبداء زينتها فعليها أن تسدل الخمار من الثوب على موضع الإبط وأن تغطي ما بين الكتفين وإلى الركبتين بحيث لا تبدو مفاصل الجسد إلا ما يكون لزاماً بحكم التكوين وأن تتخذ المرأة في مشيها وخطوها مالا يثير النظر إلى مفاصل جسدها"، أما بالنسبة للإطار العائلي "فقد حَقَّفَ الله من المظهر الاجتماعي فسمح للمرأة بإبداء زينتها عبر إسقاط الخمار من جهة، وعبر إرتداء الثوب المنزلي الذي ييدي هذه الزينة"<sup>5</sup>، مع أنّ «أبا القاسم» قد أشار للفارق بين إبداء الزينة الذي يتم داخل الثياب والتبرج الذي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 208.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 209.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 209-210.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 212.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 212.

يعني نزعها وكشفها وتعرية مواضع الزينة.<sup>1</sup> والقاعدة العامة التي يضعها أبو القاسم بالنسبة للخمار وإبداء الزينة هي "كل ما يكشف للوضوء عند المرأة في الإطار الاجتماعي...".<sup>2</sup>

والهدف الأخير لهذه المحددات التشريعية يندرج في إطار شرعنة الإختلاط كما نستجلي ذلك في قول «حاج حمد»: "قد أمر الله بالخمار ليشرعن الإختلاط الطاهر والعفيف بين الجنسين في إطار العمل أو الدراسة أو مجالات النشاط الاجتماعي المختلفة...".<sup>3</sup> وحسبه كذلك لا وجود لأي نص في القرآن "يمنع الإختلاط أو يفصل في الحياة العامة بين النوعين (الذكر والأنثى)".<sup>4</sup>

وقد افترض «أبو القاسم» من أنّ الإختلاط لو كان محرماً، لكان يكفي ذلك ويغني عن ضرورة تحديد تلك الضوابط والتي قامت في الأصل بغاية تنظيم العلاقة بين الجنسين في إطار الحياة العامة التي تجمعهما، فوجود الضوابط دليل على شرعنة الإختلاط إذا وإباحته<sup>5</sup>، ثم إنّ هذه الضوابط عند «أبي القاسم» تقصد بها "النفس التي تصلي، وتزكي وترحم وتصدق بيوم الدين، وتشفق من عذاب ربها، هذه النفس التي تحفظ فرجها"<sup>6</sup> وهذا ردّ إستباقي من فيلسوفنا على كل من يتهمه بالمتالية في أوسع معانيها بخصوص مجمل ما أتينا عليه من توضيح آنف.

فالله أعلم إذا حيث يضع ضوابطه و«أبي القاسم» يعتقد بخيرية الإنسان بموجب النفخ الروحي وقد "وضعها للمجتمع المؤمن وهو مجتمع تقوم القاعدة في تركيبه الأخلاقي على الخير والاستثناء فيه هو الشر... فلأنّ القاعدة هي الخير فقد جعلت العلاقات الاجتماعية العامة ممكنة في حدود الضوابط التي ذكرناها فقط...".<sup>7</sup> فالإنسان مزود بقيمة أو نفخة روحية ومن خلالها يخاطبه الله ويعلمه لذلك فكل "شرائع العائلة في الإسلام هي شرائع الروح وبقوة سلطان الروح على الأسماء...".<sup>8</sup> وفي الأخير "يبقى الإسلام هو ختام الأديان الذي يمضي مع البشرية في ما تبقى لها من العمر وعلى مدى عالمي".<sup>9</sup>

لقد صار الإنسان عالمياً فيما يخلص إليه «حاج حمد» وهذا بموجب إتساع آفاته المعرفية أكثر من أي عهد مضى في تاريخ البشرية، وهذا التطور العقلائي الحضاري الذي حقّقه الإنسان في هذا العصر قد وضعه في مقام يسمح له بالإختيار والمسؤولية أي أنه صار حرّاً فإقماً كما يمضي «حاج حمد» مستوضحاً خلاصته ينزلق مع الحرية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 212.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 213.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الإسلام ومنعطف التجديد (رؤية منهجية ومعرفية)، ج 02، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 213.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 213.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 213.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 214.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 215.

<sup>9</sup> المصدر نفسه، ص 219.

البهيمية فيكشف حتى عن العورة في نادي العراة، وإما "غض البصر تم حفظ الفرج والتزم بالشرعة الروحية للحرية، فعرف معنى العائلة الروحية وضوابطها الأخلاقية وعرف معنى المجتمع الروحي وضوابطه، وعرف معنى البيت الكوني الذي مهده الله فرشاً أرضياً وسقفاً سماوياً، فسلك تجاه نفسه وعائلته ومجتمعه وكونه سلوكاً وافق فيه مع هذه البنائية الأخلاقية التي ترقى به عن مطلق الحرية البهيمية"<sup>1</sup>

وهذا كله في مقابل العمولة السائدة وقد إمتشتت الليبرالية والحرية والفردانية، والتي تمضي نحو تكريس مفاهيم الإباحية مما يضع حداً للروابط العائلية وقداستها، وتكون بذلك نهاية المجتمع الإنساني بالإتيان على نواته وأساسه أعني العائلة، وهو ما ينعاه «حاج حمد» على حال الحضارة الغربية التي لم: "تتبيّن خطورة الأخذ بتشريعاتها الوضعية فيما يختص...إباحية حرياتهما الليبرالية التي حوّلت الإنسان مجرد بهيمة بقانون اللذة والألم فقط مع إستباحة جسد الإنسان"<sup>2</sup>، فالحال التي آلت إليها تلك الحضارة يتجلى في فقدان الروح أو البعد الروحي فمتى ما فقدته الإنسان إلا "هبط إلى أسفل السافلين، وتهمين عليه الشرائع الوضعية البهيمية، هنا تكون الرابطة العائلية أول ما يجهض ويتفكك."<sup>3</sup>

وعلى الرغم من تلك المآلات المحدقة بخطرها، فإن ذلك لا ينفي بأي حال من الأحوال أنّ تلك الحضارة تفتقر إلى جهود بعض فلاسفتها ممن يحاول ويسعى لتدارك مآزق الإنحطاط الخلقي الذي يعصف بها، وبعد التوقف التأملي عند النتائج السلبية التي آل إليها وضعها، ولعل هذا الذي جرى مع فيلسوف البرغماتية «وليم جيمس» الذي طمح إلى إيجاد نظام خلقي نافع ومنسجم يرتبط بتشريع إلهي، هنا نتركه يعبر عن رأيه قائلاً: "إنه يبدو لي أيضاً وتلك هي نتيجتي النهائية أن العالم الخلقي المستقر المنظم الذي يبحث عنه الفيلسوف الخلقي لا يمكن أن يوجد كاملاً إلا حيث توجد قوة مقدسة"<sup>4</sup> لأن النفخ الروحي الذي وهبه آدم مصدره عالم الأمر الإلهي فالتشريع ينبغي أن يكون مستمداً من ذات المصدر الذي جاءت منه الروح وهو القوة المقدسة بلغة «جيمس»، وهو عالم الأمر الإلهي بلغة «أبي القاسم» حتى يتحقق النظام الخلقي المطلوب، ويواصل «جيمس» مفترضاً: "...فإذا وجد مثل هذه القوة أيّ الفيلسوف فإنّ منهجه في إخضاع أحد المثل للآخر يكون هو المنهج الصحيح لتقدير القيم"<sup>5</sup> وهذا الذي قصد به «حاج حمد» كما تطرّقنا للأمر من قبل كونه الأخلاق أي أنّ الكون مخلوق بالحق وينبغي أن تكون على ذلك الحق سلوكية الإنسان، ويضيف «جيمس» بخصوص هذا العالم كما إرتسمه «حاج حمد» وفق منهجية القرآن المعرفية، أقول يضيف «جيمس» واصفاً إياه بعالم المثالي: "ويكون عالمه المثالي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 220.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 175.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 173-174.

<sup>4</sup> وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، تر: محمد حب الله، (د ب: دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1946م)، ص 106

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 106.

أكثر العوالم ممكنة التحقق شمولاً، وإذا كان موجوداً الآن فلا بد أن يكون قد عَلِمَ بالفعل تلك الفلسفة الخلقية التي نبحت عنها، وعلم أنها النموذج الذي يجب أن نعمل للوصول إليه دائماً لذلك ينبغي لنا كفلاسفة، ومن أجل تحقيق غايتنا من إيجاد نظام أخلاقي واحد أن نفترض وجود الإله، وأن نتمنى إنتصار الدين على اللادينية<sup>1</sup> وإلى هذا العالم الظماً روحياً تتجه الفلسفة الكونية توحيدية عند «حاج حمد» على الرغم من البون الشاسع بين عقيدة «حاج حمد» الذي ينطلق من اليقين بالله، وبين «جيمس» الذي ينطلق من مجرد إفتراضات، لأن ماهية الإعتقاد في تصوّره هي إيمانه بوجود الإحتمالات ليقى مرتبطاً بالرهان البسكالي، ولا يهمنا ذلك فتلك قناعته بقدر ما يهمنا تعبيره عن حاجة الإنسان إلى نظام أخلاقي مرتبط بقوة مقدّسة كما طرح «حاج حمد» المسألة كمشارك تتقاسمه الإنسانية حيث ما كانت وحيث ما وجدت.

### المطلب الثاني: التجلي الاجتماعي:

ننطلق في تحليلنا للتجليات التطبيقية للمرجعية القرآنية في جانبها الاجتماعي مما نسجله للمفكر «علي عزت بيحوفيتش»: "فالذي يجعل الإنسان كائناً اجتماعياً ليست صفاته الفردية الخاصة، وإنما صفاته التي يشترك فيها مع الآخرين"<sup>2</sup> وخصوصاً الحرية في مختلف جوانب الوجود، وهذا لما نتطرق إلى المجتمع المسلم ضمن مجتمعات أخرى تباينه وتفارقه من جهة خصوصيته المميزة له عنها، وإلى جانب ذلك هناك مسألة أخرى تفرض نفسها علينا كما نلتمسها في طرح «مالك بن نبي» "يجب أن يأخذ المسلم مسؤوليته في إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أسس حضارية كي يستطيع أن يتكلم مع الآخرين"<sup>3</sup> وتقتضي تلك الأسس التي يشير لها «بن نبي» إعادة النظر في بعض المفاهيم المرتبطة بنسقنا كما نحاول ذلك بمعية «حاج حمد».

ففي هذا المقام التطبيقي نتوقف لدى مسألة في غاية الأهمية، تتمثل في علاقة المجتمع المسلم بالآخر ومسألة التعددية الدينية ضمن مجتمع واحد، وهذا في ضوء منهجية القرآن ومعرفته فمن القضايا المرتبطة بتلك المسألة مفهوم الجهاد وآيات السيف إذ أضاف «حاج حمد» اللثام عن تعايش المسلم وعلاقته بالآخر خصوصاً مرحلة صدر الإسلام وما بعدها، إذ حصل إنقسام بشأن ذلك وهذا لما أشار إلى المسكوت عنه دينياً وتاريخياً "السكوت عن آيات تحض على المواجهة وإعمال السيف"<sup>4</sup> وهناك الكثير من الآيات التي يصرّفها «حاج حمد» تدل على ما ذهب إليه ونكتفي ببعض منها فقط: قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: الآية: 216]، وكذلك: ﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ

<sup>1</sup> وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، ص 106-107.

<sup>2</sup> علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 316.

<sup>3</sup> مالك بن نبي، مجالس دمشق، (دمشق: دار الفكر، ط2، 2006م)، ص 69.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 302.

وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٠﴾ ﴿ [التوبة: الآية: 05]، وكذلك: ﴿ وَقَتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِشَّةٌ وَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [الأنفال: الآية: 39]، وكذلك: ﴿ أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٤١﴾ ﴾ [التوبة: الآية: 41] <sup>1</sup>، وفي السنة كذلك كما يُضيف «حاج حمد»: يجري السكوت في المحاوراة عن أحاديث منها: "الجهاد ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يُقاتل آخر أممي الدجال، لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل، والإيمان بالأقدار." <sup>2</sup>

فبموجب الآيات وأحاديث الرسول بخصوص الجهاد "صنّف الداعون للحوار والتعارف والتعايش العالم ما بين دار للدعوة، ودار للإستجابة في حين صنّف الآخرون نفس العالم إلى دار سلام ودار حرب أو دار كفر" <sup>3</sup>، فالتعارض القائم بين آيات القرآن خصوصا في الفترة المعاصرة إستغله كل طرف بما يخدم توجهه وأهدافه فلكل فريق مبرراته الخاصة كما يتوسع في توضيحها «حاج حمد» "إستعان الفريق الداعي للحوار والجدال الحسن بمواضع النزول وخصوصيتها مع التأكيد عقلايا على النهج التسامحي والإصلاحى العام، وبما يفضي لتأليف القلوب...وهؤلاء المؤلفات قلوبهم فيهم المشرك والكتابي ولا يعلم أمرهم إلا بالنظر في أحوالهم" <sup>4</sup>، أما الفريق الآخر أصرّ "على رأيه إلتزاما منه لا بالرأي ولكن بالنقل والإتباع والتقليد، ومصادره الفكرية نفسها بوصفها غير عقلانية وغير حوارية" <sup>5</sup>.

و«أبي القاسم» لم يقاض لا الفريق الثاني ولا كآل المديح للأول الذي يستند في جداله إلى "نزعة تبريرية تنتهي به إلى نوع من التلفيقية" <sup>6</sup> ثم إن «أبا القاسم» يعترف بوجود "آيات السيف في النص القرآني، كما هي آيات الحوار والتعارف والتسامح" <sup>7</sup>، وبالنسبة له أمام هذا الموقف المتعارض " فالمطلوب ليس التبرير بخصوصية التنزيل وإلا تطلّب الأمر إلغاء هذه الآيات بعد إعادة الترتيب الوقفي الإلهي لآيات الكتاب ضمن وحدته البنائية والعضوية الراهنة أو لتطلب الأمر أن تأتي خارج سياق القرآن نفسه بطرق أخرى، ومنها الأحاديث النبوية التي كان يمكن أن يشار فيها إلى ظرفية الضرورة لآيات السيف" <sup>8</sup> وهذا في حدود أقل ما يتصوره «حاج حمد» بالنسبة لمصير آيات السيف كأحاديث ظرفية بعد التمكين للأمة الوسط.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 302.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 303.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 304.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 304-305.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 305.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 305.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 305.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 305.

ولكن «حاج حمد» يفهم المسألة عبر تحليل القرآن من زاوية أخرى فبقاء آيات السيف يتوجب فهمها لا بالتبرير الذرائعي ولو كان الغرض حواريا وتعاريفيا وتسامحيا ولكن بالنفاذ إلى منهجية الكتاب المعرفية<sup>1</sup> أي أن فهم آيات السيف يقع ضمن هذا النطاق الذي تحدده منهجية القرآن "حالات الإستخدام وضوابطه لتوضيح أين تكون شرعة السيف وأين يكون الحوار" والتحدد المقصود ليس بالمعنى العقلاني المجرد وإنما يدل عليه المطلق القرآني نفسه فنخرج بهذه المرجعية الصارمة من أرجاء التأويل والذرائعية.<sup>2</sup>

فبعد ما صرّف «حاج حمد» نقده لكلا الطرفين المتناقضين وجّه شرطه نحو التركيب المنهجي والمعرفي لآيات السيف ضمن وحدة القرآن وإطلاقته ومن خلال خصائصه التي فصلنا فيها بالتدقيق ضمن الفصل السابق، ففي رأيه "آيات السيف لا تختص بمواقع النزول والمناسبات ومواضع الأحداث"<sup>3</sup> فالأمر أبعد من ذلك يختص بعدد من المعطيات والمحددات كما نقلها عنه:

"الأول: لتحقيق مشروعية الأمة المسؤولة عن الذكر حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان.

الثاني: لتحقيق النصر الإلهية الغيبية للنبي والرسول الخاتم بتدخل إلهي.

الثالث: لتأسيس الأمة الوسط ما بين الأرض الحرام والأرض المقدسة وما جاورهما حيث لا تجتمع مركزيتان."<sup>4</sup>

فهذه المحددات يركبها «حاج حمد» بخصوص نفيه القاطع أن تكون آيات السيف مرتبطة بمناسبات النزول، ولكنها ترتبط بمطلق النص القرآني، لأنّ النصّ القرآني بموجب ذلك الإطلاق قد أعطى من معانيه لتلك المرحلة، وهذا بإرتباط الجهاد أيضا بتلك المرحلة أي المرحلة النبوية كونه من خصائصها كما يبيّن ذلك «حاج حمد»: "فالجهاد يرتبط لزوما بالتدخل الإلهي وخصائص الحقبة النبوية الشريفة وتحقيق الأمة الوسط وهذا ما أنجز في عهد الرسول"<sup>5</sup>، فقد أنفذ نبينا قبيل عروجه الأخير جيش أسامة بن زيد عام 11 هجرية 632-633م لَمَّا أمره بالتوجه إلى البلقاء وأذرعته ومؤتة (الأردن حاليا)، وقد أنفذ أبابكر البعثة كما أمر الرسول، ليستكمل عمر بن الخطاب لاحقا فتح القدس في 15هـ الموافق ل636-637م مع العراق وسوريا فاكتملت الأمة الوسط وإنتهى الجهاد إلا دفاعا عن النفس<sup>6</sup> أو كما ينعتة «حاج حمد» بتجدد شرعة السيف، فللجهاد مفهومه الخاص تبعا لمنهجية القرآن المعرفية وكما أوضح ذلك «حاج حمد» سلفا، وتبقى معاني القرآن تستجيب لكل متغيرات الزمان والمكان المتجدد، وهاهي تتجدد شرعة السيف مرة أخرى في زمان مختلف ومكان مختلف، ودواعي مختلفة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 305.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 305.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 306.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 306.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 231.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 231.

أيضا وهذا تبعا للمحددات الثلاث التي ذكرها «حاج حمد»، فإذا كان قيام شرعة السيف مع الحقبة النبوية بداعي عقد النصر الإلهية لنبينا محمد ثم لتأسيس الأمة الوسط ودار الخروج للناس كافة، فإنه في مرحلتنا المعاصرة يقوم مرة أخرى بوجه العودة الإسرائيلية حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان مع تحقيق لمشروعية الأمة وإثباتا لمسؤوليتها عن الذكر وتبليغه للعالمين كافة، وهذا بعدما تمكن نبينا الخاتم من إستصفاء ما أطلق عليه «حاج حمد» "قاعدة مجتمعة الدعوة من كل أنواع الشرك والتهوّد والتنصّر، وقد أعلم الله - سبحانه - المشركين واليهود والنصارى - بالذات - في بداية تلك المرحلة التأسيسية للعالمية الشاملة أنه لا يجتمع في جزيرة العرب دينان توطئة لظهور الهدى ودين الحق عالميا"<sup>1</sup> ولاحقا ترتبط آيات الظهور العالمي للدين بالتوجّه المباشر نحو المشركين واليهود والنصارى كما جاء في سورة التوبة والفتح والصف.

إذاً "فمطلق القرآن ومنهجيته يدلان على محددات التطبيق لآيات السيف ضمن تلك المرحلة بوصفها مرحلة تأسيس للمعطيات الثلاث الأنفة وليس ضمن ظرفية زمانية ومكانية ذات مفهوم تاريخي يرتبط بمواضع النزول"<sup>2</sup>، لكن الفتوحات التي شهدتها منطقة الوسط ما بعد عروج الرسول يطلق عليها «حاج حمد»: "توسّعا بشريا لا علاقة له بشرعة السيف وموجباتها بالجهاد."<sup>3</sup>

فالقرآن كما يرى «حاج حمد» وفقا لمنهجيته المعرفية ومحدداتها قد أطلق شرعة السيف لاحقا مع "مراحل تاريخية متقدّمة لا علاقة لها لا بالحقبة النبوية الشريفة التي استمرت ثلاثة وعشرين عاما، وتأسيس الأمة الوسط ولا علاقة لها بالتوسع العربي الإمبراطوري"<sup>4</sup> والذي تلا تلك المرحلة فكل الذي حدث "ما بعد الرسول من فتح لا يعتبر جهادا لأنه يخرج عن دائرة الأمة الوسط ما بين الأرض المحرّمة والأرض المقدّسة وما حولها"<sup>5</sup>، أي أنّ ما جرى بعد الرسول ليس جهادا وإنما توسع وإلحاق كما يبين ذلك مقدمة سورة الجمعة ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٥﴾ وَعَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦﴾ [الجمعة: الآيات: 01-03]، وهو ما يحلّله «حاج حمد» مضيفا "فالتحاق الشعوب الأمية خارج دائرة الأمة الوسط التي أوجب فيها الجهاد هو توسّع وتداخل وتدامج بوسائل شتى فيها غزو عسكري، وفيها تفاعل حضاري كإسلام التتار والمغول بعد غزوهم ودخولهم دائرة الأمة الوسط."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 133.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 306.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 306.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 307.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 231.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 231.

أما بالنسبة للمرحلة التاريخية المعنية بشرعة السيف في مرحلتنا الراهنة، فإذا ما أطلقت - شرعة السيف - في إطار حصري مقيد بحصرية الحقبة النبوية فالآن تطلق بمنطق آخر مختلف عما سبق كما يجده «حاج حمد» هنا: "هو منطق التدافع مع الإسرائيليين حين يبدأون بعلوهم وإفسادهم الثاني في الأرض للإخلال بمبدأ وحدة كيان الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركبتان، وهذه هي المرحلة الراهنة التي نعيشها بعد مضي أربعة عشر قرناً من التأسيس النبوي لشرعة السيف".<sup>1</sup>

فالإسرائيليون لم يحسنوا لأنفسهم ولا إرثنا حتى "لشروط التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي وأسأوا قضى الله بمواجهتهم (وإن أسأتم فلها) فكانت العمليات الإستشهادية تأكيداً لمنطق التدافع فهي عمليات مبررة شرعياً بموجب هذا النص القرآني، وكل إفتاء دون ذلك مخالف لنصوص القرآن"<sup>2</sup>، وقد تناولنا المسألة بما يكفي من التحليل والتدقيق ضمن الفصل السابق، ويستثني من ذلك «حاج حمد» تدافع الأفواه والعقول المتحول إلى الحوار والمجادلة الحسنة خارج الأمة الوسط في إطار من التعايش مع الآخرين وهو ما يُبينه «حاج حمد» في تحليله "كل ما لا يمس كينونة الأمة الوسط قابل للحوار والمجادلة الحسنة والتعايش، أما حين تُخرق الأمة الوسط من خارجها أو داخلها فإنّ شرعة السيف تجدد نفسها دفاعاً إماماً بوجه الصليبيين... وكذلك الحروب الدفاعية ضد المغول والتتار منذ سقوط الخلافة في بغداد عام 1258"<sup>3</sup>، وقد توقف «أبو القاسم» ملياً عند تحليل طبيعة تلك العودة إذ حدّدها عبر خفاياها المعلنة "وبعد مرور أربعة عشر قرناً من إنبعاث الإسلام وتكوين الأمة الوسط وبناء شخصية دينية وحضارية موحدة"<sup>4</sup> فتلك العودة الإسرائيلية المزعومة تستهدف "فرض هيمنتهم وإيجاد مركزية أخرى من قلب الأمة الوسط حيث لا تجتمع مركبتان ولكن تعايش الأديان"<sup>5</sup>، إذًا فغرض العودة الإسرائيلية منذ البداية ليس بهدف السكن والتعايش لتستمر جدلية التدافع ما بين الإستشهاد الفلسطيني مقابل التطهير العرقي الإسرائيلي.

وُذكر مرة أخرى من أنّ شرعة السيف تتناول كل من يعتمد على الإخلال بالأمة الوسط والعبث بها، وليست مطلقة بوجه العالم أجمع وهذا على غرار ما يسوّق له «سيد قطب» كما - وقف عند ذلك الباحث هاني نسيرة - حينما جعل بتنظيره العالم عبارة عن فسطاطين متقابلين فسطاط الإيمان وفسطاط الكفر، وهنا ننقل عنه قوله الصدامي: "ينقسم العالم في نظر الإسلام وفي إعتبار المسلم إلى قسمين لا ثالث لهما الأول: دار إسلام وتشمل كل بلد تطبق فيه أحكام الإسلام وتحكمه شريعة الإسلام... الثاني: دار حرب وتشمل كل بلد لا تطبق فيه أحكام الإسلام ولا يحكم بشريعة الإسلام"<sup>6</sup>، وهكذا تصير صورة العالم حرب مؤبدة بين الإسلام وغيره في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 307.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 235.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 329.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 329.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 329.

<sup>6</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 139.

حدود تصور قطب وأتباعه، وللقرآن عبر منهجه المعرفي التوحيدي رؤية مختلفة تماماً إذ يتجه التدافع العربي الإسرائيلي بتجدد شرعة السيف ضده هو تحديدا وليس نحو العالم أجمع إلى انتقاء المركزيتان بعد تنابذهما وتحقيق الخيرية الأمية والتي تمضي غايتها لصالح تعايش الأديان، وقد وضع «حاج حمد» أن "التدافع يكتسب جانب الصراع التناقضي مع الإسرائيليين خاصة، ولكن ليس مع غيرهم"<sup>1</sup>، ويضيف «حاج حمد» موضّحا: "إنّ التدافع الصراعي التناقضي مع بني إسرائيل قائم ويقوم بكل الوسائل، أمّا ما عداه من تدافع فيتخذ أشكالا أخرى أهمها الدفع الحسن والحوار والمجادلة الحسنة."<sup>2</sup>

ففي هذا السياق يطرح «حاج حمد» مسألة التعددية الدينية في هدي منهجية القرآن ومعرفته، وهو ما نص عليه مطلع سورة الجمعة بكيفية مباشرة ومن دون تأويل، وهذا حينما قصرت الإلحاق إسلاميا على الأميين حصرا من الشعوب غير الكتابية الأخرى (وأخرين منهم) أي من الأميين والآية واضحة في استثناء اليهود والنصارى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود: الآيات: 118-119].<sup>3</sup>

وحجّة «حاج حمد» على ذلك الاختلاف عائد إلى حصوله ضمن عالم المشيئة الإلهية والذي من خصائصه حرية الإختيار "على ما يقرره الناس لأنفسهم من إختلاف وليس ما يقرره الله لهم بمنطق الإرادة والأمر فلاختلاف ليس مصدره الله ولكن مصدره البشر أنفسهم ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٣٠﴾﴾ [البقرة: الآية: 213]<sup>4</sup>، والتاريخ يثبت عدم لجوء المسلمون إلى إجبار من عاشروهم على إعتناق الإسلام، وكذلك في مرحلتنا المعاصرة وعبر الرؤية الكونية التوحيدية التي يكشف عنها المكنون القرآني هي نقيض كل أحادية شمولية ليس بالنسبة لمختلف المذاهب الإسلامية... ولكن بالنسبة للأديان الأخرى... فالنصارى على شيء، وهكذا قال الله سبحانه ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ الْنَصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١٣١﴾﴾ [البقرة: الآية: 113]<sup>5</sup>، ومعنى ذلك أن: "النصارى على شيء من الإيمان وما يغالون فيه هو كفر محدد، واليهود على شيء من الإيمان وما يغالون فيه هو كفر محدد، والكفر مغالاة وظلمة عقل دامس."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 138.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 139.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 237.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 237-238.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 53.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 228.

ولذلك يرى «أبو القاسم» أنّ أنسب أسلوب ينبغي أن يحتذى في الدعوة هو إستقطاب الناس للتزقي الدّيني هذا "عوضاً عن المحادلات الصراعية، فعلى المسلم - حقيقة لا صفة - أن يقدر إيمان الآخرين... ﴿ \* وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَوَحْدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٦٦﴾ ﴾ [العنكبوت: الآية: 46].<sup>1</sup>

وبالتالي فليس هناك إنغلاق دون الآخر حتى ولو على مستوى ما هو مثار الجدل والخلاف منذ فجر الوجود الإنساني وأعني هنا الدّين، بل يؤكد «حاج حمد» إلى جانب ذلك من أنّ الله "لا يظلم هذه الشعوب القومية والأمم الدينية، فحين يكون الإسلام خاتماً لها فإنّ ذلك يفترض رحابة الإستيعاب وإنفتاح الإستقطاب بلورة ما هو قاسم بين توجهات الأديان في ميزان القرآن" أي بمدى إقترابها من مبدأ التوحيد لأنّ القرآن عند «حاج حمد» "هو الكتاب الإلهي المهيمن والخاتم"، ووفقاً لذلك نفى «أبو القاسم» أنّ تكون "مهمة القرآن أن يؤلف بين الكتب الأخرى عبر قاسم مشترك بل أن يستوعبها بشرعة التخفيف القائمة على الحد الأدنى، والتي منها ينطلق التزقي الروحي للإنسان من مرتفعات التبت إلى جليد الإسكيمو وعبر كل القارات، فالقرآن محاور مستوعب ومهيمن في نفس الوقت على كل الكتب"<sup>2</sup>، وأيضاً دون تميّز عن الآخر عصبياً كان أم طبقياً وهذا بالنظر لنسقنا التكويني كما أقره المنهج المعرفي القرآني، فكل ما هنالك تعارف كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: الآية: 13]، فالخطاب القرآني في تحليل «حاج حمد» للآية لا يتوقف عند نفي التمييز بل يوطن منهجياً للتعارف الإنساني وبكيفية إيجابية وهو ما نلتمسه في قوله: "فالخطاب القرآني لا يتضمن هنا عدم التمييز العرقي أو الحضاري فحسب ولكن يؤكد ضرورة (التعارف الإنساني)، وعلى تفهم وحدة الإنتماء الإنساني (إنا خلقناكم من ذكر وأنثى) فليست قضية القرآن في ألاّ يميز إنسان إنساناً آخر، بل المطلوب أن ينتمي إليه"<sup>3</sup>، وهذا على العكس تماماً من البناء الأخلاقي من منطلق السلب بالكيفية التي عبّر بها النسق الغربي المعاصر في موثيقه لحقوق الإنسان، فنحن نقرأ ضمن المادة الثانية ما مفاده "لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان دون أي تميّز كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي... أو الأصل الوطني أو الإجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر..."<sup>4</sup>، فموثيقهم في رأي «أبي القاسم» تتضمن حماية الإنسان من الآخر وهذه الغاية تضرر دلالة على أنّ هذا النسق صراعي، وهذا بالعمل على ضمان الحقوق الليبرالية والفردية أي الملكية والحرية خصوصاً بوجه السلطة وهذا من دون أقل إشارة إلى القيم الأخلاقية في ذاتها بالمنطق الكانطي، فحقوق الإنسان الوضعية كما يضيف «حاج حمد» "إبتداءً من (دين الدولة)

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 56.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 219.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 234.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 234.

الذي طرحه «روسو»... و«انتهاه» «بجون ديوي» والبرغماتيين الذرائعيين هي حقوق محصنة ضد الغير تتطلب سلطة الدولة، فيما حقوق الإنسان الكوني كما يأتي بها القرآن تحصين للذات من داخلها عبر العديد من القيم الأخلاقية والعقلية<sup>1</sup>، مع أن التمايزات التي جاءت في القرآن ليست لذاتها ولكنها ترتبط بعالم المشيئة أي "ترجع إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظاهرات"<sup>2</sup> وفي شأن ذلك يستدل «حاج حمد» بقوله تعالى: ﴿الَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَمْرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَعَرَابِيْبٌ سُودٌ ﴿٣٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٣٨﴾﴾ [فاطر: الآيات: 27-28].

ثم إن الله قد ربط في رأي «أبي القاسم» ما بين القيم الأخلاقية وخلفياتها العقلية<sup>3</sup> والتي ترتبط بدورها بالإنسان الكوني، والمقصود من الخلفية العقلية عند «حاج حمد» هي جمل المشترك الإنساني على مستوى التمييز والإدراك والتعقل ومختلف ما يميز به الإنسان من أنشطة عقلية عموماً، وهو واحد بالنسبة للبشر وبه ترتبط القيم الأخلاقية حيث تستمد وحدتها بين الناس بموجب وحدة العقل، وإذا كان العقل واحداً فالقيم واحدة أيضاً ومنه تنتفي كل مفاهيم وأفكار التفاوت بين البشر ومختلف أشكال التمايز التي تطرح إما بالإحتكام إلى الدين أو العرق أو اللسان أو اللون.

فالوحدة الأخلاقية لها خلفية عقلية وبدورها ينضبط عليها مفهوم التعارف المفارق روحياً لتكوينات عالم المشيئة، وهو ما نستوضحه أكثر في تحليل «حاج حمد»: "فكما أشار الله إلى (أخلاقية التعارف) بين الناس، فقد أشار أيضاً إلى طبيعة الخصائص التكوينية على مستوى الأعراق والألوان واللغات، فلا يجنح الناس إلى مفهوم الحضارات المغلقة ذات الروح الأحادية بحيث تنشأ كل حضارة متمحورة حول خصائص ذاتية مغلقة عليها في مقابل الحضارات الأخرى"<sup>4</sup>، والمثال الذي صرفه لنا «حاج حمد» هو ما جسده «أزفالد اشبنجلر» كما "مثّل الحضارة الإغريقية بجماليتها، والعربية والفارسية بتجريديتها وكهفها السحري المفتوح، والحضارة الغربية بالروح اللامتناهية"<sup>5</sup> أي كحضارات مغلقة دون ما تحمله من خصوصية تجاه الآخر والحقيقة غير ذلك بالنسبة لحضارتنا.

وهكذا حاول «حاج حمد» الإحاطة بالخلفيات الفلسفية لمفهوم التعارف، بل وبمضي نحو تحديد معناه الفلسفي على مستوى القرآن "فالتعارف في القرآن يعني التفاعل والتداخل فليس ثمة إنغلاق"<sup>6</sup> ولعل هذه الوظيفة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 234.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 234.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 234.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 234.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 234.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 234.

الحقيقة التي ينبغي أن يقوم بها الدين وهو ما أكد عليه «أرنولد توينبي» وذلك لَمَا يعكس الدين قدرته على تحقيق الإنسجام الروحي كقاسم مشترك بين بني الإنسان وعلى جملة إختلافاتهم من ألوان وألسن وتعدد الأعراق كما نلتبس ذلك في قوله: "لقد وُجد الدين لتمكين النفوس البشرية من تلقي الضياء الرباني ولن يحقق الدين هذه الغاية إذا لم يعكس بأمانة التنوع القائم بين عباد الله"<sup>1</sup>، فلا يكون الدين حكرًا على قوم معينين دون غيرهم فهم سواسية في تلقي الضياء الرباني، ولذلك يرتبط مفهوم التعارف بمفهوم الأمة الوسط "المنطلقة من موقع الوسط جغرافيا وحضاريا، لتشهد بحضور التفاعل والتداخل مع كل الحضارات من حولها"<sup>2</sup> ففي إطار الأمة الوسط تنتفي كل أشكال التمييز كما يقرر فيلسوفنا هنا: "فليس من عصبوية آرية أو أبيض أو أسود أو أصفر بل إنفتاح على الجميع، وليس من علوّ ذاتي في الأرض بل تعارف"<sup>3</sup>، فحتى مفهوم الأمة الوسط بالنسبة «لأبي القاسم»: "هو مفهوم فلسفي بقدر ما هو مكاني، وليست فلسفته هي الوسطية والتوفيقية... فلسفته إنتفاء العصبوية الغيرية تجاه الآخرين من حول الوسط بحكم عالمية الإسلام وخطابه كافة للناس ثمّ الشهادة عليهم"<sup>4</sup>، بل وضبط أيضا حتى أخلاقية المسلمين في تعاملهم مع الآخر والذّي في غالب الأحيان يتخذ مواقف سلبية بموجب خصوصيته "فإذ يحق لغير المسلمين أن يُعاملوا المسلمين بمنطق الغيرية الدينية والحضارية وبعصبوية بالغة ما بلغت، فإنّه لا يحق للمسلمين ممارسة تلك التوجهات بحق الدّين غايروهم دينيا وحضاريا، فأولئك لا يعلمون الفارق بين ما هم فيه وعليه وبين ما بعث الإسلام من أجله بخطاب عالمي وكتاب كوني كافة للناس"<sup>5</sup>، وبمقابل هذا الطرح يرفض «أبو القاسم» "أن يحاكم ديننا وأن تحاكم أمتنا وحضارتنا بمنطق الغلو والتطرف والإرهاب"<sup>6</sup> فالحكم هو المنهج في مثل هذا الموقف.

ويمكن أن نضيف هنا أيضا وبناء على المفهوم الفلسفي للأمة الوسط كما يرى «حاج حمد» من أنّه "لا يملك القائمون بأمر الدعوة في الإطار العربي النظر بغيرية عصبوية للآخرين أوروبيين كانوا أو آسيويين أو إفريقيين، ومهما كانت معتقداتهم ومناهج أفكارهم وأنساق حضاراتهم"<sup>7</sup>، فمضمون الدعوة إلى الإسلام ومنطقه يظلّ مستجيبا بالحوار والمجادلة الحسنة "ولو بادر الآخرون بالعداء على أساس عصبوية مغايرة، وشتوا حروبا توصف بالصليبية أو هاجموا الإسلام فهم في هذا الشأن ليسوا قدوة للمسلمين ليردوا عليهم بالمثل، وإنما الردّ الإسلامي هو

<sup>1</sup> أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج03، مرجع سابق، ص 169.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 234-235.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 235.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 390.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 390.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية، مصدر سابق.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 391.

في مواصلة الحوار معهم برحاء إستجابتهم فديارهم ديار إستجابة وليست ديار حرب كما شرع البعض دون علم بحقيقة الإسلام<sup>1</sup>.

فالمضامين الفلسفية التي حبل بها مفهوم الأمة الوسط مع الشهادة على الناس وأيضا العالمية ساهمت في فرض وتحقيق كما يرى «حاج حمد»: "التعددية الدينية والحضارية على المسلمين العرب طوال تاريخهم في هذه المنطقة الوسط... فجاءت تشريعات أهل الذمة لإبقاء دينهم عليهم وليس أسلمتهم ولا حتى تعريبهم بالقسر والإكراه...<sup>2</sup> مع أنّ بطلان عالمية الإسلام عند «حاج حمد» يصير حينما "يُضْحَى المنظور الإسلامي للغير أحاديا ونقيضا للتعددية"<sup>3</sup>، ولكن ما يدخره تاريخنا من شواهد فهو لنا كما يعبر عن ذلك حاج حمد في سياق آخر "تاريخنا كان دوما هو تاريخ التدامج مع الشعوب لا التميّز عنها، والتعالى عليها فتاريخنا يجمع في جوهرته ما بين التفتت الطبقي والتدامج الإنساني الذي تمّ عبر دورات حضارية متعددة"<sup>4</sup>.

وما دام الأمر كما قرر التاريخ وشهد بحقائق المنهج كما إستقرأ ذلك «حاج حمد» فإنه يلح مرة أخرى "أنّ ثمة تداجما عرقيا وتفاعلا حضاريا قد اتخذ مداه باتساع تلك العالمية الأمية فانفتت عنها صفة الخاصية الحضارية الذاتية، لهذا لم تستطع تلك المرحلة أن تنجب فكرا يقوم على التوصيف العرقي أو التفوق العنصري"<sup>5</sup>، وذلك على غرار ما أنتجته التجربة الأوروبية في مسارها الحضاري الحديث، من أفكار مناقضة تماما لما أنتجه نسقنا الخاص وبالخصوص في العلاقة مع الآخر.

لعلي أستعين في التدليل إلى ما ذهب إليه «حاج حمد» من آراءه بخصوص التجلي الاجتماعي للمرجعية القرآنية عبر منهجها الكوني ما نسجله «ممالك بن نبي» وقد إستقرأ واقع التداخل العربي مع الآخرين وإيجابيته في تواصله منذ الماضي: "وفي رحلات العرب إبان العصر الذهبي مثل رحلات ابن بطوطة والمسعودي، وأبي الفداء فإننا لا نجد فيما يكتبون عن الشعوب والقبائل البدائية المكتشفة أيّ ثرثرة تشوّه إنسانية هذه الشعوب ولا نرى في إتصالهم بها أيّ آثار للكبرياء في علاقات الإنسان المتحضر العربي إزاء الإنسان البدائي، ولا نجد في ما كتبه الرحالة العرب المصطلحات الدارجة التي تعبّر عن الإنسان بالتشويه، والسخرية والإحتقار مثل العبارات التي أوجدتها لغة الإستعمار للتعبير عن الإنسان المستعمر."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 391.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 391.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 391.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مصدر سابق، ص 140-141.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 623.

<sup>6</sup> مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، مرجع سابق، ص 164.

ويعزو «مالك بن نبي» هذه الفضائل الأخلاقية التي تحلّى بها المسلم في ذلك الزمن في تعامله مع الآخرين إلى ما يحفل به نسقنا الإسلامي المفارق والمرتبط بالغيب كما أوضحنا الأمر في قضية التعارف بالتحليل مع «حاج حمد»، فالإسلام في نظر «بن نبي» قد منح الإنسان كل حجه من غير نقص وبمقياس مفارق كما يعبر عن ذلك في قوله: "أما الإسلام فقد أعطى للإنسان كل حجه في ضمير المسلم لأنه وضع قيمته في هذا الضمير لا على تقدير الكم، ولكن على أساس غيبي يجعلها قيمة لا متناهية"<sup>1</sup>، وهو ما ينعكس في أخلاقيات التعارف كما دلت عليها الآية القرآنية وحللنا ذلك بمعية «حاج حمد».

وعلى الرغم من أننا نتناول في هذا السياق الجانب التطبيقي للمرجعية القرآنية في تجليها الاجتماعي غير أننا نلاحظ ما يطغى على تحليل «حاج حمد» هو الجانب النظري أكثر مما هو تطبيقي، ولو على الإثباتات التاريخية التي يقدمها كما تتفق مع ما جاء في القرآن خصوصا إرتقائه بمفهوم الأمة الوسط ليجعل منه مفهوما فلسفيا وقد غفل عن حالة المسلم في الواقع الراهن مع كشفه لما يدخره المسلم من رصيد حضاري سابق لكن ذلك لا يصرفنا عن واقعنا المعاصر وحال المسلم فيه ضمن نطاق الوسط من العالم كما هي حقيقته التي يقرها «بن نبي»، وذلك حينما حدّد الغاية من بناء المجتمع المسلم "كي يستطيع أن يتكلم مع الآخرين نّدا إلى نّدا، والمسلم اليوم لا يتكلم نّدا إلى نّدا بل يتكلم كإنسان منبوذ لا يسمعه إلا بعض من وهبهم الله عقولا كبيرة... أما الآخرون فهم لا يستمعون للمسلم."<sup>2</sup>

ومما يفترض بالمسلم المعاصر عند «بن نبي» هو إستمراره في تبليغ الرسالة التي عطّل تبليغها أكثر من سبعة قرون، والمسلم هو المسؤول عن تلك العطالة التي يعانيتها بتبليغ الرسالة كما جاء في قوله تعالى ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾ [البقرة: الآيات: 143]، فالشهادة المذكورة في الآية في رأي «بن نبي» ترتبط بالتبليغ المعطل من قرون خلت، وهنا يتساءل "كيف سنشهد على الناس إذا لم نبلغهم؟ كيف سنكون عليهم شهودا؟"<sup>3</sup>، فالشرط الأساسي في نظره مقوم إلى ضرورة بناء المجتمع على أسس حضارية كما أشرنا للأمر سلفا.

ويميل «بن نبي» كثيرا إلى الواقعية والموضوعية مع إحتكامه للتفسير العلمي المفيد، فعلى سبيل المثال الذي يصرفه لنا لا يستطيع الإنسان أن يروي أرضا عطشى فوق مستوى الماء، أي أنه ليس في الإمكان القدرة على التأثير في الآخرين إذا لم نكن نحن بعد على الأقل في مستواهم الاجتماعي "وإلا فكيف يتقبلون منا هداية

<sup>1</sup> مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، مرجع سابق، ص 165.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص 69.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 69.

وإرشادا، وعناية ونحن في نظرهم - وليس في نظرنا - أدنى منهم إذن يجب أن نكون على الأقل في مستواهم<sup>1</sup>، وهذا ما يجب إستيعابه على الأقل في منظور «بن نبي».

وإذ يقتضي منا ذلك حسب «بن نبي» تسطير هدف يتفق مع غرضنا في القيام بالشهادة والتبليغ وهو "إعادة بناء المجتمع الإسلامي على أساس أن ندخله في رياضة جديدة بمعنى أن نعيد التفكير في وظيفته الأساسية أن ندخله من جديد في مسيرة الحضارة"<sup>2</sup>، والتركيز على وظيفته المنوط بها من العمل والإجتهاد على تحريك الكفاءة في سبيلها والأمر متوقف لا على مدى صحة الأفكار، فالأفكار تختلف وتباين من مجتمع لآخر، وليس الأمر مرهون بصحتها أيضا وفي أثر هذا يضرب لنا «بن نبي» مثال يقول فيه: "فلو أنني كنت في الصين أو في الاتحاد السوفياتي أو في الغرب فماذا أقدم لهم نصيحة؟ إذا كان مجتمعا متحضرا أقول له: احفظ حضارتك واحفظ بها، فإن ضاعت عليك حضارتك ضاع عليك حظك في الحياة"<sup>3</sup>، وهذا بموجب الكفاءة التي تمتلكها تلك المجتمعات وقد مكنتها ذلك من بناء حضارة في تقدير «بن نبي» لذلك كان نُصحها لها من جنس واقعها، أما في ما يخص المجتمع الإسلامي فيقول له «بن نبي» "أعد بناء حضارتك فالحضارة هي فاعلية الإرادة الحضارية في الإمكان الحضاري لتوفير الضمانات الاجتماعية"<sup>4</sup>، والتي هي ضرورية في بناء الفرد من أجل القيام بالمهمة المرتبطة بالتبليغ، فمن دون توفير تلك الضمانات يظل الإنسان المسلم عاجز عن أداء دوره.

ويقصد «بن نبي» بالإرادة الحضارية الجانب المعنوي والإمكان الحضاري الجانب المادي، ففي هذا السياق يفرق ما بين الإسلام والحضارة قائلا: "الإسلام هو القيمة الكونية العليا، لكنّ الحضارة هي كفاءة المسلمين التاريخية في تبليغ الإسلام..."<sup>5</sup>، فالإسلام مرتبط بالإرادة الحضارية كونه جانب معنوي في حين كفاءة المسلمين ترتبط بما هو مادي أي الإستثمار في ما هو متاح من أجل الإمام بمهمات التبليغ الجليلة في غايتها.

ثمّ إنّ غرض «بن نبي» في توضيحه الموضوعي بخصوص أداء الرسالة وتبليغها يأتي من أجل صرفنا نحو إدراك كينونتنا وجوهر ماهيتنا المرتبطة بالإسلام، فلا يتوقف وجودنا عند مجرد كيان سياسي من غير هوية حضارية كما يقول بشأن ذلك "فالمجتمع الذي يتمتع مثلا بكيان سياسي دون كيان حضاري يكون وجوده خرافة من الخرافات وخيالاً من الخيالات، فهذا المجتمع قد يدوم ولكنه سوف ينهار"<sup>6</sup>، وهذه مجمل الجوانب الموضوعية التي

<sup>1</sup> مالك بن نبي، مجالس دمشق، مرجع سابق، ص 70.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 70.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 70.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 70.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 67.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 70.

لم ينته إليها «حاج حمد» والتي هي مرتبطة بالواقع فقد شُغل عن ذلك «أبي القاسم» بانتظام الفكرة وإتفاقها مع المنهج، لكن ذلك لا يكون على حساب البحث عن الفعالية في الواقع.

### المبحث الثاني: التجلي المعرفي والمنهجي في الممارسة الاقتصادية.

#### المطلب الأول: الضرورة المنهجية في بناء النظرية الاقتصادية:

قبل بحث وتحليل قيمة المنهج في بناء أي نظرية اقتصادية نحاول الإنطلاق من تصوّرات «بن نبي» حول مفهوم الإقتصاد الذي يعدّ بالنسبة له مظهرًا تتجلى فيه أي حضارة ففي هذا الشأن يقرر: "إنّ الإقتصاد مهما كانت توعيته المذهبية هو تجسيم لحضارة، على شرط أن نحددها بصفاتها مجموعة الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم جميع الضمانات الاجتماعية لكل فرد يعيش فيه"<sup>1</sup>، وهذا التحديد الوظيفي للإقتصاد جعله يعيّن جانبين مهمين في الحضارة إذ يحددهما قائلاً: "الجانب الذي يتضمن شروطها المعنوية في صورة إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته الاجتماعية والإضطلاع بها، والجانب الذي يتضمن شروطها المادية في صورة إمكان أيّ أنّه يضع تحت تصرف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بمهامه أي بالوظيفة الحضارية"<sup>2</sup>، فهناك جانب معنوي معبّر عنه في الإرادة معززة بالفعالية وجانب مادي معبّر عنه في ما يمتلكه ذلك المجتمع من وسائل التي تسمح له بأداء وظيفته الحضارية.

ومنه فالإقتصاد عند «بن نبي» وعلى نحو من الأنحاء هو الصورة المحققة لما تشمله الحضارة من إرادة وإمكان، وعليه فهو تعبير واقعي عيني ومباشر للحضارة، ليخلص «بن نبي» قائلاً: "فالحضارة هي هذه الإرادة وهذا الإمكان، وبهذا نستطيع الآن التعبير عن الإقتصاد على أنّه الصورة المحسنة لهذه الإرادة، ولهذا الإمكان في ميدان خاص هو ميدان الإقتصاد"<sup>3</sup>، وإذا كان الإقتصاد بهذا المفهوم فهل هناك منهج ملائم ينبغي أن يختطه الإقتصاد ويتزسمه ضمن نسقنا الإسلامي كونه المعبّر الحقيقي عن كينونتنا الخاصة؟

الجواب بخصوص هذا التساؤل نجده فيما يستحثنا عليه دوما النسق الفلسفي والحضاري عند «أبي القاسم» على حتمية إمتلاك الرؤية المنهجية إذ بدونها لنْ تتمكن من صياغة خاصة تشتمل على مضمون خاص بالنسبة للنظام الإقتصادي في الإسلام، وغيره من النظم الأخرى فيرسم ذلك المنهج نتمكن من الوقوف عند آراء «حاج حمد» المعرفية والمنهجية التي تحفل بها المرجعية القرآنية بخصوص النسق الإقتصادي.

<sup>1</sup> مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، (دمشق: دار الفكر، ط04، 2004م)، ص 61.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 61.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 61.

إذ تتوقف قيمة ودور المنهج على "تقنين الفكر ودون هذا التقنين يتحول الفكر إلى تأملات وخطرات إنتقائية"<sup>1</sup>، بل وأكثر من ذلك حينما أضحي خط التفكير والنظر بهذه الكيفية ضرورة لراهننا المعاصر "فلكل فكر في حاضرنا العالمي المعاصر منهجه الضابط والمنظم، فإذا كان هذا المنهج مادياً في تصوره للكون ينتج أفكاراً لا تكون إلا مادية تغلق الوجود وحركته على قانون التركيب... بشكل جدلي مادي... وإذا كان هذا المنهج لاهوتياً - ولا أقول دينياً - يتصور الوجود وحركته في إطار الجبرية الغيبية المطلقة فلا يحق له ضمن منهجه هذا ولو أراد أن يتفوه بكلمة عن الحرية أو الإختيار وإلا فارق المنهج المحدد والناظم للأفكار، وأصبح إنتقائياً وتوفيقياً وليست من سمات المنهج أن يتقبل أي توفيقية أو إنتقائية"، ومن ثمة فالمنهجية عند «حاج حمد»: "لا تقبل التوفيق ولا توسط فهي قانون محدد لإنتاج الأفكار"<sup>2</sup> وإذا كانت المنهجية بهذا الرسم والمضمون فمما لا جدال فيه أنّ المنهجية المعرفية القرآنية تمتلك أيضاً رؤية منهجية للنظام الإقتصادي في الإسلام بموجب إمتلاكها لتصورها الخاص بها، والذي لا ينفك بدوره عن الناظم التوحيدي الكوني القرآني أقصد منهجيته ومعرفيته.

ولذلك فإنّ التأسيس المعاصر لأيّ نظام إجتماعي أو إقتصادي بديل يمضي نحو ضرورة إستخلاص المنهج مباشرة من القرآن عبر التعامل مع كلمة الكتاب ووحدته العضوية من بعد إعادة ترتيب الآيات، فالمنهج ضابط للتوجهات والممارسات، وشرط العبور إلى الإكتشاف المنهجي قائم على التزود "بوعي تحليلي يربط بين كافة موضوعات القرآن، لا بهدف إكتشاف أو معرفة الأحكام، ولكن بهدف معرفة ما ورائية الأحكام وخلفياتها"<sup>3</sup> مع أنّ التراث الفقهي قد إنحصر إشتغاله حول قضايا التشريع دون البحث في خلفياتها وفقاً لما يسعى إليه «أبو القاسم»، وهذا بموجب أنّ القرآن الكريم كما يتفق «حاج حمد» مع المفكر «علي عزت بيحوفيتش» "كلّ لا يتجزأ وكل آية قرآنية منفردة أو مقتضبة من السياق العام لا تقدم حقاً كاملاً، بل تقدم جزءاً منه لأنّ القرآن فقط إذا أخذ كاملاً يعطينا الحق كاملاً"<sup>4</sup> والحق في الفهم يجمع تشريع وخلفياته التي نستدرك عبرها المنهج الخاص في بلورة رؤية إقتصادية أصيلة بأصالة المنهج المعرفي القرآني، ثمّ إنّ كل منهج معاصر في زماننا الراهن مجبر بأنّ يعطي خصوصيته على مستوى نظرية المعرفة كما يرى «حاج حمد» "وذلك خارج منطق الثنائيات الذي لا يزال يتحكم بالفكر العربي الإسلامي مثل القول بأنّ الإسلام يجمع بين الروح والمادة، والإشترائية والرأسمالية...، فهذا منطق ثنائي يعرف الإسلام بغيره، ودون أن يكشف عن خصوصيته تماماً كالقول بأنّ الإسلام ليس إشترائية وليس رأسمالية، وأنه دين وسط، أو (التوسط) في كل شيء، فلا يدرك من الإسلام سوى أنه دين توفيقى لا يملك خصوصيته الذاتية"<sup>5</sup>، فإدراك الخصوصية الذاتية للنسق الإسلامي والتي تتنكب عن الثنائيات ترتبط بإكتشاف

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص 34.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 34.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق، محاضرة غير منشورة للراحل.

<sup>4</sup> علي عزت بيحوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، تر: حسين عمر سباهيتش، (الدوحة: جمعية قطر الخيرية، ط01، 1997م)، ص 121.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

البديل بخصوص المنهج المضمّر في صلب النص القرآني، بما يعطي خصوصيتنا الذاتية في تحديد المفاهيم وبلورة المواقف فالهدف من إستخلاص المنهج بالنسبة «لحاج حمد» يمكننا من ضبط الغايات الإجتماعية والحضارية التي يتغيّرها النظام الإسلامي الكوني في نهاية المطاف.

فما نكتشفه عبر القرآن هو البعد الغائي على مستوى المعرفة الإنسانية، لأنّ الإنسان في رأي حاج حمد "مطلوب لذاته ليكون هو قيما على المعرفة في صياغة المنهج وتحديد الرؤية الكونية"<sup>1</sup>، وهذا في مقابل كافة الفلسفات الوضعية التي حاولت إمّا بطرق مباشرة أو غير مباشرة من "أنّ تمنهج للإنسان وفق ضوابطها هي مما ينتهي إلى إلغاء الدور الإنساني في المعرفة، وبالتالي تحجيم الإنسان لمصلحة (النظام) واستلابه طبقياً وحرزياً"<sup>2</sup>، وذلك لما يصير الإنسان غاية لتلك الأفكار بدل ذاته، وهذا يشكل فداء بالإنسان لمصلحة الأفكار والنظام ومن هنا إتجه النقد الذي سدّده «أرنست بلوخ \* Ernst Bloch 1885-1977م» للماركسية التي استلبت قيمة الإنسان قائلاً: "إنّه لا يضحّى بالإنسان من أجل أيديولوجيا أو فكرة ما، لأنّ الإنسان هو غاية الأفكار... والحضارات والنهضات الموجهة من أجل الإنسان لا يخلقها سوى الإنسان ذاته"<sup>3</sup> ومن أجل ذاته.

فللمناهج والأفكار الوضعية بالنسبة للأنظمة الإقتصادية سواء في شكلها الرأسمالي أو الإشتراكي لها خلفياتها الفلسفية الوضعية التي تنطلق منها، وفي أثر ذلك فهي تتّرسّم نسقا ناظما لحياتها الإقتصادية ولا يكون إلاّ ماديا في هذه الحالة هو أيضا، وبمقابل ذلك نلاحظ وعلى الخلاف تماما أنّ نسقنا الإسلامي هو أيضا يمتلك خلفية فلسفية كونية الخاصة به.

وهكذا نجد أنفسنا في هذا الصدد مضطرين منهجيا لتوضيح الخلفيات الفلسفية للنظم الإقتصادية الوضعية التي عرفها الإنسان مع المرحلة الحديثة والنظام الكوني البديل كما يطرحه «حاج حمد» أعني النّظام الإقتصادي في ضوء منهجية القرآن ومعرفيته، وهنا نستحضر النقد الذي وجهه المفكر «علي عزّت بيجوفيتش» ممن يروق لهم تبسيط الأمور حينما ربطوا ظهور الإسلام بحركة طبقية قائلاً: "لقد رأى الذين يروق لهم تبسيط الأمور في ظهور الإسلام حركة طبقية قامت بها طبقة فقراء وعبيد أغنياء ونبلاء مكة، وهذا رأي خاطئ طبعاً"<sup>4</sup> والتخطيء الذي حكم به «بيجوفيتش» على تلك الآراء كان قد أخذ بتباين الخلفيات الشاسع لكلا النسقين الوضعي والكوني.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 09.

\* يعتبر نموذج بارز للفلاسفة والمفكرين الإجتماعيين الذين ساهموا في مراجعة الماركسية مما كان له أثره في صياغة فلسفة ماركسية متفائلة اصطلاح على تسميتها (فلسفة الأمل تنادي بالتقدم وبالتحرير السياسي) إشتهر على مدى حياته العلمية والعملية بكونه أحد كبار النقاد المناهزين للفكر الماركسي، يراجع: محمد أبوزيد، أعلام الفكر الإجتماعي والأثروبولوجي الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 124.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 252.

<sup>4</sup> علي عزّت بيجوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، مرجع سابق، ص 157.

بل ويذهب إلى أبعد من ذلك لَمَا يتعلق الأمر بتفكيك التشابه المزعوم بين الإسلام والإشترابية كما يعتقد البعض بذلك، وهذا حينما يعمد إلى نفي ذلك التشابه بالعودة إلى الخلفية المؤطرة لكليهما الإسلام والإشترابية ليقرر موضحاً: "إنّ الإسلام والإشترابية نظامان شاملان متشابكان إلى درجة لا تسمح بأيّ نوع من المعادلة بينهما إستناداً إلى بعض الجوانب الظاهرية مهما كانت مهمة ولا بدّ لنا أن نضع نصب أعيننا كونه هذين النظامين مبنيين على أساس فلسفتين متناقضتين"<sup>1</sup>، والتناقض يرتد إلى زاوية الرؤية التي ينظر منها كلا النظامين للوجود، فمثلاً: "الإسلام دين ومن شأنه أن يتحرك في كل شيء بناء على الاعتراف بوجود الله"، أمّا فيما يخصّ الإشترابية فهي تنطلق من مبدأ يناقض المبدأ الأول "ولا يمكن لأيّ دين يقبل بسيطرة المجتمع على الفرد وهذا هو مبدأ الإشترابية عينه"<sup>2</sup> ليضيف «بيجوفيتش» مدقاً من أنه لكل "دين نوعاً من الإرتباط بالسماء أي تفسير لخلق الإنسان، بينما لا تقبل الإشترابية بغير دراوين ونظرية التطور والإرتقاء... ويضع الدّين معايير أخلاقية للأمور... وتضع الإشترابية معايير طبقية"<sup>3</sup> فبتباين زوايا النّظر تتباين الخلفيات إمّا ضيقاً أو إتساعاً، فليس هذا الإسلام من تلك الإشترابية إذاً والعكس صحيح.

ثمّ إنّ الماركسية عند «أرنولد توينبي» تشكل نتاجاً للحضارة الغربية "فهي تمثل أزمة من أزمتها وانحرافاً في طريقها"<sup>4</sup>، أمّا الأمر بالنسبة «لحاج حمد» فهو أشمل من ذلك بالنسبة لتّظم تلك الحضارة ذات الخلفية الوضعية: "خرجوا جميعاً من مشكاة واحدة الأصل والبدائل... الأصل الرأسمالي القائم على المنفعة الفردية المطلقة عبر الدول والمؤسسات... والبدائل الإشترابية المتولدة ضمن الروحية ذاتها كرد فعل طبيعي على أساس المنفعة"<sup>5</sup>، والأصل هو المنطلق الوضعي في رسم تلك التّظم فحتى الإشترابية نفعيتها تتجه نحو الجماعة بدل الفرد وكلا التّظامين سحق الإنسان كما يضيف «حاج حمد»: "وكما قيّدت الرأسمالية الفعالية الإنسانية إلى عملية المعلومة العلمية، كذلك قيّدت الإشترابية الفعالية الإنسانية إلى (نفعية) المعلومة العلمية، فانسحق الإنسان داخل النظامين وتحول إلى أداة إنتاج مقهورة بتبريرات شتى..."<sup>6</sup>، وكما يضيف أيضاً المفكر «عبد الوهاب المسيري» كما ينقل عن المفكر «علي عزت بيجوفيتش» من أنّ هناك نموذج معرفي كامن يمتحي منه النظامين تارة يأخذ شكل رأسماليا وتارة أخرى يأخذ شكلاً إشتراكياً، ومن ثمة هناك رؤية واحدة تمكث خلفها كل تلك المنظومات المتصارعة والمتنازعة.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> علي عزت بيجوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، مرجع سابق، ص 158.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 159.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 159.

<sup>4</sup> الحندي أنور، الإسلام والعالم المعاصر (بحث تاريخي حضاري)، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط02، 1980م)، ص 442.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 244.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 255.

<sup>7</sup> عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 126.

وذلك بالنظر إلى الخلفيات الوضعية التي يتأسس عليها كلا النظامين فالنظام الرأسمالي قد حقق تطوره من خلال الطبقة البرجوازية الصاعدة والتي قضت على النظام الإقطاعي بعد صراع متواصل وأيضا بمساهمة التقدم الذي عرفته الفلسفة الطبيعية بعدما تمكن «نيوتن» من ضبط منهج البحث التجريبي وقانون الجاذبية كما أتينا على ذلك بالتحليل التفصيلي ضمن الفصل الأول وتحديداً المبحث الثاني، لتصير الظواهر الإقتصادية على غرار ظواهر الطبيعة لها قانونها الناظم لشؤونها، لحدّ أن تسمّى الإقتصاديون الأوائل بالفيزيوقراطيين، وهاهنا ترسف الخلفية الوضعية في تحديد الخطوط العامة للنظام الرأسمالي كما حاول الإمام بما المفكر «محمد باقر الصدر» والتي تشمل على ثلاثة أعمدة وهي:

- الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدد.
- فسح المجال أمام كل فرد لاستغلال ملكيته وإمكاناته على الوجه الذي يروق له.
- ضمان حرية الاستهلاك... حرية الاستغلال.<sup>1</sup>

وإلى جانب تلك المبادئ ضمان عدم تدخل الدولة في مجريات الحياة الاقتصادية والمتروكة لقوانين الطبيعة، إذا فما يشتمل عليه النظام الرأسمالي هو الحريات الثلاث: التملك، والاستغلال، والاستهلاك، والانطباع العام الذي نتخذه بشأن تلك المبادئ أنّها لا تفارق الخلفية الوضعية في رسمها ووفقا لمعطيات القوانين الطبيعية.

أما بالنسبة للإشترابية فإنّ أبرز معالمها وأركانها الأساسية تتمحور كما يرى «باقر الصدر» حول محور التطبيقية ثم إنشاء حكومة دكتاتورية في إمكانها تحقيق الأهداف التاريخية للمجتمع الإشتراكي مع تأمين مصادر الثروة ووسائل الإنتاج وأخيرا قيام التوزيع على قاعدة من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله<sup>2</sup>، وبخصوص الخلفية الفلسفية للنظام الإشتراكي فقد أتينا على توضيحها كما بينها «علي عزت بيحوفيتش».

غير أنّ هناك مشكلة تبتغي الانتباه إليها، وتتعلق بالفكر الإسلامي تحديدا كما توقف عندها «بن نبي» تتمثل في قدرة الفكر الإسلامي على إمتلاك دافع على التفكير الإبداعي الذي يسمح بصياغة نظام خاص بنا في مجال الإقتصاد، وهذا حين ألحنا للنقد الذي تقدّم به «حاج حمد» لمنطق الشائيات والذي لا يعرف بالنظام الإسلامي بما هو أصيل فيه بل بغيره من النظم التي تباينه وكأن الإسلام بدون منهج أو هوية.

فالقضية عند «بن نبي» تتمحور حول الإفتقار للفكرة التي تمكن من بلورة النظام المنشود متقصيا المشكلة من جذورها التاريخية قائلا: "منذ عصر ما بعد الموحدين نجد أنّ الفكر الإسلامي المسرح من مهماته تاريخية من وجه ما فقد وظيفته على وجه العموم فأمسى آلة تدور في الفراغ حتّى أنّ إتجاهها أو مذهبها إقتصاديا إسلاميا خاصا

<sup>1</sup> محمد باقر الصدر، إقتصادنا، مرجع سابق، ص 240-241.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 215.

لم يكن ليقوى على البزوغ، ذلك بأنه لا يملك أن يتعلق بفكرة الريح الحر التي هي دعامة الرأسمالية ولا بفكرة الحاجة التي هي نواة الماركسية.<sup>1</sup>

كما عاين «بن نبي» من ناحية أخرى أهم عامل وقف خلف تعطل الفكر الإقتصادي ضمن واقعنا وقصده يتجه نحو الرأي الفقهي المعاصر، كما يصرح بشأن ذلك قائلاً: "إنّ من العوامل التي عطّلت نمو الفكر الإقتصادي في العالم الإسلامي ما نراه من طرق بعض علماء الدّين من تشدّد في الاعتراض على الإجتهد الإقتصادي إعتراضاً يجمّده أحياناً منذ المنطلق."<sup>2</sup>

وذريعه هؤلاء هي مجرد الحرص على الدّين فقط، لكن ذلك الحرص يتحول بعد المبالغة إلى تعطيل كما يضيف «بن نبي» هنا: "ولكننا وجدنا أحياناً لهذا الحرص صوراً لا تتسم بالحكمة عندما يطغى الإعتراض طغياناً يصل إلى درجة التعطيل..."<sup>3</sup> وهذه إحدى الرزايا التي أمت بالفكر الإسلامي المعاصر في جانبه الإقتصادي مع أنّ المرحلة الزاهرة من حضاراتنا والتي كانت متفوقة جداً بالنسبة لمرحلتنا الراهنة قد تركت لنا الكثير من الكتب والتأليف الدالة على حيوية تلك المرحلة ومنها نجد على سبيل المثال لا الحصر ما نقله عن «حاج حمد» حين رسم لنا صورة عامة بخصوص ذلك قائلاً: "وقد إنعكس دور التجارة وأثرها العام في الحياة على الأدب ويكفي إلقاء نظرة إلى كتاب الجاحظ (التبصرة بالتجارة) لنرى سعة النشاط التجاري وإلى كتاب (الإكتساب في الرزق المستطاب) للشيباني وإلى كتابه (المخارج والحيل) لنرى تشجيع الفقهاء للتجارة وعملهم على تيسيرها وإلى كتاب الدمشقي (الإشارة إلى محاسن التجارة)..."<sup>4</sup>

وبالعودة مرّة أخرى إلى «بن نبي» فإنّ الإقتصاد عنده ليس ما ثبت نجّعه لدى الآخر حتّى نتخذ منه خياراً فالأمر موكول بالنسبة «لابن نبي» إلى ما نبدعه من أفكار فإذا ما تمّ لنا ذلك في النهاية "فالإقتصاد يسلك سبله الخاصة التي ليست بالضرورة سبل الرأسمالية ولا سبل الماركسية."<sup>5</sup>

والسبل الخاصة التي أثارها «بن نبي» المرتبطة بأيّ نسق كان، تمضي بنا إلى بحث مسألة الإقتصاد طبقاً لنسقنا الحضاري الإسلامي الذي يمتلك وجهة نظره الخاصة أو سبله نحو الموضوع أعني الممارسة الإقتصادية في زاويتها النظرية، وصرّفنا لهذه الآراء الإقتصادية المرتبطة بنسقنا لكل من «بن نبي» و«بيجوفيتش» يأتي في سياق الوقوف على الخلفية الفلسفية الخاصة بنسقنا وهي وقفة ضرورية كما نحلل المسألة عند «حاج حمد» وإرتباطاً بالمرجعية الكونية المؤطرة لنسقنا الحضاري.

<sup>1</sup> مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 45-46.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 46.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 586.

<sup>5</sup> مالك بن نبي، المسلم في عالم الإقتصاد، مرجع سابق، ص 39.

المطلب الثاني: الخلفية الكونية للتشريع الاقتصادي في الإسلام.

يستهدف «حاج حمد» من تحليل الخلفيات الكونية للمنهجية المعرفية القرآنية في إرتباطها بالتشريعات الإقتصادية الكشف عن السبل السليمة في التزقي بالإنسان، ونأي به عن كل استلاب يمسه، وهذا عبر الإحاطة بقيمة الإنسان الوجودية، وبما يسمح من تحقيق قدرات التسامي عنده، ووفقاً للنظام المنهجي المؤطر للرؤية الإقتصادية الخاصة بنا.

فعندما يحلل «أبو القاسم» مسألة النسق الإقتصادي الإسلامي فإنه ينجح إلى بحث الغايات التي تقف من خلف بلورة هذا النظام بهذا الشكل والمضمون والخلفيات، فمعالجته تستند كما يؤكد على ذلك دوماً من خلال القاعدة الفلسفية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة والمرتبة على منهج الجمع بين القراءتين)، وإدراك هذه الخطوط العامة للمنهج يرتبط بتوظيف قدرات الوعي الثلاثي في إكتساب المعرفة مع التأكيد على حضور شرط الحرية في تحقيق ذلك.

فالمسألة تتوقف عند «حاج حمد» على تعيين الغاية من الوجود الإنساني ولعل هذا ما إكتشفه في القرآن "هكذا نكتشف عبر القرآن أنّ الإنسان مطلوب لذاته ليكون قيماً على المعرفة في صياغة المنهج وتحديد الرؤية الكونية"<sup>1</sup> ففي القرآن أبدا الإنسان هو الغاية وليس كما تزعم كافة الفلسفات لما تمنهج للإنسان بأفكارها ومناهجها الوضعية مع أنها تضع في حسابها أنّ تحقيق الفكرة هو مطلب غايتها، وهذا على حساب قيمة الإنسان مما يعني إلغاء الإنسان في حد ذاته كما يوضح «حاج حمد» قائلاً: "كافة فلسفات الوضعية الأخرى إنما تحاول... أن تُمنهج للإنسان وفق ضوابطها هي بما ينتهي إلى إلغاء الدور الإنساني في المعرفة، وبالتالي تحجيم الإنسان لمصلحة النظام واستلابه طبقياً أو حزبياً"<sup>2</sup> وذلك لا يستقيم مطلقاً مع حقيقة الإنسان في أعماق جوهرها، فجملة تلك الفلسفات تنتهي بالإنسان إلى مهاوي الاستلاب بكل أشكاله.

ولأجل تلافي تلك النتائج يؤكد القرآن عند «أبي القاسم» على دور القدرات الإنسانية كجزء من المنهج ومفاهيم المعرفة في إطار نظرة كونية محددة ومؤكدة على الحرية وعلى دور الإنسان "والمقصود بالقدرات الإنسانية عند «حاج حمد» هي جملة قوى الوعي الثلاثي من سمع وبصر وفؤاد وكل تعطيل يلحق هذه القوى يؤدي إلى انحراف بالإنسان، وإلى نتائج وخيمة عليه كما يستمر «حاج حمد» موضحاً: "حين يتحول دور الإنسان إلى البوتقة تحت أسر منهجته واستلابه فإنه لا يفقد ذاته فقط وإنما يتحول إلى عبودية أيا كانت شعارات أنظمتها السياسية أو الفكرية أو الإجتماعية."<sup>3</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> المصدر نفسه.

إذا فلا يبقى بعد ذلك الإنسان مرتحنا لمجرد أفكار على مقياس معين تقضي عليه وعلى وجوده، وقد أشرنا فيما سلف للنقد الذي صرفه «إرنست بلوخ» للماركسية، فتحقيق حالة الإنعتاق التي أسرتنا فيها مناهج النظر للعلوم الطبيعية بمنحى المادي يقود إلى "تحرير الإنسان من أسر المناهج الوضعية التي إستلبته خارج قيمته الإنسانية، وخارج علاقته مع الغيب فتتحدد بدايات المنهج القرآني بالنظر في العلاقة الكونية بين الغيب والإنسان والطبيعة"<sup>1</sup>، وبهذا المنهج الذي يطرحه «حاج حمد» تُستكمل حلقات الوجود الكوني للإنسان بما يمضي نحو تحقيق غاية الإنسان من وجوده الحق وبحق.

فحين نأتي إلى توضيح تطبيقات التشريع الإقتصادي طبقاً لما جاء في المرجعية القرآنية فالأمر لا يتوقف عند مجرد تحليل لمبادئ يشملها ذلك التشريع أو النظام، ولكن يمضي لأبعد من ذلك بكثير ونقصد هنا الوقوف على الخلفيات الكونية الضابطة لهذا التشريع وعلاقتها بالإنسان ثم الطبيعة التي يحيا في وسطها ثم للأمر الناظم لهما معا (أي الغيب).

يقودنا هذا السياق بمعية أبي القاسم للخوض في الزاوية التي ينبغي أن يشرع منها للإنسان فرما يرتبط هذا التشريع بالزاوية الوضعية وربما قد يكون مفارقا لها، ولكلا الرؤيتين سواء الوضعية أو المفارقة ضوابط معينة، أما بالنسبة «لحاج حمد» حين يتعلق الأمر بالتشريع للإنسان فإنه يعود إلى تفكيك حقيقة الإنسان بهدف تحديد الزاوية التي ينبغي أن يشرع له منها فالإنسان عنده ذو ثلاثة أبعاد وهي (البدن، الحواس، النفس) ثم البعد الرابع الذي وهب إياه أعني البعد الروحي ففي حالة ما إذا أوقفنا التشريع للإنسان على الأبعاد الثلاثة فقط فهذا ما يعد نهما وضعيا والذي يمتلك رؤيته الخاصة في الموضوع وقد أتينا على توضيحها بالصورة الكافية ضمن الفصل الأول وتحديدنا ضمن المبحث الثاني.

ولكن عند «أبي القاسم» التشريع للإنسان من زاوية الأبعاد الثلاثة فقط غير كاف فالأوجب عنده أن يكون التشريع مستمد من زاوية البعد الرابع وها هنا نتساءل لماذا يرتبط التشريع عند «حاج حمد» بالبعد الرابع تحديداً؟ والجواب نعود فيه إلى مصدر كليهما، فالروح هي من عالم الأمر الإلهي وتشكل قناه إتصال ما بين الإنسان والملا الأعلى، والقرآن كذلك هو المصدر الذي يستمد منه التشريع لهذا الإنسان فهو أيضا منزل من لدن الله وهنا يشترك مصدر تشريع أعني القرآن مع الروح في المصدر، فالذي تولى النفخ الروحي في آدم هو الوسيط جبريل عليه السلام والذي تولى إنزال الوحي القرآني أيضا هو جبريل والمصدر المشترك هو الله سبحانه.<sup>2</sup>

فبهذا التحديد لمصدر التشريع الروحي نكون قد تمكنا من الوصل ما بين مصدر الروح التي وهبها للإنسان وبين التشريع الذي يتصل بمصدره أيضا بمصدر الروح، إذا فالتركيب الذي يأخذه «حاج حمد» في هذا الموقف أنه

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 48.

يبني تشريع للإنسان على المصدر الذي جاءت منه الروح أي أن يشترك التشريع للإنسان في مصدره مع المصدر الذي جاءت منه الروح ومنه فالتشريع الحقيقي للإنسان يتصل بالمصدر المفارق لأنّ الروح كما يقول «أبو القاسم» "هي من أمر الله فهي خارج سنّة التكوين الطبيعي أي أنّها من الله"<sup>1</sup>، فعند «حاج حمد» تنتسق العلاقة ما بين الروح كبعد رابع في تكوين الإنسان والشرائع الوافدة للإنسان من ذات العالم أعني (عالم الأمر الإلهي) "فهناك كان التشريع العائلي المتسق مع الروح الوافدة بأمر الله إلى الإنسان من خارج مركبات الكون الطبيعي، فالروح قد جاءت من خارج عالمنا حاملة لشرائعها الخاصة بها وبما يجعل أمانة هذه الروح مركزاً لحياتنا وتشريعاتنا إلى ما فوق القوى البهيمية (النفس، الحواس، البدن)..."<sup>2</sup>

ولذلك فلا داعي لأن يجعل الإنسان تشريعه لوجوده الحضاري العام حصراً على الأبعاد الثلاثة فقط التي تتصل بقوانين عالم المشيئة الطبيعية، فذاك خنق وسجن لوجوده الحق وبه كان، فعلاقة الله بآدم يجسرهما النفخ الروحي فيه بعد تسوية الخلق المادي له وتعديله بشراً (بدن، حواس، نفس) ثمّ النفخ الروحي فيه عبر الوسيط جبريل يقول الله تعالى: ﴿يُؤْتِي سَوْنَهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة الآية: 09]، وبمضى «حاج حمد» موضحاً: "فالروح من خارج التكوين الطبيعي ثم ربط الله بين السمع والبصر والأفئدة، ونفخ الروح فجعلت مسؤولية الإنسان في الترقى بقوى الإدراك هذه ليعلو على سنّة الطبيعية المادية التي تشيأت فيها نفسه وحواسه وبدنه"<sup>3</sup>، ولمّا كانت الروح التي وهبها الإنسان بالنفخ قد تنزلت من السماء فإن لها سلطان على باقي الأبعاد الأخرى في الإنسان، وبها تمت موجبات الاستخلاف الإلهي للإنسان وصار خليفته في كونه، ولذلك فحين يتعلق الأمر بالتشريع للإنسان عند «حاج حمد» فإنه لا يشرع له من زاوية أبعاده الثلاثة (بدن، حواس، نفس) وإنما من زاوية بعد رابع هو الروح.<sup>4</sup>

فالإنسان قد تمّ له استكمال قيمته بموجب النفخ الروحي مع ما جعل له من مقومات وعي التي تسهم في تحقيق ترقيه وتساميه الكوني وفقاً لقيمته الروحية كل ذلك جعل الإنسان في تقدير «حاج حمد» "متجاوزاً في تكوينه خصائص المادة الطبيعية وحركتها، وبالتالي فقد طُلب إلى الإنسان أن يُخضع الطبيعة له لا أن يخضع لها هو"<sup>5</sup> في تصريف شؤونه الوجودية وإلى هذا الفهم والواقع إنتهى تقدّم فلسفة العلوم الطبيعية بإحالة قوانينها إلى دراسة الإنسان على تعدّد أبعاده، وتلك هي مشكلة الفلسفة الوضعية في المرحلة الحديثة والمعاصرة بنهاياتها المنحرفة التي شوّهت المعاني الحقيقية للوجود الإنساني، وقد وضعنا «حاج حمد» أمام صورة ذلك الواقع قائلاً: "قد مضى هؤلاء جميعاً في التأكيد على ربط الإنسان بالبيئة الكونية الطبيعية التي ينبغي عليه أن يستجيب لقوانينها،

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 48.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 110.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 48-49.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 48.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 49.

وأن يتمثل هذه القوانين في سلوكيته بمعزل عن الأفكار المسبقة، وقد أعطت التطورية الداروينية دفقا لهذه الأفكار التي إنتهت أخيرا إلى إحالة كل القوانين الطبيعية إلى قوانين إنسانية تاريخيا وإجتماعيا على يد «كارل ماركس»، فأصبح الإنسان إمتدادا ماديا للجسد الكوني الطبيعي يتصرف وفق مفهومه للطبيعة<sup>1</sup>، ولكن تبقى حكمة الله في نهاية المطاف هي الأسمى وهي الأرقى أبدا وفوق كل منطق البشر الوضعي المحدود بمحدود واقع عالم المشيئة وقوانينه، فمضمون الإستخلاف بالنسبة «لأبي القاسم» يتقوم بإخضاع الطبيعة للإنسان، لا أن يخضع لها هو ففي هذا السبيل تصدر حجته بخصوص تنزل التشريعات الروحية المفارقة لنوازع الإنسان الطبيعية لتصبح الروح هي الأمر والناهي في الآن نفسه للنفس الطبيعية<sup>2</sup>، فالروح تشكل عند «حاج حمد» "قيد تنظيمي على تداعيات الحواس... الروح قد أتت إلى الإنسان هبة من عالم الأمر الإلهي لتكون مسيطرة على الحواس لا لتسيطر عليها الحواس"<sup>3</sup>، وبذلك يصير مفهوم الإستخلاف عند «حاج حمد» هو ما يتحقق عبر التزقي والتسامي إلتزاما بالتشريعات المفارقة وتنفيذا لها، ففي ذلك الخضوع والإنضباط بها تتحقق إرادة الإنسان والتي بدورها تعلق على قوانين المشيئة الموضوعية، وعلى أي نحو كان واقعه الذي يحياه.

وربما نتوسع قليلا في توضيح مسألة الإرادة الإنسانية ففي تبيين إياها نكون قد بلورنا التأويلات الفلسفية العميقة للتشريعات الروحية التي يقوم عليها النظام الإسلامي في سائر أبعاده وميادينه، فلدى توضيحه للمقصود من الإرادة الإنسانية يطرح «أبو القاسم» التساؤل الآتي لماذا الإشارة إلى الإرادة في قولنا حرية الإسلام التي نريد<sup>4</sup>؟ وقبل مباشرته للإجابة عن تساؤله الآنف، ومن خلال إعتبار منطقي لاحظ «حاج حمد» "قيام رابطة جدلية بمنحى مادي حتمي ما بين البنية الإقتصادية والإجتماعية ومركباتها المعقدة، وما بين النظم الدستورية أو السياسية أو الفكرية التي تكون إنعكاسا فوقياً لهذه البنى التحتية"<sup>5</sup> أي أنّ البنية التحتية تشكل إنعكاس متطابق تماما للبنية الفوقية، بمقتضى ذلك يصير النظام في تلك الفلسفات الوضعية متنسق وفقا لمعطيات الواقع وعبر حلقات من عمليات الإنعكاس الجدلي من تحت إلى فوق، أو من واقع مبلور للفكرة إلى إنتظام لشتات تلك الفكرات المبعثرة لتصير مجسدة لطبيعة النظام ومعبرة فوق ذلك على هويته وخصوصيته.

فهذا مما ينبغي علينا أن نفهمه جيّدا وقبل توضيح طبيعة النّظام الإقتصادي في الإسلام، لأن مشكلة ذلك الفهم عند «حاج حمد» تفترض بنا العودة أولا إلى فهم طبيعة وبنية النّظم الوضعية في أصولها ومبادئها الفلسفية التي قامت عليها دون الوقوف عند أشكالها ثمّ الشروع في مقاربات ومقارنات إذ أنّ تلك الممارسة الفلسفية عن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 128.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 49.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 128.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 61.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 61.

فحش وتعسف وإساءة، نقول عنها فاحشة حينما تعبر عن عطالة العقل المسلم المعاصر، أو بتوصيف «بن نبي» الفكر الإسلامي المسرح من مهماته التاريخية<sup>1</sup> الذي يجتر فقط من دون أبسط تفكير أو إعتبار مع إفتقار تام في ممارسة التحليل والتمحيص، وهذا يشكل بدوره تيّهاً عن الهوية الذاتية الأصيلة وبشأن ذلك يصرح الباحث المغربي «الطيب بوعزة» أنّ "حلول مشكلات واقعنا المجتمعي لا تكون بإستنساخ نماذج جاهزة وإستيرادها، إنّما لابد من إستصحاب مدخل منهجي يشمل الوعي بطبيعة المجتمعات وخصوصيتها"<sup>2</sup>، وقولنا مسيئة لأننا حينما نقارب النظام الإقتصادي في الإسلام بتلك الأنظمة الوضعية فنحن نسيئ من غير قصد ولو على حسن نية إلى الإسلام، بموجب ما يتخلل تلك الأنظمة من تناقضات ونسب - إذا ما حصلت - سوءها للإسلام، بل ويمضي الأمر على نحو من المغالطة الفكرية بالنسبة للنظامين، لأنّ فكر الحركات الدّينية المعاصرة حسب «حاج حمد» غفلت عن "المعنى المحدد لحق الملكية في النظام الرأسمالي وغفلت عن المعنى المحدد للعدالة الإجتماعية في النظام الإشتراكي، فالوسطية الإسلامية بهذا المعنى مغالطة فكرية للنظامين العالمين الرأسمالي والإشتراكي، بقدر ما هي مغالطة فكرية للنظام الإسلامي نفسه فالإسلام لا يقوم على مجرد التركيب بين الثنائيات المتقابلة أو المضادة باتجاه التوفيق."<sup>3</sup>

فتلك السلسلة الجدلية (من تحت إلى فوق) في تحليلات «أبي القاسم» ووفقا للمرجعية القرآنية تصبح معكوسة تماما كما يبيّن هنا حين نأخذ بمفهوم الحرية الروحية الإسلامية، فلا يصير الإنسان عند «أبي القاسم» مجرد إنعكاس للبنية التحتية ولكنه إنعكاس لإرادته المعززة بالتشريع الروحي "فالإنسان عوضا عن أن يكون في نظامه مجرد إنعكاس للبناءات التحتية تكون هذه البناءات خاضعة لإرادته أي أنّ الإرادة تعلقو على المشيئة المفسرة جدليا وماديا"<sup>4</sup>.

وفي مقابل ذلك نجد «حاج حمد» لا يبطل مجرى قوانين الواقع كما يضيف مقررًا "إنّ التفسير السببي ماديا وجدليا للعلاقة بين الواقع من جهة والفكر من جهة أخرى أمر قائم منطقيًا، وكافة قوانين العلوم الطبيعية منذ أن سقطت تلك التفاحة على رأس نيوتن"<sup>5</sup>، وهذا التفسير عند «حاج حمد» ينتمي إلى عالم المشيئة، إذ يتشبيها تبعًا لذلك كل شيء وفقًا للقانون العلمي الطبيعي ويجري الأمر حتّى على بدن الإنسان وحواسه ونفسه وهذا تحقيق لمنهج الجمع بين القراءتين.

غير أنّه حينما يعود «أبو القاسم» لعرض رؤيته بخصوص تسامي الإرادة الإنسانية على عالم المشيئة فإنّه يعود بالضرورة إلى إستعراض الأبعاد المكونة للإنسان من (بدن، حواس، نفس) ثم البعد الرابع، وعلى أساس هذا

<sup>1</sup> مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سابق، ص 36.

<sup>2</sup> بوعزة الطيب، نقد الليبرالية، (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، ط01، 2013م)، ص 169.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 96.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 61.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 61-62.

البعد الأخير أي البعد الروحي يحلل حجم قضية الإرادة في علاقتها بالروح وبه يتجاوز تلك التصورات الوضعية التي نظرت للإنسان من زاوية أبعاده الثلاثة فقط، فالإستثناء والمميز في الإنسان هو النفخ الروحي عن باقي الكائنات ومن هنا كانت "مقومات البعد الرابع في تكوين الإنسان المفارق بالروح لتشبيئات المادة وعالمها الطبيعي، تجعل للإرادة الإنسانية علوا على عالم المشيئة الطبيعية، وبالتالي على كل الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة التي يراد لها بالمنطق الوضعي أن تنسحب على الإنسان مغفلة أنّ إرادة الإنسان تملك التعالي على شروط الجدلية المادية بالروح."<sup>1</sup>

فما غفلت عنه تلك الرؤى الوضعية هو أن إرادة الإنسان تملك التعالي على شروط الجدل المادي عبر البعد الروحي، والبعد الروحي أو الروح لا يظهر في عالم المشيئة أي لا يتجلى للعيان ولكنها تستطيع وهي المفارقة في خصائصها لهذا العالم أن تتصرف في إخضاع العالم المشيء للإنسان كون هذا الأخير يريد بقوة الروح المودعة فيه، وهو ما يتمثله في سلوكه وتصرفه والروح هي الناظم الغيبي في ذلك.

فالإنسان عند «حاج حمد» هو كائن يريد بموجب حمله للأمانة الغيبية التي تتمثل في الروح، ومنه فهو كائن ينشد دوما حريته عبر الإرادة وهو في هذا يختلف تماما عن الحرية الشيعية المرتبطة بالعالم الطبيعي كما ترى الفلسفة الوضعية، فالرؤية المادية لا تعطي سوى فلسفة مشيئة ومغلقة عبر قوانين الصراع التي تضبط ليس فقط حركة الطبيعة بل حتى حركة الوجود الإنساني في مختلف الأصعدة.

ثم إنّ الإنسان عند «حاج حمد» يفارق بالروح العالم الواقعي الذي يوجد فيه وبجياه، وأيضا يفارق سنن الطبيعة بإرادة الروح ويعلو عليها فبموجب هذا البعد يتمكن من إدارة الأبعاد الأخرى التي تنتمي في تكوينها لعالم المشيئة متى إلترم بالتعالي الروحي بإرادته.

وهنا ينبغي أن ننتبه جيّدا لمصدر حرية الإنسان في الإسلام التي لا تعود في مصدرها إلى قوانين الطبيعة كما ترى الفلسفات الغربية الحديثة، بل تعود في تكوينها إلى النفخ الروحي الذي وهبه الإنسان، فالروح هي من رفعت مقام الإنسان إلى ما فوق الطبيعة، ففي مرحلة الروح الأولى أقصد المرحلة التي قضاها آدم في الجنة بعد نفخ الروح وتحقيق شرعة الزواج كانت الطبيعة تأتي طوعا أو كرها لرغبة آدم فإله خاطبه قائلا: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٣٥﴾﴾ [البقرة: الآية: 35]، فالطبيعة خضعت لآدم في تلك المرحلة بقوة التعالي الروحي، بل وأكثر من ذلك رفعت الإنسان إلى درجة الحرية المطلقة بالروح لما خاطب الله آدم ب(حيث شئتما)، ولكن بعد الهبوط بقي الإنسان يتوق نحو العودة لذلك العالم فما

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 62.

بقي يملك في سبيل ذلك سوى الإرادة الروحية، ومتى حقق تعاليه بالإستجابة للتشريع الروحي المتسامي، نال تعاليه على قوانين عالم المشيئة وتناقضاته وحقق ذلك العالم.

فإذا كانت حرية الإسلام ذات مضمون روحي، تفرض على حاملها الإستجابة بإرادته لتشريعها الروحي فهي على الخلاف تماما من الحرية الفردية الليبرالية، والتي لا ترى حرجا طبيعيا في إشباع غريزة النفس والحواس والبدن المستنكفة عن البعد الروحي المكوّن لهذا الإنسان، وهذا أيضا إستجابة، إستجابة لِمَا هو أدنى وهناك يمكث بون شاسع بين الإستجابتين، وفي حقيقة الأمر أنّ الإستجابة السلبية تعد تدنيّ بالإنسان لِمَا هو سلمي في سلوكه، في حين لما يستجيب بالتعالى لِمَا هو أرقى فقد أتى الجانب الإيجابي وهو المطلوب في تشريع الروحي مع أنّ السلوك هو هو في كلا الحالتين، أي أنّ الإسلام كما يضيف «حاج حمد» "لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة حيثما إتفق أو حيثما وجدتها، ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي"<sup>1</sup> كما يصرح «حاج حمد» هنا: "فالمبدأ الأول في الحرية الروحية أنّها نابعة من ذات التكوين الإنساني ومرتبطة مباشرة بقيمة الإنسان ككائن مستخلف في عالم المشيئة"<sup>2</sup> وبهذا يحكم «حاج حمد» كما نحلل قوله هنا بجملة أن يكون الإنسان حرا أي أنّ تكوينه مركب على الحرية وحرية من ذات تكوينه، وهذا ما نتبينه في قوله: "فالحرية المطلقة من جملة التكوين التخليقي الإلهي للمطلق الإنساني"<sup>3</sup>، وهنا يتفق «حاج حمد» مع الطرح السارتري على مستوى الشكل دون المضمون من أنّ الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا وهذا في إطار الفلسفة الوجودية الوضعية، أي أنّ الإسلام كما يضيف «حاج حمد» "لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة واللذة حيث ما اتفق أو حيثما وجدتها، ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي."<sup>4</sup>

فالخضوع للحرية الروحية الإسلامية يتمثل في التزام بما جاء من تشريع إلهي لهذه الروح والتي تعد بدورها نفخ روحي إلهي في الإنسان، فلا يعني ضمن هذه الحرية الروحية أنّ التحرر الإنساني هو الإتيان بما يشكل إستجابة للنزوات العابرة ضمن عالم المشيئة بتلبية رغباته، فهذا بالنسبة «لحاج حمد» تمام العبودية لقوانين هذا العالم، فإنسان هذه الفلسفة صار أسير غريزته الطبيعية بتلك الإستجابة المتدنية، وبهذا ينتفي إلتزامه بما هو تشريع روحي والذي يملك التّسامي لوحده بقدرات الإنسان نحو مصدره من (نفخ روحي وتشريع)، فالإنسان وعلى نحو محدّد يشترك مع الله في الإرادة، فالله أراد هكذا للإنسان بنفخ الروح مع التشريع، والإنسان ما هو إلاّ إنعكاس لحقيقة الإله بأن يكون هو أيضا مريدا لذلك التشريع الإلهي مستجيبا له بالإلتزام لتتفق الإرادتين ما بين المشرّع الإلهي والمستجيب الإنساني إلتزاما بما دعاه الله إليه وهكذا تتحقق الحرية في مضمونها الروحي إستجابة لباريها.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 46.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 63.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 109.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 46.

وهذا أبعد مما ذهب إليه «إيمانويل كانط 1724-1804م Imanuel Kant» حينما يحدّد الإرادة الحرة الحقيقية، التي وحدها في تلك الإرادة التي تشرّع لقانونها الخاص ثمّ تلتزم به، فإذا ما حققت ذلك الإلتزام صارت خاضعة لنفسها، وتُحقق قيمتها المطلقة بذلك الإلتزام فلا سلطان على الإرادة الإنسانية الحرة إلاّ ذاتها، وهذا في إطار ضيق ضمن موضوعية التصور الكانطي للأخلاق، في حين «أبي القاسم» يذهب إلى أبعد من ذلك وبكثير حينما بيّن أنّ الله ترك "الناس لممارسة حرية إرادتهم في تحسس العلاقة به فلم يقايض بما خلق وأعطى ليستلب حرية الإرادة الإنسانية في المعصية بل ترك أمر ذلك للوعي الإنساني نفسه ﴿ وَلَوْ يُوَازِدُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَجِرُّونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ ﴾ [النحل: الآية: 61]<sup>1</sup>

فإرادة الإنسان في نهاية المطاف عند «حاج حمد» هي إرادة روحية بمعنى أن الله أوجد الإنسان بالروح ومريدا للتشريع الروحي ومنه بالتزامه روحي وإرادة روحية، فالله هو من ترك هذا الإنسان مريدا بتلك الجنة التي هبط منها آدم حيث كان يمارس حرية روحية مطلقة أين كان يستجيب المكان لآدم بقوة النفخ الروحي المزود به.

وعلى الرغم من الإسهاب كثيرا في توضيح المعاني الحقيقية للحرية الروحية في الإسلام، والتي تفترق في مضمونها عن الحرية بمفهوم الوضعي خصوصا الليبرالي، إلاّ أنّ الإسلام عند «حاج حمد» لا يلغي فلسفيا قوانين عالم المشيئة، فالتفاحة تظلّ تسقط، وإنما يُلغى خضوع إرادة الإنسان لهذه المشيئة الطبيعية التي يمكن أن تقود بشكل طبيعي حتى للزنا<sup>2</sup>، وهذا يعتبر عند «حاج حمد» كما نكرر مرة أخرى إستجابة لما هو أدنى من البعد الروحي في الإنسان، فالمطلوب هو عدم الخضوع لتجاذبات سنن عالم المشيئة ولو كانت هذه تشكل جزءا مهما من الإنسان فلا يستقيم أن يتصرف الثلاثة في إدارة الواحد لأنّ الواحد هو من فوّض له حق الإدارة والتصرف في الثلاثة (أعني الأبعاد الثلاثة مع البعد الرابع في الإنسان).

فالإنسان كائن مستجيب غير أنّه يتعين عليه الإستجابة لما هو أرفع فيه أعني البعد الروحي، لأنّ الإستجابة لقوانين عالم المشيئة هو حطّ من قيمة الإنسان وقضاء على معناه الروحي الذي استخلف به في هذا الوجود، فمع إعتراف الإسلام بجريان سنن الطبيعة على إرادة الإنسان لكنّه في مقابل ذلك لا يعترف أي الإسلام بخضوع الإنسان لهذا الواقع، فالإسلام جاء تخصيصا بهدف تكريم الإنسان ففيه تكمن المعاني الحقيقية لقيّمته.

\*أعظم فلاسفة العصر الحديث، يبدأ كُنت القسم الأول من كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بهذه العبارة (... ليس تمّ ما يمكن أن يعدّ خيرا بدون حدود أو قيود اللهم إلاّ الإرادة الحرّة)؛ ولتوضيحها استعان كُنت بفكرة الواجب ذلك أنّ الإرادة التي تعمل وفقا للواجب هي الإرادة الحرّة؛ والواجب عنده أمر مطلق... لا يرتبط بأية وسيلة ولا بأية غاية وإنما يرتبط بين الإرادة وبين القانون الكلّي مباشرة إذ صفة الجوهرية للواجب عنده أنه كلي، ويرى كانط من أنّ القانون الأخلاقي ليس شيئا مفروضا على الإرادة من خارجها بل القانون الأخلاقي منبثق من الإرادة نفسها وهذا ما يبرز ضرورة إطاعته وهذه الإطاعة هي إذن حرية وليست قسرا، يراجع: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص ص 284-282.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 103.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 62.

فكل ما يطلبه الإسلام من الإنسان "هو التّعالى بإرادته ليعود فيتحكم في إتجاهات ونتائج الصيرورة والحركة في عالم المشيئة، أي أن يصبح النّظام الإقتصادي والإجتماعي خاضعا لإرادة الإنسان بالكيفية التي يمنح بها القرآن هذه الإرادة الإنسانية وعيا خاصا بما تفتقر به عن الإستجابة المادية الجدلية لشروط الواقع"<sup>1</sup>، فالنظام هو من يخضع ويتكيف مع إرادة الإنسان التي تمتحي تشريعاتها مما هو مفارق أي مع ما جاء في القرآن العظيم.

ومن هنا فلا يكون النظام وليد الواقع، بل النّظام وليد ما جاء في القرآن عبر ما يمنحه من وعي خاص تستهدي به الإرادة الإنسانية، ليمتحي هذا الإنسان مما نزل من السماء في صورة معبرة عن إرتباطه بالتشريع كما اقتضته الإرادة العلوية، إرادة الله بالحق، وها هنا يكون الإفتراق عن المنحى المادي الجدلي والوضعي المغلق نحو الاتساع الكوني الأرحب.

قد تبدو العلاقة الجديدة التي قررتها المرجعية القرآنية علاقة عكسية وهذا بالنسبة للفلسفات الوضعية التي ترى أنّ الواقع هو من يعكس الفكر أو يقول المادية الجدلية الواقع ما هو إلاّ إنعكاس للبنية التحتية، أو بمعنى آخر النّظام وليد الواقع، والحقيقة عند «حاج حمد» غير ذلك تماما: "فالإنسان عوضا أن يكون في نظامه مجرد إنعكاس للبناءات التحتية تكون هذه البناءات خاضعة لإرادته أي أنّ الإرادة تعلق على المشيئة المفسرة جدليا وماديا"<sup>2</sup>.

وهكذا تصير العلاقة عكسية تماما بالنسبة «لحاج حمد» أي أنّ تصير البناءات التحتية خاضعة لإرادة الإنسان بما يرسمه من نظام ضابط يمكن الإنسان من التّحكم في الإتجاه والنتائج الصيرورة والحركة في العالم المشيئة، ففي تحليل حاج حمد: "عكسيتها تحمل مضمون الإعتراف بواقعية القوانين الوضعية إذ ينطلق الإنسان منها - أي من هذه القوانين - للتعالى عليها بالإرادة"<sup>3</sup>

وبهذا التحليل لعلاقة الإنسان الجدلية بالبنيات السفلية والعلوية، - إذ تنتظم جدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) - يتمكن «أبو القاسم» من تحديد المرتكز الأساسي لمهمّات الإستخلاف وأهمها على الإطلاق هي: "تعيير بنية الواقع لتلائم ضمن شروط واقعية جديدة مع أمر الإرادة، أي لتتكيف البنية التحتية مع إرادة البنية العلوية"<sup>4</sup>، والبنية العلوية المقصود منها إرادة الروح، والتي تستند في مصدرها إلى المرجع الكوني للوعي وهو القرآن هنا، فالبنية العلوية هي التي تعكس الواقع عبر التشريع الروحي وليس العكس كما درجت على ذلك الفلسفات الوضعية.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 62.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 62.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 62.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 62.

والحقيقة عند «حاج حمد» هي أنّ الإنسان يتجه بالإرادة ليعكس في الواقع قيمه الروحية إقتصاديا وإجتماعيا فمن الضروري إذا عند «حاج حمد» تحديد نوعية هذه البناءات الإقتصادية والإجتماعية التي تتكيف معه<sup>1</sup>، وهذا بموجب التشريع الروحي والإرادة الروحية فالإرادة في تكيّفها للواقع معززة بالتشريع الروحي المفارق ففي خضوعها له تتحقق حريتها، وفي المقام الأول "قد وضعت كافه تشريعات الإسلام الإقتصادية والإجتماعية لتحرير هذا البعد الرابع في الإنسان أي البعد الروحي"<sup>2</sup> فمبادئ دين الإسلام تتجه مباشرة إلى إلزام الإنسان بشرعة الروح المنزلة.

ف«أبي القاسم» في تأسيس رؤيته التوحيدية الخاصة بالنظام الإسلامي الشامل، وعلى أي مستوى أو صعيد كان هذا النظام، فهو نظام مؤسس على قيمة الإنسان في المقام الأول كما يصرح بذلك قائلا: "فالنظام الإسلامي يتمحور كله حول الإنسان كقيمة عوضا عن تمحور الإنسان حول منعكسات عالم المشيئة"<sup>3</sup>، ومنه فقيمة الإنسان مفارقة وهي قيمة روحية، وحوها يتمحور الإنسان أي حول منعكسات عالم الأمر حيث التكريم الروحي بالروح المعززة بالإرادة والحرية ثمّ التشريع الناظم لكيونة الإنسان.

فالروح ليست مجرد وسيلة ضمن منعكسات عالم المشيئة، بل هي غاية في ذاتها يحملها الإنسان وفوق ذلك تعبّر عن قيمته، فلإنسان قيمة في حدّ ذاته ككائن مستخلف وهذا بقوة الروح والإرادة، فالله أعطى للإنسان المفتاح أي قوة النفخ الروحي زائد الحرية الروحية بالإرادة، ومع تحمّله للمسؤوليته بإرادته الغيبية فعليه هو أن يخضع الطبيعة ويتحكم فيها لا أن يخضع هو لقوانينها في تسيير شأنه الوجودي.

غير أنّ هذه القيمة الروحية للإنسان والتي يؤسس لها «حاج حمد» من المرجعية القرآنية "تجد خصمها في كلّ النظم التي تقوم على النفي الطبقي عبر الصراع منتهية إلى حكم طبقة ما بشكل مطلق"<sup>4</sup>، كما تؤسس لذلك الإشتراكية من خلال الوعي الطبقي طامحة نحو تحقيق المرحلة الشيوعية، أو كما يضيف حاج حمد بخصوص التجربة الرأسمالية التي: "تُفَنّن الصراع منتهية إلى الإبقاء على الصراع ضمن التوازن الليبرالي الديمقراطي"<sup>5</sup>، فمن نتائج منعكسات عالم المشيئة هو سقوط القيمة الإنسانية حينما تتولّى معطيات عالم المشيئة هندسة الوجود الإنساني، فالقيمة الإنسانية "تصبح في هذه الحالة موضوعا للصراعات الإقتصادية والإجتماعية بالنفي الثوري أو بالتعايش الديمقراطي المقنّن"<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 63.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 47.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 63.

أما بالنسبة «لحاج حمد»: "فالإنسان لم يوجد ليكون أسير المادة وإنما وجدت المادة مسخرة له، فكيف يمنهج حياته بالصراع إتساقا مع المنهج المادي لحركتها؟"<sup>1</sup>، وفي إستفهام «حاج حمد» ما يحتزل الكثير مضمرا كل الإجابات وكلّ تحليل أتينا على توضيحه أنفا، ليحدّد حاج حمد في الأخير هدف الإرادة الإنسانية والذي يطوف حول: "ضبط حركة المادة وإيقاعاتها في عالم المشيئة" وتلك الإرادة: "تعالى على المشيئة بقيمها الذاتية سمعاً وبصراً وفؤاداً وبقدراتها الروحية والإدراكية"<sup>2</sup>، فالله زوّد إنسانه بمقومات السمع والبصر والفؤاد مع تحميله لمسؤولية ما يعلم بتلك الأوعية سواء تعلّق علمها بما هو مفارق عبر التشريع الذي يأخذ بمعطيات الواقع - أيّ جمعا بين القراءتين - فلا يجسها أو يعطلها أو يكتفي فقط في علمه بما جاء في قوانين عالم المشيئة الطبيعية أي يأخذ بالقراءة القلمية دون الأخذ بالقراءة الغيبية، ولكن في كلا الحالتين هو المسؤول بالنظر لإمتلاكه الحرية والإرادة ويقول الله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل:78].

والسلاح الذي يستعين به الإنسان في تحقيق ذلك هنا هو: " سلاح الإرادة الروحية المتعالية جنبا إلى جنب مع سلاح مقومات الإدراك والوعي لتغيير نَحْيَةِ الواقع بإتجاه مثل الروح وحرّيتها"<sup>3</sup>، فقد شكّل تغيير الواقع هدفا أساسيا وجذريا في المضمون العام لمشروع حاج حمد الحضاري، أيّ أنّ هذا الواقع المنشود "يكون خاضعا في كلّ قوانينه وتشريعاته لما يجعل قيمة الإنسان سيّدة عليه وعلى واقعه، القيم التي تفضي إلى الأخوة والقيم التي تجعل من العائلة وحدة إجتماعية، وتجعل من المجتمع عائلة كبرى وتجعل من الجنس البشري كلّه إخوانا في الخلق والخلق"<sup>4</sup>.

قد يعتبر بعضهم أنّ ما يصبو إليه «أبي القاسم» مجرد هدف مثالي عصّي على المنال، لكنّ القضية بالنسبة له قضية إنسان يمتلك إرادته وحرّيته، ويعرف جيّدا قيمته في تكوينه الروحي وفي تشريعه المنزل وتلك حقيقته في أسمى صورها ومعانيها، فما يبدو مثاليا بعيد المنال إلاّ لأنّ البشرية أخضعت إرادتها لسنة المشيئة الطبيعية بدل التّعالى بالإرادة وإخضاع تلك المشيئة بما يتفق وقيّمها الروحية، ولكنّه أمر يتحقّق نعم حتّى في عالم الطبيعة، فزنبقة الحقل البرّية كما يقرب لنا «أبالقاسم» صورة المثالي أبعث في حلّتها من عرش سليمان<sup>5</sup>

فالإنسان في مستطاعه ووسعه الأكيد وبارادته أن يحقق طموح يمتلك مقوماته من قوى وعي ثلاثي وإرادة روحية وحرية روحية، فما يبدو مثاليا هو حين تصدّف عنه إرادة الإنسان "ولكن دون هذا الهدف يكمن الشقاء

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص63.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص63.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص63.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 63-64.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص64.

الإنساني عبر النفي الطبقي أو التقنين الطبقي، ثمّ يكون العالم مسرحاً للذوات البشرية المتضخمة طبقياً وعرقياً ومذهبياً فالإنسان مطالب بتغيير الواقع وفقاً لقيمه الإنسانية<sup>1</sup> فصورة الواقع المطلوب تنضبط على إيقاع الإرادة الروحية المزودة بالتشريع الروحي الضامن الوحيد لقيمة الإنسان.

### المطلب الثالث: تشريعات الإقتصاد الإسلامي (المعرفية والمنهجية):

حينما نقول بتشريعات الإقتصاد الإسلامي (المعرفية والمنهجية) فإننا نهدف من خلف هذا العنوان إلى طرح المنظور المنهجي المعرفي من ناحية نقدية وأخرى تأسيسية وفق الناظم المنهجي القرآني، أما الجانب النقدي يتجه به «حاج حمد» في هذا المقام لمن أطلق على الإسلام صفة الدين الطبقي "وقيل إنّ نظريته الاجتماعية تقرّ التفاوتات التراتبية الطبقيّة"<sup>2</sup> أي كل من إستهوته رأسملة الإسلام أي جعل الإسلام رأسمالياً من طرق التوفيق والتلفيق وفي غفلة تامة عن الخلفية الفلسفية مقومة لهذا النظام.

ثمّ قفز إحراج تصنيف الإسلام لَمَّا "استعصى على كثير من المصلحين الاجتماعيين في الإسلام القول بأنّ مفهوم العدالة الاجتماعية هو المفهوم الأرقى قياساً إلى مفاهيم فلسفية وضعية أخرى"<sup>3</sup>، غير أنّ السؤال الذي يفرض نفسه بخصوص مقاربات هؤلاء هو أيّ خلفية فلسفية لتلك العدالة المنشودة؟

أما بالنسبة «لحاج حمد» حين حاول بلورة رؤيته التأسيسية فقد إستدعى القرآن بهدي الله، ففي ثناياه فتش عن تصوره للواقع المطلوب والهدف هو لأجل تحقيق قيمة الإنسان الكامنة خلف تشريعات الإقتصاد في الإسلام، وهذه الغاية هي تحقيق قيمة الإنسان مع ترقيتها، وعليه فالإسلام عند «أبي القاسم» يقوم: "على منهج مميّز محوره الإنسان نفسه وليس الطبقة أو النظام، هذا الإنسان الذي تستلب قيمته في ظلّ هذه الأنظمة الطبقيّة رأسمالية كانت أو اشتراكية"<sup>4</sup>، وإذا تكلمنا عن المنهج في الإسلام فإننا نقصد تحديداً مصدره وهو القرآن وبالنسبة «لأبي القاسم» "القرآن ليس آيات تسيل تبعاً لكل منهج وغرض، فهناك ميزان / منهج ضابط للتناول وبصرامة كحديد الأرض الصلب، ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَبْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: الآية: 25] فالقول بأن الإسلام اشتراكي أو رأسمالي أو هو وسط بينهما قول غير منهجي، فليس الإسلام باشتراكي أو رأسمالي أو وسطي تلفيقي وانتقائي أو توفيق بينهما، إنّه هو في ذاته هو هو الإسلام إسلامي ومواقفه إسلامية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 64.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 64.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 64.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 96-97.

نابعة من ذات منهجه"<sup>1</sup>، وتحليل «حاج حمد» الصارم والدقيق لمنهج الإسلام تسقط كافة ذرائع كل من يسعى إلى توفيق أو مقارنة أو مقارنة الإسلام بالمناهج الوضعية الأخرى فلنجه منعكساته الفلسفية الكونية الخاصة. ففي ما ورائيات التشريعات القرآنية تمكث الغاية الإجتماعية في منهج النظام الإسلامي والتي تطوف حول: "تحرير الإنسان من الاستيلاء الطبقي الرأسماليا كان أو إشتراكيا، فما بين النظامين الرأسمالي أو الإشتراكي هو صراع طبقي في حين يتجه النظام الإسلامي لنفي التركيز الطبقي..."<sup>2</sup>، فالغاية الإلهية من خلف هذه الضوابط التشريعية تتجلى في ترقية الإنسان وهنا يتساءل «حاج حمد» "فكيف يمكن ترقية الإنسان طالما ظل مستلبا إقتصادي وإجتماعيا وفكريا وسياسيا"<sup>3</sup>، ومنه يحدّد «أبو القاسم» وفي كلمة واحدة تعريف النظام الإسلامي إجتماعيا وإقتصاديا بأنه النظام اللاطبقي.<sup>4</sup>

إذا ما يمكن إستنتاجه من التحليل الآنف هو أنّ القرآن لم يطرح نسقا إشتراكيا كقاعدة في بناء المجتمع الإسلامي، ولم يطرح أيضا بموازاة ذلك نسقا رأسماليا، بل لم يتكلّف حتى في توفيقات وتلفيقات ومقاربات تنحرف به عن خصوصيته الثابتة كما أضمّرتها المرجعية القرآنية، ومنه فالإسلام قد أوجد نظامه الخاص الذي يقوم على النهج الإقتصادي والإجتماعي الآتي:

**الأول:** يخص الاعتراف بكافة أشكال الإنتاج وفق مستويات تطور المجتمع البشري من العبودي إلى الإقطاعي وإلى الرأسمالي.

**الثاني:** يرتبط بمنع أشكال الإنتاج من إفراز بنيات متفاوتة بضرب نموّ فائض القيمة عبر مختلف التشريعات الإقتصادية والإجتماعية<sup>5</sup>، ونحاول التوسع في الأساس الثاني الذي يقوم عليه نهج الإقتصادي في الإسلام.

مع أنّ «حاج حمد» في البداية يأسف لغياب المفهوم الإجتماعي الدقيق والذي يرتبط بالنظرية المؤسسة على المنهج تُعبّر كما يجب عن أصالة النظام الإسلامي وسبب ذلك كما أشرنا آنفا يعود إلى ما درجت عليه التصورات العامة في فكرنا - الحديث والمعاصر - من توفيق وتلفيق، وهكذا تاهت المحاورات الإسلامية الحديثة وسط ضجيج عجزت معه تلك المُحاورات من ترجمة مضامينها إلى نظرية أيّ من دون توصلها حتى نقول عنها "إنّها نظرية الإسلام الإجتماعية والإقتصادية".<sup>6</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 21.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 95.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق.

<sup>5</sup> المصدر نفسه.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

ومشكلة هؤلاء المفكرين والفلاسفة حدّدها «حاج حمد» في "أنهم أرادوا تكييف تأويلات النصوص بما هو في ذهنهم مسبقاً"<sup>1</sup>، فيكون تعسّف اليسار بنفس درجة تعسّف اليمين، وطبيعة العلاقة مع النصوص يطغى عليها التبرير غالباً وفي أثر هذه المشكلة أيضاً تقوم مشكلة أخرى أعمق من سابقتها تتمثل في خواء أدمغة هؤلاء وبصفة مطلقة "من فهم الشروط العلمية للحركة الاجتماعية والتاريخية فلكي نفهم النظرية الاجتماعية في الإسلام لا بدّ من فهم معنى أن تكون هناك نظرية وشروط بناء هذه النظرية..."<sup>2</sup> أي بأخذ جدل النص والواقع، وقد توقف فهم هؤلاء المفكرين أيضاً عند الآليات الاقتصادية للنظامين الرأسمالي والإشتراكي بكيفية تبسيطية سطحية، وهذا من دون النفاذ وبعمق "إلى مضامين الاستلاب الإنساني فيها وهو الاستلاب الذي جاء الإسلام أصلاً للقضاء عليه"<sup>3</sup>، وأكثر من ذلك فقد أسف «أبو القاسم» أن يُلفت ذلك الإستلاب نظر المفكرين الغربيين وهم لا يمتّون بأيّ صلة للإسلام أو لغيره من ديانات وقد تمكنوا حقاً من النفاذ "إلى أبعاد الاستلاب الإنساني في النظم الرأسمالية والإشتراكية... كان يفترض أن تقاربه النزعة الإسلامية"<sup>4</sup>، ولكن هيهات فدون ذلك خرط قتاد.

في حين ذلك أوقف «حاج حمد» فهم موقف الإسلام من الطبقيّة على ضرورة إستيعاب قانون نشوء الطبقات كما يصرّح بشأن ذلك قائلاً: "لا بدّ من معرفة قانون تكوّن الطبقات وشروط نموّها وشروط إجهاضها، ونوع علاقتها فالذي لا يدرس بشكل علمي فائض القيمة كأساس للتكوين الطبقي لا يستطيع قط أن يفهم نظرية الإسلام الاجتماعية أو أن يستولد هذه النظرية من جملة الآيات بين يديه."<sup>5</sup> فالعودة إلى الواقع الإنساني وتفهمه بكيفية علمية ضروري لبناء النظرية مع الأخذ بدور التشريعات كضابط في سبيل ذلك، وبديلاً أمثل.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 65.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 97.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 97.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

وقبل مطارحة تحليلات «حاج حمد» حول تكوّن الطبقات وشرط نموها مع نوعية علاقاتها قد يظنّ بعضهم أنّ «أبا القاسم» قد قال عجباً لَمَّا يجد نفسه مجبراً على قراءة الإنجلز أو كُث اللحية - ماركس - لفهم "كيف يشرّع القرآن لفائض القيمة\*" كأساس لتأكيد وجود الطبقة أو نفيها أو تعديل تركيبها"<sup>1</sup>.

هناك في النص القرآني ما يكفي من أدلة تختص بدراسة التشكّل الطبقي وبحث مسبباته وآليات نفسه، وقد تعاطى «أبو القاسم» مع الموضوع من طريق معرفي لا من طريق إيديولوجي وبردود طفولية سطحية، ولو إستعان في تلك السبيل بالمفردات التي تنتمي في تداوليتها للنسق الماركسي، فتلك المفردات في النهاية هي ليست ملك مطلق «ماركس» أو لمذهبه الفلسفي حصراً، وهو ما نستوضحه أكثر في قول «حاج حمد» الآتي: "إنّ طريقنا إلى النقد الموضوعي يجب ألا يكون جامداً (دغمائياً) أو بلا منهج تحليلي محدّد... لذلك يستحيل على من لا منهج له أن ينتقد من له منهجاً، ومن هنا كان إصراري على متابعة مقولات المنهج الجدلي التطوري التاريخي، بمعزل عن مثالية هيغل، وبعيد تام عن مادية ماركس وإنجلز، ومن هنا سيجد القارئ أنّي أستخدم كثيراً من العبارات التي تدخل ضمن مصطلحات هذا المنهج ك(شكل الإنتاج وقاعدته وعلاقته ومراحل تطوره)، ولكن من دون أن يكون لهذا صلة بمادية ماركس أو مثالية هيغل"<sup>2</sup>، فهي مصطلحات معبّرة عن واقع عام يشمل الإنسانية كلّها فليست حكراً على فكر معيّن، وبالنسبة لتصور «أبي القاسم» فهو الكوني والأشمل وليس ثنائي لما تتفاعل العناصر الثلاثة "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أي حين يتحقّق فعل الغيب اللامرئي في حركة الخلق المادي بحيث يصل إلى نتائج (غائية) معينة محسوسة وملموسة، تتأكد الحالة التطبيقية للجدلية الثلاثية، وهي أشمل وأكثر إستيعاباً للحركة في الواقع."<sup>3</sup>

وإنّ كان بعضهم بالعودة إلى نقطتنا في التحليل الآنفه يلح على أنّ فهم تكوّن الطبقات يقضي بدهاءة الإعتراف بدور فائض القيمة في ذلك كما يبيّن مرّة أخرى «حاج حمد»: "فربّ قائل يقول إنّ البحث في تكوّن الطبقات الإجتماعية عبر التاريخ إنما يستلزم إعترافاً بمبدأ (فائض القيمة) الذي تُبنى على أساسه مقوّمات الترتاب تبعاً لنتائج العمل وهذا - في ظنهم - مبدأ مادي جدلي ماركسي"<sup>4</sup> والحقيقة أنّه مبدأ قرآني، ليضع «حاج حمد»

\*فائض القيمة: "يشير المفهوم بشكل تقريبي إلى القيمة الجديدة التي تنشأ بواسطة العمل غير المأجور من قبل العامل بناء على قيمة قوة العمل، والتي هي من خصائص الأنظمة الرأسمالية وقاعدة الربح لها، ومثال ذلك: تحيل عاملاً وظف لمدة ساعة ودفع له 10 دولارات مقابل كل ساعة في حال توظف عند رأسمالي يصبح بوسعه تشغيله على آلة لصناعة الأحذية حيث ينتج ما قيمته 10 دولارات من العمل كل خمسة عشر دقيقة، في كل ساعة يحصل ذلك الرأسمالي على عمل بقيمة 40 دولار ويدفع للعامل 10 دولارات فقط فيكسب ما تبقى من 30 دولار كإيرادات إجمالية بمجرد أن يخضم الرأسمالي تكاليف التشغيل الثابتة والمتغيرة (لنقل) 20 دولار أميركياً (جلد، إهلاك الجهاز...)، يتبقى له 10 دولارات على هذا فإن الرأسمالي يحصل على فائض قيمة مقداره 10 دولارات مقابل رأس المال الذي يبلغ 30 دولار"، وهذا في غضون ربع ساعة فقط وأيضاً هذا على سبيل المثال فقط وهذا هو المعنى الاقتصادي لفائض القيمة كما اكتشفه ماركس. المصدر: فائض القيمة - ويكيبيديا(wikipedia.org)، تاريخ الزيارة: 2023/06/01.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 639.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 639.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 592.

الجهد الماركسي ضمن حجمه الخاص به، أي ضمن حيزه المعرفي فهو بالنسبة له يشكّل مجرد إكتشاف تمكن منه «ماركس» ولم يخلقه من عدم.<sup>1</sup>

أما بخصوص تصويره المنهجي في البداية يؤكد «حاج حمد» أنّ الإسلام يعترف فعلاً بكافة أشكال الإنتاج حتّى الرّزق منها، وهذا مما ليس في وسع اليسار الإسلامي أو غيره من التيارات المماثلة له أن ينكر ذلك "فالقرآن لم يحرم الرق بنفس الكيفية التي حرّم بها أكل لحم الخنزير نصاً"<sup>2</sup>، وغير أنّ الخطير الذي لم تنتبه له سائر تيارات الفكر الإسلامي يسارياً وإشتراكياً وماركسياً هو ما أتى به التشريع القرآني على مستوى علاقات الإنتاج، بعد إقراره بمجمل أشكال الإنتاج، وها هنا يحدّد «حاج حمد» الفاعل الأساسي من خلف قيام تفاوت طبقي والمتمثّل في علاقات الإنتاج لأنّ الطبقات لا تتشكّل كما يحلل «أبو القاسم» المسألة "بمواصفات المهنة كفلاح وحداد وتاجر... وإنما عبر إستحواذ فئة ما من المجتمع لفائض قيمة إنتاج تتولّد من عمل جمعي"<sup>3</sup>، فالتراتب الطبقي القائم مرتبط أساساً بالإستحواذ على فائض قيمة الإنتاج والإستحواذ يتمّ من طريق العلاقة المحددة بين المالك والمنتج وهذا ما يحلّله «حاج حمد» على نحو دقيق قائلاً: "فالأصل في التكوّن الطبقي نوعية علاقة الإنتاج وليس شكل الإنتاج فالشكل الإنتاجي المرتبط بالأرض يصبح إقطاعياً أو لا يصبح بمدى التحكم في فائض قيمة الإنتاج عبر علاقة الإنتاج، ونفس الأمر بالنسبة لشكل الإنتاج التجاري أو الصناعي، فلنحوّل هذه الأشكال إلى طبقات لا بد من تحديد كيفية الإستحواذ على فائض القيمة"<sup>4</sup>، وهكذا يكون «حاج حمد» بهذا الجهد التحليلي قد كشف لنا عن السرّ الحقيقي القائم من وراء التشكّل الطبقي وليس هذا فحسب بل زدنا أيضاً بكيفية التحكم فيه، وهذا بالعودة إلى ما جاء في النص القرآني وفي هذا الصدد يصرّح «أبو القاسم»: "لهذا يستخدم القرآن أبلغ وأدقّ تعبير لتحديد معنى الإستحواذ على فائض القيمة حين يوضح طبيعة العلاقات الطبقيّة ﴿ وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَدْوٍ أَلْبَسْتَهُمْ لَنْفُسِهِمْ غِطَاءً وَلَقَدْ يَنْجَدُونَ ﴿٧١﴾ [النحل: الآية: 71]"<sup>5</sup> ومعنى الإستحواذ المشار له في قول «حاج حمد» هو لَمَّا يفضي إلى التكوّن الطبقي، أي حينما يمتنع الذين فضلوا عن ردّ ما فضلوا به إلى ما ملكت أيماهم من أرزاق إلى من لم يفضلوا والمقصود هو الفئة المنتجة، وهكذا تتشكّل الطبقات في مضمّن الآية بامتناع المُفضلين على ردّ رزقهم لمن يملكون قوة إنتاج ذلك الرزق وهذا ما أطلقنا عليه عند «حاج حمد» (قاعدة ردّ التفضيل) فالتفضيل يأخذ خطين متقابلين فإمّا يُردّ وتتحقّق المساواة المشتركة في الأصل الرزق - وهو الله - وإمّا تركز ذلك التفضيل وتراكم أي يؤدي إلى نشوء الطبقات والمقصود بالردّ الوارد في الآية (برادّي) هو: "أمر يُردّ إلى آخر، والردّ هو إرجاع الشيء إلى أصله المأخوذ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 592.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 65.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 66.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 66.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 66.

عنه إلى مصدره والمصدر هنا (ما ملكت أيمانهم) أي القوى البشرية المملوكة وفق علاقات الإنتاج العبودي، فلو رُذ الرزق الذي تفاضل به الملاك إلى مصدره وينتفي فائض القيمة المركز لدى المالك فتكون النتيجة مساواة بين الطرفين (فهم فيه سواء)<sup>1</sup> ، والمقصود بمصدر قوة عمل العبيد وسواسية تعني الإشتراك في مصدر الرزق وهو هنا الله سبحانه، فالتكوين الطبقي يحصل بالامتناع عن ردّ الفضل، والأصل عند «حاج حمد» أنّ الرزق هو رزق الله ولذلك هناك علاقة مشتركة في أصل الرزق بين المالك والمنتج، وعلى ذلك تُبنى حقيقة الردّ فإلى من يريد النداء إلى اشتراكية خاصة بالإسلام فعلية أن يؤصلها كما جاءت في القرآن إنها إشتراكية في أصل أو مصدر الرزق الغيبي، وليس في رزق جاهز برؤية مادية كما تتصور الإشتراكية العلمية.

ويضيف «حاج حمد» في تحليله لآيات سورة النحل: "في هذه السورة يشير الله - سبحانه - إلى أنّ تحقيق المساواة الإقتصادية سواسية إنما يعتمد على ردّ الثروة التي نتجت منها المفاضلة بين الذين يملكون وبين المستعبدين (ما ملكت أيمانهم) إلى هؤلاء المستعبدين"<sup>2</sup>، وهذا يحمل توضيحاً بيناً عند «حاج حمد» "إلى أنّ المفاضلة الإقتصادية قد نتجت من إمتصاص قوة عمل الآخرين أي (فائض القيمة)، ويرد هذا الفائض إلى هؤلاء الآخرين يتحقق شرط المساواة"<sup>3</sup>، كما جاء في الآية 71 من سورة النحل.

والفيصل في تحليل «حاج حمد» الأنف هو دقة المفردة القرآنية التي تماثل دقة مواقع النجوم في أفلاكها فاستخدام الله "لكلمة (رد، رادّي) تعني إرجاعاً إلى أصل نتجت منه ثروة المفاضلة، بما يعني أنّ المفاضلة محكومة بقانون قوة العمل التي متى ما (ردّت) إلى أصلها برزت المساواة (سواسية) كمحصلة لهذا الردّ (فهم فيه سواء)"<sup>4</sup> ، ونردّد مرّة أخرى هذا ما أطلقنا عليه عند «أبي القاسم حاج حمد» (قاعدة رد التفصيل).

وها هنا يكون «حاج حمد» قد بيّن لنا أنّ التفاضل في الرزق ليس مطلقاً كما يرد على مضان بعضهم والدليل هو أن الإسلام لم يحرم أيّ شكل معين للإنتاج بل إتجه إهتمامه نحو ضبط علاقة الإنتاج ليستطرد «حاج حمد» موضحاً: "أنّ معنى تفضيل الله لبعضنا في الرزق لا يحمل فحوى الإرادة المطلقة ما دام الله قد قيد المفاضلة بقانون الواقع، أي قانون عالم المشيئة حيث تتراكم فوائض القيمة عبر (علاقات العمل والإنتاج) لدى الفئة المالكة على حساب الفئة المملوكة (ملكيت أيمانهم)"<sup>5</sup>، ويمضي «حاج حمد» بمعنى كلمة اليمين إلى معنى موضع القوة والسيطرة كما أطلق عليه مبدأ الحاكمية الإقتصادية التي ترتبط بالمال المتراكم عن فائض القيمة ولا تنحصر في معناها حول القوة المنتجة فقط، إذاً فللمالك أن يملك ما يشاء وللمنتج أيضاً الأخذ من ذلك الرزق على قدر ما

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 93.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 592.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 592.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص ص 592-593.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 593.

وُسع مقدار ذلك الرزق لتتحقق المساواة الاقتصادية عبر ما أطلقنا عليه قاعدة ردّ التفضيل الاقتصادية عند «حاج حمد».

إذا فالقرآن يؤكد عند «حاج حمد» وبأسلوب منهجي وعلمي من أنّ التفاوت الطبقي في المجتمعات البشرية يأتي عبر الإستحواذ على قوة عمل الآخرين ضمن مفهوم فائض قيمة الإنتاج التي حدّتها المدارس الاقتصادية عبر جهدها الفلسفي منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وهو ما لخصته الآية القرآنية في كلمات محكمة محدّدة<sup>1</sup>، فكلّ الذي أتينا على تحليله يضمّر خصوصية تلازم النسق الإسلامي إذ: "لم يحرم الإسلام أي شكل من أشكال الإنتاج لكنه نسف عملية تراكم الثروة على نحو نسبي عبر نسفه للأساس المادي في هذا التراكم، أي توزيع فائض القيمة، فأوجد من القوانين والتشريعات ما إستهدف منه تحجيم هذا التراكم بما يحول بينه وبين التركز الطبقي، فتدخل الإسلام بإرادة التشريع الاقتصادي والاجتماعي مستعليا على قوانين المشيئة الطبيعية، ففرض الزكاة وهي ليست بقانون طبيعي أو وضعي ثمّ منع مركب الربا وفتت الإرث"<sup>2</sup>، وفي ختام هذا التحليل صدر «حاج حمد» تساؤل من راقى لهم إشتراكية الإسلام فهل كان المنظور الإسلامي إشتراكي الهدف؟<sup>3</sup>

وتتداعى جملة التشريعات التي أتى على ذكرها «حاج حمد» في قوله السالف وتعلق بدورها بتفتيت التركز الطبقي، ونسف فائض القيمة من الأساس فمن تحريم الربا وجبرية أداء الزكاة، وتفتيت الإرث تتضافر تلك الثلاثية لتشكّل "معالم بارزة لضبط نموّ الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها فقانون الإرث الإسلامي يعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة عوضا عن تركيزها بيد واحدة"<sup>4</sup>، وهذا ما نلاحظه من تركيز مالي بيد أفراد معيّنين ضمن النظام الرأسمالي، بالإضافة إلى ذلك منع المضاربة... ومنع الإحتكار... ثمّ هناك موضوع بيت مال المسلمين ومحدّدات التصرف فيه ومنع المراهبة.<sup>5</sup>

أما بالنسبة للزكاة فهي مستقطعة من الثروة، فليس الغني لوحده من يلزم أو يُجبر على دفعها أو إخراج النصيب المفروض بل الأمر يشترك فيه حتى مع الفقير والذي يمتلك تفويضا بالأمر الإلهي كما جاء في قوله تعالى: ﴿ خذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: الآية: 103] أي بمطالبة الغني بإخراجها.

فالزكاة عند «حاج حمد» "كضريبة جبرية وليست صدقة تؤخذ بمعدلات كبيرة من الأغنياء (لتردّ) بطريقة منظّمة على كل الفئات الاجتماعية ولا يُعتبر الأمر في هذه الحالة إحسانا بل إعادة توزيع جبري (تردّ) على

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 67.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 98.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 353.

فقراءهم) فالإرتداد بالفوائض يعني أنّها قد أخذت منهم في الأصل عبر مختلف أساليب التنمية والإستثمار وأشكال العلاقات الإنتاجية<sup>1</sup>، وفي حدود ذلك أكد الله حسب «أبو القاسم» أنّ إقتطاع تلك الفوائض من الأغنياء لا يشكّل مطلقاً إستلاباً لجهد هؤلاء لأنّ "الجهد الإنمائي للثروة مستند في الأصل على قاعدة إلهية في الخلق والتكوين"<sup>2</sup>، ونترك «أبي القاسم» في هذا المقام يستعير تعبيراً علمياً دقيقاً ليوضح المسألة بكيفية منهجية توحيدية "إنّ ناتج الفعل الإنساني على مستوى الثروة هو أكبر من قوة العمل الإنساني المجردة"<sup>3</sup>، ولكن هناك ما هو أكبر من ناتج الفعل الإنساني وأكبر من قوة العمل الإنساني المجرد كما يواصل «حاج حمد» توضيحه: "فعناصر الإنتاج قواعده التي يتعامل معها المنتج مركبة في الأساس على قوة عمل إلهي، فبائع عسل النحل مثلاً يشابه حاله بائع حصل على سلعة مصنعة ومجانبة وما هذا التصنيع المجاني إلاّ قيمة الفعل الإلهي الخلاق الذي يمثل القاعدة الطبيعية لكل الإنتاج البشري"<sup>4</sup> فكل ما نتجته كما يضيف «حاج حمد»: "مركب على قوة عمل إلهي يتحكم في خصائص المادة وفي اقتنائها ببعضها حركة وأسباباً"<sup>5</sup>، إذّا الله في تشريعه للزكاة وهي أمر غيبي "لا يستلب حقاً من أحد ولا يطلب إحساناً ولكنه يرتدّ بفوائض القيمة التي كان هو مصدر إنتاجها، ليعيد توزيعها على المجتمع"<sup>6</sup>، وغاية ذلك ليستوي المجتمع على قاعدة السلام الكوني وهذا أعمق هدف على الإطلاق من خلفيات تشريعات الاقتصاد في الإسلام في نظر «حاج حمد».

أما تحريم الربا فهو الحائل الذي يمنع من الإستيلاء على قوة عمل الآخرين وبما يتجاوز حدود فائض القيمة<sup>7</sup>، ولعل هذا ما انتبه له «مالك بن نبي» لَمّا إعتبر تحريمه أساس مهم يساهم في بناء الإقتصاد: "فكان لهذا التحريم الأثر الكبير في تحديد صورة الإقتصاد الإسلامي... وبذلك لم يتح للمال أن يحقق لطبقة معينة أو لبعض الأفراد السلطة المطلقة على الحياة الإقتصادية، كما يحدث في النظام الرأسمالي إذ يتيح الربا السلطة التامة للإحتكار على التجارة... فالتشريع الإسلامي أعفى الإقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة تلك السلطة التي أحدثت في البلاد المتطورة أزمتاً إجتماعية تواجهها أحياناً بالثورات العنيفة"<sup>8</sup>

وبالنسبة «لحاج حمد» فالتشريعات تمتلك دلالة على المنهج أكثر من دلالتها على مجرد حكم إلهي فقط ودليل ذلك هو "الموقف الإلهي من الربا - فمثلاً - لا يمكن فهمه كحكم مستقل في المسائل الاقتصادية ومن الزاوية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 696.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 696.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 696.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 696.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 217-218.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 696.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 98.

<sup>8</sup> مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 159

الضيقة لفكر الحلال والحرام، أي إننا لا ننفذ إلى حكمة تحريم الربا في إطار البحث الاقتصادي ومفاضلاته، ولكن فقط تتبين الحكمة في إطار المنهج الإلهي ككل.<sup>1</sup> أي في الإطار الكوني الذي لا يستقيم مجراه إلا بالحق.

وهكذا يتضح «لأبي القاسم» أن: "الربا كأسلوب في المعاملات المالية متناقض مع منهجية الحق ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّارِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: الآية: 188]<sup>2</sup> وفي ذات الإطار يقول تعالى: ﴿ قَالَ تَعَالَىٰ ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَيَّتُهُ فَأَصْفَحْ أَصْفَحَ الْجَمِيلِ ﴾ [الحجر: الآية: 85] فالكونية التوحيدية إقتضت خلقا بالحق للسموات والأرض وعليه فهي تحرم بموجب ذلك شكل التعامل الاقتصادي حين يأكل الناس أموالهم بينهم بالباطل، وهذا بالنظر للمضمون الفلسفي الذي نلتهمسه في تحليل «حاج حمد» "وبنقض الحق ينقض السلام فتنهار الوحدة ويحل الصراع... الصراع عبر تراكم رأسمالي وتكديس فوائض القيمة التي تنهض على قوائمها بناء طبقي لا يلبث أن يفرض نفوذه السياسي ومعادلاته الإجتماعية.<sup>3</sup>

إذا فالتشريعات التي أتينا على توضيحها قد أوجدت "ما عاق تحوّل المجتمع العربي الإسلامي إلى مجتمع رأسمالي مع الاعتراف بدور التشريعات الإسلامية، وقد أدّت هذه التشريعات نفسها إلى صيانة حقوق الجميع في التملك الخاص أو الفردي لمزارعهم وأدوات الإنتاج المملوكة لأصحابها من العمال والمستثمرين<sup>4</sup>، بالإضافة إلى ذلك يمتلك النهج الحضاري الإسلامي تفسيره الخاص لجدلية تركيبه من الناحية التاريخية فتشريعاته الخاصة قد طبعت هذا النسق بطابع مميز، وفريد ندّ له نظير في تاريخ المجتمعات وهذا بالرجوع لنظمه التي كان لها دور رئيسي في تركيبه تاريخيا، وأيضا ضبط مساره بما يتفق مع الغاية بالخروج للناس كافة.

ف«أبي القاسم» يرجع حتى إلى التاريخ الاقتصادي العربي من أجل إثبات الطاقة التفسيرية التي يحفل بها النهج الإجتماعي والإقتصادي الإسلامي ليكتشف الكيفية التي تمّ بموجبها منع التركيز الطبقي، وهذا على مدار حكم الخلافة الأموية ثمّ العباسية كما يوثق ذلك «حاج حمد» هنا "الدولة الأموية في قمة سطوتها على أيام هشام بن عبد الملك لم تستطع أن تحتكر الثروات المائية منها بالذات، أمّا الدولة العباسية فلم تستطع أن تحتكر ثروات الشعوب سواء بالنسبة لمناجم الذهب في أفريقيا أو تجارة التوابل والحرير في الهند والصين.<sup>5</sup>

ومما عاينه أيضا «حاج حمد» بخصوص التركيبية التاريخية ودور التشريع الإسلامي في صياغتها وعلى مدى المجتمعات التي شملتها العالمية الأولى هي "أنّ الفاتحين العرب قد بدأوا بالفعل التأثير على أشكال البناء الاقتصادي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 695.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص ص 695-696.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 696.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 98.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 353.

والإجماعي المتنوعة في عالميتهم... فجاء تحكّمهم التشريعي في ضبط البدايات على نحو إسلامي مكرسا لنهج تطوري مختلف<sup>1</sup>، أي عن باقي كل نهج مغاير فجذلية التاريخ الإسلامي كما يضيف «أبو القاسم» "قد إرتبطت بنسق حضاري وتاريخي ومكونات إقتصادية وإجتماعية هي التقيض الكامل للنسق الأوروبي."<sup>2</sup>

وأمام هذه البنية الخاصة أو النسق المميز يستعصي حسب «حاج حمد»: "على أيّ باحث مهما كان منهجه أن يشخّص خصائص الواقع العربي الراهن سياسيا وإجتماعيا وفكريا من دون الرجوع إلى أثر التشريعات الإسلامية"<sup>3</sup> في ذلك الواقع بما فيها الماضي التاريخي الذي لا يزال يتحكم في مسارنا.

استند أيضا «حاج حمد» إلى مراجعة وتحليل آراء «رودنسون» وقد صادف هذا الأخير إشكال توصيف الواقع الطبقي "فقد أبصر رودنسون بنية مفككة بتأثير التشريع الإسلامي الإقتصادي والإجتماعي الزكاة توزيعات الميراث النهي التحريمي عن الربا"<sup>4</sup>، وكلها حوائل دون قيام تركيز طبقي، أمام هذا النسق الخاص تعدّر الأمر على «رودنسون» توصيف الواقع ضمن صيغة إنتاجية ينسجم تعريفها أو يماثل التوصيفات الكلاسيكية لمراحل تطور المجتمعات، الأمر الذي جعله يسقط من حسابه كافة الصيغ المعروفة<sup>5</sup>، بالإضافة إلى ذلك الشاهد التاريخي الآخر الذي يصرفه «حاج حمد» وهو "لأول مرة في التاريخ لا يقوم الفاتحون بدور الإستعمار والنهب فأبقوا علاقاتهم مع أنفسهم ومع الغير في حدود (العلاقات الشرعية) التي لم تفرز قوانينها الإقتصادية والإجتماعية عبر تنابد الصراعات الطبقيّة والإمبريالية."<sup>6</sup>

وبموجب ذلك إذا عجز رودنسون في محاولته عن إكتشاف "شكلا إقطاعيا يحكم علاقة العربي المسلم بالأرض، ولم يعثر حتى على نماذج مقارنة لصيغة الشكل الآسيوي للإنتاج ولكن وجد أنّ العلاقات القائمة هي علاقات ذوي الحقوق بعضهم مع بعض أو مع الدولة، وبالتالي تعدّدت أشكال العلاقات والملكية حتى إضطر رودنسون إلى القول بأنّ النّظام الإقتصادي الذي كان يستند إليه المجتمع المسلم هو التنسيق بين صيغ إنتاج مختلفة غير قابلة للتصنيف كوحدة"<sup>7</sup>، أي تعدّدت أشكاله وتنوعت ثم إتسقت صيغها وفق ضوابط التشريع الفقهي بتحكمه في علاقات الإنتاج لأنّ هدف الإسلام في المقام الأول كما أشرنا لذلك سلفا هو تحرير الإنسان باعتباره قيمة في ذاته من أيّ شكل استلابي كان، وإنّ كُنّا نميل للقول عكس ما ذهب إليه «رودنسون» من أنّ النّظام الإقتصادي في الإسلام وعلى تعدّد أشكال الإنتاج والملكية غير قابل للتصنيف كوحدة تعبّر عن نمط إنتاجي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 640.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 216.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 640.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 353.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 353.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 588.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 588.

معين، أما بالنسبة لنا فالناظم لتلك الصيغ كافة بعد التحكم في علاقات الإنتاج وضبطها بردها على ما ملكت اليمين (القوى المنتجة) أقول الناظم هو ما أطلقنا عليه عند «حاج حمد» (قاعدة ردّ التفضيل) الإلهي والتي تفضي بدورها إلى المجتمع اللاطبقي هكذا نصنف النسق الاقتصادي في الإسلام.

وهكذا يتحدد الهدف الأسمى من تشريعات الإقتصاد الإسلامي حين يطوف حول غايات إنسانية مشتركة، وهذا ما ترك حاج حمد يطلق عليه "النظام الإقتصادي الإنساني وليس الرأسمالي أو الاشتراكي وليس الملقق بينهما"<sup>1</sup>، فعدالة الإسلام خاصة مرتبطة بنسقه ونظامه فهي "ليست مجرد عدالة أخلاقية بالأخذ من الأغنياء وردّ ذلك إلى الفقراء فقط بل هي نفس الأسس المادية للتكوّن الطبقي نفسه"<sup>2</sup>، فالإسلام لا يقضي على ظاهرة الغنى الفاحش أو بلغة الإقتصاديين تركز الرأسمالي وأيضا لا يقضي على ظاهرة الفقر بل ينسف من الأساس مسببات ذلك وهذا عبر ضبط علاقات الإنتاج والتحكم فيها، وعلى أيّ نحو يكون الشكل الإنتاجي أو كما عبّر عن ذلك «حاج حمد»: "هدف الإسلام عبر تشريعاته الاقتصادية والاجتماعية إلى خلخلة التركز الطبقي."<sup>3</sup>

فالإسلام لا ينشد لا الإشتراكية ولا الرأسمالية بعدما ضبط هدفه في ضرب التركز الطبقي ونسف فائض القيمة "فالإسلام بتشريعاته المختلفة ينقضّ على النزعتين النزعة الرأسمالية الفردية وكذلك النزعة الإشتراكية الطبقيّة فيكون الإتجاه بالضرورة نحو المجتمع اللاطبقي"<sup>4</sup>، ومقصود «حاج حمد» من المجتمع اللاطبقي هو الذي لا تسود فيه أيّ من النزعتين سواء الرأسمالية أو الإشتراكية "فالفقر مصادر لأنّ هناك ما يؤخذ من الأغنياء فيردّ إلى الفقراء والغنيّ مصادر لأنّ تشريعات التراكم الفردي للثروة منتقصة في دوراتها."<sup>5</sup>

ففي إطار المجتمع اللاطبقي يصادر الثراء، وأيضا العوز والفقر والهدف من ذلك كما ردّدناه سابقا عند «حاج حمد» هو: "تحرير قيمة الإنسان من خضوعها لاستلاب الثروة بحيث لا يكون الإنسان خاضعا لشروط البقاء بالصراع وقانون الصراع"<sup>6</sup>، وتحقيق ذلك يتم من طريق الإرادة الروحية التي تعلو على قوانين عالم المشيئة، فاللاطبقيّة ليست مجرد شكل لنظام إجتماعي وإقتصادي ينشده «حاج حمد» ولكن الأمر يمضي لما هو أبعد من ذلك عنده وهو أنّ "اللاطبقيّة هي المدخل لمجتمع الأخوة، والأخوة تعني تحويل المجتمع بأسره إلى عائلة كبيرة."<sup>7</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 99.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 39.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 68.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 68.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 68.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 68.

إلى هذا هدف ينبغي أن تسدّد بصائر المفكرين والمتقنين في النطاق الأمة الوسط مهما كان إختلاف الرأي المرتبط بالتحليل لمضمون نصوص التشريعات الإقتصادية والإجتماعية في الإسلام والهدف كما حدّده «حاج حمد» أنفاً "مجتمع الأخوة الإسلامي الذي لا يكون مدخله طبقياً على أساس إشتراكى طبقى أو رأسمالى فردي"<sup>1</sup>، ومجتمع الأخوة هذا أساسه الإنسان الذي ينبغي الإتجاه إليه مباشرة أمّا ما تشكّله الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية كما حلّلتها «حاج حمد» إلاّ "مجرد وسيط مادي لانعتاق إرادة الروح وضمان ممارستها للحرية الروحية وفق سمعتها وبصرها وفؤادها..."<sup>2</sup>

فلأجل ذلك الإنسان ينبغي أن تُمنهج النُظم الإجتماعية كانت أو إقتصادية، وهذا التصور الفلسفي الذي يطرحه حاج حمد لقيمة الإنسان "باعتباره مريداً لنظام محدد يأخذ الإنسان إلى حقيقة ميلاده الكوني وإلى مواصفات وجوده غير المادية بالضرورة"<sup>3</sup>، أي أنّ هناك بعد روحي ساهم في ولادة هذا الإنسان كما قاس «حاج حمد» تلك المواصفات المتعلقة بوجوده غير المادية، وهذا بموجب الروح الوافدة إليه من عالم الأمر، فهي من يتكفل عبر الإرادة بأخذه نحو حقيقة ميلاده الكوني، وحقيقته أيضاً ترتبط بالتشريع الروحي الذي يتقاسم المصدر مع الروح فإذا ما أدرك حقيقته الروحية عبر التزامه بالتشريع السماوي حقّق الإنتظام في وجوده ككل، وفي سائر أنحاء حيث لا إفساد ولا صراع ولا سفك للدماء ولا عبثية في الوجود مطلقاً، بل كل ما هناك غايات لأجلها وجد هذا الإنسان، لأجل هذا الإنسان وجد الكون.

ومنه فمفهوم الإنسان عند «أبي القاسم» يعني "قيمة إدراكية متعالية بالروح والإرادة على موجبات المفاهيم الوضعية، الزواج يصبح عائلة والمجتمع عائلة كبيرة، والكون بكل ظواهره الطبيعية (بيت كوني) متوافق وتركيب الإنسان ليلائمه فرشاً وسقفاً مرفوعاً، وفوق الكلّ يستوي الإله على عرشه رحمان."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 68.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 69.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 69.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 69.

المبحث الثالث: التجلي المعرفي والمنهجي للممارسة السياسية.

المطلب الأول: جذور التناقض المنهجي تاريخيا.

في مطارحته لقضايا الممارسة السياسية يلتزم «حاج حمد» دوما بشرطية تناول المعرفي والمنهجي، فالمنهج بالنسبة له "هو معرفة الناظم الكلي للظواهر الطبيعية والفكرية إنطلاقا من أنّ لديها ناظم، فالمنهج يرتبط برؤية الكثرة في الوحدة"<sup>1</sup>، وفي تناول القضايا على اختلافها وتعددها، ففي هذا الموضوع يربأ «حاج حمد» بنفسه عن إستحضار مجادلات المتقدمين بشأنها مجدداً، وما شهدته المرحلة المتقدمة من تاريخنا من لغط ومماحكات، بل ووقائع وحوادث وحروب خلدتها ذاكرة التاريخ بل ولازال لها بعض الحضور في مرحلتنا المعاصرة حين يستدعي بعضهم ما جرى في الماضي من خلاف بين معاوية وعلي - رضي الله عنهما - .

لكن الإشكالية عند «حاج حمد» أعمق من الخوض في نقاش مجريات ذلك الخلاف، لأنّ المدخل المنهجي والمعرفي القرآني الذي تناول به الإشكالية لم يتركه لينخرط في تلك المجادلات المعقدة بل تنكّب عنها مما مكنه من النفاذ مباشرة إلى صلب القضية في القرآن نفسه، وقياسا على ذلك فالمسألة بالنسبة له تتوقف عند إنحراف منهجي بسيط كما لخص ذلك في كلمات معبّرة تختصر كل شيء "إنحراف جزئي بزواية صغيرة عن المنهج الإلهي في نظام الحكم يقود بعد 1400 عام إلى إنحراف دائري كامل في الإتجاه المعاكس"<sup>2</sup>، ويضيف «حاج حمد» من أنّ ذلك الإنحراف إبتعد عن "المضمون القرآني لولاية الأمر (منهم)...ومن بعدها جاءت سلسلة المنازعات والمسلسل الدموي والإنقسامات الطائفية السرطانية حتّى أصبح العالم الإسلامي دوائر منغلقة على نفسها...صماء...تعلو عصبياها الذاتية على عصبيات المطلق الفردي القبلي الذي سيطر عليه القرآن طوال مرحلة التحويل والإعداد للخروج"<sup>3</sup>، ولو حاول بعض المجددين ضمن مراحل المتأخرة من تاريخنا إرجاع جذور التناقض إلى جملة من الإنحرافات تمحورت حول بعض السلوكيات الشاذة تعبّر في معظمها عن إنحطاط خلقي على مستوى السلوك من شرب للخمر والزنا والقتل العمد، ولكن بالنسبة «لأبي القاسم» ومرة أخرى فجذور التناقض ترتد "إلى البداية منذ وفاة الرسول، وفي سقيفة بني ساعدة...هناك البداية ثم أخذ التناقض في الإتساع بين المنهج الإلهي والسلوكية الحضارية...حتّى وصلنا إلى نحن ما فيه"<sup>4</sup>

فمشكلة السلطة السياسية في تاريخ المسلمين من أهم مثيرات الخلاف الذي حصل في الماضي وفي أثر ذلك الخلاف نشأت العديد من الفرق الكلامية الفلسفية ولكل منها تصورها الخاص، وبالأخص الإنقسام الكبير

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 43.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 693.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 693.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 693.

للأمة ما بين سنة وشيعة وخوارج غير أننا قبل الشروع في تحليل وعرض وجهة نظر «حاج حمد» بخصوص تطبيقات المنهج على مستوى الممارسة السياسية يتعين علينا في البدء الوقوف على المسألة كما تناولها بعض المتقدمين من مفكرينا وهذا بهدف تحديد الإنحراف الذي أشار له «حاج حمد» آنفا وخصوصا موضوع الإختيار.

ويشكل في هذا السياق مؤلف الأحكام السلطانية لصاحبه «الماوردي\* (364-450هـ)» في نظر الدارس «عبد الإله بلقزيز» الكتاب المرجعي "الذي كان أول بيان فكري إسلامي ينتقل بمسألة الدولة من الكلام إلى الفقه مخضعا إياها لتقعيد نظري ستظل له سلطة مرجعية على سائر التأليف اللاحق في الموضوع"<sup>1</sup>، فكتاب الأحكام السلطانية شكل معلم بارز في تحول الإهتمام بمسألة الخلافة أو الإمامة كما أطلق عليها في المدونة التراثية، بعدما كانت موضوعا للكلام لتصير موضوعا للفقه وليس هذا فحسب بل إلى جانب هذا نحاول الوقوف على مضامين ذلك الإهتمام ومدى حضور المنهج القرآني في كتابات المتقدمين بشأن النظرية السياسية، وإن كانت قد طبعت هذه التأليف بطابع فقهي محض مع إستنادها إلى الواقع بكافة مكوناته خصوصا الثقافي منها في تلك المرحلة، وهذا على حساب رجوعها إلى منهج القرآني، مع العلم أن هناك بون شاسع ما بين العودة للقرآن بغرض البحث عن المسوغات أو (التجوز) وبين العودة إلى المنهج القرآني بهدف بناء رؤية منهجية بشأن الممارسة السياسية يزول دونها كل غموض أو إختلاف، فأهم ما تعرض له الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) هو البيان الفقهي لشأن الإمامة يقول فيه: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين والسياسة الدنيا، وعقدها بمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شدد عنهم الأصم."<sup>2</sup>

ثم يتساءل «الماوردي» بشأن وجوبها بالشرع أم بالعقل وهنا تنقسم الآراء كما يبين قائلا: "فقال طائفة وجبت بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم للزعيم بمنعهم من التظلم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم...، وقالت أخرى بل وجبت بالشرع دون العقل لأن الإمام يقوم بأمر شرعية... جاء الشرع بتفويض الأمور إلى وليه في الدين قال الله عز وجل: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: الآية: 59] ففرض علينا طاعة أولى الأمر فينا وهم الأئمة المتأمرين علينا"<sup>3</sup>، وحكم وجوب الإمامة عند الماوردي بعد ثبوتها فهو فرض كفاية على نحو طلب العلم والجهاد في سبيل الله.

\* أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب أفضى قضاء عصره كان معتزليا إشتهر بكتابه (الأحكام السلطانية) من رأيه أن أي مجتمع لابد فيه من حكومة مسؤولة وإلا لكانت الأمور فوضى ولذلك وجبت الإمامة بالعقل لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم بمنعهم من التظلم ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، يراجع عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، مرجع سابق، ص 1228.

<sup>1</sup> عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2004م)، ص ص 90-91.

<sup>2</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، د ط، 2006م)، ص 15.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص ص 15-16.

كما يتناول أيضا «الماوردي» الشروط الواجب إحتيازها في من نَجِب فيه الإمامة فيذكر أبرزها: "العدالة الجامعة لشروطها... والثاني العلم... والثالث الرأي والحكمة المؤديان إلى إختيار من هو للإمامة أصلح، وتبدير المصالح أقوم وأعرف"<sup>1</sup>، وتعتقد الإمامة كما يضيف «الماوردي» من طريقتين أحدهما باختيار أهل الحلّ والعقد والثاني بعهد الإمام من قبل "وهذا كما عهد بها أبي بكر من قبل لعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - ويضيف «الماوردي» موضّحا دور أهل الحلّ والعقد في مسألة الإختيار قائلا: "فإذا إجتمع أهل الحل والعقد للإختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها فقدّموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعيّن لهم من بين الجماعة من أذاهم الإجتهد إلى إختياره عرضوها عليه فإنّ أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت بيعتهم له الإمامة"<sup>2</sup>، وقد تعرّض لهذه الآراء السياسية التي تقدم بها «الماوردي» بالنقد والمراجعة الدارس «فهمي جدعان\* 1940-...»، وفي شأن ذلك يقول: "لا شك في أنّ الفكر السياسي للماوردي فكر يدور على إمامة الملك... وهي إمامة مستندة إلى الغلبة والقهر إجمالا، ولا شك أنّ الماوردي تجنب العودة إلى مشكلة إنتقال النظام الخلافي إلى نظام ملكي فظلت تحليلاته ملكية النظر"<sup>3</sup> أي يطغى عليها طابع تنظير للملكية، وهذه مختلفة تماما عن النظام الخلافي في المنطلقات والأسس، فشتان بين نظام يؤسس على مبدأ الإختيار الحر وآخر على مبدأ الغلبة، وفي هذا الإطار للتاريخ ما يروى وللنظر قياس فيما جرى، وهكذا كانت تتم كيفية الإختيار، وتنصيب الإمام، ويقتصر الأمر في حدود جماعة معينة تمارس عملية الإختيار، وقد ساور أهل الحلّ والعقد في تراث المتقدمين كثير من الإلتباس وعدم الوضوح وهو ما عاناه محقق (الكتاب الأحكام السلطانية) ويقول في الموضوع: "على الرغم من أنّ مصطلحات أهل الشورى وأهل الحلّ والعقد يتردّد ذكرها كثيرا في الكتب التي تتناول الحديث عن الخلافة والإمامة وشؤون الحكم إلّا أنّنا لا نجد في هذه الكتب ما يشير من قريب أو بعيد إلى كيفية إختيار هذه الهيئة التي تُعرف بأهل الحلّ والعقد وأهل الشورى، ولا من الذي يقوم باختيارهم أو تعيينهم"<sup>4</sup>، مع أنّ «القاضي عبد الجبار المعتزلي\* ت415هـ» قد أشار إلى صفتهم بوضوح ودقّة من دون حوضه في كيفية إنتقائهم وهذه هي المشكلة، ومما يقول عنهم: "وأما صفة العاقدين فإنّ يكونوا من أهل الستر والدين ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من

<sup>1</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 17-18.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 25.

\* مفكر أردني من مواليد فلسطين درّس الفلسفة في فرنسا ومارس التدريس الجامعي في الأردن وسلطنة عمان والكويت من أهم كتبه (أسس التقدّم عند مفكري الإسلام) الذي سدّ ثغرة كبيرة في دراسة الفكر العربي الحديث وتعرّض بالدقّة والتفصيل لتيارات هذا الفكر كما تتبع مساراته وتحولاته....، يراجع: السيّد ولد آباء، أعلام الفكر العربي مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 128-129.

<sup>3</sup> فهمي جدعان، الخنة (بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02، 1989م)، ص 377.

<sup>4</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 22.

\*\* شيخ المعتزلة في عصره يلقبونه بقاضي القضاة له مؤلفات كثيرة عدّها البيهقي 29 مؤلفا أشهرها (شرح الأصول الخمسة) و(المغني في أبواب التوحيد والعدل) وهي ثبت بما ذهب إليه المعتزلة من واصل حتى الجبايين، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1070.

لا يصلح لها... فمتى كانت هذه صفتهم كانوا من أهل الرأي والفضل... فقد صحت الإمامة إذا وقع القبول على ما قدمناه.<sup>1</sup>

كما يشير أيضا «طه حسين» (1889-1973م) إلى أمر سلبى في مجلس أهل الحل والعقد، وهو أنه مجلس موقوت ينعقد متى صارت الحاجة إليه وينحل متى تم إختيار الإمام وإفترض بوجه ذلك أنه "لو قد وسع المجلس الشورى أولا وجعل نظاما دائما بعد ذلك بحيث يصبح مجلس مراقبة للإمام في عمله من جهة ومجلس إختيار للأئمة كلما إحتاج المسلمون إلى إختيار الإمام من جهة أخرى، لكان المسلمون قد سبقوا إلى النظام البرلماني وهم كانوا خَلقين أن يسبقوا إليه"<sup>2</sup>، كما تبني ذات الرأي الدارس «فهيمى جدعان» يقرر فيه: "ومن المؤكد أن مفهوم أهل الحل والعقد في عملية الشورى مفهوم يقرب من المبدأ التمثيلي في الديمقراطية الحديثة، لكن ضيق دائرتهم وخلاف حول هويتهم أي من هم أهل العقد والحل؟ يحدث اضطرابا في المفهوم"<sup>3</sup>.

ومن المتقدمين أيضا ممن إشتغل وكتب في موضوع الإمامة وشروط إختيار الخليفة نجد «أبو حامد الغزالي»، فقد أدلى بدلوه عبر ما دونه في كتابه (فضائح الباطنية) إذ عقد له في الفصل التاسع بابا بعنوان "إقامة البراهين الشرعية على أنّ الإمام القائم بالحق الواجب على الخلق طاعته في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله حرس الله ضلاله" ففي تصديره يقول: "والمقصود من هذا الباب بيان إمامته على وفق الشرع، وأنه يجب على كافة علماء الدهر الفتوى على البت والقطع بوجوب طاعته على الخلق، ونفوذ أفضيته بمنهج الحق وصحة توليته للولاية وتقليده للقضاة... وأنه خليفه الله على الخلق وأن طاعته على كافة الخلق فرض"<sup>4</sup>، ويتفق هذا أيضا مع ما أورده أيضاً الغزالي في مؤلفه (التبر المسبوك في نصيحة الملوك) إذ ينقل ما تسامعته الأخبار "من أنّ السلطان ظل الله في أرضه فينبغي أن تعلم أنّ من أعطاه الله درجة الملك... فإنه يجب على الخلق محبته ويلزمهم متابعتة وطاعته، ولا يجوز لهم معصيته ومنازعتة قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء: الآية: 59]<sup>5</sup>، ولهذا الآية دلالتها المعرفية والمنهجية في الممارسة السياسية على مستوى النص القرآني كما نوضحها لاحقا بمعني «حاج حمد».

<sup>1</sup> القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1 في الإمامة، (تح: محمود محمد قاسم، مرا: إبراهيم مدكور، (د ب، د د ن، د ط، د ت)، ج 20، ص 252.

<sup>2</sup> طه حسين، الفتنة الكبرى، (مصر: دار المعارف، د ط، د ت)، ص 62-63.

<sup>3</sup> فهيمى جدعان، المقدس والحرية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01، 2009م)، ص 157.

<sup>4</sup> أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مرا: محمد علي القطب، (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 2001م)، ص 153.

<sup>5</sup> أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د ط، 1996م)، ص 27.

في تصريح «الغزالي» نجد عدولا عن الأخذ بآلية الإختيار بالمقارنة مع ما جاء في كتاب (الأحكام السلطانية) «للماوردي»، من أنّ تنصيب الإمام يكون بعد عقد مجلس (أهل الحل والعقد)، ليصير بعد ذلك الخليفة ظل الله في أرضه، تجب طاعته وتعود هذه الإيديولوجيا الجديدة بالنسبة لذلك العصر في نظر «الجابري» إلى مؤسس الخلافة العباسية «أبو جعفر المنصور (95هـ-158هـ)» والذي إستند إلى إرادة الله واختياره في تولي السلطة "وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارات صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها أيتها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه أسوسكم بتوفيقه وتسديده...<sup>1</sup>"، ومما يستنتجه «الجابري» في ضوء ذلك "الخليفة سلطان الله في أرضه والسلطان هو القوة، إذا الخليفة هو القوة المنفّذة عن الله...<sup>2</sup>"، وتعود الإيديولوجيا السلطانية حسبه إلى الأدبيات السلطانية الفارسية، ويضيف إلى ذلك مقارنة تاريخية تصل الحاضر بالماضي يقول فيها: "في العصر العباسي الأول تمّ نقل الإيديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبّر عن واقع المجتمع العربي الإسلامي، واتجاه تطوره آنذاك، وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب إيديولوجيا الطبقات الإجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامح الطبقات عندنا."<sup>3</sup>

أما بالنسبة للإيديولوجيا التي إتخذتها الخلافة الأموية فهي ترتبط بعقيدة الجبر، فمما كتبه أيضا «الجابري» عن معاوية أنّه "كان يقول بصدد أخذ البيعة لابنه يزيد إنّ أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم"<sup>4</sup>، وإيديولوجيا الجبر هذه ثبتها معاوية تسويغا لسلطته، وقد إنتهجها خلفه من بعده في خطبهم ورسائلهم.

وبخصوص الشروط العامة للإمامة فإنّ «الغزالي» يتفق مع ما جاء به «الماوردي» ويضيف إليها شروط أخرى إذ يصرح بشأنها "إنّ الذي عدّ علماء الإسلام من صفات الأئمة وشروط الإمامة تحصرها عشر صفات: ستّ منها خلقية لا تكتسب، وأربع منها تكتسب...، فأما الستّ الخلقية...الأولى البلوغ فلا تعقد الإمامة لصبي لم يبلغ...،الثانية العقل: فلا تعقد لمجنون فإنّ التكليف ملأك الأمر وعصامه...الثالثة: الحرية، فلا تعقد الإمامة للرقيق،الرابعة: الذكورية فلا تعقد الإمامة لإمرأة...الخامسة: نسب قريش لا بدّ منه لقوله صلى الله عليه وسلم الأئمة من قريش...السادسة: سلامة حاستي السمع والبصر...أما الصفات الأربع المكتسبة فهي النجدة والكفاية والعلم والورع"<sup>5</sup>، غير أنّ شرط القرشيّة الذي أوقف عليه «الغزالي» نيل منصب الإمامة لم يعد يؤخذ به لاحقا، ومن الآراء التي عدلت عن ذلك الشرط نجد على ما ينقله لنا «ابن خلدون» رأي «أبي بكر الباقلاني» إذ يقول: "ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني لَمَّا أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي

<sup>1</sup> محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط03، 1995م)، ص 338.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 338.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 338.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 260.

<sup>5</sup> أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مرجع سابق، ص ص 161-163.

والإضمحلال واستبداد ملوك العجم من الخلفاء فأسقط شرط القرشية<sup>1</sup>، وإن أبقى بالموازاة مع ذلك الجمهور القول باشتراطها كما أضاف ابن خلدون<sup>2</sup>، وهكذا بموجب فكرة العصبية كما يبيّن تصوره للخلافة مع المرحلة التي شغلها، أعني سياقه التاريخي الخاص به، وقد عدّه الدارس «فهمي جدعان»<sup>3</sup> فمن فصل القول بتحول الخلافة إلى مُلك وبشأن ذلك يقول: "والحق أنّ ابن خلدون هو الذي جرّد القول في مسألة إنقلاب الخلافة إلى ملك مستندا في تحليلاته إلى نظريته في العصبية، وهو أيضا الذي بلور الصيغة الفكرية التاريخية النهائية لمعاني الخلافة والإمامة والملك"<sup>3</sup> بالنظر لواقعية الأمر الذي آلت إليه من النزوع إلى التغلّب بالعصبية.

إذ يعد العلامة «ابن خلدون» ممن عبّر عن واقعه التاريخي الحيّ كيفيلسوف ضمن مرحلة تفكك العالم الإسلامي وبدايات سكونه حضاري وقد شكّل موضوع السياسة والمُلك من أهم القضايا التي شغلته بالتفكير والتأليف، بل وقضى شطرا مهمّا من حياته في ممارسة ذلك سواء كان كاتباً أو قاضي القضاة، ففي البداية يعقد صاحب المقدمة الصلّة بين مقصد الشارع والغاية من الخلافة يقول في شأن ذلك: "ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء في أحوال دنياهم ومن قام فيهم مقامهم وهم الخلفاء، فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة"<sup>4</sup>، أي أنّ الخلافة تجمع المقصدين الدنيوي والأخروي وهذا نظرياً بالنسبة لنا كما نرى في التصور الخلدوني، لكن من زاوية التطبيق أعني أمر الواقع «فلا بن خلدون» تصور مختلف حينما يوقف قيام الدول على مقتضى العصبية والغلبة وليس بغرض تحقيق صلاحها الدنيا والآخرة.

فقد أوقف قيام وزوال الدول والممالك على مدى قوة أو ضعف العصبية وبغرض توضيح ذلك وضع فصلا في مقدمته بهذا العنوان "في أنّ الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية"<sup>5</sup>، ومما يقوله عن أهمية العصبية: "فهذه العصبية تمهيد الدولة وحماتها من أولها"<sup>6</sup>، وعن دورها الوظيفي يقول: "وذلك أنّ الملك كما قدمناه إنما هو بالعصبية متألفة من عصابات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها، وبذلك يكون الاجتماع والغلب على الناس والدول"<sup>7</sup>، ولم يتوقف التسويغ الخلدوني لمبدأ العصبية في مسألة الحكم بل ذهب في الأمر مذهبا بعيدا إذ ربطه هذه المرّة حتّى بالنبوة، فأوقف بذلك نجاح أي

<sup>1</sup> ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 243.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 243.

<sup>3</sup> فهمي جدعان، المحنة (بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام)، مرجع سابق، ص 378.

<sup>4</sup> ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 238.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 193.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 195.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 208.

دعوة إلى الله على قوة العصبية كما يصرح هنا: "العصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح ما بعث الله نبيا إلا في منعه من قومه."<sup>1</sup>

إذا فحينما نطالع هذا المنظور الخلدوني بخصوص قيام الإمارات والممالك فإننا نجد قد طغى عليه في التأسيس مبدأ العصبية والغلبة فقط، ومن ثمة نستفهم عن حضور المنهج القرآني بخصوص آلية الإختيار التي غابت تماما حتى في ذلك الزمن أعني المرحلة التي دَوَّن فيها «بن خلدون» آراءه، وهذا مما سجله «حاج حمد» بخصوص أشكال الإنحراف عن المنهج ومن جملته ما طرأ من تحول يخص دلالات (أولي الأمر منكم) فعند «أبي القاسم» "دلالة (منكم) هي غير دلالة عليكم، وغير دلالة فيكم، فعليكم تعود إلى مكانة العلو أو حتى التسلط"<sup>2</sup>، ومن أعلى أشكاله المحققة هو ما عبّر عنه «بن خلدون» في مبدأ العصبية الذي شكل ناظما لدولة الخلافة في تلك الأزمنة، ويضيف إلى ذلك «حاج حمد» "أصبح سيف الشرع مصلتا على كل معارض يحاول أن يستدل بالقرآن على فساد الحكم أو جهل الخليفة، وقد استخدموا (وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) على نحو يتضارب مع كل أبعادها المنهجية"<sup>3</sup>، وهذا ما يتفق بشأنه «حاج حمد» مع ما انتهى إليه الدارس «فهيمي جدعان» بخصوص ما ترتب من إنحراف لمبدأ طاعة أولى الأمر أو الملوك إذ يقرّر قائلا: "قد ترتب عليه تفرد هؤلاء بأرائهم وإمضائهم بعزائمهم ورغباتهم وأهوائهم حتى أصبح ذلك سمة من سمات الملك والملوك في الإسلام وأصبحت السلطة السياسية سلطة فردية"<sup>4</sup>، كما يضيف إجمالاً «حاج حمد» من أنّ "أنظمة الخلافة الإسلامية لم تترجم مفهوم القرآن لأولى الأمر منكم إلى إختيار سياسي حر، ولم تربط الشورى بالمبدأ الاجتماعي والإقتصادي لمنظومة الدخول في السلم كافة"<sup>5</sup>، كما نتوقف بالتحليل للموضوع في المحطة القادمة من البحث.

أما بالنسبة للمتأخرين ممن تمسكوا بنظام الخلافة واجتهدوا بالتنظير له ليس تكييفا مع العصر ومسايرة له، بل بالعودة إلى المتقدمين واستلهم آرائهم نجد «محمد رشيد رضا»، والذي مثل إنقلابا كما يرى الدارس «عبد الإله بلقزيز» "على فكرة الإصلاحية وعلى فكر الدولة الوطنية"<sup>6</sup>، مع أنّه يُصنّف ضمن التيار الإصلاحية الحديث، بل ومن جيله المتأخر الممتد إلى البواكير العقود الأولى من القرن العشرين إذ "قدّم ذلك الإنقلاب الفكري نفسه في صورة تراجع عن الإشكالية الإصلاحية في مسألة الدولة الوطنية نحو تبني إشكالية الخلافة"<sup>7</sup>، فلم يكن الأمر مجرد إنقلاب نظري أو تغيير مفاهيمي صوري مرادف وإنما هو "إنّقال من منظومة المفاهيم السياسية

<sup>1</sup> ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 253.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 597.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 596.

<sup>4</sup> فهيمي جدعان، المقدس والحرية، مرجع سابق، ص 124.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 176.

<sup>6</sup> عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 82.

<sup>7</sup> المرجع نفسه، ص 82.

الليبرالية الحديثة المناسبة لإشكالية الدولة الوطنية... إلى منظومة السياسة الشرعية المناسبة لفكرة الخلافة.<sup>1</sup>، ويعد مؤلفه حول الخلافة أو الإمامة العظمى النص النظري المؤسس لها، مع أنه كان من المدافعين قبل مؤلفه عن الحياة الدستورية والديمقراطية في الدولة العثمانية خصوصا بعد عزل السلطان عبد الحميد الثاني<sup>2</sup>.

ويمكن أن نصرف أهم الأسباب التي سادت رشيد رضا إلى الدعوة من جديد لنظام الخلافة، منها ما هو شرعي فهو يدافع مثل أي فقيه عن نظام الخلافة... بحسبانه واجبا دينيا فيقول: أجمع سلف الأمة وأهل السنة... على أنّ نصب الإمام أيّ توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعا<sup>3</sup>، وهو بهذا الطرح ظلّ محافظا لترديد السابقين من فقهاء السياسة الشرعية مثل: «أبي الحسن الماوردي» «وابن تيمية» و«الغزالي» وهؤلاء جميعا إرتبطت جملة نظرياتهم بتعزيز الخلافة القائمة من دون الخوض في بيان إنحرفها عن المنهج القرآني وفي هذه الزاوية تحديدا يتباين طرح «رشيد رضا» مع المتقدمين لأن خطابه الحديث إنحصر في الجانب الدعوي والنظري فقط وليس بصدد خلافة قائمة كما كان الأمر مع المتقدمين، وهو ما علق عليه الدرس «بلقرينز» قائلا: "لعل المفارقة الأساس في فكر الرشيد رضا السياسي ودفاعه الفقهي والايديولوجي المستميت عن الخلافة فقد ظلت هذه معلقة على المجهول وفكرة إنتقالية بغير مرجع معاصر ولا هدف مستبين؟"<sup>4</sup>

أما السبب الآخر الذي دعاه للقول بنظام الخلافة فيرتبط بالواقع وضغوطه المتسارعة والمختلفة خصوصا الحرب الكونية الأولى وما تلاها من تحولات جذرية بعضها إيجابي وبعضها الآخر سلبي ومنها المستجدات التي طرأت على مشهد السلطة والسياسة في البلاد الإسلامية بعد إنقراض الخلافة العثمانية، وإزاء ذلك يقرر «رشيد رضا» "لا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلاّ إحياء منصب الإمامة وإقامة الإمام الحق المستجمع للشروط الشرعية الذي يقوم مع أهل الحل والعقد بأعباء الخلافة النبوية، فإنّه هو الذي يدعن كل مسلم لوجوب طاعته فيما يصدر عنه من أمور الإصلاح العامة بقدر الاستطاعة"<sup>5</sup>، وقد نبّه «فهمي جدعان» لغرض «رشيد رضا» كما جاء في قوله السالف لما علّق إصلاح الشريعة بإقامة الخلافة: "إنّ إصلاح الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتم إلا بإعادة تكوين الدولة الإسلامية ونصب خليفة له خاصة الاجتهاد وعليه السهر على تطبيق الشريعة وإقامة الحكم الشوري بمعاونة أهل الحل والعقد والسعي من أجل إحياء المدنية الإسلامية."<sup>6</sup>

<sup>1</sup> عبد الإله بلقرينز، الدولة في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 90.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 82.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 83.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 101.

<sup>5</sup> رشيد رضا، الخلافة، (د ب، مؤسسة هنداوي، ط01، 2015م)، ص 98.

<sup>6</sup> فهمي جدعان، الماضي في الحاضر (دراسات في تشكيلات ومسالك التجرية الفكرية العربية)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1997م)، ص

وغايته على الجملة من خلف إقتراحه كما يبيّن طريقه "إقامة الإمامة الحق ولو في بقعة صغيرة من الأرض، فإنّ جميع العالم الإسلامي يدعن لها إذعاناً نفسياً منشؤه العقيدة الدينية، ولا تجد حكومة من الحكومات الإسلامية مجالاً للطعن فيها"<sup>1</sup>، فأمر إقامة الخلافة بالنسبة «لرشيد رضا» يسير ولو في إطار جغرافي محدود لأنّ الإذعان لها من طريق وجداني مبعثه العقيدة الدينية إذ يسارع بموجب ذلك كل الشعب الإسلامي للاعتصام بها لتسقط كافة ذرائع الطاعنين فيها ومما يلاحظ على آراء «رشيد رضا» هو بقاؤه إلى غاية المرحلة الحديثة محافظاً على النسق الفقهي والمفاهيمي التراثي لنظام الخلافة من دون تأصيل منهج قرآني يستفيد من دروس الماضي، وفي ذات الوقت يفتح على تجارب الآخر في الحاضر ليؤسس لرؤية جديدة تسمح بتجاوز إشكالات الماضي مع قدرتها على بحث مخارج لإشكالات واقعها الحديث والمعاصر لكن في نهاية المطاف كان الواقع أصلب من تنظيرات رشيد رضا فمصير الخلافة كان معروفاً.

وقد شكلت آراء الشيخ الأزهرى «علي عبد الرزاق \* 1888-1966م» إنقلاباً كلياً بالنسبة لنظام الخلافة والداعين إليها كما ارتأى ذلك «رشيد رضا»، إذ برأ «علي عبد الرزاق» الدّين الإسلامي منها كما يصرح في الصدد قائلاً: "والحق أنّ الدّين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون... والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية كلا ولا القضاء، ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدّين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها ولا أمر بها ولا نهي عنها وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"<sup>2</sup>، وموقف الشيخ صادر مما تركه نظام الخلافة من مساوئ في واقع العالم الإسلامي خصوصاً في المرحلة الحديثة وإن كان موقفه مجرد إنطباعات لا يعبر عن أصالة المنهجية القرآنية بقدر ما كان يحتكم لمعطيات الواقع المباشر.

وقد تركت كتابات «علي عبد الرزاق» أثرها البارز لاحقاً عن المفكرين ممن أتوا بعده إذ كانت آرائه تشكل تمهيداً نظرياً لرفض فكرة الخلافة ودفعت هؤلاء نحو الإنصراف لدراسة القانون الوضعي والعناية به كما بيّن ذلك الدارس «فهيمى جدعان» "ومقارنته بأحكام الشريعة الإسلامية فانتهاها إلى نتائج لا تخلو من الوجاهة والطرافة ومن ناحية أخرى تخلوا بالإجمال عن فكرة الخلافة التي لم تكن تخلو من ذيول ثيوقراطية واستبدلوا بها فكرة (حكومة إسلامية) ديمقراطية تمثيلية شوروية ذات طابع خاص"<sup>3</sup> ومن مثل هذا التحول من المفكرين "عبد الحميد بن باديس في الجزائر... حسن البنا وعبد القادر عودة في مصر... وعلال الفاسي في المغرب..."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> رشيد رضا، الخلافة، مرجع سابق، ص 99.

\* مفكر مصري حرّ صاحب كتاب (الإسلام وأصول الحكم) تعرّض للإجتراء الفاحش وتجرده من شهادته وعمله الذي يتعيّن منه، وقد دافع الشيخ عن نفسه أنّه صاحب رأي وله مذهبه في نظرية الحكم في الإسلام وفي فلسفة الحكم عموماً، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 1249.

<sup>2</sup> علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، (مصر: مطبعة مصر، ط 02، 1925م)، ص 103.

<sup>3</sup> فهيمى جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (في العالم العربي الحديث)، (عمان: دار الشروق، ط 03، 1988م)، ص 350.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 350.

ومن المفيد في هذا السياق أن نتوقف قليلا بالتحليل لآراء رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر «الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940)» بخصوص نظام الخلافة، فقد إتخذ موقفا نقديا من نظام الخلافة كما وضح ذلك الدّارس «فهمي جدعان» قائلا: "فهو قد إستنكر صراحة الصورة التي إنتهت إليها الخلافة مع الأتراك العثمانيين بل إستنكر...هتاف بعض الأزهريين بالخلافة لملك مصر متفقا في هذه النقطة بالذات مع ما ذهب إليه علي عبد الرزاق"<sup>1</sup>، وقد كان يرى قبل هذا في الأمة مصدر كل سلطة وأنه لا يجوز أن تُحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه لنفسها وتلزم بتنفيذه وأنّ المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون.<sup>2</sup>

لكن مشكلة هذا المنصب بالنسبة «لابن باديس» هو جملة التحولات التي طرأت عليه منذ صدر الإسلام والعصور اللاحقة عليه "ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الاسلام وزمنا بعده...ثم قضت الضرورة بتعدّده في الشرق والغرب ثمّ إنسلخ عن معناه الأصلي وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شيء..."<sup>3</sup> لذلك لم يأسف «الشيخ عبد الحميد بن باديس» كثيرا على إلغاء الخلافة الإسلامية في تركيا فبالنسبة له "إنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى"<sup>4</sup>، بل وكان هدفا وأداة ووظيفية إستعانت بها الدول الاستعمارية الكبرى خاصة بريطانيا وفرنسا بغرض سيطرتها على المنطقة العربية والإسلامية وهذا بعدما "علّمت فتنة المسلمين باسم (خليفة) بعث هذه الفكرة وتجسيدها في بعض من يدينون لها بالطاعة"<sup>5</sup>، ولهذا الدواعي والأسباب صدر «ابن باديس» في رفض الخلافة كونها وكالة عن الاستعمار في إدارة شؤون بعض الأقاليم والشعوب ممن تمسكوا بأهداب هذا النظام وصرح محذرا من خفايا ومضمرات هذا النظام "كفى غرورا وانخداعا! إنّ الأمم الإسلامية اليوم - حتى المستعبدة منها - أصبحت لا تحدها هذه التهاويل ولو جاءتها من تحت الجيب والعمائم"<sup>6</sup>، وليس هذا فحسب بل إستشرف «ابن باديس» حتّى إنقراض نظام الخلافة تماما قائلا: "إنّ خيال الخلافة لن يتحقق وإن المسلمين سينتهون يوما - إن شاء الله - إلى هذا الرأي"<sup>7</sup>، وهذا الذي يشهد بصدقه الواقع والتاريخ.

<sup>1</sup> فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (في العالم العربي الحديث)، ص 350.

<sup>2</sup> فهمي جدعان، الماضي في الحاضر (دراسات في تشكلات ومسالك التحرية الفكرية العربية)، مرجع سابق، ص 136.

<sup>3</sup> فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (في العالم العربي الحديث)، مرجع سابق، ص 351.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 351.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 351.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 351.

<sup>7</sup> عبد الحميد ابن الباديس، كتاب آثار ابن باديس، تصنيف: عمار طالي، (الجزائر: طباعة الشركة الجزائرية، ط03، 1997م)، ج01، مجلد02، ص 412.

المطلب الثاني: نقد مفهوم الحاكمية الإلهية:

من المنطلقات المهمة التي يقعد في ضوئها «حاج حمد» رؤيته المعرفية والمنهجية ووفقا للناظم القرآني بخصوص الممارسة السياسية، هي نفيّه أن يكون القرآن مجرد دستور، فهو ينطلق من الواقع سواء التاريخي أو الحاضر، فلم يباشر فعل التنظير والممارسة الفلسفية على الجملة بمعزل عن هذا الواقع، وخصوصا حينما يعالج الخصومة التي نشأت في فكرنا الإسلامي في مرحلته النهضوية ثم ما يليها من المرحلة المعاصرة "ما بين فريق التجديد المقارب على المحايثة الليبرالية، وفريق الإعتصام بهذه الحاكمية الإلهية ودستورية الكتاب"<sup>1</sup>.

غير أنّ الكتاب - القرآن - ليس بدستور، فالدستور مجرد تشريع، أما الكتاب فهو أكبر من التشريع وأوسع فهو وعي كوني حاوي للمنهج، ليقرر «حاج حمد» بالقطع: "إنّ القرآن ليس دستورا بالمعنى الفقهي للدساتير، فالدستور هو التشريع، والقرآن كتاب أكبر من التشريع إنّه يحتوي التشريع كجزء من مادته الكونية الشاملة"<sup>2</sup>، فالقرآن إذا ليس بدستور.

أما القصد من الدستور أو الدستور الإسلامي عند «حاج حمد» فهو ذلك الذي "وضعه النبيّ الأمي بنفسه قبل شهور قليلة من عروجه الأخير وذلك في حجة الوداع حيث ضمّنه كاملاً في وصايا جبل عرفات"<sup>3</sup>، وهذا الخطاب حمل مؤشرات منهجية دالة بالنسبة لـ«حاج حمد»، وقد إتخذها في توضيح رؤيته، ومنها أنّ النبيّ قد "ابتدأ وصاياه، وأنهاها مستخدماً عبارة أيّها الناس ولم يتطرق إلى عبارة يا أيّها المؤمنون أو يا أيّها المسلمون في كل خطابه ووصاياه فالرسول الموقر كان وقتها يخاطب البشرية كلها بسنة التعايش، فهو رسول إلى الناس جميعاً"<sup>4</sup>، ومنه فهذه المؤشرات المنهجية تشكل المقدمات الكلية للدستور وللناس كافة، كما أضمرتها وصايا الوداع، ولذلك فالقرآن كما نعود ونؤكد بالنسبة لـ«أبي القاسم» "كتاب مهيمن وكلي وليس كتابا خاصا بالدستور والشرائع...ثمّ إنّ الدستور الإسلامي ليس هو القرآن بل وصايا جبل عرفات"<sup>5</sup>، ومن ثمة قد أوحى تلك المؤشرات المنهجية لـ«حاج حمد» من أنّ وصايا الجبل تشكل في مجملها "خطاب للبشرية جمعاء ووُجّه للناس، ولم يحدّثهم عن خلافة تعقبه، ولا عن نظامها السياسي، ولم يتطرق لعقوبات إصر وأغلال...وقد قال لهم (لا أدري لعلي لا ألقاكم بعد عامي هذا في

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 19.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 26.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 26.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 26.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 34.

موقفي هذا"<sup>1</sup>، كما يضيف أيضا في ذات السياق: "قد التحق محمد صلى الله عليه وسلم بالملأ الأعلى قبل أربعة عشر قرنا ولم يسم خليفة عنه، ولم يحدّد إماماً يليه"<sup>2</sup> وهذه حُجّة «حاج حمد» في أنّ النبي لم يستخلف.

وليس فقط «أبو القاسم» ممّن إمتلك وجهة النظر القائلة بنفي إستخلاف النبي لمن بعده فمن المتقدمين نجد «القاضي عبر الجبار» المعتزلي إذ يفترض أنّه لو أوصى رسول الله للخلافة علي كما تدّعي الإمامية، أنزل نص في الإمامة فكيف يجوز أن يقع الخلاف بعده عليه السلام حتّى يقول الأنصار منّا أمير ومنكم أمير، مع معرفتهم بهذا النص الظاهر...<sup>3</sup>، أيّ أنّه بالنسبة للقاضي لو حضر نص في مسألة الولاية والإستخلاف من بعده عليه الصلاة والسلام لقطع بالجهيزة كل قول ولغط، أما بالنسبة للمتأخرين فقد تساءل «علي عبد الرزاق» بخصوص عدم إستخلاف النبي مما يشي عنده أنّ ممارسة الحكم موكولة للإجتهد لمن تركهم من بعده ويقول في إستفهامه: "كيف لا يترك للمسلمين ما يهديهم في ذلك! وكيف يتركهم عرضة لتلك الحيرة القائمة السوداء التي غشيتهم، وكادوا في غسقتهم يتناحرون وحسد النبي بينهم لم يتم تجهيزه ودفعه"<sup>4</sup>

ومن جهته يرى الدكتور طه حسين "أنّ النبي نفسه لم يرسم بسنته نظاما معيّنًا للحكم وللسياسة، ولم يستخلف على المسلمين أحدا من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب حين ثقل عليه المرض..."<sup>5</sup>

بل وقد ذهب لأبعد من ذلك مفترضا أنّه "لو كان للمسلمين نظام سياسي منزل من السماء لرسمه القرآن ولبيّن النبي حدوده وأصوله وفرض على المسلمين الإيمان به والاذعان له في غير مجادلة ولا مناقلة ولا ممارسة"<sup>6</sup>، ولم يكن ليحدث كل ما حصل في صور قائمة جزاء هذا الخلاف عبر مسار تاريخنا، ويتفق في هذا الصدد المفكر «محمد عابد الجابري» مع ما انتهى إليه «طه حسين» من "أنّه ليس في القرآن ما يفيد بصورة واضحة أن الدعوة الإسلامية دعوة إلى إنشاء دولة أو ملك أو إمبراطورية"<sup>7</sup>، فالنص القرآني حسب «الجابري» لم يتناول توجيهها بسلطة سياسية أو دولة وتنظيم ملك بخطاب مباشر.

أما بالنسبة للمفكر «طه عبد الرحمن» فالشرع لم يغفل عن هندسة نظام تدبري محدد المعالم والأسس، ولم يسهو أيضا عن تفصيله ولكن للمسألة مقاصد واضحة كما يصرح بشأنها قائلا: "وإنما القصد على الحقيقة مراعاة المصالح التدبيرية للعباد التي تتطور بتطور الإجتماع البشري وهذا الأصل هو من أهم أصول الشريعة وأنفعها"<sup>8</sup>

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 175.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 91.

<sup>3</sup> القاضي عبد الجبار، (المغني في أبواب التوحيد والعدل 1 - في الإمامة)، مرجع سابق، ص 131.

<sup>4</sup> علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، مرجع سابق، ص 87.

<sup>5</sup> طه حسين، الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص 24.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 25.

<sup>7</sup> الجابري محمدعابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 1996م)، ص 65.

<sup>8</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية)، مرجع سابق، ص 344.

ويضيف «طه عبد الرحمن» لما يقارن بين أولوية تفصيل الشريعة للأسرة والمجتمع، وتفصيلها للنظام يسوسُهما أي الأسرة والمجتمع فالأولى عنده أن تُفصّل الشريعة للنظام أيضا وهو ما نبيّنه في مقارنته "فالشريعة التي فصلت في تدبير الأسرة وهي من دقّ الأمور، أقدر على التفصيل في تدبير المجتمع الذي هو من جُلّها، فترتيب الدولة وشؤونها هو الأولى بالنسبة للشريعة وليس لها معجز في سبيل ذلك"<sup>1</sup>.

هنا يبرهن «طه عبد الرحمن» على موجبات ذلك السكوت قائلا: "ولأنّ هذا السكوت هو مجرد التوسعة على المكلفين حتّى يحدّدوا النظام السياسي الذي يطيقه زمانهم، وإتّما السبب في ذلك هو أنّ الشريعة الإسلامية توفر للمكلفين أكثر الإختيارات التدييرية الرشيدة الممكنة...حتّى يضعوا بأنفسهم القوانين ما يفني بحاجاتهم ويخدم مصالحهم."<sup>2</sup>

فمّا يمكن إلتماسه من فهم لقول «طه عبد الرحمن» هو أنّ الشريعة منحت للمجتمع وسعا من الحرية بما يسمح لأفراد ذلك المجتمع بتحديد النظام السياسي المناسب له، والذي يتكيف مع زمانهم أي السياق التاريخي اللاحق، مما يؤدي إلى إنسجام هذا النظام مع ظروف العصر فالشريعة كما نفهم من قول «طه عبد الرحمن» بالنظر لإحتوائها على عدة إختيارات تدييرية رشيدة بما يمكننا حسب رأيه حتّى من الإجتهد في وضع قوانين بأنفسنا ففي هذه النقطة الأخيرة يتفق «حاج حمد» مع «طه عبد الرحمن» خصوصا ما تعلق بمسألة الإجتهد في تحديد نظام الحكم الملائم، لكن الذي يختلف فيه «حاج حمد» مع «طه عبد الرحمن» ما تعلق بالتوسعة المطلقة للإختيارات التدييرية التي قال بها الأخير غير أنّ الأمر بالنسبة ل«أبي القاسم» يخضع لتأظم منهجي قرآني يضبط ويؤطر عملية الإختيار والممارسة، وليس كما ادّعى «طه عبد الرحمن» من أن الشريعة الإسلامية توفّر للمكلفين أكثر الإختيارات التدييرية، فالأمر يرتبط إذا بقضية المنهج كمؤطر في المقام الأول وهو ما نتوقف عنده لاحقا مع «أبي القاسم».

فحينما ينطلق «حاج حمد» من وصايا الجبل لينفي في أثرها مسألة أن يكون القرآن دستور، لأنّه أكبر من ذلك بمقتضى أن الدستور تشريع، والقرآن أكبر من التشريع ويجد فيما يناظر ذلك ضمن ما جاء في وصايا الجبل مؤشرات دالة على أنها تتضمن الخلاصة العامة التي تتفق بشأنها معظم دساتير العالم، ثم يؤكد «أبي القاسم» أنّ النبي الخاتم لم يوصي لمن بعده بالخلافة، ولم يترك أيضا كتابا بشأن ذلك فهذا بالنسبة له يشكل برهان على أنّ مسألة ممارسة السلطة في الإسلام ترتبط بخيار بشري حرّ فهي تنتمي لمرحلة جديدة وإنعطافا في إدراك ووعي الإنسان وهو ما عناه «حاج حمد» بمفهوم الحاكمية البشرية.

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سعة الاتممانية)، مرجع سابق، ص 343.

<sup>2</sup> المرجع نفسه، ص 343.

لكن قبل الخوض في تحليل «حاج حمد» لمفهوم الحاكمية البشرية مع موقفه النقدي ثم آرائه التأسيسية من الزاوية المعرفية والمنهجية، ينبغي أن نذكر في البداية أنّ معالجته للمسألة تستند على الإجمال إلى مفهومه الفلسفي بخصوص الجدلية الثلاثية التي تتجاوز الفكر اللاهوتي... والفكر الوضعي أيضا.

وهي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة حيث يتفاعل الغيب الإلهي بكامل مطلقيته التي تنكشف عبر الكتاب القرآني الكوني مع مطلق الوجود الإنساني ومطلق الوجود الطبيعي<sup>1</sup>، وهذا على المستوى المنهجي ثمّ نمضي إلى الزاوية التاريخية كما قررها القرآن أيضا، إذا إرتبط مفهوم الحاكمية بمراحلها المختلفة بنمو وتقدم الوعي البشري منذ بداياته، فهو ليس مفهوم ناجز ومكتمل من البداية، أيّ أنّه لا يمكن فهم هذه الحاكمية بمعزل عن تَمَرُّحات الإعدادية للوعي الإنساني والمسارات الزمنية التي شقّها حتّى تمكن في النهاية من قيادة نفسه بنفسه.

فقبل الشروع في النقد حدّد «حاج حمد» موقع مفهوم الحاكمية الإلهية\* في التصنيف الفلسفي فبالنسبة له يقع ضمن المدارس الجبرية اللاهوتية التي تجرد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار وتجعله مستلبا للذات الإلهية<sup>2</sup>، وتماثل تلك المدارس اللاهوتية الجبرية كما يرى «حاج حمد» "مدارس الحتمية المادية الطبيعية أو التاريخية"<sup>3</sup>، في مقابل ذلك المنهج القرآني بجدليته الثلاثية يقع خارج التصنيف الآنف الذي أشار له «حاج حمد» وذلك لم يحل دون طرح مفهوم الحاكمية الإلهية\*\* الجبرية في إطار الوحدة العضوية للقرآن وهدفه من أجل استنباط

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 27.

\* جعل منظرو الحاكمية الإلهية من المفهوم أصلا من أصول الدّين كما يرى ذلك «سيد قطب» إذ كتب كما يعتقد "فشهادة أن لا إله إلا الله لا تقوم ولا تتحقق إلا بالاعتراف بأن الله وحده حق وضع المنهج الذي تجري عليه الحياة البشرية... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس فقد ادعى حق الألوهية عليهم بادعائه أكبر خصائص الألوهية" يراجع كتاب: سيد قطب، هذا الدين، (القاهرة: دار الشروق، ط 15، 2001م)، ص 18. ويضيف إلى ذلك «سيد قطب» وما من منهج آخر في الأرض يحقق هذه الخاصية إلا الإسلام... ذلك أنه بريانيته التي تفرد الله سبحانه بالألوهية ومن ثمّ تفرد سبحانه بحق الحاكمية التي تشري للناس منهج حياتهم"، وحثه في ذلك أنّ هذا المنهج بريانيته هو "المنهج الوحيد المبرأ من نتائج الهوى الإنساني والضعف الإنساني والرغبة الإنسانية في النفع الذاتي، في تحقيق ذلك النفع عن طريق التشريع للشخص المشرع" سيد قطب، هذا الدين، المرجع نفسه، ص 19-21. فلا يكفي عند سيد قطب أن تعتقد بإفراء العبودية والوحدانية لله وحده كأصل من أصول العقيدة بل نضيف إليها عقيد توكيل التشريع لله وحده فهو المشرع ومصدر التشريع، ثم إنّ مضمون الحكم الإلهي عند دعاة الحاكمية الإلهية ليس بمعنى أن الله هو الحاكم كما تصور المفهوم قياسا على كيفية البشر، وإنما المقصود من أن الله هو الحاكم هو الاحتكام في نُظْمنا العامة إلى ما شرّعه لنا ونكون كبشر سواسية أمام هذا التشريع، وعلينا الإلتزام الشامل به ونقرنه بعقيدة التوحيد فالله واحد أحد وهو المشرع ويجب علينا الاعتقاد بذلك وهذا ما يصدّقه العمل والممارسة، وقد تبه الدّارس «هاني نسيرة» إلى خطر هذا المفهوم قائلا: "وخطورة مفهوم الحاكمية كما نرى ليست في مضمونه ولكن في موقعه في مركز دائرة الإيمان بُغية التفسير السياسي للدين، حيث أراد له واضعوه ومستخدموه أن يمثّل فارقا بين الإيمان والكفر جاعلين إياه من أصول الدين وركائز العقيدة التي يسقط الإيمان بسقوطها، في موقفهم من الحكومات والمجتمعات في العالمين العربي والإسلامي". يراجع نسيرة هاني، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 124. ويمكن أن نضيف توضيحا لما جاء في تنبيه الدارس أن الاعتقاد بوحدانية الله دون عقيدة أنه مصدر التشريع هذا الموقف يضعنا في خانة الكفر، فلا يكتمل الإيمان إلا بإسناد مسألة التشريع للبشر له وحده لا إله إلا هو وهذا هو الخطر لدى هؤلاء وخاصة في ارتباطه بالسياسة.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 27.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 28.

\*\* يرى الدارس «محمد جابر الأنصاري» أنّ صياغة مصطلح الحاكمية الإلهية يعود إلى المفكر الإسلامي والداعية الباكستاني المرحوم «أبو الأعلى المودودي (1903-1979)» ثمّ تبنى المفهوم سيد قطب (1906-1966) في المرحلة الأخيرة من حياته وهو لا يزال في السجن لتصبح الحاكمية لله شعار تيار عريض من أنصاره وتلامذته في مصر والعالم العربي. يراجع الأنصاري محمد جابر، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01، 1995م)، ص 162-163.

مدى التعامل معها وأيضاً: "هل هي مرفوضة رفضاً مطلقاً أم نسبياً؟ وهل هناك دلالة دينية وتاريخية على ممارستها؟"<sup>1</sup> وهذا الإستفهام الذي يطرحه «حاج حمد» يضمّر إجابته في إطار الوحدة العضوية للكتاب.

ومما تجب الإشارة إليه هو توضيح الخلفيات الثابته من وراء أطروحة الحاكمية لله، فهذا الطرح يأتي كمقابل لمفاهيم العلمانية والوضعية الإلحادية وهو ما إستوضحه «محمد عمارة» في آراء «أبي الأعلى المودودي» \* 1903-1979م» فيما يلي: "ثم قال في معرض رفضه (يعني المودودي) لمفاهيم هذه المصطلحات كما إستقرت في الحضارة الغربية... إننا نقدم مبدأ التسليم لله وطاعته بديلاً عن العلمانية، ونقدم مبدأ الإنسانية العالمية بديلاً عن القومية الضيقة، ونقدم في موضوع الديمقراطية مبدأ سيادة الله وخلافة المؤمنين بديلاً عن مبدأ سيادة الشعب أو حاكمية الجماهير"<sup>2</sup>، ثم إنّ مصادر هذا الطرح العلماني تعود إلى الحضارة الغربية "التي تأسست مدنيته على العلمانية اللادينية والقومية... هي أبعد ما تكون عن الخيار الحضاري المناسب ففيها تغريب للمسلمين ومسح للإسلام"<sup>3</sup>، ويستمد «سيد قطب» المفهوم كما طرحه «المودودي» وكما يوضحه الدارس «هاني نسيبة» "ويستند مفهوم الحاكمية الإلهية عند سيد قطب إلى العبودية لله وحده والتحرّر من حاكمية البشر وسلطة الطواغيت والتي تشمل كافة الأنظمة الديمقراطية والإشراكية أو العلمانية بكافة أشكالها وأنواعها"<sup>4</sup>، وهذه الملاحظة قد سجلها «حاج حمد» من جهته قائلاً: "قد لاحظنا منذ البدء أنّ الدّين طرحوا الحاكمية الإلهية بالمنطق الجبري اللاهوتي قد طرحوها كنفيز مكافئ لحاكمية البشر العلمانية"<sup>5</sup>، فالطرح لم يكن معبراً في حقيقته عن أصالة الكتاب المطلق ومنهجه المعرفي وإنما صدر في الواقع كرد فعل على ذلك الطرح الوضعي العلماني كما تمثلته الحضارة الغربية في نسقها العام ثم الظروف التي أحاطت شبه القارة الهندية من مقاومة الاستعمار البريطاني.

وهنا نعود لنوضح مرة أخرى ما يتقوم به هذا المبدأ عند منظّره «أبي الأعلى المودودي» كما يقرر ذلك في كتابه (تدوين الدستور الإسلامي) لما يقول في شأنه: "فإنّ الله له حق الحاكمية على الناس من غير مشارك ولا منازع، وذلك ما بيّنه القرآن وأبدأ في ذكره وأعاد فيما لا يكاد يُعَدُّ من آياته، وبقوة من البيان... فقال ﴿إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: الآية: 40]، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: الآية: 44]، وضوحاً تاماً من هذه الآية أن

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 28.

\* تأثر به كل أقطاب الجهاد الإسلامي المعاصرين وبالأخص سيد قطب من أهم مؤلفاته (تفسير القرآن) و(المصطلحات الأربعة في القرآن)، تقوم فلسفته على أربع مرتكزات وهي تركية الفكر وإصلاح الفرد وإصلاح المجتمع وإقامة حكومة إسلامية، وهو أول من أثار مسألة الحاكمية الإلهية في المرحلة المعاصرة، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفة، مرجع سابق، ص 1387-1389.

<sup>2</sup> محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، د ط، د ت)، ص 158.

<sup>3</sup> المرجع نفسه، ص 91.

<sup>4</sup> هاني نسيبة، أزمة النهضة العربية وحرث الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 116.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 28.

الإسلام والإيمان إنما هما عبارة التسليم بحاكمية الله... وما الجحود بها إلا كفر صريح<sup>1</sup>، فبدلالة ما ورد في الآيات التي ذكرها «المودودي» في قوله صارت الحاكمية الإلهية كما يرى «حاج حمد» "تعبير شاع إستخدامه في الأدبيات الإسلامية عموماً وأدبيات الصحوة خصوصاً ليشار به إلى التزام شريعته الله.<sup>2</sup>"

ويضيف مؤكداً بشأن مصدر الحاكمية السياسية قائلاً: "وقد تبين لكم أنّ الإسلام وحكمه الواضح الصريح في المسألة الدستورية المهمة، وربما يسألني سائل فلن الحاكمية السياسية إذن؟ فالجواب الوحيد الصريح لهذا السؤال (إنها لله تعالى) ولا يمكن أن يكون لهذا السؤال جواب آخر.<sup>3</sup>" وقد شكّلت مقولة الحاكمية الإلهية في سياق الفكر الإسلامي إنكساراً لخط ومسار الإصلاح النهضوي كما بين ذلك الدارس «علي أومليل\* 1940-».

«قائلاً: "إنّ الحاكمية منعرج حاسم في الفكر السياسي الإسلامي الحديث إختلفت به إختلافاً جذرياً عن منطق الإصلاحية الإسلامية الدستورية التي سار عليها دعاؤها من القرن الماضي"<sup>4</sup>، ويضيف متوسعاً في تفصيل ذلك الإختلاف الجذري: "فالحاكمية تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية واجتهدت في أن تُوجد صلة بين فلسفة ونظام الدولة الوطنية، وأفكار إسلامية معينة، إن الفلسفة السياسية الحديثة القائمة على أنّ الأمة مصدر السيادة، وعلى فصل السلطات وغير ذلك من الأسس التي حرص مفكرو الإصلاح الإسلامي أمثال خير الدين والأفغاني... أن يردّوها إلى الإسلام أو يردوا الإسلام إليها يعتبرها المودودي على النقيض تماماً مع حاكميته"<sup>5</sup>، فمقولة الحاكمية الإلهية في المرحلة المعاصرة تضخمت ايدولوجياً بالمضامين التي صارت تحملها بذلك الدمج للديني بالسياسي، بل ووضعت في مقابل "الحاكمية الوضعية الذكاء البشري دون التزام بالشرع الإلهي فيما يشار إليه في عصرنا بالأنظمة الوضعية وفيما يشار إليه ماضياً بالجاهلية ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: الآية: 50]"<sup>6</sup>، فصارت الوضعية لدى بعضهم تترادف الجاهلية السافلة كما يحلل «حاج حمد» الأمر "فإنّ المنطق يتداعى لتترادف العلمانية مع الكفر كما تترادف الجاهلية مع الشرك، فتتكسر دائرة التناقض ضمن ثنائية حادة فإما الحاكمية الإلهية وإما الكفر، وعلى هذا الأساس تعدّ جميع المجتمعات ذات النهج العلماني الوضعي مجتمعات جاهلية كافرة ولا تتوسط بين الأمرين"<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> المودودي أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط05، 1981م)، ص ص 22-23.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 39.

<sup>3</sup> المودودي أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق، ص 24.

\* مفكر مغربي، وأستاذ الفلسفة في الجامعة المغربية من كتبه (دراسة لمنهجية ابن خلدون) و(في شرعية الإختلاف)... تناول الإصلاحية العربية من منظور نقدي... يراجع: السيد ولد آباء، أعلام الفكر العربي؛ مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 118.

<sup>4</sup> أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط02، 2005م)، ص 159.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 161.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 39.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص ص 39-40.

وقد تعرض مفهوم الحاكمية الإلهية لجملة من الانتقادات والمراجعات فمنها أنّ التنظير للمفهوم تم إنطلاقاً من حالة وجدانية تخيلية عاشها «سيد قطب» كما حلل ذلك الدارس «هاني نسيرة» قائلاً: "لا شك أنه رجل يكتب من غير ضابط سوى من إيمانه أديب يجيا مع النص ويتخيّله ثم يصدر تأويله عنه وأنه تأويل على تخيل النص، وليس من النص نفسه."<sup>1</sup>

فالمعنى الذي شُحن به مفهوم الحاكمية الإلهية يشكل إنحرافاً عن معانيه الحقيقية والسياقات القرآنية التي جاء فيها ومن ذلك يتولى «محمد جابر الأنصاري\* 1939م-..» ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ الْمَمْنُونِ ﴾ [المائدة: الآية: 44-45-47] المتفق عليه بين المفسرين أن الآيات نزلت في أهل الكتاب اليهود بخاصة بشأن اختلافهم في تقديرية القتل على الأغلب وإنحرافهم عمّا إستقر عليه الحكم في شرعهم<sup>2</sup>، وهو ما يؤكد أيضاً طه عبد الرحمن من "إنّ الخطاب في مطلع هذه الآيات موجه إلى حكام اليهود الذين وصفوا بأنهم سماعون للكذب وأكالون للسحت..."<sup>3</sup>

كما قدم أيضاً «طه عبد الرحمن» نقداً لمن أطلق عليهم التحكيمين وعلى رأسهم «أبو الأعلى المودودي وسيد قطب» بالنسبة لتصوراتهم حول مفهوم الحاكمية الإلهية، فقد أوضح «طه عبد الرحمن» أنّ إستعراض هؤلاء للمفهوم جاء في إطار المفاضلة وليس في إطار النظر والتفكير ما "بين نظام الحكم الإسلامي وبين نظام الحكم الكهنوتي"<sup>4</sup>، وذلك الإطار التفاضلي قد أساء للإسلام كثيراً لَمَّا "نسب هؤلاء إلى نظام الحكم الإلهي من حيث هو كذلك، كل المثالب التاريخية والسياسية التي لحقت النظام الكهنوتي المسيحي"<sup>5</sup>، ولو على حرص «المودودي» لبيان التفريق ما بين "نظام الحكم الإلهي الديمقراطي الذي يمثله الحكم الإسلامي العادل، وبين نظام الحكم الإلهي الإستبدادي الذي يمثله الحكم الكنسي الظالم."<sup>6</sup>

وكان الأولى والأوجب عند «طه عبد الرحمن» هو مطارحة مفهوم الحاكمية لله في إطار التبعّد للحق، وليس بقهر الخلق وهو ما نستوضحه في قوله: "ويترتب على هذا أنّ السياق الذي كان ينبغي أن يتم فيه عرض الحاكمية

<sup>1</sup> هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب العربي المعاصر)، مرجع سابق، ص 108.

\* مفكر بحري وهو أستاذ الدراسات العربية الإسلامية، ومستشار ملك البحرين للشؤون الثقافية، من كتبه: (تكوين العرب السياسي وأزمة الدولة القطرية) و(العرب والسياسة أين الخلل؟) ... الخ، يتمحور مشروعه حول إشكالية أساسية استقطبت إهتماماته كلّها هي البحث في جذور التآزم السياسي العربي القريبة والبعيدة، خلفيات العطل العميق والإخفاق المتكرر والإجهاد الدائم...، يراجع: السيد ولد آباء، أعلام الفكر العربي؛ مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، مرجع سابق، ص 150.

<sup>2</sup> الأنصاري محمد جابر، التآزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات حالة مزمنة)، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1995م)، ص 164.

<sup>3</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سهة الائتمانية)، مرجع سابق، ص 362.

<sup>4</sup> المرجع نفسه، ص 367.

<sup>5</sup> المرجع نفسه، ص 367.

<sup>6</sup> المرجع نفسه، ص 367.

وتناول مفهوم الحاكمية ليس كما يعتقد سياق التسلّط على الخلق وإنما سياق التعبد للحق<sup>1</sup>، فمحمل ما أتينا عليه من بيان للمحاولات النقدية المهمة والتي تعرّضت لمفهوم الحاكمية بالنقد الوصفي فقط فبدورها كان لها حظ من النقد، ولكن هذه المرة بميزان المنهج التوحيدى إذ يصرح «حاج حمد» بصدها قائلاً: "وكذلك الذين نقدوا مفهوم الحاكمية الإلهية من المفكرين الإسلاميين إنما نقدوا كيفية فهمها لدى الحركات الأصولية التي نعتوها بالتطرّف والمغالاة واستلاب دور الإنسان."<sup>2</sup>

ومن الملاحظات النقدية الأخرى التي نسجلها لـ«حاج حمد» هي أنّ معظم الإنتقادات لم تتباين من حيث العمق مع تماثلها من زاوية المضمون النقدي بوجه مفهوم الحاكمية إذ يضيف «حاج حمد» قائلاً: "وقد تعدّدت الكتابات والدراسات حول موضوع الحاكمية الإلهية، وهي مع كثرتها وتعدّدها، وتناولها لفكر المودودي بالذات متماثلة من حيث النقد والبحث في الأصول اللغوية والدينية التراثية للمفهوم"<sup>3</sup>، أي أنّها معالجات توقفت عند الجانب الفقهي واللغوي فقط للمفهوم.

أما حين نأتي لبيان الموقف النقدي الذي اتخذه «حاج حمد» بشأن المفهوم فإنّ ذلك إستدعى منه العودة مباشرة إلى صلب المفهوم في القرآن بحد ذاته فالمطلوب بالنسبة له هو: "استنطاق القرآن حول حاكمية الله - سبحانه وتعالى - ما هي؟ وكيف تكون وعلاقة البشر بها...وما هي متعلقاتها؟"<sup>4</sup>، ولا حل للإشكالية في نظره سوى بالعودة والتوجه نحو القرآن ومن خلال منهجيته المعرفية مع الجدلية الكونية الثلاثية.

لكن قبل التعرّض للموقف النقدي الذي اتخذه «حاج حمد» من مفهوم الحاكمية نجده بداية يوضح طبيعة إعتراضه على طرح «المودودي» ففي معرض ذلك يقول: "ليس من أهدافنا أن نعترض على مفهوم الحاكمية الإلهية ولو بالطريقة التي طرحها بها المودودي بوصفها استلاباً لقيمة الإنسان الوجودية... كذلك لا نعترض على مفهوم خلافة الإنسان عن الله في الأرض وفق ضوابط الهدى ودين الحق، فهذا كله من أصول عقيدتنا"<sup>5</sup> ولو كانت صياغة مطاطة تتسم تارة بالتطرّف والمغالاة وتارة أخرى بالمرونة والإعتدال.

ثم يحدّد «حاج حمد» إعتراضه الأساسي وهو: "عدم فهم الأستاذ المودودي وآخرين من بينهم الأستاذ سيد قطب لمعنى الحاكمية الإلهية نفسه، فليس المقصود بالحاكمية الإلهية الالتزام بشرع الله أو رد التشريع إلى الله وقيام خليفة أو سلطة دينية تنوب عنه في الأرض فليس للحاكمية الإلهية أي علاقة بهذه المعاني التي إفترضها هؤلاء!"<sup>6</sup> ،

<sup>1</sup> طه عبد الرحمن، روح الدين (من ضيق العلمانية إلى سهة الائتمانية)، مرجع سابق، ص 368.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 28.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 29.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 30.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 45.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 45.

فلهذه الحاكمة الإلهية متعلقاتها وفقا للمنهج المعرفي القرآني كما نوضح الأمر على نحو موسع فيما يلي من التحليل.

### المطلب الثالث: التأسيس القرآني للحاكمة البشرية:

في عرضه النقدي بين «حاج حمد» حجم التعسف حين يطرح مفهوم الحاكمة الإلهية كمقابل لحاكمة البشر فهو طرح غير مستقيم فلسفيا خصوصا لما يقاس بميزان منهجية القرآن ومعرفيته، وهذا بالنظر لوجود فارق جوهري بين الطبيعتين الإلهية والطبيعة البشرية فأولية الطبيعة الإلهية تمارس الحاكمة بأشكال مختلفة، وهذا طبقا لموجبات الإنسان وزمانه من غير إستلاب له، ومن دون أن يكون هذا الإنسان مكافئ لها.<sup>1</sup>

فهو ينبغي أن يكون الإنسان مقابل أو مكافئ للحاكمة الإلهية أي أن الله مطلق التصرف وله حكمته في تقدير الأمور بالنسبة للإنسان، فالأمر ليس تسلط إلهي كما يُشاع هذا الاعتقاد لدى بعضهم بل هو مشكلة فهم ووعي بالدرجة الأولى عند الإنسان، ولذلك فـ«حاج حمد» يطرح في هذا السياق مفارقة ترتبط بالوعي الإنساني من زاوية الفهم ثم الإستيعاب وهي مفارقة إشكالية تمّ محرحة في ذات الوقت فهي "تتأتى حين يتعامل الإنسان مع الحاكمة الإلهية بمفهومه هو عن الجبرية وذلك بالمنطق اللاهوتي الضيق... وحين يرفض العلماني الوضعي مفهوم الحاكمة الإلهية وكأن الله سبحانه يمارسها بطبيعة بشرية وكيفية بشرية منافسة له"<sup>2</sup>.

لتفكيك هذه الإشكالية عاد «حاج حمد» لضبط دوائر المطلق لكل من الكون (الطبيعة) ثمّ الإنسان، فالله كما يبيّن «حاج حمد» "قد حدّد منذ البداية أنّ الكون مطلق لا متناه في الكبر، ولا متناه في الصغر ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَتْهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَلِيغِيٍّ فَاَسْتَعِذَّ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ لَخَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَكْبْرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ [غافر: الآية: 56-57]"<sup>3</sup>، ويضيف «حاج حمد» بالنسبة لمطلق الإنسان "وحدّد الله أنّ الإنسان كائن مطلق ممتد في الزمان والمكان ما قبل الميلاد وما بعد الموت ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: الآية: 28]"<sup>4</sup>.

فأمّام اللاتناهي الكوني كبرا وصغرا تسقط جبرية القانون المادي وقد أدى ذلك إلى ظهور النظرية النسبية وعلوم التفكيك والتحليل، كما تسقط الجبرية اللاهوتية مما يمكن الإنسان من إسترجاع قدراته الوجودية وحرية وإرادته بحكم تكوينه الكوني المطلق الذي يشمل المرئي واللامرئي<sup>5</sup>، "فالنفس من الجسد وقواها الإدراكية العقلية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 30.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 30.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص ص 30-31.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 31.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 31.

والحدسية"<sup>1</sup>، التي تجعلها تنزع النحو اللامتناهي تحرراً من تناهي الجسد عبر العبادات أو طقوس دينية معينة وغيرها من أشكال الفن المتعددة، وهذا هو المقصود من الإطلاق الإنساني الممتد بين عالمي المرئي واللامرئي .

فالنفس التي يحملها جسد الإنسان ما هي إلا نتاج "تخليق كوني ثنائي قائم على وحدة المتضادات المتقابلة القابلة للإنقسام والتفاعل"<sup>2</sup> فالنفس تكونت كخلاصة للتفاعل الجدلي الثنائي، وبكل مطلقها ونزوعها فجاءت حامله لخصائص ثنائية كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس: الآية: 07].

فتكوين الإنسان عند «حاج حمد» صادر عن جدلية كونية متفاعلة وبموجب ذلك التكوين وعبر وحدة المتضادات الكونية في تقابلها مع قابليتها للإنقسام والتفاعل "تتولد النفس التي تمارس في ذاتها ومن عند ذاتها وحدة المتضادات فتكون الإرادة الحرة دون جبرية لاهوتية، ودون أن تكون عنصراً بشرياً ينازع الله سبحانه وتعالى".<sup>3</sup>

فعبر منهجية القرآن المعرفية تمكن «حاج حمد» من إكتشاف ما في سورة الشمس من أبعاد تخص الجدلية الكونية التي صاغت تكوين الإنسان على مستوى إثبات حرته، ومعنى ذلك أن حرية الإنسان في أساسها نتاج لتفاعل جدلي ثنائي كوني، وعليه "فلا يكون قابلاً لأي جبرية لاهوتية مادية كانت أو وضعية، فجدلية التكوين هنا ثنائية كونية"<sup>4</sup> قابلة للإنقسام على نفسها فبموجب ذلك الإنقسام يمتلك الإنسان مساحة من حرية الاختيار بمعزل عن أي جبرية كانت.

فهكذا تمنحنا منهجية القرآن المعرفية الوعي بحقيقة الإنسان المطلق الذي يمتلك حرته ضمن الحيز الكوني الذي تخلق منه وفيه يحيا وجوده، فهذا التوضيح لمطلق الإنسان إيجاداً وحرية، ومن طريق معرفي ومنهجي فنعرف أن مقام الله أزلي وفوق مطلق الإنسان ومطلق الطبيعة، لكن على الرغم ما تتميز به الإنسان من إطلاقية على مستوى الخلق والتكوين إلا أن وعيه عرف أطواراً إعدادية، إذ قطع صيرورة أخرى من أجل معاودة إندماجه بالوعي في الرحم، وتلك الصيرورة توازي الصيرورة التي عرفها خلق الإنسان أو كما يقول «حاج حمد»: "معاودة الاندماج في الرحم الكوني بالوعي بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق، وكما تم الانفصال بالخلق أطواراً يعود الاندماج أطواراً يعود الاندماج بالوعي أطواراً، والأطوار التاريخية الثلاثة (العائلية، والقومية، والعالمية) تماثل الخلق التكويني للإنسان في الرحم في ظلمات ثلاث...فتلائية الخلق التكويني باتجاه الانفصال عن الرحم الكوني تماثل ثلاثية الأطوار الحضارية لمعاودة الاندماج فيه بالوعي"<sup>5</sup>، والمقصود بالوعي عند أبي القاسم هو "المستوى الحضاري لفهم

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحكيمية، مصدر سابق، ص 31.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 31.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 31.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 31.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 395.

الحركة في إطار إمتدادها الغيبي وفهم الغيب مجسدا في حركة غير مرئية<sup>1</sup>، أي أنّ الأطوار تشكل من جهة أخرى تقهّما للإنسان في علاقته بالله لتترقى معرفته مما هو مدرك حسي مباشر إلى طور الإدراك العقلي للغيب، وهكذا يتم بناء وعيه و إعداده من جانب علاقته بالله بتمكين قدرات التّسامي في الإنسان، فالحاكميات الثلاث أو الحاكمة الإلهية/الإستخلاف/ البشرية ليست مجرد مراحل متعاقبة، وإنما شهد فيها الوعي الإنساني إندماجه بالوعي في الرحم الكوني طورًا طورًا، وعبر منهج إلهي محدّد حيث الحق يقابل الباطل أو كما يضيف «حاج حمد»: "كل طور من الأطوار تتجسد المنهجية الإلهية على نحو فكري معين وتقابلها المنهجية المضادة على نحو آخر"<sup>2</sup>، والله كان مسعف أو موجّه للإنسان في عملية الإندماج هذه وعبر منهج إلهي ناظم لكل طور من هذه الأطوار.

وقد توقف تيار الحاكمة الإلهية عند فهم تلك المرحلة على أنّها تشريع مع حكم إلهي مباشر، وقد أوضحنا آنفا مع «حاج حمد» من أنّ لذلك الطور أو - المرحلة - متعلقاته الخاصة فمن غير المنهجي والمعرفي سحب تلك المرحلة على مرحلة أخرى لاحقة أعني مرحلة الحاكمة البشرية فهناك فوارق شاسعة ومتباينة على مستوى متعلقات كل مرحلة، وقد أوضحنا متعلقات الحاكمة الإلهية في أثر منهجية القرآن المعرفية ففي هذا الإطار صرف «حاج حمد» نقده للتيار المُتَطَرِّف للحاكمة الإلهية، وبالتالي فكل من إتخذ من الحاكمة الإلهية منطلقاً خاصاً أو فهماً معيّنًا ومنطق جبري فإنما إتخذها من عند نفسه، وعند ذلك الحد توقف به فهمه ووعيه بما جعل خصاماً قائماً بين حاكمة إلهية وأخرى بشرية، أو كما صرح حاج حمد قائلاً: "فالدّين إتخذوا الحاكمة الإلهية بمنطق الجبرية الإلهية إنما إتخذوها من عند أنفسهم وجعلوا الخصام ثنائياً بين حاكمتين إلهية وبشرية والأمر يختلف جذرياً."<sup>3</sup>

ففي مطارحته التّقديّة لهذا الفهم الدّي ربط ما بين الحاكمة الإلهية بالتشريع تساءل «أبو القاسم» حول تصور هؤلاء قائلاً: "هل الحاكمة الإلهية مجرد تشريع"<sup>4</sup> عند اللاهوتيين الجواب قطعاً بالإثبات فالدليل الذي يشبّتها أنّها كذلك هو التشريع الإلهي كما أوضح مفهومها «أبو الأعلى المودودي» وقد أشرنا له آنفاً يقول: "فالله له حق الحاكمة على الناس من غير مشارك ولا منازع"<sup>5</sup> من زاوية التشريع، وهذا في مقابل التشريع الوضعي البشري العلماني، فالخصام ناشئ من التعارض ما بين التشريع الإلهي في مقابل تشريع الوضعي الإنساني وهذا عائد كما أوضحنا سلفاً للخلط ما بين الحاكميات ومتعلقاتها وأيضاً من غياب الفهم المعرفي والمنهجي لكل حاكمة من تلك الحاكميات.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 406.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 396.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 32.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 32.

<sup>5</sup> المودودي أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، مرجع سابق، ص 22.

أما نظرة «حاج حمد» لحقيقة الحاكمية الإلهية تتأتى في إطار منهجية القرآن المعرفية فلما تكون الحاكمية الإلهية مرتبطة بالتشريع وبالمنطق الجبري اللاهوتي فإن الله يأخذ بأربعة أمور يبيّنها «حاج حمد» نذكرها مجملتها ثم نُفصّل فيها أولاً: القيادة المباشرة للمجتمع، وثانياً: الهيمنة المباشرة على الطبيعة بخوارق العطاء، وثالثاً: إصطفاء أرض مقدّسة يمارس فيها الحكم، ثمّ رابعاً: تنفيذ الجزاء وفقاً لشرعة الإصر والأغلال.

أما الأمر الأول كما يفصّل «أبو القاسم» فهو: "أن يتولى الله بنفسه قيادة المجتمع والمسؤولية المباشرة عنه فلا تكون هناك نيابة عنه، ولا أيّ مؤسسة دستورية أو سياسية... ولكن أنبياء يأخذون بتعليماته اليومية وينفذونها" بينما الثاني "أن يمارس الله خوارق العطاء بالهيمنة على الطبيعة والإنسان فيغلق البحر إذا حوصر شعبه... وينبجس الماء من الصخر فالحاكمية الإلهية تعني السيطرة على الطبيعة أيضاً"، في حين الثالث "أن يحدّد الله لحاكميته أرضاً تكون مقدّسة بحكم ولايته المباشرة عليها وعلى شعبها فلا تكون الحاكمية الإلهية إلا في أرض مقدّسة" وأخيراً الأمر الرابع "كل خطيئة مقابلها عقاب صارم وفق شرعة الإصر والأغلال وفي إطار ميثاق وعهد، فالحاكمية الإلهية تكافؤ بين عطاء خارق وعقاب صارم"<sup>1</sup>، فالحاكمية الإلهية بمقتضى هذا المضمون لا تُطرح في مقابل الطرح الوضعي العلماني البشري إنّما لها متعلقاتها الخاصة وسياقها التاريخي الذي شغلته، وأيضاً في تناول «حاج حمد» لمسألة الحاكمية الإلهية التي فهم البعض أنّها مقابلة للحاكمية البشرية، فإنه يضع الحاكميتين بإضافة إلى حاكمية الإستخلاف في إطار تاريخي شامل، فهي تشكّل أطوار مرّت بها البشرية، وكل طور يرتبط بنوع محدّد من الحاكميات، وتاريخياً عرفت البشرية ثلاث مراحل من الحاكميات فمن هذه الصيرورة التاريخية الإنتقالية للحاكميات نستنتج من تحليل «أبي القاسم» أنّ الحاكمية الإلهية لا يمكن أن تكون نقيض للحاكمية البشرية بل هي إمتداد آخر للحاكمية الإلهية، ولكن هذا الإمتداد يأتي في شكل واسطة، فليس الله يتجلي للطبيعة كما كان الأمر مع الحاكمية الإلهية ولكن الله يمنح لهذا الطور أو المرحلة البشرية كتاب الحاوي للمنهج، **فالحاكمية البشرية تأتي في إطار ثلاثية ممتدة وهي مآل للبشرية**، وليست مقابلة بالتضاد للحاكمية الإلهية كما فهمها هؤلاء وإنما إمتداد وهي ما أراه الإقتضاء الإلهي بأن يستدرج البشرية لتحكم نفسها بنفسها، والإستئناف التّقدي للحاكمية الإلهية يلزمنا بمزيد من التوضيح إلى جانب حاكمية الإستخلاف والحاكمية البشرية إذ نتناول كل واحدة منها بمفردها.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 32.

أ - الحاكمية الإلهية:

في البداية ضبط «أبو القاسم» معنى الحاكمية الإلهية على مستوى النص القرآني قائلا: "إنَّ الحاكمية الإلهية تعني حكم الله المباشر للناس دون إستخلاف بشري"<sup>1</sup>، أي أنّ الله في هذه المرحلة يمارس سلطته المباشرة على المجتمع عبر أنبيائه مباشرة "الأنبياء المتعاقبين الذين لا ينقطع تواصلهم ويحملون أوامره وتوجيهاته ونواهيته."<sup>2</sup>

وطبيعة هذا الحكم هو أنه تميّز ب "الهيمنة المباشرة على البشر وعلى الطبيعة في آن واحد مع التصرف الإلهي فيهما (البشر والطبيعة) تصرفا محسوسا وملموسا من وراء حجاب"<sup>3</sup>، فالحاكمية الإلهية كما يضيف «حاج حمد» ليست مجرد معنى تبسيطي وإتّما هي خصائص علاقة بين الله - سبحانه وتعالى - وحالة حكم معين يكون الله سبحانه فيها مهيمنا مباشر على تجربة الحكم وعبر توسطية نبوية متتابة ليس فيها مجال لاجتهادات البشر وأنظمتهم السياسية وهذا هو نمط العلاقة الإلهية مع بني إسرائيل<sup>4</sup> وترتبط الحاكمية الإلهية بالحالة التاريخية الإسرائيلية فكان جوهر العلاقة بينها وبين الله أن "إستوجبت قيام مملكة لله في الأرض يدير شؤونها الله - سبحانه - بنفسه لا بمنطق الإستخلاف البشري عنه"، ومكانها المحدد هو الأرض المقدسة كما جاء في خطاب موسى ضمن القرآن بهذا المعنى ﴿يَقْوَمُ أَدْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴿١١﴾ [المائدة الآية: 21]، وكان لها شعبا مفضلا كما جاء في قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾ [البقرة: الآية: 47]، ففي إطار هذه الحاكمية الإلهية المباشرة قدّست الأرض، وفضّل شعب ليس لذاتهما، ولكن إرتباطا بحاكمية إلهية.

فالله في هذا الطور "لا يقدر أرضا لذات الأرض ولا يفضّل شعبا لذات الشعب"<sup>5</sup>، ولكن التفضيل والتقدير على الرغم من كل الجحود الإسرائيلي عائد إلى "تعلق التجربة الإسرائيلية بحاكمية الله المباشرة... التي قضت بتقدّيس الأرض وتفضيل الشعب، وليس ذلك رجوعا إلى الخصائص الذاتية للأرض أو الشعب كما يتوهم البعض"<sup>6</sup>، وإنما لتعلقها بالحاكمية الإلهية.

ففي نسق التجربة الإسرائيلية أيضا هيمن الله على حركة الظواهر الطبيعية والإنسان وعبر الخوارق من إغراق آل فرعون، ونجاة موسى وقومه كما إستسقاها لَمَّا عطشوا وهو ما نستوضحه أكثر في قول «حاج حمد»: "قد

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 45.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 53.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 45.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 256.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 46.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 48.

مارس الله هيمنته على الطبيعة عبر عصا موسى حين يضرب بها ينشق البحر إلى طودين وينبجس الماء من الصخر فضلا عن خوارق المعجزات الأخرى كتظليل بني إسرائيل بالغمام وإنزال المن والسلوى.<sup>1</sup>

في مقابل هذا العطاء الإلهي الخارق لنوامس الطبيعة ونظمها فإن المقابل عقاب خارق أيضا (شريعة الإصر والأغلال) "شريعة غليظة شرعة الإصر والأغلال فيما إذا حصل الإنحراف عن العهد والميثاق"<sup>2</sup>، فالعقاب الإلهي إذا إرتبط بجنس عطائه ويضيف «حاج حمد»: "فبنقضهم الميثاق رفع الله فوقهم الطور فيكاد الجبل ويهوي عليهم، وباعتدائهم في السبت مسحهم الله قردة وبظلم منهم حرّم الله عليهم طيبات أحلت لهم."<sup>3</sup>

لم تدم مرحلة الحاكمية الإلهية طويلا فقد تمرّد الإسرائيليون عليها كما بيّن ذلك «حاج حمد»: "وطلبوا ملكا من عند أنفسهم بديلا من سلطة الأنبياء والريائيين والأحبار المتصلين بالله وطلبوا من الله أن يختاروا هذا الملك - أن يعث لهم ملكا - فتحولوا بذلك من منطق الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الإستخلاف عن الله."<sup>4</sup>

وقبل توضيح متعلّقات حاكميات الإستخلاف حلّل في البداية «أبي القاسم» حيشيات التحوّل الإسرائيلي من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الإستخلاف متسائلا: كيف دفع الله بهم باتجاه حالة الملك - الاستخلاف؟<sup>5</sup>، أي أنّ هناك متغيّرات طرأت على المرحلة الجديدة كما يوضحها «حاج حمد» بالعودة إلى النص القرآني كما أوضح اختيار الله لهم لطالوت ملكا، يقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنْقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿٥٣﴾ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [البقرة: الآية: 246-247].

فالذي طرأ في هذه المرحلة هو طلب بني إسرائيل ملك يختاره الله لهم: "كمقدّمة للخروج عن حاكمية الله، طلبوا ذلك من النبي الذي كان يُزاوّل الحاكمية الإلهية فيهم بتوجيه الله المباشر، أي أنهم ردوا اختيار الملك إلى الله نفسه (إبعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله)"<sup>6</sup>، ولم يكونوا حينها على معرفة بدخولهم لمرحلة الخلافة عن الله عوضا

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص ص 52-53.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 48.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 46.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 55.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 55.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 56.

لحكم الله لهم عن طريق الأنبياء، ففي تقديرهم "مواصفات الملك ستأتي تبعا لرؤيتهم... إذا سعة من المال"<sup>1</sup>، وقد إقترن الطلب الإسرائيلي للملك بالقتال فكان أن "إختار الله لهم طالوت ملكا ثم دفع الله بهم إلى معركة ضد جالوت وجنوده"<sup>2</sup>، وإرتباطا ينسق المرحلة الجديدة غابت المعجزات الخارقة والحسية المباشرة كما عرفتھا مرحلتهم السابقة من تدخل إلهي مباشر كما ذكرنا ذلك آنفا، فالتّمرد على الحاكمة الإلهية كان مقابله ذهاب هيمنة الله المباشرة على الإنسان والطبيعة.

ففي المرحلة التالية غاب التدّخل الإلهي المباشر حسي و صار إلى تدّخل غيبي فغدا الله يمارس "دوره غيبيا وقد وضعهم في أقسى الحالات بنهر يمنعهم الشرب منه، وهم في طريقهم إلى قتال العدو عدو شرس...ومن قبل كان يغرق عدوهم آل فرعون وجنوده وهم ينظرون من بعد أن انفلق لهم البحر"<sup>3</sup>، أما في المرحلة الموالية صار الإبتلاء الإلهي يسبق المعركة الامتحان بالمنع من شرب الماء وهم على وشك الإشتباك ضدّ العدو ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ أَغْرَقَ عُرقَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلْكُوا اللَّهَ كَرُمًا مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ عَلَبْتُمْ فِئَةً كَثِيرَةً يَا ذُنَّ آلِهَتِكُمْ إِنَّهُمْ لَمِيَ سَاءٌ مَا يَكْفُرُونَ ﴾ [البقرة: الآية: 249] وهنا نتساءل كيف كانت نتائج إمتحان المنع للشرب من النهر؟

يجيب «حاج حمد»: "فشل الكثير منهم في الاختبار (فشربوا منه إلا قليل) وهذا القليل منهم هو الذي بقي لطالوت، ومن هذا القليل إرتاب جزء وتضعضت قواه الإيمانية حين رأى حشد جالوت فقال: (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فما بقي لطالوت غير فئة قليلة كان عليه أن يخوض بها غمار المعركة لا يتدخل فيها تدخلا مباشرا"<sup>4</sup>، لكن مع كل الوقائع التي تبدو في ظاهر الواقع الموضوعي أنّها تؤثر سلبيا على نتائج المعركة ومحكومة سلفا بالمعطيات التي لم تكن في صالح طالوت وفتته المؤمنة "هزمت القلة القليلة الصابرة بإذن الله جيش جالوت وقتل داوود جالوت ثم ولّاه الله الملك."<sup>5</sup>

حيثيات هذه المعركة ونتائجها شكّلت نقطة تحول من "الحاكمة الإلهية إلى حاكمة إستخلاف عن الله، وباختيار الله وتسميته لخليفته، وقد حملت تلك المرحلة بداية التعلق الغيبي بالله وفعله خارج دائرة المحسوسات

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 56.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 57.

والمنظورات<sup>1</sup>، كما ترتبط كذلك حاكمية الإستخلاف بإختيار الملك فتسميته موكولة إلى الله وهذا في تحليل «حاج حمد»: "ضمانا للالتزام الله بالنصر وارتحانا منهم لشكل من أشكال الحاكمية الإلهية التي يتطلعون إلى تدّخلها المباشر في المعركة ضد جالوت"<sup>2</sup>، وسميت بحاكمية الإستخلاف بالعودة إلى تسمية الله لملك لهم منهم فالملك مستخلف عن الله، وبذلك سميت بحاكمية الإستخلاف بدل الحاكمية الإلهية حيث كان الله يمارس سلطانه عبر أنبيائه.

فالانتقال الإلهي بني إسرائيل من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف كانت بدايتها بدرس غيبي تنوء به طاقتهم في الإسرائيليون إذ أرادوا في هذه المرحلة "التوفيق بين الحاكمية الإلهية وحكمهم لأنفسهم (ابعث لنا ملكا)، فقط جردهم الله من خصائص الحاكمية الإلهية، ولكنّه سبحانه تفادى أن يهزموا وقد أوكل إليه إختيار المَلِك"<sup>3</sup>، وفي هذا الطور الإستخلافي كانت بداية الله مع بني إسرائيل بدرس غيبي قاسٍ يتعلّق بحضور فعله الآني بكيفية غيبية في ثنايا الواقع الموضوعي والفعل الإنساني، ولم يكن بالسّهل على بني إسرائيل إستيعاب ذلك كما يتوسع «حاج حمد»: "ذلك الدرس الغيبي الذي لم يستطيع الإسرائيليون أن يستوعبوه بعد قرون من بعثة موسى إستوعبه المسلمون بعد عقد زمني واحد من بعثة خاتم النبيين الذي جاء ليؤصّل العلاقة الغيبية مع الله، وذلك ما كان في معركة بدر التي جرت في إطار التعلّق الغيبي بالله."<sup>4</sup>

#### ب. حاكمية الاستخلاف:

بعد توضيح وتحليل حيثيات التمرد الإسرائيلي على الحاكمية الإلهية، أفضى الأمر بطلب من بني إسرائيل إلى حاكمية الإستخلاف، إذ يستخلف الله لملك منهم لهم مع تحوّل حضوره الآني المباشر إلى حضور غيبي يمكن الخليفة من قدرة التصرف في ظواهر الطبيعة، ونحاول التوسّع في هذا السياق في معاني هذه الخلافة ضمن الطور الثاني من الصيرورة البشرية في علاقتها بالله إذ ينطلق «حاج حمد» مما هو شائع بشأن مفهوم الإستخلاف من دون مراعاة المتعلقات والدلالات الكلية لهذه الحاكمية فكان يستخدم بعضهم "تعبير الخلافة والإستخلاف حتّى إنّ البعض ينجح لتفسير إستخدام الإنسان - أيّ إنسان - في الأرض وإستعمارها لها كدلالة على هذا الإستخلاف"<sup>5</sup>، لكن الحقيقة غير ذلك البتة بالنسبة ل «حاج حمد» لأنّ للإستخلاف دلالة وخصوصيته فالتّاس عنده كلهم مستخلفون في الأرض على مستوى الفهم الشائع والعام، فالإنسان خليفة في الأرض وليس بخليفة لله "ليسوا بخلفاء لله فلخليفة الله متعيّناته وشروطه ضمن حاكمية أعقبت الحاكمية الإلهية وهي حاكمية

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 57.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 57.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 58.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 34.

الاستخلاف"<sup>1</sup>، وتلك المتعينات وشروط يمنحها الله للملك المستخلف يوضحها «حاج حمد» قائلا: "ملك مدعوم بالهيمنة الخارقة على الطبيعة والإنسان، ولهذا كان غدو الريح لسليمان وسيطرته على الطير والدواب والجن، فهي حاكمية إستخلافية ذات قدرة على التصرف الكوني، فالخليفة يتمتع بصلاحيات من القدرة الإلهية الخارقة"<sup>2</sup>، وهو ما كان في عهدي داود وسليمان وهذا يعكس تفويضا إلهيا للمستخلفين بقدرة التصرف في الطبيعة الكائنات، والتي هي رهن أمر مستخلف من "الطير محشورة، ومنطق الطير معلوم، والجن من الجن والإنس... ولغة النمل معلومة والريح غدوها شهر ورواحها شهر، والحديد يلين."<sup>3</sup>

ومن خصوصية هذه المرحلة أنها كانت "وسيلة بين الحاكمية الإلهية بخصائصها... والحاكمية البشرية الملتزمة بشرع الله، ولكن ضمن خصائص وموجبات مختلفة"<sup>4</sup>، وفيما يتعلق بشرائعها فقد بقيت مرتبطة بالحاكمية الإلهية مع إحتجاب الهيمنة المباشرة لله على الطبيعة وظواهر، وصار الأمر تسخيرا بتوكيل المستخلف (النبي) لتصرف في قوى الطبيعة وأشرنا لذلك آنفا وتلك هي مقوماتها.

وقد وضّح «أبو القاسم» جملة من الخصائص التي تتمحور حولها حاكمية الإستخلاف فمنها الترشيد الإلهي الذي يبقى قائما مع إجتماع الملك والنبوة بإختيار إلهي لبني إسرائيل وطبيعة الترشيد أنها لا تأخذ "طابع المخاطبة والأوامر والتوجيهات كما كان الوضع عبر الفئة المختارة والمتعاقبة من الأنبياء والرسل، وإنما يأخذ طابع التفهيم والإيحاء أي طابع غير مباشر"<sup>5</sup>، مع تدخل الله إذا ما إشتبهت المسائل وإرتبك الإجتهد "فأفهم سليمان حكم العنم التي نفشت في حرث القوم، وحين يخطئ داود في الحكم يبعث الله إليه من يتسور المحراب ويراجع معه الحكم"<sup>6</sup>، فمن متعلقاتها في هذا الإطار "أن يكون الخليفة موصولا بالله عبر الإلهام والإيحاء"<sup>7</sup>، فحاكمية الإستخلاف إذاً هي خلافة بإختيار إلهي "مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي وليست مجرد ممارسة سلطة دينية بموجب بشرع الله وإختيار بشري"<sup>8</sup> وهذا كما يعتقد تيار الحاكمية ضمن الفكر الإسلامي المعاصر، فلحاكمية الإستخلاف متعلقاتها ودلالاتها نحاول إجمالها.

فمعنى أن يكون الإنسان خليفة لله لا بد من موجبات لذلك ومقتضيات ترتبط بالثلاثية الموالية وبإيجاز:

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 34.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 256.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 57.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 63.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 64.

<sup>8</sup> المصدر نفسه، ص 64.

1. الإختيار الإلهي: الخليفة أو المستخلف عن الله في الأرض لا يختاره المجتمع البشري بل يختاره الله كما اختار الله طالوت ثم داود وسليمان، فالخلافة هنا إختيار إلهي مباشر ينتفي معه كل إختيار بشري.
2. التفويض الإلهي: يتحول منطق الهيمنة الإلهية من التدخل الحسي المباشر، وبخرق لقوانين الطبيعة إلى توكيل قدرات التصرف للمستخلف عبر تسخير قوى الطبيعة والكائنات له.
3. الترشيد الإلهي: ما دام الإختيار إلهي للخليفة فالترشيد أيضا يكون كذلك إلهيا، ولا يأخذ هذا الترشيد طابع الخطاب المباشر كما كان الوضع سابقا - الحاكمة الإلهية - من طريق فئة مختارة ومتعاقبة من الأنبياء، وأوامر مباشرة فالترشيد في هذه المرحلة صار غير مباشر آخذا لطابع آخر وهو التفهيم والإيحاء.

وهنا تتقاطع معاني الخلافة\* الشائعة عن معانيها وفق منهجية القرآن ومعرفته "فالخلافة إختيار إلهي مرتبط بترشيد إلهي وتسخير إلهي وليس مجرد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله وباختيار بشري"<sup>1</sup>.

وبموجب هذه المعاني الثلاثية لحاكمية الإستخلاف يصير إستمداد "سلطان الخليفة عن الله في الأرض الذي يختاره الله ويصرف إليه بالتسخير من مظاهر قوته ما يشاء، فالإستخلاف عن الله ليس مجرد سلطة سياسية، ولكنه إستخلاف كوني وهيمنة على البشر والطبيعة بتفويض إلهي"<sup>2</sup>، وبهذه الدلالات والمتعلقات تتحدد حاكمية الإستخلاف وهذا هو معنى أن يكون إنسان ما خليفة عن الله في الأرض.

### ج. حاكمية الكتاب:

يتباين مفهوم حاكمية الكتاب البشرية والتي تأخذ مفهومها من النص القرآني وبالإستناد إليه أساسا، عن الحاكميتين السابقتين الحاكمة الإلهية ثم حاكمية الإستخلاف، ومرجع ذلك التباين يعود إلى أنّ لهذه الحاكمة نسقها الخاص والمغاير من حيث دلالاتها ومتعلقاتها وإتساعها فهي تتأتى: "خارج منهج الهيمنة الإلهية المباشرة على البشر والطبيعة الحاكمة الإلهية وكذلك خارج منطقة الإختيار الإلهي والتسخير حاكمية الاستخلاف."<sup>3</sup>

إذ تنتفي المتعلقات والشروط السابقة التي عرّفها نسق حاكميتي (الإلهية، الإستخلاف) "فلا تسخير لجن وشق لبحر ولا إنجاس لماء من صخر مهما عطش المسلمون ولا شقّ لخندق في الأرض مهما حوصروا، فلا

\*يحدد «حاج حمد» معنيين للخلافة الأول بسيط، وهذا حين يخلف الإنسان غيره في موقعه، في حين المعنى الثاني مركب في تعلقه بالله فأن يكون الإنسان خليفة الله فخلافته "ليست صورية أو عاجزة بل هي خلافة أسجدت لها الملائكة وعلم بموجبها الإنسان الأسماء كلها...وكون الإنسان خليفة الله تعطي الإنسان في فعله من قوة الله وقدرته وتسخيره...فالخلافة ذات عمق ذاتي في أصل تكوين الإنسان وقدراته، وذات عمق إلهي في التسخير المطلق الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري "ليستقيم معنى الخلافة باعتباره معنى متعلق بالخالق والإنسان عند «حاج حمد». يراجع له: كتاب العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، ص 341.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 64.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 67.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 71.

خارق عطاء...<sup>1</sup>، وصار بموجب بذلك التدّخل الإلهي تدّخل غيبي ثمّ إنّ مرحلة حاكمية الكتاب بالنسبة للمرحلتين السابقتين (الإلهية/ الإستخلافية) هي غاية ما أَراده الله كما يوضح ذلك «حاج حمد» "فإنّ الله قد تدرج بالبشرية لتحكم نفسها وتلك غايته من الخلق، وهي غاية إنتهى الله إلى تأسيسها على يد خاتم النبيين وفي الأرض المحرمة وجعل لها القرآن العظيم منهجا."<sup>2</sup>

فالحاكمية البشرية عند «حاج حمد» تتأسس "وفقا للمنهج الإلهي، فتكون العلاقة ثنائية بين الإنسان الحاكم والمنهج الإلهي وهو القرآن تحدّياً، الكتاب المهيم على كل الكتب فيكون الحكم به وهذه هي الحاكمية البشرية بالمعنى القرآني وليس الحاكمية البشرية (الوضعية)"<sup>3</sup>، فحاكمية الكتاب البشرية التي ينشدها «حاج حمد» لا يمكن فهم دلالاتها خارج المنهج الإلهي المنزّل في الكتاب، فالعلاقة تكون بين الإنسان أو الحاكم والمنهج المبثوث في القرآن وليس مع الله مباشرة، وهذا في إختلاف تام عن الحاكمية الإلهية حيث كان الحكم الإلهي مباشر عبر الوحي لصفوة أنبيائه من بني إسرائيل، وليس كحاكمية الإستخلاف حيث الخليفة يختاره هو - سبحانه عزّ وجل - ، وإذا ما إرتبك في الإجتهد أو إلتبس عليه تدّخل بالتّفهيم والإيجاء.

فالحاكمية البشرية كما يلفت إنتباهنا «حاج حمد» لا تتوقف على الحكم البشري حصراً كما هي الأنظمة الوضعية، وإنما تستند إلى المنهج الإلهي كما جاء في القرآن فممارسة الحكم تتم من طريق وساطة المنهج وهذا هو المعنى القرآني لحاكمية الكتاب أو الحاكمية البشرية، فالكتاب هو المرشد بموجب ما يجويه من منهج ناظم للاجتهد والتصرّف.

وقد أوكل الله تأسيس هذه الحاكمية إلى النبيّ الأُمّي الدّي له خصائصه المميّزة والتي تنتسق وفقها مرحلته (حاكمية الكتاب البشرية) وهذا بالنظر لعدد من الاعتبارات وهي كثيرة كما تولّى «حاج حمد» توضيحها ونحن بدورنا نتوقف عند أهمها على الإطلاق.

فمنها أولاً: "الذي قدّمه الله في الذكر على ذاته المنزهة والمقدسة إستصفاه من كل ذنب: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ لِيُعَفِّرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿٢﴾ وَيَنْصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴿٣﴾ ﴾ [الفتح: الآية: 01-03]<sup>4</sup>.

ثانياً: "هو الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم بمعنى الخلافة الكونية المستندة إلى القرآن كوعي معادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته"<sup>5</sup>، والمقصود بالمثاني السبع في قول «حاج حمد» هي السماوات السبع والأراضين السبع

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 34.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 71.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 256.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 73.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 74.

كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ [الحجر: الآية: 87]، وثالثا: "حدد القرآن أن إبراهيم هو إمام الناس ﴿وَإِذْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: الآية: 124]، وحدد القرآن أن موسى هو إمام المؤمنين ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ وَإِنِّي أَنتَظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: الآية: 143]، ثم حدد القرآن أن محمدا هو إمام المسلمين ﴿قُلْ أَغْيَرَ اللَّهُ وَجْهَ نَبِيِّكَ وَآلِهِ فَاتَّخَذُوا وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: الآية: 14]،<sup>1</sup> وفي أثر تحليل «حاج حمد» لتباين الإمامة إتساعا (الناس، المسلمين) وحصرية الإيمان (المؤمنين) يكون قد وضَّح ذلك الخلط الذي وقع فيه بعضهم حينما يجعل الإسلام أقل مرتبة من الإيمان، والحقيقة تبعا لتحليل «حاج حمد» عكس ذلك، الإسلام أرقى من الإيمان فحتى أنبياء بني إسرائيل الذين جعلهم الله قائمين على حكمه وصفهم بالإسلام الذي يتسق مع مرتبتهم كأنبياء ثم يليهم المؤمنون الذين هادوا من بني إسرائيل ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَابُ يَمَّا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخَشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: الآية: 44]<sup>2</sup> وبالتحليل المعرفي والمنهجي يواصل «أبو القاسم» تصويب المعنى لآية: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات الآية: 14]، فقد فُهمت هذه الآية فهما محدودا بمحدودية السياق الذي جاءت فيه ولكن «أبي القاسم» يضع معاني الآية في إطار النسق والوحدة العضوية للكتاب، فشائع الفهم أن الأعراب ادعوا الإيمان، ثم كان تنبيه الله لهم بمحدود درجة الإيمان ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ بهذا الفهم السطحي فهُم أقل درجة أي المسلمين (ولكن قولوا أسلمنا)<sup>3</sup>.

والصَّواب عند «حاج حمد» هو ترفي الله بهم إلى درجة الإسلام كما يوضح: "فالأعراب فعلا قد إدعوا الإيمان ولم يكن الإيمان قد دخل في قلوبهم ومع ذلك وهبهم الله مرتبة الإسلام التي هي أرقى من الإيمان الذي لم يدخل قلوبهم والسبب هو أمره سبحانه لهم بترك الوطن والأهل والخروج جهادا في سبيل الله فكانت لهم مرتبة الإسلام"<sup>4</sup>، وهو أعلى من مرتبه الإيمان لأن المؤمنين اليهود خرجوا من مصر للتوطن في الأرض المقدسة في حين

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 74.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 74.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 74-75.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 75.

كان الخروج العربي جهاد المرتبط بالإسلام وفيه بذل وتضحية وبهذا المسلك العملي كان الإسلام أرقى مرتبة من الإيمان.

رابعا: وهو صاحب الإسم المحمول (أحمد) الدال على خصائص سلطان إسمه "الذي يجمع كل هذه المقومات من الخلافة الكونية السبع المثاني والقرآن العظيم وإمثال الأنبياء لنصرتهم وخاتميتهم لهم وإماميتهم للمسلمين، لذلك كان من بينهم هو نبي الأرض المحرمة التي إستصفاها الله لذاته المنزهة وأرقى مرتبة من الأرض المقدسة ﴿ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾<sup>1</sup> وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدَى لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾<sup>2</sup> [النمل: الآية: 91-92]"<sup>1</sup>

ثم إنَّ بشرية نبيِّ مرحلة الحاكمية البشرية قد أكدتها هذه الآية ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾<sup>3</sup> [الإسراء: الآية: 93]، ففي الآية ربط ما بين التنزيه لله - سبحانه ربي - وبين البشرية فإستخدم التنزيه لله هنا إرتباطا بحالة بشرية"، وهذا مما له دلالة على إستبعاد متعلقات التقديس كما جرى الأمر في الحاكمية الإلهية وحاكمية الإستخلاف، وأيضا إنتفاء التداخل الإلهي الخارق والمباشر فكما يضيف «حاج حمد»: "فالله هنا منزه - سبحانه ربي - ثم يعود الأمر للبشر لا لمتعلقات التداخل الإلهي المقدس (بشرا ورسولا) وقدمت الصفة البشرية على الصفة الرسالية لتأكيدهما (بشرا - رسولا)"<sup>2</sup>.

كما توقف «حاج حمد» عند إحتجاج العرب على بشرية الرسول "فالإحتجاج هنا لا ينصب على مجرد البشرية فقط فكل الأنبياء بشر، ولكن ينصب على بشرية خالصة من المعجزات التي كانت للرسل الذين سبقوه"<sup>3</sup>، ولكن حقيقة البشرية كما يحلل «حاج حمد» هي صفة مطلوبة لذاتها في هذه المرحلة لأنَّ لهذا الأمر إرتباط بالدلالات وخصائص هذه المرحلة إذ "تكون علاقة البشر بالله علاقة غيبية قائمة على التنزيه يتجاوز متعلقات التقديس الأدنى درجة من التنزيه، وهي أرقى علاقة يستهدفها الله سبحانه لتكون بينه وبين الإنسان الذي من أجله خلق الكون"<sup>4</sup>، فالعلاقة بالله في هذه المرحلة علاقة تنزيه ولأجل ذلك "فقد خص الله الأرض المحرمة بنزول القرآن وظهور خاتم النبيين وذلك لتعلق الأرض المحرمة بذات الله المنزهة خلافا للأرض المقدسة التي تتعلق بصفاته."<sup>5</sup>

لهذه التوضيحات التي تقدّم بها «حاج حمد» لمرحلة الحاكمية البشرية مع تحليل دلالات إسنادها للخاتم الموقر، وأيضا توضيح تباينها عن الحاكميتين (الإلهية/الاستخلاف) وخصوصا توضيح الفارق ما بين التنزيه

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 76.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 78.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص ص 78-79.

والتقديس فكل ذلك يحمل دلالات منهجية " ولهذه الدلالات المنهجية إنعكاساتها أيضا على التشريع بين ما هو منتزَل في الأرض المحرمة والمنتزَل في الأرض المقدّسة"<sup>1</sup>، لأنّ التشريع المنتزَل في الأرض المحرمة يتّجه نحو شرعة التخفيف والرحمة ﴿ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكَ وَرَحْمَةٌ مِّنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَهَؤُا۟ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [البقرة: الآية: 178]، وبخطاب عالمي ﴿ قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّكَ بِأَمْرِ اللَّهِ يَكْتُمُ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الأعراف: الآية: 158]<sup>2</sup>، فبتفهمنا لحاكميتنا البشرية نتمكن عبر كتابنا من تجاوز "ضيق اللاهوت الجبري وضيق الوضعية العلمانية باتجاه الوعي الكوني المطلق"<sup>3</sup>.

وقد بيّن «حاج حمد» من جهة أخرى أنّ الحاكمية البشرية المنسوبة في قيامها وتأسيسها للبشر عبر الوحي الكتابي أخطر من الحاكمية الإلهية المنسوبة إلى الله وأخطر من حاكمية الإستخلاف، ففي الأولى يمارس الله حكما مباشرا عبر أنبيائه المختارين ويتدخل خارق في الطبيعة، أما في الثانية حاكمية الإستخلاف فالله هو من يختار الخليفة له من إعطائه لقدرات التصرف في ما يستخره من طبيعة وكائنات فالأقل خطرا في هذين الحاكميتين هو أنّ الله يمارس سلطته إما مباشرة بالوحي وخرق الطبيعة، أو يتدخل إذا ما إرتبك الاجتهاد أو إلتبس فهو من يتولى - سبحانه - التفهيم كما جرى الأمر مع داود وسليمان.

ولكن في مرحلة الحاكمية البشرية صار الأمر موكول للوعي الإنساني المطلق وعبر منهج الكتاب، في خياراته لأنظمة وشؤون الوجود فالأمر متروك له في كيفية ممارسته لتلك الأنظمة مع تحمله للمسؤولية بموجب حرته، والله عبر المرحلتين السابقتين كان يعدّ البشرية لهذه الغاية وفي أن تحكم نفسها بنفسها، وهذا تحقيقا لقدرات التسامي الكامنة في الإنسان من سمع وبصر وفؤاد، كي يتمكن هذا الإنسان من ممارسة مهامه الكونية متكافئا بين الخلق والحق.<sup>4</sup>

فالخطير إذا في الحاكمية البشرية هو تحمّل الإنسان لمسؤوليته في ممارسته الإستخلافية الوجودية عبر الوحي الكتابي ووفقا للمنهج الذي يشمل ذلك الكتاب، فحاكمية الكتاب البشرية تخاطب العقل والنفس في المقام الأول وتلك هي خصائص علاقة الله بالمسلم كما يوضح «أبو القاسم»: "في الإسلام حدّد الله تعالى علاقته بالمسلم عبر مخاطبة العقل والنفس فوضع جانبا الخطاب الحسيّ عبر الخوارق الطبيعية"<sup>5</sup>، فالخوارق الطبيعية تخاطب الحواس.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 80.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 35.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 80-81.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 72.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 264.

فالنظام الإسلامي كما يبيّن «حاج حمد» يعتمد في إستهاده للناس بالعقل وليس بالقهر الإلهي كحال من نتق فوقهم الجبل "فالله في النظام الإسلامي يريد الناس الذين يستجوبون بالسماع العقلي والقلبي ولهذا ربط الله مابين إبراهيم الذي تعرّف على ربه عبر التفكير العقلي في ملكوت السماوات الأرض وبين محمد - صلى الله عليه وسلم - بالرغم من وجود حقبة مليئة بأبناء إبراهيم من الأنبياء ﴿ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [آل عمران: الآية: 68]<sup>1</sup>، وبموجب هذه الأولوية إتجه الدين كما يضيف «حاج حمد» واتجه الدين للمخاطبة العقلية والقلبية كيفما كانت البداية بإبراهيم وكيفما كانت النهاية بمحمد عليهما وعلى سائر الرسل والأنبياء والصلاة التسليم.<sup>2</sup>

#### المطلب الرابع: الدلالات المنهجية للحاكمية البشرية:

لمرحلة الحاكمية البشرية دلالاتها وخصائصها ففي القرآن والأثر ما يوحي بذلك وهو ما إستنتجه «حاج حمد» عبر رؤيته المعرفية والمنهجية لنسق هذه المرحلة فحينما يقول: "إنّ كل ولاية على السلطة ليست من أمر الرسول الخاتم المستمدة من الله والتي تقع ضمن دائرة أولي الأمر منكم"<sup>3</sup>، وفي هذا التصريح هناك الكثير من المضمرات والمعاني، فالمقصود من "إنّ كل ولاية على السلطة ليست من أمر الرسول الخاتم"<sup>4</sup>، فهذه تعني أنّ الرسول لم يُدوّن كتابا في ممارسة الحكم، ولا أوصى بها لأحد من بعده، من قريب أو من بعيد بل لا تقع حتّى طاعته في دائرة أولي الأمر منكم، ولو كان الأمر كذلك لكان سمي خليفة وصارت طاعة الخليفة من طاعة الرسول فهو ما لم يفعله قطّ النبي الخاتم.

إذاً فكل ولاية على السلطة مستمدة من الله وتقع بمقتضى ذلك ضمن دائرة أولي الأمر منكم، فقضية التويّي والإستخلاف لا تعود إلى أمره عليه السلام وسنّته ولكن إلى المنهج الإلهي المكنون في القرآن فهو من يمتلك توضيح آلية الإختيار وفقا لمبدأ (أولي الأمر منكم).

ونضيف توضيحا لما سبق أنّ مسألة الإختيار للخليفة لا تعود إلى السنّة وممارسات الرسول والذي طاعته من طاعة الله، وإتّما الأمر موكول إلى الكتاب القرآن الذي خلفه لنا رسول الله النبي الخاتم كما جاء ذلك في وصايا الوداع قائلا: "فإني قد تركت فيكم ما أن أخذتم به فلن تضلوا بعده: كتاب الله ألا هل بلغت اللهم اشهد"<sup>5</sup>، فلم يثنّ سنّته بالكتاب ولم يُشر إلى أحد يستخلفه على أمته سوى الكتاب الموحى به إليه، والحاوي لمنهج الإختيار

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 265.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 265.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 91.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 91.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 27.

كما أوحى الله به (حيث دائرة أولي الأمر منكم) وهذه لا تتصل بفعل الرسول بل تعود في ممارستها إلى صحابته من بعده فالله هو من أوضح لنا عبر الكتاب ومن طريق المنهج ذلك الإختيار، وأكد «حاج حمد» في سياق ذلك على دراية الرسول بمنهج الله وسنته قولا وفعلا في تطابقها مع الوحي الكوني المطلق<sup>1</sup>، فالرسول أوكل أمر أمته من بعده إلى كتاب الله الحاوي للمنهج.

وهذه الدلالات تؤكد من دون شك أهم خصائص المرحلة - حاكمية الكتاب البشرية - عبر المنهج الإلهي الذي يستوعبه الإنسان بتحقيق قدرات التسامي لديه التي تسمح له بالمعرفة والاكتشاف، ومنه فهي "حاكمية بشرية تعود إلى البشر وليست حاكمية إستخلاف فيسمى الله الخليفة عبر نبيه كما سمى طالوت وداود، وليست حاكمية إلهية تؤدي دورها عبر تعاقب الأنبياء فقد خُتمت النبوة"<sup>2</sup>، فالحاكمية حاكمية بشرية باستهداء القرآن وإرشاد المنهج وبتفعيل قوى الوعي من سمع وبصر وفؤاد.

ويتساءل «حاج حمد» في هذا السياق: "لماذا لم يمنح الرسول مؤسسات للدولة الإسلامية ويقرر نظم وأشكال الحكم فيها؟ ولماذا لم يورثها تفسيرها شاملا للقرآن؟ ولماذا لم يستخلف من يليه؟" وبايجاز أجاب «حاج حمد» لتساؤلاته المتعددة ذات المضمون الواحد "لو فعل الرسول ذلك لقضى على مفهوم الحاكمية البشرية حيث تعود السلطة إلى الأمة بنص الآية: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ [النساء: الآية: 59]"<sup>3</sup>

وقد حلل «حاج حمد» ما تحمله هذه الآية من دلالات منهجية تصب في توضيح الحاكمية البشرية، إذ تجتمع طاعة الله مع طاعة الرسول وهذا تبعا للمرحلة فقد "قضى الله بطاعته (أطيعوا الله) ثم قضى بطاعة الرسول (أطيعوا الرسول)، ثم قضى بطاعة ثالثة هي طاعة أولي الأمر"<sup>4</sup> ولم يجعل الله من أولي الأمر أنبياء متعاقبون نظرا لختم النبوة، فقد إنتفت مرحلة الحاكمية الإلهية، وكذلك لم يجعلهم مستخلفين عنه في الأرض، فحاكمية الإستخلاف أيضا إنقضت مرحلتها، ولكن ردَّ الحاكمية البشرية ل (أولي الأمر منكم) إلى الإختيار البشري الحر<sup>5</sup>، وهذا مما لم يتبينه البعض كما يضيف «أبو القاسم» "كيف فصل الله ما بين طاعة الرسول الواجبة على المؤمنين بأمره وبين طاعتهم لأولي الأمر منهم بالإختيار الحر المسؤول، فقد جعل الله طاعة الرسول من طاعته هو وبأمره، ثم دفع بطاعة الناس لبعضهم وفق التعاقد الحر بينهم ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ [النساء: الآية: 59]، فطاعة الرسول تأتي أمرا من الله، فطاعته ليست منا بل علينا بالأمر الإلهي، أما

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 91.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 91.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 91.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 91.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 91.

طاعتنا لبعضنا فهي منّا، وهذه ال (من) لا تتم إلا بالإختيار الواعي الحرّ المسؤول وفق قاعدة الإجماع السلمي<sup>1</sup>، فعبر هذا التحليل المنهجي الموسّع أوضح «حاج حمد» دلالات إقتران طاعة الله بطاعة الرسول وهي ليست منّا بل علينا وفقا للأمر الإلهي لتتباين عن طاعتنا لبعضنا البعض التي تعود لقاعدة (منّا) تبعا للإجماع السلمي.

ففي تلك المرحلة كانت ثمة: "طاعة لله من منطلق الإيمان والعبودية، وطاعة للرسول ليس من منطلق الإختيار ولكن من منطلق الإيمان بالله والعبودية لله، فطاعة الرسول من طاعة الله، وسلطته على المؤمنين من سلطة الله وبيعة المؤمنين للرسول ببيعة الله ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: الآية: 10]<sup>2</sup>، وأيضا التمييز بين طاعة الله وطاعة الرسول هدفه كما يوضح «أبو القاسم» كي: "لا تتداخل طاعتنا للرسول مع نسقنا الذي أراده الله لنا في الحاكمية البشرية، فلولا الإتجاه نحو هذه الحاكمية البشرية وتحقيقها في الأرض لحصر الله أمر الطاعة فيه سبحانه وفي الرسول فقط ولم يشير إلى أولي الأمر - بعد ذلك - ليكونوا منّا وباختيارنا الحرّ، أما في فترة وجود النبي فقد ردّ الله أمر الإحتكام إليه وإلى الرسول فقط (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول)<sup>3</sup>، وهذا من الإشارات إلى أولي الأمر بالاختيار الحر فعلى الرغم ما للنبي علينا من واجب والمقترن بطاعة الله فإنه لم يتدخل في شؤون حاكميتنا، إن تصرّحا أو تلميحا وكل ما جاء بشأنها نزل في النص القرآني.

ليتحدّد في أثر ذلك الشرط المنهجي لمن يتولى الأمر من بعد الرسول وهو أن يكون من (أولي الأمر منّا) ففي تحليل دلالاتها يقول «حاج حمد»: "ودلالة منكم هي غير دلالة عليكم، وغير دلالة فيكم، فعليكم تعود إلى مكانة العلوّ أو حتّى التسلّط، أما فيكم ففتنتهي إلى المعنى الإجتماعي أو تراتب الكهنوتي وكافة هذه الحالات مرفوضة في الإسلام."<sup>4</sup>

ويضيف بالتوسّع في تلك الدلالات في سياق آخر: "لم يقل الله أولي الأمر عليكم فيوجب الطاعة لكلّ مغتصب يستعلي على الناس (عليكم) ولم يقل الله أولي الأمر فيكم فيوجب الطاعة لذوي النفوذ والمراتب في المجتمع، جعلها الله خيارا حرّاً منكم"<sup>5</sup>، فلو سمى الرسول منّ يخلفه لكان أن وجبت علينا طاعته، وكان ذلك مما سيُنقض معنى (أولي الأمر منكم) كما تبين «حاج حمد» دلالاتها المنهجية، وينقض أيضا منهج الحاكمية البشرية كله.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 54-55.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 597.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 92.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 597.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 92.

وقد أشرنا فيما سبق أنّ النبي لم يُورثنا تفسيراً شاملاً للقرآن ولهذا الأمر تداعياته في رؤية «حاج حمد» لأنّ النبي أعاد الترتيب الوقفي لآيات وسور الكتاب فهو أورثنا الكتاب بعد ترتيبه الوقفي، وبعد تلقّيه وحياً من الله منجّماً يتّصل بمرحلة تأسيسية لأجل تثبيت الدّين آمنوا ثم أورثنا إياه كما جاء في ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْرَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُذِنُ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾﴾ [فاطر: الآية: 32].

ومنه ننتقل من خلال وعينا نحو أفق معرفته ككتاب حاوي للمنهج ومن جملة ما يخضع لمنهجه هو فهم موجبات حاكميتنا البشرية التي تتفاعل مع الكتاب عبر صيرورة الزمان والمكان، وهو ما يسمح لنا بإدراك متعلقاتها فمنها أنّ نبيّ لم يتدخل وفقاً لنسق حاكمية كتاب كما يذكر «حاج حمد» لا "في صياغة مؤسسات الحكم والدولة ويقرر ضوابط الشورى والإختيار بل ترك الأمر للحاكمية البشرية"<sup>1</sup>، ونفى كذلك «حاج حمد» أن يكون الرسول مؤسساً لدولة، ومفسراً للقرآن فذلك يرتبط بخصائص الحاكمية البشرية "فكانت علاقة الرسول توجيهية مباشرة بالمتجمع العربي الأمي يستمد سلطاته من الله نعم يستشير من حوله ولكن دون تأسيس دستوري لمجلس الشورى..."<sup>2</sup>، مع أنّ النبيّ في كل هذا قد أسس قاعدة للخروج عبر دعوته من إطلاق السرايا والغزوات وإفاد المبعوثين، وعقد معاهدات وتنظيم الجهاد مع تغطية نفقاته، فمع كل هذه الجهود "لم يمض الأمر إلى تأسيس نموذج دولة فذاك من خصائص الحاكمية البشرية"<sup>3</sup>، ويضيف «حاج حمد» معززا تحليله: "فعرّفنا الرسول داعياً أكثر مما عرفناه حاكماً فقد جعل السلطة لغيره حتى في حياته بأمر من علمه ومثال ذلك حين حكّم سعد بن معاذ في أسرى اليهود."<sup>4</sup>

وفي أثر هذا التحليل المبين لعلاقة الرسول بالحاكمية البشرية يسدّد «حاج حمد» لمن "يقولون بأن دولة المدينة تعدّ نموذج الدولة الإسلامية مخطّعون في فهم مهمّة خاتم النبيين وطبيعتها"<sup>5</sup> فهؤلاء في نظر «أبي القاسم» فاتهم التميّز بين ما تقتضيه مرحلة النبوة من تأمين قاعدة الدعوة بهدف الخروج نحو العالم، وبين إرساء قواعد ومنهج يستهدي به في الحكم فالمدينة تُشكّل في نظر «حاج حمد» "دار هجرة وإنطلاق نحو (الخروج) إلى العالم والمهمّة هي حمل الكتاب إلى العالم فجمع الإسلام بين أمرين عالمية خطاب وحاكمية كتاب"<sup>6</sup>، فبالنسبة لـ«حاج حمد» "خاتم النبيين لم يكن رأساً للدولة ولم يؤسس دولة، ولم يضع ضوابط لفهم القرآن وإستيعابه، وإنما كان مؤسساً لحاكمية بشرية حين أعطى للمرحلة وحيها الخاص بها من الكتاب ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 93.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 93.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 96.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 73.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 97.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 597.

هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ [فاطر: الآية: 31]<sup>1</sup>، ثم أوردنا الكتاب لاحقاً كما تشير الآية اللاحقة، بل النبي في نظر «حاج حمد» قد أسس ما هو أكبر من الدولة وأسمى "آلاف الشخصيات التاريخية في العالم أسست دولا ووضعت نماذج دستورية ولكن ليس من بينها من أسس مجتمع دعوة عالمية، فاختصار مهمة خاتم النبيين إلى مستوى الأفراد التاريخيين هو نوع من التقوّل عليه"<sup>2</sup> هذا نتيجة لغياب فهم مهمته على الوجه الصحيح.

فبهذا التوضيح ما للرسول - صلى الله عليه وسلم - من دور ومهام يتضح أيضا ما للبشر من مهام أيضا وفقا للمنهج القرآني، ومنها ما أُطلق لهم كما يبيّن «حاج حمد» من "كيفية التأسيس الدستوري لهذا الإختيار الحرّ دون غلبة تسلطية أولى الأمر عليكم، ودون تميّز إجتماعي وأولي الأمر فيكم، سواء كان هذا التميّز كهنتوتيا أو أساسيا بما يدعيه الفقهاء من مرجعية وسلطة"<sup>3</sup>، وإنطلاقا من خصائص الحاكمية البشرية المتصلة بالمنهج القرآني، يصير من مهمتها "أن تبتدع الأنماط الدستورية لأشكال الحكم التي تستجيب لمشكلاتها السياسية والإقتصادية والإجتماعية على ضوء متغيّرات الواقع"<sup>4</sup>، وهذا بمنأى تام عن باقي خصائص الحاكميات السابقة، أو ممن يدعي العصمة بعد ختم النبوة.

فلو وُضع النبيّ كما يفترض «حاج حمد» أو حدد آلية للإستخلاف لكان - صلى الله عليه وسلم -: "قد قنن حالات دستورية إن صلحت لِمَا كانت عليه حال ذلك المجتمع فإنها لا تصلح لمجتمعات أخرى"<sup>5</sup>، ولهذا لم يضع النبيّ أيّ آلية للإستخلاف وترك الأمر للإجتهد البشري وأخذًا بعين الاعتبار لتغيّرات المجتمعات والثقافات، فيكفي أنه قد أُوحى له - أيّ الكتاب - ما فيه المنهج الإلهي الناظم للخيارات وآليات البشر المتعددة والمختلفة وهذا مما يشي بأنّ الإسلام دين عالمي يستوعب المتغيّرات الثقافية والإجتماعية للشعوب والأقوام الأخرى كما يوضح ذلك «حاج حمد»: "الإسلام دين عالمي يتجه بخطابه إلى مختلف الأنساق الحضارية ومتغيّراتها الإجتماعية والإقتصادية والسياسية."<sup>6</sup>

وتبعا لذلك الإبتداع للأنماط الدستورية وشكل الحكم يستوجب على الحاكمية البشرية أن تخضع تلك الأنماط للمنهج القرآني الناظم وضابط باستمداد من المرجعية القرآنية الكونية التي تؤطر مناهج المعرفة البشرية التي تتعدّد بتعدّد الحقول الثقافية، وأبقى النبيّ الخاتم "على الإختيارات الإنسانية من بعده سواء على مستوى أولى الأمر

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 97.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 93.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 73.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 73.

أو على مستوى النهج الدستوري مفتوح على كل التجارب البشرية<sup>1</sup>، لأنّ القرآن عند «أبي القاسم» يشكل وعي يعادل الوجود الكوني وحركته ووفقاً لذلك في الحاكمية البشرية تتسع دائرة التصرف البشري بالقدر الذي تتسع به مداركنا ومفاهيمنا وتغيّر إستنباطاتنا بالقدر الذي تتغيّر به الأزمنة والأمكنة وصولاً إلى تأصيل منهج الهدى ودين الحق<sup>2</sup>، فالدين عند «حاج حمد» لا يُعنى "بأشكال تنظيمات الدولة وكل مؤسساتها السياسية الدستورية"<sup>3</sup>، ولكن حدود عنايته تطوف حول "تنظيم علاقات الإنتاج والعلاقات الإجتماعية هو أساس الدين بغض النظر عن طبيعة تطوّر أيّ مجتمع ومستواه فذاك من خصائص الإنجاز البشري"<sup>4</sup>، والأمر ينطبق أيضاً على كيفية الممارسة السياسية وفقاً للمنهج المؤسس على قاعدتي الشورى والدخول في السلم كافة.

### المطلب الخامس: ضمانات قاعدة السلم كافة في تحقيق المجتمع الديمقراطي.

لم تُترك القاعدة الشورية المؤسّسة للإختيار الحرّ معلقة في فراغ فهي خاضعة لجملة من الضوابط والقواعد المنهجية النّاطمة وضامنة للحكم الشوري "فبعد أن قضى الله بالحاكمية البشرية (أولي الأمر منكم) وعبر الإختيار الحرّ دعا إلى الحكم الشوري"<sup>5</sup> غير أنّ هذا النمط من الحكم يتعدّد تحقّقه في حالة ما إذا كان مفتقر إلى ضوابط إجتماعية وإقتصادية وإذا كان الأمر كذلك فإنّه يؤدي إلى قلب صيغة الإختيار الحرّ ضبطها القرآن وهذا حينما كشف عن دواخل ما في النفوس الطامحة عبر تحسين القول السياسي في خطاباتها، فتتخذ تلك النفوس من "الوسائل ما يتناقض مع الغايات، فهو ميكيا فيللي في السياسة (الوسائل) ورباني في الدعوة (الغايات)، فالغاية لديه تبرر الوسيلة أيّاً كانت الوسيلة فيتناقض مع قوله ودعواه"<sup>6</sup> ليقود البلاد والعباد لنيقوض قوله السياسي إهلاكاً للحرث والنسل وهو ما يكشفه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَلْتَأْسِ مِنْ يُعْجِبِكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۗ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ۗ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ ۗ فَحَسَبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمَهَادُ ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة: الآية: 204-206]، فإذا ما حلت الأنظمة الإجتماعية والإقتصادية من ضوابط وقواعد التي تحول دون قيام الاستلاب الإنساني فإنّ من نتائج ذلك تنعكس مباشرة على آلية الشورى بالسلب لتسلب أولي الأمر منا إلى من هم (فيينا) و(علينا)، لأنّ صاحب الملكية هو الذي يصير حاكماً وإذا آل الأمر إليه فهنا يسود تحسين المقولات والدعاوي السياسية التي تضمّر أغراض الإستعلاء والسيطرة لينتهي ذلك بإفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل كما دلّت على ذلك آيات سورة البقرة آنفاً، وهذا المسعى يرتبط بنوع سلطوي ذاتي واضح يتسلّق بوسائل نقيضة

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 597.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 100.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، نحو وفاق وطني سوداني رؤية إستراتيجية، مصدر سابق، ص 36.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 36-37.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 102.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، نحو وفاق وطني سوداني رؤية إستراتيجية، مصدر سابق، ص 30.

للغايات، فعبر تلك الأقاويل الحسنة تتخذ السياسة "من الدين عمقا ذاتيا وسندا روحيا وجدانيا أخلاقيا لإيديولوجيتها الاجتماعية التي تسعى لتسيدها"<sup>1</sup>، وتتأسس قاعدة الشورى على قاعدة الدخول في السلم كافة، وهذه القاعدة تحمل دلالات إجتماعية وسياسية وإقتصادية التي تمكن للحرية بما يؤدي إلى تجريد "المجتمع الشوري المسلم من الطبقية والعبودية التي تستلب حرية الإنسان وقدراته على التعبير والحركة وتمحور هذه القواعد التأسيسية للمجتمع الشوري في سورة النحل:

﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ ۗ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ ۗ إِلَّا كَلِمَةٍ أَصْبَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٧٧﴾ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [النحل الآية: 75-79].<sup>2</sup>

تبدأ هذه الآيات وفقا لمنهج «حاج حمد» في تحليل القرآن: "بالإستنكار الإلهي للمنطق الذي يماثل بين عبودية البشر لله وعبودية البشر للبشر"<sup>3</sup>، فالله يرفض مطلقا هذه المماثلة بل ويصف «حاج حمد» هذه المماثلة بالخطرة لجهلها لمقام الله وقدرته وتتم عن جهل (فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون)، ثم يليها إدانته سبحانه لمنطق إسترقاق البشر لبعضهم البعض، ومما فيه سلب الآخرين لمعاني الحرية كما يسترسل «حاج حمد» موضحا: "وأهم ما في هذه الآيات أن الله يرى في عبودية البشر للبشر استلابا للإنسان فالعبد مملوك (لا يقدر على شيء) أي أنه (مسلوب الإرادة) ثم إنّه (أبكم) أي مجرد من حق التعبير ومن أدنى درجات الحرية."<sup>4</sup> مع أن الله قد خلق الإنسان حرا.

ففي أثر هذا التحليل يكشف «حاج حمد» عن الفارق المفهومي الموجود ما بين العبودية لله، والعبودية للبشر "ففي ثنايا هذا الفارق المفهومي يكشف الله عن عناصر تكوين المجتمع البشري ثم يربأ سبحانه بذاته وبعبيده من تمثّل هذا المفهوم"<sup>5</sup>، وفي هذا إدانة شديدة لكل معاني التي تستلب الحرية الإنسانية، وهذا ما يتصوره الفقهاء ضمن نظرتهم الماضية فهؤلاء "الذين جردوا الإنسان من مطلق حريته بمنطق الحاكمية لله قد جعلوا

<sup>1</sup> محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، (بيروت: دار المستقبل العربي، ط02، 1998م)، ص 78.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 103.

<sup>3</sup> المصدر نفسه ص 103.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 103.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 93.

الإنسان عبدا مملوكا لله وبما يتطابق مع مملوكيته للبشر في المجتمع البدائي العبودي وهذا ما رفضه الله رفضاً قاطعاً وحازماً في سورة النحل حيث رفض المماثلة بين العبودية له والعبودية للإنسان...<sup>1</sup>، فالقرآن يبدأ "بنقد ظاهرة إستبعاد البشر لبعضهم البعض (ويعبدون من دون الله مالا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض شيئا ولا يستطيعون).

فبمقتضى هذا الفارق في العبوديتين إجتهد «حاج حمد» في تحليله وتوضيحه متسائلا "فما هي المفارقة في عناصر العبودية بين تلك التي للبشر؟"<sup>2</sup>، هنا في الجواب يستعين «حاج حمد» بتحليل قوله تعالى: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ ۚ أَلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾﴾ [النحل: الآية: 75-76]، فمما تشتمله عناصر عبودية الإنسان لله هو الآتي: "أن الله سبحانه هو مصدر العطاء، مصدر الإنتاج، والإنسان هو الذي يأخذ ويمتلك هذا العطاء، ويُنفق منه بقوة التملك سرا وجهرا"<sup>3</sup>، أما بالنسبة لما تشمله عناصر عبودية الإنسان للإنسان فهو - أي العبد - مصدر الإنتاج في هذه الحالة، ليس حرّ التصرف في إنتاج مصدره الله.<sup>4</sup>، ولتتسع المقارنة بالنسبة للعبد المملوك للبشر على مستوى التصرف في الملكية، وما يستتبع ذلك من حرية التعبير "فالعبد المملوك للبشر المستلب الإنتاج لصالح مالكة هو عبد مستلب الحرية أبكم ليس له أن يُفصح عن رغباته أو آرائه، وكذلك لا يملك حرية التصرف (لا يقدر على شيء ثم إن علاقته بمالكة علاقة تبعية (كل على مولاه)<sup>5</sup>، وهذا ما أسفر عنه سلب العبيد لفوائض إنتاجهم إذ يتحولون إلى بكم وهذا يعني فقدان القدرة على إبداء الرأي أو تقرير موقف نحو واقع ما ليصير هؤلاء في هذه الحالة عالة على مالكيهم، أي يترك تقرير مصيره بيد من يملكه ونعني بمصيره ما إتصل بالخيار السياسي أو الحالة الإجتماعية والإقتصادية فمصيره مرهون بالمالك وهو وحده من يُبدي الرأي ويُقرّر الموقف.

ثمّ تتسع المقارنة عند «حاج حمد» على مستوى علاقة المالك بالعبد وأيضا على مستوى التوجيه المالك لعبيده: "فعلاقة المالك بعبيده المملوك تقوم على مصادرة الرأي وكبت النزعات، واستلاب عائد الإنتاج فإن طبيعة هذه العلاقة تكشف عن كوامن الإستحواذ لدى طبقة المالكين فحتى إذا ما وجّهوا عبيدهم نحو نشاط معين فإنّ هذا النشاط بالضرورة لن يتسم بالخير (أي كما يوجهه لا يأت بخير)<sup>6</sup>، وهذا ما وضّحه «حاج حمد» من المتعلقات

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 109.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 93.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 94.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 94.

التي تتصل بمبدأ سيطرة المالك على العبيد إذ يحوّل المالك عبده إلى أداة للسيطرة<sup>1</sup> على الآخرين، ونهب ثرواتهم بالقوة (أيما يوجهه لا يأتي بخير)، وفي هذا الإطار تمكّن «حاج حمد» من تفكيك سيكولوجية مالك العبيد القائمة على إستغلال بني جنسه، ومن ثمة فتوظيفهم وتوجيههم لا يكون إلّا من طبيعة تلك السيكولوجية أيّ المزيد من إستغلال الآخرين والسيطرة عليهم "لأنّ التوجيه ينبثق من طبيعة الموجه القائمة على الإستغلال وعلى الإستعباد أصلاً"<sup>2</sup>، وهذا ما يثبته التاريخ بخصوص الإمبراطوريات التي تأسست على العبودية فإنها توجه عبيدها من أجل التوسع والغزو الممجيّ أمّا حال العباد لله وخروجهم هو ما حققه الخروج العربي للعالم بالخير رسالة فلم يكن توسعاً إمبراطورياً أو استيلاءً وسلب الآخرين.

ويتضح لحاج حمد عبر المرجعية القرآنية النتائج الآتية لإستلاب حرية الإنسان بمنطق إسترقاق البشر لبعضهم البعض "أنّ الإستلاب الإقتصادي للعبد يستتبعه إستلاب إجتماعي وسياسي وفكري"<sup>3</sup>، كما يتجلى في سلب إرادة الإختيار وإتخاذ الموقف، ومنها أيضاً: "أنّ الإستلاب الإقتصادي والمستتبع بإستلاب إجتماعي وسياسي وفكري يؤدي إلى تركيز هيمنة الطبقة المالكة على مقاليد توجيه السلطة بحيث تؤظفها بما يتسق مع تكوينها أيما يوجهه لا يأتي بخير"<sup>4</sup> فكلّ ما يؤدي إليه غياب الحرية هو طغيان الإستلاب وهو ما يؤدي إلى الصراع وهذا يناقض الغاية الإلهية الكونية التي تتمثل في الترقّي بالإنسان والتسامي به عبر قوى الوعي الثلاثي سمعا وبصرا وفؤادا فلا تتحقق هذه الغاية لطالما ظل الإنسان يعاني من الإستلاب على كافة الأوجه إقتصاديا وإجتماعيا وسياسيا وفكريا.

فقاعدة السلم كافة مشدودة إذاً إلى مرساة الضوابط الإجتماعية والإقتصادية، والتي تتأسس على قاعدة ردّ التفضيل كما شرحنا المسألة ضمن المبحث السالف بالتفصيل الواسع، فتلك القاعدة تشكّل ضماناً أكيدة لقيام المجتمع اللأطبقي الحرّ، ففي هذا المجتمع تستقيم قاعدة الشورى المؤسسة على الإختيار الحرّ، وقاعدة الدخول في السلم كافة وهذين القاعدتين هما غاية أيّ مجتمع إنساني، وتنتفي هذين القاعدتين في حالة ما إذا كان المجتمع عبودياً كما يوضح ذلك «حاج حمد»: "فقاعدة السلم كافة والشورى لا تتسقان مع المجتمع العبودي الذي يستلب الإنسان وكذلك لا تتسقان مع أولي الأمر عليكم وأولي الأمر فيكم فتأسيس أولي الأمر منكم دائماً

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 593.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 593.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 94-95.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 95.

يعتمد على المجتمع الإنساني الحر اللاطبقي<sup>1</sup>، ووفقا لذلك يضيف «حاج حمد»: «لهذا ركب الله قاعدة الشورى على قاعدة (أدخلوا في السلم كافة) والدخول ذو دلالات إجتماعية وسياسية وإقتصادية»<sup>2</sup>.

فإذا جُرد مجتمع الشورى المسلم من الطبقة والعبودية بتفتيت فوائض الإنتاج وردّها على ما ملكت اليمين بموجب أنّ طبقة العبيد تشكل قوى الإنتاج في أيّ نوع من الملكية ليرز الأصل فيها - فوائض الإنتاج - وهو المساواة كما عبّر عنها «حاج حمد»: «إنّ استخدام كلمة (ردّ - رادّي) تعني إرجاعا إلى أصل نتجت منه ثروة المفاضلة، بما يعني أنّ المفاضلة محكومة بقانون قوة العمل التي متى ما (ردّت) إلى أصلها برزت المساواة (سواسية) كمحصلة لهذا الردّ (فهم فيه سواء)<sup>3</sup>، وعبر هذا الرد بتقنين علاقات الإنتاج، يقوم التناقض ما بين شكل الإنتاج وعلاقات الإنتاج بضرب النشوء الطبقي، وبتفكك أشكال كل إستلاب يهدد أفراد المجتمع، وهكذا تتحقّق حرية أفرادها بزوال البكمة وممارسة حرية الاختيار، والتصرّف السياسي وبعيداً عن الصراعات التي يتسبّب فيها فائض القيمة، وهنا أيضا تتجسد قاعدة الدخول في السلم كافة بتحقيق قاعدة (ردّ التفضيل)، وهذه القاعدة الأخيرة تشكل مدخلا أساسيا لأيّ مجتمع إنساني.

وقبل تحديد «حاج حمد» لآليات الاختيار المعاصرة مع تبيئتها بما يتناسب مع مكونات نسقنا الإسلامي من الزاوية المعرفية والمنهجية عاد قبل ذلك إلى البحث في ميراث التطبيق الإسلامي، إذ وجده يخلو من الآليات الدستورية التي تكفل تنظيم مبدأ الشورى وشكل الحكم مع غياب المؤسسة الناظمة دستوريا للشورى جعلت من اختيار أبي بكر سنة 11هـ/632-633م يتمّ بالتراضي بين المهاجرين والأنصار بغرض تجاوز أزمة الإنقسام بينهما في «سقيفة بني ساعدة»<sup>4</sup>.

أمّا «عمر» فقد حصر الشورى في عشرة أشخاص تولوا إختيار «عثمان بن عفان» من بعده غير أنّ هؤلاء العشرة لم يجتهدوا في تشكيل مجلس شورى دائم يوكل إليه النظر في ما ينجم من مشكلات كنتلك التي أدت إلى اغتيال «عثمان» نفسه 28 ذي الحجة من عام 35هـ الموافق ل 655-656م<sup>5</sup>.

ثمّ تلاه عقد البيعة بالخلافة «لعلي» وأيضا من دون مؤسسة شوروية وهذه الوقائع التي عاينها «حاج حمد» وكان بهدف توضيح الآثار السلبية وتداعياتها التاريخية التي إنعكست بالسلب على مسار الإسلام تاريخيا نظرا لغياب هذه المؤسسة، فمن آثار ذلك الغياب ما آل إليه أمر التحكيم الذي جرى بين «علي» و«معاوية»، وما

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمة، مصدر سابق، ص 103.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 102.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 592-593.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 111-112.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 112.

جرى من فتن وحروب بعد مقتل «علي» نفسه عام 40هـ/ 660\_661م<sup>1</sup>، فكانت تلك اللحظة لحظة تحوّل الخلافة إلى ملك عضود وهذا يتقاطع تمام التقاطع مع المنهج القرآني، فمشكلة "أنظمة الخلافة الإسلامية أنها لم تترجم مفهوم القرآن لأولي الأمر منكم إلى اختيار سياسي حر، ولم تربط الشورى بالمبدأ الاجتماعي والاقتصادي لمنظومة الدخول في السلم كافة."<sup>2</sup>

فقد شكل هذا الغياب للمؤسسة الشورية التي تضبط شكل الحكم الدستوري طوال مراحل تاريخنا دافعا لـ«حاج حمد» تبيّن بموجبه الخيار الأقل سوءا كما يعبر عن ذلك قائلا: "وبما أننا قد افتقرنا طوال تاريخنا للحرية المؤسسة دستوريا وآلياتها يظل إصراري قائما على ضرورات الأخذ بآليات الديمقراطية مع التحفظ على كونها مجرد تقنين سياسي لصراع طبقي في جوهره، ومبرري في ذلك أن لا آلية غيرها بوصفها أفضل البدائل السيئة."<sup>3</sup>

وبموجب اتفاق قاعدة الديمقراطية في الاختيار الحر مع قاعدة الشورى (أولي الأمر منكم) إذ يقوم التوافق آليا وإجرائيا بين ما ورد في النص القرآني (أولي الأمر منكم) والنظام الانتخابي القائم بدوره على حرية الاختيار المباشر الذي تنطوي عليه الديمقراطية\* "فالإسلام يقدم منهاجها ولكن يكبل الأداء التطبيقي للناس أنفسهم (أولي الأمر منكم)."<sup>4</sup>

وبهذا الطرح المنهجي الذي أفضى إلى وجود تضاييف إجرائي ما بين القاعدة الشورية والقاعدة الديمقراطية على مستوى الإختيار الحرّ يأخذ «حاج حمد» بآليات النظام الديمقراطي، وهو ما طرحته التجربة الأوروبية عبر الحل الرُّشدي العقلاي "ولكن على مستوى الشكل الدستوري والسياسي وليس المضمون الفلسفي، جاءت بالآليات التي تتسق أدائيا مع طبيعة النظام الإسلامي"<sup>5</sup>، فالديمقراطية التي يأخذ بها «حاج حمد» لها جانب إيجابي على مستوى الصورة ولكن لها جانب آخر سلبى على مستوى الجوهر أو المضمون الفلسفي، فجدلية تركيب النظام الديمقراطي تمت في إطار تقنين الصراع وليس بالمنطق الإسلامي ضمن ضرورة دخول الناس في السلم كافة "فكرست الدعاوي السياسية التي تتخذ معبرا عبر الإنتخابات للسلطة ثمّ يكون إهلاك الحرث والنسل"<sup>6</sup>، وقد إفتنتت معظم شعوب العالم بالآليات الديمقراطية وخصوصا على مستوى آليات الإنتخاب والتمثيل النيابي، غير أنّها لم تنتبه لجانبها السلبى والذي هو في الحقيقة ليس سوى تقنين للصراع ولو كان في أسمى تطبيقاتها الواقعي أو

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 112.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 176.

<sup>3</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 450.

\* الديمقراطية: هي حكومة الشعب ويعني ذلك أنّ الشعب يختار من يمثله في الجمعيات التشريعية ويعطيه من الصلاحيات ما يستطيع به أن ينوب عنه في تقديم المقترحات ومناقشتها وإصدار القوانين أو رفضها فهي النظام الذي يأخذ بكافة الآراء ويرضي كافة المصالح ويستشير كافة جماعات الضغط... على أساس أنّ المشاركة جماعية وليست وفقا على مناسبة الإقتراع وحده، ومن ثمة كانت الديمقراطية توزعا للسلطة وليس تركيزا لها، يراجع: عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مرجع سابق، ص 605.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 112.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص 157.

<sup>6</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 113.

كما عبّر عنه «أبي القاسم»: "لا تعني سوى تقنين الصراع في حين يتجه الإسلام إلى نفي الصراع أو الحدّ منه ضمن الشكل السياسي للحكم."<sup>1</sup>

ومن ذلك نشأ الخِصام حول الديمقراطية في عالمنا الإسلامي أيّ حول الحمولة الفلسفية لهذا النّظام خصوصا ما تعلق بالحرية والفردانية التي تحولت إلى ليبرالية مفتوحة قفزت فوق مفاهيم الزواج والعائلة<sup>2</sup>، فالأخذ بآليات النظام الديمقراطي بالنسبة لنسقنا الإسلامي متوقف على مدى تجريد هذا النّظام من مثالبه الفلسفية.

وعلى الرغم من ذلك فقد إحتسب «حاج حمد» بعض الإيجابيات لهذا النّظام وهو ما عبّر عنه بالقول: "قد يكون من حسنات الديمقراطية الغربية أنها وقد قننت الصراعات فإنها تحول دون إنفجارها بما يؤدي لإهلاك الحرث والنسل أي الاقتصاد والبشر..."<sup>3</sup>، ولكن التقنين بالنسبة ل«حاج حمد» غير كاف فهو ضمانة هشّة، إذا لم تسند الخلافات مع كثرتها وتعددتها إلى "قاعدة (السلم كافة) التي يقرها الإسلام كخلفية للهياكل الدستورية والقرار السياسي، وهي خلفية تتأسس عليها الشورى نفسها."<sup>4</sup>

ففي هذه السبيل عاجلت المرجعية القرآنية مشكلة الديمقراطية غير المؤسسة على قاعدة السلم على الرغم "مما فيها من حرية طرح الدعاوي السياسية والإحتكام للناس كوسيلة للرضا والقبول"<sup>5</sup>، فتلك الدعاوي غير كافية مهما أبدى فيها الناس من حسن النوايا وتعريزا بالقسم المقدس فالنتيجة تتقاطع مع الغايات إذا تولى أحدهم كان الإهلاك للحرث والنسل.

لكن الضمانة الفعلية تتم من طريق تأسيس المجتمع على قاعدة السلم والشرطية التي توفر هذه القاعدة هي "نفي أو الحدّ من موجبات الصراع ضمن كافة أشكاله الإقتصادية والإجتماعية"<sup>6</sup>، وهذه القاعدة ذات خلفيات إقتصادية كما أطرها المنهج المعرفي القرآني وقد أوضحنا ذلك سابقا وفي أثر ذلك يقوم ما أطلق عليه «حاج حمد» (النّظام الاقتصادي الإنساني)، ويُعبّر عن جوهر النسق الإسلامي الذي ينأى به عن كل توفيق أو تلفيق رأسمالي أو إشتراكى وعلى أرضية ذلك النظام الإقتصادي الإنساني يتأسس نظام سياسي إنساني<sup>7</sup> وخارج منطق أيّ صراع كان يستلب الإنسان سواء إجتماعيا أو طبقياً لأنّ الإقتصاد الإنساني قد تأسس على قاعدة (ردّ التفضيل) التي

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 99.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 123.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 99.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 99.

<sup>5</sup> المصدر نفسه، ص 99.

<sup>6</sup> المصدر نفسه، ص 100.

<sup>7</sup> المصدر نفسه، ص 99.

تكفل إقامة مجتمع السلم، وهذا ما نشده «آلان تورين\* 1925-2023 Alain Touraine» حينما حدّد ثلاثة شروط لازمة "كي ينشأ مجتمع متطور وديمقراطي في آن معا وهي...دولة قادرة على إتخاذ القرار، قادة إقتصاديون راغبون في الإستثمار والمقاولة، وكلاء سياسيون مكلفون بإعادة توزيع العائدات والتقليل من الفوارق"<sup>1</sup>، وأهم تلك الشروط جميعا هو الشرط الأخير والذي تكفّله ضمن نسقنا الإسلامي قاعدة الدخول في السلم كافة، فحقيقة الصراع الذي يميّز الأنظمة الديمقراطية الوضعية الغربية يعود بالدرجة الأولى إلى "منعكسات البنى الطبقية والإجتماعية التي إتجه الإسلام إلى نسفها...بهدف تحرير الإنسان"<sup>2</sup> وهكذا يتباين النّسقين الغربي والإسلامي كما يوضح ذلك «حاج حمد»: "فالديمقراطية مثلا وفي قِمة تجسيدات الإنتخابية والبرلمانية لا تعني سوى (تقنين) الصراع في حين يتجه الإسلام إلى نفي الصراع والحدّ منه ضمن الشكل السياسي للحكم"<sup>3</sup>، وتلك هي مهمة الإسلام كما يضيف «حاج حمد»: "فمهمّة الإسلام نفي الصراعات لا تقنين الصراعات كما هو الحال عليه في التجربة البرلمانية ذات الأساس الصراعى الطبقي"<sup>4</sup>، ولأنّ قاعدة الدخول في السلم كافة كما يضيف «حاج حمد» "لا تقبل بتقنين صراع الأغلبية والأقلية كما هو معمول به في النظام الديمقراطي البرلماني العالمي"<sup>5</sup>، وهذا الصراع الطبقي ناشئ عن فوائض القيمة التي يُحصّلها الرأسمالي في مقابل العمل المأجور والذي بموجبه يستغل الشغيلة لدرجة توجيه صوتها الانتخابي وهو ما أوضحه الفيلسوف «آلان تورين» بخصوص هذا الصراع: "إنّ الكفاح الديمقراطي الأكثر جدوى هو الكفاح الذي يتصدى لواقعة أنّ الدّين يمتلكون الثروة يمتلكون السلطة أيضا."<sup>6</sup>

فإذا كان الكفاح الديمقراطي هو من يتكفل بالتصدّي لمن يمتلكون الثروة ثمّ السلطة، فإنّ هذه المهمة تكفّل بها ضمن نسقنا الإسلامي تشريعات الإسلام الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التي حالت عبّر مساره التاريخي الطويل "دون تركيب قاعدة المجتمع على أساس الإطارات الصراعية"<sup>7</sup> وبما يؤدّي إلى الفرز الطبقي، أي أنّ تشريعات الإسلام وضعت حدا للنشوء الطبقي المفضي إلى الإنقسامات والصراعات ومساومات المهلكة للحرث والنسل وفقا لقاعدة (الدخول في السلم كافة).

\* إثنوبولوجي غربي معاصر أحد رواد المدرسة السوسولوجية الجديدة التي تأسست في خمسينات القرن الماضي بزعامة جيرفيتش Gurvitihe، سعى بمعية كبار الأساتذة والمفكرين نحو إعادة بناء العلم الاجتماعى نظريا ومنهجيا، من أهم كتبه: (نقد الحدائث) و(براديجم جديد من أجل فهم عالم اليوم)، يراجع: محمود أبوزيد، أعلام الفكر الاجتماعى والأثنوبولوجى الغربى المعاصر، (القاهرة: دار الغرب، د.ط، د.ت)، ص161.

<sup>1</sup> آلان تورين، ما الديمقراطية (دراسة فلسفية)، تر: عبود كاسوحة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، د ط، 2000م)، ص 71.

<sup>2</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 99.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 99.

<sup>4</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 20.

<sup>5</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 128.

<sup>6</sup> آلان تورين، ما الديمقراطية (دراسة فلسفية)، مرجع سابق، ص 87.

<sup>7</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 46.

فتلك القاعدة تعبر عن روحية إنسانية شاملة وبموجبها: "يَمْتَنِعُ الخِطَابُ القرآني عن إستخدام ما يميّز الناس بين (خاصة) و (عامة) إذ لا نجد أي من التعبيرين في لغة القرآن، فالتعبير المستخدم هو كافة وهي من (التكافؤ)، ومماثلة الناس ببعضهم في النظر إليهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: الآية: 28]"<sup>1</sup>، فقد أكد الرسول على حقوق المواطنة المتكافئة في وصايا الوداع "وليس الذمّية: يا أيها الناس إنّ ربكم واحد وأنّ أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب"<sup>2</sup>، وهذا معنا لكل تميّز بين الناس فصيغة الخطاب كانت بـ "يا أيها الناس"، ومن ثمة فقاعدة: "الدستور في القرآن (السلم كافة) وهي تتجاوز بالبشرية مرحلة الصراع وتقنينه وتوسع قاعدة المشاركة الدستورية وفق قاعدة حقوق التكافؤ الإنساني الآدمي"<sup>3</sup>، وهذا ما تكفله قاعدة الدخول في السلم كافة من إتساع "قاعدة المشاركة الدستورية في إتخاذ القرار لتستوي وتستوعب كافة فعاليات المجتمع وقواه المؤثرة وفق حقوق المواطنة المتكافئة"<sup>4</sup>، أي تحقيق جماعية القرار السياسي بعيدا عن صراع الأغلبية ضد الأقلية وفي إطار التكافؤ الآدمي (كلكم لآدم وآدم من تراب).

وهكذا يأخذ حاج حمد بقاعدة الشورى الإسلامية (أولي الأمر بالاختيار الحر) والمؤسسة على قاعدة الدخول في السلم كافة وهذه ذات دلالات إجتماعية وإقتصادية تتحقق عبر (قاعدة ردّ التفضيل) مع الاستعانة بالآليات الديمقراطية الحديثة من بعد تجريدتها من مضامينها الفلسفية كأداة للإختيار الحر وبعيدا عن تقنين الصراع الأغلبية ضد الأقلية، والأخذ بجماعية القرار السياسي ووفقا لمواطنة متكافئة كما بيّنها النبي الخاتم عليه السلام في دستور الجبل (وصايا الوداع) بالنظر للأصل الواحد التي تنتمي إليه البشرية (آدم وآدم من تراب).

### خلاصة الفصل:

بهذا العرض التحليلي للتحليلات التطبيقية للمرجعية القرآنية من خلال المنهج المعرفي التوحيدي عند «أبي القاسم حاج حمد» والذي حاولنا من خلاله بيان تطبيقات المنهج على أهم المستويات التي تشملها الحضارة الإنسانية فمنها الأخلاقي والإجتماعي المائل في الناظم الكوني لها، ونعني به هنا فلسفة الحق كقاسم مشترك ينظم مجرى الكون وسلوك الإنسان سواء على مستوى الخلق (تكويننا وتركيباً) أو على مستوى السلوك فالله خلق الخلق بالحق، وفي إطار هذه القيمة ينبغي أن تمضي سلوكيته وباتجاه الغاية التي لأجلها وُجد وبما كان الحق، أمّا بالنسبة للجانب الإجتماعي فقد توقفنا عند التشريعات الضابطة للعلاقات العائلية والمشدودة إلى سلطان الأسماء الروحية والتي تمضي نحو شرعنة وتنظيم الإختلاط ضمن فضاء الحياة العامة وهذا في إطار التسامي بالفرد والمجتمع روحياً، وأيضاً وضّحنا مسألة التعددية الدينية في مرحلة العالمية الإسلامية الثانية الشاملة حيث عملية الهدى ودين الحق

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 100.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، ص 129.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، ص 131.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص 129.

أين يتجه الخطاب نحو المضمون (الدّين) يتجلى القرآن بمنهجته المعرفية وفي حوارهِ للعالم أجمع لتستقيم العلاقة مع الآخر بالحوار والمجادلة الحسنة، ومن موقع الوسط من العالم وهذا الدّي أثبتته الواقع تاريخياً ضمن نسقنا الإسلامي من تعددية حضارية وتدامج عرقي.

أما بالنسبة لتطبيقات المنهج على المستوى الإقتصادي فقد قادنا «حاج حمد» بموجبها نحو بحث في ماورائيات التشريع القرآني للإقتصاد أو كما نسمّيه بالتأويلات الفلسفية لماورائيات التشريعات القرآنية الاقتصادية، إذ وَقَفْنَا عند المصدر الروحي الناظم لهذه التشريعات وغاياته مع بحث علاقتها بإرادة الإنسان التي يسعفها التشريع الروحي، ووفقاً لهذا التشريع يتقرّر الواقع المطلوب وليس وفقاً لقوانين عالم المشيئة.

ففي ماورائيات التشريع يتجلى الإطار الفلسفي للجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) عبر جبرية الزكاة كبعد غيبي تُحقق (قاعدة ردّ التفضيل) بالإضافة إلى التشريعات الأخرى من تفتيت الإرث وتحريم الرّبَا ومنع الإحتكار فتشريعات الإسلام الإقتصادية تشكل حائلاً أساسياً دون بناء المجتمع على إطارات صراعية فبتلك التشريعات تمّ ضرب كلّ أسباب النشوء الطبقي من أجل تحقيق قيام مجتمع لا طبقي وهذا ما تحقّقه المرجعية القرآنية بتطبيقاتها المنهجية والمعرفية على المستوى الإقتصادي تسامياً بالإنسان ونأياً به عن كلّ إستلاب وعلى أيّ نحو كان شكله أو مضمونه.

وتمضي بنا تطبيقات المنهج المعرفي القرآني إلى شأن الممارسة السياسية وهذا بعد تأكيد «حاج حمد» على القيام مرحلة الحاكمية البشرية وفقاً للمنهج الإلهي عبر الكتاب بما يسمح للإنسان من إبتداع النظم التي ترتب شؤونها العامة وبعيدا عن كل دعاوي لاهوتية أو وضعية، لتبني الممارسة السياسية وفقاً لمبدأ الشورى (أولي الأمر منّا) وبالإختيار الحرّ والدّي يكفل ذلك قاعدة الدخول في السلم كافة وهذه القاعدة ذات دلالات إجتماعية واقتصادية، فالدخول في السلم كافة مشروط بقاعدة ردّ التفضيل الإقتصادية أين يزول كلّ إستلاب طبقي أو حزبي ومعه تزول البكّمة كي يتخذ الإنسان كامل حريته وتصرفه بشأن خياراته السياسية، والمسعف في تحقيق هذه الخيارات هو الآليات الديمقراطية الحديثة كأداة إختيار من بعد تجرّدها من مضامينها الفلسفية الوضعية التي لا تتفق مع الفطرة الإنسانية، فالحاكمية البشرية بالمواصفات التي تقدّم بها «حاج حمد» تشكل حين ندفع بالمنهج نحو غاياته التطبيقية "مدخل للعالمية الشاملة التي تحتوي مناهج المعرفة البشرية المتنوعة وحقول الثقافات المتعدّدة وضمن أقصى متاحات التصرف العقلي المنهجي الإنساني المستنبط لمنهجية الكتاب والمستدرّك لما ورائيات كلّ حكم فيه، فإذا أبطل المنهج أبطل حاكميته في الوقت ذاته"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مصدر سابق، ص 128.



خاتمة

## خاتمة:

لم يكن الحضور الفلسفي للمفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد» في الفضاء الفكر العربي والإسلامي المعاصر مجرد حضور هامشي، فقد أثارت أفكاره الكثير من الجدل والنقاش الواسع في الأوساط الفكرية والأكاديمية على المستويين العربي والإسلامي، بالنظر لنوعية الطرح الإستثنائي، ومنها الإبداع الفلسفي الخاص لَمَّا استنتق المصدر الذي انطلق منه أي القرآن العظيم، ثم تعدد الخلفيات المرجعية الثرية التي إنطلق منها، من الموروث الفلسفي المتنوع (العقلاني والعرفاني خصوصاً)، ثم إستفادته ممَّا بلغه سقف التفكير الإنساني من مناهج معرفية، وإذ أخذ «حاج حمد» بهذا الشراء المتنوع جميعاً فكان بمثابة المصهر شديد الحرارة في نظم العديد من الأفكار التي تبدو للناظر ذات تعارض شديد لتقاطع سياقاتها ومصادرها، فكان تمثلاً حقيقياً للمنهج القرآني هيمنة/ وتصديقا، في التعاطي مع تلك المفاهيم لَمَّا تجاوز مضامينها الوضعية الضيقة نحو الفهم الكوني الأشمل، فغاية جُهدده محاولة العثور على البديل لأزمة الإنسان الحضارية في العالم أجمع ومنه جاءت الحلول التي حاول مقاربتها ضمن مشروعه عالمية وإنسانية تتطابق تماما مع المصدر الذي إنطلق منه.

إذاً عودة «أبو القاسم حاج حمد» النقدية للسياق التطوري الخاص بالنسق الحضاري الغربي مكنته من تحديد مصدر الأزمة الحضارية التي تعود إلى قصور الناظم المنهجي والمعرفي الوضعي، عن الإحاطة بكونية الإنسان ومتعلقاتها خصوصاً نزوعه اللامحدود ممَّا أفرز أزمتا متتالية في هذا النسق؛ فإشكاليته تتعلق أساساً برؤية وضعية للكون رغم التراكم المعرفي والمنهجي المتواصل، الذي أنتجه ذلك النسق غير أنه بقي يعاني من الإخفاق في تركيب نهاياته العلمية والفلسفية ضمن الأبعاد الكونية، فالتركيب يشترط الإحاطة بالكونية.

وإذا كان التركيب يشترط الكونية، فإنه يرتبط بشرط عملية الحل الذي يفرضه الواقع، وهو ما نقد به «حاج حمد» معظم أطروحات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، والتي تقدّمت بحلها في حدود جغرافية الإنتماء مستعينة في سبيل ذلك إلى ما انتهى عنده النسق الغربي من مناهج معرفية لتأخذ تصوراتها شكلا تليفيقيا ترواح ما بين المقاربة والمقارنة، ومنه دفعت عالمية المخرج «أبو القاسم» للبحث في المشترك الإنساني، ووجده قائما في البعد الغيبي فهو أهم مقوم على الإطلاق بالنسبة للإنسان بموجب قوّة النفخ الروحي الذي زُود به، وهذا الأخير يشترك في المصدر مع التشريع المنزل فكلاهما إلهي، وعليه يطرح «حاج حمد» الفهم المنهجي والمعرفي في ربط العلاقة ما بين الغيب والواقع انطلاقاً من ذلك التشريع، وهو ما توصل إليه في قاعدته الفلسفية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) كتفاعل بين حدودها، المرتبة على منهج الجمع بين القراءتين، وتسمح هذه القاعدة بوضع حدّ لأزمات الاستلاب التي تعرّض لها الإنسان سواء كانت لاهوتية أو وضعية.

وإذا كان القرآن يسجيب لهذه القراءة التوحيدية - منهجياً ومعرفياً - فلا بدّ من وجود مقوّمات تبرّر تلك القراءة، ومنها كما بيّنها حاج حمد الاستخدام الإلهي للمفردة القرآنية، ووراثة الكتاب مع أخذ القرآن بالتحليل بدل التفسير، فهذه المقوّمات التي صوّغت المنهجية والمعرفية القرآنية، شكّل بموجبها القرآن مرجعاً كونياً للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني، والوعي الموضوعي جوهره الحق وعليه فحركة الصيرورة الكونية تمضي بإتجاه الغاية المقوّمة إلى الحق كما جاء في القرآن.

إذ يتحقّق الخطاب العالمي القرآني في إطار التدافع بين الحق والباطل (العربي/ الإسرائيلي)، الذي يقوم ما بين قاعدتين إحداهما بالتفضيل والباقيّة للناس كافة، ضمن مرحلة العولمة الراهنة وما تغص به من نقائص وأزمات، لتؤول الصيرورة الكونية في مجراها بالحق إلى الظهور الكلّي للدين، حيث تنبعث العالمية الإسلامية الثانية بالهدى ودين الحق الذي يضمّر منهجية القرآن ومعرفيته.

ولتلك المنهجية المعرفية القرآنية تجلياتها التطبيقية المستجيبة في كونيتها لإنسان العالم أجمع أين يتمّ تصحيح وإعداد النظر في الكثير من القضايا والنظم المرتبة لشؤون الإنسان الوجودية والحضارية، فبرؤيتها التوحيدية أخلاقياً واجتماعياً تلزم الإنسان بسلوك الحق في علاقته مع ربّه أو مجتمعه أو في علاقته مع الآخر، أمّا تجلّيات تلك الرؤية إقتصادياً فهي تعكس إنساق النظم الاقتصادية مع مضمون القيم الروحية عبر المنهج، فانشغال التنظيرات الوضعية طاف حول كيفية تحقّق النظم كيفما اتفق، وليس الإنسان وهذا المنطلق الوضعي يشكل في حدّ ذاته استلاباً له، أما النظام الإسلامي الروحي فهو يضع حدّاً لذلك الاستلاب لأنّ غايته الأساسية تتمحور حول الإنسان، وليس النظم فقط، ولذلك كانت قاعدة الدخول في السّلم كافة ذات دلالات إقتصادية واجتماعية، في حين كانت تجلّيات الرؤية سياسياً تمضي نحو قيام مبدأ الشورى بالإختيار الحرّ من أجل قيام مجتمع السلم وليس الصراع.

وبهذه التجلّيات التطبيقية يتحقّق الإطار الفلسفي للمشروع الحضاري (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) والمستوي على منهج الجمع بين القراءتين، إذ يتحرّر الإنسان من كلّ إستلاب، وحينما تكون غاية المنهج هي الإنسان فهو يعدّ ترقياً به نحو الإنتماء الكوني إلى اللانهائي، لتتحقّق قيمته بإتجاه الغاية الكونية التي خلُق من أجلها، وهانها تُنتج المنطلقات الفلسفية للمرجعية القرآنية (المنهجية والمعرفية) منهجاً فلسفياً بديلاً مناسباً، يُمكن لقيام الحضارة الإنسانية، وعبر إنبعث آخر للإسلام، وفي هذا السياق ينتدب «أبو القاسم حاج حمد» مهمّة للعالمية الإسلامية الثانية بسرّيانها: "في مختلف الأنساق الحضارية وأنّ تتفاعل بمنطق الإستيعاب والتجاوز مع كل المناهج المعرفية مستهدفة الترقّي بقيم الإنسان العقلية والأخلاقية بإتجاه الكونية، وما يفعله الناس

بعد ذلك يأتي في إطار هذه القيم الأخلاقية والعقلية، بلا علو في الأرض، وبلا تميّز عرقي أو حضاري، وبلا صراع طبقي أو سياسي، وبلا نفي للآخر، وبلا استلاب للإنسان"<sup>1</sup>، إذاً المنطلق كان الوعي بالقرآن كمعادل موضوعي للوجود الكوني وحركته وقد إستهدف التمحوّر منذ البدء حول ذات الإنسان كقيمة مفارقة، فعبر هذا النص القرآني يكون الله قد وضعنا أمام حلّ إشكالية الوعي الحضاري الإنساني بإتجاه المنهجية والمعرفية.

بقي على الباحث في الأخير بعدما وقف على حل إشكالية البحث ومن منطلق إتجاه الخطاب القرآني (للناس كافة)، أن يطرح هذا التساؤل لماذا يناصب العالم الغربي الإسلام هذا العداء الشديد إذا كان الإسلام يتمحور حول قيمة الإنسان مع العلم أنّ معظم الفلاسفة النقدية التي قامت في السياقات الغربية منذ لحظة الحداثة كان هدفها الإنسان؟

<sup>1</sup> حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 236.

قائمة المصادر

والمراجع

### قائمة المصادر والمراجع:

### القرآن العظيم.

### قائمة المصادر:

- حاج حمد محمد أبو القاسم، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، تقديم: محمد العاني، بيروت: دار الساقى، ط3، 03، 2012م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2003م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2004م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2004م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، تشريعات العائلة في الإسلام، تح: محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، 2011م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، (بيروت، دار الساقى، د.ط، د.ت).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، حرية الإنسان في الإسلام، (بيروت: دار الساقى، ط01، 1012م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، الحاكمية، مراجعة: محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، ط01، 2010م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، جذور المأزق الأصولي، مرا: محمد العاني، (بيروت: دار الساقى، ط01، 2010م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، نحو وفاق وطني سوداني (رؤية استراتيجية)، (الخرطوم: مركز الدراسات الاستراتيجية، ط01، 1998م).
- حاج حمد محمد أبو القاسم، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (1956-1996م)، (بيروت: دار ابن خرم، ط02، 1996م).

### قائمة المراجع:

- أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط01، 1950م)، الجزء الثاني.
- إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، تر: هناء صبحي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط01، 2009م).
- البخاري حمّانة، ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم؟ (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط01، 1999) المجلد الثاني.
- ألبرت أشفتسر، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمن بدوي، مرا: زكي نجيب محمود، (مصر: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، والترجمة والطباعة والنشر، د.ط.د.ت).
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، (بيروت: دار التنوير، ط03، 2007).
- ريتشارد دوكنيز، أعظم استعراض فوق الأرض أدلة التطور، تر: مصطفى إبراهيم فهمي، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2014).
- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، (القاهرة: دار الشروق، ط09، 1993م).
- عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، (القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط4، 2005م).

- عمرو شريف، كيف بدأ الخلق، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2011م).
- فاروق أحمد الدسوقي، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، (الرياض: مكتبة فرقد الخاني، ط2، 1986م).
- محمد قطب، التطور والثبات في الحياة البشرية، (القاهرة: دار الشروق، ط8، 1991م).
- محمد شحرور، الكتاب والقرآن (سلسلة دراسات إسلامية معاصرة)، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، د.ط).
- محمد عابد الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998م).
- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي (محدداته وتجلياته)، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1995م).
- مراد بركات محمد، ابن رشد فيلسوف معاصرًا (ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب)، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1999م) المجلد الثاني.
- موريس بوكاي، أصل الإنسان بين العلم والكتب السماوية، تر: فوزي شعبان، (د.ب: المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1983م).
- يلماز عرفان، التطور (النظرية العلمية أم أيديولوجيا)، تر: رشا حسن، محسن هويدي (القاهرة: دار النيل، ط1، 2013م).
- يوسف زيدان، ابن عربي، الجليلي، شرح مشكلات الفتوحات المكية، (القاهرة: دار الأمين لطباعة والنشر، ط1، 1999م).
- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق: أحمد جاد، (القاهرة: دار الحديث، د ط، 2006م).
- أبو حامد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، تح: محمد أحمد دمج، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، د ط، 1996م).
- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، مرا: محمد علي القطب، (بيروت: المكتبة العصرية، د ط، 2001م).
- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ط، 1975م).
- إرنست كاسيرر، فلسفة التنوير، تر: إبراهيم أبو هشيش، (قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2018م).
- أزوالد أشبنغلر، تدهور الحضارة الغربية، تر: أحمد الشيباني، (بيروت، دار مكتبة الحياة، ط1، 1964).
- آلان تورين، ما الديمقراطية (دراسة فلسفية)، تر: عبود كاسوحة، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، د ط، 2000م).
- محمد جابر الأنصاري، التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (مكونات حالة مزمنة)، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1995م).
- ألبان وادجيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، (بيروت: دار القلم، د.ط، د.ت).
- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة (1798-1939م)، تر: كريم عزقول، مرا: أديب قنطار، (بيروت: نوفل للنشر، د.ط، 1997م).
- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996م).
- الجندي أنور، الإسلام والعالم المعاصر (بحث تاريخي حضاري)، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط2، 1980م).
- الشيخ ممدوح، عبد الوهاب المسيري (من المادية إلى الإنسانية الإسلامية)، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2008م).
- العميري سلطان بن عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، (السعودية: مركز تكوين للبحوث والدراسات، ط2، 2018م).

- الغزالي أبي حامد، المفقود من الضلال، مرا: م.س.ر. البوطي، وعبد القادر أنأوط، تحقيق وتد: محمود بيجو، (دار التقوى: دمشق، ط2، 1992م).
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل 1 في الإمامة، (تح: محمود محمد قاسم، مرا: إبراهيم مذكور، (د ب، د ن، د ط، د ت).
- ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، تر: شفيق أسعد فريد، (بيروت: مكتبة المعارف، ط03، 1980م).
- المودودي أبو الأعلى، تدوين الدستور الإسلامي، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط05، 1981م).
- إمام عبد الفتاح إمام، تطوّر الجدل بعد هيجل (جدل الإنسان)، (بيروت: دار التنوير، ط03، 2007م)، المجلد الثالث.
- إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل (جدل الفكر)، (بيروت: دار التنوير، ط03، 2007م)، المجلد الأول.
- أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائثي المغاربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2017م).
- أنتوني فاو، هناك إله، تر: صلاح الفضلي، (الكويت: د.د.ن، ط01، 2015م).
- أندرو ديكسون وايت، بين الدين والعلم (تاريخ الصراع بينهما في القرون الوسطى)، تر: إسماعيل مظهر، (القاهرة: مؤسسة هندواي، د.ط، 2014م).
- أنور الجندي، الفكر الغربي دراسة نقدية، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط01، 1987م).
- أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط02، 2005م).
- إيسيا برلين، كارل ماكس (من الفكر السياسي والاشتراكي)، تر: عبد الكريم أحمد، (القاهرة: دار القلم، د ط، د ت).
- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة (القرن التاسع عشر)، تر: جورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 1985م).
- بليت جان ماري، عودة الوفاق بين الإنسان والطبيعة، تر: محمد عثمان، سلسلة عالم المعرفة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، د.ط، 1994م).
- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، مر: محمد حافظ دياب، (بنغازي: دار الكتب الوطنية، ط02، 2004م).
- بوعزة الطيب، نقد الليبرالية، (القاهرة: تنوير للنشر والإعلام، ط01، 2013م).
- بول هازار، الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر (من منتسكيو إلى ليسانج)، تر: محمد غلاب، مرا: إبراهيم بيومي مذكور، (د.ب: دار الحدائث، ط02، 1985م).
- تاريناس ريتشارد، آلام العقل الغربي، تر: فاضل جكتز، (أبو ظبي، كلمة للنشر والتوزيع، ط01، 2010م).
- تشارلس داروين، أصل الأنواع، تر: مجذب محمود المليجي، تق: سمير حنا صادق، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2004م).
- أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، تر: فؤاد محمد شبل، مرا: محمد شفيق غربال، أحمد عزت عبد الكريم، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، 2011م)، ج03.
- جالبرت جون كينيث، تاريخ الفكر الاقتصادي (الماضي صورة الحاضر)، تر: أحمد فؤاد بليغ، مراجعة: إسماعيل صبري عبد الله، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب د.ط، د.ت).
- جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسيّة، تعريب: شعبان بركات، (بيروت: منشورات المكتبة العصريّة، د.ط، د.ت)، ج01.

- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث (التحليل النفسي لعصاب جماعي)، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط01، 1991م).
- جورج طرابيشي، المرض بالغرب (التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي)، (لندن: طابع الرايس بومس، د.ط، 1991م)،
- جورج مينوا، الكنيسة والعلم وتاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي، تر: موريس جلال، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط01، 2005م).
- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، تر: جورج طعمة، تق: محمد حسين هيكل، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط02، 2012م).
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، تر: فؤاد كامل، (القاهرة: مكتبة غريب، د.ط، 1973م).
- حسن حنفي وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 1987م).
- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط04، 1990م).
- داريوش شايعان، أوهام الهوية، تر: محمد علي مقلد، (بيروت: دار الساقى، ط01، 1993م).
- رشيد رضا محمد، الخلافة، (د ب، مؤسسة هندواوي، ط01، 2015م).
- روجيه غارودي، الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب، محاضرة ألقاها الراحل في باريس، دون بيانات بيليوغرافية لاحقة.
- رونالد سترونبورغ، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، (1977-1601م)، تر: أحمد شيباني، (القاهرة: دار القارئ، ط03، 1994م)
- زريق قسطنطين، في معركة الحضارة، (بيروت: دار العلم للملايين، ط01، 1964م).
- زكي ميلاد، من التراث إلى الاجتهاد، (الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط01، 2004م).
- سيد قطب، هذا الدين، (القاهرة: دار الشروق، ط15، 2001م).
- ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، د.م، تق: خالد بكداش، (د.ب: دار دمشق للنشر، د.ط، 2007م)
- سعيد بن سعيد وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمتها الجامعة الأردنية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 1987م).
- سلامة كيلة، من هيجل إلى ماركس (موضوعات حول الجدل المادي)، (بيروت: دار التنوير، د.ط، 2009م).
- سلوم توفيق، إنجلس ديالكتيك الطبيعة، (بيروت: دار الفارابي، ط01، 1976م).
- سيغموند فرويد، عسر الحضارة، تر: عادل العوا، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ط، 1975م).
- سيغموند فرويد، محاضرات تمهيدية جديدة في التحليل النفسي، تر: عزت راجع، مرا: محمد فتحي، (البحالة: مكتبة مصر، د.ط، د.ت).
- صامويل هنتينجتون، صدام الحضارات (إعادة صنع نظام دولي)، تر: طلعت شايب، تق: صلاح قصوة، (د ب: د د ن، ط2، 1999م).
- صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، (بيروت: دار الهادي، د.ط. د.ت).

- طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2001م).
- طه جابر العلواني، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، (بيروت: دار الهادي، ط01، 2003م).
- طه جابر العلواني، الجمع بين القراءتين (قراءة الوحي وقراءة الكون)، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2006م).
- طه حسين، الفتنة الكبرى، (مصر: دار المعارف، د ط، د ت).
- طه عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية (النقد الائتماني للخروج من الأخلاق)، (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع، ط01، 2016م).
- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط02، 2012م).
- طه عبد الرحمن، سؤال العمل (بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم)، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط01، 2012م).
- عالم سبيط النيلي، النظام القرآني (مقدمة في المنهج اللفظي)، إعداد: فرقان محمد تقي نهدى الوائلي (بغداد: مكتبة بلوتر، ط2، 2003م).
- عباس فيصل، الفلسفة والإنسان (جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)، (بيروت: دار الفكر العربي، ط01، 1996م).
- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 2004م).
- عبد الإله بلقزيز، من الإصلاح إلى النهضة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط02، 2014م).
- عبد الجبار الرفاعي، حاج حمد محمد أبو القاسم مثال للاجتماع الإسلامي السوداني الذي يبتكر نموذج الخاص، موسوعة الموسم، العدد: 15، السنة 26، 2014م.
- عبد الحميد ابن باديس، كتاب آثار ابن باديس، تصنيف: عمار طالبي، (الجزائر: طباعة الشركة الجزائرية، ط03، 1997م).
- عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مراجعة: سهيل زكار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، 2001م).
- عبد المنعم عباس راوية، جون لوك (إمام الفلسفة التجريبية)، (بيروت: دار النهضة، 1996م).
- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (القاهرة: دار الشروق، ط01، 2002م)، المجلد الثاني.
- عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، (دمشق: دار الفكر، ط01، 2002م).
- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط01، 2006م).
- عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان (دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب)، (القاهرة: دار الشروق، ط01، 2012م).
- عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والحضارة الغربية، (مصر: دار الهلال، د ط، 2003م).
- عثمان صلاح، الداروينية والإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة)، (الإسكندرية: منشأة المعارف، د.ط، 2001م).
- علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، (مصر: مطبعة مصر، ط02، 1925م).
- علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، (الكويت: مجلة النور الكويتية، ط01، 1994م).
- علي عزت بيحوفيتش، عوائق النهضة الإسلامية، تر: حسين عمر سباهيتش، (الدوحة: جمعية قطر الخيرية، ط01، 1997م).
- غنار سكيريك وغيلجي نلز، تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، تر: حيدر حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط01، 2012م).

- فاسيلي. ب، أوفشي. ي، ألف باء المادة الجدلية، تر: جورج طرايشي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 1979م).
- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مرا: مطاع الصديقي، (بيروت: د د ن، د ط، 1993م).
- فريدريك إنجلز، الاشتراكية: الطوباوية والعلم، د. مترجم، (بيروت: دار الفارابي، ط01، 2013م).
- فريدريك إنجلز، ضد دوهرينغ، تر: محمد الجندي، (موسكو: دار التقدم، د.ط، 1984م).
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى ليننتز)، تر: سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط01، 2013م)، المجلد الرابع.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من أوكام إلى سوزيز)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط01، 2013م)، المجلد الثالث.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، تر: محمود سيد أحمد، مرا: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط01، 2003م)، المجلد الخامس.
- فريدريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة (من فشته إلى نتشه)، تر: إ. عبد الفتاح. إ، محمود سيد أحمد، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ط01، 2016م)، المجلد السابع.
- فريدريك هيجل، العقل في التاريخ (محاضرات في فلسفة التاريخ)، تر، وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، (بيروت: دار التنوير، ط03، 2007م).
- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (في العالم العربي الحديث)، (عمان: دار الشروق، ط03، 1988م).
- فهمي جدعان، الماضي في الحاضر (دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1997م).
- فهمي جدعان، المحنة (بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام)، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط02، 1989م).
- فهمي جدعان، المقدس والحرية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 2009م).
- فهمي جدعان، نظرية التراث (ودراسات عربية وإسلامية أخرى)، (عمان: دار الشروق، ط01، 1985م).
- كارين أرمسترونغ، الله والإنسان، تر: محمد الجورا، (دمشق: دار الحصاد للنشر، ط01، 1996م).
- كارين أرمسترونغ، النزعات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام، تر: محمد الجورا، (دمشق: دار الكلمة، ط01، 2005م).
- كريستون أندريه، تيارات الفكر الفلسفي (من القرون الوسطى حتى العصر الحديث)، تر: نهاد رضا، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، د.ط، 2017م).
- كولن ولسون، سقوط الحضارة، تر: أنيس زكي حسين، (بيروت: منشورات دار الآداب، ط03، 1982م).
- ليلة علي، تفاعل الحضارات بين إمكانيات الالتقاء واحتمالات الصراع، (القاهرة: دار شركة الحريري للطباعة، ط01، 2006م).
- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، تق: محمد عبد دراز، ومحمود محمد شاكرا، (دمشق: دار الفكر، ط04، 1987م).

- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، (دمشق: دار الفكر، ط02، 2000م).
- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، (دمشق: دار الفكر، ط04، 2004م).
- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، (الجزائر: دار الملكية للنشر والإعلام، ط01، 1991م).
- مالك بن نبي، مجالس دمشق، (دمشق: دار الفكر، ط02، 2006م).
- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، تق: عمر مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ط02، 2002م).
- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، د.ط، 1986م).
- مالك بن نبي، في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، (دمشق: دار الفكر، ط04، 2002م).
- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع (شبكة العلاقات الاجتماعية)، تر: عبد الصبور شاهين، (دمشق: دار الفكر، ط03، 1986م).
- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ط02، 2001م).
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، د.ط، د.ت).
- محمد أسد، هذه شريعتنا، تر: شكري مجاهد، (الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية، ط01، 2015م).
- محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، (القاهرة: نخبة مصر للطباعة والنشر، ط7، 2005م).
- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط12، 1982م).
- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، (بيروت: دار التعارف، ط20، 1987م).
- محمد شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، ط1، 2000م).
- محمد شحرور، القصص القرآني (قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم)، (بيروت: دار الساقي، ط01، 2010م)، المجلد الأول.
- مصطفى النشار، ما بعد العولمة (قراءة في مستقبل التفاعل الحضاري وموقعنا به)، (القاهرة: دار قباء، ط01، 2003م).
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط05، 2002م).
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي)، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط06، 1993م).
- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، (الأزاطية (مصر): دار المعرفة الجامعية، ط02، 1996م).
- محمد عمارة، أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).
- محمود أمين العالم، الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، (بيروت: دار المستقبل العربي، ط02، 1998م).
- مقورة جلول، فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر/طه عبد الرحمن وناصر نصار بين القومية والكونية، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2015م).
- ميشيل أنفري، كتاب نفي اللاهوت (فيزياء الميتافيزيقا)، تر: مبارك العروسي، (بغداد: منشورات الجمل، ط01، 2012م).
- محمد أبو زيد، أعلام الفكر الاجتماعي والانثروبولوجي الغربي المعاصر، (القاهرة: دار الغريب للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).
- نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ هيجل، (القاهرة: دار المعارف، د.ط، 2004م).

- نانسي هيوستن، أساتذة اليأس (النزعة العدمية في الأدب الأوروبي)، تر: وليد السويركي، (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط01، 2012م).
- هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، (بيروت: دار الطليعة، ط01، 2005م).
- هاني نسيرة، أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار (قراءات في الخطاب الغربي المعاصر)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 2009م.
- هاو آلن، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، تر: ثائر ديب، (القاهرة: دار العين للنشر، ط01، 2010م).
- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: دار التنوير، ط04، 2014م).
- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: دار الثقافة للنشر، د. ط، 1984م).
- وليم جيمس، إرادة الاعتقاد، تر: محمد حب الله، (د ب: دار إحياء الكتب العربية، د ط، 1946م).
- روني ديكرات، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضير، مرا: محمد مصطفى حلمي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط3، 1985م).
- عبد الصبور شاهين، أبي آدم (قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة). (القاهرة: دار أخبار اليوم، د. ط، د. ت).
- فريق من العلماء، خلق لا تطور، تعريب: إحسان حنفي، (د. ب: دار نفائس، د. ط، د. ت).
- محمد جواد عفان، آدم الإنسان (أبو البشر)، (عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ط3، 2008م).
- حسن حنفي، دراسات فلسفية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د. ط، د. ت).
- محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: محمد يوسف عدس، تق: الشيماء الدمرداش العقالي، (الإسكندرية: دار الكتاب المصري، د. ط، 2011م).
- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مذكور، السفر الرابع، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ط، 1975م).
- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، (بيروت: دار النهار للنشر، ط02، 1978م).
- قائمة المعاجم والموسوعات والقواميس:**
- أحمد مختار عمر، وآخرون، المعجم العربي الأساسي، تحرير: عمر أحمد مختار، (د. ب: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، د. ط، د. ت).
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ط، 1982م).
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، (القاهرة: دار القباء الحديثة للنشر والتوزيع، ط05، 2001م).
- ميخائيل إنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، (د. ب: دار نشر، د. ط، د. ت).
- لويس معلوف، المنجد في اللغة، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ط19، د. ت).
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط02، 2001م).
- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د. ط، 1983م).
- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات الإمام الغزالي، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط01، 2000م).
- زياد معن وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، (لبنان: طباعة معهد الإنماء العربي، ط01، 1986م).
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط01، 1984م).

- جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، (بيروت: دار الطليعة، ط03، 2006م).
- عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط03، 2010م).

### تفاسير القرآن:

- الحاكم الجشمي، التهذيب في التفسير، تح: عبد الرحمن السالمي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط01، 2019م).
- بن كثير أبي الفداء إسماعيل، تفسير ابن كثير، إختصار: محمد كريم راجح، (بيروت: دار المعرفة، ط07، 1999م)، المجلد الأول
- محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق: محمود محمد شاكر، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، د. ط، د. ت) الجزء 12.
- محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: مطبعة المنار، ط1، 1338هـ)، الجزء 08..
- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، د. ط، 1984م).

### المجالات:

- حاج حمد محمد أبو القاسم، إسلامية المعرفة (المفاهيم والقضايا الكونية)، مجلة تفكّر، مج 03، العدد 02، 2001.
- عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي (مشروع رؤية نقدية)، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، د. ت.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، الانقلاب على الموروث الديني، حوار أجره مصطفى آيت خرواش والحسن بن إحياء، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، السنة الخامسة عشر، العدد: 47-48، صيف وخريف 2011م-1432هـ.

### محاضرات غير منشورة للراحل:

- حاج حمد محمد أبو القاسم، التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، أدلوجة وتاريخانية (التدافع) العربي الإسرائيلي.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، جدل الصيرورة الكونية.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، خصائص القرآن الكريم.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، رباعية العولمة عبر التاريخ.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، منهجية القراءة التحليلية.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، الأثر الغيبي في حركة الواقع.
- حاج حمد محمد أبو القاسم، الإسلام ومنعطف التجديد (رؤية منهجية ومعرفية الجزء 02).

### المواقع الإلكترونية:

- الراحل حاج حمد... يروي لحة من سيرته، الرابط: <http://arabquestion.blogspot.com> تمت الزيارة في 10-10-2021م، آخر تحديث: 02-2014م.
- حوار المفكر السوداني حاج حمد أبو القاسم (أجرى الحوار علي الديري وعدنان فاضل، الرابط: <https://www.sudarss.com>، آخر تحديث: 18-03-2012م، تاريخ الزيارة: 10-10-2021م
- حاج حمد أبو القاسم: [ar.wikipedia.com](http://ar.wikipedia.com).
- الموقع الإلكتروني: [www.alalamia2.com](http://www.alalamia2.com).
- فائض القيمة - ويكيبيديا ([wikipedia.org](http://wikipedia.org))، تاريخ الزيارة: 2023/06/01.



# فهرست الموضوعات

فهرست الموضوعات:

شكر وتقدير

اهداء

01 ..... مقدمة:

الفصل الأول: التأسيس المفاهيمي والنقدي لفلسفة (محمد أبو القاسم حاج حمد).

10 .....

10 ..... مبحث تمهيدي: في ضبط مشروع «أبي القاسم حاج حمد» والتعريف به.

10 ..... المطلب الأول: في التعريف بالمفكر ومشروعه.

10 ..... أولاً: في التعريف بالمفكر «محمد أبو القاسم حاج حمد»:

11 ..... ثانياً: في التعريف بمشروعه الفلسفي.

14 ..... ثالثاً: المصادر الفكرية والمنهجية لمشروع «أبي القاسم حاج حمد» الفلسفي.

14 ..... أولاً/ القرآن العظيم

15 ..... ثانياً/ التراث الفلسفي الإسلامي (العقلاني - العرفاني).

22 ..... ثالثاً/ المناهج الغربية المعاصرة.

25 ..... المطلب الثاني: في ضبط مفاهيم العنوان، ورصد دلالاته.

25 ..... أولاً: المرجعية.

26 ..... ثانياً: لماذا القرآن؟ في تأصيل المرجعية بالقرآن.

28 ..... ثالثاً: مفهوم الحضارة الإنسانية.

32 ..... المبحث الثاني: نقد المنحى التطوري العلمي في السياق الغربي وآثاره الفلسفية:

33 ..... المطلب الأول: التصور النيوتوني العلمي الجديد وتحولاته الثورية:

43 ..... المطلب الثاني: الآثار الفلسفية للتقدم العلمي:

54 ..... المطلب الثالث: الوضعية العلمية وميلاد الفلسفات المغلقة.

64 ..... المطلب الرابع: المآلات الحضارية للفلسفات المغلقة وموقف «أبو القاسم» النقدي منها:

64	.....	أولاً: المآلات الحضارية للفلسفات المغلقة:
76	.....	ثانياً: موقف «أبو القاسم» النقدي:
85	.....	المبحث الثالث: نقد المساعي الإسلامية.
85	.....	المطلب الأول: نقد الفكر النهضوي الإصلاحِي.
96	.....	المطلب الثاني: نقد فكر الثورة الشمولي:
114	.....	المطلب الثالث: نقد حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة.
123	.....	خلاصة الفصل:
		الفصل الثاني: برهان المرجعية القرآنية في اثبات علاقة الانسان بالغيب.
125	.....	تمهيد:
126	.....	المبحث الأول: البشرية قبل نفخ الروح الغيبية وصورورها نحو الانسانية.
126	.....	المطلب الأول: الإنسانية فيما قبل النفخ الغيبي.
144	.....	المطلب الثاني: الإنسانية فيما بعد النفخ الغيبي.
150	.....	المبحث الثاني: في تشريع العائلة الروحية.
150	.....	المطلب الأول: ميلاد أسماء العائلة الروحية.
168	.....	المطلب الثاني: الخلفية الفلسفية لتشريعات العائلة الروحية.
183	.....	المبحث الثالث: في علاقة الهبوط الأدمي بالوجود الإنساني.
183	.....	المطلب الأول: طبيعة الهبوط الأدمي.
199	.....	المطلب الثاني: الدلالة المعرفية/ الأخلاقية للباس الروحي.
210	.....	خلاصة الفصل:
		الفصل الثالث: المقومات المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية وغاياتها الكونية.
213	.....	تمهيد:
213	.....	المبحث الأول: في مفهوم الجدل وخلفياته الفلسفية:
214	.....	المطلب الأول: مفهوم الجدل.

المطلب الثاني: الخلفيّة الفلسفيّة لمفهوم الجدليّة.	220
المبحث الثاني: تحليل المعادلة المنهجية والمعرفية للمرجعية القرآنية.	223
المطلب الأوّل: مفهوم المطلق وعلاقته بتشيء الحدود الجدليّة.	223
المطلب الثاني: جدليّة التفاعل التركيبيّ.	226
أوّلاً: حدّ الجدول في علاقته بمكوّنات الوجود الثلاث:	226
ثانياً: الغيب والواقع في جدلية العلاقة.	233
ثالثاً: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى عالم المشيئة الموضوعية.	235
المطلب الثالث: منهج الجمع بين القراءتين وخلفياته الحضارية.	239
المطلب الرابع: مقومات القرآن المنهجية والمعرفية:	251
المبحث الثالث: الصيرورة الكونية للمرجعية القرآنية.	267
المطلب الأوّل: مراحل الخطاب الديني للبشرية.	267
المطلب الثاني: الغائية التاريخية للخطاب العالمي.	271
المطلب الثالث: الصيرورة الغائية لمنهجية القرآن ومعرفيته.	277
المبحث الرابع: جدلية التدافع وقيام التغيّر الحضاري.	288
المطلب الأوّل: التدافع العربي الإسرائيلي.	288
المطلب الثاني: نقائص العولمة ودورها في إثبات عالمية الإسلام.	299
المطلب الثالث: الإنسان محور التغيّر في الإسلام.	312
خلاصة الفصل:	323
الفصل الرابع: التجلي التطبيقي للمرجعية القرآنية في قيام الحضارة الإنسانية.	
تمهيد:	326
المبحث الأوّل: التجلي الأخلاقي والاجتماعي.	326
المطلب الأوّل: التجلي الأخلاقي.	326
المطلب الثاني: التجلي الاجتماعي:	336
المبحث الثاني: التجلي المعرفي والمنهجي في الممارسة الاقتصادية.	348

348	المطلب الأول: الضرورة المنهجية في بناء النظرية الاقتصادية: .....
354	المطلب الثاني: الخلفية الكونية للتشريع الاقتصادي في الإسلام. ....
365	المطلب الثالث: تشريعات الإقتصاد الإسلامي (المعرفية والمنهجية): .....
377	المبحث الثالث: التجلي المعرفي والمنهجي للممارسة السياسية. ....
377	المطلب الأول: جذور التناقض المنهجي تاريخيا. ....
387	المطلب الثاني: نقد مفهوم الحاكمية الإلهية: .....
395	المطلب الثالث: التأسيس القرآني للحاكمية البشرية: .....
410	المطلب الرابع: الدلالات المنهجية للحاكمية البشرية: .....
415	لمطلب الخامس: ضمانات قاعدة السلم كافة في تحقيق المجتمع الديمقراطي. ....
423	خلاصة الفصل: .....
427	خاتمة .....
430	قائمة المصادر والمراجع .....
441	فهرست الموضوعات .....

ملخص

## الملخص:

حاولت هذه الدراسة تحليل موقف «محمد أبو القاسم حاج حمد» ممّا انتهى إليه النسق الفلسفي الغربي من تأسيس لناظم كَلّي معرفي/ وضعي في تدبير شؤونه الحضارية، غير أنّ ذلك الناظم كان دون مستوى تطلّعات الإنسان لمّا أهمل بعده الروحي، وهنا يطرح «أبو القاسم حاج حمد» القرآن العظيم - مرجعية لفلسفة الحضارة الإنسانية - بحمولته المنهجية والمعرفية كناظم كوني بديل في مقابل الناظم الوضعي، فقد تمكّن من وضع الخطاب القرآني على محك معاناة الواقع الحضاري وأزماته المتعدّدة، بموجب أبعاده الكونية المستجيبة للنزوع الإنساني المطلق، والتي تتجاوز قصور الطرح الوضعي.

## Summary:

This study attempted to analyze the position of “Muhammad Abu al-Qasim Haj Hamad” regarding what the Western philosophical system concluded by establishing a universal, cognitive/positivistic regulator in managing its civilizational affairs. However, that regulator was below the level of human aspirations as it neglected its spiritual dimension, and here “Abu al-Qasim Haj” proposes Praise be to the Great Qur’an - a reference for the philosophy of human civilization - with its methodological and cognitive load as an alternative universal regulator in contrast to the positive regulator. It has been able to put the Qur’anic discourse at the test of the suffering of civilizational reality and its multiple crises, in light of its universal dimensions that respond to absolute human tendency, and which go beyond the limitations of the positive proposition.