الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين

الرقم الترتيبي:.....

فسم العقيدة ومقارنة الأديان

رقم التسجيل: .....

التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي المعاصر

أبو القاسم حاج حمد نموذجا

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه LMD في العقيدة

إعداد الطالب:

بابزيز محمد الأمين

إشراف الأستاذ:

أ.د. طسطاس عمار

أ د طسطاس عمار	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة

السنة الجامعية:

1438هـ - 2018/2017م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهداء

إلى أبي الكريم وأمي الرؤوم

ثمرة خالصة لحبهما ورحمتهما

إلى عائلتي (آل الحاج سليمان) بالخصوص جدي وجدتي

إلى إخوتي : سعيدة وعبد الوهاب والحكيم

وأيمن والعاروق ومعاذ والخنساء وآمنة

إلى زوجي الحبيبة وعائلتها الكريمة

إلى مشايخي وأساتذتي وأصحاب الفضل عليّ

إلى أصدقائي وإخواني وكل المجاهدين المخلصين في مجتمعي وأمتي والبشرية قاطبة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

لم يكن هذا العمل ليكتمل لولا نعمة الله عليّ أن سخر لي رجالا مخلصين فضلاء ابتداء من أسرتي الصغيرة والكبيرة، وأصحاب مراكز البحث الذين سبلوا أموالهم وأنفسهم في سبيل الله والعلم،

شكر خاص إلى أسرتي آل الشيخ صالح بفسنطينة وآل بيتي بكونالتيكس وآل حمار وآل الحاج إبراهيم .. وكثير من المخلصين لا أحصيهم أدعو الله لهم بالخير والبركة.

ولا يسعني في نهاية هذا البحث إلا أن أجزل الشكر والثناء لأستاذي ومشرفي الأستاذ الدكتور عمار لعسلاس، الذي له أفضال على كل طلبة الجامعة بما وجهنا منذ اللحظات الأولى ونحن نصبو في مضمار المعرفة، ولا يزال يرسم لنا سبل النجاح والتوفيق والسداد بما يغمرنا من صادق علمه وجليل خلقه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقـــــدمة

تعرض الوعي الإنساني إلى تحولات جذرية، وأثّر ذلك على مساره وعلاقاته بالخالق والكون والمجتمع. وفيما يتعلق بمفهوم (الحقيقة)، فبعدما كان يعني اتفاق المعرفة مع موضوعها، ساد في الفكر اليوناني مع أفلاطون وأرسطو، ثم مع الفلاسفة المسلمين والمسيحيين كابن سينا وتوماس الإكويني.

أصاب مفهومَ الحقيقة (التآكلُ) كما نعت ذلك كارل بوبر، بفعل شيوع النّزعات الشكّية في الفكر الغربي في منعرج التحول المفاهيمي من الإطلاقية إلى النسبوية، فالحقيقة بعدما كانت تَشِي بالإطلاقية وتشكل المعيار الأعلى أو (الحاكمية والمرجعية)، أصبحت مع المطرقة النتشوية وبمعية ماركس وفوكو وفرويد وغيرهم مجردَ أوهام وأخطاء مفيدة، في خدمة تيار الحياة المتدفق من جهة، ومن الزاوية المعرفية، مجرد منظور يعكس موقع ورؤية بل إرادة صاحبه!

ليس العقلُ الإسلاميُّ بمنأى عن هذه التحولات الطارئة على الفكر الغربي، لذا نجد في الخطاب التداولي الإسلامي مجموعةً من المشاريع تبنّت نقد الفكر الديني، انطلاقا من التجربة الغربية وتوسلا بآلياته، من نحو إعمال آليات الحفر على النص الديني فيما يدعى بـ (المنهجية الجينيالوجية)، وحددوا الغرض منها في إزاحة سلطة المنقول وإعادة تقييم الصحّة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن، نجد النقد ذاته لدى هيدجر في قوله بأن الرؤية الكلاسيكية للحقيقة مشحونة بخلفية لاهوتية مفادها إثبات تطابق المخلوقات مع العقل الإلهي، لذلك يتوجب فضحُها وتجاوزها، ويخلص إلى أن الحقيقة ليست سوى(الحرية)، فليس لأحد أن يدعيها.

لا يمكن أن نبتر المآلات المأزومة للخطاب الإسلامي عن هذا السياق الخارجي، كما لا يصح تجاوز المبررات الداخلية؛ فالداخليةُ بالتوسع في ادعاء الحقيقة والتعسف في استعمالها من قبل بعض الجهات الدينية، حتى اقتربت إلى الكهنوتية المسيحية في عصور الظلام، والخارجية في حركتها التأثرية بمسارات الاستلاب والارتداد.

مقـــــدمة

في هذا السياق نتناول مشروع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد، أحد رواد الفكر الإسلامي المعاصر، الذين ساهموا في تطوير المداخل التأسيسية والمنهجية لهذا الفكر، وأثروا الخزانة العربية والإسلامية بكتب قيمة، كان أبرزها كتاب "العالمية الإسلامية الثانية: جدل الغيب والإنسان والطبيعة"، والذي يضم بين دفتيه تفاصيل مشروعه الفكري، وكذا مجمل اجتهاداته المبثوثة في قالب منهجي متكامل. تميزت كتاباته بطابع نظري مبدع، وتناول غني لجملة من القضايا الفكرية الشائكة، بروح نقدية تحليلية من منظور قرآني متجدد.

وخلاصة جهده في طرق مداخل جديدة وآليات منهجية لتأسيس الحقيقة الدينية، مستفيدا من ترسانة الفكر الغربي المعاصر، ومتجاوزا له في سبيل تحقيق الخصوصية التي تتساوق مع الفكر الإسلامي، ما جعل مشروعه يتمخض عن إشكالات عميقة، لا تزال قائمة في الواقع المعاصر.

تبرز أهمية الموضوع من القلق المفهومي الذي يعتري مفهوم الحقيقة الدينية، ومن واقعها على الخارطة الفكرية الإسلامية الراهنة؛ حيث نشهد اتجاهاتٍ كثيرةً تقارب جوهر الدين، لكنّ أغلب مناهجها منقولةٌ وليست مأصولةً؛ إما من التراث أو من الغرب، أما المأصول فيها فنادر، والإشكالية أن كلّ تيار من هؤلاء يعاني من حمولة فكرية تعمّق الخلاف، ولا تسعى إلى استثمار الاختلاف إلى ائتلاف، ومرد ذلك إلى الحيرة التي آلت إليها في إدراك الحقيقة الدينية التي تشكل العاصم من التشرذم كما أسلفنا.

ورغم أن هذا الموضوع تم بحثه في الماضي من لدن الفرق الكلامية والفلسفات اليونانية بشكل مبدع، بيد أنها درسته وفق نسق معرفي تاريخي، والنص القرآني ما زال منفتحا على مدارسات جديدة، وأسئلة متوغلة في حاجات العصر الحالي، وانتظارات الانسان اليوم، في ظل الفتوحات المعرفية والمنهجية الحديثة.

وفيما يتعلق بالحقيقة الدينية فتعتبر من أعقد المشكلات في الميدان الديني والفلسفي، بما تضمنت من علاقة جدلية بين بعدين أساسين؛ البعد الإلهي المتعالي، والبعد الإنساني التاريخي.

ومن خلال تداخل هذين البعدين، تتولد أسئلة ثنائية جدلية؛ نحو: سؤال العقل والنقل، وسؤال العلم والدين، وسؤال الوحي والتاريخ.. وغيرها، مما يستدعي إعادة استشكال مفهوم الحقيقة الدينية، ومصدرها، وعلاقة الإنسان بها. فهل نقصد بالحقيقة الدينية، الحقيقة الكامنة في المصدر الإلهي المتعالي؟ أم الحقيقة المحايثة للواقع الإنساني، والخاضعة للبعد التاريخي النسبي؟

أخذت عاتقي بحث الحقيقة الدينية وتأسيسها المعرفي في مشروع أبي القاسم حاج حمد. ضمن إشكالية كبرى مفادها: كيف تأسست الحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي المعاصر، مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد نموذجا؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسة إشكالاتٌ فرعية، أهمها:

-ما مفهوم الحقيقة الدينية عند حاج حمد؟ وما هو معيارها وخصائصها؟

-كيف يصوغ حاج حمد الحقيقة الدينية ومن خلال منهجية القرآن المعرفية؟

-ما هي أزمات التفسير الوضعي للحقيقة الدينية؟

-ما أهم محددات التأسيس المعرفي في الخطاب المعاصر؟ وفي مشروع حاج حمد خصوصا؟

احتوى البحث أربعة فصول مع مقدمة وخاتمة بأهم نتائج البحث.

الفصل الأول حول المنهجية الإسلامية لفهم الحقيقة الدينية واهتمت بإشكالية مفهوم الدين وحقيقته، ومدى تميز الحقيقة الدينية في منظور الدين الإسلامي عن غيره من المنظورات، وأهم سماتها ومفاتيح فهمها.

أما الفصل الثاني فسعى إلى بيان التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية، عبر تتبع آثار الموجة العلمية على قراءة الدين وفهم الظاهرة الدينية في مبحث التأسيس الوضعي، فيما انتقل في

المبحث الثاني من هذا الفصل إلى الثورة الإبستمولوجية التي وسّعت آفاق القراءة والفهم في ميدان العلوم الاجتماعية، وبالتالي انعكس ذلك على القراءات المعرفية للدين.في سبيل الإجابة عن سؤال: ما المنعرجات الحاسمة التي اعترضت الحقيقة الدينية في مسار تأسيسها المعرفي؟ وما أهم الآثار التي خلفتها على الدين والإنسان؟

الفصل الثالث اهتم بسيرة حاج حمد الفكرية وأهم محدداته المعرفية، بحيث ألقى ظلالا على تكوين حاج حمد ونشأته وإسهاماته المعرفية، ومن ثم عرّج المطلب الثاني على عرض موقف حاج حمد من إشكالات تراثية ومحددات منهجية، مثل موقفه من اللغة القرآنية، وكذلك مكانة السنة النبوية وعلاقتها بالقرآن الكريم ، كما تم التعرض إلى بعض احتهادات حاج حمد وموقفه من المناهج الحديثة.

تطرّق الفصل الرابع بتأسيس حاج حمد لمعرفية الحقيقة الدينية، والتي تمر من خلال نقد لأيديولوجية الحقيقة الدينية سواء اللاهوتية أو الوضعية، ومن ثمّ نعرّج على منظوره لمعرفية الحقيقة الدينية، ختاما برؤى ومراجعات حول تأسيس حاج حمد على مستوييه المعرفي والمنهجي، أملا في فتح آفاق لقراءات جادة في مشروع حاج حمد، استيعابا وتجاوزا.

الدراسات السابقة:

تتجه العديد من الدراسات المعاصرة إلى الكشف عن الجوهر الديني للإنسان، وتعرية خلفيات المشروع العلموي الذي يروم التخلص من الدين ويتجه نحو تجاوز القيم والأخلاق.وتبرز في هذا السياق أهمية كتاب هوستن سميث (لماذا الدين ضرورة حتمية؟) لانخراطه في نقاش حيوي وجاد مع الخطابات المعاصرة نظرا لخلفيته الغربية التي أهلته لإدراك كنهها وتجاوز تحيزاتها ضد الدين والإنسان.

وفيما يتعلق بالدراسات الأكاديمية التي اهتمت بمشروع حاج حمد؛ يمكن التنويه إلى دراسة دكتوراه الباحث الحاج أوحمنه دواق، حول المشروع الفكري للحاج حمد، والتي حاول من خلالها إلقاء الضوء على الإضافة التي أسهم بها حاج حمد من خلال تأسيسه لـ (نظرية النظريات)، والمستوحاة من منهجية القرآن المعرفية، ومن خلال جهد الباحث أدركنا تعمقا وتوسّعا في استيعاب أفكار حاج حمد، لكن صعوبة اللغة وجزالة صياغتها، منَعنا من الاستفادة الحقيقية منها.

كما أن بحث نبيل سيساوي للماجستير حول (الدور الإبستمولوجي للقرآن الكريم عند أبي القاسم حاج حمد) هدف إلى إثبات (المرجعية المعرفية القرآنية)، ومهّد بذلك للاطلاع على أهم المصادر التي أسست لهذه الفكرة (أي المرجعية المعرفية)، وساعد البحث بذلك في الكشف عن دور القرآن في الميدان المعرفي. بينما لم تستوف إشكالات مهمة في بحث تأسيس الحقيقة الدينية نحو استتباع المنهجية القرآنية للرؤية الإبستمولوجية الغربية، ومدى تمكن حاج حمد استخلاص ابستمولوجيا دينية دونما تأثر بتحيّزات الرؤية العلمية الغربية.

ومن الدراسات التي انخرطت في جهد نقدي للمشروع الحداثي في فهم القرآن الكريم، تعتبر دراسة الباحث الجيلاني مفتاح، الموسومة (الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية)، وبناء على أن الباحث تخصص في نقد مشروع حاج حمد منذ مرحلة الماجستير، فقد كان لحاج حمد النصيب الأوفر من النقد، وما يؤاخذ عليه الجيلاني – رغم جدية نقده وتخصصه في فكر حاج حمد– أنه لم يميّز مشروع حاج حمد عن سواها من المشاريع الحداثية، خصوصا ما يتعلّق بمحورية القرآن الكريم في منظور حاج حمد، وحاكم الجيلاني بذلك مشروع حاج حمد وفق الأسس الحداثية المشتركة دون تمييز لهذا البعد الأساسي. إضافة إلى اهتمامه بجزئيات المشروع بدل الانتباه إلى رؤيته المنهجية الكلية. ومع ذلك لم يتطرّق الجيلاني إلى مفهوم الحقيقة الدينية لدى حاج حمد وتأسيسها المعرفي، وإلى نقد حاج حمد للجهود الوضعية والتراثية في اكتشاف الحقيقة الدينية.

وهذا ما قاربته بعض الدراسات عبر إعمال النقد العلمي الرصين، ومن باب الدراسات التي اهتمت بحاج حمد، فقد صدرت العديد من الدراسات من مؤسسة مؤمنون بلاحدود، وأغلبها وصفيه وتحليلية، وفيما يتعلق بالدراسات التي أسهمت في نقد حاج حمد دراسة الباحث عبد الحليم فضل، الموسومة، قراءة في كتاب منهجية القرآن المعرفية لـ محمد أبو القاسم حاج حمد. ويبقى موضع اهتمامها حول فلسفة المنهج لدى حاج حمد. أما ما يتعلق بتأسيس الحقيقة الدينية فلم يطرقها بشكل مباشر.

المنهج خلاصة الاشتغال بآليات البحث والانخراط بها في إشكالات متداخلة، ومن الأدوات التي استخدمتها في البحث ما يلي:

أولا: التحليل: والذي يؤهلنا لتفكيك أفكار حاج حمد الكلية إلى موضوعات ومباحث جزئية، تساعدنا على فهم الحقيقة الدينية، وتوضّح لنا الكيفية التي أسس لها، والمناهج التي توسّل بها. في سبيل إعادة تركيب جديد يصوغ مفهوم الحقيقة ومنهجية تأسيسها لدى حاج حمد.

ثانيا: التتبع والاستقراء: من خلال تتبع الحقيقة الدينية في مؤلفات حاج حمد ومقالاته التي استفاضت في التعرّض إلى الموضوع، ومن خلال الاستقراء يمكن تحديد المفاهيم الأساسية للبحث، كمفهوم (الحقيقة الدينية) ومفهوم (المعرفية والإبستمولوجيا) ومعنى (التأسيس المعرفي)، وبعد الاستيعاب قد يتم الاتجاه نحو التفاعل مع هذه المفاهيم نقد وتجاوزا إن أمكن.

ثالثا: المقارنة: عبر مقارنة مشروع حاج حمد بالمشاريع المهتمة بإشكالية الحقيقة الدينية، يمكن التعرف على أهم الروافد التي استقى حاج حمد مشروعه، وما هي نقاط القوة التي ميّزت مشروع حاج حمد، والتوصيات التي يمكن الخلوص إليها، وذلك بتفعيل سؤال: ما أهم المشاريع التي اهتمت بإشكالية تأسيس الحقيقة الدينية؟ وما إمكانيتها في أن تسهم في إثراء مشروع حاج حمد؟

الصعوبات والعقبات

المعاناة والمكابدة روح البحث، وحين يخلو بحث من صعوبات فلا شك أنه يفقد جدواه وأهميته، وبخصوص هذا البحث فلم تنقطع عنه المعاناة من بدايته إلى ختامه، بدء من صعوبة مشروع حاج حمد الذي يتسع إلى إشكالات شديدة التداخل بين التخصصات المعرفية، فمن الفلسفة والعرفان إلى علم الكلام وأصول الفقه والتفسير وعلوم القرآن، وإلى المناهج الحديثة والإبستمولوجيا وفلسفة العلوم... كل ذلك شكّل تحديا صعبا، للانفتاح على العلوم والإفادة منها مع سلاسة الانتقال بينها.

معاناة أخرى نتجت عن أن اللغة العربية لم تسعفني لأجل التحكم في مناهج تأسيس ودراسة الحقيقة الدينية (Religious Truth) وفيما يخص التراث الإسلامي فلا شك أنه زاخر بإشكالات الحقيقة الدينية، بينما موطن الضعف حاصل في مناهج التأسيس وآليات الفهم المعاصرة، وفي سبيل ضبط المفهوم وتحديد أطر فهم الحقيقة الدينية اضطررت إلى مكابدة ترجمة المفاهيم والمصطلحات من اللغة الإنجليزية عبر الاستفادة من دراسات عديدة.

ولا يسعني في نهاية هذا البحث، بعد حمد الله تعالى والثناء عليه، إلا أن أجزل الشكر لأستاذي ومشرفي الأستاذ الدكتور عمار طسطاس، صاحب الفضل عليّ وعلى جلّ طلبة الجامعة، بما وجهنا منذ اللحظات الأولى ونحن نحبو في مضمار المعرفة، ولا يزال يرسم لنا سبل النجاح والتوفيق والسداد بما يغمرنا من صادق علمه وجليل خلقه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

المنظور الإسلامي للحقيقة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: المنهجية الإسلامية لفهم الحقيقة الدينية.

حقيقة الدين أو حقانيته وكذلك الحقيقة الدينية والدين الحق، هذه الصِّيَغ وأخرى غيرُها ممّا يفيد معان متغايرة، ويصب في قضايا مطروقة وأسئلة راهنة، تناولها النظر المعرفي، وتجرّأ أحيانا على بعض خصوصيات الدين والفلسفة والفنون، بعدما أثبت جدارته وأسس نظرياته في ميدان التقنية وعلوم الأحياء، فبات الواقع ملحّا لإعادة فهم حقيقة الدين وتأسيسه على المستوى المعرفي. فما هي حقيقة الدين حسب منظور الدين الإسلامي؟ وما هي سمات الحقيقة الدينية ومفاتيح فهمها؟

المطلب الأول: حقيقة الدين بين الإسلام والمسيحية.

لاقت إشكالية (حقيقة الدين ومفهومه) اهتمام الكثير من العلماء المسلمين على مرّ العصور، ومن المصادر الأساسية في فهم حقيقة الدين، دراسةُ الدكتور عبد الله دراز الموسومة (الدين)، إذ حاول من خلالها سبر أغوار مصطلح الدين، وتجلية أبعاده على مستوى وعي المسلم وسلوكه، بينما يبدو أن دراسات أخرى؛ نحو تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال، ومداخلات في الإسلام والعلمانية لسيد محمد نقيب العطاس، أكثرُ متابعةً وأشدُّ التصاقا بالسياق الحديث وحتى المعاصر، خصوصا في بيان تميّز الرؤية الدينية الإسلامية على المنظورات الغربية المتحولة.

فما هو النموذج المرجعي السماوي للدين؟ وما هي الصيغة المسيحية التي تعرضت لتحويرات بشرية؟

الفرع الأول: حقيقة الدين في المنظور الإسلامي.

يرد الدين في القواميس العربية بمعان عديدة منها: الخضوع والطاعة والاقتناص والتعبد والاقتراض والجزاء والمحاسبة، والسيرة والعادة والشأن والورع والحساب والملك والسلطان والحكم والقضاء والتدبير.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويشير المعنى العام للدين والديانة إلى أنه: اسم لجميع ما يعبد به الله تعالى[1].

وما فُهم من معاني الدين في سياقات القرآن الكريم[2] لا يمكن حصر مواضعه هنا، بينما تعزى أشهر دلالاته إلى:

- معنى التوحيد والشريعة، مثاله قوله تعالى: " ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" (آل عمران:85).
- معنى الجزاء، مثاله قوله تعالى: "ملك يوم الدين" (الفاتحة:4).
- معنى الحنيفية والاستقامة، مثاله قوله تعالى:" وذلك دين القيمة " (البينة:5).

ومن التعاريف الواردة للدين[3] في المعاجم الفلسفية، أنه:

- وضع إلهي سائق لذوي العقول إلى الخير.
- جملة إدراكات واعتقادات وأفعال حاصلة في النفس.
- العلم بالقيم المطلقة والعمل بها؛ نحو الإيمان بالعلم والجمال والحب.
- ومما اشتغل عليه الفلاسفة المسلمون تفريقهم بين (الشريعة والملة والمذهب)؛ فذهب بعضهم إلى أن الشريعة من حيث إنها مُطاعةٌ تسمى دينا، ومن حيث إنها جامعة تسمى ملة، ومن حيث إنها مرجع تسمى مذهبا[4].

أما الجرجاني فقد أورد معنى مختلفا للدين والملة والمذهب، مفاده أن الدين منسوبٌ إلى الله، والملة منسوبة إلى رسول الله، والمذهب منسوب إلى المجتهد[1].

---

[1] المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، إشراف: عبد السلام هارون، ط 4، القاهرة- مصر، 1425هـ- 2004م، ص307.

[2] معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، إشراف: عبد السلام هارون، ط 2، القاهرة- مصر، 1409هـ- 1989م، ص426-1/427.

[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982، ص1/572.

[4] المصدر نفسه.

ويبقى الدين – وفق المعاجم– موضع نظر واختلاف، دونما مرجّح مطلق لمعنى دون غيره؛ ذلك لأن السياقات المتعددة حملت معاني متضايفة، وفي النص القرآني سبق معنا أن لفظ الدين لمفرده، جاء على معان حسب السياقات، ولا يمكن قصره على معنى واحد، وإنما يمكن صياغة معنى مشترك وعام، فكثيرا ما تستعمل هذه الألفاظ بعضها مكان بعض؛ وهذا ما يجعل التفرقة غير مبررة، ولذلك قيل: "إنها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار"[2].

يرجّح حاج حمد أن الإسلام هو الهدى ودين الحق وفق القرآن الكريم، ويضيف كذلك أن الإسلام سيظهره الله تعالى على كل الأديان [3]، بموجب ما تتضمنه الآيات في سورة التوبة وسورة الفتح وسورة الصف:

- " يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ" (التوبة: 32-33).
- " هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا" (الفتح: 28).
- "يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ" (الصف: 8-9).

الفرع الثاني: حقيقة الدين في المنظور المسيحي– الغربي.

تعرّض مفهوم الدين في الغرب إلى تغير وتحول تبعا لما اعتور الظاهرة الدينية من اختلاف وتنوع، فعلم الأديان لا ينحصر اهتمامه على الأديان السماوية، ولا على الحقبة القديمة والمعاصرة،

[1] محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت(د،ط)، 1990، ص111.

[2] المصدر نفسه.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط1، دار الساقي، بيروت، 2011، ص15.

إذ لا نجد أشدَّ حيويّةً واستيعابا لفسيفساء الظاهرة الإنسانية، على النحو الذي نجده في الدين، ولاسيما مع الانتقال نحو الموجة التحررية في الأديان أو ما يدعى (أديان العصر الجديد New religions age)[1].

حسبما ورد في موسوعة لالاند الفلسفية، فإن اللفظ Religio الإفرنجي مشتق عند معظم الفلاسفة القدامى من الفعل Religare بمعنى (الربط)، سواء لأفراد حول ممارسات ما، أم بين البشر والآلهة[2].

ولشيشرون اشتقاق مغاير من Relire، بمعنى " تحديد الرؤية بدقة Revoir avec soin"[3]. بينما ذهب فريق آخر يمثله (روجيه باستيد R.bastide) و(جيفونز Gevons) إلى أن كلمة (Religion) تعود إلى الفعل اللاتيني (Religere) الذي يشير إلى مفهوم العبادة القائمة على الخشوع والرهبة والاحترام[4].

وقد وردت معاني أخرى كتكرار القراءة، وكذلك الجمع والتوحيد والتقريب، أو أيضا: الاعتناء والإجلال والاحترام[5].

---

[1] للتوسع انظر المقال Hanegraaff, Wouter J. (1996), New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Numen Book Series, Leiden, New York, Koln: E. J. Brill.

[2] ." Religionum animos nodis exsolvere pergo". Lucréce, 1, 925, alias 932. نقلا عن: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، مج 1 (A-G) ، تع: خليل أحمد خليل، ط 2، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 2001، ص1203؛ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط 5، دار قباء الحديثة، القاهرة ، 2007، ص315.

[3] لالاند، المصدر نفسه، ص 1203.

[4] نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج 2، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، 1401هـ/1981م، ص23-24.

[5] Freund et Theil, Grand Dictionnaire Latin . انظر لالاند، المصدر نفسه، ص1204.

ومدار هذه المعاني حول ثلاثية:(التقديس والتفكير والارتباط)، وتعكس هذه المعاني أبعاد الدين الكبرى التي تتأسس على الروح والعقل والمجتمع.

ويذهب حسن علي مصطفى[1] إلى أن المفهوم الغربي للدين يعاني في أساسه من مشكلين؛ مشكلة اللاتحديد ومشكلة اللامعيارية.

1 -مشكلة اللاتحديد أو العمومية في فهم الدين، وتعدد إسقاطاته على شتى أنماط الدين، على مسار التاريخ والحاضر، فإن الدين لم يكن حكرا على نوع من الديانات السماوية أو الأسطورية أو حتى المعاصرة[2]، سبب ذلك هو اللامعيارية.

2 -مشكلة اللامرجعية أو اللامعيارية، ما يعكس عدم اتفاق الباحثين الغربيين على معيار واحد لمعنى الدين، ومردُّ ذلك إلى حقيقة الدين في الغرب؛ لأن المسألة تاريخية أصلا، إضافة إلى انتماء أغلب الدارسين إلى الديانتين اليهودية والنصرانية، وبحكم تحريفهما، فقد أدّى ذلك إلى عدم وضوح مرجعية راسخة لفهم الدين من مصدره الصحيح[3].

وفي مقاربة لغوية للدارس الماليزي محمد نقيب العطاس[4] حول فهم أصل "religion" في النطاق الغربي، يذهب إلى أنها مشتقة من الكلمة الانجليزية العائدة للعصور الوسطى

---

[1] حسن علي مصطفى، المصدر نفسه، ص10.

[2] المصدر نفسه.

[3] حسن علي مصطفي، المصدر نفسه، ص25.

[4] المفكّر والفيلسوف الماليزي سيّد محمد نقيب بن علي العطاس، ولد في 5 سبتمبر 1931 في بوقور (Bogor) بأندونيسيا، تحصل على الدكتوراه بمعهد الدراسات الأفريقيّة والآسيويّة بلندن، بموضوع "التصوّف عند حمزة فنصوري". واشتغل إثرها مدرّسًا ثمّ عميدًا بكلّيّة الآداب في جامعة الملايو بكوالالمبور. وكان من المساهمين في إنشاء الجامعة الوطنيّة وإقامة معهد الدراسات الملايويّة سنة 1973. إضافة إلى مساهمته في بناء المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة، وقد اقترن اسمه بهذا المعهد. وعُدّ في عرف عدد من الدارسين من أوائل المنادين بأسلمة المعرفة، من كتاباته: "مفهوم التربية والتعليم في الإسلام"، "الإسلام وفلسفة العلم"، "مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة ". انظر: العطّاس، سيّد محمّد نقيب، مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة، تر: محمد الطاهر الميساوي، ط:1، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلاميّة، ماليزيا، 2000، ص13.

"religioun" ومن الكلمة الفرنسية "religion"، كما أنها تعود في النهاية إلى الكلمة اللاتينية "religio". ومدلولها العام المبهم هو أنها "رابطة بين الإنسان والآلهة"، ولكنها لا تقدم معلومات كافية عن معنى هذه الرابطة بوصفها جانبا حقيقيا وجوهريا في حياة الإنسان[1].

ولذلك يخلص إلى أن المسيحية – خلافا للإسلام – ليست لها شريعة إلهية معصومة، بمعنى (الوحي) الذي نزل به القرآن الكريم وبينه الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم. ولذلك فالمسيحية تفتقد إلى معنى الدين بوصفه (وحيا) كما هو الأمر مع الديانة الإسلامية[2].

يحيلنا السيد العطاس إلى أن مقاربة العقل الغربي للظاهرة الدينية، تمّت وفق الإطار الإنساني لا الديني المقدّس، وبالتالي استندت في قراءتها إلى منظورات المعرفية ونماذج تفسيرية وفق مقارباتها متعددة، فقد ذهب الباحث في تاريخ الأديان فراس السواح[3] إلى أن أهم الاتجاهات التي فسرت الدين ثلاثة: فوق الطبيعي، الألوهي والروحي.

انتهاء إلى هذه المعاني الغربية للدين، يمكن التنويه بداية إلى براعة تقسيم الأستاذ فراس لهذه الاتجاهات في فهم الدين (فوق طبيعي وألوهي وروحي)، وتتبعه للظاهرة الدينية داخل السياقات الغربية الحديثة، ومع ذلك لا يخلو من ملاحظات.

نورد –على سبيل المثال– إدراج دوركايم ضمن الاتجاه الروحي، بينما يخلو من أي صبغة روحية؛ فالدين مع دوركايم وصل إلى درجة من الشّكلية، حيث انحصر في منظورين (القداسة والتحريم)، بينما لا يخلو إنسانٌ من نزعة تقديسية، فالمتديّن يقدس الدّينيّ، وغير المتديّن يقدّس اللادينيّ.

---

[1] سيد محمد نقيب العطاس، المصدر نفسه، ص75.

[2] المصدر نفسه، ص74.

[3] فراس السواح: كاتب ومفكر وباحث سوري في المثيولوجيا وتاريخ الأديان، ولد في مدينة حمص السورية عام 1941. يعمل كبروفيسور في جامعة بكين للدراسات الأجنبية منذ عام 1976، مختص بدراسة الحضارة العربية وتاريخ الأديان في الشرق الأدنى. نشر 26 كتاب عن الأساطير، والتاريخ، وتاريخ الأديان. انظر: www.ektab.com

كما نعجب من التناقض في محاولة البحث عن القاسم المشترك بين الأديان، وانتقاد دوركايم لسابقيه حول إسقاطاتهم لفهمهم معنى الدين المسيحي على غيره من الأديان، بينما يخلص بعد ذلك إلى أن (الكنيسة) هي مجمع العاملين والمؤمنين بالفكر الديني، في حين أن دُور الدين متعددة بتعدد الأديان، بل ومكان العبادة لم يصبح له موقعٌ مركزي في تبديات الظاهرة الدينية سوى مع المدرسة الأنثروبولوجية المادية.

ومما يجدر التنويه إليه في معرض التعريفات السابقة للدين؛ أن محاولة إخضاع الظاهرة الدينية لمنظور دنيوي يؤكّد تبعيّة الدينيّ للمنظور الدنيويّ في السياق الغربي، فالمنظور الدنيوي أصبح هو المرجع والأساس الذي يحدَّد من خلاله مفهوم الدين ويُضبط.

وهو ما أشار إليه فراس السواح بالإرجاعية السيكولوجية التي تحاول تفسير الظاهرة الدينية المركبة بمنظور اختزالي ينتهي بالقول " وما الدين سوى.." وكل ما يخلص إليه الأنثروبولوجي هو أساس وهمي يعزو إليه الدين. وأسوق هنا كلاما وجيها لفراس:

"إن الدين لا يقوم على أساس وهمي، ولا على عدد من الأفكار الخاطئة التي تم تكوينها في عصور طفولة الإنسانية، بل إنه يقوم على أكثر الأسس صلابة في الوجود الإنسان، إنه الوعي الباطني بالحقيقة"[1].

وهذا المنزع الواضح في اختزال الظاهرة الدينية، والذي تعمّق مع الأنثروبولوجيا الأداتية الوضعية، التي تكتفي بنتائج الحفريات ونواتج حسابات الكربون المشع، وغيرها من الأدوات التي ينبغي أن نجلّ الجهد العلميّ على تطويرها. سِوى أن الاكتفاء بها في قراءة الظواهر المركبة والمعقدة، إهدارٌ لثراء الرؤى الإنسانية التي باتت تتسع وتنمو منذ وعي الإنسان بقيمة الروح.

[1] فراس السواح، المصدر نفسه، ص391.

خلاصة ما مضى أن المفهوم الذي تفيده كلمة "دين" في الإسلام كما ترد في المصادر الأساسية كالقرآن والسنة، مغاير لمعنى كلمة "religion" في السياق الغربي.

ويؤول معنى الدين في السياق الغربي إلى الإحساس الذي يُشعِر معتنقَه بالواجب والمسؤولية وكذلك بالخوف وتأنيب الضمير تجاه معبود أو آلهة ما [1].

وهذا ما يدعو إلى بحث مستويات الحقيقة الدينية وفق ضوابط منهجية دينية وفكرية صارمة، لغرض فهم الحقيقة الدينية، واكتشاف مستوياتها المتعددة.

المطلب الثاني: مقومات الحقيقة الدينية.

نتناول ضمن مقومات الحقيقة الدينية السمات والخصائص التي تتميز بها الحقيقة في الإسلام، كدين خالص ومعصوم من التحريف والتبديل وإضافات البشر، ولا نقصد حصرها هنا، بقدر ما نروم الإشارة إلى أهم معالمها.

الفرع الأول: وحيانية الحقيقة الدينية.

من أهم السمات التي تميّز الحقيقة الدينية على وجه عام، وحيانيتها وارتباطها بالمصدر الإلهي، وليس هذا منطق الدين وحسب، وإنما أيضا كان "بديهيا في المنظور الفلسفي الديني، حيث يقول ديكارت " إياك أن يخطر ببالك أن الحقائق الأبدية تابعة للعقل الإنساني، أو لوجود الأشياء، إن هذه الحقائق تابعة لإرادة الله، فهو وحده الذي سن الحقائق، ورتبها، وثبتها منذ الأزل"[2].

ولا يزال العقل البشري عاجزا عن إنتاج الوحي، ما يؤكد وحيانية الشريعة، أي مصدرها الإلهي لا البشري، وعلى هذا فإن "(الشريعة) لا تعتبر حصيلة تفكير إنساني، أو تكيف مع

[1] لالاند، المصدر نفسه، ص1204.

[2] جميل صليبا، المصدر نفسه.

حاجات اجتماعية أو مثل خلقية متغيرة، بل هي نتيجة (إلهام إلهي)، وعلى ذلك فهي ثابتة. ومهمة هذه الشريعة الإلهية أن ترشد الإنسان إلى غايته القصوى التي هي السماء. وكل مسلم من أوضع الفلاحين إلى أرفع الأولياء، مقيد بها. أما الرؤساء الدينيون وكبار العلماء، فتقتصر مهمتهم على الشرح والتفسير. وأما السلطة السياسية، فلا تقوى على أكثر من إعداد الظروف التي تساعد على حفظ الشريعة، وعلى ممارستها ونشرها بين الناس. والمسلم بخضوعه للشريعة التي أنزلت عن طريق القرآن يتحرر من كل سلطة أخرى. لذلك كانت شؤونه الاجتماعية والاقتصادية جزء من حياته الروحية، لا يقل أهمية عن فريضتي الصوم والصلاة"[1].

وفي المنظور الإسلامي – على خلاف المسيحية- يتبوأ العقل المسلم مكانة أساسية من التعامل مع الوحي، ودورا محوريا في تلقي هذه الحقائق والتفاعل معها، حيث إن "مكان المسلم هو مصدر الكون، أي أن المسلم يستطيع أن يتصل مباشرة بالله، لا يفتقر في ذلك إلى مساعدة وسيط من البشر؛ في حين أن مكان العلماني في النصرانية هو الهامش بالنسبة إلى الكهنة، وهو يتخذ الكنيسة وسيطا بينه وبين الله. (فالنصراني العلماني)، هو بحكم هذا الوصف، مخلوق (هامشي)، لكن المسلم، بحكم ممارسته الدينية التي تجوز أن تتم أينما اتفق، هو مخلوق (محوري) باعتبار تراثه الخاص، ولا يضيره كثيرا أن يكون منقطعا خارجيا، أو غير منقطع عن مجتمعه الإسلامي؛ فهو أبدا كاهن نفسه، ووحدة مستقلة"[2].

لكن هل يصح القول بعصمة المفاهيم الدينية طيلة العصور التي مرّت على الأمة الأسلامية، ومصونة من أي تحريف أو تبديل على الإطلاق، وهذا ما يذهب إليه سيد حسين نصر في قوله "استطاعت العقيدة التقليدية في الإسلام، حتى هذا اليوم، صيانة استقلالها والإبقاء على تعاليمها

---

[1] Gibb, H.A.R., Mohammedanism, Oxford, 1953, P.90. نقلا عن: سيد حسين نصر، دراسات إسلامية أبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرقية والفلسفة والتصوف في الإطار الإسلامي، ط1، الدار المتحدة للنشر، 1975 ، ص14.

[2] Shuon, Frithjof, The transcendent Unity of Religions, New York, 1953, P.131. نقلا عن: سيد حسين نصر، المصدر نفسه.

الدينية. ولقد كانت جماعة (العلماء) دوما هيئة غير محدودة، ولهذا السبب لم يسبق لهم أن أقحموا في أي نوع من المنظمات التي هي من قبيل الكنيسة. لذلك كان مفهوم (الكنيسة) يطلق في الإسلام، عبر التاريخ على جماعة العابدين"[1].

يستند سيد حسين نصر في قوله بصيانة العقيدة الدينية في الإسلام، بمعنى صفاء الحقيقة الدينية مطلقا من أي تحريف أو أي شائبة، إلى أن استقلالية العلماء عن الإرادة السياسية وأغراض الهيمنة الأخرى التي تتدخل في مهام العلماء الخاصة، فتحيد بها عن العمل العلمي الموضوعي الخالص، إلى التنظيم الخاضع إلى إرادات وأغراض أخرى، نحو السياسية والأيديولوجيات المختلفة.

إن كان قصد سيد حسين نصر بصيانة العقيدة الدينية في الإسلام، حفظَ القرآن الكريم من أن تطاله أيدي البشر بالزيادة والتحريف والنقصان، فهذا أمر صحيح وثابت لا شكّ فيه؛ فقد تعهد الله تعالى بنفسه حفظ كتابه الكريم، دليل ذلك قوله تعالى:" إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "(الحجر:9). أما إن قصد بها المنظومة الدينية مجملا، والتراث الديني كاملا، فهذا ليس محل اتفاق وتسليم، إذ بقي نصّ الوحي ثابتا محفوظا، بينما اعترى التراثَ الكثيرُ من الدواخل والشوائب التي حرّفت بعض المفاهيم الدينية والتفسيرات الحافّة بالنصّ المطلق.

أما فيما يتعلّق بنزاهة العلماء المسلمين، فلا يسلّم ذلك بإطلاق؛ إذ يسجّل تاريخ العلم انقسام هيئة العلماء إلى جماعات تابعة للإرادة السياسية، أو حتى إلى الأهواء الخاصة كالانتماء للجماعة ونصرة المذهب، وقد يصدق على هؤلاء قوله تعالى :" وَإِذَ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَبِيسَ مَا يَشْتَرُونَ "(آل عمران: 187). الصنف الآخر من العلماء هم من تميّزوا بالنزاهة والإخلاص، وابتعدوا عن التنظيمات التي تخضع للمواقف الحاكمة والمصالح الرسمية الضاغطة. وهؤلاء الذين حملوا همّ

[1] سيد حسين نصر، المصدر نفسه، ص17.

تصحيح مسار العلم، ورفعوا شعار التحرر من نير الظلم ووحدة صف الأمة، إذ وقفوا إلى صف الضعفاء والمقهورين، شأن الأنبياء والمرسلين والعظماء على مرّ التاريخ.

لذا يذهب العديد من الدارسين إلى ضرورة مراجعة المفاهيم الإسلامية، من حيث إنها مقاربات بشرية وجهود تاريخية فهي بحاجة أكيدة إلى المراجعة والتنقيح، ذلك لأن المفاهيم الإسلامية " قد علق بها قدر كبير من الشوائب والغبش، بسبب ما خالط فكر الأمة من جاهليات الأمم التي دخلت الإسلام ومن ثقافاتها وفلسفاتها ومعارفها وممارساتها، وشجع على ذلك ضعف التزام كثير من القيادات السياسية للأمة في العصور اللاحقة وانتهازية فكرها وممارستها، فكان الخلط والغبش في مجال منهجية العقل المسلم هي وسيلة هامة من وسائلها لإضعاف رؤية الأمة والسيطرة الظالمة الغاشمة على مقدراتها، حتى تنشغل في ممارستها المنحرفة وتوجهاتها الخاطئة عن قيادة الأمة وتصريف شؤونها"[1].

خلاصة وحيانية الحقيقة الدينية أنها مطلقة في مستواها الإلهي، وكلما اعترتها أيدي البشر، واختلفت عليها زوايا الفهم والتأويل، دنت واقتربت من النسبية وانفتحت على النقاش والاختلاف والثراء، بينما تبقى "النتائج عادة محدودة لا تصل إلى إطلاقية النص القرآني، ومن ثم تظل الحقيقة في كل آية قرآنية كامنةً فيها، لا يمكن التعبير عنها كلها، مهما بلغت قدرة الإنسان وطاقته"[2].

أما القول بإطلاقية الفهم البشري للحقيقة الدينية بناء على خصوصية تعلّقها بالنصّ المطلق (الوحي)، ادعاء لا موجب له، فحينما يذهب البعض إلى أن " نتائج التعاطي مع القرآن الكريم مطلقة لمن تعامل معه؛ لأن ذلك غاية وسعه ومبلغ طاقته. ولكنها نسبية إذا ما نظر إليها في

[1] عبد الحميد أبو سليمان، المصدر نفسه، ص134.

[2] نصر محمد عارف، المصدر نفسه.

تطورها التاريخي وتعددها البشري، ومن ثم فإن المقصود بالنسبية في هذا السياق ليس هو النسبية الفلسفية، وإنما النسبية التاريخية"[1]. يتعيّن علينا إعادة النظر في مآلات هذا القول.

ورغم عدم وضوح الفرق بين النسبيتين (التاريخية والفلسفية)، إلا أن القول بإطلاقية الفهم تحت مبرر بذل غاية الوسع ومبلغ الطاقة، ليس سوى ادعاء بتساوي فهم البشر لمعنى النص ذاته، وبقدرة المفسر على امتلاك الحقيقة الدينية. بينما لا تستلزم مقاربةُ النّص الديني والمطلق الخلوصَ إلى تحصيل الفهم الحقيقي إطلاقا؛ لأن جهد المفسر مهما ارتقى سيبقى بشريا، والوسع مهما بُذل سيظل قاصرا ونسبيا. وإلا سيؤول هذا إلى تزكية الفهم البشري وإغلاق باب المحاولة والمراجعة والاجتهاد.

فالحقيقة الدينية في النظام المعرفي الإسلامي ثابتة في الوحي المعصوم، "لكن لا يستطيع إنسان مفرد الإمساك بها، أو ادعاء تمثيلها أو احتكارها أو الإحاطة بها. فالحقيقة واحدة في كل أمر، وكل ظاهرة تحتاج إلى طرق متعددة للوصول إلى شعاع من نورها أو قبضة من ضيائها، لكنها في جميع الأحوال غير قابلة للإمساك بها أو احتكارها، حتى الحقيقة الكامنة خلف أية آية من آيات القرآن الكريم أو آية من آيات الكون، لا يستطيع الإنسان ادعاء امتلاكها . فالقرآن الكريم مثلا نص مفتوح لجميع البشر، كريم في طبيعته، ومن دلائل كرمه أنه يعطي كل إنسان قدر حاجته وكفايته دون أن ينتقص من معناه شيء"[2].

الفرع الثاني: وحدة الحقيقة الدينية.

وحدة الحقيقة الدينية تعتبر المقوم الثاني للنظام المعرفي في الإسلام بعد (التوحيد)[3]، ولا يمكن الفصل بين توحيد الله تعالى ووحدة الحقيقة الدينية، بل يمكن القول بأن "وحدة الحقيقة نابعة

[1] المصدر نفسه.

[2] نصر محمد عارف، مفهوم النظام المعرفي (أعمال الحلقة الدراسية، ص69).

[3] بوالشعير عبد العزيز، النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل الفاروقي نموذجا، دراسة تحليلية مقارنة، أطروحة دكتوراه إشراف بخوش عبد القادر، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، 1428-1429هـ/2007-2008م، ص 206.

أصلا من وحدانية الله، فهما يشكلان وحدة غير قابلة للانفصام، هما وجهان متشابهان لواقع واحد، لا يمكن في النظام المعرفي أن ننكر أن الصدق هو ميزة مسلمة للتوحيد، أي أن الله واحد، وبالتالي فجل أفكار الإنسان ومعارفه وتصوراته، إنما هي تعبير عن هذه الوحدة"[1].

وقواعد البحث عن الحقيقة الدينية في المنظومة التوحيدية ثلاثة[2]:

الأولى: رفض كل ما لا يتطابق مع الحقيقة أو الواقع.

الثانية: انكار المتناقضات اللامتناهية أو المطلقة.

الثالثة الانفتاح على الأدلة الجديدة أو الخالفة.

يُمايز سيد حسين نصر بين نوعين من الحقيقة الدينية في الإسلام، الروحية الواحدة والتاريخية المتشعبة، ويذهب إلى إمكانية تطبيق المفاهيم الغربية على الحقيقة التاريخية، وأن من خلال تطبيق مفهوم الدولة والكنيسة الغربي على المنظومة الإسلامية، يخلص إلى أن "المنظمتين الدينية والمدنية، الممثلتين في الكنيسة والدولة، متحدتان في الإسلام في سلطة واحدة وشريعة واحدة. إن تطور الإسلام التاريخي يكشف عن أن الدولة التي تجاري، من بعض الوجوه، المفهوم الغربي لهذا التعبير، هي عرضة للتطور التدريجي. لكن ليس ثمة منظمة في الإسلام، في أي وقت كان، تصح مقارنتها بالكنيسة... إن عامل الانحلال الزماني قد أحدث نوعا من المباعدة بين الحياة الدينية والحياة السياسية في الإسلام، ودفعها بعيدا عن الوحدة الأصلية، في اتجاه التعدد المتزايد"[3].

وبينما يشير إلى الفساد التدريجي في المجال السياسي لدولة الإسلام بقوله "فإذا جاز التحدث عن الفساد التدريجي الذي تسرب إلى السلطة السياسية ومسخها (دولة) ... هذا

[1] بوالشعير عبد العزيز، المصدر نفسه.

[2] المصدر نفسه.

[3] سيد حسين نصر، المصدر نفسه. ص18.

التحرك من الوحدانية إلى التشعب في صميم التاريخ الإسلامي، أمر واضح المعالم. فقد كانت وفاة المعتصم بالله العباسي إيذانا بانقضاء وحدة الإسلام الخارجية "[1].

يؤكد ثبات الوحدة الإيمانية في المنظومة الدينية الإسلامية، ولذلك لا يصح قياس التجربة الكنسية التي تعرّضت إلى الانقسام بالتجربة الإسلامية التي تتأسس على أن "الفرد المسلم هو (كاهن نفسه)، فهو لذلك غني عن وسيط له في حضرة الله ، لكن وحدة الإيمان الداخلية بقيت فيه سليمة، بحكم الوحدة الروحية التي فرضتها الشريعة والصوفية معا، في العالم الإسلامي برمته"[2].

الفرع الثالث: موضوعية الحقيقة الدينية.

موضوعية الحقيقة الدينية –كما يقتضيها العقل الإسلامي – أن "يدرك وجودَها ويدرك أبعادها ويسعى للتفاعل السليم السوي معها ومع نواميسها وسننها"[3].

وليس اعتباطا ولا ادعاء أن يدرك المسلم الحقيقة بموضوعية، وإنما هي محض مسؤولية وتكليف فالرسالة الخاتمة تقتضي أن "الإسلام كدين خاتم ومهيمن على ما قبله، وكدين محفوظ، خال من التحريف والتغيير والتبديل، يملك الحقيقة، ولا يبحث عنها، ..بل هو يقدم هذه الحقيقة للناس.. يقدمها لهم كمنحة من الله للبشر، لتطمئن قلوبهم وتهنأ نفوسهم، وكتكريم من الله لبني الإنسان الذين يبحثون عن الحقيقة"[4].

ومن أسمى أهداف القرآن الكريم أن يرتقي بعقل الإنسان من أمراض الجهل والتخلف والتبعية والتقليد، وينقي قلبه من الهوى والشهوات، لذلك يتوجه في أول سورة منه ولأول آية بقوله " اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ "(العلق:1) والقراءة هي تحرر من أغلال التبعية والجهل، وتمكن من

[1] المصدر نفسه، ص17- 18.

[2] المصدر نفسه، ص18.

[3] عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة(9)، ط1، دار القارئ العربي، 1412هـ/1991م، ص137.

[4] سالم القمودي، الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة، ص 45-46.

أداء مهمة الخلافة. فقد أوصى الله تعالى أنبياءه بالتزام طلب الحق وتجنب اتّباع الهوى في قوله تعالى " يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى [1] فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُ [2] بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ " (ص:26).

وتتواتر الحقيقة تواترا قطعيا وثابتا لدى كل الأديان السماوية التي تصدر كلها —في الأصل– من مشكاة واحدة، ولذلك فإن من أسمى غايات الوحي أنه "يؤكد بعضه بعضا كلما تناسى الإنسان الجواب، أو انحرف في تحمله، حتى إذا ما انتهى الأمر إلى الوحي الخاتم كانت أول سورة من القرآن الكريم تضع خلاصة نهائية لتفسير الوجود تركيزا لما جاء في الوحي من قبل التفاسير، وإشباعا أبديا لما يطرأ على الإنسان من خواطر في هذا الباب. إن أول آية من سورة العلق جاءت تبين مأتى الوجود، حيث قال تعالى : اقرآ"[1].

وهذا هو جوهر الموضوعية التي يتمتع بها العقل المسلم، فيتشكل وفق "موضوعية كاملة لا يسيره الهوى ولا تحكمه الشهوات، ولا تأنف نفسه الحق والصواب. والفضيلة محرك حياته، وسعيه هو طلب الحق والحقيقة والسعي بهما في الحياة، في تناسق وتلاحم وانسجام مع نظام الكون ونواميس فطرته وحركته"[2].

الموضوعية الكاملة في أكمل صورها هي الدين الحق، وبحسب أبو القاسم حاج حمد، فإن القرآن الكريم يؤكد أن الدين الحق هو الإسلام، والحتمية الإلهية التي تقود إليه، وتحققه الغاية الإلهية من خلق الكون، بعيدا عن الأهواء والشهوات التي تعتور حال الإنسان[3].

[1] عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط 3، الدار العربية للعلوم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2005، ص39.

[2] عبد الحميد أبو سليمان، المصدر نفسه.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص15-16.

يستشهد حاج حمد على الدين الحق هو الإسلام من خلال آيات بينة واضحة:

قوله تعالى :" إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّهِ فَإِنَّ اللّهِ سَرِيعُ الْحِسَابِ" (آل عمران:19).

وقوله تعالى: " وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ " (آل عمران:85).

ويؤكد على الحتمية الإلهية لدينه، واستناد هذه الحتمية إلى مبدأ الحق، من خلال قوله تعالى:

"وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّا إِن كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ " (الأنبياء:16-17-18)

فنحن أمام حتمية إلهية بإظهار الإسلام دينا للهدى ودين الحق على الدين كله استنادا إلى مبدأ الحق الذي خلق الله به الخلق ، فعلاقة الله بالخلق ليست عبثية ، وإنما تستهدف غاية محددة حيث يرتقي الخلق إلى الحق عبر الترشيد الإلهي للبشرية من خلال الرسالات والنبوات التي ختم بإمام المسلمين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وبالقرآن الذي تنزل في الأرض المحرمة.

هذه الموضوعية هي المفتاح الذي تفتقر إليه المسيحية اليوم، ولقد أوفى القرآن عرضها وتفصيلها، وعالج السبب الأكبر لقلق الإنسان، وهو مشكلة الصراع بين الدين والواقع، وهو ما آلت إليه النصرانية " فكان أعظم ما عنيت به أن تبحث عن مستقر للحياة الروحية قائم بنفيه، تلك الحياة التي رأى منشئها ببصيرته أنه يمكن السمو بها لا عن طريق قوى عالم خارجي عن نفس الإنسا ن وإنما يتجلى عالم جديد في داخل النفس ذاتها، والإسلام يقر هذه النظرة تماما،

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويكملها بنظرة أخرى هي أن النور الذي يضيء هذا العالم الجديد المتجلي على هذا النحو ليس غريبا عن عالم المادة، بل هو متغلغل في أعماقه"[1].

فالتزام المسلم بذلك الميزان العادل بين الروح والفكر والجسم، ساعيا نحو (الوسطية والتكامل)، "وعدم الجنوح إلى المتناقضات لا تناقض في العقل المسلم ولا في النظام المسلم بين ما هو حق وما هو مصلحة لكل أطراف الوجود الإنساني فردا وجماعة. ولا انفصام في العقل المسلم بين ما هو معنى وما هو مادة وبين ما هو عاجل وما آجل وبين ما هو دنيا وما هو آخرة، فكل هذا يمثل أجزاء الحقيقة في الوجود ويتسق بها ويتكامل معها"[2].

فالمعادلة التي صاغها الإسلام -كما يحوصلها الفيلسوف محمد إقبال – صياغة تكاملية، وخلص إلى أن "المثال والواقع ليسا في نظر الإسلام قوتين متعارضتين لا يمكن التوفيق بينهما. فتحقق المثال لا يتم بفصم ما بينه وبين الواقع من صلات فصما كليا يفرق وحدة الحياة العضوية، ويحيلها إلى متضادات مؤلمة، وإنما يتم بما يبذله المثال من سعي موصول، مندمجا فيه ليجعل الواقع ملائما معه"[3]. وقد أعطى القرآن الكريم مفاتيح العالم أو الكون، وأجاب عن الأسئلة الكبرى، ومنها: ما العالم؟ وما الإنسان؟ وما الله؟

أولا: ما طبيعة العالم الذي نعيش فيه كما صوره القرآن ؟[4].

- يؤكد الله تعالى أن العالم لم يخلق عبثا " وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ(38) مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ" (الدخان: 39).
- "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ ءَلاَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ" (الحجر:85).

[1] محمد إقبال، المصدر نفسه، ص17.

[2] المصدر نفسه.

[3] محمد إقبال، المصدر نفسه، ص18.

[4] المصدر نفسه.

- "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالأَرْضِ ءَلاَيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ " (البقرة: 164).
- "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لأَيَاتٍ لأُوْلِي الأَلْبَابِ الذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ" (آل عمران: 190-191).
- العالم قابل للزيادة والامتداد: الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلاَئِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"(فاطر:1).
- "العالم ليس كتلة، وليس نتاجا مكتملا، وليس جامدا غير قابل للتغير والتبدل، بل ربما استقر في أعماق كيانه حلم نهضة جديدة"[1]. "قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الأَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (العنكبوت:20).
- حركات الكون واهتزازاته الخفية وهذا الزمان السابح في صمت يبدو لانظارنا تقلب الليل والنهار ، يعده القرآن إحدى آيات الكبرى [2] " يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَالِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الأَبْصَارِ" (النور:44).
- لذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم:لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر" [3]

ثانيا: الإنسان خلقه الله تعالى لأجل غاية ومهمة، لذلك عليه أن يتعرف على ربه من خلال[4]:

[1] محمد إقبال، المصدر نفسه، 19.

[2] المصدر نفسه.

[3] رواه مسلم عن أبي هريرة.

[4] انظر: القمودي، المصدر نفسه.

- حقيقة وجود الله: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" (البقرة:29).
- تفرده بالخلق: "ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىا كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ"(الأنعام:10).
- تدبيره للأمر كله: "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الاَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ اِلاَّ مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ" (يونس:3).
- يكشف عن سر هذا الكون العظيم وعن بدايته وأصله: "أَوَلَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُواْ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حيٍّ اَفَلاَ يُومِنُونَ"(الأنبياء: 30).
- يكشف عن نظام الكون أو سنن الكون وانتظام الأشياء وتقدير الله العزيز القدير لها : " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ" (لقمان:29).
- عن خلق الإنسان: "ذَالِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ(6) الذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الاِنسَانِ مِنْ طِينٍ(7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلاَلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ(8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالاَبْصَارَ وَالاَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ " (السجدة:6-9).
- عن غاية وجوده: " يَآ أَيُّهَا الاِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ اِلَىا رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيهِ"(الانشقاق:6).
- ومكانته في هذا العالم : "إِنَّا عَرَضْنَا الاَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الاِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً" (الأحزاب:72).
- ويخبرنا عن الجنة والنار : "فَاخْتَلَفَ الاَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ اَلِيمٍ(65) هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ السَّاعَةَ أَن تَاتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ(66) الاَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ اِلاَّ الْمُتَّقِينَ(67) يَاعِبَادِي لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلاَ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ(68)

الذِينَ ءَامَنُوا بِئَايَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ(69) ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ(70) يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الأَنفُسُ وَتَلَذُّ الأَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(71) وَتِلْكَ الْجَنَّةُ التِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ" (الأحزاب:65-72).

- وعن الثواب والعقاب: "وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ" (الشورى:7).
- ويستعمل كذلك أساليب الاستفهام "قل اَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ايتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَآ أَوَ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ اِن كُنتُمْ صَادِقِينَ" (الأحقاف:4).

ومن الأدوار التي يتأهل لها المسلم من خلال التزامه بالحقيقة الدينية أن "يتبوأ المسلم مكان الرعاية والمسؤولية فيما يقوم به من عمل وما يتصدى له من أدوار، ويسعى بالنصح لكل من حوله ، ويدبر شؤونه بالمشورة وتلمس وجه الحق والحقيقة والعدل. ففي ذلك وجه الجد والإصلاح والوجود والحياة بكل ما فيها من كائنات وما يتعلق بها من حاجات. "فكلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" [1]، "المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم" [2]، والمسلم عليه واجب "الدين النصيحة ثلاثا قلنا لمن قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[3]، وأمر المسلمين شورى بينهم لا عصبية ولا قومية ولا حزبية ولا طائفية بما تنطوي عليه اليوم من معاني التمايز والظلم والطغيان والهوى والفساد"[4].

[1] رواه الشيخان.

[2] رواه أبو داود والنسائي.

[3] رواه مسلم.

[4] عبد الحميد أبو سليمان، المصدر نفسه، ص137.

وبهذا يحقق دوره في الشهود وتبليغ الرسالة للعالمين، عبر التفاعل معهم، والانفتاح على منجزاتهم. فتجده بذلك أكثر الناس سعادة واطمئنانا، وأكثرهم اهتماما بالخلق، فيتوجه إليهم من أجل أن "يرفع عنهم القلق الوجودي والتوتر النفسي الذي ينشأ عن جهل الإنسان بكل ذلك . ليكبر هذا القدر من الحقيقة ويزداد ويتسع، كلما ازداد المرء إيمانا وتصديقا، وكلما ازداد بحث المرء وتأمله وتدبره في ملكوت الله وما خلق من شيء في السموات والأرض" [1].

وبذلك يعد هذا الدين مبلغ هم المسلم، وحيازته هذا الكتاب (الحقيقة الدينية) مناط المسؤولية والتكليف، وعلى قدر المكانة والاصطفاء تزداد المسؤولية ويشتد الحساب، "ولذلك فإن ترك هذه المفاتيح التي أخبرنا بها الله في كتابه الكريم لنؤمن بها، ونصدقها، ونعمل بها، أو من خلال وضعها جانبا، من قبل المسلمين على نحو خاص–والبدء بدونها، عند أي بحث أو دراسة أو أي عمل أو تطبيق، إنما هو خلل يكلف الأمة ثمنا باهظا، على مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة. لأنه انحراف عن الصراط المستقيم، انحراف عن جادة الحق وإعراض عن آيات الله التي أمرنا بتدبرها والتفكير فيها ونهانا عن الإعراض عنها ... ولأنه هدر كذلك للوقت والجهد وفقدان للمنهج والدليل وهو فوق ذلك تنازل طوعي عن كنز عظيم وإعراض عن نبإ عظيم ... وعن هدي كريم يحفظ الناس من التيه والضلال البعيد" [2].

[1] القمودي، المصدر نفسه، ص56.

[2] المصدر نفسه، ص56-57.

المبحث الثاني: المنهجية الإسلامية لدراسة الحقيقة الدينية.

تتعلق دراسة الحقيقة الدينية بمناهج متعددة، تختلف حسب المنظورات والرؤى المتعددة للأديان، ففيما رأينا فيما سبق الفرق بين الإسلام والمسيحية في الرؤية والحقيقة والمنطلق، فكذلك للمنهج علاقة وطيدة بالموضوع الذي يدرسه، وفيما يلي نتناول دراسة الحقيقة الدينية في المناهج الحديثة، مع نقدها على ضوء المنهج الإسلامي لدراسة الحقيقة الدينية.

المطلب الأول: منهجية دراسة الحقيقة الدينية.

يتعلق البحث في الحقيقة الدينية بمجموعة من المفاهيم والإشكالات، نحو تعدد القراءات، ومن يملك الحقيقة الكاملة؟ المعارف القبلية، علم التفسير والتأويل، الحقيقة النسبية، والتصويب أو التخطئة. لذا يتحتم علينا –منهجيا– التعدد والاختلاف في المنظورات والزوايا لفهم هذا الموضوع المركّب والواسع.

الفرع الأول: إشكالية الحقيقة الدينية.

بين الحقيقة الدينية وحقيقة الدين والدين الحق معاني متقاربة يمكن التمييز بينها، بينما تؤول جميعا إلى معنى مشترك ينبغي الاتفاق على جوهره، وهذا ما سنسعى من خلاله إلى تحديد مفهوم الحقيقة الدينية في سياق الاشتراك الدلالي العام.

(الحقيقة الدينية) ضميمة مصطلحية تفيد معنى مغاير لمصطلح (حقيقة الدين)، فإذا كان القاسم بينهما أنهما ضميمتان مصطلحيتان، الأولى معرفة بالإسناد والأخرى معرفة بالإضافة، فإن بينهما فارقا على المستوى المعرفي لا بد من التنويه إليه.

(حقيقة الدين) تفيد البحث في معنى الدين أو جوهره وكنهه الذي يَسِمه ويميّزه عن غيره من المعاني التي تشترك معه أو تبتعد عنه، وقد أفردنا للبحث حول حقيقة الدين المطلب السابق، وتناولناه بشيء من التوسع انطلاقا من منظوريه المختلفين؛ الإسلامي السماوي، والغربي الوضعي.

أما الحقيقة الدينية فهي مبحث كلامي وفلسفي، ينضوي تحت ميدان حديث نسبيا، ويدعى بميدان (فلسفة الدين)، يهتم بإشكالات الحقيقة في الدين، وشروطها والعلاقة بينهما، امتدادا لنوع الحقيقة التي وردت في التراث بصيغ مختلفة؛ نحو (الحقيقة الأبدية) في معجم صليبا، أو (الحقيقة الإلهية) كما ذكرها لالاند في معجمه[1].

وفي سبيل فهم الحقيقة الدينية يسوغ لنا تبني تعريف إجرائي أوّلي، استعانة بلالاند الذي يعرّفها بـ" المبادئ أو القوانين المطلقة [2] المحيطة بجميع الموجودات ، والتي تفيض عن العقل الإلهي وتنعكس على العقل الإنساني فتقربه من الله"[3].

ورغم تعسّر عملية التعريف في بداية البحث، إلا أن ضبط تصور معياري للبحث ضرورة لا مناص منه، بناء على ما سبق في المعاجم حول مفهوم الحقيقة الدينية، فيمكن الخلوص إلى أنها (المعيار الديني الذي يضبط معنى الدين، ويؤسس للحقيقة في وللعلاقة بين الإلهي والإنساني في الفكر الديني).

وتشتغل الحقيقة الدينية بالبحث في الأسئلة التي تنتجها العلاقة بين الحقيقة والدين أساسا، وبالآليات التي يقتضيها البحث عن الحقيقة في الأديان، وكذلك عن المناهج التي تؤطِّر هذا البحث وتنظمه، والكيفيات والوسائل.. وغيرها[4]. مما يؤدي إلى إثراء هذا المجال الحيوي الذي لازم الإنسان منذ القديم، ومن ثمّ تعرضَ لتحولات بنيوية جذرية مع الثورة المعرفية التي سنتوسع في

[1] انظر: المبحث الأول من هذا الفصل.

[2] المطلق L'absolu: ميتافيزيقيا هو الشيء الذي لا يتوقف تصوُّرُه أو وجودُه على شيء آخرَ غيرُه، ويحمل في ذاته علة كيانه ووجوده، لذلك فالموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، كما أنه الموجود الضروري بذاته والذي لا يلحقه نقص أو تغيّر. انظر: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مصدر سابق، ص428-429.

[3] جميل صليبا، المصدر نفسه، 1/486-485.

[4] Andrzej Bronk.(2000), Truth and Religion Reconsidered: An Analytical Approach, Philosophy of Religion,The Catholic University of Lublin.

الكلام حولها في سياق آخر. وسنكتفي بالإشارة إلى أهم المناحي التي يعوزها البحث في تأسيس الحقيقة الدينية.

وتكتسب فكرته أهمية بالغة في سياقها الغربي الذي نشأت وترعرعت فيه، ذلك لأن المعاني الجديدة التي تولّدت عن تطبيق الأدوات المنهجية الجديدة على النص الديني تجاوزت مفهوم الدين بمعناه الإلهي المعصوم، أو ربما يُعزى ذلك إلى الغموض الناتج عن عدم وضوح معنى الدين في مصادر الغرب، على قول السيد نقيب العطاس بأن دلالة الدين الحقيقية " لم يتم الإفصاح عنها وبيانها بوضوح في أي من الأديان المختلفة، وليس هناك من كتاب موحى من كتب أهل الكتاب تضمن أية إشارة إلى وجود ميثاق أساسي وحقيقي بين الله و الإنسان. والقرآن الكريم وحده هو الذي نجد فيه إشارة واضحة ومؤكدة إلى هذا الأساس الجوهري الذي يقوم عليه الدين"[1].

الفرع الثاني: مجالات بحث الحقيقة الدينية.

انطلاقا من التمييز المنهجي الإجرائي لدراسة الحقيقة الدينية، من شتى زواياها ومختلف أبعادها، نتطرق إلى أهم المجالات الرئيسة لفهم الحقيقة الدينية وأشكلتها، وهي ثلاثة؛ المنهجي، اللغوي والمعرفي.

أولا: المجال المنهجي لتأسيس الحقيقة الدينية

الحقيقة الدينية تعنى بالبحث عن الدين في السياق المعرفي، وفي مستوى التداخل بين مناهج البحث ومجالاته وتخصصاته. فهل يمكن إثبات دور الدين وأهميته في ظل التحوّلات النوعية

[1] العطاس، المصدر نفسه، ص75.

والبنيوية للمناهج والعلوم؟ وإذا ربطنا المعرفة الدينية بسائر العلوم بحيث احتملنا أنه كلما تطورت العلوم تغيرت المعارف الدينية فهذا تيئيس عن إمكان تحصيل الدين ولو بنسبة كبيرة منه[1].

ثانيا: المجال اللغوي لتأسيس الحقيقة الدينية:

المعرفة البشرية نسبية لا ترقى إلى الإطلاق، في حين تعتبر المعرفة الإلهية مطلقة لا تقبل النسبية، وحتى تؤسَّس المعرفة الدينية لا بد من بناء منهج متكامل بين المصدر المطلق، الذي هو المعرفة الدينية، والوسيط النسبي الذي هو القراءة أو الفهم أو ما يسمى بالتأويل البشري.

لذلك تبقى الإشكالية الأساسية إشكالية لغوية تكمن في عمق الفهم والتأويل للغة الدينية، وكيفية تمثلها من منطلق بشري. فكيف نفهم الدين باعتباره حقيقة إلهية مطلقة ونؤسس له من أرضية بشرية نسبية؟[2]

وحينما يتعلق الأمر بدراسة الحقيقة الدينية على مستوى الأديان الروحية الخالصة والغنوصية تتعمّق المقاربة وتنقسم إلى مستويات أكثر باطنية، لذلك يقسم الدارسون الحقيقة الدينية إلى حقيقة ظاهرية يمكن التصريح بمكنونها، وحقيقة باطنية لا يمكن الإدلاء بها إلا على نحو الإيماء أو التفسير الرمزي الإشاري.

ثالثا: المجال الابستمولوجي لتأسيس الحقيقة الدينية:

الديانات لا تصدر عن أصل واحد، ففيما نجد الديانات السماوية تتأسس على حقائق سماوية وغيبية، نجد في الجهة المقابلة الديانات الأرضية تستند إلى تفسيرات بشرية أرضية لا إلى قراءة واحدة للكون والغيب والإنسان[3].

[1] مالك مصطفى وهبي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ص51-52.

[2] Andrzej Bronk.Ibid.

[3] Ibid.

لذا من السهل نسبيا دراسة الحقيقة الدينية بالنسبة للأديان التوحيدية، لكن حينما يتعلق الأمر بأساطير الديانات القديمة يبدو الأمر متعسرا، فكيف يتم ت طبيق الحقيقة الدينية على الديانات التي سادت حقبةالإغريق وأديان الرومان وعبادة البابليين للنجوم والقمر .. وغيرها . ولا تقتصر معضلة تأسيس الحقيقة على الديانات القديمة ، وإنما تطال الاتجاهات التجريبية المعاصرة لسبب افتقارها إلى أدنى معاني التعالي (المتعالي)، واعتبارها مجرد معطى وظيفيا[1].

كل ما سبق التنويه إليه من مقاربات الحقيقة الدينية يؤكد مدى الحاجة إلى تعدد الفهوم لإدراك المستويات القيمية والمعرفية التي تكتنفها قراءة الحقيقة الدينية، وهذا ما يشير إليه ال باحث في تاريخ الأديان فراس السواح إلى أن المعتقد الدينيّ يقوم على الإحساس بانقسام الوجود إلى مستويين، أو مجالين؛ المستوى الطبيعاني، وهو عا لم الظواهر المحسوسة الذي يعاينه ويتحرك ضمنه الإنسان، والمستوى القدسي، وهو الغيب الذي صدرت عنه هذه الظواهر المحسوسة بما فيها الإنسان وأشكال الحياة الأخرى.

يتصل المستوى القدسي بالكون من خلال حالة فعالية، هي قوته السارية، التي تجمع بين المستويين في دارة واحدة، باطنها الألوهة وظاهرها ما لا يحصى من الظواهر الحية والجامدة[2].

فماذا نقصد بالمستوى الطبيعاني أو ما يدعى التاريخي؟ وماذا نقصد بالمستوى القدسي؟

المطلب الثاني: مستويات قراءة الحقيقة الدينية.

تصنف الحقيقة الدينية إلى مستويين؛ الحقيقة الجوانية (intra-religious)[3]، والحقيقة البرانية (Extra-religious)[1].

---

[1] Ibid.

[2] فراس السواح، المصدر نفسه، ص312.

[3] لابد من التطرق لتاريخ المصطلح (الجواني) الذي اشتهر به د عثمان أمين في الفكر العربي باستعمال مغاير لما أعني به في هذا السياق، والمعنى الذي قصده عثمان أمين في مذهبه (الجوانية) هو: جوهرية البعد الروحي وأهميته في اعتبار الإنسان،

وينبَّه هنا إلى سوء الفهم الذي قد يعتري هذا التصنيف إلى غير المعنى المقصود منه، وهو أن يفهم من الجواني المعرفة المستوحاة من داخل الدين، ومن البراني المعنى المقابل، أي المعنى المستقى من خارج الدين. وهذا معنى غير صحيح في منظورنا.

بينما يقيَّد هذا التصنيف في مناهج البحث الديني إلى "ما يعرف بالسمعي وغير السمعي الذي بنى عليه بعض المتكلمين مصنفاتهم في علم الكلام، ويمثل مصطلح الجواني هنا إيجازا لتعبير ما هو داخل في النصوص الدينية أي الوحي والسنة"[2].

وسنحاول علاج مسألة الحقيقة الدينية من خلال المستويين الذين أوردهما برونك[3]، فنتناول جوهر الدين ومعناه الحقيقي في المستوى الجواني للحقيقة الدينية، وأما تاريخ الحقيقة الدينية فنتطرق إليها من خلال النظريات التي اهتمت بنشأة الدين، وهو ما سبق تسميته بالمستوى البراني من الحقيقة الدينية.

الفرع الأول: الحقيقة الدينية الجوانية.

في مقابل البعد المادي الثانوي، ومن بعده استعمله المترجم سرمد الطائي في تعريبه لكتاب الدكتور أحمد فرامرز قراملكي (مناهج البحث في الدراسات الدينية)، واستعمل المصطلحين (الجواني- البراني) في مقابل اللفظين الفارسين (درون ديني- داخلديني)، ومقصده من المصطلحين الفارسيين، هو: "ما يقع داخل النصوص الدينية، وهو تعبير يصف المعالجات التي تعتمد على معطيات الدين المباشرة ونصوصه بمعزل عن المناهج المعرفية وما يمكن وصفه بالمعالجات اللاهوتية تأسيسا على التقابل بين المعرفي واللاهوتي" أحمد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تعريب: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م، ص76.

[1] اقتبست مصطلحي (Intra-Religious truth و Extra-Religious truth) عن دراسة برونك المعنونة: (قراءات في الحقيقة والدين: مقاربة تحليلية)، وترجمتهما (الحقيقة الدينية الجوانية والحقيقة الدينية البرانية)، وقصدت المعنى نفسه الذي أراده برونك من مصطلحيه. وهو أن (الجواني) الذي يقابل (Intra) يقصد به المحتوى المتعالي للعقائد الدينية، والتي لا يمكن إدراكها إلا بسلوكها والانخراط في تجربتها. وأما (البراني) الذي يقابل (Extra) فهو الأحداث الوقائع التي تتصل بتجربة الدين التاريخية، نحو: السيرة النبوية والروايات التاريخية حول الأنبياء. ولا يشترط في هذا المستوى اعتناق الديانة أو سلوك التجربة الدينية قيد الدراسة.

[2] أحمد فرامرز قراملكي، المصدر نفسه.

[3] Andrzej Bronk.Ibid.

البحث في الحقيقة الدينية الجوانية ينطلق من مشكلة انحصار الحقيقة الدينية في النصوص الدينية أو تجاوزها لحدود النصوص والمعتقدات، فهل الحقيقة الدينية تسكن جُوى (داخل) النصوص الدينية أو العقائد المذهبية؟ أم أنها فوق المذاهب والأديان؟ بصيغة أبسط؛ هل الحقيقة الدينية حصرية أم مشتركة؟ وما هي أدوات تحصيلها من هذه النصوص أو خارجها؟ وما مدى كفاءة هذه الأدوات البشرية المحكومة بالنسبية والقصور؟

الحقيقة الدينية الجوانية تُعنى بما تحتويه ا لمعتقدات الدينية، أو ما يصطلح عليه بالمتعالي (Transcendence)، وذلك عبر اكتناه حقائق النصوص بآليات التفسير، أو بحصول تجربة إيمانية عميقة. ومقتضى هذه النصوص الإيقانُ والعمل وليس المعرفة بها وحسب.

وتُفهم الحقيقة الدينية الجوانية كنص مقدّس ومؤسس لمرتكزات الدين؛ المقدّسُ لما يكتنفه من خصوصية المصدر الذي أنتجه، وأجواء التلقي التي تمت خلالها، وتأسيسها لمسار روحي ونظام اجتماعي وفكري للمجتمعات ذات الخصوصية الدينية.

ومن الإشكالات الأساسية التي يركز عليها الدارسون لهذه النصوص المؤسسة للدين، هي مدى إمكانية تأسيس الدّين على أصول ومرتكزات نصيّة، فهل يسوغ تأسيس الحقيقة الدينية انطلاقا من القاعدة الجوانية، التي تستند إلى المعطى النصي أساسا، والذي يفيد التصورات الإيمانية والقضايا العقدية؟ أم أن النصّ تكتنفه صعوبة تحديد المعنى، وقابلية استيعاب القراءات المختلفة والتأويلات المتصادمة؟ لذلك لابد من رؤية في أغوار الدين أوسع من حدود النص ومقتضى التصورات؟

في دراسةٍ لعالم الأديان ولتر ستيس يؤكّد فيها أن نصوص العقيدة تحمل فُهوما واسعة وفضفاضة قد تؤول معانيها أحيانا إلى حد التناقض [1]، ومن ثم لا يمكن بناء تصور موحد استنادا

[1] ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ص285.

إلى مسائل العقائد، وإنما لابد من إعمال الفكر في سبيل إدراك الحقيقة التي تمثلها النظرة الدينية، والتي لا تختص بديانة معينة، وإنما تنتمي إلى التراث البشري.

انطلق ستيس من الواقع السائد بين المذاهب والطوائف الدينية، ومن مشكلة تكفير الآخر وتخطئته ربما أو عدم قبوله بالمرّة، فالرجل المسيحي لا يقبل عقيدة الهندوسي في التناسخ، والبوذي لا يقبل عقيدة المسيحي في التثليث، والمسلم لا يرضى بغير التوحيد.

وأخذ بمنهج صارم لاختبار مدى فهمنا، وليس اقتناعنا، بالمعتقدات الأساسية لدى الآخر المتديّن، وهل يملك الدين –أيّ دين– الحقيقة الدينية التي يذعن لها العقل المخلص وغير المتحيّز لأي دين ما تحيّزا مسبقا؟[1].

ولغرض معالجة المشكلة، ساق ستيس منقولات مأثورة عن أصول الديانات الكبرى في العالم، منها[2]:

- قول بوذا "ستظل الحقيقة والدستور الضروري الثابت للوجود. إن جميع مكونات الوجود بائسة".
- وجاء في الأوبنشاد "في اللامتناهي وحده توجد الغبطة، أما المتناهي فلا توجد فيه أية غبطة".
- قال تعالى: " لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلاَّ وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ" (القصص: 88)، وقوله تعالى: " أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالاَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ "(الأعراف:54) النتيجة التي خلص إليها أسفرت عن أن الدين له مستويان:

– مستوى المعتقدات؛ متعدد ومختلف، وربّما متناقض أحيانا، وبالتالي فالمعتقدات (ليست صادقة حرفيا)، لقصور اللغة البشرية عن بلوغ المعنى الديني، ولتفاوت الجهد البشري في تصوير

[1] المصدر نفسه، ص287.

[2] المصدر نفسه، ص298.

الجوهر الديني. بينما لا يبرر لنا هذا القصورُ الحكمَ على زيف الدين، وإنما لا بد أن ننتقل إلى المستوى الأعلى، والذي هو (التجربة).

– مستوى التجربة؛ الذي يختزن جوهر الحقيقة الدينية المشتركة، ويعكس العمق والثراء، ويعايش غاية الدين، فسيرة "التجارب الشخصية للقديسين والمتصوفة تقترب على الأقل بطريقة ما من الحقيقة العارية أكثر من المعتقدات الرسمية للعقائد المختلفة، التي كانت في الجانب الأكبر منها من عمل اللاهوتيين وليس من عمل القديسين رغم أنهما قد يكونان في حالات نادرة شخصا واحدا"[1].

وبالتالي يخلص ستيس إلى أن (جوهر الدين) التصوف ... "وأن كل دين هو في النهاية تصوف، إنه ينبع من الجانب الصوفي في الطبيعة البشرية. ومن ثم فجميع المتدينين متصوفة، بدرجة كبيرة أو صغيرة، وليس ثمة خط حاسم بين المتصوف وغير المتصوف"[2].

كما أن الأديان كلها تصدر عن مشكاة واحدة، وأن الحقيقة الجوهرية للدين، أيّ دين، ليست مجرد درجة لما يسميه الناس بالسعادة أو متعة رفيعة، إنها ترسم طريق النجاة السعيدة من لجج الظلمات المهلكة في الحياة، فهي طريق الغبطة والنعيم والسعادة[3].

يبدو أن رؤية ستيس غاصت في عمق التجربة الدينية، ورغم قصور المعنى المستفاد من ستيس، واختزاله الدين في منحى من مناحيه (الهامة)؛ وهو التجربة والتصوف. سوى أن المضي في اتجاه العمق ربما قد يعكس التنوع والتعدد أكثر من التوقف على أعتاب الظاهرة الدينية. ويبقى أن هذا المنظور قد يؤدي إلى رؤية الدين من منظور تعددي وشمولي، ويلتقي هذا مع طروحات ما يسمى بمذهب التعددية الدينية أو البلورالية، والمقصود منها ما يقابل الوحدانية والتفرد، أو مايقابل

[1] ولتر ستيس، المصدر نفسه، ص285.

[2] المصدر نفسه، ص301.

[3] المصدر نفسه.

الانحصارية في رؤية خاصة [1]، وفي صدد الإشارة إلى مغزى مذهب البلورالية سنتطرق إلى أحد نماذجها المعاصرة، وفحوى مقولاته الأساسية.

يعد المفكر عبد الكريم سروش أحد أبرز دعاة البلورالية في العالم الإسلامي، وهو امتداد لما يحصل في السياق الغربي في نطاق ما يسمى تعددية الأديان Religious Pluralism [2]، على يد بعض فلاسفة الدين، نحو جون هيك[3]، ويذهب سروش إلى أصالة هذه النزعة في التراث الإسلامي، استنادا على أبيات ابن عربي الشهيرة، التي يقول فيها:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

فمرعى لغزلان وبيت لأوثـــان ودير لرهبان وكعبة طـــائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهـــت ركـائبه أرسلت ديني وإيمـاني

[1] جعفر سبحاني ، التعددية الدينية: نقد وتحليل، (المقالة منقولة من موقع الإمام الصادق:www.imamsadeq.com)، ص4.

[2] حسن العمري، إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر (سلسلة قضايا إسلامية معاصرة)، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي، ط1، 1424هـ/2003م، ص42.

[3] أحد أبرز الذين اهتموا بالتعددية هو وجيه قانصو، ويرى أن "التعددية الدينية فكرة لم تتلاحم تصوراتها مع اللاهوت المسيحي الكلاسيكي، بل هي إشكالية معاصرة، وتمخض عن الأنتلجنسيا المعاصرة وعي بضرورة التعدد الديني، ويعتبر وجيه قانصو أن هناك أمرين دفعا بهيك إلى التوغل في غياهب مسألة التعددية الدّينية.أولهما: تجربته الفلسفية الخاصة، والتي شجعته على تحريك السؤال الأخلاقي والذهاب به إلى نهايته الطبيعية.ثانيهما: تجربته الشخصية في التعددية الدينية، والتي عرفته على عالم ديني متنوع وغني بالوقائع والمعطيات الجديدة. انظر مقال: (قراءة في كتاب: التعددية الدينية في فلسفة جون هيك) لكمال طيرشي، مؤمنون بلا حدود.

وينطلق فهم الحقيقة الدينية أو الحقيقة بمعنى المطلق والنهائي – حسب بعض الباحثين– من عقلية القرون الوسطى، التي أنتجت قراءات حصرية للأديان والمذاهب، وسواء ذلك على المستوى الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي أو غيره؛ فلا وجود لدين صحيح أو مذهب صحيح وبقية الأديان أو المذاهب خاطئة أو مهرطقة أو ضالة. كما يرد في مفهوم حديث الفرقة الناجية. بينما يشيع الآن المفهوم التعددي للدين الذي لا يحصر طرق الوصول إلى الحقيقة وإلى الله تعالى، ومناط الحقيقة هو النية التي محلها القلب[1].

يتأسس هذا المعنى على قراءة الفيلسوف بول ريكور أن مفهوم الحقيقة دخل في أزمة مع ذاته بدء من عصر التنوير قبل مائتي سنة. فالحكم غير المتكئ على دراسات للظاهرات الإنسانية الفردية منها والجمعية يعزز النظرة الميكانيكية للإنسان، ويحيل الظاهرة الإنسانية إلى حالة سكونية لا تطرأ عليها الصيرورة والتغير النوعي. وهذا ما يفسر إلى حد ما ضعف نمو العلوم الاجتماعية والإنسانية في التاريخ الفكري للمسلمين[2].

ويؤدي هذا إلى مآلات تعيد فتح مسألة مفهوم الحقيقة في الفكر الديني، وفي الإسلام على وجه الخصوص —حسب أركون– ، وتعيد طرح سؤال الإسلام الصحيح والإسلام الخاطئ، حيث إن الإجابات ستكون مفتوحة آنذاك، إذ يذهب أركون على سبيل المثال إلى أنه " كل المذاهب والفرق لها مشروعيتها، ولا يمكن لأحدها احتكار مفهوم الإسلام الصحيح وحده. ولكننا نعلم أن هذا ما وقع على مدار التاريخ.. ولكن مفهوم الإسلام الصحيح ... هو مجموع هذه المذاهب كلها، وليس أحدها فقط. ولذلك بلور مفهوم التراث الإسلامي الكلي أو السنة الإسلامية الشاملة؛ أي التي تشمل كل المذاهب الإسلامية دون استثناء. فالقرآن حمال أوجه

[1] هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ (مجلة يتفكرون: مجلة فصلية فكرية ثقافية)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ع3، شتاء 2014، رئيس التحرير: حسن العمراني، ص41.

[2] حسن العمري، المصدر نفسه، ص40.

وقابل لتفسيرات شتى، ولذلك نتجت عنه عدّة مذاهب أو عدة فرق إسلامية ، فالتفسير الحرفي الحنبلي غير التفسير المجازي الصوفي"[1].

وفيما يذهب دعاة البلورالية إلى تعديد زوايا فهم القرآن، وتوسيع نطاقات النظر إليه استنادا إلى أن العديد من الباحثين يردون على هذا التوجه، ومنهم الناسك الصوفي وصاحب المؤلف الشهير أديان العالم هوستن سميث فيما يذهب إليه من أن التعددية ليست سوى إحدى نواتج النزعة العلمية، ترتهن إلى منظورات الحداثة وما بعد الحداثة وتتجاوز الدين باعتباره فترة بدائية في أطوار العقل الإنساني سابقة لمراحل النظر العلمي والفحص الإمبريقي، لذلك يدعو إلى عدم الرضوخ للنزعة العلموية، وإسقاطاتها المذهبية[2].

ويشدد علماء الدين على أهمية المرجعية في الأفكار الدينية، وأصالة القراءة الدينية التي تبقى دائما مقابل القراءة الأنثربولوجية، إذ لا بد من التأسيس على الاعتقاد بصوابية الدين وحقانيته [3]، ويكشف جعفر سبحاني – ضمن مطارحته المعرفية– خلفيات البلوراليزم الفلسفية[4]، وأهمها:

أولا: استحالة تحصيل الحقيقة المطلقة، وحتى من قبل الأنبياء، وبذلك فكل الخطابات في الحقيقة سواء.

ثانيا: رمزية اللغة القرآنية، وبالتالي لا تحمل أحكاما قطعية أو إلزامية، واللغة القرآنية في مقام أيّ لغة أدبية شاعرية أخرى.

[1] هاشم صالح، المصدر نفسه، ص40.

[2] هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، 2005، ص32.

[3] حسن العمري، المصدر نفسه، ص41-42.

[4] جعفر سبحاني، المصدر نفسه، ص55-62.

ثالثا: سعة ظاهرة الوحي وعدم انحصاره في لغة القرآن، فالتجربة الدينية – التي هي جوهر الدين – مفتوحة لجميع البشر، وبالتالي اللفظ نتاج بشري محض.

رابعا: أساسية الإيمان جوهرا للدين، وثانوية الشريعة كتعاليم لتطبيق الإيمان، وأساس الالتزام روحي وجواني أما الاختلافات في الشرائع فلا يعدو دورها تكميليا.

ونخلص في قراءة الحقيقة الدينية الجوانية إلى ضرورة الإمساك بمحور النقاش الذي يهتم بالظاهرة الدينية، ويجعلها مثار قلق ونزاع، وهو اختلاف المنظور والمرجعية، فالزاوية التي ترى الدين من منظور إلهي ثابت، ستختلف لا محالة عن الزاوية التي تدرك الدين من أرضية الإنسان المتحركة والمتطورة، وهذه الرؤية مرتهنة بالتطورات الحاصلة في العقل الغربي وبالتالي فإن " القول بأن الدين يتطور هو في الحقيقة اكتشاف حديث حتى في صفوف علماء اللاهوت المسيحي أنفسهم. و لعله لهذا السبب أيضا لم يكن ولن يكون بإمكانهم ، بحكم خبرتهم ووعيهم بالوجود ، أن يجحدوا معنى (الإيمان) و (العقيدة) و (الدين). فسلطاتهم قد وضعت ما يعادل في الواقع مجموعة من الرسوم للدين الذي اختزلوه في النهاية إلى نظام من التعاليم والنذور والطقوس التي يزعمون أنها (نمت) و(تطورت) مع الإنسان في سياق التسلسل التاريخي و في إطار مسيرة (النضج) الإنساني"[1].

الفرع الثاني: الحقيقة الدينية البرانية.

الحقيقة البرانية تهتم بالوقائع والأحداث التاريخية ، بحيث يتم من خلالها فهم نشأة المعتقدات وتشكلها، في سياق ديانة ما، أو على مستوى الظاهرة الدينية ، مثل أحداث السيرة النبوية، أو تاريخ المسيح في المسيحية ونحو ذلك.

[1] العطاس، المصدر نفسه، ص74-75.

وهي الحقيقة السياقية للمعنى الديني، بحيث تقع خارج الجوى (الجوهر) الذي يسكن نصوص الحقيقة الدينية ويتولّد من رحم تجربتها، وكما تهتم الحقيقة الدينية بفهم المعتقدات ومعانيها، فإن الحقيقة البرانية تُعنى بتشكّل معاني هذه المعتقدات —وليس المعتقدات نفسها– وتعلّقها بالأحداث والتّاريخ، وتناقلها عبر الزمن والأسانيد.

اجتهد علماء الفقه والتفسير والكلام وباقي العلوم الدينية في نقل المعاني المكتنزة في النصوص الدينية، وسعوا جهدهم إلى تحرير هذه المعاني من أسر التحريف والتأويل المغلوط، وإلى الحفاظ على مستوى قداستها الدينية، حتى لا تختلط بغيرها من الرؤى والأقاويل التاريخية. وأبدعوا في ذلك مناهج وأدوات عديدة، كعلم الحديث والأصول وغيرها.

لكن التدافع الكبير لموجة الفهم البشري وشدّة تيّاره قُبالة النص الديني، ألزمت الدّرس الديني المنهجي إعادة النّظر في حدود العقدي والتاريخي في فهم الحقيقة الدينية، بحيث أعاد طرح أسئلة من قبيل ما أنتجته الثورة التأويلية الما بعد حداثية.

وهذه القراءة الهرمنيوطيقية تقوم على مشروطية كل الخطابات بتاريخيتها، وبحسب تأويلية ريكور [1] فإن الحقيقة المتعالية عن شروطها وظروفها لم تعد معتبرة، وبتحرر الإنسان المعاصر من أوهام الحقائق المتعالية، فإن الآلة التأويلية الميكانيكية ليس لها أن تراعي القداسة التي تصبغها الأديان على نصوصها، والحقيقة الدينية إذا خرجت عن إطارها التاريخي أصبحت فريسة لصراع التأويلات[2].

[1] بول ريكور Riceur Pul: 1913-2005.

[2] بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، 2005، ص37-38.

وقد سعى هذا الاتجاه إلى بناء أدوات جديدة للقراءة ضمن أطر ناظمة ومشخّصة لمحتوى الخطابات، فميشال فوكو [1] وغيره من فلاسفة ما بعد الحداثة يتكلمون عن ما يسمونه (أبستمية الفكر – نظام الفكر)، بما يقتضي حصر الحقيقة في نظام خطابها الذي ولدت فيه، ومحاصرة جميع الخطابات سواء العلمية أو الدينية أو سواها داخل هذا السياج المعرفي الوضعي[2].

وتقف القراءة الدينية بين قدسية النص الديني، وثورة الآلة المنهجية المعاصرة. فيما تتجه طائفة من البحوث نحو ضبط حدود الموضوعية في قراءة النص الديني، من خلال أسئلة[3] ، أهمها:

– السؤال الموضوعي عن إمكانية كون موضوع واحد تاريخيا وعقائديا، هل النتيجة التاريخية سوف تزودنا بمعطى عقائدي أو هل ستكون بنفسها موضوعة عقائدية؟

السؤال الآخر يتعلق بذات المؤرخ الذي يدوّن تعاليم الدين، فهل يفترض بالمؤرخ أن يصطحب معه عقائده الدينية، ويرى فيها أصولا موضوعية غير قابلة للتجاوز، تحاكم على أساسها النقولات التارخية، أم أن البحث التاريخي لا يعرف–في عالم حياديته وموضوعيته — أمرا من هذا النوع؟

فهل نبقى نعتمد منهج الحديث المسند فنقول بأن الحدث التاريخي يكفي فيه مجيء حديث مسند بإسناد صحيح؟ أم نتجاوز هذه الطريقة إلى منهج آخر نستقي بعض آلياته وأدواته على الأقل من آخر منجزات البحث التاريخي المعاصر؟

يعتبر حيدر أن هناك تداخلا بين المجالين، لكن لابد من اعتبار منهجي لحدود كل منهما، لأن إمكانية ثبوت مسائل العقيدة عبر سياقات تاريخية وارد بل ومستساغ، بينما (ترسيمُ) كل مسألة فرعية أو نقاش تاريخي حول مسائل العقيدة، بمعنى اتخاذها أصلا قطعيا ثابتا للدين، فهذا

[1] ميشال فوكو Foucault: 1926-1984.

[2] ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمه سالم يفوت، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005، ص22.

[3] حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات بمؤسسة الانتشار العربي، بيروت –لبنان، ط1، 2007، ص375.

مما ينبغي فتح النقاش حوله، لأن كتب العقيدة وعلم الكلام تطفح بالمسائل الكلامية الفرعية التي شاع حولها التقليد والترديد، إلى أن زاحمت النّصّ في قطعيته، بل أخذت دورا أهم بتوجيه النصّ السّماوي، وتأويل مقصوده، بالأخصّ في الأجواء المذهبية اللامعرفيّة[1].

وخرج حيدر من هذا الإشكال بنتيجتين:

1 ضابط مسائل العقيدة، وفيصلها عن مسائل التاريخ ليس هو التراث الكلامي التاريخي، وإنما هي (نظرية الباحث) ومعياره الاجتهادي في ذلك.

2 -المعيار الآخر للعقيدي – أي موضوع العقيدة- هو المحور الذي يرتكز عليه النقاش، وليس المرجع الذي يرد فيه الموضوع أو السياق الذي يتعلق به.

وخلص إلى أن المسألة توفيقية بين إقصاء قبليات الباحث أو تحيّزه الكامل حيالها، والضابط في ذلك توخي المنهجية العلمية لتقليل عمليات (الإسقاط) المنظمة على التاريخ، حتى ليبدو التاريخ بلا حرمة أو مكانة " دون إقصاء تام للأمور العقائدية لأنها إن كانت "موادّ علمية تخضع لأنظمة معرفية فلها الحق في الحضور، وإبداء النظر لتشكيل مكون مفهومي نهائي حول الموضوع، حينما يعتقد بها صاحبها"[2].

تحيلنا هذه الإشكالية إلى مسألة ذات علاقة وأهمية بالغة، تتحدد في الموضوعية التاريخية، ومدى تحصيلها من داخل الحقل الديني، فهل المناهج الحديثة كفيلة بإنتاج الحقيقة الدينية الموضوعية التي تتنازع عليها المذاهب والأديان؟ أم أن فكرة الحقيقة الموضوعية ذاتها ليست سوى خرافة اخترعها العقل الحديث، فكيف يصلح تطبيقها على الدين؟

[1] انظر: للتوسع كتاب: عبد الجواد يس، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000.

[2] حيدر حب الله، المصدر نفسه، ص379-380.

بينما يذهب بعض الباحثين المسلمين إلى اعتبار المناهج العلمية المعاصرة صناعة غربية بحتة، وتصدر عن رؤية علمانية تجافي الدين والقيم، وترى فيها عائقا معرفيا للوصول إلى الحيادية والموضوعية التي هي الأساس الأمتن للبحث العلمي[1].

وفي الجهة المقابلة هناك من يرى أن الباحث يتكلم خارج كل المذاهب، بل خارج كل تاريخ الإسلام لكي يستطيع أن يتخذ مسافة واحدة من كلّ الفرقاء ويصرح لنا بالحقيقة التاريخية لا أن يقترب منها[2].

أول شيء ينبغي تحييده للتوصل إلى الحقيقة الموضوعية هو حواسنا بالذات. كما ينبغي تحييد آرائنا الاجتماعية والسياسية والدينية قبل أن ندخل إلى مختبر البحث العلمي التجريبي أو قبل أن ننخرط في البحث التاريخي عن الطوائف والمذاهب. هذا هو الشرط الأساسي للتوصل إلى الحقيقة السوسيولوجية والتخلص من براثن الحقيقة المذهبية. صعب جدا لأنه يجبرك على أن تناضل ضد ذاتك وضد عقائدك الأكثر حميمية[3].

وتبقى النظرتان متحاملتان بعض الشّيء على المنهجية العلمية المعاصرة وعلى الدين معا، إذ إنّ القول بأن الغرب انطلق من العدم في تأسيسه لمنهجية قراءة النص الديني، قول لا يسلم من التّعميم الخطأ، بل وحتى لا يسلم من إجحاف بحق الجهود التي راكمها الفكر الإسلامي، ثم اجتباها الغرب لنفسه واحتكرها لخبرته. كما أن قراءة الدين وفق أرضية الصراعات والنزاعات كذلك لا تقل تحاملا عن سابقها.

ويمكن تأسيس منظور متجاوز للمنحى المتطرّف حيال الرؤية الموضوعية الحادة، وذلك من خلال موقف يستند إلى مبدأين:

---

[1] فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء، 1417هـ،1997م، ص42.

[2] هاشم صالح، المصدر نفسه، ص38.

[3] المصدر نفسه، ص39.

"مبدأ التحدي ، والاعتزاز بما لدينا من تراث، زاخر بأصول منهجية، إسلامية بإمكانها أن تؤطر فكر المسلم المعاصر في أبحاثه وعلومه كلها، لو عمل حقا على استخراجها وتركيبها ، ببذل الجهد في فهم الذات ودراستها. ومبدأ الاستفادة من الغرب منهجيا عن طريق ما أسميه (بالاستصلاح)"[1].

والخلاصة أن تطوير منهجية القراءة التاريخية للنص الديني تنشد غايتين:

- الأولى: تضمين المنهجية المنشودة طرقا إجرائية تمكننا من استنباط قواعد عامة وقوانين كلية انطلاقا من الوحي والتاريخ على السواء.
- الثانية: تأمين تكامل بين القواعد والقوانين المستنبطة من المصدر التنزيلي وتلك المستقرأة من المصدر التاريخي[2].

[1] "الاستصلاح عند الأصوليين هو منهج الاستنباط عن طريق اعتبار المصالح المرسلة حيث يكون الشيء غير منصوص عليه بنص جزئي فيؤخذ به استصلاحا، ويعتبر بذلك أمرا مشروعا. وقد نقلت هذا المصطلح للتعبير به على ما يسمونه الأسلمة نظرا لأصالته من جهة، ولاستجابته للاشتقاق اللغوي من جهة أخرى، فنقول (استصلاح) العلم ، بدل (أسلمته) وكذا (استصلاح الفكر) ، واستصلاح المنهج..." انظر: فريد الأنصاري، المصدر نفسه.

[2] لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، إسلامية المعرفة، ع1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص43.

المبحث الثالث: نسبية الحقائق الفلسفية.

يعكس مفهومُ الحقيقة تاريخ الأفكار الإنسانية على شتى صعُدها الفلسفية والاجتماعية والسياسية، فمن الحقيقة كمفهوم (موضوعي مطلق) إلى الحقيقة كمعنى (ذاتي متغير)، تتراوح المواقف المتباينة للفلاسفة والمفكرين، ويُعزى هذا الثّراء –غالبا– إلى الحقبة اليونانية، التي اعتادت التقاليد الفلسفية أن تنطلق من أجوائها. وإذ ننطلق منها لا لإغلاق حدود المفهوم، وإنما للتعرّف على معالمه الكبرى ليس إلاّ.

المطلب الأول: تأسيس الحقيقة فلسفيا.

أشار بعض الباحثين إلى أن المعنى اليوناني الأصيل لكلمة (Alétheia) التي تعني (الحقيقة) هو "نفي النسيان"؛ ويترتب على ذلك أنّ مقابل (الحقيقة) النسيان، وليس الكذب أو الخطأ. والحقيقة بالمعنى الأول (نفي النسيان) ذات مرجعية دينية، في حين الحقيقة بالمعنى الثاني (نفي الخطأ) ذات معنى فلسفي[1]، وأصالة المعنى الديني في القاموس اليوناني متعلقة بالمبحث الثاني من هذا الفصل، ونكتفي بالإشارة هنا إلى البعد الفلسفي للحقيقة.

الفرع الأول: فلسفة الحقيقة.

كان سعي الفلاسفة (سقراط وأفلاطون وأرسطو) دؤوبا في سبيل ترسيخ الحقيقة الكلية التي تؤسَّس من خلال النظر العقلي، ولكن تاريخ الإنسان يسجل إصراره على الغفلة والنسيان، وذهوله عن الحقيقة الراسخة في فطرته والمكينة في ضميره.

[1] رجاء العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، تونس، العدد السابع، أكتوبر، 1988، ص33. نقلا عن: عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، أطروحة دكتوراه العلوم ، إشراف: جمال مفرج، سنة 2011-2012، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، ص 28.

أولا: سقراط وترويج المحرمات الثقافية بين الشباب:

لما كان الفلاسفة يرون أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحس؛ لأن الحواس خادعة، ومع قدوم بروتاغوراس وضع مقولة (الإنسان مقياس كل شيء)، فأنكر المعرفة العقلية واعتبر "إدراك الحقيقة مستحيلا، وأصبح ما يدركه كل شخص صحيحا بالنسبة إليه، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى خطأ، لأن كل رأي هو صحيح بالنسبة للشخص المدرِك"[1].

– يقول سقراط في أحد حواراته مع تياتيتوس:

سقراط: ألا يفسر هذا القول (أي: الإنسان مقياس كل شيء) على النحو التالي: كما تظهر لي الأشياء تكون بالنسبة لي وكما تظهر لك تكون بالنسبة لك، لأنني وإياك بشر.

تياتيتوس: هذا مؤكد.

سقراط: فعلى أي نحو تكون الريح في هذا الوقت بحد ذاتها؟ أتقول عنها باردة أم غير باردة؟ أم توافق بروتاغوراس على رأيه بأنها باردة على الذي يقشعر وأنها ليست كذلك على الآخر.

ثياتيتوس: ربما يكون كذلك.

سقراط : ألا تظهر للواحدة على نحو معين وللآخر على نحو آخر.

ثياتيتوس: أجل.

سقراط: وأن تظهر له ألا يعني أنه يحس بها.

ثياتيتوس: بالفعل.

[1] ندسم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار الهدى عين مليلة الجزائر، ط2، 2001، ص29.

سقراط: فالمظهر والإحساس شيء واحد، وهذا ينطبق في حالة الإحساس بالحرارة أو ما شابهها من حالات أخرى ، فكما يحس كل واحد تكون الأشياء بالنسبة له.

ثياتيتوس: هذا مرجح.

سقراط: فليس هناك إحساس إلا بما هو موجود، وما هو الإحساس علما فهو غير خاطئ[1].

لا يخفى هنا أن معنى الحقيقة مع سقراط كان أكثر قربا إلى الفهم العام، وأقل تعقيدا وتجريدا مما آلت إليه فيما بعد، ابتداء من تلميذه أفلاطون الذي اعتبر من النهاية الأليمة التي لحقت أستاذَه أرسطو، جرّاء مواجهته المباشرة لما يسميه الفيلسوف مراد وهبة "المحرمات الجماهيرية"، إذ كان " يحاور الجماهير في الأسواق من أجل الكشف عن هذه المحرمات فاتُّهم بإفساد عقول الشباب وحكم عليه بالإعدام"[2].

وأصبح بذلك التنوير الاجتماعي والإبداع الجماهيري مهددا للتوازنات الاجتماعية التي يستفيد من استقرارِها أصحابُ النفوذ السياسي والاجتماعي، وأدى ذلك بالتبع إلى وجود نوع من التوتر والحساسية بين ممثلي الحقيقة والمعرفة وأصحاب النفوذ والمصلحة[3]، ولا يزال.

ثانيا: هروب أفلاطون من وضوح الحقيقة نحو كهف التجريد:

أُعدم سقراط بتهمة تعاطيه المحرمات الثقافية، وعَمْده وسبق ترصّده في إفساد عقول الشباب، واضطر تلميذه أفلاطون إلى الفرار خارج أثينا، ولما عاد إليها بعد عدة سنوات امتنع عن محاورة الجماهير، وشيّد أكاديمية وكتب على مدخلها " لا يدخل هنا إلا عالم بالهندسة"، لتلافي

[1] أفلاطون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص39-40.

[2] مراد وهبة، التنوير ورجل الشارع، مقال ضمن كتاب: مُلاّك الحقيقة المطلقة، دار قباء، القاهرة، 1999، ص138.

[3] إبراهيم أمهال، متاهات الحقيقة، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ع3، شتاء2014، ص262.

التأويلات المغرضة للفلسفة، ومن يومها والفلسفة معزولة عن رجل الشارع، فاتجهت إلى مستويات التجريد والتنظير.

المفهوم الأفلاطوني للحقيقة يعكس النزعة التجريدية للفلسفة، وحين يعرضه أفلاطون يقدمه في أسلوب تمثيلي فيما يدعى "أمثولةُ الكهف" [1]؛ التي تحكي مجموعةَ أشخاص يسكنون كهفا منذ أن وُلدوا، وهم مقيدون في سلاسل، لا يملكون فكاكا عنها، وقبلةُ جلوسهم إلى مقابل المدخل، الذي يمرّ عبره أناس متحررون، فتنعكس صورهم على الحائط، الذي يرى فيه أهل الكهف ظلال هؤلاء النّاس.

مَثلُ الظلال التي تقع عليها أعينُ هؤلاء كمثل الأوهام التي تملأ العالم الماديّ، وبينما يحسب أهلها أنهم يدركون الحقائق كاملة بحواسهم، وأنهم يصلون إليها عبر عقولهم، ليسوا في الحقيقة إلا كأصحاب هذا الكهف يعيشون في الأوهام، ويعزّون أنفسهم بالظلال ما امتدت بهم الحياة.

وحتى لو مُكّن أحدُهم من الخروج إلى ضوء الشمس ورؤية الحقيقة فإنه سيجد صعوبة أول الأمر، لكن حينما يتعود لن يرضى لنفسه العودة إلى حياة الكهف. مع ما سيلاقيه من السخرية والمعارضة من أهل الكهف، إن هو أراد أن يدعوهم إلى الحرية التي عاينها، وإلى الحقائقِ التي عاشها.

فالفيلسوف الحق عند أفلاطون هو الذي يفرق بين الأشكال وجواهرها، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم، ويؤْثر الحكمة على الظن، فيتمسك بالخير والحق والجمال [2].

[1] ينظر: (أسطورة الكهف الأفلاطونية) في مفتتح المقالة السابعة من كتاب: (جمهورية أفلاطون)، نقلا عن: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة وتنقيح الدكتورة هلا رشيد أمّون، دار القلم ، لبنان، ص 91.

[2] يوسف كرم، المصدر نفسه، ص92.

ويُعد هذا الأساس اليقيني دِعامةً راسخة في صرح الفلسفة، يتم من خلاله التفرقة بين الحقيقة والزيف وبين الصواب والخطأ، وبالتالي يعتبر فيصلا حاسما في إدراك الحقيقة[1].

ثالثا: من سماء المثل الأفلاطونية إلى أرض الواقعية الأرسطية:

الحقيقة عند أرسطو تعتبر الغايةَ التي قامت الفلسفة لأجل تحقيقها، بل الحقيقة هي الاسم الآخر أو قُل هي الأخت الشقيقة للفلسفة؛ لأن الغاية من المعرفة النظرية إدراكُ كنهها، وفهم علّة وجودها، لأنها هي ذاتها علة وجود غيرها[2].

يؤسس أرسطو مفهوم الحقيقة من مقاربة ثنائية (الجوهر الثابت/الأعراض المتغيرة)، يساوق في ذلك أستاذَه أفلاطون، ولذلك يذهب إلى أن "الطبيعة الحقّةَ للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث"[3].

لكن تعريف أرسطو للحقيقة – على الشاكلة التي أسس لها أستاذُه أفلاطون– أصبح يشكل إطارا مرجعيا لمفهومها الفلسفي السائد من خلال قوله :" ليس الباطل والحق في الأشياء نفسها وإنما هو في الفهم"[4].

وهكذا تتقدم المعرفة مع تبسيط المفاهيم وتوضيحها، فعلى الرغم من اقتفاء أرسطو أثر أستاذه، إلا أن الهجمات التشكيكية للسوفسطائيين دفعت أرسطو إلى مراجعة مذهب أستاذه في النزعة الأفلاطونية المغالية في المثالية والتجريد، وجعلته يخفف من حدتها حتى لا يبقى للناس حجة في الميل إلى تشكيكات السوفسطائيين وتهويماتهم.

---

[1] بلعقروز عبد الرزاق، المصدر نفسه، ص25.

[2] أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكتاب الثاني مقالة الألف الصغرى، دار نهضة مصر، القاهرة، 2009، ص296.

[3] يوسف كرم، المصدر نفسه، ص192.

[4] مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ضمن سلسلة: النصوص الفلسفية، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة مصر، 1977، ص384.

وظهر الاتجاهان الأساسيان في مفهوم الحقيقة: الاتجاه الأفلاطوني الذي يرى الوجود المزدوج (المادي/ المثالي)، ويرجح وجود موطن الحقيقة الأصلية في عالم المثل. والاتجاه الأرسطي الذي يعتقد بالوجود المحايث للحقيقة الصورية في تجسدها المادي[1].

فالحقيقة مع أرسطو لم تعد تسكن ذلك المثال الأفلاطوني المجرد الذي لا يدرك كُنْهَه إلا الفلاسفةُ المتأمّلون، أو الأنبياء المصطفون، وإنما أصبح لحواس الإنسان دورٌ هام في امتلاك المعرفة، وأصبحت الأعراض والأشكال وسيلة ضروريةً، في سبيل امتلاك الجوهر والإمساك بالحقيقة العليا. وبالتالي فإن أرسطو وضع للعقل الأفلاطوني أطرافا يقف بها على الأرض.

ننتهي إلى أن الوسط اليوناني ساد فيه تصوران رئيسان عن الحقيقة؛ التصور الأفلاطوني الذي يقول بمفارقة العالم المثالي لمقابله المادي، وأن الحقيقة الأصلية تقع في عالم المثل، فيما يبقى العالم المادي عرضة للأوهام التي تنعكس عليه من عالم المثل. أما التّصور الأرسطي فيذهب إلى أن الحقيقة كامنة في العالم المادي وينفي الفصل التام بين الحقيقة كجوهر مع عالم المادة المحسوس.

ولا يخرج المفهوم التقليدي للحقيقة عن هذا الأساس الذي عُرف لدى الفكر اليوناني، ويمكن أن نقول بأن التأسيس الفلسفي في منظوره التقليدي بقي عالة على الجهد اليوناني، الذي لم يكن حكرا على أرسطو، ولا على أستاذيه (سقراط وأفلاطون)، وإنما كانت عصارة جهود جماعات علمية متواصلة لبناء أسس وبداهات المعرفة، ورسم حُدود الحقيقة، التي لم تبق في مستوى الحقيقة الواحدة المطلقة، وإنما تشظّت إلى حقائق متجزّئة، بتفرّع العلوم والمعارف، وسنعرض فيما يلي إلى أنواع الحقائق، أو أنواع الحقيقة، اعتبارا للمصدر الواحد، في من ذهب إلى ذلك، ثم نعرّج بعدها على تحوّلات الحقيقة ومنعرجاتها الثورية في أهم لحظاتها، مرورا بتحديد أهم معايير الحقيقة.

معايير الحقيقة

[1] إبراهيم أمهال، المصدر نفسه، ص263.

تُعرَّف الحقيقة في المعاجم الفلسفية بما يفيد المطابقة بين قطبين أو حدّين؛ الأول هو الفكر، والآخَر هو الشيء، يقول بدوي:" الحقيقة مطابقة الفكر للأشياء، وبلغة الأسكلائيين: الحقيقةُ هي تطابق الشيء مع العقل Varitas est adequation Rei et intellectus"[1].

كما يعرفها الجرجاني بأنها" الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح المتخاطبين"[2].

وتعريف الجرجاني هنا لغوي، على خلاف تعريف بدوي، فيما يبدو أن هذه الدلالة المشتركة خوّلت لبدوي إيراد المعنى اللغويّ أساسا لبناء المفهوم الفلسفي.

فيما تذهب معظم المعاجم التي تتناول معايير الحقيقة إلى أنها تنقسم إلى نوعين: التطابق والتلاؤم:

أولا: معيار التطابق: وعبر عنها الفلاسفة المسلمون بأنها" مطابقة ما هو في الأعيان لما هو في الأذهان" وعبر عنها الفلاسفة المسيحيون، في قول توما الإكويني" الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو موجود موجود، وأنا ما هو غير موجود غير موجود". ويمكن تلخيص معناه في ما أطلق عليه مراد وهبة بالحقيقة كصورة طبق الأصل[3].

ثانيا: معيار التلاؤم: ويعني هذا المعيار السلاسل المنطقية التي تستند إلى قوانين التفكير السليم، ووصفها ديكارت بأنها "سلاسل التفكير الطويلة التي اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها في التدليل على أصعب ما يفرضونه"[4]. ويعبر عنه مراد وهبة بالحقيقة قانوناً[5].

وأما عن التفرقة التي أجراها بدوي بين نوعي المطابقة: المنطقي والوجودي؛ فالمعيار في المطابقة المنطقية هو الواقع[1]، وفي المطابقة الوجودية هو العقل أو الفكر[2].

---

[1] عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975، ص136.

[2] الجرجاني، المصدر نفسه، ص 94.

[3] مراد وهبة، إرادة التغيير، ضمن كتاب: ملاك الحقيقة المطلقة، المصدر نفسه، ص151.

[4] ديكارت، مقال عن المنهج، نقلا عن: مراد وهبة، إرادة التغيير، مردع سابق، ص151.

[5] مراد وهبة، إرادة التغيير، المصدر نفسه، ص151.

وهذا الفارق رغم انطباع الفلسفة به منذ تعريف أرسطو [3]، إلا أنه لم تَبِنْ معالمه إلا مع الفلسفات الوجودية المتأخرة [4]، وتبعا لهذا المستوى فإن مفهومنا للحقيقة يتحدد حسب أصالة الرؤية والمذهب بين أحد نزعتي (الشيء/الفكر).

كما يرى الجرجاني [5] معيار الماهية في الحقيقة؛ يقول: وحقيقة الشيء ما به الشيء هو هو ؛ مما لا يمكن تصور هويّة الشيء إلا به، كالحيوان الناطق للإنسان ، بخلاف الضاحك والكاتب .. مما يمكن تصور الإنسان بدونه، وقد يقال : "ما به الشيء هو هو " باعتبار تحققه حقيقة ، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية.

تعدُّد مفاهيم الحقيقة في المعاجم اللغوية والفلسفية تَشِي بثراء المصطلح أولا، وبتنوع الخبرات التي قاربت المفهوم، وحاولت اكتناهه من شتى الزوايا المعرفية والوجودية، ويسوغ لنا تسجيل ثلاثة اتجاهات رئيسة في الحقيقة التي هي: الاتجاه العقلي، والاتجاه الحسي، وأخيرا الاتجاه الحدسي.

---

[1] الحقيقة المنطقية: تعرف بأنها تطابق الفكر مع الشيء adequation intellectus cum Rei، فإذا تطابقت رواية حادث مع الواقع كانط الرواية حقيقية. انظر: بدوي، المصدر نفسه.

[2] الحقيقة الوجودية: تعرف بأنها تطابق الشيء مع الفكر المعياري الذي يحكم عليها: أي تطابق الشيء مع العقل adaptation Rei cum intellectu، وأعني مع معايير العقل، أي إذا قلت هذا رجل كريم، فمعنى هذا أن خلقه يتطابق مع قيمة الكرم كما قدرها العقل". انظر: بدوي، المصدر نفسه.

[3] نشير هنا إلى التعريف السالف في قوله: " ليس الباطل والحق في الأشياء نفسها وإنما هو في الفهم" مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، المصدر نفسه، ص384.

[4] نقصد التقسيم المحدث لمعيار المطابقة في سياق نظريات الحقيقة، ماتطرّق إليه الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر.

[5] الجرجاني، المصدر نفسه، ص95.

وأما عن أصناف الحقيقة وأنواعها فلا تعدو أن تكون مستويات ومجالات متغايرة، تحاول أن تلامس كل جوانب الحقيقة، ظاهرها وباطنها، أسسها وفروعها، مجملاتها وتفصيلاتها. وتستند على معيارين أساسين، هما معيار التطابق ومعيار التلاؤم.

يسُوغ لنا أن نحدد معالم كبرى لمفهوم الحقيقة، وفق محددات مشتركة تتمثّل في الصّدق والوثوق في الاعتقاد أو الواقع، أي ما يرتفع عن مستوى الارتياب والشك، نحو تحقيق أو –ربما– مقاربة مستوى اليقين والثبات.

الحقيقة في معناها الأساسي أو في مفهومها (التقليدي) تقترب إلى معناها الفطري للإنسان، منها إلى تجريداتها الفلسفية ومماحكاتها اللفظية؛ اعتبارا لاشتراك النوع الإنساني، فالحقيقة كما يقول أحد الباحثين "تخص العقول جميعها وليست تبعا لمنظور أحد أو مزاجه، ثم إنها كلية غير مخصوصة بزمان أو مكان ما، فالحقيقة ليس لها تاريخ فالصدق في الماضي سيكون صدقا" [1] ولن تنتظر الإنسانية أرسطو أو غيره لنفخ روح الحقيقة فيها، وتركيب النزوع عن الكذب والزيف إليها، اللهم إلاّ أن يكون تذكيرا وتنبيها، وتصفية لما ران عليها من غبش الغفلة والنسيان ليس إلاّ. لذا فهي "مفصولة عن الرهانات والمنافع الحيوية، فهي تُعتنق لذاتها ولقصد الحقيقة بعينها، وفوق هذا جميعا لا تتصل بالمجرى الوجودي: المتغير أو المحسوس، فهي تسكن عوالم العلل الأولى وموصولة بالمبادئ التي ترد وتنسب الأشياء جميعا إليها ولا ترد هي أو تنسب إلى غيرها"[2].

الفرع الثاني: أنماط الحقيقة:

الحقيقة الكلية ذات المرجعية الموحدة تعرضت إلى الانقسام والتفريع، كما أن المنبع الواحد تتفجّر عنه عيون ومجاري متعددة، لأنّ المنظور الذي عهده الإنسان اليوناني الأول أصبح لا يكفي لإدراك مختلف المستويات المتفاوتة، فالحقائق المتعددة منظورات مضيئة لجوهر الحقيقة الأصيلة، ولا

[1] بلعقروز، المصدر نفسه، ص42.

[2] المصدر نفسه.

تُغني الزاوية الواحدة منها عن الباقي بداعي الأهمية والأولوية، مادامت كلُّها أعراضا مختلفة للجوهر الواحد. فما هي أهم الحقائق التي تبدّت للعقل الإنساني؟

أولا: الحقيقة الدينية: [1] وقد وردت في المعاجم بعدة أسماء، منها الحقيقة الإلهية عند لالاند والحقيقة الأبدية عند صليبا، إذ يعرفها بأنها " المبادئ أو القوانين المطلقة [2] المحيطة بجميع الموجودات، وهي تفيض عن العقل الإلهي وتنعكس على العقل الإنساني فتقربه من الله "، وقد سادت في الفكر الفلسفي المدرسي، وحتى مع الفلسفتين الإسلامية والمسيحية، إلى الفلسفة الحديثة حيث يقول ديكارت:" إياك أن يخطر ببالك أن الحقائق الأبدية تابعة للعقل الإنساني، أو لوجود الأشياء، إن هذه الحقائق تابعة لإرادة الله فهو وحده الذي سن الحقائق، ورتبها، وثبتها منذ الأزل".

ثانيا: الحقيقة الحدسية[3]: ولها أسماء عدة نحو: الحقيقة الجوانية والمشخصنة والصوفية.. ويعرفها أندريه لالاند بالحقيقة "التي تملي على الإنسان ما يجب أن يقوله لغيره".

ويصنف صليبا الحقيقةَ الصوفية إلى ثلاثة أنواع:

- حقيقة مطلقة، فاعلة؛ وهي حقيقة الله سبحانه.
- حقيقة مقيدة، منفعلة؛ وهي حقيقة العالم.
- حقيقة أحدية جامعة بين الإطلاق والتقييد، جامعة بين الفاعلية والانفعال.

[1] جميل صليبا، المصدر نفسه، 1/485-486.

[2] المطلق L'absolu: مصطلح واسع الإبهام وبالغ الغموض، ويشير معناه اللغوي في الأساس إلى (ما كان بلا قيد ولا وثاق) وله سياقات مختلفة في علم الأخلاق والسياسة والمنطق وغيرها، وفي الميتافيزيقا يدل على الشيء –فكرا كان أم واقعا– الذي لا يتوقف تصوُّرُه أو وجودُه على شيء آخرَ غيرُه، ويحمل في ذاته علة كيانه ووجوده، لذلك فالموجود المطلق هو الموجود في ذاته وبذاته، كما أنه الموجود الضروري بذاته والذي لا يلحقه نقص أو تغيّر. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية: 428-429.

[3] المصدر، نفسه.

وتبدو مقاربة صليبا جدلية بالأساس، حيث يتم التفاعل بين ثلاثة أقطاب (الله والعالم والإنسان)، وأن هذه الجدلية حاضرةٌ مع كل أنواع الحقائق الأخرى، لكن السمة البارزة في هذا المستوى من الحقيقة هي الخاصية الذوقية.

ثالثا: الحقيقة الرياضية: هي القضية التي يقاس صدقها لا بتوافقها مع الواقع الطبيعي، وإنما بتوافقها المنطقي مع منظومة الأوّليات (المصادرات والتعريفات)، ضمن نسق رياضي معين [1]. وتقترب إلى الحقيقة التحليلية التي يعرفها لالاند بالعبارة " التي يمكن أن نجد علّتَها بالتحليل، فنحللها إلى أفكار وحقائق أبسط، حتى نصل إلى الحقائق القديمة"[2].

رابعا: الحقيقة التجريبية: وتقابل عادة الحقيقة الرياضية، وهي التي تتعلق بالظواهر الطبيعية، عن طريق اختبار الفرضية والتحقق منها تجريبيا.

خامسا: الحقيقة في علوم الإنسان: هي التي أبرزها الفيلسوف الألماني دلتاي (Dilthey) حين ميز بين العلوم الإنسانية (الروحية) والعلوم الطبيعية، فالعلوم التي تهتم بالفكر والروح موضوعها الحالات المعيشة من الداخل، فلا حاجة لها إلى العقل والتجربة.

سادسا: الحقيقة التاريخية: يعرفها لالاند بأنها "ما جرى التحقق منه عمليا؛ أي ما جرى وقوعه أو لحظه من قبل شاهد يروريه شهادة متطابقة مع الحقيقة، ودون إخفاء للحقيقة"[3]، وتُعنى بإعادة بناء الماضي، وتقتضي هذه الحقيقة نوعا من التجريبية التي تتمثل في تكرار الملاحظة ومقارنة محتويات الوثائق بعضها ببعض لمقاربة الحقيقة الماضية.

المطلب الثاني: تحولات الحقيقة في الحقبة الحديثة.

[1] معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 166-167.

[2] لالاند، المصدر نفسه، ص355.

[3] المصدر نفسه.

الحقبة الحديثة والحقبة ما بعد الحديثة، شكّلتا ثورة نوعية في العقل الإنساني، بحيث تم تجاوز المرجعيات التقليدية التي تأسست عليها الحقيقة في الفكر الفلسفي اليوناني والمدرسي، وفي سبيل البحث عن سند جديد للعقل الحديث مرّت المحاولات المتتالية عبر لحظتين حاسمتين؛ اللحظة الأولى هي: لحظة هدم البنى التقليدية في ما يسمى بالعصر الحديث، واللحظة الثانية هي: لحظة تأسيس البنى المتجاوِزة، وفي هذه الحقبة – مابعد الحداثية- اصطدم العقل بأنه ضيع الإطار المرجعي لبناء الحقيقة، وبالتالي شعر بالعدم والتيه في عالمه الأونطولوجي. فما هو منظور الحقبتين إلى الحقيقة؟

و سنعمد إلى تقسيم تحولات الحقيقة في الحقبة الحديثة إلى ثلاثة اتجاهات؛ عقلاني ونمثل له بديكارت، تجريبي ونمثل له بجون لوك، نقدي ونمثل له بكانط.

الفرع الأول: الاتجاه العقلاني :(الحقيقة مطابقة الفكر لذاته).

يستعيد ديكارت رؤية أفلاطون حول إمكانية تحوّل الحواس عن بلوغ الحقيقة، مما يفرض ضرورة تجاوز التجربة الحسية والجسدية للمعرفة " التخلص من حمق الجسد "، وهو ما جعل ديكارت يعتبر الشك هو الطريق نحو الحقيقة، لذا " قرر أن يراجع معلوماته ويبدأ من الشك، ولم يستثن شيئا، وحتى الرياضيات نفسها يمكن أن تكون فاسدة، رغم بعدها الظاهر عن الشك".[1]

وبحث ديكارت عن المنطلق الذي لا يقبل الشك، فانتهى إلى أن العقل الإنساني يشك في كل شيء سوى وجوده، ومن خلال ذلك اعتبر أن الذات العاقلة مقياس كل شيء، وأوثق ما في الذات هو العقل لذلك آمن بالعقل، واعتبره المصدر الوحيد للحقيقة.

اعتبر ديكارت الشك سبيلا نحو تحصيل المعرفة، متبعا في ذلك منهج أفلاطون في اعتبار الجسد عائقا عن الوصول إلى المعرفة (التخلص من محق الجسد) . فوسائل نقل المعرفة هي الحواس

[1] إلياس بلكا، الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ/2008م، ص34.

الخمس لا ثقة فيها، والعقل الذي نحصل به المعقولات هو كذلك مشكوك في نتائجه، فإذا كانت المحسوسات والمعقولات غير مسلم بها، فلا تعتبر حقيقة في ذاتها. فما المخرج من ذلك؟

يقول ديكارت :" إذا شككت في حواسي وعقلي، وشككت في وجود العالم، فإنه ستبقى لي حقيقة واحدة لا يمكنني الشك فيها لأنها تزداد يقينا كلما ازددت شكا، وهذه الحقيقة هي (أنني أشك)؛ ومعنى أنني أشك ، أنني أفكر، لأن الشك تفكير ، والتفكير لا يكون إلا من ذات مفكرة ، وهذه الذات المفكرة هي (أنا)؛ حتى لو حاولت أن أشك في أنني أفكر ، فهذا الشك نفسه دليل على أني أفكر"[1].

فالحقيقي عند ديكارت هو البداهي أو ما يحصل من خلال الاستنباط والحكم العقلي. وبما أن العقل هو أعدل قسمة بين البشر، فإن أساس الحقيقة هي الفطرة والبداهة وليست الحواس التي يشترك فيها الكائن البشري مع كائنات أخرى[2].

وأما فيما يتعلق بحفظ العقول من التناقض والتنازع، فإن التزام المنهج هو السبيل الذي يمكن من خلاله تمييز الصواب من الخطأ والحقيقة من الزيف .

الفرع الثاني: الاتجاه التجريبي: (الحقيقة مطابقة الفكر للواقع الحسي والتجريبي).

الواقع الحسي هو معيار الحقيقة عند التجريبيين، وأما الفكر فهو لاحق وتابع للواقع، لذلك يرى جون لوك أصالة التجربة على الفكر، وينقض نظرية ديكارت عن الأفكار الفطرية، وما الفكر لديه إلا "وعي الروح بعملياتها المختلفة وكيفياتها وليس للعقل مصدر ثالث"[3].

يشرح تكون القبليات الفطرية فيقول: عقولنا مخلوقة كلوحة جرداء (Table rase) تتكون الأفكار من الخارج عبر التجربة الحسية ، وحينما تصل المعارف إلى العقل عبر الحواس يقوم

[1] نديم الجسر، المصدر نفسه، ص103.

[2] يوسف كرم، المصدر نفسه، ص74.

[3] Essai philosophique concernant l'Entendement Humain, p 49 à 51. نقلا عن: إلياس بلكا، المصدر نفسه، ص39.

العقل بحفظها وجمعها ومقارنتها وإدراك العلاقة بينها، ومن هنا تتكون الأوليات التي نحسبها فطريات[1].

واستنادا إلى نظريته في المعرفة، يخلص لوك إلى أن المعتقدات الدينية – باعتبارها فكرا وليس تجربة– ليست قابلة للبرهنة، ولا يملك أحد إلزام غيره بها، ولا أن يضطهده باسم الدين والمعتقد، ويعتبر كتابه (رسالة في التسامح) نتيجة هذا الشجب الذي رافع به ضد من أسماهم بأصحاب الحميّة Enthusiast[2].

ورغم ما يذهب إليه بعض الفلاسفة [3] من أن كلام جون لوك يعتبر تأسيسا لنظرية العلمانية، أنها يترتب عليها تمييز لوك بين الحكومة المدنية وأمور الدين، زيادة على أن هذه النظرية تصنّف أساسا في المعرفة وليست مجرد رأي في السياسة.. على براعة هذا الاستنتاج، إلا أنه كلام يحتاج إلى استئناف النظر، لما يظهر من تأثر لوك بالجدل المحتدم في عصره مع سلطة الكنسية وآثار إمعانها في اضطهاد رجال العلم المتحررين، وانعكاس هذا الجو على تأسيس مذاهب المعرفة، ما يؤكد ضرورة قراءة هذه النظرية ضمن سياقها السياسي والاجتماعي، وإدراك الصراع الذي بالغ في إذكائه رجالُ الدّين، فتأثّرت نظريات العلماء بآلام السِّياط الكَنسِي.

فإذا أردنا تعميم الحكم لأجل بناء نظرية في السياسة أو المعرفة حتى، فلا بد من تجريد النماذج المثالية فوق الحالات التاريخية، وبالتالي التخلص أو حتى مجرد التخفف من الأحكام المطلقة تجاه الكنيسة استنادا على مراحل من تاريخها، وإلا سنقع في الدوجماطيقية في أحكامنا، وسنخلص إلى أن تفرقة جون لوك بين الأمور الدينية والسياسة ليس إلا تأثرا بالصراع التاريخي بين عينات من رجال الكنيسة ورجال العلم، والعلاقة الأصلية بينهما هي التداخل والتلاحم.

ويخلص إلى تقسيم المعارف إلى ثلاثة أنواع[4]:

[1] نديم الجسر، المصدر نفسه، ص119.

[2] مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، المصدر نفسه، ص225.

[3] المصدر نفسه، ص226.

[4] نديم الجسر، المصدر نفسه، ص119-121.

– معرفة بديهية: لا تحتاج إلى برهنة؛ كقولنا الكل أكبر من الجزء وأن المتناقضين يكون أحدهما صحيحا والآخر خطأ

– معرفة غامضة: ولا برهان عليها لتعلقها بالعالم المادي السطحي الغامض، وهو لا يقول باستحالة التعرف على العالم المادي وإنما صعوبتها ، وهو ما يعيقها عن بلوغ مرتبة البرهانيات والبديهيات.

– معرفة برهانية: مثل القضايا الرياضية التي تتطابق مع النموذج ونصل بها مرتبة الحقائق. وضمنَها تنضوي معرفتُنا بوجود الله؛ لأنها تقوم وترتكز على أساس المعرفة البديهية، لأن وجودنا نحن يدل على وجود الله تعالى.

ويعتبر لوك الاستقراء المنهج الأفضل لبناء الحقائق بعيدا عن التأمل المجرد . ومن النتائج التي تنتج على هذا التصور ، قوله باختلاف العقول ونسبيتها حسب الظروف والثقافات التي تؤثر عليها.

غير أن هذه الرؤيا ذات الأساس التجريبي للحقيقة، أثارت انتقادا من طرف كانط الذي عمل على بلورة رؤية نقدية ومتحررة داخل في مفهوم الحقيقة، ومن خلالها شيد منظومته الأخلاقية النقدية للملكة الإنسانية وعقليه العملي والنقلي.

الفرع الثالث: الاتجاه النقدي: إيمانويال كانط (1724–1804) :

ينتقد كانط التيارات التجريبية والعقلانية التي سادت قبله، وذلك لمنزعها المتحيّز لأحد المصدرين (العقل والتجربة) على حساب الآخر، في حين يرى أن الحقيقة ليست وليدة التجربة دون العقل، ولا العقل دون التجربة، وإنما تتولّد عن أساس نقدي للعقل والتجربة كليهما.

لذا فالحقيقة عند كانط لا يمكن حيازتها، وذلك لأن جوهر الحقيقة أو (النومن) –كما يسميه– متعذَّر على الإنسان اقتناصه، ويبقى عليه محاولة الوصول إليه في حدود ملكاته وإمكاناته، أو فيما سماه بـ (الفينومان) الظواهر، وفي هذا الصدد يقسم كانط الناس إلى صنفين:

صنف يدّعي اقتناص الحقيقة الكاملة، وصنف يحاول اقتناص الحقيقة ويسعى في البحث عنها، فالصنف الأول يقع في الدوجماطيقية، "ومهمة العقل الناقد هي التحرر من الدوجماطيقية وذلك بالكشف عن جذور الوهم في اقتناص المطلق"[1].

رغم أن كانط يوافق معيار (المطابقة) في تعريف الحقيقة؛ من حيث هو: (اتفاق المعرفة مع موضوعها)، لكنه يحاول البحث عن المعيار الشمولي والأكيد لحقيقة كل معرفة، وبما أن موضوعات المعرفة متمايزة فإنه يخلص باستحالة إيجاد المعيار الشمولي لكل مضامين المعارف. ومن ثمّ يمكن للمنطق –كقواعد شمولية للفكر– أن يحدد للمعرفة معايير ضابطة لشكلها وليس لمضمونها؛ لما يترتب من معارضة الذهن لقواعد المنطق من تهافت أسس الذهن أساسا[2].

وإذْ يخلص كانط إلى قبول معيار المنطق، يقبل الحقيقة في مستواها الفينوميني، وهي ليست سوى إعادة بناء وتنظيم الواقع وفق مقولات الفكر، ويبقى الجوهر (النومن) بحقائقه الإلهية والنهائية مجالا مستعصيا على عقل الإنسان، وكلما حاول إدراك مفاهيمه إلا وسقط في التناقض.

الحقبة الحديثة تعتبر تحولا جذريا في مفاهيم الكون والفيزياء على الوجه الخاص، وانعكس ذلك على هدم الأسس الميتافيزيقية التي عرفها الإنسان. هذه المفارقة الخطيرة كما يسميها المؤرخ تارناس أسهمت في " تمكين الإنسان الحديث من امتلاك قدر غير مسبوق من الحرية والنفوذ والتوسع وسعة المعرفة وبُعد النظر والنجاح الملموس، ولكنه أسهم في الوقت نفسه في

[1] مراد وهبة، ملاك الحقيقة المطلقة، المصدر نفسه، ص226.

[2] كانط ، نقد العقل الخالص، المنطق المتعالي، المقدمة، 1781.نقلا عن الحقيقة (ضمن سلسلة: دفاتر فلسفية)، إعداد وترجمة: محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي ، دار توبقال للنشر، ط2، 2005، ص63-65.

تقويض وضع المخلوق البشري الوجودي على جل الأصعدة : الميتافيزيقية والكوزمولوجية ، المعرفية، والنفسية وحتى البيولوجية أخيرا. ثمة توازن لا يعرف معنى الرحمة، تضافر لا انفصام له بين ما هو إيجابي وما هو سلبي، بدا تاركا بصمته الواضحة على تطور العصر الحديث[1].

يلاحظ حول مفهوم الحقيقة في الفلسفة الحديثة عدة نقاط:

أهمها أن معيار المطابقة الذي ورثته الفلسفة الحديثة عن الفلسفة اليونانية لم يتم تجاوزه على الوجه التّام، وإنما ظلّ وفيّا للتأسيس الأفلاطوني/ الأرسطي، مع أنّ الصورة الكبرى تدلّ على نزوعه نحو محاولات التقويض والهدم، ولكن تبقى محاولات الزعزعة التي صحبت فلاسفة الأنوار معتقدة في وجود الحقيقة وثباتها، على الرغم من يأسها من الحقيقة المطلقة والشمولية، سوى أنها بقيت عاقدة الأمل في أن تجد سندها للحقيقة في التجربة أو العقل أو غيرهما.

تكثّف النقد في الحقبة الحديثة حول دراسة العقل أو ما أسموه بملكة الحكم وملكة الفهم، وشكلت إسهاما كبيرا في بناء نظرية المعرفة، خصوصا ما تعلق بحدود المعرفة البشرية وعلاقته بالغيب والوحي، ومن خلال السياق الذي فرضته التجاذبات الاجتماعية والسياسية بين الكنيسة والعلماء، فإن العلماء تحرروا تدريجيا من سلطة الكنيسة، وكان ذلك أحيانا بمنطق انفعالي وحدّي؛ نحو:

- سيكولوجي انفعالي: لكون الإمعان في الاضطهاد الكنسي أرغم العلماء على تكوين خلفية سيكولوجية إضافة إلى الخلفية المعرفية في عداء الكنيسة. وأبرز ما أفرزه هو الأيديولوجية العلموية Scientism، ضد الدين وكل القيم التي تتعلق بالمتعالي Transcendance.

[1] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان، السعودية، ط1، 1431هـ/2010م، ص387.

– حَدّي ثنائي: القفزات التي حداها الفكر الفلسفي من العقلية مع ديكارت، ثم مع التجريبية مع لوك وهيوم ثم مع كانط الأخلاقية، ورغم أن هناك تيارات أخرى مثل الذوقية مع باسكال..وغيرهم ، إلا أن ما يلاحظ هو عجز الفلسفة الحديثة أن تكون جدلية تفاعلية بين التيارات المختلفة، والاكتفاء بمنازع حدّية ثنائية نحو: (تجريبي/ عقلي) (إنساني/ إلهي)..

معيار المطابقة هذا استعصى على جميع المحاولات اجتثاثُه من أعماق الفكر الإنساني، رغم المحاولات الجدّية والمتكرّرة التي بدأت منذ عهد التشكيك والسوفسطائيين، وحتى إلى عهد هيدجر الذي أعاد النظر في هذا الأساس، ليجده مستمدا من الفلسفة الدينية المسيحية، خصوصا تحديد القديس أوجستين في اعتباره الحقيقة (ملائمة الموضوع أو ملائمة الواقع للفكر)، وهو ما رفضه بشدة هيدجر، امتدادا لتشكيكات نيتشه لمنبع الحقيقة وخلفياتها، وكذلك لما تفرضه المطابقة من توحد في طبيعة العنصرين المختلفين (الفكر والواقع)، وسيأتي التفصيل في إسهاماتهما فيما يأتي.

المطلب الثالث: تحولات الحقيقة فيما بعد الحداثة:

الثورة الكوبرنيكية نجحت في تحطيم كل شيء وتركت العقل، وعندما جاءت الثورة الكوزمولوجية والبيولوجية أتت على كل شيء حتى العقل، نعم نجح فرويد في نقل قوانين داورن من المجال البيولوجي إلى السلوك الإنساني، ومن ثم أكد على دور القوى اللاشعورية في تحديد سلوك ومواقف الإنسان لكن النتيجة التي أفرزها هي تقويضه الجذري لمشروع التنوير وجهوده؛ " إذ أظهر أن خلف العقل العقلاني ثمة خزان هائل زاخر بقوى لا عقلانية بعيدة عن متناول التحليل العقلاني أو التوظيف الواعي، وهكذا فإنه دفع العملية التراكمية الحديثة لطرد الإنسان من

مكانته الكونية الممتازة، التي كانت صورته الذاتية العقلانية الحديثة قد دأبت على الاحتفاظ بها، بعد وراثتها عن النظرة العالمية المسيحية[1].

إضافة إلى كون المناخ الفكري العام للقرن العشرين موسوما بالنسبية والهدم، سواء على مستوى المعرفة العلمية البحتة، أم على مستوى المعرفة الإنسانية والاجتماعية [2]، فكان دور ماركس أن "نجح في إماطة اللثام عن اللاوعي الاجتماعي مقابل إزاحة فرويد للاوعي الفردي، فأرجع جملة القيم الدينية والفلسفية والأخلاقية لكل عصر إلى عوامله الاقتصادية والسياسية المتغيرة.[3]

انعكست آثار هذه الإنجازات المعرفية على شتى العلوم الإنسانية والكونية، وأدت إلى خلخلة التماسك الذي عرفه المنظور السابق للحقيقة في كل مستوياتها، ويمكن أن نُوجز الروافد التي أسهمت في ذلك كما يذهب أحد الباحثين[4] إلى ثلاثة:

- رافد فلسفي وتمثل في إعادة تعريف الإنسان من ذات عاقلة إلى تلاشي وعدمية.
- ظهور العلوم الإنسانية والاجتماعية التي حولت الذات العارفة إلى موضوع للمعرفة.
- انتقال فلسفة العلوم من التصور التقليدي الثابت إلى التصور الحداثي النسبي والمتغير.

الفرع الأول: الحقيقة عند نيتشه:

ثار نيتشه على منظومة القيم التي سادت في الفكر الإنساني، والتي قامت على إرادة الحقيقة والبحث عنها، وشكل وفق ذلك سلما تراتبيا لقيم الإنسان والحياة، فيما رأى أن "الدافع الأساسي للمعرفة هو إرادة القوة والرغبة الغريزية في البقاء"[5] وليس غير ذلك، في حين أن الحقيقة

[1] ريتشارد تارناس، المصدر نفسه، ص390.
[2] أمهال، المصدر نفسه.
[3] ر تارناس، المصدر نفسه، ص395.
[4] أمهال، المصدر نفسه.
[5] المصدر نفسه.

التي راجت هي "في منزلة الوهم الذي اكتسب مصداقيته ويقينه بسبب نفعه للإنسان في معركة الحياة وحفظ الحياة، وقد امتدت الخطابات الفلسفية فيما بعد تكرر خطاب"[1].

تغيرت الأسئلة جذريا مع نيتشه تبعا للتّصور؛ فالأسئلة الوديعة التي كان يتعهدها الفلاسفة لأجل امتلاك الحقيقة ، تحولت مع نيتشه إلى أسئلة شرسة، تحاكم الحقيقة وتتهمها، لذا فإنّ "إرادة الحقيقة التي تكلم عنها الفلاسفة بإجلال حتى لدى فلاسفة العصر الحديث، يتم التوقف معها لدى نيتشه للسؤال عن منبت هذه الإرادة وما هي الشروط الحيوية والنفسية التي جعلتها ممكنة؟ وهذا السؤال نفسه ليس سوى صراط نحو سؤال آخر أكثر عمقا؛ إنه استشكال قيمة هذه الإرادة والارتياب منها والتبرم من أمرها"[2].

فالمعرفة والحقيقة وغيرها من الشعارات ليست إلا لإرادة القوة وامتلاكها، ولا يتم التحكم في الواقع إلا من خلالها، "واحتياجاتنا هي أساس تأويل العالم من أجل التحكم فيه، ولهذا يرى نيتشه أن ديكارت قد أخطأ في البحث عن الحقيقة عندما توهم أنه عثر على اليقين الأول من خلال الكوجيطو (أنا أفكر إذا أنا موجود)"[3].

ويعتبر نيتشه نفسه مدشّنا لعهد جديد، يقوم على أنقاض العهد الذي ساد فيه تصور تأسيس الحقيقة المطلقة والثابتة والكلية في الفلسفة وفي العلم كذلك. فالحقيقة وسيلة يعتاش منها الإنسان، وليست غاية يعيش من أجلها أو يموت، وقد تصبح وهما عندما يرتهن بها حياة الإنسان وبقاؤه، وهذا النقد لا يقتصر على الحقيقة الميتافيزيقية، وإنما يطال كل حقائق الحياة؛ "لأن العلم في نظر نيتشه يواصل العمل الذي قامت به الميتافيزيقا ويخضع إلى نفس المبادئ المثالية"[4].

---

[1] المصدر نفسه.

[2] بلعقروز، المصدر نفسه، ص41.

[3] مراد وهبة، إرادة التغيير، ضمن كتاب: ملاك الحقيقة المطلقة، المصدر نفسه، ص149.

[4] رجاء العتيري ، المصدر نفسه. نقلا عن: بلعقروز، المصدر نفسه. ص40.

ونجده متحاملا أشدّ ما يكون عندما يحكم على أسلافه من الفلاسفة الذين قالوا بالحقيقة المطلقة فهم عنده "معبّؤون ضد المظاهر، لهم موقف ناجز تجاه الموت والإحساس واللامعقول.. إنها تنبع من لا إيمان الفيلسوف بالصيرورة[1].

ومبرره في ذلك يكمن في المقاربة الدوجماطيقية التي فهم الفلاسفة (الحقيقة)، وهذه الصلابة كما يصفها سلبتهم القدرة على اقتناصها. والخطأ الأكبر في تاريخ الفلسفة في اختراع أفلاطون لمثال الخير. "ومن هنا ينقد نيتشه "جدول القيم" السائد الذي يعبر عن أخلاق المستضعفين، ويؤسس جدولا جديدا للقيم يستند إلى إرادة القوة، وهذه الإرادة هي الاسم الحقيقي لإرادة الحياة ، لأن الحياة لا تزدهر إلا بإخضاع ما حولها"[2].

وحتى في إنسانيته نجده مفرطا، إلى حد إنكار المتعالي يقول في كتاب له بهذا الاسم: "إن الدين لم يحتو على حقيقة أبدا، لا بشكل مباشر أو غير مباشر، لا على شكل ركن من أركانه، لا على شكل حكمة ، لأن الدين إنما يولد من الخوف ومن الحاجة، وقد انسل إلى داخل الوجود من خلال سبل لعقل التائه"[3].

وكذلك على المنظومات القيمية جميعِها، لأنه يرى أنّ القيم – بما فيها الحقيقة– ما هي إلا تحكمات أقحمها الإنسان على واقع بريء منها، ومن ذلك القيم الدينية باعتبارها مؤسسةً لتكريس الحقيقة المطلقة، تحمل "فطرة دينية بائسة، والحياة الدينية شُغلها الشاغل تمحيص الذات مجهريا[4].

فالمسلك في رأيه هو التخلص من الدين، بل وحتى من الله —مصدر الحقيقة–، ويدعو بذلك إلى الإلحاد الشامل في قوله: "أيها الرجال الرّاقون إن طبقة الشعب تنكر الإنسان الراقي، فهي ترى

[1] نيتشه، إرادة التغيير. نقلا عن بلعقروز، المصدر نفسه، ص40.

[2] مراد وهبة، إرادة التغيير، المصدر نفسه، ص 151.

[3] فرديريك نيتشه، انساني مفرط في إنسانيته، ص75.

[4] فريديريك نيتشه، ماوراء الخير والشر، ص93.

الناس على اختلاف طبقاتهم إنسانا واحدا أمام الله، أما المساواة أمام الله فمالنا ولها مادام الإله قد مات"[1].

يمكن أن نجمل بعض سمات الحقيقة عند نيتشه فيما يلي:

الحقيقة النتشوية مرتبطة بالواقع وليست فكرة قبلية أو فطرية مجردة موجودة في ذهن الإنسان أو في العالم الآخر[2]، وارتباطها بالواقع يعني تمردها على الصلابة والتحديد المسبق، يقول نيتشه" لقد حررنا أنفسنا من الخوف من العقل، من الشبح الذي هيمن على القرن الثامن عشر: نحن الآن لدينا الجرأة من جديد أن نكون عبثيين وأطفالا وشعراء. وفي كلمة واحدة نكون موسيقيين"[3].

الحقيقة هي ما يحافظ به على ذاته وبقائه" ما لا يفيد الكائنات الحية في المحافظة على الذات ليس مهما في شيء"[4]؛ ويبرر لذلك بأنه يسوغ للمسنين التعبير عن مللهم وقنوطهم من الحياة.

أطروحة نيتشه تتجاوز معيار التطابق كما هو في الفكر التقليدي، وتشكك في العقل كأداة للمطابقة في إدراك الحقيقة، لذا يرى بأن "حقيقة الإنسان هي الحياة وليس العقل. أساس الحياة القوة، فالقوي هو من يملك والحقيقة تُحدّد بالوهم"[5].

---

[1] فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص315.

[2] عبد الله المهرج، نقد الفكر الديني في فلسفة نيتشه، ضمن كتاب: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة تحت إشراف: علي عبود الحمداوي، منشورات ضفاف- الاختلاف، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 1433هـ/2012م، ص149.

[3] The will to power, p. 5. نقلا عن وهبة: ص 150

[4] نيتشه، إرادة القوة، ج2. نقلا عن: محمد سبيلا، ص27، 28.

[5] مراد وهبة، المصدر نفسه.

اللغة عائق في سبيل الحقيقة عند نيتشه؛ لأنها لا تنتج سوى الوهم، وما دورها إلا" نقل اعتباطي لصفات الإنسان إلى الأشياء"، والإنسان يحشد الاستعارات والكنايات للتعبير عن الأوهام ، ويجعلها متداولة في شكل حقائق[1].

الفرع الثاني: الحقيقة عند هايدجر.

يُعد هيدجر امتدادا لمشروع نيتشه لهدم للحقيقة، ويبدو أنه مضجر لامتلاء عقول الفلاسفة بفكرة الحقيقة، وترددها المفرط على ألسنتهم، يقول "هذه الكلمة النبيلة المنهكة من كثرة الاستعمال لدرجة أنها أصبحت فارغة من المعنى"[2].

هيدجر على منوال نيتشه:

استفاد هيدجر من المسافات التي قطعها نيتشه في مساءلة الحقيقة، والتنقيب ليس عنها، كما كان المعهود، وإنما عن الإرادات الخفية المتحكمة فيها. استحضر التعريفات المعهودة لها، فلم تَرُقْه المعايير التي سادت عبر التاريخ، وطفق يَسائلها: ماهي الحقيقة؟ هل الواقع؟ أم العقل الإنساني؟ ماهو معيار الحقيقة؟ وما مرجعيتها؟.. يبدو أن هيدجر لم يستسغ أن تكون الحقيقة هي الواقع، والواقعُ حقيقةً، لأنه رأى في الحقيقة غير الواقع، وبالتالي رفض هايدجر معيار التطابق بين الواقع والحقيقة، واستبدله بمفهوم الانفتاح والانكشاف أمام الفكر" فتصبح عملية التعقل إمكانا نسبيا

[1] مقال المغربي.

[2] Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, traduit et introduction par Alphnse de woelhens et Walter Biemel, Nauwelarts, Vrin, Paris, 1948, p 65.

نقلا عن: خلفاوي حياة، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر، رسالة ماجستير ، إشراف: غيوة حيرش فريدة، سنة 2005-2006، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، ص11.

يصاغ في قالب لغوي وتتحول صورة الوجود الفعلي إلى وجود لساني"[1]. لكن كيف تم لهيدجر أن يتوصّل إلى هذا المعنى؟ وماذا يعني انكشاف الحقيقة وانفتاحها للفكر؟

محاكمات هيدجر لمفهوم الحقيقة:

السؤال عن الحقيقة لدى هيدجر يعني أساسا السؤال عن ماهيتها وليس عن جزء من أجزائها، أي "ما هو عام ومشترك بين كل الحقائق الجزئية ، أو الحقيقة كمعنى كلي"، وهذا منطلق أساسي نحو تعريف الحقيقة[2]. لكن ما الزاوية الأنسب لإدراك الحقيقة الشمولية؟

يبدو أن هيدجر غيّر الزاوية الذي اعتاد الفلاسفة محاكمة الحقيقة من خلالها، وهي المنطق والبداهة، أي منطقهم هم كبشر وبداهتهم، وكذلك الواقع الذي اعتادوا استصدار الأحكام استنادا لمعاييره. وهذا ما جعل هيدجر يثور على هذا المنظور، ويجاوزه إلى مفهوم الانكشاف، اعتبارا أنّ مفهوم الواقع لا يصلح تعريفا للحقيقة، وذلك لسبب أن ما ليس بحقيقي لا يصلح أن نطلق عليه الزيف، وإلا سنحاكمه إلى منظورنا حول الحقيقة، لا إلى منظور الحقيقة ذاتها[3].

إضافة إلى مراجعة هيدجر لمفاهيم الحقيقة السائدة، فإنه عمَد إلى تفكيك المعنى الناجز للحقيقة بالعودة إلى الأصل اليوناني لها، مع أفلاطون الذي عالجها معرفيا كقضية محمولية تسكن الخطاب المنطقي (محمول/ موضوع)، وانتهى بها إلى صدق التمثل والتوافق مع الموضوع، على صيغة المعيار الموسوم بـ: (التطابق). وهذا الإطار المعرفي المنطقي هو ما تجاوزه هيدجر.

أكد أن أهم خاصية للوجود الاختفاء، ويسميها لحظة Heraclite' ولرصد هذه اللحظة لابد من التخلي عن التفسير الآلي (المنطقي) للحقيقة، الذي يدعي ظهورها في مستوى بسيط

[1] إبراهيم أمهال، المصدر نفسه.

[2] Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p 68. نقلا عن: خلفاوي حياة، ص5.

[3] حياة خلفاوي، المصدر نفسه، ص 12.

وواضح للعيان والأذهان، ولا يُسعفه للوصول إلى هذا العمق سوى مثالية أفلاطون، لذا يستعين به لأجل، وفق منج الاستذكار الأفلاطوني للحقيقة المثالية المتخفية في دهاليز الوجود، والتي لا تتبدّى لطالبها إلا من خلال الانكشاف الحرّ، طبعا بعد حضور الذهن ويقظة الفكر، لاستجلاء معانيها، واستكناه حقائقها.

ماهية الحقيقة هي الانكشاف الذاتي أو حرية الانفتاح:

هذا المستوى الجديد الذي يقترحه هيدجر هو الوجودي الأنطولوجي، حيث ترجم كلمة الحقيقة أو (إليتيا Aletheia) كما كانط تدعى عند اليونان، ترجمها بالاختفاء بدل النسيان، وانتهى إلى معيار الانكشاف والانفتاح بدل المطابقة.

لذا فالحقيقة الأصيلة هي انكشاف الموجود الذي يتحقق معه نوع من الانكشاف للموجود في مجموعه وكليته ، الذي يتقدم انكشافه على انكشاف الموجود ويحققه" [1]

يختار هيدجر الوجود لرؤية الحقيقة لأنه أفق له حقيقته نداءه الخاص، يضيء إقامتنا وينسحب أمام كل إرادة للسيطرة، أفق يستسلم الفكر أمامه وينسحب بغية أن تأتي هذه الحقيقة –حقيقة الوجود– صوبنا، هي حقيقة بين التحجب واللاتحجب.

يربط هيدجر بين ماهية الحقيقة والحرية، إلى درجة وقوع لبس التماهي بينهما، في إحالته لماهية الحقيقة على معنى الحرية، ثم إحالته للحرية على ماهية الحقيقة، كأنهما متلازمان إلى مستوى حصول الدور المنطقي بينهما، سوى أن النظرة الشمولية لهيدجر تزيل هذا الشك، وتبين أنهما عنصران يفسر بعضهما بعضا في رؤية شمولية تكاملية[2].

[1] Martin Heidegger, de l'essence de la vérité, op. cit, p.87. نقلا عن خلفاوي حياة، ص109.

[2] خلفاوي حياة، المصدر نفسه، ص 110.

من خلال تفسير الحقيقة بالحرية، يقصد هيدجر أن حقيقة الأشياء تنبع من حرية تواجدها وحضورها، بحيث تتفاعل مع المتحقّق (الإنسان) وتبدو له متخارجة عن كمونها، ومتجاوزة لضمورها، وكذلك الأمر من قبل الإنسان، فالانفتاح والحرية والتخارج وكل ما يحمله هذا المحيط من المعاني يمكننا من أن "ننفتح على الأشياء بانفتاحنا على المنفتح، وتعرضنا لإنارته، كما يتأكد لنا معنى أن يكون الإنسان من حيث ماهيته موجودا متخرجا وليس ذاتية مغلقة على نفسها"[1].

هذا السياق الذي يحول معنى الحقيقة من تصورها الستاتيكي إلى ديناميكية متجددة، وصيرورة دائمة، من خلال الحضور الوجودي والتفاعل الذهني، فالحقيقة ليست إلا ذلك" الفعل الديناميكي الذي يجعل الأشياء تتجلى وتنكشف من خلال الانتباه إلى حقيقة الوجود والتعرض لإنارته"[2].

وخلاصة لمنظور هيدجر للحقيقة، يمكننا أن نلاحظ أنه لم يتجاوز معيار المطابقة كلية حين أراد انتقاده، وإنما رفض حصول المطابقة في الاتجاه الأحادي الذي يقوم على التطابق بين الفكر والواقع بين الحكم والشيء، وقبل بالتطابق في الاتجاه الثنائي الذي يقوم على توافق (تطابق) مزدوج؛ أي تطابق الحكم مع الشيء وتطابق الشيء مع الحكم معا. ليؤكد أن الحقيقة بالمعنى الوجودي وحدة بين الفكر والشيء.

رأينا في هذا المبحث مفهوم الحقيقة في القاموس الفلسفي، فالحقيقة نشأت كلية مع العقل اليوناني، ثم ترعرعت وتفرّعت عبر نزعات ثلاثة (العقلاني والتجريبي والنقدي)، ولما جاء العقل المابعد حداثي هدم مفهوم الحقيقة كليا، بل واعتبر الحقيقة وهما ينبغي تجاوزه، والعودة إلى الواقع الحيّ الذي يتجدّد ويتغيّر، وبالتبع فهو لا يخضع إلى حقيقة أوليّة ولا معنى كلّي.

[1] خلفاوي حياة، المصدر نفسه، ص 110.

[2] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المصدر نفسه، ص606.

المنشأ الأساسي لكلية الحقيقة وإطلاقيتها هو المصدر الديني، وحينما تعرّضت الحقيقة للزلزال مابعد الحداثي، تزعزعت مختلف الحقائق التي استند إليها التصور التقليدي والحداثي، ومن ثم تزحزحت عن مركزها الثابت، تاركة موقعها لمفهوم التغير والتبدل والتطور.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني

التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: أزمة التأسيس الوضعي.

سبق بيان المنهجية الإسلامية لفهم الحقيقة الدينية، فيما نسعى هنا إلى تتبع آثار الموجة العلمية على قراءة الدين وفهم الظاهرة الدينية، وسنعرّج في المبحث الثاني من هذا الفصل على الثورة الإبستمولوجية التي وسّعت آفاق القراءة والفهم في ميدان العلوم الاجتماعية، وبالتالي انعكس ذلك على القراءات المعرفية للدين.

المطلب الأول: السياق الغربي للفلسفة الوضعية.

اهتمت العديد من الدراسات [1] بالحقيقة الدينية في سياق تحولاتها الحديثة، وأسعفتنا في فهم مسار تحول بنية العقل الغربي، وانعكاسات ذلك على وجود الإنسان ومعنى الحياة.
والإشكال الرئيس الذي نعالجه هنا، هو ما المنعرجات الحاسمة التي اعترضت الحقيقة الدينية في مسار تأسيسها المعرفي؟ وما أهم الآثار التي خلفتها على الدين والإنسان؟

الفرع الأول: الفلسفة الوضعية.

شهدت الأسس التقليدية للعلوم ثورات بنيوية، امتدت عبر القراءات التفكيكية والتأويلية للنصوص التراثية، نحو تأسيس فلسفة جديدة للعلوم والمعارف، وإعادة ترتيبها وفق الرؤية الحديثة، بل وصار المنهج ذاته عرضة للنقد والمراجعة[2].

وثورة العصر العلمية التي بدأت بواكيرها مع القرن السابع عشر، وحملت رؤية جديدة للكون، مقوّضة صورة العالم التي صاغها عصر نيوتن، انطلاقا من الفيزياء واتساعا إلى شتى الفروع

---

1 الدراسات الرائدة لهذا الفصل هي:
- ما الثورة الدينية للباحث الإيراني المعاصر: داريوش شايغان.
- لماذا الدين ضرورة حتمية؟ للناسك الصوفي والباحث الأمريكي المعاصر: هوستن سميث.
- مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، للباحث الماليزي المعاصر: سيد محمد نقيب العطاس.

2 حيدر حب الله، مصدر سابق، ص 13.

العلمية والميادين المعرفية، وأصبحت تقدم رؤية علمية للعالم، فيما تشكلت هذه الرؤية في خضم (الصياغة الماركسية)؛ " التي هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوروبي الذي اتخذ سياقا عنيفا في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون"[1].

وحديثنا عن الفلسفة الوضعية يقتضي تعريفها وأهم مبادئها التي تتأسس عليها، وفيما تعنيه الفلسفة الوضعية Posivitism، أنها نتاج التفكير العلمي في الفلسفة، أو ما يسمى بالفلسفة العلمية Scientific Philosophy[2]، حيث نتج عن هذا الاتجاه نقد الفلسفتين المثالية[3] والرومنسية[4]، وسعى إلى بناء أسسها عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت[5]، إذ يذهب إلى أن جوهرها هو الاحتفاء بالظواهر الواقعية المحسوسة والوقائع اليقينية فحسب، وتجاوز كلّ

1 أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي، ص153.

2 اتجاه حديث النشأة في العالم الغربي، ارتبط بالتطورات العلمية التي مست علوم الفيزياء والأحياء أواخر القرن الماضي، فيم فهم مصطلح الوضعية منذ كونت بمعنى الوضعية. انظر: ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص11.

3 الفلسفة المثالية Idealism : "في الأساس هي القول بأن الحقيقة المطلقة كامنة في عالم يتعدى عالم الظواهر، أو القول بأن الطبيعة الأساسية للحقيقة كامنة في الوعي أو العقل أو الروح. وفي ألمانيا طرح هيغل مثالية جديدة هي (المثالية المطلقة) التي تعني أن العالم المحدود لا يعدو أن يكون انعكاسا للعقل، الذي هو وحده حقيقي بكل ما في الكلمة من معنى، وفي هذا العالم. وليس هذا فحسب، بل انطلق هيغل من ذلك إلى القول بأن الكائن المحدود (الذي يوجد ثم ينعدم) يفترض وجود ذات أزلية مطلقة يشكل الكائن المحدود في نطاقها عنصرا تابعا". انظر: هوستن سميث، مصدر سابق، ص126.

4 الحركة الرومانسية: "حركة أدبية وموسيقية وفنية عمت بشكل واسع كل بلاد أروروبا ، والولايات المتحدة ، وأمريكا اللاتينية في الفترة من حوالي 1750إلى 1870م، تميزت بالاعتماد على الخيال والنظرة الذاتية ، وحرية الاعتقاد والتعبير عن الأفكار وتمثيل الطبيعة. يعتبر المفكر الفرنسي جان جاك روسو، والمفكر الألماني غوته من الرواد الذي دشنوا هذا الاتجاه". المصدر نفسه.

5 أوغست كونت(1798-1857هـ): عالم الاجتماع الفرنسي، ومؤسس الاتجاه الوضعي.

تفكير عقلي تجريدي في الميتافيزيقيات أو الإلهيات، اعتبارا أن العقل لا يستطيع أن يصل فيها إلى معرفة يقينية[1].

ومع تقدم البحث العلمي والاتجاه الوضعي في الإشكالات الإنسانية والدينية نتج ما يسمى بمذهب الوضعية المنطقية Logical Positivism، وهو " اتجاه جديد في الفلسفة الوضعية ظهر في عصر التقدم العلمي واتخذ منحى جديدا هو إنكار فلسفة ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا من الأساس، واعتبار المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبنية على الواقع والتجربة، وأن العلوم التجريبية هي التي تحقق المثل الأعلى لليقين، وقد تعزز هذا الاتجاه في العشرينات من القرن العشرين، فقد قيل عندئذ إن العبارة من الكلام التي لا تعبر عن أمر قابل للتحقيق من أمور الواقع ، هي عبارة خالية من المعنى. وعلى هذا الأساس فإن الميتافيزيقا ليست زائفة بل خالية من المعنى"[2].

موقف الوضعية من الروحانيات

تسعى هذه الفلسفة لإعطاء اتجاه خاص لكيفية فهم تعقيدات التعاليم الدينية وكيف أن هذه التعاليم تشكل الثقافات والأحداث. وتقوم بذلك عن طريق "مقاربة تقوم على وجهة نظر بسيطة، وهي أن ما نسميه (دينا) هو شيء يفعله الإنسان، وبذلك فإن دراسة الدين تهتم في الأصل بالإنسان وثقافته"[3].

يوصّف حاج حمد هذا التحول بالانقلاب الحقيقي في المفاهيم الكونية بشأن الإنسان والحياة وعلاقة الإنسان بمختلف ظواهر الطبيعة، ويؤكد أن هذا الاهتزاز أنهكت ارتداداته أسس المنظومات خارج السياق الأوروبي، ويقف هذا الصراع المفهومي ضد القيم والغيبيات بشكل قاس

1 هوستن سميث، مصدر سابق، ص114.

2 المصدر نفسه، ص126.

3 مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبور سمعان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص14.

ومهدد، ومفارقة أسسه لخصوصياتنا لا تنحصر في مستوى المعلومات العلمية، بل يطالها على مستوى التصور والمنهج[1].

ويلاحظ محمد إقبال أن هذا المنحى يتجه نحو اختزال الدين إلى جزئيات وأشكال بعيدا عن الجوهر الذي يحققها ويتحكم فيها، بينما الدين " ليس أمرا جزئيا، ليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا، بل هو تعبير عن الإنسان كله، ولهذا يجب على الفلسفة، عند تقديرها للدين، أن تعترف بوضعه الأساسي، ولا مناص لها من التسليم بأن له شأنا في التأليف بين ذلك كله تأليفا يقوم على التفكير"[2].

الغاية التي تتحكم في الدراسة الوضعية للدين ليست هي الانتهاء إلى "إجابات أو حقائق (مطلقة). فالتحرر والعبودية والأخلاق والعقيدة ومثل هذه المفاهيم الأساسية قد تكون موضع بحث عن دراسة الدين، إلا أننا من الممكن أن نتوقع أنه ليس هناك نهاية في ما يتعلق باقتراب مجموعة من الأفكار من (الحقيقة). أما على المستوى الشخصي، فقد نفضل أفكارا ووجهات نظر بعينها على الأخرى، إلا أننا نظل مختلفين في ما يتعلق بما نراه (حقيقيا) بالفعل"[3].

وتؤكد هذه الفلسفة أن الحقيقة الدينية ميدان صعب وأنه لا يوجد جواب واحد وبسيط وعام لإشكالية الحقيقة الدينية على وجه العموم أو الخصوص. وأن الأدوات التي تستعمل في مجال العلوم العلمية بل وحتى علوم الاجتماع الحديثة ليس هو الميدان الصحيح لسؤال وإجابة إشكالية صدقية (حجية) الدين ، ذلك لأن سؤال موضوع المتعالي في الدين يعالج بكفاءة فقط عبر المنحى الديني أو الفلسفي[4].

1 أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي، ص 163-164.

2 محمد إقبال، مصدر سابق، ص9 .

3 مالوري ناي، مصدر سابق، ص14.

4 Andrzej Bronk.(2000), Truth and Religion Reconsidered: An Analytical Approach, Philosophy of Religion,The Catholic University of Lublin.

لذا ينبغي لعلماء الأديان حينما يريدون دراسة الحقيقة الدينية بخصوص ديانات معينة إخضاع نتائج بحوثهم إلى اعتقادات المعتنقين لتلك الديانة، وعليهم أن لا يرفضوا مسبقا قناعاتهم (المؤمنين) لأجل اعتمادها الأساس الديني أو الوحي، بحجة أن المعتقد الديني لا يتلاءم مع المنهج العلمي[1].

مبادئ الوضعية[2]

يتأسس الاتجاه الوضعي على أسس ومبادئ، ترد في كتاب (الدين: الأسس) كما يلي:

- ليس الدين شيئا مجردا ، يمكن تنحيته جانبا (وليس بالضرورة وحيا من عند الإله)، ولكنه جزء لا يتجزأ من ظواهر أخرى للنشاط الثقافي للفرد.
- ينظر هذا المنهج إلى اختلاف الناس عن بعضهم البعض وكيفية فهم هذا الاختلافات الدينية والثقافية واستيعابها على مستوى العالم بأسره. ودراسة الدين بهذا المعنى هي دراسة مقارنة.
- باختصار لا يعتبر الدين شيئا باطنيا منفصلا عن حياة البشر، فالدين هو ما يفعله البشر، وهو بالمثل كيفية كلامهم عما يفعلون.
- تحدثت في هذا الفصل عن كون الدين شيئا يفعله البشر، وأن دراسة الدين معنية بالبشر وثقافتهم.
- يعد مصطلح الدين مصطلحا غامضا ذي معان ودلالات واسعة. وبشكل محدد، يشير مصطلح الدين إلى تعاليم دينية محددة، وكذلك إلى جانب من السلوك البشري يفترض دائما أنه عام وشامل.
- علينا أن نتذكر أن مصطلح الدين يحمل بين طياته تاريخا محددا. وعلينا أن نكون حذرين إذا استعرنا المصطلح وطبقناه على سياقات غير ناطقة بالإنكليزية. ولكن الكلمة في

1 Ibid.

2 مالوري ناي، مصدر سابق،ص41.

الغالب تعد جزء من الاستخدام الشائع في العديد من الثقافات المعاصرة وتعد طريقة مفيدة من أجل وصف كيفية تحدث الناس عن خبراتهم.

– يعد الدين جزء من الحياة اليومية وجانبا من الجوانب الثقافية.

مآزق النمط المعرفي الوضعي

يرى طه عبد الرحمن أن المشكلة التي يعني منها المنظور الوضعي لا تتوقف على مناهجه ونتائجه فحسب، وإنما على الجوهر الذي تتأسس عليه هذه المناهج وهو انفصاله عن المبدأين الأساسين لتحقق إنسانية الإنسان، وهما (الأخلاق والدين)، وبالتالي هناك مبدآن أساسان للنمط الغربي؛" أحدهما فصل العلم عن الأخلاق ، ويتفرع عليه مبدأ الموضوعية الجامدة ومبدأ التساهل المسيّب؛ والثاني فصل العقل عن الغيب، ويتفرع عليه مبدأ السببية الجامدة ومبدأ الآلية المسيبة؛ لذا ، يحتاج المتخلق إلى الدخول في تخليق يمده بنمط معرفي بديل محفوظ من هاتين الآفتين: آفة الانقطاع عن الأخلاق وآفة الانقطاع عن الغيب"[1].

والحلّ هو أن ينخرط الإنسان في هذين المسلكين " إذ يمكن من ربط العلم بالعمل عن طريق الكون مع الصادقين كما يمكن من ربط العقل بالغيب عن طريق الأخذ بالمقاصد، ذلك أن هذين الطريقين: "الكون مع الصادقين والأخذ بالمقاصد يولدان في نفس المتخلق فاعلية تعيد إليه تكامله المادي الروحي، فينهض إلى تطهير نفسه من الطبقات العقلية والعلمية الموروثة عن النمط المعرفي المتداول كما تعيد إليه رسوخ وحدة النظر والعمل ، فينهض إلى تجديد المعرفة تجديدا يزداد فيه عملا بعلمه وكمالا بعقله، فيكون علمه نافع وعقله كاملا"[2].

الفرع الثاني: تحولات العقل الغربي.

سنبحث في مبررات ودواعي هذا الانقلاب الثوري، ونتابع التطورات التي أفرزها على المستوى التاريخي والمعرفي.

1 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، 2000، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص111.

2 المصدر نفسه، ص112.

أولا: مبررات التحول.

هنالك دواعي معرفية واجتماعية لظهور ما يسمى (الرؤية الحديثة في الدراسات الدينية)، وهذا تأثرا بالثورة الكوبرنيكية التي طالت العلوم الاجتماعية والسياسية، فحسب أحد الباحثين تُعزى ظهور الرؤية الحديثة إلى عاملين أساسيين هما؛ ولادة العلوم التجريبية وتطورها المذهل إلى جانب شيوع الأفكار المدرسية. وأهم مبرر لظهور هذه العلوم، تعدد مستويات الحقيقة الدينية في الإطار الإنساني[1]. وكذلك نجد عوامل عديدة، أهمها:

1 **الانعتاق عن سلطة الكنيسة:**

يرتبط التحرر في السياق الغربي بالحقبة التنويرية التي قادها رموز الفكر في وجه التسلّط الكنسي، حيث بلغ التسلط أقصى درجاته مع نهايات القرن السادس عشر، وانبثق عن الموجة التحررية عصورُ التنوير، وأسهمت في الانعتاق من السلطة الدينية، التي ظل الإنسان الغربي على وجه الخصوص يكافح طلبا للخلاص منها.

يروي الفيلسوف المسيحي جاك ماريتان، صاحب المؤلف الشهير Le Paysan de la Garonne هذه الملحمة التحديثية روايةً محايثة لتفاصيلها الدقيقة، ويصفها بالأزمة الحادة التي مرت بالمسيحية الغربية، والأمر الأهم في ذلك هو إشارته إلى أن الثورة التحررية قادها رجال من داخل المسيحية، وكان منهم المفكرون والفلاسفة والشعراء والكتاب والفنانون، وبل ولم تخل من علماء اللاهوت[2].

هذا الملمح الذي يعكس مستوى التحول الجذري الذي بلغه الواقع الغربي، في أسسه وخلفياته الثقافية والاجتماعية، حيث يعود هذا في الأساس إلى الإسهام الذي يُعزى إلى

1 أحمد قراملكي، مصدر سابق، ص87.

2 Jacques Maritain, Le Paysan de la Garonne, Paris, 1966. نقلا عن: العطاس، مصدر سابق، ص27.

الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت Auguste Comte، حين رسم صورة صعود العلم وتراجع الدين وفقا للمنطق العلماني الذي حكم تطور الفلسفة والعلم في الغرب من البداوة إلى التقدم، ولاحظ كونت أن التفكير في ماوراء الطبيعة والغيب ليس إلا حلقة في المسلسل التطوري من الفكر الديني إلى التفكير العلمي.

بينما كانت المعركة قبل ذلك سجالا بين رجال الدين والعلماء، أضحت الكلمة الأولى للعلم، حيث فرض موقفه من خلال انجازاته الميدانية في ميادين الفلك والفيزياء وغيرها، إثرها أفلست المعرفة اللاهوتية من المواقف المجابهة لحجج العلم التجريبية، واعتبرت المعرفة الدينية معرفة غير علمية، لا في مقولاتها ولا في مصادرها.

أهم مبررات التحول نحو الفهم الجديد، هو التحول نفسه، فبعدما كان الثبات سمة راسخة للدين، بات يشي ويعكس مفاهيم النسبية والتحول والتطور، وفي متابعة سياق التحول المحتدم، نستلهم من الفيلسوف المعاصر سيد محمد نقيب العطاس براعة المتابعة والتحليل لهذه الحقبة، من كتابه "مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية"، في حكمه على أولئك المفكرين أنهم " لا يهيئون التربة لشكل جديد من المسيحية المعلمنة فحسب، وإنما يفعلون ذلك وهم مدركون بكل أسف لحقيقة تاريخية مفادها ، أن التربة التي أعدوها تربة غير ثابتة ودائمة التحرك. ولعلهم قد أدركوا – من خلال ذلك أن التحليل القائم على النسبية الذي استخدموه في تأويلاتهم الجديدة – أن الصيغة الجديدة للمسيحية ... ستظل تتغير إلى ما لا نهاية"[1].

والمسيحية بهذا المعنى آلت بدورها إلى (اللامعنى)، الذي هو نفسه نوع من العدمية، تلك التي عبّر عنها فلاسفة الوجودية، الذين أبدعوا في تصوير هذه الحالة. وأصبح الوصف الذي يصح على هذا الإنسان هو الإنسان (الحيران) الذي ذكره الله تعالى في صورة الأنعام في قوله:" قُلْ أَنَدْعُو مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ

1 نقيب العطاس، مصدر سابق، ص30.

الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ "(الأنعام: 71)، وهذا المأزق الذي جعل " الإنسان الحديث لا يهتم بإله المسيح ولا بإله الفلاسفة.. لا يوجد لديه خير ولا شر ولا مسؤولية ولا ذنب؛ ولذلك فهو ليس أخلاقيا ولا لاأخلاقيا، ولا متشائما ولا متفائلا..." [1]. باختصار هو الإنسان العبثي أو إنسان (البين بين Weder-noch) كما عبّر عنه داريوش شايغان[2].

ونجد امتداد هذه النزعة في الفلسفة الماركسية، وإطارها الفلسفي لتاريخ الإنسان، وذلك لأن "اعتقادهم في الثورة الدائمة والتحول المستمر، يتردد من خلال تجربتهم وفي داخل ضمائرهم صدى اعترافات الفيلسوف الهولندي سورين كيركغارد حين قال:" إننا نصير مسيحيين باستمرار" ، أو ما عبر عنه باسكال في قوله :" إننا بدل أن ندخل العالم المسيحية نريد أن ندخل المسيحية في العالم"[3].

ويرى البعض أن هذه اللحظة الفارقة ذاتُ روافد غربية بحتة، بمعنى كونها " نبتا طبيعيا لحل الصراع والتناقضات التي سادت بين مواقف الكنيسة وما تدعيه لنفسها من معرفة بالعالم، وما

1 داريوش شايغان، ما الثورة الدينية: الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، تر: محمد الرحموني، مر: مروان الداية، دار الساقي بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري، ط1، بيروت، 2004، ص206.

2 داريوش شايغان: مفكر إيراني، ولد سنة 1935 وتتلمذ على المستشرق الإيراني هنري كوربان. درس في إيران وإنكلترا وسويسرا وفرنسا ، وحصل على دكتوراه الدولة في باريس سنة 1968، عن بحثه الهندوسية والصوفية، وشغل بعد ذلك كرسي أستاذ في الفلسفة المقارنة بجامعة طهران، ثم عين سنة 1977 مديرا للمركز الإيراني للدراسات الحضارية حتى سنة 1979، تاريخ انتصار الثورة الإيرانية. غادر بعدها إلى باريس حيث عيّن مديرا لمعهد الدراسات الإسماعيلية حتى سنة 1988. المصدر نفسه، ص11.

3 العطاس، مصدر سابق، ص31.

يتوصل إليه العلماء الباحثون بالمشاهدة والتجربة، فكانت العلمانية في الغرب حركة قد حان موعدها لإنهاء سيطرة رجال الدين وخرافاتهم على المجتمع وطاقاته الروحية والعقلية"[1].

ينشأ عن هذا التوصيف اعتقاد بخصوصية هذه التجربة التحررية، وقصرها على المحيط الغربي، وبالتالي إقصاء الروافد الأخرى أو تجاهلها بدعوى أن الثمرة المعرفية التي حصّلها الفكر الغربي، كانت نتيجة طفرة غربية، أو حتى عزواً إلى قدرة العقل العلمي التجريبي، ذي اللياقة النقدية والكفاءة المعرفية، وليس امتدادا للجهود المتراكمة على مدى العصور السابقة للتجربة الغربية والتي كانت الدواعي والمسببات الأخرى.

وحين نعود إلى مؤرخي النهضة الغربية نجد شهادات عن الإسهامات التي دفعت بهذا التقدم في الغرب، خصوصا في الحضارة العربية الإسلامية، وحركة التفكير التي سبقت الفكر الغربي، حيث يشتهر الفيلسوف العربي الأندلسي ابن رشد المعروف لدى اللاتينيين باسم Averroés قبل قيام الثورة الكوبرنيكية، وقبل عملية ريضنة العالم من قبل غاليليو بوقت طويل، كتب جيلسون في شأنه، يقول أحدهم:

"إن واحدا من أكثر المجهودات أصالة، تلك التي بذلها ابن رشد إذ قام بتحديد علاقة الفلسفة بالدين تحديدا دقيقا، لقد لاحظ وجود عدد كبير من المذاهب الفلسفية واللاهوتية المتصارعة، كما لاحظ أن وجودها يشكل في حد ذاته خطرا دائما على الفلسفة وعلى الدين ...لقد عزا ابن رشد الشر كله إلى أن يسمح لعقول غير قادرة على فهم الفلسفة بمباشرتها. وهو يرى الدواء في تحديد صحيح لمختلف المستويات الممكنة في فهم النصوص القرآنية وفي منع كل عقل من تجاوز المستوى الملائم له. وفعلا، فالقرآن هو الحق نفسه بحكم أنه ينحدر من معجزة

1 حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، محمود عايد الرشيدان، (مقال في: مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، ع: 10)، ص13.

إلهية، وبما أنه موجه إلى كل الناس فهو يحتوي على ما يرضي ويقنع كل العقول؛ لذلك لا توجد ثلاثة أصناف من العقول مطابقة لثلاثة أصناف من الناس"[1].

وبعيدا عن القراءة التصنيفية لإسهامات ابن رشد، وعن الرشدية والخلاف القائم في وصالها بابن رشد أو قطيعتها عن مقتضى أفكاره، فإن لهذا الإسهام قيمةً معرفية لا تُتجاهل، وهذا يؤدي إلى ربط هذه التجربة بمحيطها التاريخي والجغرافي.

2 -انبثاق النزعة التجريبية:

أدّت الحركة التحررية في السياق الغربي إلى ما سمّاه ماريتان بـ (الردة المستحكمة) ، حيث توالت الدعوات في أجواء أروربا وبريطانيا وأمريكا من الكاثوليك والبروتستانت، كل هؤلاء قد نادوا بإحداث تغييرات جذرية في تفسير الإنجيل وفي طبيعة الكنيسة ووظيفتها، وبالتالي في إحداث ثورة رؤيوية حيال أسس الحقيقة الدينية لتصورات الإنسان الغربي، " وأصبح الكثيرون يؤمنون بنبوات التحليل النفسي النمساوي سيغموند فرويد، الذي يعتبر كتابه "مستقبل وهم" أكبر هجوم على العقيدة والإيمان في التاريخ الغربي"[2].

وتستدعي القراءة الكونية للتطورات الغربية مزيد بحث في الدواعي المعرفية والاجتماعية لظهور ما يسمى بالرؤية الحديثة في الدراسات الاجتماعية والإنسانية، فعلى مستوى العلوم الطبيعية حصل ما يدعى بالثورة الكوبرنيكية في المنظور السائد حول مركزية الأرض في الكون، وأدّى ذلك إلى دعوة مماثلة على مستوى القناعات والتصورات التي اعتنقها الإنسان حيال نفسه والكون، على سبيل التحقق والمراجعة[3].

---

1 Etienne Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1962, PP. 358-359. انظر: داريوش شايغان، مصدر سابق، ص121-122.

2 نقيب العطاس، مصدر سابق، ص29.

3 أحمد قراملكي، مصدر سابق، ص87.

فكانت هذه الدعوة–أي ثورة التصورات– أخطر وأقسى من الأولى –أي ثورة الميكانيكا– على موروث الإنسان ومنظومته، بحيث مسّت قناعات راسخة، وحوّلت منظورات ثابتة في عقل الإنسان الغربي على وجه الخصوص. وهذا ما أدى إلى ميلاد العلوم التجريبية.

ويسجل سيد محمد نقيب العطاس، في دراسته، العديد من الصيحات التي نادى بها الفلاسفة الإنجليز والهولنديون والفرنسيون والألمان، محذرين في كتاباتهم من هذه النزعة العقلانية والتجريبية، التي شكلت أزمة حادة للحضارة الغربية[1].

ثانيا: مراحل التحول.

أخذ التحول مسار تطوره على مستويات تاريخية ومعرفية، وبذلك اتسع وأخذ سبيله نحو البناء المعرفي والتناول الدراسي. وهو ما سنتناوله في مراحل التحول التي طرأت على الرؤى السائدة في العلوم والمناهج، على مدار الحقبتين: الحديثة والمعاصرة.

الحقبة الحديثة: حقبة النقد والمراجعات.

يعتبر القرن الثامن عشر أكثر القرون تأثرا بمقولة العقل، ولذلك أُطلق عليه (عصر العقل)، اعتبارا للمعيار العقلي الذي حكّم العملية المعرفية، أو (عصر التنوير أو الأنوار) للنزعة العقلانية التي استلهمها العلماء في سبيل الخروج من عصور الظلام، التي تنسب غالبا إلى المؤسسة الكنسية في الفكر الغربي.

ويقسم بعض الباحثين[1] الحقبة التنويرية إلى ثلاث مراحل، تدرّج خلالها العقل التنويري في تغييب الحقيقة الدينية، وتحكيم الحقيقة العقلية الصرفة، ويبدو فيها المسار المتطرف الذي حدا بالعملية الفلسفية إلى التخلي عن أهم قيم الدين والروح.

1 نقيب العطاس، مصدر سابق، ص27.

المرحلة الأولى:

امتازت هذه المرحلة بنزاع خافت بين الكشوفات العلمية التجريبية، والحقائق الدينية الثابتة في نصوص الكتاب المقدس، وانتقل العديد من اللاهوتيين إلى ركب الإيمان بنظرية الدين الطبيعي، لأجل تجاوز التعارض بين الدين والعلم، وفي سياق الحرج الذي أوقعه العقل بمنظومة الدين، سعى بعض رجال الدين إلى الذود عن حياض حمى الكنيسة والدين من خلال كتابات شتّى؛ نجد اللاهوتي ماثيو تيندل (1657-1733) وهو من أنصار الدين الطبيعي ، يصدر كتابا سماه: (المسيحية دين قديم بقدم العالم) عام 1730م، كما ألف عالم النبات جون ري (1627) كتابا بعنوان: (حكمة الخالق)، استشهد به على حكمة الله تعالى في خلق الكون خصوصا النباتات والكائنات الحية، وبالتالي شاع في هذا العصر الحديث عن قدرة الله وحكمته، كما تتجلى في آيات كتابه وعجائب خلقه[2].

المرحلة الثانية:

نجد في المرحلة التالية حركة واسعة ومنظمة لتقويض المنظومة الدينية، المؤسسة على الركائز اللاعقلانية. ويبدو أن الفارق بين المرحلتين يتجسد جليا، في العمل الجماعي والتنسيق على سبيل الموسوعة الفرنسية التي عمل على إنجازها ثلة من الفلاسفة، على رأسهم الفيلسوف المادي الفرنسي ديدرو (1713-1784) ، ومن بين هؤلاء نجد الكاتب و المؤرخ الفرنسي فولتير (1696-1778)، الذي يمثل واحدا من أهم رموز حركة التنوير، وظف جميع طاقاته للهجوم على المسيحية، ورغم أنه ظل حتى آخر حياته مؤمنا بالله على طريقة الدين الطبيعي.

1 علي رباني كلبايكاني، جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي، (مقال في: كتاب إشكاليات التعارض وآليات التوحيد العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي،19، ط1، بيروت، 2008) ص30.

2 المصدر نفسه، ص31.

كما ونجد الكاتب الأمريكي والخبير في الشؤون السياسية توماس بين(1737-1809) يكتب مؤلفا بعنوان (عصر العقل) " ألقى فيه الضوء على المفارقات التي عثر عليها في الكتاب المقدس، وأعرب عن سروره لما حققه العقل من انتصار على الخرافات، غير أنه دافع في الوقت نفسه عن الله و القضايا الأخلاقية"[1].

المرحلة الثالثة:

تشي هذه المرحلة بإلحاد سافر، وتنكُّر لكل مقولات الدين، وحتى تلك التي تستند إلى أصل عقلي. لما ساد في تلك الحقبة من النزوع نحو التشكيك في مقولات العقل، وميل نحو معيارية الواقع والتجربة بدل البداهة والعقل، ونجد في طليعة ذلك جمعا من الفلاسفة منهم الانجليزي ديفيد هيوم (1711-1776). الذي يؤسس مذهبه على الشك ويتنكر لمكتسبات عصر التنوير، و يشكك في إمكانية البرهان العقلي في مجال اكتشاف قوانين الطبيعة[2].

وسمّى أحد الدارسين هذه العملية بـ (استبعاد المعرفة التنزيلية)، فقد اعتبر الفكر الغربي أن معارف الوحي ذات طبيعة غيبية ما ورائية، لا يمكن ضبط حقيقتها بالرجوع إلى العقل والخبرة الإنسانيين[3].

الحقبة المعاصرة: من الحقيقة الإلهية إلى الحقيقة الإنسانية.

ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين؛ الأولى تمّ التخلّص فيها من جوهر الدين أو حقيقته الخفيّة عن نظر وحسّ الإنسان، والثانية تمّ فيها التجرّؤ على تأسيس منظور إنساني جديد يناقض المنظور الإلهي ويتجاوزه.

أ: مرحلة هدم جوهر الحقيقة الإلهية.

1 المصدر نفسه، ص32.

2 المصدر نفسه.

3 لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الأولى، ع 1، ص31.

يمكن ردّ بواكيرها إلى أفكار الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724 - 1804) ، حيث شكل منعرجا حاسما في تجاوز الحقبة التنويرية، وذلك من خلال إسهامه النوعي في الدراسات المعرفية من خلال التفريق بين المستويين الجوهري والظاهري.

ورغم أن كانط حاول الاحتفاظ بمصدري المعرفة التقليديين (العقل والتجربة) ، إلا أنه خلص في دراسته لطبيعة العقل البشري وحدوده إلى أن " للعقل مجالا يستحيل عليه أن يتجاوزه، مهما تقدمت معارفه، وأن مجال العلم هو الظاهرة وحدها ولن يكون بمقدور الإنسان الوصول إلى حقيقة مطلقة، ولذا يعتبر كانط الهدام الأكبر في عالم المعرفة"[1].

تعتبر هذه المرحلة منعرجا حاسما في العقل الديني الغربي، وفي محاولة رصد هذه الإسهامات يمكن العودة إلى الدراسات التي قام بها باحثون متخصصون في علوم متعددة، في مقدمتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، كعلم النفس وعلم الاجتماع فلسفة التاريخ وفلسفة العلوم وغيرها من العلوم التي تأثّرت بالنقلة النّوعية التي اعترت علوم الفيزياء والأحياء، بما أنتجت من نظرة نسبوية وتطورية، مشكّلة قطيعة مع النمط التقليدي للعلوم.

فعلى صعيد علم نفس الدين[2]؛كان فرويد (1856-1939) ووليم جيمس (1842-1910) وفرانكل (1905) ويونغ (1875-1961).

ومن الإشكالات التي عني بها علم النفس الديني، الأسس النفسية التي يقوم عليها الدين، ومنشأه، ومكانة الدين، وما يطرأ عليه من متغيرات نفسية، إضافة إلى أنماط التدين وآثاره النفسية.

1 La pensée de Kant,p 95. نقلا عن: إلياس بلكا، مصدر سابق، ص60.

2 Starbuck, Edwin Diller. The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness, 3rd edn. London, New York and elbourne: Walter Scott Publishing Co.,Ltd., 1911 [1899].

وفي ميدان علم اجتماع الدين ظهرت تيارات عديدة [1]، منها المادية الديالكتيكية على يد كارل ماركس(1818-1883)، والوظيفية على يد إميل دوركهايم (1858-1917)، والمعرفية على يد ماكس فيبر (1864-1920). حيث قامت علي أيديهم ثورة للفهم الاجتماعي للدين، مما أفضى إلى علمنة الدين وتمدينه مع الأجيال التي واصلت المسار إلى المآلات التي لم يتوقعها أصحاب السبق في هذا الميدان.

سمّى المنظّر داريوش هذه الثورة التي أدّت إلى انهيار بنى الفكر التقليدي الكبرى، بالصدمة على مستوى المعارف الثلاث (الكوسمولوجية والبيولوجية والسيكولوجية)، جريا على لغة التحليل النفسي الفرويدية حين عبر عن صدمة الثورة بأثرها، وهو (انهيار الوهم النرجسي).

يحكي شايغان هذه المأساة ويصوّرها في فقرة فريدة، يقول عن اختفاء الجواهر وضمور المعاني بأنه "لم يعد ثمة علم جوهري، بما أن الجوهر لم يعد له معنى، بل فقط علم الظواهر والأعراض أما خلف هذه الظواهر والأعراض، فهناك العتمة التي لا يمكن الولوج إليها، وهي عتمة وجود متوار عن الأنظار وبمثابة حائط من الإسمنت. فبقدر ما تتطور العلوم، تظلم في الوقت نفسه الخلفيات التي تؤوي فضاء العالم المفتوح، بحيث لم يبق مرئيا وراء الظواهر سوى مفهومين مؤقنمين إلى ألوهيتين: الطبيعية والتاريخ، وكلاهما يعمل وفق مبدأ الصيرورة والجدلية، بحيث تكون الطبيعة تاريخية بمثل ما يكون التاريخ طبيعيا"[2].

خلاصة هذا التحول أن (الفهم الإلهي) للدين تحول إلى (فهم إنساني) للدين، ولم تعد الحقيقة الدينية ذات مرجعية إلهية، لينقلَه إلينا عبر أنبيائه وأصفيائه، وإنما انكشفت الحقيقة الدينية-حسب كانط- في ظاهريّة واضحة، وأصبح الإنسان —حسب فرويد- راشدا واعيا

1 John R. Hinnells, The Routledge Companion of the study of religion, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2005, 125-143.

2 داريوش، المصدر نفسه، ص119-120.

ومتجاوزا للأوهام، وهذا ما حفّز هذا العقل العلمي لتأسيس ما يدعى الحقيقة الدينية الوضعية والتجريبية.

ب- التأسيس للحقيقة الدينية:

مرّت الدراسات الدينية عبر مسار تحديثي نتجت عنه رؤية مغايرة لما ساد في التصور التقليدي، وأهم ما يميز هذا التغير، انتقال اهتمامات العلماء من الاهتمام بـ (الحقيقة الإلهية) إلى الاهتمام بـ (الحقيقة الدينية)، فما معنى هذا التحول وما هي دوافعه ونتائجه؟

أبرز أوجه الفرق هو الانتقال من بحث الحقيقة الدينية في التصور التقليدي عبر الاستدلال لصحة العقائد الإيمانية، أو إبطال العقائد المخالفة والرد عليها، بمنطق معياري ينطلق من الحقيقة بوصفها وحيا إلهيا، ويسعى بمنحى قيمي نحو إثباتها بكافة الأدوات والوسائل المعرفية والمنهجية، إلى غاية مغايرة لما ساد في هذا التصور، ومساوقة للمنظور الحديث.

ففي التصور الحديث أصبح الباحث أمام ظواهر إنسانية معقدة ومتداخلة، يسعى لفهمها واكتشاف محركاتها ودوافعها، مقاربا لها بشتى المناهج والتخصصات. فليس الدين بوصفه حقيقة – حسب يونغ الذي هو أحد منظري التصور الحديث ورائد مدرسة التحليل النفسي- سوى أمر بشري وليس إلهيا، إنه ظاهرة في عالم الإنسان، وهو حقيقة فردية كما أنه ظاهرة اجتماعية وحقيقة تاريخية في مسار الإنسان[1].

1 غوستاف يونغ كارل، الدين وعلم النفس، تر: فؤاد روحاني، طهران، شركت سهامي،1370، ص4. نقلا عن: أحمد قراملكي، مصدر سابق، ص87.

ولم يعد موضوع الدراسات الحديثة هو الدين بوصفه (وحيا)، وإنما بوصفه معتقدات وسلوكات وطقوسا بشرية تخضع للبحث والدراسة، ولذلك يصدق عليه الوصف بأنه تغيُّر في الموقع الذي احتله مصطلح (الله) لصالح مفردة أخرى هي مصطلح (الدين)[1].

أصبح الدين في هذا السياق عنصرا أساسيا لفهم مركّب الوعي الإنساني، وأسهم هذا المدخل المعرفي في تحرير (البحث الديني) من الخلفيات الأيديولوجية التي حصرت الدين في زاوية ثنائية (ديني/لاديني) أو حتى جدل فهوم (رسمي/ غير رسمي)، وأفضى الدين إلى المستوى الموضوعي.

نتج عن هذا انفتاح الجامعات الغربية لحوار العلم والدين، انطلاقا من مبدأ البحث الموضوعي، وتوسّلا بالمناهج التجريبية لفهم الحقيقة الدينية. ونستعين في الاطلاع على هذا الواقع الحيّ بأحد ألمع المعاصرين في مجال الحوار بين الأديان، وهو عالم الأديان هوستن سميث، يقول:" تزدهر اليوم عشرات مراكز أبحاث في الولايات المتحدة تكرّس جهودها لدراسة العلم والدين، وتعمل مجتمعة على عقد الكثير من المؤتمرات والمحاضرات وورشات العمل في هذا الصدد. هناك عدّة مئات من المحاضرات والدورات العلمية عن العلم والدين يتم تدريسها كل سنة في المعاهد والكليات والجامعات في مختلف أنحاء البلاد..كما أننا نشهد كل سنة تقريبا صدور مجلات جديدة تحمل عناوين مثل: العلم والروح، والعلم، وعلم اللاهوت، والأصول والتصميم،" تنضم إلى الحلقات الدراسية المتقدمة القديمة لمركز زايغون للدين والعلم Ztgon Center For Religion and Science وذلك لزيادة سيل الكتب الكثير منها من الكتب الرائجة التي

1 جون هيك، فلسفة الدين، ترجمة بهرام راد (سالكي). تهران1372، ص185. نقلا عن : أحمد قراملكي، مصدر سابق، ص86.

تحقق أفضل المبيعات Best-sellers التي تبقي على الحوار بين العلم والدين متواصلا ومندفعا إلى الأمام"[1].

كما أنّ نظم البحث العلمي تنهج سياسات تحفيزية للدفاع عن الرؤية الدينية، لتحقيق الانفتاح وحرية البحث، ومن المؤشرات الحقيقية على ذلك جائزة تمبيلتن [2]، التي تعد أغلى من جائزة نوبل نفسها.

وفيما تم للعقل الحديث هذه الفتوحات عبر الفلسفة الوضعية، فإن الوجه الآخر ولّد أزمة خانقة على مستوى جوهر الإنسان ومعنى الدين الذي يحيا به، وهذا ما سنتطرق إليه في أزمة الفلسفة الوضعية.

الفرع الثالث: أزمة الفلسفة الوضعية.

بعد انقضاء قرابة قرنين على الثورة التنويرية، والتي تعتبر منعرجا حاسما في الرؤية الكونية الغربية حيال العالم والإنسان والغيب، نحاول الإنصات إلى مفكرين معاصرين، لقراءة التداعيات التي مرّت ولا تزال بالواقع الغربي، وهذا سيساعدنا على معرفة القضية الأساسية في هذا النقاش، وما هي المخلفات التي خلّفتها تعاقب هذه السنوات، التي لا يزال الحوار الديني العلمي محتدما حيالها.

وحيث أسهمت هذه العلوم في بناء منظومة حديثة على المستوى المعرفي، وإنتاج إنسان متفاعل مع الواقع المتطور ومنغمس بحيويّة في صوره المتلوّنة والمتحوّلة على يد الآلة الصناعية والحداثية الفائقة، إلا أن الوجه الآخر لهذا التحديث كان مؤسفا للغاية، لسبب تنكّره للتجربة الإنسانية الروحية.

1 هوستن سميث، مصدر سابق، ص103.

2 جائزة تمبيلين جائزة سنوية ثمينة قدرها 1.5 مليون دولار تقدمها مؤسسة أمريكية تدعى مؤسسة جون تمبيلين هدفها تشجيع البحث في الميدان الروحي. انظر: سميث، المصدر نفسه، ص99.

استعنّا على إثبات هذا الأمر بشهادات علماء معاصرين، حيث كانوا محايثين لهذه التحولات، والتي يسميها هوستن سميث بـ (نفق الحداثة المظلم)، ويسوق لذلك شهادات حية عبر توصيفات مرضية لهذا الواقع.

أولا: تأثير التحولات على جوهر الدين.

ينوّه الفيلسوف المعاصر غاولد في سياق الحوار (الديني–العلمي)، بالقضية الأعمق في هذه المرحلة وهي (تهميش الدين) ، وذلك من خلال إبعاده عن مستوى (الحقائق) وترك المجال للعلم وحده، وفي هذا السياق يتساءل: من المؤهل للتعامل مع الصفة الحقيقية للعالم غير الطبيعي أو ما فوق الطبيعي؟[1]

–مساعي تجاوز الحقيقة الدينية:

سبقت الإشارة إلى أهمية تصنيف الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت إلى مراحل تطور العقل الإنساني عبر منازله الثلاث، فالمرحلة الأولى هي المرحلة اللاهوتية التي تجاوزها العقل الميتافيزيقي، ومن ثم انتهى الفكر الغربي إلى المرحلة الوضعية كمرحلة متقدمة على السابقتين اللاهوتية والميتافيزيقية.

ولم يتوقف العقل الغربي في مستوى هذا التصنيف، وإنما صرّح بمقولة " تجاوز الحقيقة الدينية"، حين أنهى العالم الفلكي والرياضي المكيز دي لابلاس مؤلفه الموسوعي الضخم عن ميكانيك الفضاء ، معتمدا على حسابات نيوتن وقوانينه، فسار بفكرة الآلة الكونية الجبارة التي ابتدعها نيوتن إلى نهاياتها القصوى.

(1) هوستن سميث، مصدر سابق، ص96.

وعندما عرض مؤلفه على الإمبراطور نابليون بونابرت، قال له بونابرت: لقد قيل لي أنك قد وصفت في عملك هذا نظام الكون برمته، ولكن من غير أن تشير من قريب أو بعيد إلى خالقه، فأجابه لابلاس: مولاي، إن هذه الفرضية لا ضرورة لها في نظامي[1].

فهل ظل الدين حقيقة؟ أم مجرد تابع للحقائق؟ أم قيمة مهملة لا وزن لها في المقياس التجريبي الوضعي الذي أوجدته التطورات الجديدة في الفكر الغربي؟

تنسيب الدين والحقيقة:

انتقل الإنسان من حالة الاستقرار والطمأنينة إلى حالة الخوف الدائم والهاجس القاتل عن قوته عن حياته عن مصيره، صارت الحقائق التي قدمها له الرب في الكتاب المقدس مجرد تهويمات وأساطير، عليه أن لا ينشغل بها كثيرا، بل عليه أن يدبّر نفسه بنفسه.

أفقدت حالة الشك هذه أيّ معنى للدين في حياة الإنسان، لأن الدين – في أهم وظائفه النفسية والروحية– يجيب على أسئلة الإنسان الكبرى ويمكنه من صياغة صورة كبرى ترتب له شتات نفسه وحياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

أما الحالة التي آل إليها إنسان الغرب فهي "كحالة المسافر الظمآن الذي ينطلق في البداية يجد بحثا عن ماء الحقيقة، حتى إذا وجده عذبا زلالا أخذ يمزجه بملح الشك (salt of doubt)، فلا ينطفئ ظمؤه أبدا على الرغم من شربه المستمر، إذ بشربه ماء لا ينطفئ ظمأه ينسى غايته الأصلية والحقيقة التي كان من أجلها يبحث عن الماء"[2].

---

(1) Fritjof Capra, The Toa Of Physics, Flaminco, Glasco 1983, p66 نقلا عن فراس السواح، مصدر سابق، ص20.

(2) نقيب العطاس، مصدر سابق، 157-158.

وبعدما كانت الحقائق الدينية قواعد يؤسس عليها الإنسان حياته، وينطلق في بناء مساره فقد أصبحت –كغيرها– " مجرد أمور نظرية، أو يتم استبعادها تماما. والقيم المطلقة مرفوضة ومحدودة، بينما القيم النسبية هي التي يجري قبولها وتأكيدها، فلا شيء يمكن أن يكون يقينيا، سوى اليقين، لأن ليس هناك من يقين"[1].

علمنة الوجود:

من أهم سمات العالم في المجتمعات القديم ارتباط الوجود بالقيم، وحينما جاء التصور الحديث ، فإن أخطر ما قام به وسعى نحوه تدريجيا، هو فصل قيمنا عن معرفتنا بالعالم، وهذا يحرق جميع المرجعيات القديمة والتقاليد الروحية[2].

فما هو وضع بنى العقل التقليدية الكبرى بالمقارنة مع هذا التكوين للفكر الحديث؟ وهل يقبل الفكر الهندي أو الصيني أو الإسلامي أن يختزل الوجود موضوعية الموضوع؟ وهل العالم شبكة من القوانين الرياضية المجردة؟

يبدو أن الورقة الرابحة التي أضاعها العلم، ويملكها الدين هي ما يسمى (بالصورة الكبرى) أو (النموذج النهائي) لفهم الوجود، ولذلك فإن الحقائق التي يتأسس عليها الدين ليست سوى مضمون لهذا النموذج النهائي الذي يبحث عنه العلم، إنها بتعبير هوستن سميث "تلك العناصر المتكاملة مع بعضها التي تشكل صورة واحدة تتجلى في تصور ورؤيا محددة للعالم القضية هي قضية منزلة القيم في العالم الموضوعي، العالم الموجود حقيقة سواء وجد البشر أم لم يوجدوا، هل القيم متجذرة ولها أساسها في العالم كتجذّر قوانينه الطبيعية؟ أم أنها تضاف إليه كظاهرة مصاحبة فقط عندما تدخل الحياة إلى الصورة؟"[3]

(1) المصدر نفسه.

(2) هوستن سميث، مصدر سابق، ص97.

(3) نفسه.

لقد أعطى النموذج الديني نفَسا جديدا للعالم، وكلما خنقت الأفكار أنفاس الإنسان إلا وأمده بما ينقذه به، يكمن في عمق التجربة الشرقية للحضارة ما هو أعمق من النظر إلى الوجود بما هو نشاط أو صيرورة، إن روح الوجود —كما يعبر عنه الصوفيون المسلمون– هو الصورة العاكسة لمعنى (إنني ما رأيت شيئا إلا رأيت الله قبله)[1].

ومنذ قرن الإنسان الحقائق بالسراب أو ما يدعى (الأوديسا) أو (الملهاة) التي هي من اختراع الأساطير المتحولة، نحو أوديسا العقل اليوناني التي هدمت صلة الحقيقة بالتماسك والنهائي، وتبديل ذلك بالرؤية العلمانية والدفاع عنها وتأسيسها كحقيقة نهائية لا تقبل النقاش.

وما ستؤول إليه هذه العلمنة هو "إنكار وجود الله واليوم الآخر، وتأكيد وجود الإنسان والعالم. فالإنسان يتم تأليهه deified والإله يتم أنسنته humanized، ويصر العالم هو الشاغل الوحيد للإنسان حتى إن خلوده هو ذاته يصبح كامنا في استمرار نوعه وثقافته في هذا العالم. فما يسمى تغيرا وتطورا وتقدما في النوع الإنساني وثقافته هو —بالنسبة لل حضارة الغربية– نتيجة لذلك البحث الذي لا يشبع والرحلة التي لا تنتهي، الذين يستحثهما هذا الشك والتوتر الداخلي فالإطار الذي تفهم فيه المفاهيم التغيير والتقدم هو دائما إطار دنيوي يقدم باطراد رؤية مادية للوجود، وهو ما يمكن وصفه بأنه نوع من الوجودية الإنسانية"[2].

الوضعية الاختزالية:

يَسِم إرنست غيللنر Ernest Gellner العقليةَ التي أنتجت التفسير العلمي بالنزعة "التخفيضية" أو "الاختزالية":

يبرر ذلك بقوله:" يعود الفضل للفيلسوف كانط في ملاحظة أن هذا الإلزام النظري– معرفي ينبع من أنفسنا لا من الأشياء. كما رأى الفيلسوف (ويبر Weber) أن الذي خضع

(1) داريوش، مصدر سابق، ص116.

(2) نقيب العطاس، مصدر سابق، ص157.

لهذا الإلزام –تاريخيا – هو نمط خاص من التفكير العقلي، وليس العقل الإنساني بحد ذاته....لقد تعودنا على المعرفة العلمية بل أصبحنا مرتبطين بها، وبالتالي قيدنا أنفسنا بهذا النوع من التفسير العلمي....التصغيرية أو التخفيضية Reductionism هي ببساطة النتيجة الطبيعية التي لا يمكن اجتنابها، لتصور أن كل شيء في العالم هو في الحقيقة شيء آخر، وأن هذا الشيء الآخر لا شخصي (موضوعي Impersonal) بنحو فاتر وعديم الاهتمام"[1].

الوجودية الإنسانية وعدمية المعنى.

الناتج لهذه العلمنة الوجودية ترتبط أساسا بالكيان النفسي للإنسان ، بحيث يقع فصام بين الإدراك والهوية: يقول غيللنر عن النتائج الخطيرة للرؤية المادية : " إن ثمن ما أطلق عليه (المعرفة الحقيقية) هو أن رؤيتنا وفهمنا للأشياء لم يعودا يضمنان لنا هويتنا وحريتنا ونظم حياتنا. بل على العكس حكم علينا بأن نعاني من التوتر الداخلي بين الإدراك والهوية" ؟ هل يعني هذا تجاوز فرضية الدين في تفسير الكون ؟[2]

علم الميكانيكا وإفراغ المضمون الإلهي من المعنى

علة بلا جوهر: ولئن يكن مبدأ الميكانيك أفرغ العالم من كل توجه **غائي**، فإن مبدأ (العلة) – الجوهر لم يكن حظه بأقل من ذلك لأنه تم (اختزاله) – بعدما أفرغ من كل محتوى جوهري– إلى قوانين الحركة ... وقد انسحب الله ، كما يقول باسكال ناقدا ديكارت، بعدما أعطاه دفعة ، ومن هنا يأتي التأكيد ديكارت :" يبدو لي من البديهي أنه لا يوجد سبب عدا الله

(1) هوستن سميث، مصدر سابق، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص16.

الذي خلق...ويضيف ديكارت: إني أقر صراحة بأني لا أعرف قط مادة أخرى للأشياء الجسمية غير المادة[1].

ما مفهوم الله كحقيقة أساسية في الدين ؟

هل الله مجرد مقولة إلزامية من مقولات العقل العملي؟ أم هو بداهة الكوجيتو الحدسية، أي بداهة الأفكار الواضحة والمميزة؟ وهل الإنسان إنسان اقتصادي أم إنسان جنسي أم هو حيوان فلاح؟ وما الذي يؤسس حقيقة العالم وإنسانية الإنسان؟[2]

يترقب سميث زوال النزعة العلموية قياسا بالنزعة الدينية الكنسية التي سيطرت قبل قرن أو قرنين من الزمن "ورغم صمود بعض المقاومين العنيدين المتطرفين ..مثل داوكينز ودانييل دينيت الذي يرى أن اعتقاد جون لوك بأسبقية العقل على المادة وليد شلل تصوري قديم عفى عليه الزمن مثل قلم الريش.

ريتشارد داوكينز الذي يشبه الإيمان بالله بالإيمان بحكايات الجنيات الخرافية، ومثل دانييل دينيت الذي يرى أن اعتقاد جون لوك (تعريفه) بأن العقل لابد أن يسبق المادة هو وليد شلل تصوري قديم عفى عليه الدهر مثل قلم الريشة، ولكن مثل هذه الأصداء لإعلان جوليان هوكسلي (تعريفه) حوالي منتصف القرن الماضي أنه:"عن قريب سيصبح من المستحيل لأي رجل أو امرأة ذكي ومتعلم أن يعتقد بوجود الله كما هو من المستحيل اليوم الاعتقاد بأن الأرض مسطحة!" أصبح ينظر إليها على نطاق واسع أنها لا تعدو انفعالات متشنجة جدلية وتهجمية لا أكثر. لقد أصبح من الواضح أن كلا العلم والدين باقيان وستبقى لهما كلمة يقولانها. سيكون إي أو ويلسون (تعريفه) مسرورا كأي شخص آخر أن يرى الدين يرسب في امتحان الداروينية (أي لا

(1) داريوش شايغان، مصدر سابق، ص108.

(2) داريوش شايغان، مصدر سابق، ص115.

يتوافق مع نظرية داروين عن التطور) ولكنه يعترف أننا نملك في خلايا دماغنا مورّثا دينيا، ولا يجد أي سبيل للتخلص منه. وكتب يقول: يواصل الشكاكون اليوم اعتقادهم بأن العلم والتعلم سوف يقضيان بالضرورة على الدين، ولكن هذا المفهوم لم يسبق أن بدا عقيما جدا كما يبدو اليوم"[1].

ثانيا: تأثيراتها على جوهر الإنسان[2].

العبثية:

لم يعد للإنسان موضع مركزي وثابت في العالم، لأن العالم لم يعد هو نفسه شيئا ثابتا، بل هو صيرورة تاريخية —روحية في سياق فلسفة هيغل، وطبيعة بيولوجية مع داروين وسبنسر، واجتماعية —اقتصادية مع ماركس.

وعوضا عن أن ينفتح أفق الإنسان عموديا على الدوائر السماوية، وعلى العلويات من حيث تنزل الرسالات الإلهية، فإنه يصطدم في الوقت الحاضر بالمستوى الأفقي لصيرورة خطية. فلئن طردت الثورة الكوبرنيكية الإنسان من بيته وملاذه ، فقد كان للصدمة البيولوجية حسب فرويد نتائج أكثر أذى.

وعلى الرغم من أن الإنسان وصل في تطوره إلى **وضعية** مهيمنة إزاء مواليد الطبيعة الأخرى، إلا أنه انتهى به الأمر، لعدم رضاه بهذه السيادة، إلى حفر هوة بين طبيعته وطبيعتها، وأدرك أن شجرة نسبه لم تعد ترجع إلى الأنبياء وآلهة الأزمنة الأولى، ولكنه ينحدر من القردة التي تشبهه.

كما أدرك أن أساس العالم لم يعد ذلك النور الطبيعي للعقل، ولكنه طبيعة عمياء تعمل بانتقاء الأصلح.

(1) هوستن سميث، مصدر سابق، ص99.

(2)داريوش شايغان، مصدر سابق، ص108.

ولم يتفطن الإنسان مع الصدمة السيكولوجية، إلى أن ذاته لم تعد سيدة حماها الخاص فحسب، بل أيقن أيضا أنه متربع فوق أوقيانوس من القوى اللاواعية واللاعقلية. وما اعتاد على تسميته التاريخ، ليس المسرح المأساوي الذي تتجابه فيه الغرائز المتناقضة. أما تلك الحضارة التي كان فخورا بها إلى أقصى حد، فليست سوى صرح هش مبني على مبدأ العزوف عن الدوافع الغريزية، وقابل للانفجار في أول مناسبة، وهو ما حدث في الحربين العالميتين، ولا يزال ينفجر حتى أيامنا هذه"[1].

العدمية

قد يكون جاكوبي أول من استعمل مصطلح **العدمية** عندما اتخذ موقفا مناهضا للمثالية الألمانية، وبالنسبة إليه ، كان عقل المثالية عقلا لا يدرك إلا ذاته ، وبذلك فهو يذيب كل معطيات التجربة في عدم الذاتية . وهكذا ، فالمثالية لن تكون شيئا آخر غير العدمية. وقد كتب جاكوبي في رسالة له بتاريخ1799: حقا يا عزيزي فيخته Fichte، إذا كنت أنت أو أي أحد آخر يفضل أن يتعت بالوهمية ما عارضت به المثالية التي أدينها بقوة باعتبارها عدمية، فهذا ما ليس من شأنه أن يغيظني[2].

وهذه التداعيات المعاصرة في ميدان البحث الديني لم تنحصر على السياق الغربي المعاصر، وإنما تجاوزته إلى بيئات أخرى في العالم، بحكم السمة العولمية التي تصبغ المعرفة والحوار المعاصر، وهذا يدعو إلى إحالة النظر في السياق الإسلامي لتخصيص ملاحظة التجربة الإسلامية من خلال عرض بعض أهم نماذجها وإجراء ملاحظات على جهدها وإسهامها، وهو ما سنتناوله في

(1) هوستن سميث، مصدر سابق، ص117.

(2) Cité par M. Heidegger, Nietzsche, 2. Gallimard, Paris, 1971, P. 31 Trad [Pierre Klossowski. انظر: داريوش، مصدر سابق، ص131-132.

المرحلة المقبلة، فما أهم المشاريع الإسلامية التي أسهمت في التأسيس الوضعي للحقيقة الدينية؟ وما قيمة إنتاجها ومدى إسهامها؟

المطلب الثاني: نماذج الوضعية العربية.

عرف الفكر العربي المعاصرُ نقلةً حداثية على منوال التأسيس الوضعي في السياق الغربي وامتدت إلى مختلف موضوعات التراث والحاضر، وتبنى هذا المسعى ثلة من المفكرين المعاصرين أمثال: نصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون ... وغيرهم، ممن يشتركون في الدعوة إلى الاستفادة من التجربة الغربية، ونقل أدواتها المعرفية إلى التراث الإسلامي، وإعمالها في واقع التجربة الإسلامية والعربية. وسنعرض لبعض النماذج التي اهتمت بهذا التحول.

الفرع الأول: نموذج الثورة لحسن حنفي وتأسيس علم الإنسان

تعتبر جهود حسن حنفي من أهم مشاريع الفكر الإسلامي المعاصر موسوعية وثراء، يتجلى ذلك في مشروعه التراث والتجديد، خصوصا موسوعته الموسومة (من العقيدة إلى الثورة)، ضمن ما يسمى بثورة الانتقال نحو (علم الكلام الجديد) أو بتعبيره من (علم الله) إلى (علم الإنسان). فما أهم مبرراته في ذلك؟ وما ملامح التجديد التي يتغيّاها ويتوسّل بها مشروع حسن حنفي لمنظوره؟

أولا: مبررات التحول من علم الله إلى علم الإنسان

يتأسس مشروع حنفي على جملة من الإشكالات المعرفية والتاريخية والواقعية التي يشتبك من خلالها مع منظومة التراث الإسلامي وفي مقدمتها علم العقيدة أو علم الكلام، توسّلا بالإنجازات التي أضافها العقل الغربي والإشكالات التي أنتجها الواقع.

وبالتالي يشتغل حنفي على (تثوير) المنظومة الإسلامية، توسّلا بأسئلة الجدوى والواقع التي هي أدوات مهمة لتفعيل المعرفة. وحدد بذلك تساؤلات عديدة باعتبارها مبررا للانتقال نحو علم الكلام الجديد. فما أهم الإشكالات التي أثارها وتفاعل معها؟

1 – إشكالات العقائد معرفيا

–العقائد متعالية على العقل والأخلاق

أول ملاحظات حنفي على التراث العقدي أنه متعال على العقل والطبيعة والأخلاق، وذلك أن " العقائد لها معنى نمطي في تاريخ الأديان وهي أنها ضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه للعقل، بل إنها على نقيض العقل، تناقض بل وربما أيضا على نقيض الأخلاق، وضد الطبيعة ولهذا يؤمن بها الناس. وإلا فلماذا يؤمن الناس بالعقائد إذا كانت مفهومة بالعقل، معقولة بالأخلاق، ومدركة بالطبيعة؟ لها سلطة تقننها لأنها لا تنبع من طبيعة العقل أو من ثنايا الطبيعة، وهي سلطة يجب التسليم بمقرراتها دون اعتراضها لأنها تعبير عن الروح القدس في التاريخ"[1].

هذا التوصيف الذي يقدمه حنفي للعقائد يصح على جملة من التراث وليس على كامل التراث العقدي، لأنه ينافي جوهر الإيمان وروحه الصافية كما جاءت به تعاليم الأنبياء ونصوصهم المقدسة المعصومة.

وتبقى إشكالاته مبررةً في ضوء الدرس اللاهوتي الكنسي الذي انطلق من الواقع المأزوم للفترة القروسطية التي تمسكت بجدالات مذهبية ونزاعات قبلية، وأسقطتها على التعاليم الدينية.

1 حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت– لبنان، ط1، 1988، ج1، ص66-67.

وإن جاز لنا الامتداد بهذه الملاحظات إلى الفكر الإسلامي فهي تنحصر في بعض المباحث الكلامية التي لم تنطلق من جوهر العقيدة[1]، ولم تنتج إيمانا ولا سلوكا.

-العقائد تقع خارج التاريخ وأحوال الناس

يرى حسن حنفي أن سمة الثبات في العقائد تجعل لها صلاحيةً "مطلقةً خارج التاريخ، لا تتغير، ثابتة مهما تغيرت الظروف والأحوال مما أدى بالناس إلى رفضها كلية... وهي مقدسة لم يأت بها بشر، بل من وضع الله الذي أتى بشخصه إلى البشر وجسدها أمامهم عيانا"[2].

وهنا يرمي حنفي إلى البحث عن دور الإنسان في التاريخ، الدور الذي تخلّى عنه –أي الإنسان المتدين– بدعوى أنه (عبد طيّع) لخالقه، وبالتالي ترك دوره المعرفي والسلوكي والأخلاقي والصناعي، وغير ذلك من الأدوار التي أسهم التنوير الحداثي في تمجيدها. ودعا إلى تجاوز الوصاية الإلهية على الحياة البشرية، من خلال الانقضاض على التحكم الكنسي في دواليب الحياة.

يذهب حنفي إلى ما نوّه إليه محمد إقبال من أن بعض الفهوم السلبية للعقيدة سببت تخلف المسلم، كالفهم الذي يعلق جميع إخفاقات المسلم على مشجب (القدر)، بحيث يرد إقبال على هؤلاء بأن المسلم هو قدر الله تعالى في الكون.

لكن المبالغة التي جنح إليها حنفي تتمثل في اعتبار ثبات المبادئ العقدية وتجاوزها للأطر التاريخية والاجتماعية مشكلة في حد ذاتها، بينما يثبت علم تاريخ الأفكار أن الإنسان لا يتخلى عن المقدس والمتعالي، مهما ناضل في سبيل ذلك، بل وثبت نزوع الإنسان نحو الأولاني، وعودته

1 هناك مشاريع عديدة اهتمت بهذه المشكلة التي سماها البعض أزمة العقل المسلم أو مشكلة الإيمان والاعتقاد في الفكر الإسلامي، ويمكن العودة في هذا إلى جهود إسلامية المعرفة: مثل عبد الحميد أبو سليمان وطه جابر العلواني، وقبلهم دشن جملة من العلماء النقاش في هذه المعضلة كمالك بن نبي ومحمد إقبال وغيرهما.

2 المصدر نفسه.

إلى الأصول[1]، وبات واضحا أن حاجة الإنسان إلى أرضية مبادئه ملحّةٌ ليتسنى له استثمارها في ثقافته وأفكاره وعلاقاته، وحينما أرادت الفلسفات التفكيكية القضاء على هذه المبادئ، أفلست في تقديم بدائل معرفية مقبولة.

ثانيا: سمات التجديد في تأسيس الحقيقة الدينية

سعى حنفي إلى بلورة مشروعه التجديدي الذي يقوم على مستويين؛ موضوعي ومنهجي:

1 – التجديد على مستوى الموضوع

يؤكد حنفي أن علم الكلام علم (وضعي)؛ أي يدرس ما هو كائن وهو القرآن، والقرآن كتاب محسوس وملموس. وهنا لا ينفي حنفي المصدرية الإلهية للقرآن ولكن ينطلق من الواقع والإنسان كمركز ومحور للدراسة، ولا ينطلق من الميتافيزيقا أو من طبيعة القرآن الروحية كما هي النقاشات الكلامية.

ومن خلال هذا يتجاوز الإشكال القديم حول القرآن، هل هو كلام الله باعتباره مصدر الوحي؟ أو كلام الإنسان باعتباره متلقي الوحي وقارئه بصوته فاهمه بعقله مدركه بتجربته محققه بإرادته؟

ويذهب إلى أن الكلام الأول لا يمكن معرفته مباشرة إلا من خلال الكلام الثاني.

وبالتالي يكون (كلام الإنسان) حديثا عن (كلام الله) في عقله وقلبه ولسانه وصوته. يكون حديثا عن الله Discours sur Dieu وليس حديثا من الله Discours de Dieu[2].

1 كارين أرمسرونغ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1،2008، ص 11-15؛ ميرتشا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007، ص67-68.

2 حسن حنفي، المصدر نفسه، 1/54.

وهذا عين ما نسميه وضعية الحقيقة الدينية، أي التأسيس الوضعي للغيب والعقائد" وفي هذه الحالة يمكن للكلام باعتباره الوحي الموجود أمامنا المقروء بصوتنا، المتلو بلساننا، المكتوب بأيدينا، المرئي بأعيننا، المحفوظ في صدورنا، المفهوم بعقولنا والمؤثر في حياتنا. وليس الكلام كصفة لذات مشخصة بل كموضوع موجود. بالفعل في وحي، أي في معطى تاريخي مدون وملموس، محدود ومتعين"[1].

2 - التجديد على مستوى المنهج

يؤدي هذا التحول إلى تحديث قائمة العلوم المعالجة للحقيقة الدينية والراعية لها، فيكون القرآن موضوعا لعدة علوم حديثة نحو علم النقد التاريخي الذي يعنى بالنقول والمرويات في علم الحديث أو علوم القرآن، أوعلم القراءات واللهجات الذي يعلّم روايات قراءة القرءان ، وكذلك علوم اللغة من أجل ضبط الكلام ومعرفة التركيب اللغوي علوم التفسير[2].

ويصبح القرآن موضوعا للعلوم الإنسانية الحديثة بدل كونه موضوعا للأصول والكلام والحديث والقراءات وغيرها مما سلف ذكره " فباستطاعة علم النفس البحث عن الأسس النفسية التي يقوم عليها الكلام، صياغة أو فهما أو تأثيرا في سلوك الأفراد والجماعات، ويمكن لعلم الاجتماع البحث عن الأسس الاجتماعية التي عليها قام علم الكلام ..وعلم السياسة"[3]

الفائدة الكبرى من تطبيق هذه المناهج على الدين ستعود على الإنسان المعاصر وحضارته، فقد يجد علم الكلام العديد من " حلوله في مثل هذه العلوم الإنسانية فهي موضوعات إنسانية، دراستها في العلوم الإنسانية وبمناهجها، وليست موضوعات لاهوتية مقدسة تنبع من مصدر قبلي وهو النص الديني أو ترتبط بذات مشخصة خارج الزمان والمكان. وقد يكون تاريخ

1 المصدر نفسه.

2 المصدر نفسه.

3 المصدر نفسه.

الإلهيات وتاريخ التفسير مرآة تعكس الإنسانية عليه ظروف كل عصر تمرّ به أو مشجبا تعلّق عليه آمالها واحتياجاتها وطموحاتها التي تحققت أو التي لم تتحقق. فهي جزء من (تاريخ الأفكار)، وتاريخ الأفكار جزء من التاريخ الاجتماعي"[1].

ثالثا: إشكالات المشروع الثوري للتأسيس.

يبدو جوهر مشروع حنفي وغايته التي يدّعي من خلالها تجديد أصول الدين أو العقائد، واضحا من عنوانه (من التجديد إلى الثورة)، وهو يشير-في تضاعيف كلامه- إلى أن الأداة التي يتوسل بها لقراءة الدين ليست سوى العلم، والعلم الذي يقصده هو العلم الوضعي " الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه من أن يمدنا بأيديولوجية عصرية، تشمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم"[2].

أصبح واضحا اليوم لدى جملة من الدارسين أن إسلام حنفي - الذي يدعو إليه ويؤسس له- لا يفترق كثيرا عن إسلام شريعتي الذي هو (إسلام مؤدلج)، بمعنى أنه "إسلامٌ ذو مقولات اجتماعية واقتصادية مسطحة، إنه يخفض البعد المقدس للإسلام إلى مستوى التاريخ، يعلمنه وينهكه من الدفق المتواصل للصيرورة التاريخية"[3].

وتتحدد عملية الأدلجة إلى دنيوية الدين، بمعنى إهدار الطاقة الرمزية في الشعائر والطقوس والممارسات الدينية، وبالتالي إنهاك الدين وتفريغه من محتواه المعنوي. بينما تتسم المفاهيم الدينية بالثراء والعمق إلى درجة تخونها الألفاظ والأشكال، فلا يصلح أن نختصر غايات الدين كالصلاة والوضوء والصيام في أبعاد وظيفية نفسية وصحية، وإلا ستؤول إلى أبعاد وضعية سطحية. فليس

1 حسن حنفي ، مصدر سابق، 1/56

2 حسن حنفي، مصدر سابق، ص77.

3 عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، 103.

ذلك "فعلا صحيا، وإنما هو فعل رمزي، وبمجرد أن نجعله صحيا نكون قد أسقطنا عنه طابعه الرمزي الديني"[1].

تحويل الدين إلى أيديولوجيا يعني : اختزال الإنسان في بعد واحد، والروح في القانون، والعقيدة في الثورة، والله في الإنسان، والإلهي في البشري، والسماء في الأرض، والغيب في الشهادة، والميتافيزيقا في الطبيعة (الفيزيقا)، والآخرة في الدنيا، والروح في الجسد، والرمزي في الحرفي، والرؤيوي في المحسوس، والمعاد في المعاش، والعبادات والطقوس..ديني[2].

فيصبح علم (العقائد الدينية) هو (الصراع الاجتماعي)؛ أي العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم، ويتم توظيفها –أي العقائد– في الصراعات الإنسانية، وقد شهد التاريخ صراعات دينية دموية كالثورة الإسلامية الكبرى في إيران "وكانت النتيجة إما تقوقع القديم في الجماعات الإسلامية الغاضبة، أو تقوقع الجديد في الجماعات السرية المنتشرة أو انتهاء التوفيق إلى ردة ونفاق واستعمال القديم المتخلف كستار للجديد العميل"[3].

الفرع الثاني: مشروع أركون التنويري

يمكن أن نعتبر مشروع محمد أركون أيقونة لافتة في نماذج التحديث وتطوير الدراسات الدينية ، ومشروعا سباقا إلى استحضار مقولات العلم الغربية في سبيل تحرير العقل الديني مما يسميه (الدوغمائية الدينية والمذهبية)، عبر استثمار الفتوحات العلمية وأدواتها التطبيقية؛ والتي أثبتت نجاعتها على مستوى العلوم التجريبية.

ما يثير اهتمامنا في مشروع أركون هو جاذبية إشكالياته وأهميته المعرفية، حيث تغوص في أعماق الإشكالية التراثية وتنفتح على العقلية الغربية المعاصرة، والسؤال المركزي هاهنا هو ما مدى

1 المصدر نفسه.

2 نفسه، ص37.

3 نفسه، ص37.

نجاح أركون في تخليص العقل الديني وخصوصا الإسلامي من هذه الدوغمائية أو الوثوقية — التي يدعيها- ؟ وهل أسهم فعلا في تحريره من كل وثوقية وارتهان؟ أم حرره من دوغما الدين ليأسره بدوغما أخرى غيرها؟

1 – مشكلة الحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي

يرى محمد أركون – مؤسس علم الإسلاميات التطبيقية – أن الدراسات الإسلامية على مدى التاريخ انطبعت بصبغة طائفية لم تستطع أن تتحرر من ادعاء امتلاك الحقيقة الدينية وتكفير وتضليل المخالف، ولأ جل ذلك فإن أصحاب المقالات وكتاب الفرق "ما كان في إمكانهم أن يتحرروا من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى. ولم تزل تلك النظرة الدوغمائية تتحكم في الذهنية المعروفة بالطائفية، فكل طائفة تدعي أن دينها هو دين الحق، وبالتالي أنها الفرقة الناجية والأخرى كلها هالكة ضالة" [1]. وأهم أعراض هذه المشكلة ما يلي:

أولا: ابتعاد علم الكلام أو اللاهوت عن وظيفته الأساسية

يشير أركون إلى فقدان علم الكلام لدوره التأسيسي للعقيدة، وتحيّزه في الزاوية الدفاعية عن المقولات الفرعية. إذ يسجل التاريخ الديني بما لا يدع مجالا للشك فصولا ونقاشات واسعة وممتدة على المستوى التاريخي والجغرافي حول مسائل خلافية فرعية وشكلية، لا تبتعد كثيرا عن المماحكات اللفظية والتهويمات الفكرية[2].

وهو ما أنتج خطابا تنفيريا بين الديانات السماوية، بل وحتى بين فرق الدين الواحد، وطغت النزعة المذهبية والطائفية على الروح المعرفية، فعمّق علم الكلام هوة الخلاف بين المذاهب

1 محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص 6.

2 المصدر نفسه، من 9.

والأديان، ووسّع مساحة الخلاف المذموم، وأُصّل لمقولاته وبرر لها من منطلق إلهي شرعي، على حساب الوحدة والتكامل والتعارف[1].

ثانيا: ادعاء الحقيقة الدينية المتعالية والمطلقة.

ينتقد أركون فكرة الدين الحق التي نشأت في بيئات بدائية تفتقر إلى الروح العلمية المنفتحة، وهي المجتمعات التي تتسم بالنظام الواحد واليقينيات النهائية، وبالتالي "كان الفكر الديني ولا يزال مبنيا على مفهوم الدين الحق، الذي يقدم للناس حقيقة مطلقة، ثابتة، أزلية، متعالية على مختلف أنواع الحقيقة النسبية المتحولة الخاضعة للتاريخية، وقوانين الكون والفساد"[2]. ثم أعقبه سياق حداثي مختلف ومتجاوز للنقاشات الميتافيزيقية التي تحصر الدين الحق في الطائفة والمذهب، وفتح النقاش الحداثي الحوار بين أصحاب الأديان، ووفر مجالا تعدديا أرحب وأوسع من ذي قبل.

ثالثا: مذهبية العقائد والسنن الدينية

يذهب أركون إلى أن الحقيقة الدينية لا تتوفر على أسس معرفية، وهو السبب الذي يجعل الخطاب الديني يركن إلى العناصر المذهبية والأيديولوجية للدفاع عن حقائقه، وبالتالي غالبا ما يلجأ المتدينون في ظل غياب الخطاب المعرفي إلى التصارع والتناوش والتقاتل، سواء في الميدان الفكري أو غير الفكري.

1 انظر جهود الباحث الليبي علي يحي معمر في تأسيسه لنظرية (المعرفة والتعارف والاعتراف) بين المسلمين، ومحاكمته المنطقية لأصحاب المقالات والملل والنحل. انظر على سبيل المثال كتبه المطبوعة: الإسلام والقيم الإنسانية، الإباضية بين الفرق الإسلامية.

2 محمد أركون، المصدر نفسه، ص10.

ولا بد أن نتجه اليوم إلى البحث عن أسس جديدة، غير أيديولوجية وغير تقليدية، "وإذا ما تم الإجماع الكامل على هذا التوجه المعرفي فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب، من القصص"[1].

2 – التحول النوعي في الخطاب الديني

يشير أركون إلى أن الخطاب الديني في العالم تعرض إلى تحول نوعي أو (طفرة معرفية) في تحليل خطابه، يسعى إلى رصد آثارها، ويؤكد من جهة أخرى أن هذه الطفرة " لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات ووسائل إحقاق الحق والحقيقة"[2].

وهذا التحول النوعي يفرض تجديدا وتحديثا في المناهج والأدوات التي نعرض بها للدين، ونناقش من خلالها مسائله، وهو في ذلك يتناول جهود العلماء المسلمين بالدراسة وكذلك مناهج المستشرقين بالنقد والمراجعة، ويشير إلى عقم المناهج الفيللوجية التاريخية، التي تعتمد على دراسة الظاهرة القرآنية كظاهرة تقع خارج مستوى النقد والعقل البشري.

نقد أركون للتأسيس الإيماني للحقيقة الدينية

يعمد أركون إلى نقد التراث المنتج للحقيقة الدينية وكل ما يتعلق بفهم القرآن الكريم، ويخلص إلى أن القراءة الإيمانية أو اللاهوتية امتدت إلى العقل الإسلامي، وتميّزت بسمتين:

1 المصدر نفسه، ص6.

2

– السمة الأولى : الاستخدام الوثوقي للإيمان في فهم النصوص، بدل الشك والتساؤل والنقد. وبذلك أقامت على نفسها ما يسميه أركون السياج الدوغمائي أو (La dogmatique cloture).

– السمة الثانية: مركزية النصوص التفسيرية الرسمية في التراث الإسلامي، وبالتالي سقوط المعيار المعرفي على حساب المعيار السلطوي أو الأيديولوجي، باعتبار هذه النصوص هي الفهم الأصح والأقرب لروح النص، وبالتالي الفهم الحائز على ما يدعى (الإجماع)[1].

أسس القراءة الأركونية للحقيقة الدينية

ينبني التأسيس اللاهوتي للحقيقة الدينية في نظر محمد أركون على مجموعة مسلمات وقناعات، وتتمثل هذه المبادئ –كما صرّح بها أركون نفسه– في ما يلي[2]:

– أولا: كلام الله أزلي وكل ما يتضمنه مقدس ولا دخل للنبي ولا لأي بشر في ذلك سوى التلفظ به.

– ثانيا: الوحي القرآني امتداد للوحي السابق عبر أنبياءه موسى وعيسى، كذلك هو تصحيح للتحريف الذي طال كتابيهما التوراة والإنجيل.

– ثالثا: الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم، ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها . فالوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في اللوح المحفوظ).

– رابعا: إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة مادية بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرجة، ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وخاصة في ظل عثمان ، وبالتالي، فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب،

1 محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص 65.

2 محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 19-20.

والمتلو، والمقروء، والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة، والموثوقة، والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد.

– خامسا: إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره. فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه االله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي.

– سادسا: إن التوتر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشرية، وبين التصور الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي قد وصل إلى ذروته منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام كدين للدولة، ثم أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي. وهذا التناقض غالبا ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعا للأحكام القرآنية.

أدوات القراءة الأركونية

اقترح محمد أركون عدة أدوات منهجية لتجاوز هذه المسلمات الإيمانية، وتأسيس خطاب معرفي، منها:

أدوات علم الأنثروبولوجيا أو علوم الإناسة التي تسهم في التحرر من الاهتمام بالحقيقة داخل أطر مذهبية وطائفية، نحو تأسيسها على مستوى إنساني مفتوح، وبذلك تتعامل مع كل الثقافات بروح علمية مشتركة.

انتهج التفكيك[1] أداة تجاوزية للمسلمات المقدسة والمبادئ الموروثة لإدراك السلطة والبعد التاريخي الثاوي في تشكلها، وأدى جهد أركون إلى نحت ما يسميه (بالمثلثات الأنثربولوجية–

1 ويقصد أركون بالتفكيك "الحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنيالوجية ومن خلال المنظور الذي بلوره نيتشه لنقد القيمة. فعن طريق هذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية" المصدر نفسه.

Anthropological triangles)، وهي مثلثات من نوع العنف والتحريم والحقيقة، أو الوحي والتاريخ والحقيقة أو اللغة والتاريخ والفكر".

كما استعان بما يسميه (الزحزحة)، والتي يعني بها ما يطرأ على الإشكالات التقليدية من تغيير أو مقاربة جديدة للمشاكل المطروحة، تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها.

لذلك يدعو أركون إلى زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها من الداخل من أجل وضع كونيّ بديل ويقول:"لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر؛ أي المستقل عن كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزه .. ويرى أنّ تأسيس مشروعية جديدة يستدعي إسقاط كل المشروعيات السابقة وحذفها مُلاحظا أنّ النظام الإسلامي لم ينتج حتى الآن أي بديل أو تعويض للمشروعيات السابقة، وهو لذلك يعتقد في ضرورة نقد العقل الإسلامي أكثر من أي وقت ويقول عن (نقد العقل الإسلامي) إنه يفرض نفسه كمراجعة بطولية للماضي والحاضر على السواء"[1].

ودليل ذلك هو ما أورده في أحد كتبه من أن أحد الطلبة عقب على إحدى محاضراته: هل بإمكانك التشكيك في آي القرآن؟ فرد عليه هذا السؤال عبارة عن دعوة إلى مبارزة تيولوجية، وأن هذا النمط من الأسئلة لم يعد محل اهتمام علوم الإنسان فهي لم تعد تهتم بالصحة أو البطلان وإنما تبحث في كيفية تمكن هذا النص من السيطرة على وعي الناس على طول قرون وكيف استطاع أن ينسينا تاريخيته وبدا مجردا منطلقا متعاليا على التاريخ؟[2].

1 محمد أركون :الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، نشر دار الساقي، لندن، ط2، 2001، ص112.

2 اعتبر مترجم أركون هذه الإجابة إحدى الزحزحات الأركونية المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي. انظر:محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص58.

القبليات ومشكلة فهم النص الديني

يعتبر بعض الباحثين (القبليات) مهمة في فهم النص الديني ، في سياق الرد على القراءة الحداثية التي تحصر الحقيقة الدينية في حدود المعرفة وتتجاهل القبليات المعرفية التي هي ما يشكل المعرفة أساسا في الحقيقة وقد أثبتت المعرفة حاجتها إلى مؤسسات[1].

ويقصد بالقبليات المعرفية "ما هو أعم من مفهوم (المعارف القبلية)، ذلك أن المفهوم الأخير يراد به عادة كل معرفة عقلية سابقة للحس والتجربة، أما ما نقصده من المصطلح الاخر فهو كل معرفة تسبق قراءة النص، سواء كانت معرفة حسية او عقلية او غيرها. بمعنى ان القضايا البعدية في المسائل الحسية تصبح بدورها من القبليات المعرفية لقراءة النص وفهمه. فمن حيث الحس – مثلاً – نعلم انه ليس للأشياء المادية ارادة، وهي قضية بعدية وليست قبلية. لكنها تقع موقع القبليات المعرفية في فهم الكثير من النصوص الدينية، كقوله تعالى: ((فوجدا فيها جداراً يريد ان ينقض فأقامه))[2] ،اذ طبقاً لمعرفتنا القبلية المتمثلة بمعرفتنا الحسية؛ لا يمكن أن نفسر ارادة الجدار بالمعنى الحقيقي للارادة .ويمكن حصول العكس، وهو ان البعديات في الفهم الديني وقراءة النص قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالامور الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة او الجن وما اليه، فهو من القبليات الدينية مقارنة مع ما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار ان معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما انها ليست عقلية ولا وجدانية"[3]

إشكالات قراءة أركون للنص الديني

1 يحي محمد، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، نسخة إلكترونية، ص8.

2 الكهف : ص77.

3 يحي محمد، منطق فهم النص، المصدر نفسه.

أكثر الإشكالات التي تعترض قراءة أركون هي الخلط بين المستويين (الإلهي والبشري) في قراءة النص الديني، وقد تنبع هذه النزعة التفكيكية للنص الديني من فلسفة إرادة (اللاتقديس) التي نظّر لها نيتشه، وسادت فيما يسمى بالقراءة العلمية أو الوضعية.

ويشير أحد الباحثين المعاصرين [1] إلى أن منهج أركون وغيره من الحداثيين " لا يقدم أي فائدة علمية، لا للمؤمنين بالقرآن الكريم وبالإسلام، ولا إلى غيرهم، بل إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان، وبغير دليل ، إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز".(déplacer pour dépasser).

والسبب الذي يجعل من القراءة العلمية قراءة هدامة للمعنى أنها "تعتمد أساسا على العقل، باعتبار أن اللسان هو ثمرة ما تجمع في العقل؛ ذلك أن الكلمات تفهم ببنية معانيها الزمانية والمكانية، وبنية معاني الكلمات لأي لسان هو عقل ذلك اللسان وذلك القوم، ... [و] ما من نظرية ظهرت إلا وتحمل في طياتها نزعات الإيديولوجية التي أبدعتها قد لا تتفق والإيديولوجيات والهويات الأخرى. كما أن تطبيقها لا ينفصل عنها .إن السيميائيات مطاردة للمعنى لا ترحم، بقدر ما يتمنع ويتدلل ويزداد غنجه، بقدر ما يكبر حجم التأويل ويزداد كثافة وتماسكا ويؤدي إلى "انزلاقات دلالية لا حصر لها ولا عد"[2].

تكمن المفارقة في أن البحث الغربي اليوم بصدد تجاوز هذه النظرة الأيديولوجية الضيقة نحو ما يسمى (بالإبستمولوجيا المرنة flexible epistemology) عوض (الإبستمولوجيا

(1) أحمد عبود، محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية!! ، مقال بموقع الحزب الليبرالي الديمقراطي العراقي)، 2007/11/21.

(2) أحمد عبود، محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية!! ، مقال بموقع الحزب الليبرالي الديمقراطي العراقي)، 2007/11/21.

الوضعية) [1]، وبين أيدينا دراسات هامة تدعو إلى الاهتمام (بالميتامنهجية metamethodology) لأجل وضع حدود الإبستمولوجيا الوضعية، خصوصا فيما يتعلق بسياق البحوث الدينية.

بينما تجترّ اتجاهات إسلامية هذه القراءة العلمية في بعد بسيط يقرأ الظاهرة الدينية من زاوية وضعية، وبخلفية سطحية، تقترب كثيرا من المنهج التجريبي الذي يختزل الظواهر في عناصره المدركة، ويتسرّع في حسم النتائج، وبالتالي يحتاج النص الديني إلى تطوير أدوات المعرفة عميقا عن الأدوات الكمومية والإحصائية للمناهج التجريبية.

فالمقاربة الميتامنهجية تستند على المرونة المعرفية، بحيث تخلق تفاعلا حواريا dialogical engagement بين الباحثين ومبحوثيهم، وتهدف مثل هذه الآليات إلى خلق جسر معرفي بين أجواء البحث الغربية وغير الغربية والمتدينين وغير المتدينين. وتراهن على أن مثل هذا التفاعل جد ضروري لتحقيق تطور حقيقي في مشكلات أساسية كمشكلة الحقيقة الدينية ومعضلة الأصولية المتطرفة[2].

ويهتم بعض الباحثين[3] بما يسمى (مشكلة فهم النص الديني)، ويحث على أهمية دراسة (القبليات المعرفية) لقراءة النص الديني، والتي تعد أعمَّ من مفهوم (المعارف القبلية)، إذ إن المعرفة القبلية هي ما يسبق الحس والتجربة، بينما القبليات المعرفية فهي ما يسبق القراءة أصلا، سواء كان حسيا أو عقليا أو تجريبيا.

---

(1) Haynes, C. J. (2010). A case for flexible epistemology and metamethodology in religious fundamentalism research. Integral Review, 6(3).

(2) Ibid.

(3) يحي محمد، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، ، نسخة إلكترونية، ص 8.

يضرب مثالا على القبليات التي تؤسس لقراءة النص الديني ب قوله تعالى: "فوجدا فيها جداراً يريد أن ينقض فأقامه "[1]، إذ رغم أن هذه المعرفة تقع بعد التجربة، بحيث لا يمكن تفسير ارادة الجدار بالمعنى الحقيقي للارادة ، إلا أن المؤمن بالقرآن ينطلق من هذا المعنى لتأسيس مخرجات جديدة.

بينما البعديات الدينية "قد تصبح من القبليات في المعرفة المتعلقة بالأمور الخارجية، ومن ذلك ما يصرح به النص من وجود الملائكة او الجن وما اليه، فهو من القبليات الدينية مقارنة مع ما عليه الواقع الموضوعي والوجود الخارجي، باعتبار ان معرفته ليست مستمدة من التجربة والحس، كما انها ليست عقلية ولا وجدانية" [2].

هذه الإشكالات التي تعاني منها القراءة الوضعية للنص الديني جعلت القراءات العصرية تتوقف بشيء من التحفظ حيالها، وهذا ما خلص إليه حاج حمد في محاولة بحثه في أزمة العقل الوضعي العربي بأن " مشكلة المفكرين العرب أنهم لم يتعرفوا إلى مقدمات تاريخهم وإلى جدلية هذا التاريخ، والخصائص التي تكوّن ضمنها مجتمعهم والنسق الذي يحكمه. فهو مجتمع (الكلمة) ، بها ولد وبها يستمر، وبها يسقط..فلا يبقى من جهد سوى توسيع آفاق الكلمة ومعانيها داخل هذا العقل، عبر نهج معرفي مفتوح بروح علمية تحليلية لآيات الكتاب الذي مثّل الكلمة، فينبعث الإنسان العربي من داخله ويكون العالم" [3].

(1) الكهف : 77.

(2) يحي محمد، منطق فهم النص، ص8.

3 أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقي، ص217-218.

المبحث الثاني: آفاق التأسيس المعرفي.

يعد المنظور المعرفي أفقا جديدا للفهم الإنساني، ومنطلقا لتجاوز الأزمة الوجودية والمعرفية التي نتجت عن الفهم الوضعي للحقائق الدينية، بناء على النزعة التجريبية التي ولدت في أحضان العلوم التقنية، واتسعت إلى شتى ميادين المجتمع والإنسان والدين.

نعيش اليوم وعيا ابستمولوجيا بامتياز، دليل ذلك هو التوجه الواضح لحلّ العلوم نحو المنحى التداخلي بين العلوم (interdisciplinary) بتعمق واتساع في مشكلات المعرفة من شتى المجالات وبمختلف الآليات. هذا ما يجعل الإبستمولوجيا أشد خطورة من ذي قبل. فهل تنجح المعرفية في عبور النفق الوضعي الذي آلت إليه منظومة العلوم؟ وهل تفتح أفقا وأملا أو حتى ضوء للخروج من ظلمة النفق؟

المطلب الأول: تأسيس المعرفة العلمية.

نتناول في هذا المطلب المعرفة العلمية من حيث منظوراتها الأساسية، مع التأكيد على المنظور المعرفي لتأسيس العلوم، والذي نتج عن قراءات نقدية ومتجاوزة للتأسيس الوضعي الذي سبق الإشارة إلى أهم أسسه وإشكالاته التي تتعلق بجوهر الدين ومعنى الحياة والإنسان.

الفرع الأول: المعرفة ومنظوراتها.

يتعرّض هذا الفرع إلى مفهوم المعرفة كمطلح مفتاحي في البحث، ويتناول منظورات المعرفة كرؤى تتحكم في عملية المعرفة وتوجهها نحو غايات مختلفة.

أولا: مفهوم المعرفة

لغة:

عرف ابن فارس المعرفة بضدها "الإنكار"، وكذلك ببيان أثرها الناتج عنها "السكون والطمأنينة في نفس العارف حيال المعروف" [1]، فقد جاء في معجم مقاييس اللغة : عرف فلانٌ فلاناً عِرفانا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهو يدل على "سكونه إليه لمن أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه"، فالمعرفة "ضدُّ الإنكار"، وتعود إلى معنى "السكون والطمأنينة"، ويستند ذلك إلى أن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره[2].

وعرفها الفيروزآبادي بـ "العلم" [3] ، أما الزمخشري بمعاني عدة منها: المجازاة وبما هو دال على العلو والكرم والطّيبة[4].

فمعاني كلمة "المعرفة" الواردة في معاجم اللغة هي: (العلم والعلامة والمجازاة والعلو والطيبة)[5].

اصطلاحا:

المعرفة لدى الفلاسفة تفيد العلم والإدراك أساسا، لذلك نجد التهانوي يلخص معاني المعرفة فيما يلي:[6]

- العلم بمعنى الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا؛
- الإدراك البسيط للماهية، أو تصديق بأحوالها؛
- إدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا؛
- إدراك الجزئي مفهوما أو حكما؛
- إدراك بعد جهل.

---

1 عبد الرحمن بن زيد الزنيدي: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي،ص36.

2 أحمد بن فارس بن زكرياء: معجم مقاييس اللغة، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1389هـ، 4/281.

3 الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ط3، المطبعة الأميرية، 135هـ/1973م، 4/153.

4 أبو القاسم بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، 1960، 624،625.

5 عبد العزيز بوالشعير: النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل الفاروقي نموذجا، رسالة دكتوراه العلوم في الفلسفة، 82.

6 محمد بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، د ت، 4/995.

ويؤكد هذه المعاني ما ورد في معجم صليبا في قوله:" عرف الشيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصورها"[1].

1 – الفرق بين العلم والمعرفة:

وقد فرق القدماء بين المعرفة والعلم، فقالوا:" إن المعرفة إدراك الجزئي، والعلم إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، ولذلك يقال: عرفت الله دون علمته، لأن من شروط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطة تامة ..فكل علم معرفة وليس كل معرفة علما"[2].

وذكر الجرجاني أن المعرفة: "إدراك الشيء على ما هو عليه، والعلم كذلك، سوى أن المعرفة مسبوقة بجهل، خلافا للعلم، ولهذا يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف"[3].

2 – حقيقة المعرفة:

أورد ابن سينا أن "إدراك الشيء هو أن تكون حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فإما أن تكون الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك، إذا أدرك فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية، مثل كثير من الأشكال الهندسية، بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة لا تتحقق أصلا، أو يكون مثال حقيقته مرتسما من ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي"[4].

1 جميل صليبا، مصدر سابق، ص2/392.

2 نفسه، ص392-393.

3 محمد بن علي الجرجاني: التعريفات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، دت، ص261.

4 أبو علي الحسين بن عبد الله بن سين: الإشارات والتنبيهات، تح: سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص2/366-359.

وفيما ذهب بعض المناطقة، على نحو ابن سينا، إلى أن حصول المعرفة لدى العارفين تحصل عبر:

"انتقاش النفس الإنسانية بنقش العالم العقلي بحسب الاستعداد وزوال الحائل" [1]، يعترض الرازي على تعريف المعرفة والعلم بأنها حصول صورة في النفس مطابقة للمعلوم بما يلي[2]، وحججه في ذلك مايلي:

- إن لفظ الصورة على العلم، لا شك أنه من المجازات وإلا كان المعلوم هو الصورة ووجب ألا يصير الشيء معلوما، إذا كان صورة. وإذا كان الصورة ومحلها، يتعذر حصول الشيء في ذاته في الذهن.
- إن القول بأن العلم حصول صورة مطابقة للمعلوم فيه دور.
- لا تتحقق هذه المطابقة في الأمور التي ليست متحققة في الخارج والأمور الذهنية أو الاعتبارية.
- العدم متعقل فأين هي المطابقة.

وخلاصة لما سبق من المعاني، لا يكاد معنى "المعرفة" عند الفلاسفة القدامى والمحدثين، يخرج عن إحدى المعاني الأربع، التي ساقها معجم لالاند وفصّلها في ما يلي[3]:

– الأول: هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن سواء كان حصولها مصحوبا بالانفعال أو غير مصحوب به، وفي هذا المعنى إشارة إلى أن في المعرفة تقابلا واتصالا بين الذات المدركة والموضوع المدرك.

1 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، 4/124.
2 الرازي، مفاتيح الغيب، 1/281.
3 لالاند، مصدر سابق، ص207.

– الثاني: هو الفعل العقلي الذي يتم النفوذ به إلى جوهر الموضوع لتفهم حقيقته، بحيث تكون المعرفة الكاملة بالشيء خالية ذاتيا من كل غموض والتباس، أو محيطة موضوعيا بكل ما هو موجود للشيء في الواقع.

– والثالث: هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول.

– والرابع: هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني.

وبالتالي فمعنى المعرفة إما أن يكون (فعلا للمعرفة) أو (مضمونا للمعرفة)، والفعل والمضمون إمّا أن يكونا (ذاتا للمعرفة) أو (موضوعا لها).

ثانيا: منظورات المعرفة:

تحديد مفهوم المعرفة ومنظوراتها من القضايا الأساسية للعلم المعاصر، ونجد مقاربة الفيلسوف الأمريكي باتريك هيلي [1] في استقرائه حدودَ العلم، منذ أصوله الإغريقية حتى بداية التحولات المعاصرة، وسمّى مؤلّفه هذا (صور المعرفة) [2]، حدد فيه معالم المنظورات التي سادت تاريخ العلم من ديكارت إلى هيوم وكانط، فهيغل وبوبر، انتهاء بتوماس كون وباشلار وفوكو.

إذا كان هيلي حصر منظوراته على الفكر الغربي، وقصر تاريخ العلم على التجربة الغربية، فأنا بدوري حاولت في هذا البحث توسيع المنظورات، مطلا على التجربتين (الغربية والإسلامية) عبر منهج مقارن، يستخلص أهم الميزات لدى كلّ رؤية من كليهما.

المنظور الإسلامي للمعرفة:

1 باتريك هيلي (1834-1910): فيلسوف أمريكي، درّس الفلسفة في جامعة Georgetown في الولايات المتحدة الأمريكية. انظر : باتريك هيلي، صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة" ترجمه د.نور الدين شيخ عبيد، وعُرّب بالمنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 2008.

2 باتريك هيلي، المصدر نفسه.

من أهم الإشكالات التي ناقشها الفلاسفة ما يسمى بمراتب المعرفة ومستوياتها، وقد فرق الغزالي المعرفة إلى مستويين:

الأول:" العلم الذي لا يقبل الشك" إذا كان المعلوم ذات الله تعالى وصفاته.
والثاني:" انتقاش النفس بصورة العالم حتى تصير عالما مثله"[1].

وفي هذا تخصيص للمعرفة الحقيقية الواصلة حدَّ اليقين. والتي تمر عبر مراحل ثلاثٍ، لتصل إلى المستوى الأول عبر المرحلة الثانية:

-مرحلة الشك: ويبقى العقل فيها مترددا متوقفا، لا يتقدم ولا يتأخر بنفي أو بإثبات.

-مرحلة الظن: وتحصل حينما يتحرك العقل نحو التجويز والإثبات من غير جزم، أو يكون بأن تسيل النفس إلى أحد الأمرين مع الشعور بإمكان نقيضه، ولكنه إمكان لا يمنع ترجيح الأول على الثاني.

-مرحلة الاعتقاد: وتكون بأن يصل الظن إلى حد الجزم والقطع والإثبات، ولكن المعرفة فيه غير تامة، فتميل النفس إلى تصديق بشيء بحيث يغلب عليها، ولا يخطر بالبال غيره، ولو خطر بالبال تأبى النفس قبوله، ولكن ليس ذلك مع معرفة محققة. ويسميه الغزالي اعتقادا مقاربا لليقين.

-مرحلة اليقين أو المعرفة الحقيقية: الحاصلة بالبرهان الذي لا شك فيه ولا يتصور الشك فيه، وإلى هذه الدرجة أو المرحلة يمكن أن يسمى هذا "يقينا" عند المتكلمين. ولكن الغزالي يتجاوز فلا يقبل اليقين عند هذه الدرجة وجود درجة امتناع الشك وإمكانه فحسب، وإنما يلتفت فيه إلى اعتبار "التجويز والشك"، بل إلى استيلائه وغلبته على العقل.

وينتهي الغزالي إلى أن مصدر اليقين ينتهي إلى "الشك" – ليس الشّك المطلق- ويقول:" الآن وقد تعطشتَ وتساءلت واحترتَ، وداخلتك الحيرة، فإنك على أبواب اليقين، وإن ينابيع العلم ستتفجر بين قدميك. إذ الشك هو أصل العلم اليقيني، فالعلم الحقيقي يبتدئ بالشكّ

1 أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، ط5، دار المعارف. القاهرة، 1972، ص7.

ليصل إلى اليقين بنفسه..إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحق" ويضع قاعدته الشهيرة فيقول:" من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"[1].

في حين نجد أبا يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني يحدد مرتبة الظن في تجاوز الشكوك إلى التحقيق، المحقق في الإيمان هو "من جاوز قلبُه اعتقادَه في الإيمان بالله تعالى إلى الظّنِّ، وجاوزَ الشُّكوكَ؛ وهو ميَلانُ النَّفسِ إلى تحقيقِ الألوهيَّة ظنّاً، لا دليلٌ ولا برهانٌ[2].

وللخروج من جدلية المعرفة بين العقل والروح، نسوق ما ذهب إليه بعض الفلاسفة إلى أن للمعرفة صنفين؛"صنف هو غذاء وحياة الروح، وصنف هو الزاد الذي يتزود به الإنسان في الحياة في سياق السعي نحو تحقيق أهدافه العلمية.

أما الصنف الأول من العلم فهو ما يعطيه الله للإنسان من خلال الوحي، وهو يتمثل في القرآن الكريم. إن القرآن هو الوحي الكامل والخاتم، فهو وحده كاف لهداية الإنسان وفلاحه. وليس هناك من علم سوى القرآن يستطيع أن يرشد الإنسان ويقوده إلى الفلاح والفوز، اللهم إلا أن يكون علما ينطلق من القرآن ويهدي إليه. ولكن الله سبحانه وتعالى ما فتئت هدايته تنزل على الإنسان ، ذلك أنه سبحانه يمكن أن يمنح أولياءه من عباده علما لدنيا وحكمة خاصة فضلا منه، وذلك وفق مراتبهم من الإحسان.

أما الصنف الثاني من المعرفة فيتعلق بمعرفة فنون العلوم، ويتم تحصيله بواسطة التجربة والملاحظة والبحث. إنها معرفة استدلالية استنباطية، وهي تتعلق بموضوعات ذات قيمة عملي"[3].

المنظور الغربي للمعرفة:

1 أبو حامد الغزالي، ميزان العمل، ص175.

2 أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، رسالة منازل السفر إلى الله ومناهل أهله، تحقيق: محمد الأمين بن علي بابزيز، جامعة الأمير عبد القادر، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، 2010.

3 العطاس، مصدر سابق، ص165.

ننطلق من التساؤل الذي استشكله الدكتور علي الكركي عن دلالة كلمة Epistem اليونانية وعلاقتها بكلمتي Knowledge الإنجليزية وكلمة Science في معناها الحديث، وعلاقتها بغير أننا يمكن أن نستعين ببعض الشواهد المعرفية في الاقتراب إلى مفهومها، فعندما نستقصي معنى (Epistem) منذ اليونان فإننا نجدها المعرفة بمعناها الشامل كما تعني كذلك العلم الصحيح، كعلم الفلك والعلم الرياضي وغيرها[1].

ويمكن أن نستشف ذلك من خلال محاورة أفلاطون في التياتيتوس ، لكن انحصر معنى العلم ضمن المدرسة الفرنسية وظهر هذا مع بلانشي[2].

من أحسن المقولات جاذبية لمعنى المعرفة والعلم ما دونه أفلاطون عن أستاذه سقراط، حيث غاص في أعماق المعرفة، ويستنتج منه عمق سؤال (ما العلم؟) مقارنة بالأسئلة الأخرى نحو (مالكتاب؟ أو ما الدراجة؟ أو غيرها..، وفي الجدل الأفلاطوني يسأل سقراط تلميذه ثيودوروس(Theodorus)، وتلميذه ثياتيتوس النجيب في الرياضيات سؤال (ما هي المعرفة؟).

هذا السؤال يستدعي في الجواب أمثلة في الهندسة والحساب والموسيقى والفلك. وفي مناقشاتهم الأولى يتفق سقراط وثياتيتوس أن الحكماء هم حكماء على أساس الحكمة، بمعنى أنك إن تعلمت ستصبح أكثر حكمة بخصوص ما تتعلمه وأن الحكمة والمعرفة متماثلتان. لقد تحملت الكلمة الإغريقية (episteme) وطأة النقاشات الطويلة بخصوص معناها وبما تستند إليه وهي تترجم عادة بكلمة (معرفة)[3].

يعني الإبيستمي عند اليونان العلم والمعرفة ولا تمييز بينهما فهو يقتضي الترادف، لكن مصطلح science هو العلم التجريبي كالفيزياء وال رياضيات وما اشتبه بمنهجهما كعلم

1 على الكركي، مصدر سابق، ص16؛ عبد القادر بشته، الإبستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1995، ص10.

2 باتريك هيلي، مصدر سابق، ص22.

3 المصدر نفسه.

الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ واكتسى هذا المصطلح معناه الجديد بداية من كتاب بلانشي[1].

يبقى المعنى اليوناني للإبستمي متواصلا مع المدرسة الإنجليزية، في حين ينحصر مع الفرنسيين ؛ بحيث يفيد مع الإنجليز المعرفة عموما لكن ينحصر مع المدرسة الفرنسية بالمعنى الذي نجده في كتب مثل مبادئ الفلسفة لرينيه يكارت وإصلاح الذهن لسبينوزا ... وغيرها.

هناك وجهة نظر تقوم على أن العلم هو بالأساس نسق من القضايا المنطقية تعبر عن فرضيات صحيحة، فالعلم يوصف أحيانا بأنه منهج بحث لإنتاج المعرفة ، أو بأنه مجموعة من الإجراءات المعروفة التي تراجع وتصوب باستمرار، وتقود إلى خلق نظريات تتطور في كنف المعرفة نفسها ، بحسب توجه التعلم، باعتباره نشاطا دائما في حل المسائل[2].

وقد أعطى فوكو لمصطلح الإبيستمولوجيا معنى (صورة معينة للمعرفة في عصر ما)، وهكذا يتحدث فوكو عن ابيستمي عصر النهضة الأوروبية، وعن إبيستمي العصر الحديث..الخ ، وقد يصح القول هنا أن (الإبيستمي) يعني العقلية المعرفية لعصر ما[3].

الفرع الثاني: التأسيس المعرفي للعلوم.

أولا: مفهوم التأسيس.

لغة:

1 بشته، مصدر سابق، ص11.

2 المصدر نفسه، ص11.

3 F.Wahl, Qu'est-ce que le structuralism (Paris: Seul, 1973), chap: Philosophie et structure .15ص. نقلا عن: كركي،

جاء التَّأْسيسُ في اللغة بمعنى : بيانُ حُدودِ الدارِ، ورَفعُ قواعِدها . وقالوا في الجَمع : تأْسيساتٌ[1].

وجاء في لسان العرب: الأُسُّ والأَسَس والأَساس كل مُبْتَدَ أ شيءٍ، والأُسُّ والأَساس أَصل البناء.

وقد أَسَّ البناءَ يَؤُسُّه أَسّاً وأَسَّسَه تأْسيساً الليث أَسَّسْت داراً إِذا بنيت حدودها ورفعت من قواعدها وهذا تأْسيس حسن وأُسُّ الإِنسان وأَسُّه أَصله[2].

اصطلاحا[3]:

مفردة التأسيس يضيء زواياها الفلسفية القاموس اليوناني، من خلال العودة إلى الجذر اللاتيني لكلمة (Ratio)؛ فالتأسيس يعني إثبات حقيقة الأفكار والأشياء. وكذلك إثبات الفروض ونتائجها.

من خلال التثبت من معنى اللفظة اللاتينية Ratio الذي يقابل معنى اللوغوس المترجم في القاموس الفرنسي بـ Logique بما هو "تفسير للخطاب باعتباره يتضمن هياكل عقلية". يجدر بنا تقصي الدلالات التي تختزنها كلمة (Logique).

يذهب لالاند إلى أن هناك ثلاث معان أساسية للكلمة الفرنسية Logique وهي[4]:

1 المنطق: "علم الحقيقة الموضوعية للأشياء"، أي حقيقة الأشياء الطبيعية فيمكن اعتبار البحث الذي يقوم به عالم الطبيعة لتفسير ظاهرة معينة عند ربطه لها بقانون ما عملا منطقياي تأسيسيا

1 مرتضى الزَّبيدي، جواهر القاموس في تاج العروس ، مادة: أسس.
2 ابن المنظور، لسان العرب، مادة: أسس.
3 عبد القادر بشته، مصدر سابق، ص21.
4 أندريه لالاند، مصدر سابق، ص742.

وهكذا يكون نيوتن مثلا: رجل منطق متميزا لأنه أوجد قانون الجاذبية الذي يسمح بتفسير عدد لا يحصى من الظواهر الطبيعية .

2 المنطق: "علم الحقائق الذاتية"، أي: تنظير تطابق أفكارنا الذاتية مع العالم الخارجي الطبيعي كما فعل ستيوارت مل جملة من الطرق استوحاها من قوائم بيكون لتفسير التلازم الضروري بين أفكارنا الذاتية مع المجال الخارجي للأشياء الطبيعية ، ويمكن اعتبار مل صاحب نظرية بارزة في المنطق بهذا المعنى.

3 المنطق القياسي: يرى لالاند أن هناك ضرورة للتفكير الافتراضي عند الانسان تقتضي الانطلاق من مجموعة محددة من الافتراضات أو المسلمات تستنبط منها نتائج معينة. إذن إن الاكتشاف الأرسطي للقياس يستجيب لضرورة تميز بين الفكر الإنساني كونه يحتاج لتفسير حقيقة ما إلى التسليم بحقائق أخرى. وهذه الحاجة تذكرنا بفلسفة ديكارت التي لم تواصل الشك إلى ما لا نهاية له، بل قبلت منطلقا أساسيا هو: انا افكر إذا أنا موجود لتأسيس الحقيقة وإثباتها والملاحظ أن هذا المنطلق ذاتي على وجهين: لأنه يخص الفكر وحده، والآخر لأنه يقول بضرورة التسليم بفروض ذاتية[1].

أهم ما نخلص إليه مما سبق أن المنطق في جوهره (تأسيس للحقيقة)، وأن هذا التأسيس يتفرع إلى نوعين:تأسيس موضوعي خارجي وتأسيس ذاتي[2].

ثانيا: مفهوم التأسيس المعرفي:

لابد من تمييز المعنى المنطقي- المعرفي للتأسيس عن زاويته الوجودية التي قد تختلط به، لذا يمكن فهم الأسس بمعنى مبدأ أساسي وظرف يؤسس عليه رأي أو حجة أو زعم، والحديث عن

1 أندريه لالاند، مصدر سابق، 742.

2 عبد القادر بشته، مصدر سابق، ص22.

التأسيس يقابل في الإغريقية أيام أرسطو التفسير أو العلة الذي يتضمن زعما معرفيا أكثر منه وصفا للشروط الوجودية[1].

وفي محاولة لفهم التأسيس المعرفي وتعريفه اصطلاحيا، يرد مصطلح (القراءات المعرفية) لدى أحد الباحثين بمعنى يفيد " الدراسات العلمية الموضوعية المنهجية النقدية التي تقوم على تحليل أمين موضوعي لأثر الظروف الفكرية والأحوال السياسية والاجتماعية في نشأة المنهجيات والأفكار والمبادئ، كما تقوم على تحليل أثر الزمان والمكان وتأثيرهما في المنهجيات والأفكار والمبادئ"[2].

وقد يصوغ المعنى الإبستمولوجي عناصر معرفية أخرى، وهي ما يتعلق بالظروف والاحوال التي تكتنف القراءة المعرفية، "لذلك فإن النهوض بمنهجية أو مبدأ يظل مرهونا بمدى استيعاب أربابها أثر الظروف والأحوال فيها ، فإذا وعوا ذلك الأثر كان بمقدورهم الارتقاء بها وتنقيتها من الجانب الظرفي الذي ولى عهده وتعرف هذه القراءة في الدراسات المنهجية الحديثة بالقراءة الإبستمولوجية"[3].

ولفهم أدق لكلمة الإبستمولوجيا، ننطلق من التساؤل الذي استشكله الدكتور علي الكركي عن دلالة كلمة Epistem اليونانية وعلاقتها بكلمتي Knowledge االإنجليزية وكلمة Science في معناها الحديث، وعلاقتها بغير أننا يمكن أن نستعين ببعض الشواهد المعرفية في الاقتراب إلى مفهومها، فعندما نستقصي معنى (Epistem) منذ اليونان فإننا نجدها

1 باتريك هيلي، مصدر سابق، ص28.

2 مصطفى قطب سانو: قراءات معرفية في الفكر الأصولي، التشكل العلاقة التجديد، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1428هـ/2007م، ص19.

3 المصدر نفسه.

المعرفة بمعناها الشامل كما تعني كذلك العلم الصحيح، كعلم الفلك والعلم الرياضي وغيرها [1]، ويمكن أن نستشف ذلك من خلال محاورة أفلاطون في التياتيتوس.

يعني الإبيستمي عند اليونان العلم والمعرفة ولا تمييز بينهما فهو يقتضي الترادف، لكن مصطلح science هو العلم التجريبي كالفيزياء والرياضيات وما اشتبه بمنهجهما كعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ واكتسى هذا المصطلح معناه الجديد بداية من كتاب بلانشي[2].

يبقى المعنى اليوناني للإبستمي متواصلا مع المدرسة الإنجليزية، في حين ينحصر مع الفرنسيين ؛ بحيث يفيد مع الإنجليز المعرفة عموما لكن ينحصر مع المدرسة الفرنسية بالمعنى الذي نجده في كتب مثل مبادئ الفلسفة لرينيه يكارت وإصلاح الذهن لسبينوزا .تحت عنوان الإبستمي والعلم الصحيح يكتب بشته أن المعرفة الحقيقية التي تستحق الاعتناء

هناك وجهة نظر تقوم على أن العلم هو بالأساس نسق من القضايا المنطقية تعبر عن فرضيات صحيحة، فالعلم يوصف أحيانا بأنه منهج بحث لإنتاج المعرفة، أو بأنه مجموعة من الإجراءات المعروفة التي تراجع وتصوب باستمرار، وتقود إلى خلق نظريات تتطور في كنف المعرفة نفسها ، بحسب توجه التعلم، باعتباره نشاطا دائما في حل المسائل

وقد أعطى فوكو لمصطلح الإبيستمولوجيا معنى (صورة معينة للمعرفة في عصر ما) ، وهكذا يتحدث فوكو عن ابيستمي عصر النهضة الأوروبية ، وعن إبيستمي العصر الحديث..الخ ، وقد يصح القول هنا أن إن الإبيستمي تعني العقلية المعرفية لعصر ما[3].

1 علي الكركي، الابيستمولوجيا في ميدان المعرفة، مصدر سابق، ص16.

2 بشته، الإبستمولوجيا، مصدر سابق، ص11.

3 F.Wahl, Qu'est-ce que le structuralism (Paris: Seul, 1973), chap: Philosophie et structure. .

المطلب الثاني: المنظور الإبستمولوجي للمعرفة

تشكّلت المعرفة المعاصرة على أنقاض صور متجاوزة لمعارف العصور السالفة، وأدى ذلك إلى تأسيس منظور جديد لفلسفة العلم أو ما يسمى بالإبستمولوجيا.

فتحت الإبستمولوجيا آفاقا جديدة لتجاوز الأسس التقليدية، التي ارتهن إليها المنظور الحديث ذي الخلفية الميكانيكية، وبالتالي شكلت بديلا معرفيا، لمنظورات أكثر رحابة واحتفاء بأبعاد الحقيقة وزواياها المتغايرة والمتكاملة. فما هو السياق المعرفي لتشكل الإبستمولوجيا؟ وما المقصود بالمنظور الإبستمولوجي المعاصر؟ وما هو الفرق بين الإبستمولوجيا بمباحث المعرفة السائدة سلفا في أدبيات العلماء كنظرية المعرفة، والقريبة من مدلولها كفلسفة العلم؟

الفرع الأول: مفهوم الإبستمولوجيا.

السياق التاريخي لبواكير الاهتمام بميدان الإبستمولوجيا يشكل خلفية معرفية وفلسفية لفهم دوافع الاهتمام بهذا العلم، وتطور مفهومه وتناوله لدى نخبة من رواد الفلسفة والعلم نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ومن خلال ذلك سنعرج على معنى الإبستمولوجيا كما تعرفها المعاجم.

سياق تشكل ميدان الإبستمولوجيا:

ينقل صاحب كتاب صور المعرفة عن الدليل الفرنسي بدايات الاهتمام بفلسفة العلم كميدان معرفي، بكتابات أمثال مقال : في فلسفة العلوم Discours sur la philosophie des sciences والذي نشر في مدينة مونبيليه Montpellierعام

1802، وكذلك بتوظيف أوغست كونت August Comte للمصطلح نفسه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر في كتابه (مباحث في الفلسفة الوضعية)[1].

ويبقى الاستخدام الحقيقي لفلسفة العلم بمفهومها الأوسع الذي يعني إمكانية المعرفة وعلاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة، فلم يكن واضحا إلا مع كانط في النصف الثاني من القرن 19[2]. بينما تجدر الإشارة إلى أن الأدبيات الإسلامية انتبهت مبكرا لهذا الميدان وأسهمت فيه إسهامات نوعية.

المعنى الاشتقاقي للإبستمولوجيا

تتكون كلمة الإبستمولوجيا من مقطعين الأول هو Epistemo وهو مشتق من الكلمة الإغريقية Episteme بمعنى المعرفة، أما المقطع الثاني Logy فيعني العلم بوجه عام ، ومن ثم فقد أطلق الكثيرون على الإبستمولوجيا (علم المعرفة) [3].كما ترجمها آخرون بنظرية العلوم أو فلسفة العلوم[4].

المعنى الاصطلاحي للإبستمولوجيا

الإبستيمولوجيا شطر الفلسفة، فقد قسم الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرييه[5] الفلسفة في كتابه مبادئ الميتافيزيقا إلى قسمين : أنطولوجيا وإبيستمولوجيا، ويعد هذا أول استخدام للمصطلح بالمعنى الحديث[1].

---

1 باتريك هيلي، مصدر سابق، ص 12-14.

2 المصدر نفسه.

3 الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم ، بيروت، ص475؛ جون بياجيه، الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة: السيد نفادي، مرجعة وتقديم: محمد علي أبو ريان، دار التكوين، دمشق، 2004، ص24.

4 جميل صليبا، المعجم الفلسفي ، ج1، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، 1982، ص33.

5 J.F.Ferrier : 1808-1864.

وبخصوص الإبستمولوجيا فتعريفها صعب للغاية، والصعوبة تكمن في تمييزها —أي الإبستمولوجيا– عن غيرها من المباحث القريبة منها، والمتاخمة لحدودها، لذلك نجد الخلاف قائما بين مدرستين (الفرنسية والإنجليزية) حول مدلول الإبستمولوجيا ، وهذا ما سنتجه نحو بيانه فيما سيأتي.

الفرع الثاني: تأسيس الأنساق المعرفية الحديثة

تميّز القرن التاسع عشر بالثورة على الأنساق التقليدية في شتى مجالات العلوم، وأدى ذلك إلى وضع أسس جديدة على مستوى علم الرياضيات وسميت بأسس (المذهب الأكسيوماتيكي)، بدل البراهين الكلاسيكية مثل برهان الخلف، وكذلك الأمر مع العلوم الطبيعية مع اكتشاف عالم الميكروكوزم وما يدعى بعالم الذرة الجزئية المتناهية في الصغر، وبذلك اضطر العلماء إلى تغيير الأسس المعرفية القديمة. الهدف : بيان السياق الذي انبثق فيه المنظور المعرفي الحديث، وأن الأنساق القديمة قد تم تجاوزها ، وتم ذلك في شتى العلوم.

تتبّع الباحث رافد هاشم [2] المراجعات التي تمت في شتى المجالات العلمية، وبين كيف أن ظهور الهندسات اللاإقليدية من الإرهاصات البارزة لما يسمى بالإبستمولوجيا، عبر تجاوز مسلمات إقليدس الرياضية التي رسخت لمدة ألفي سنة، وكان ذلك على يد العالم الإيطالي جيرو لامو ساكشيرو (1667-1773) والألماني يوهان لامبرت (1777-1822) وكذلك الرياضي

1 الموسوعة الفلسفية العربية، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1988، 2/1623.

2 رافد قاسم هاشم: ابستمولوجيا المعرفة العلمية عند باشلار، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، جامعة بابل، 2013.

المجري جون بولياي (1802-1860) والألماني كارل جاوس (1777- 1855) وتدعى هذه الإرهاصات بأزمة الأسس في الرياضيات.[1]

الأزمة التي أصابت الرياضيات في أسسها، أدت إلى تنسيبها وتحديد إطلاقيتها، وذلك من خلال تأطير الحقيقة في نماذج رياضية تتغاير فيما بينها، دون أن يلغي بعضها بعضا، وهذا ما يسمى بالأكسيوماتيك، أو النماذج الرياضية[2].

أول نسق هندسي لا إقليدي [3] سبق إليه عالم الرياضيات الروسي نيكولاي لوباتشفسكي(1792-1856)، والتحق به الرياضي الألماني بيرنهارد ريمان (1836-1866) حيث أسسا أنساقا مخالفة لما ساد في العقل العلمي السالف وشكلا ثورة علمية فيما يسمى بالأنساق الرياضية[4].

أما علم الفيزياء، ففي مطلع القرن العشرين 1900 كان ما قام به ماكس بلانك، عبر ما يسمى بفرضية الكوانطا ، وتعني باللاتينية (كمية) ، وتنص على طبيعة الطاقة التي تتشكل من أجزاء متقطعة (كمومات) ، وليس جسما متصلا كما كان يعتقد فيها، وشكلت هذه الحقيقة قطيعة وثورة غير سابقة في قوانين الفيزياء النيوتنية[5].

1 عثمان عي، بنية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2008/6/29، ص67.

2 بلال مقنعي، فلسفة الإدراك وأثرها في النموذج المعرفي عند الجاحظ، رسالة ماجستير إشراف لخضر شايب، قسم العقيدة، تخصص فلسفة العلوم، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة الجزائر، 1433هـ/2013، ص32.

3 الفرق بين الهندسة الإقليدية واللوباتشيفية والريمانية أوضحه محمد عابد الجابري، حيث أن الهندسة الإقليدية ذات سطح مستو، واللوباتشيفسة هندسة مقعرة، والريمانية محدبة(كروية). انظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط5، 2002، ص75-76.

4 يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 264، ط1، 2000، ص216.

5 المصدر نفسه.

وفي سنة 1916 صرح نيلز بور أن نموذج الذرة عند رذفورد (1871-1937) ينبغي أن يرتبط بكم الطاقة عند بلانك، ويكون بور بذلك قد وحد بين الذرة والإشعاع، ومهد لنظرية أينشتاين الذي طبقها في دراسة التأثير الكهروضوئي.

أسهمت هذه الإنجازات في إعادة التفكير في العلم بمنظور غير مسبوق إليه ، لذلك كتب غاستون باشلار كتابه "القيمة الاستقرائية للنظرية النسبية" ، محاولا إبراز القيم الإبستمولوجية التي أضافتها الفيزياء المعاصرة؛ ومن أهمها ، اعتماد النزعة التجريبية بدل المثالية المحضة، فاتّسعت دائرة التجريب من حقل الرياضيات والفيزياء نحو العلوم الأخرى كالكيمياء والبيولوجيا، بل وانتقلت إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث توسّل الاجتماعيون بالآليات التي أسهمت في علوم الفيزياء والأحياء على يد جون لوك وفرانسيس بيكن وديفيد هيوم وجون ستيوارت مل ، وتشكل تيار تجريبي مناهض للتيار الميتافيزيقي وداعي إلى بناء المعرفة الانسانية على أساس الملاحظة والتجربة ، يقول حول ذلك فرانسيس بيكون:" ينبغي أن لا نعزو أية قيمة حقيقية إلا للمعرفة العلمية القائمة على الاستقراء والتجريب ، العلم قوة ينبغي إبعاد البحث عن الغايات خارج النطاق العلمي"[1].

وعلى شاكلة الفلاسفة الوضعيين في فرنسا والتجريبيين في انجلترا وأمريكا، تولد التيار الذي جمع بين ال وضعية والروحية (بين فلسفة كانط الأخلاقية وفلسفة مين دي بيران(1777-1824) بقيادة جون لاشليه(1832-1918)، الذي حاول تجاوز أزمة إلغاء البعد الغائي للفلسفات الوضعية، وأكد البعد التعليلي للظواهر الإنسانية على وجه الخصوص ، وكذلك إميل

1 ج بينوربي، مصادر وتيارات الفلسة المعاصرة في فرنسا، تر عبد الرحمن بدوي، لبنان، بيروت، ط2، 1980، ص7. نقلا عن: رافد قاسم، مصدر سابق، ص185-186.

بوترو(1845-1921) الذي صرح بأن قوانين العلم ليست سوى كيانات معرفية ابستمولوجية ولا شأن لها بالأنطولوجيا و(مبحث الوجود)[1].

وهو ما جعل السؤال الوضعي الكلاسيكي لأوغست كونت يعود من جديد وفق منظور مغاير، والإشكال الأساس في ذلك هو ما الجدوى المعرفية وليس الوضعية للميتافيزيقا؟ وهكذا نلاحظ في الأوساط العلمية والفلسفية أن الإشكال المنهجي لن يعود يعالج بالطريقة الكلاسيكية، أي بالطريقة الرتبية التحديدية وكذلك التصنيفية، وإنما بطريقة ابستمولوجية أي معرفية . فماذا نقصد بالتأسيس المعرفي وكذلك المنظور الإبستمولوجي؟

بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلم

يرادف لالاند بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم تماما وقد أخذ بهذا من المفكرين العرب جميل صليبا القول بفلسفة العلوم Philosophie de sciences أي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم وأصولها العامة، وهي الإبستمولوجيا[2].

الفروق بين الإبستمولوجيا وعلوم المعرفة.

من الصعب جدا أن تقيم حدودا فاصلة بين العلوم التي تتعلق بميدان الإبيستمولوجيا، وحتى بين الإبيستمولوجيا والعلوم التي تقترب منه؛ فعندما نعود إلى تعريف لالاند للإبيستمولوجيا نجده ينسب علوما عديدة إلى حقل الإبيستمولوجيا كالميثودولجيا أو المنطق أو فلسفة العلوم أو نظرية المعرفة[3]، وكذلك عندما نعود إلى علم العلم نجده يحتوي على مجموعة من الميادين، لذلك لن نجازف في هذا البحث بتقديم تعريف نهائي لها، سوى أن نقوم بمقاربة معنى مصطلح الإبيستمولوجيا .

1 يمنى طريف الخولي، مصدر سابق، ص241-242.

2 صليبا، مصدر سابق، ج2، ص162.

3 علي الكركي، مصدر سابق، ص16.

أكد بلانشي على صعوبة تعريف الإبيستمولوجيا، يرى أن ما تدل عليه لم يكن بالشيء القديم جداً. فكل فلسفة تنطوي على بعض تصور للمعرفة، ومثال ذلك (أفلاطون) الذي يعرض منذ وقت بعيد في(تيتاوس) نظرية عن العلم بالمعنى الواسع[1].

يتضح لنا أنه من الصعب التمييز بين الإبستمولوجيا ومختلف الأبحاث المشابهة لها، فغالبا ما تكون المسائل التي نتناولها هي بالأصل من ميدان الميتودلوجي أو المنطق أو نظرية العلم[2].

الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة

من الطبيعي أن نتساءل عن طبيعة العلاقة بين علم المعرفة أو الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة التي اعتاد الفلاسفة القدامى تناولها عند مفتتح موسوعاتهم ومؤلفاتهم.

فالمعنى الاصطلاحي لكلمة الإبستمولوجيا قد اختلف معناها من باحث لآخر فنجدها عند لالاند في معجمه الفلسفي الذي يرى بأنها تدل على فلسفة العلوم ولكن بمعنى أدق هي ليست حقا دراسة المناهج العلمية[3].

يذهب لالاند إلى ضرورة التمييز بين الـ epistémologie من نظرية المعرفة Theorie de la connaissance، ومقتضى هذا التمييز يقوم على أن الأولى تدرس المعرفة بالتفصيل وبطريقة بعدية a posteriori في مختلف العلوم والموضوعات، على خلاف دراستها في وحدة العقل[4].

---

1 Blanché, L'épistémologie, Paris, P.U.F, 1972. .6 نقلا عن : بشته، مصدر سابق، ص

2 أمينة زوار وكوثر زرقين، بنية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار، مذكرة ماستر، إشراف: رابح بايو، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة، السنة الدراسية 2015/2014م، ص10.

3 لالاند، مصدر سابق، ص356.

4 المصدر نفسه.

ويميز بينها ونظرية المعرفة التي أوردها تحت عنوان مستقل باعتبارها تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلا عن الذهن[1].

نجد محمد عابد الجابري حريصا على التمييز بين الإبستمولوجيا من جهة وبين الميتدولوجيا وفلسفة العلوم بمعناها العام من جهة أخرى [2]، وذلك لمتابعته المدرسة الفرنسية والألمانية [3]. على خلاف المدرسة الإنجلوأمريكية.

من هنا نحاول التمييز بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة الحديثة، فنجد أن نظرية المعرفة العلمية تعتمد على وسائل حديثة مثل القياس والإحصاء والتجارب، بينما نظرية المعرفة بمعناها التقليدي تعتمد على وسائل الفكر في حين تتصف نظرية المعرفة العلمية بالنزعة الموضوعية[4].

بيد أنه ينبغي التفريق بين الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة، لأن نظرية المعرفة تعد مبحثا في النسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، مثل كيف يمكنني أن أعرف على نحو يقيني ما إذا كانت العصا المغموسة إلى نصفها في الماء منكسرة في حقيقة الأمر، أم غير منكسرة؟ يمكنني أن أعرف على نحو يقيني إذا كنت أتذكر حقا حادثة مضت أو أن الأمر لا يعدو أنني أتخيلها فحسب ، وما إذا كنت الآن يقظان أم حالما؟ أفليس من المحتمل أن أكون ضحية وهم واحد لا ينقضي؟[5]

1 مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1983، ص203.

2 محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، ط5، 2002، ص18.

3 زوار وزرقين، مصدر سابق، ص11.

4 شعبان حسن، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم؛ دراسة نقدية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993، ص 123. نقلا عن المرجع السابق، ص10.

5 الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، 1986، مادة: معرفة، ص476.

ولكن تحت تأثير التقدم العلمي في حقل الفيزياء خاصة ، أصبحت الإبستمولوجيا هي الشائعة في قرننا هذا ، فقد أصبحت خطابا حول أسس الخطاب العلمي نفسه ،كما هو الحال عند الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار[1].

الإبستمولوجيا ومناهج العلوم

وعليه فإن الإبستمولوجيا تختلف عن دراسة مناهج العلوم وطرق تدريسها من جهة ، وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة أخرى ، لأن الدراسة الأولى قسم من المنطق التطبيقي ، في حين أن الثانية قسم من الفلسفة الوصفية أو فلسفة التطور[2].

الابستمولوجيا وتاريخ العلوم

الابستمولوجيا تشمل تاريخ العلوم فهو جزء من الكل فهي أوسع نطاقا وأعم من موضوع تاريخ العلوم، والدراسة التاريخية للعلم تقدم المادة الأولية للدراسة النقدية التي يقوم بها الابستمولوجي من جهة، ويحاول تقديم إطار تفسيري لتطورات العلم عبر التاريخ، أما تاريخ العلوم فإنه يتمتع بأهمية قصوى باعتباره المجال الذي تتجلى فيه التطورات الطارئة على مختلف العلوم وانعكاساتها على تصورات العلماء وتقنياتهم العقلية والعلمية المختلفة.

يظهر هنا أن موضوع الابستمولوجيا أوسع نطاقا من نظرية المعرفة، وأن اهتمامات الابستمولوجي بالمعرفة العلمية .تجعله فقط ينطلق من العلم في معالجة مشاكل العلم بينما تهتم نظرية المعرفة بمصدر المعرفة، وكذلك تهتم بمعيار وصدق الحقيقة العلمية. وفلاسفة العلم ينطلقون من التأمل الفلسفي ذي طابع الميتافيزيقي لمعالجة الإشكالات الكبرى للقضايا المتعلقة بنشأة المعرفة وكذلك طبيعة الحقيقة في شموليته ا، فلسفة العلوم هي الدراسة التي تقوم على فحص

1 المرجع السابق، ص756؛ جون بياجيه، مصدر سابق، ص24.

2 جان بياجيه، المصدر نفسه؛ موريس شربل، مصدر سابق، ص81.

مناهج العلماء ونقدها وتحليل عناصر البناء العلمي ككل، وتناول مشكلات العلم من جوانبه المعرفية[1].

يتضح لنا من كل ما تقدم من تعريفات واستنتاجات أن من الصعب التمييز بين الإبستمولوجيا ومختلف الأبحاث المشابهة لها، فغالبا ما تكون المسائل التي نتناولها هي بالأصل من ميدان الميتودلوجي أو المنطق أو نظرية العلم[2].

الفرع الثالث: مذاهب الإبستمولوجيا

يصعب حصر معنى الإبستمولوجيا في فهم واحد، أو منظور معين؛ بل من الصعوبة أن تحدّ أطر مغلقة لمعنى الإبستمولوجيا، الذي يشي بما هو ضد الانغلاق والتسطيح. هذا ما جعل للإبستمولوجيا مذاهب مختلفة، يمكن أن نحدد معالمها دون اختزالها تماما. فأهم مدرستين متمايزتين نسبيا، هما المدرسة الأنجلو- أمريكية والمدرسة الفرنكوفونية، وتبقى رؤى خارجة عن هذا التصنيف وهو ما نحاول استيعابه وعرضه.

الفرع الأول: المذهب الفرنسي:

الترجمة الفرنسية تميز الإبيستمولوجيا عن نظرية المعرفة كما تفصلها عن تاريخ العلوم وعلم المناهج، وقد تعدى هذا التمييز إلى المترجمين المغاربة الذين تلقوا الترجمة الفرنسية بالمعنى الوارد في مصادرها [3]. وليس هذا على وجه الإطلاق، لأن واحدا مثل بياجيه الذي يعد مدرسة في الإبيستمولوجيا التكوينية قد تأثر بالمدرسة الإنجليزية بحكم احتكاكه بها[4].

1 ماهر عبد القادر، مصدر سابق، ص60.

2 زوار وزرقين ، مصدر سابق، ص 10.

3 بشته، نفسه، ص5.

4 بشته، 6؛ جون بياجيه، مصدر سابق، ص9.

يحرص صاحب الموسوعة الفلسفية أندريه لالاند على تعريف الإبستمولوجيا [1] بالنفي، أي بتمييزها عن ما يقترب إلى معناها، ثم يقول:

الإبستمولوجيا " كانت تدل ولا تزال عند بعض الكتاب على فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر تحديدا فهي ليست دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع علم مناهج البحث Methodologie ويؤلف قسما من المنطق، وليس أيضا تأليفا أو استباقا اقتراحيا Conjecturale للقوانين العلمية على طريقة الوضعية والتطورية، بل هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ والفروض والنتائج التي بمختلف العلوم، (ابتغاء: غاية) تحديد أيها المنطقي لا النفساني وقيمتها ومداها الموضوعي"[2].

قاموس لاروس يوافق لالاند ذكر " المقصود بالإبستمولوجيا من وجهة النظر الفلسفية، دراسة العلم ومناهجه وقيمته ومبادئه مفتوح على المناهج والقيمة والمبادئ"[3].

الابستمولوجيا هي فلسفة علوم لأن عبارة فلسفة علوم Philosophy of science في مدلولها الفرنسي تعني النقد الفلسفي للعلم. و يستدل لذلك استخدام شالمرز Chalmers لها في مقدمة كتابه " ما هو العلم؟ " حيث يذكر الكاتب كلا من بيكون و بوبر و كبلر من ضمن فلاسفة العلم.

فالابستمولوجيا هي أيضا نقد للعلم عند الفرنسيين كما يذهب إلى ذلك شالمرز الذي يساوي فلاسفة العلم بالابستمولوجيين.[4]

---

1 وقد عربها مترجم الموسوعة بالمعلومية.

2 أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص356.

3 Grand Larousse de la langue Française, Librairie Larousse, Paris, 1972,P. 1682.

4 إن كانت الابستمولوجيا هي فلسفة العلوم بالمعنى الذي يستخدمه شالمرز chalmers فإن بدايتها تكون قبل ما ذكره بلانشي بكثير إذ إن هذا الأخير قال إنها بدأت مع بداية القرن العشرين في حين أن شالمرز يعتبر بيكون إحدى بدايات

الفرع الثاني: المذهب الأنجلو- أمريكي:

وعلى خلاف المعنى الفرنسي، فإن قاموس أكسفورد يعرف مصطلح ابستمولوجيا تعريفا مخالفا لتلك التعريفات التي نجدها في القواميس الفرنسية. يعني نظرية المنهج أو علم المنهج، أو أسس المعرفة وقد اتخذ هذا المصطلح منذ عام 1856 معنى خاصا؛ أصبحت تعني الإجابة على السؤال: ماذا تعرف؟ أو بطريقة اخرى: ما هي المعرفة؟ وقد اعتاد الكتاب منذ عام 1883 أن يدرجوا الأقسام التالية: الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأنثربولوجيا والأخلاق، تحت عنوان الإبستمولوجيا[1].

أما الموسوعة البريطانية فتقول عن المصطلح إبستمولوجيا في الجزء الثالث إن هذا المصطلح يفهم على أنه دراسة الطبيعة، ودراسة صحة المعرفة وأن الإبستمولوجيين يمتحنون درجات اليقين والاحتمال والاختلاف بين المعرفة والاعتقاد. وفي كل الأبحاث، بما في ذلك الأبحاث العلمية، توجد مشكلات ابستمولوجية عامة، ولكن توجد أيضا مشكلات إبستمولوجية خاصة بالنسبة لكل العلوم، مثل هذه المشكلات المتعلقة بالميثودولوجيا"[2].

وجاء في المعجم الفلسفي الذي صدر عن مجمع اللغة العربية بالقاهرة، عن الإبستمولوجيا "أنها دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة، وفروضها ونتائجها، وتهدف إلى تحديد أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية"[3].

فلسفة العلوم . راجع كتاب بلانشي المذكور سابقا، ص 1 ، و كتاب Chalmers. Qu'est –ce que la science? Trad.M. Biczunki, Paris,Ed. La decouverte,1987.

1 ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم قراءة عربية، أورينتال، الإسكندرية مصر، 2006، ص23.

2 The New Excyclopedia Britanniea, Lnk..London, 1977, Vol. 6,P 925. نقلا عن ماهر عبد القادر، مصدر سابق، ص23.

3 مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1983، ص201.

ويقترب هذا المبحث أو العلم[1] من الإسهامات التي أثراها الفلاسفة، منذ الحقبة اليونانية، مرورا بالحقبتين الإسلامية فالحديثة، حيث قامت أسئلتهم على محاولة فهم كنه المعرفة والحقيقة، وكيفية تحصيلها، وما هي حدودها، وعلاقتها بالإنسان، وهذا ما يسمى بمبحث "نظرية المعرفة"، فما علاقة الإبستمولوجيا المعاصرة بمبحث نظرية المعرفة المعهود؟

في مقابل هذا نجد التصور الأنجلو-أمريكي الذي يطلق على كل محتوى التصور الفرنسي مصطلح فلسفة العلوم Philosophy of science، ويخص مصطلح الإبستمولوجيا بموضوعات أخرى مغايرة تماما؛ إذ الإبستمولوجيا في إطار هذا التصور تهتم بمناقشة المعرفة في مصادرها وطبيعتها، وإمكانها، وحدودها، وما إلى ذلك من الموضوعات. وذا التصور هو الطي انحدر إلينا منذ نشاة الفلسفة القديمة[2].

وحول هذا الإطار تختلف الوضعية بفرعيها: الفرع الفرنسي الذي استمد اتجاهاته الأساسية من أوجست كونت، وعمل لالاند على تدعيمه وتأصيل نظرته، واحتفظ فيه بالمصطلح إبستمولوجيا علامة مميزة للوضعية الفرنسية. والفرع الأنجلو-أمريكي الذي استمد نظرته للوضعية من إرنست ماخ وموريس شليك، وعمل ألفرد جولز آير ورودلف كارناب على تعميقه وتمييزه عن التيار الفرنسي. وقد انعكست كل هذه الرؤى على تيار الفكر الوضعي في العالم العربي، فالوضعية التي يأخذ بها فلاسفة العلم في المغرب العربي استمدت أصولها من لالاند الذي ورث أوجست كونت، على حين أن وضعية المشرق العربي ارتبطت أكثر بآير وكارناب. ولذا جاءت الوضعية علماء المغرب نقدية على حين اتسمت وضعية علماء المشرق بالتحليلية. كيف إذن يعرّف كل هؤلاء فلسفة العلوم؟ وما هي النظرة العربية التي يمكن أن نستخلصها من الكتابات المختلفة حول فلسفة العلوم أو الإبستمولوجيا؟ وما هي تصورات المفكرين العرب لهذا النمط من الدراسات؟ هل

1 يوجد نزاع في تصنيف الإبستمولوجيا، من حيث قيامها علما بذاته أم كونها مجرد مبحث ملحَق بالفلسفة أو العلم. انظر: بشتة، مصدر سابق.

2 ماهر عبد القادر، مصدر سابق، ص24.

فلسفة العلوم هي الفلسفة العلمية؟ أو هل هناك ما يمكن أن نطلق عليه مصطلح الفلسفة العلمية ليكون هو بذاته فلسفة العلوم؟[1]

لا شك أن مصطلح فلسفة العلوم في حد ذاته تعرض لبعض النقاشات في الكتابات الغربية التي أرادت أن تميز بين الإبستمولوجيا وفلسفة العلوم، وقد تنبه ثابت الفندي إلى هذه المسألة فأشار في مؤلفه (مع الفيلسوف) إلى أن البحث في المعرفة الذي يجب أن يتصدر أجزاء الميتافيزيقا الأخرى أو يستغني به عنها، كما رأى كانط، إنما يقوم على وجهين: إما أن يكون بحثا في المعرفة العلمية بالذات، ما مسلماتها وأفكارها الأساسية وقيمتها، وهذا ما يسمى بنظرية المعرفة العلمية Epistemology وهو اسم لا يكاد يذكر اليوم وحلت محله فلسفة العلوم Philosophy of science أو مسألة أسس العلوم Fondations of sciences وهو من أنشط موضوعات الفلسفة اليوم، وإما أن يكون بحثا في المعرفة عامة ما مصدرها ووسائلها عند الإنسان، وما معنى الحقيقة التي تنجم عن تلك المصادر أهي مطابقة لواقع خارجي أم هي اختراع أم غير ذلك، وهذا ما يسمى نظرية المعرفة Theory of knowledge.

وهذان القسمان هما في الواقع وجهان لموضوع واحد هو المعرفة، وليسا جديدين في التفكير الفلسفي، فللقدماء أنظار هامة في المعرفة، وفي أسس العلوم، وإنما الجديد هو إبراز نظرية المعرفة موضوعا واسما وجعلها المقدمة الضرورية لكل كلام في الفلسفة، ولم يحدث ذلك إلا مع ظهور الفلسفة النقدية في القرن الثامن عشر[2].

وهذا التمييز هو شأن المدرسة الفرنسية، كما كان شأن الألمان الذين يميزون أيضا بين نظرية المعرفة والإبستمولوجيا[3].

1 المصدر نفسه، ص25.

2 راجع في ذلك: محمد ثابت الأفندي ، مع الفيلسوف، ص 88. نقلا عن ماهر عبد القادر، مصدر سابق، ص41-42.

3 أمينة زوار وكوثر زرقين، مصدر سابق، ص11.

خلاصة المذهبين:

وجود تباين بين التصور الفرنسي والتصور الأنجلو-أمريكي لكل من فلسفة العلوم والإبستمولوجيا، ويتضح جليا عند العودة إلى دوائر المعارف والقواميس الفرنسية والإنجليزية حلو طبيعة كل منهما. ولكن يمكن حوصلة ذلك إذا ما فهمنا أن الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين يرون أن موضوع الإبستمولوجيا يكمن أساسا في نقد المعرفة العلمية، وما يتضمنه هذا من تحليل وتمحيص للمناهج العلمية ، وأيضا للتصورات والمصادرات الأساسية التي يجعلها العلماء نقطة بدء للتوصل إلى القوانين والنظريات، هذا بالإضافة إلى تصنيف العلوم واختلافها بعضها عن بعض في طبيعة البحث فيها، وأيضا طبيعة البحث فيها، وأيضا طبيعة قضاياها، وتطور مناهج العلوم وما يلحق بها.

الفرع الثالث: مذاهب أخرى:

هناك مفاهيم للإبستمولوجيا خارج هذا التصنيف، أهمها:

أولا: الإبستمولوجيا التطورية (التكوينية):

يعرف بياجيه الإبستمولوجيا التكوينية ، بوصفها ، دراسة المعرفة وبوصفها" محاولة لتوضيح المعرفة العلمية استنادا إلى تاريخها، وإلى تكوينها الإجتماعي، وإلى الأصول السيكولوجية للأفكار والعمليات التي تعتمد عليها بصفة خاصة"[1].

يرى بياجي أن الابستمولوجيا تدرس مشكل المعرفة في الممارسة العلمية بعيدا عن الإطار السابق الذي اشتغلت فيه نظريات المعرفة التقليدية. لذلك فالابستمولوجيا مدعوة بقوة إلى أن تحدد بدقة طبيعة تناولها لموضوع المعرفة بشكل يقطع نهائيا مع التصورات الفلسفية التقليدية، بمعنى آخر هو أن تحدد الابستمولوجيا نوعية الأسئلة والمشكلات المعرفية التي ينبغي لها دراستها وحصر

1 جون بياجيه، مصدر سابق، ص24.

مجال موضوعها. فهذا التحديد الجيد للموضوع هو الذي سيقودها إلى الابتعاد عن الفلسفة والاستقلال عنها كما حصل بالنسبة للعلوم الإنسانية – علم الاجتماع، والنفس والتاريخ- التي أصبحت قائمة بذاتها.

ويرى بياجي أن الخطوة الهامة في هذا الاتجاه هي أن تتجنب الابستمولوجيا المعاصرة طرح السؤال: ماهي المعرفة ؟ لان طرحه بهذه الطريقة يلقي موضوع المعرفة في إطار الفلسفة. إن ما يميز الابستمولوجيا عن الفلسفة هو أنها لا تعالج مسالة المعرفة من زاوية الماهية التي هي وجهة النظر الفلسفية.

ثانيا: الإبستمولوجية المطبقة اللاديكارتية:

يطلق باشلار على الفلسفة اسم العقلانية المطبقة كما يصفها بالعقلانية العلمية الجدلية، ويعتبرها مخالفة للعقلانية المطلقة، كما يسميها أيضا "الابستمولوجيا اللاديكارتية" أو "فلسفة النفي".

وينطلق باشلار في بنائه لهذه الفلسفة من ملاحظة أساسية، ميزت علاقة الفلسفة بالعلم، وهي أن الخطاب الفلسفي حول العلم، ظل متخلفا جدا عن الممارسة العلمية وما طرأ عليها من تحولات، وما عرفته من ثورات معرفية غيرت من منطلقات العلم ومفاهيمه الرئيسية. فالخطاب الفلسفي ظل يفكر في إشكالات العلم والممارسة العلمية، اعتمادا على مبادئ ومنطلقات تقليدية، لذلك كان غير قادر على متابعة العلم في حركيته وتطوره وبالتالي كان عاجزا عن تقديم الفلسفة الذي يحتاج فيه العلم المعاصر وهي في نظر باشلار (الفلسفة المطبقة)[1].

وعلى الرغم من أن الموقف الفلسفي الذي يقدمه هو موقف عقلاني، إلا انه يعتقد أن الفلسفة مسؤولة عن التعبير عن صورة العلم المعاصر، دون الارتباط بموقف فلسفي جاهز أو

1 رافد قاسم هاشم، مصدر سابق، ص190.

مسبق، لان هذا الأمر سيعيدنا إلى ما سقطت فيه الفلسفات التقليدية في مواكبتها للعلم . إن المهم في نظر باشلار هو قدرة فلسفة العلم على الرصد الموضوعي لكل مؤشرات الفكر المعاصر، وكذلك على التخلص من الاكراهات والتعقيدات التي تفرضها الأنساق الفلسفية المغلقة واللغة الفلسفية الضيقة.

ليس المهم هو التماسك المنطقي للخطاب الفلسفي حول العلم على حاسة إجرائية المفاهيم التي يستخدمها، وما يترتب عنها من تعقيدات داخل النسق الفلسفي، فواقع العلم المعاصر أصبح بعد الثورات الكبرى يقترب أكثر من الواقع، وهو الأمر الذي تحقق بفضل تطور التكنولوجيا المرتبطة بالعلوم الطبيعية[1].

– ومن أهم خصائص العقلانية المطبقة عند باشلار[2]:

أولا :أهم خاصية مميزة للعقلانية المطبقة عند باشلار هي ارتباطها وملاحقتها للعلم، دون الانطلاق من موقف فلسفي مسبق ومغلق، ذلك أن البحث في مشكلات المعرفة العلمية وانجازاتها ينبغي أن ينصب أولا وقبل كل شيء على النتائج التفصيلية للعلوم المختلطة قبل الانتقال إلى استخلاص القيم المعرفية والثقافية التي تنطوي عليها المعرفة العلمية المعاصرة.

وفي معنى آخر أن الخطاب الفلسفي حول العلم في نظر باشلار ينبغي أن يكون حديثا لاحقا وذلك لكي لا يفرض الفيلسوف قيما على العلم من خارج الممارسة العلمية، إذ لا معنى من اعتماد خطاب شمولي ونهائي لقيمة العلم، في الوقت الذي تتجدد فيه هذه القيمة تبعا لتطور المعرفة العلمية وإحداثها لثورات حاسمة في تاريخ العلوم الطبيعية.

1 المصدر نفسه.

2 غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة د خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981، ص8-9.

ثانيا: تتسم الابستمولوجية الباشلارية بسعيها إلى التطابق مع الواقع أي بعلاقتها الجدلية بالواقع، وذلك على عكس العقلانيات المثالية التي كانت تقدم نفسها كفلسفات متعالية، لا تكتسب قيمتها من سعيها إلى التطابق مع الواقع، بل بقدرتها على التخلص من محدودية التجربة، وضيق الواقع، أما فلسفة العقلانية المطبقة فهي عبارة عن برنامج عمل، يسعى دوما إلى الانطلاق من الواقع والتحقق في التجربة، فهي إذن عقلانية غير مفارقة للواقع، كما أنها ليست فلسفة مبادئ قبلية ثابتة، فهي دائما تغير من منطلقاتها ومسلماتها ونتائجها كذلك، حسب تغير الواقع وتجدد مفاهيمه، وتعيد البناء في كل مرة يفرض عليها ذلك.

وخلاصة مفهوم الإبستمولوجيا أنها تشمل كل الأبحاث المعرفية؛ فلسفة العلوم ومناهج العلوم وغيرها، منظورا إليها من زاوية علمية معاصرة، أي من خلال المرحلة الراهنة لتطور الفكر العلمي والفلسفي، كما أنها علم المعرفة التي تختص ببحث العلاقة بين الذات والموضوع[1].

1 شعبان حسن، مصدر سابق، ص 124.

الفصل الثالث

سيرة حاج حمد ومشروعه الفكري

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: سيرة حاج حمد الفكرية.

نستهدف من الكتابة حول الحاج حمد تتبّعَ المؤثرات الاجتماعية والمحفّزات الثقافية التي اختطّت مساره الفكري والنضالي، ابتداء من نشأته بين أحضان أسرته وأجواء بيئته. لأن المفكر الأصيل سليلُ بيئته قبل أن يكون ابنَ قراءاته ومطالعاته. وسنعرج على إسهاماته الفكرية بعد التعرض إلى نشأته الدينية والثقافية.

المطلب الأول: نشأة حاج حمد.

لن نختفي كثيرا بالمنهج التاريخي الوصفي لأجل استرداد المعلومات الواردة في الدراسات السابقة، بقدر ما نتغيّا وضع يدنا على العلاقة بين الأفكار وواقع إنتاجها، وبين التجربة ومخاضها الذي أنتجها، على نحو يحاول الفهم والتحليل.

عندما نبحث في المراحل الأولى من حياة حاج حمد نلمح شحّا في المعلومات التي تتعلق بشخصه وأسرته. وحتى في مصادر سيرة حياته؛ فهي مقالات معدودة[1]، نجدها تتخطّى ما يتعلق بنشأته مباشرة إلى المراحل اللاحقة. وهذا ما لمحناه في مصادر ترجمته، ممّا قد يعكس ضعفَ أُولى الرّوافدِ في تكوينه، وفي المقابل قوةَ التّحدّي الذي رفعه منذ بدايات حياته.

الحاضنة الأسرية.

[1] – الأول: الحديث الصحفي الذي أجرته جريدة الخرطوم الجديدة مع الأستاذ المفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد بمنزل الصحفي ناصف صلاح الدين في أمسية من أماسي أوائل التسعينات في جلسة كان موضوعها(تجربة حاج حمد على لسانه)، وهي تساؤلات أجاب عليها بإفادات ثرية وصريحة – يرحمه الله ونشرتها الجريدة تحت عنوان" الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته". والثاني: حوار أجراه معه علي الديري وفاضل عنان.. بالإضافة إلى ما نشر بموقع معراج القلم http://www.mi3raj.net/vb/showthread 12-21-2006, 03:33 PM. و موقع الحوار المتمدن – العدد: 1408 – 2005 / 12 / 23.ئ

ورد في ترجمته أنه ولد في 28 نوفمبر 1942م بقرية مقرات بالشمالية بالسودان، وكذلك حفظه للقرآن الكريم على عادة الأطفال في بيئته وسنّه، ربما هذه المؤهلات لا تبرز خصوصية الفتى أبو القاسم عن أترابه؛ ذلك لأنها مما درجت عليه البيئات المحافظة في كثير من أقطار العالم الإسلامي، إلا أن هناك عواملَ قد تسعفنا على رصد التّشكلات الأولى لاهتماماته، مما كان لها بالغُ الأثر في رسم مستقبله، فما هي العوامل المؤثرة في بناء شخصية حاج حمد؟

بداية حياة حاج حمد لا تكتنفها خصوصيات بارزة؛ بحيث تلمح فيها بوارقَ العبقريّة من المؤهّلات الاجتماعية التي تمهّد له تحقيق الانجازات التي انتهى إليها، على نحو العباقرة الذين تنطلق حيَوَاتُهم بنحوٍ يَشِي بِشَيء من الرّتابة والخمول، ثم تحصُل الطَّفرةُ الحاسمةُ التي قد لا تبدو أمرا محمودا بادئ الأمر، ولكنها تغدو بعدها حافزا تختطّ للنجاح مسالكه، وتولد المنحة من رحم المحنة المعهودة[1] لدى بسطاء الناس.

على العكس من ذلك تماما، فالبيئة التي نشأ فيها الفتى محمد لم تضف إليه من المعارف والتجارب إلا قدْرا يسيرا، بل وحتّم القدَر السياسي عليه أن ينقطع عن الدراسة النظامية، فانكبّ على التكوين الذاتيّ، فهل كان في بيئة حاج حمد من العناصر الخفيّة ما عوّض عنه هذا العوز المعرفي؟ أم كان العبء كاملا عليه لتدارك النقص العلمي[2]؟

[1] نقصد بالمحنة المعهودة ما يطرأ على الحياة من الظروف القاسية كاليتم والفقر والحاجة التي تسهم في ترسيخ الاعتماد على النفس والجلد على شظف العيش، كما وقع مع حاج حمد من طرده من المدرسة، وعزلته في لبنان لكن أضاف كلُّ ذلك تكوينا نوعيا في شخصيته.

[2] التركيز على لحظة **التحول النوعي** في قراءة السّيَر، على زعم أنّ ما سبقها كان **زمنا سكونيّا** من سيرته، قد يؤدي إلى إهمال المفاتيح الكامنة وراء تشكّل الظاهرة أو نضج الفكرة، لأنّ لحظة التحوّل النوعي ليست سوى نَتاج تفاعلٍ لعناصر القوّة فيما سبق، وعلى هذا النحو عاش الكثيرُ من المخترعين والنوابغ.

سأهتم كثيرا بالمؤسسة الأولى التي تشكل بنية وعي الإنسان الأولى، وهي الأسرة التي لا شك أن لها دورا كبيرا في تنشئة حاج حمد على مجموعة من القيم والمبادئ التي انطلق منها في بناء رؤيته لله والكون والمجتمع، هذه القيم التي شكلت البذور الأولى من مشروعه ثم ظلت تلهم فكره، وتتحكم في مساره المعرفي والكوني، هي المنبع الأصيل الذي لا يمكن أن يصدر عن غيره حاج حمد، وهو السياق الأساسي الذي لا يمكن أن نفهم خارجه أي مفكر آخر، سواء في إبداعاته وكذا في تحولاته. فما هي أهم الأسئلة التي حفزت حاج حمد في محضنه الأسري؟

وتتحدد غايتنا من تدوين الترجمة في هدفين أساسين، هما:

أولا: محاولة الإسهام في معالجة الإشكالية العامة للدراسة، فتعرض الترجمة للمنعرجات الحاسمة التي رسمت مسار حاج حمد لبناء مشروعه الفكري، في إطاره المعرفي والمنهجي، وما هي المرجعيات الفكريّة التي أفاد منها في تجاوز الرؤى الأيديولوجية والترسيمات الاجتماعية المحدِّدة لآفاق التجربة والتفكير.

ثانيا: تتبّع منحنى التحولات الفكرية لحاج حمد لإدراك المعنى المشترك أو الناظم المنهجي لمختلف أطوار حياته، ذلك لأن الإنسان مهما سعى في سبيل البحث عن الحقيقة الطلقة، يظل وفيّا للمعنى النابض في أعماق لاوعيه.

امتلأت حياة محمد أبو القاسم بالتجارب والمغامرات، كما كان مشروعُه الفكريُّ انعكاسا لذلك، فانتقال اهتماماته من تيار القومية إلى الفكرة الإفريقية ثم إلى البعد الأمميّ اليساري فإلى مشروعه العالمية الإسلامية الثانية، وتقلده إبانها لشتى الأدوار الحساسة؛ من مساهمته في الثورة الإريتيرية إلى منصب المستشار للرئيس الإريتيري، ومن ثم إلى انخراطه في الحكومة السودانية، انتهاء بدوره كمستشار للمعهد العالمي للفكر الإسلامي خلال رئاسة الدكتور طه جابر العلواني، لا شك أن ذلك يدعو إلى تباين الرؤى في قراءة أثر هذه التحولات على فكره، وإدراك إفرازاتها الإيجابية أو السّلبية على مشروعه، لكن انضواء مجموع أفكاره ومختلف مقولاته ضمن إطار رؤيوي منتظم؛

بنحو ما تزعم فرضيةُ هذا البحث، يدعونا إلى تتبع هذا الناظم المنهجي، من خلال رصد تمثلاته بين شتّى تجاربه الحاسمة ومقولاته الأساسية

هموم الشباب والوعي المبكّر

منذ بدايات وعي حاج حمد اهتم بسؤال (الهويّة) الذي بات هاجس المثقف السوداني وظل هذا الهم ملازما له في كتاباته، يقول عن نفسه :" فكان النضح مبكراً حين أقرأ تاريخ نفسي دون أنانية، هنالك وعي مبكر واختلاط مبكر بقيادات مختلفة" [1] وبسبب هذا التلاقح في سبيل البحث عن سؤال الانتماء والذي هو سؤال أساسي في الإنسان قارب مستويات عالية من الانفتاح والوعي لذلك أصبحت نظرته أكثر انفتاحا على إفريقيا والعرب على السواء، لم ينحصر بسودانيته في الحدود الإفريقية ولم ينسلخ منها نحو القومية العربية التي كان لها تأثير واسع على النخب الإسلامية في السودان. ويهمنا هنا على وجه الخصوص الأسئلة التي حركت حاج حمد نحو البحث والتقصي، والتي كانت:

- ماذا يحمل الفكر الثوري العربي؟
- وماذا يحمل الفكر الثوري الأفريقي؟
- وأين أقع أنا ويقع السودان من هذه التيارات المنعكسة عليه؟[2]

قارب حاج حمد موضوعة الهوية مبتدء بالدائرة السودانية فالأفريقية والعربية ثم الكونية. كما جعلت منه قيم الثبات مكينا في كتاباته ومقارباته، فقد شغله سؤال (الثابت/ المتغير) منذ قراءاته الأولى، أصيلا في هويته ومبادئه.

التعلق بالكون والتفاعل معه:

[1] الديري وعنان، المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

هذه الآليات استقاها حاج حمد من رحم كتاب الله تعالى، من خلال قراءته "التفاعلية الحضورية"، ذلك لأن القرآن الكريم ليس كتاب تشريع وحسب، وإنما فيه من المهارات العالية ما يدعو إلى التمرن عليها، على نحو ما يمثّل لذلك بما يسميه "منهج (المماثلة) الذي يقابل بين مواقيت الصلاة الزمنية وظواهر الحركة الكونية هو أحد الأساليب الإنشائية للمعرفة، حين نحاول تطوير العمليات الذهنية لأبنائنا، وذلك لدفعهم لتقنين المتقابلات..، وهذا منهج ابتدائي في المعرفة وكثيرا ما يأخذ به القرآن في معرض التدريب الذهني"[1].

المطلب الثاني:تكوين حاج حمد.

القيم التي تشرّبها حاج حمد في محضنه الأسري ستظلّ مبادئ مرجعيّة، لا مجرّد شعارات ادّعائية. لأجل ذلك فإنه لم يتخل عن مشروعه العلمي، حين لم يستطعم الدراسة الرسمية –كما عبر هو ذاتُه بهذا اللفظ– وإنما اتّجه إلى التّكوين الذّاتي، حتى إنه اشتهر منذ ريعان شبابه بملازمة المكتبات، يقول عن نفسه:" الوقت الذي كنت أقضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي كنت أقضيه في الدراسة أو في الداخلية، كان معروفاً أن مفتاح المكتبة عند محمد أبو القاسم حاج حمد"[2].

مرجعية القرآن الفكرية.

وقد سجل له هذه السمة أحد أصدقائه، فقال :"وجدت إنسانا يأتي إلى القرآن العظيم محاولا التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ط1 ،دار الهادي، بيروت، 2004 ، ص79.

2 الديري وعنان، مرجع سابق.

رحاب القرآن متدبرا متذكرا متفكرا بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشراته وموجهاته للفهم"[1]

لذا لم يتجاوز كلّ شيء ولم يبدأ بداية صفريّة، وإنما حدد المرجعية الثابتة لمتغيراته الفكرية، فالمرجعية لا تكون إلا للوحي الإلهي المتعالي، وما عداها فلا يصح أن يوضع في مرتبة الوحي. لذا ظلت دراساته تحتفي بالوحي وتدعو إلى العودة الحقيقية إليه، بصياغة نظام معرفي قرآني يتجاوز القوالب التوفيقية والتلفيقية التي شكلت معظم التراث الفكري الإسلامي.

لا بد وأن تلك القيم التي كان يتشرّبها حاج حمد لم تكن خالية من روحها ومعناها، والآيات التي كان يتلقاها قد اعتملت في نفسه فولدت هذه الرؤية المركزية لكتاب الله تعالى ، فزاده تعمقه في التراث والفكر، اتصالا واستيعابا لهذا النداء الأول الذي تلقاه أول حياته.

قد لا يعدّ وفاءُ حاج حمد لهذه القيمة المركزية أمرا ملفتا على أنّه نُشِّئ عليها، إنّما المفارقة في رسوخ هذه الحقيقة في قلبه، رغم كل شطحات عقله الفلسفية، وقد أشفق على حاله أحد زملائه حين لمح فيه تعلقه الشديد بالمصحف، لكنه ردّ عليه:"لو تركته لاحترقت". فغالبا ما تتسرّب تهويمات العقل إلى أعماق القلب مع كثير من الفلاسفة فتؤثر على اعتقادهم وتحيد بهم إلى غير ما انطلقوا به، إلاّ قليلا، وإنّي أتمثّله الفيلسوفَ محمد إقبال حين قال "أشد نصيحة أثّرت فيَ تلقيتها من والدي، يا بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك"، ويلتقي إقبال مع حاج حمد في "تعامله المباشر مع القرآن الكريم، ودعوته إلى الكشف عن فلسفة القرآن للحياة والوجود والإنسان"[2].

لا نجد في ما كتب حاج حمد ما يثبت أن للفلسفة ومناهجها سلطةً على الوحي القاطع، بدعوى التحرر والتجاوز – على الرّغم من اطّلاعه على مدارسها، وتوظيفه لبعض مناهجها– فإنه

[1] طه جابر العلواني، مراجعة كتاب العالمية الإسلامية الثانية لمحمد أبو القاسم حاج حمد، (مقال) مجلة الإسلامية، ع:37 – 38، ص 229.

[2] مولاي احمد صابر، محمد إقبال والدرس القرآني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مقال28-10-2013.

يؤكد على العكس من ذلك أنّ "القرآن والسنة النبوية منضبطان كمواقع النجوم ولا تناسخ بينهما، أما ما يأتي بعد ذلك فأنظر إليه برؤية نقدية أتجاوز فيه العرف النفسي والتاريخي للمقدس"[1].

"إن مشكلتك أنت وغيرك من فقهاء الشريعة ودارسي الفقه، أنكم لا تستطيعون التفكير خارج العقل الأصولي، لديكم مجموعة من القواعد المغروسة في أذهانكم، هي الأفق الذي تنظرون به ومن خلاله للقرآن، عقولكم لا تغادر تلك الأسس، إنها مسجونة في داخلها"[2].

وهذه من قيم التجاوز التي جعلت من حاج حمد شخصية مبدعة إلى جانب قيم الرّسوخ والثبات، فقد تعلّم حاج حمد منطق "الاستيعاب والتّجاوز"، و"التحرر" من سلطة الموروث المتحكّم في مقاصد نصوص القرآن والسنة.

النَّفَس العرفاني الصوفي

استقى حاج حمد من الحوارات التي كان يحضرها في بداية شبابه للشهيد محمود محمد طه أثرا بالغا، في إنتاج تلك التفسيرات المتجاوَزة، ليس فقط في مادتها العلمية الرصينة، ولكن كذلك في تغذية نزعته التحررية، وتشذيب فطرته التطلّعية.

مما رسخ في ذاكرة حاج حمد وفي ذاكرة الكثير ممن أدرك المفكر محمود طه، أن يد جعفر نميري تلطخت في مجزرة للقيم، ولم تتورط في دمائه وحسب، يسجّل ذلك في قوله عن محمود طه أنه "كان متصوفا، ذا تنسك روحي، زاهدا، بسيطا، حيويا، جذابا، مؤثرا، يحتفي بالغير، يفيض دفئا ومحبة، يؤثر العفو والمغفرة لمن يسئ إليه، يرتدي ملابس بيضاء بسيطة، يعيش في كوخ، مع أن دخله جيد بوصفه مهندسا معروفا"[3]، لذلك ظل مدينا للمنظومة العرفانية، دون مؤسساتها

[1] المرجع نفسه.

[2] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص12.

[3] المصدر نفسه.

اللاهوتية أو الطرقية، ونجد في استلهامه لتراث محي الدين ابن العربي، وقراءاته العرفانية في كتاب الله تعالى أثرا من ذلك. فيقول:"كنت أصغي له وهو يحكي منعطفات حياته، وتكوينه الثقافي، ونشأته المشبعة بالمعنى، والإيحاء الروحي.."[1] .

العصامية والتثقيف الذاتي.

كان بديله هو التثقيف الذاتي أو العصامية self study عدم احتياجه الى الشهادات الجامعية والتنميط يقول " الوقت الذي كنت أقضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي أقضيه في الدراسة والداخلية ، حتى أنه كان معروفا أن مفاتيح المكتبة عند أبو القاسم"[2].

ومما ورد في تراجمه أنه كان يغرق في " مطالعة كل ما يقع تحت ناظريه، حتى وصل إلى مرحلة قرأ فيها كل متاح أمامه ، فبنا ثقافة واسعة، أعانته على التعرف والاقتراب من التجارب والمدارس الفكرية والسياسية المختلفة والمتناقضة في البيئة السودانية ، بدءا من المهدوية الصوفية إلى المركسية العالمية الثورية"[3].

فعائق الفصل عن الدراسة تحول مع حاج حمد إلى تحدٍّ ذاتي، هذا ينم عن القوة والشجاعة التي هي ليست معطى دراسي، ولا هي ذات أولوية لدى واقع الكثير من المؤسسات التعليمية، وهو ما يتوافق مع كلمات ماركس ، كلماتٍ تنبع من مشكاة الإرادة الإنسانية، يفصح فيها عن الجناح الآخر لإقلاع المثقف برسالته، فيقول كارل" إن الرغبة في الكشف عن الحقيقة ليست إذن سوى أحد الشرطين ليكون الشخص مثقّفا. أما الشرط الآخر فهو أن يكون شجاعا، أن يكون مستعدا للذهاب بالبحث العقلاني إلى أبعد مدى ، أن يقوم بنقد صارم لكل ما هو موجود،

[1] المصدر نفسه.

[2] الندوة الدولية حول أعمال المفكر حاج حمد، ص1.

[3] الحاج دواق، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، أطروحة دكتوراه العلوم، إشراف: إسماعيل زروخي، سنة 2009-2010، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، ص7.

صرامة تحول دون تراجع النّقد، لا أمام النتائج التي يقود إليها هو نفسه ولا أمام الصراع مع السلطة أيا كانت"[1].

وحين ذاق طعم المطالعة استقلّ الزاد الذي يأخذه من معلميه وأساتذته بالمدرسة، يقول عن نفسه " أكملت تعليم سنة دراسية أخرى في كلية الأحفاد بأم درمان، ولم أحز على أي شهادة جامعية، وأبواب الكلية الحربية والشرطة انغلقت في وجوهنا، فاتجهت للتثقيف الذاتي، أنا في تلك الفترة وحتى في الأحفاد لم أعد أستطعم الدراسة المدرسية وما عدت أواصل أي حياة تعليمية وفي امتحانات الشهادة الثانوية جلست لامتحان واحد فقط ولم أكمل باقي الامتحانات بعدها في نهاية 1963م بدأت في التثقيف الذاتي والذي بدأ معي منذ فترة مدرسة عطبرة الثانوية، الوقت الذي كنت أقضية في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي كنت أقضيه في الدراسة أو في الداخلية، كان معروفاً أن مفتاح المكتبة عند محمد أبو القاسم حاج حمد، مقال : حاج حمد عن نفسه"[2].

الثورة على الأنظمة الاستبدادية.

يبدو أن الظروف الصعبة التي كان يمر بها نظام السودان آنذاك في ظل الانقلابات المتكررة، والاستقطابات النضالية بين التيارات القومية والشيوعية والإسلامية، سنحت لحاج حمد أن ينخرط في غمار السياسة مبكّرا، بل ويدفع مستقبله الدراسي ثمنا لموقفه السياسي، وذلك إثر مظاهرة ضد نظام الرئيس السوداني عبود[3].

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، 2000، ص 24- 25.

[2] الديري وعنان ، مرجع سابق.

[3] كان ذلك في 1963 مساندة لثورة الكونغو التي اتخذ حيالها النظام السوداني موقفا متخاذلا. انظر: تجربة حاج حمد على لسانه، مصدر سابق.

لكنّ الدافع الذي كان يشدُّ أبا القاسم إلى السياسة ليس هو نفسُه ذلك الذي كان يحرك أصحابَ المطامع الدنيئة من محترفي السياسة ؛ السر في هذا أن السياسة في مخياله –أي حاج حمد– لم يكن إطارها المرجعي هو المفهوم الهوبزي أو الميكيافيللي[1]، وإنما كان ضمن الإطار القيمي الإنساني الذي يرى بأن السياسي هو أولى الناس بالأخلاق، بل وأحد منابع الحكمة والرشد[2].

وهنا نلاحظ قوة حاج حمد الفكرية في التحكم في الواقع السياسي و" كيف تعمل الظروف المتصارعة المتناقضة على تحويل المفكر من الانهزام أمامها إلى الإفادة منها وتوظيفها في اتجاه انضاجه، خاصة المعرك الفكرية منها، لطبيعتها السجالية المؤسسة على الرؤية وضدها"[3].

يقول عن نفسه:" إنها (رؤية ميدانية) بحكم إتصالاتي المباشرة بالمعنيين السودانيين كافة بقضايا السلام ومباحثاتي في الخرطوم وأسمرا وأرجاء أخرى على حد سواء، وبحكم تتبعي لهذا المسار منذ وقت طويل وتدخلي فيه بأشكال مختلفة، منها ما يندرج في إطار الوساطات وتقديم المشاريع والمحاورات والمؤلفات والكتابات الصحفية والمحاضرات"[4].

والتاريخ والواقع يؤكدان أن الثورة لا يكفيها الفكر، وإنما الميدان هو المحك الذي يقيس ويختبر صلاحية الأفكار، وبالتالي فإن " الإيمان بمظلومية الشعوب المستضعفة، يساوي الانضواء تحت حركات تعمل على رفع الظلم والحيف المسجل في حق تلك الشعوب ..فالاحتكاك العملي بالثورة ، والانخراط في صفوف المقاتلين ، هو ما منحه العملية في تفكيره ، عكس ما قد يشاع منه من تجريد وإغراق في سماء الفكر من غير ضوابط عملية "[5].

الإبداع الثقافي والاجتماعي.

[1] محمد سبيلا وعبد السلام عبد العالي، الحقيقة (دفاتر فلسفية)، دار توبقال.

[2] المرجع نفسه.

[3] حاج دواق، مرجع سابق، ص9.

[4] الديري وعنان، مرجع سابق.

[5] حاج دواق، مرجع سابق، ص8.

لم يتوقف التحدّي في هذه المرحلة المتقدمة من حياته، وإنما ظلّ سمةً بارزة في كل دور يقوم به، سواء على الصعيد العلمي أو السياسي أو الشخصي.

وكأني به يتمثل قول الشاعر : وما نيل المطالب بالتمني ولكن تؤخذ الدنيا غلابا

لذا كان يضطلع بمهمات في غاية الخطورة والتهوّر، كتعاونه مع حزب الشعب السوداني لإسقاط الرئيس عبود، وتهريبه للأسلحة واختلاسه للأدوية من المخزن الطبي ومخازن الذخيرة التابعة للجيش وإرسالها إلى إريتيريا، كل ذلك كان تحديا ولّدته الظروف الاجتماعية والنفسية المحفّزة.

المطلب الثالث: إسهامات حاج حمد.

ولأنه كان يتعامل مع المرجعية الثابتة، كانت إضافاته نوعية ومقارباته جذريّة، ولم تكن كتاباته هامشا على متن الدراسات السابقة، لذلك تأخذ دراساته أهمية معتبرة؛ فكتابه "العالمية الإسلامية الثانية:جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" يعتبر مرجعا للدراسات القرآنية والفلسفية، وكذلك كتابه:"منهجية القرآن المعرفية". يقول عنه العلواني: وما كتابه هذا " العالمية الإسلامية الثانية" إلا شاهد ومؤشر على نصيبه الوافر، وحظه الكبير من الفكر الأصيل المستنير، والقدرة التحليلية المتينة والصبر والجلد على دراسة القرآن الكريم"[1].

أولا: التعمق في إشكاليات التراث الحداثة.

قال الرفاعي في مقدمة كتاب العالمية الإسلامية الثانية : الكتاب" يهتم ببحث جدل (الغيب والإنسان والطبيعة) استنادا إلى مرجعية قرآنية، مع توظيف محترف لأدوات العلوم الإنسانية الحديثة، والإفادة من معطياتها المنهاجية، من دون خشية أو ارتياب مما يفضي إليه مثل هذا التوظيف، من تبلور رؤى ومفاهيم لا تتطابق تماما مع ما يحفل به الموروث..وجدت العالمية الإسلامية الثانية من المؤلفات التي تضمنت رؤى إبداعية في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد،

[1] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، (مقدمة عبد الجبار الرفاعي)، ص15.

عبر التواصل مع التراث، وخاضة التصوف الفلسفي، من ناحية، وتجاوز ذلك التراث من ناحية أخرى، بقراءته من منظور مختلف، بالاستعانة بمعطيات العلوم الإنسانية الحديثة، ومحاولة تفكيك شيء من عناصره، وغربلتها ، ودمجها بعناصر أخرى، وبالتالي صياغة مقولات تفارق الموروث، ولكنها تحتضن روحه وعناصره الحية، وتحذر الاستلاب بأي شكل من أشكاله" [1] ؛ فالرجل من خلال اتصاله بالقرآن العظيم وتعامله معه على ذلك المستوى المعرفي العالي يشكل إضافة نوعية إلى مدرسة إسلامية المعرفة لا يمكن لها أن تجدها في شخص آخر فيما أعرف ويعرف إخواني" [2] ، وكتابه (السودان : المأزق التاريخي وآفاق المستقبل) يعتبر عمدة في مجاله ، وعندما يتثبت الإنسان من المعرفة، ثم لا يكتفي في ذلك بالمراجع النظري بل ينزل إلى الميدان ليجربها سيستجمع كل أدوات التحقق المعرفي ويصل إلى مرحلة التجريب.

شكلت دراساته ثورة في الإسلاميات والفلسفيات والعرفانيات على السواء. فلم يكن تلميذا يكتفي بدور التّلقي، ولكنه كان يتجاوز ذلك إلى الإضافة النوعية، وهذا ربما راجع إلى القراءة الجدية التي كان يوليها لكل كتاب يبدأ فيه، يقول عن ذلك " كنت أشعر بالفراغ وأني غير مؤسس فكان حضوري عميقاً وشاقاً لأتأسس وأعرف لم آتي إلى المعرفة من أجل الشهادة ولم آتي إلى المعرفة لأحسن درجاتي العملية ولم آتي إلى المعرفة للاستزادة على أساس الوجود، كنت مع كل كتاب أبدأ من جديد فنوعية التراكم التي تكونت تراكم كمي نوعي يبني نفسه تدريجياً .."[3]، وربما مرد ذلك إلى الرؤية التي كان ينطلق فيها حيال نفسه من أنه لا يحتاج إلى وساطات لإدراك المعرفة ، أي معرفة ما سواء الدينية أو الفلسفية.

ثانيا: قراءته في التاريخ

[1] المرجع نفسه، ص5.

[2] حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة،ص37.

[3] الديري وعنان، مرجع سابق.

يعد مشروع حاج حمد وتصوره التاريخي إضافة في العقل السوادني والعربي على سواء، وتتأسس رؤيته على استخلاص المنهج التاريخي، وليس إلقاء الضوء على زوايا متفرقة منه، عبر تراكم للأفكار يصوغ المنهج الكلي.

لبيان مقصد هذا الكلام نقدم مثالا لحاج حمد حول أزمة الجوع في السوادن، إذ يعتبره حاج حمد " مجرد (ظاهرة)، أما الأصل فيكمن في سياسة (التجويع) المعتمدة التي طبقت على السودان لأهداف استراتيجية ودولية. وتمزق الشخصية السودانية واستنزافها في الحروب الداخلية مجرد (ظاهرة)، أما الجذر فيمضي لاتهام أولئك الذين يروضون السودان عبر هذه الأزمات الإقليمية ليتجه إلى مصير مغاير لمصيره.."[1].

ومن خلال بعض الحوارات التي يفصل فيها حاج حمد رؤيته حيث يقول:" هذا ما طرحته في مؤتمر أصيلا في شهر غشت هذا العام، حين دعاني الأخ بن عيسى لحضور نقاشات حول مستقبل إفريقيا، وقد كان معظم الجالسين أمامي وزراء خارجيات، فرانكفونين بالذات، وبدؤوا يتحدثون عن مشكلات إفريقيا، محاكمين النسق الغربي في ذلك، لم يحاكموا إفريقيا من جدل الواقع. فمثلا، حينما تحدثوا عن الفقر سألتهم من الغني في إفريقيا؟ وكيف يقاس غنى الفقر؟ من هو الأغنى، هل هو عضو مجلس اللوردات في بريطانيا، أم زعيم العشيرة في إفريقيا المتزوج من أربعين زوجة؟ فهذا صاحب الأربعين زوجة أغنى من كل مجلس اللوردات في بريطانيا بمقاييس إفريقيا. ثم حين نحاكم المياه والبيئة بالمنطق الإفريقي، ونقول أن المياه في إفريقيا ملوثة، مياه أنهار تمر عبر الأشجار وتسكن فيها التماسيح وفرس النهر، هذه المياه لم نكتشف تلوثها عبر الأجيال شربناها ولازلنا نشربها، بينما اكتشفت أوروبا أنها ملوثة بناءً على مواصفات إنتاج المياه المعملية، ولكننا نشربها وتشرب معنا التماسيح وفرس البحر، ويشرب معنا الغزال، وكلنا نشرب من ماء

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مج 1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط 2، 1416هـ/1996م. ص17.

واحد دون أن نشعر بالأوبئة، وإذا شعرنا بالأوبئة فلدينا عقاقيرنا المحلية التي ولّدناها من مشكلات البيئة نفسها، فلذلك فإن كل الطروحات حول إفريقيا وتخلفها ومشكلاتها مطروحة ضمن قياسات لا علاقة لها بإفريقيا، وبذلك نعجز عن حل مشكلاتنا كما حل المجتمع التقليدي مشكلاته، أقصد في إفريقيا، فالكي والحجامة مثلاً هي وسائلهم في التعامل مع المشكلات الصحية"[1].

الهدف من حالة السودان بالتحديد[2]

يحدد حاج حمد غايته من الكتابة التاريخية في استيعاب تركيبتنا الفاعلة فينا في إطار سودان متعدد التوجهات ومتمظهر بكل آيات الكثرة لنتحول إلى الفعل في هذه التركيبة، ونتجاوز الانفعال بها. في سبيل فتح حوار جاد بقينا نفتقده، ونقاش موضوعي طال بنا عهده، حول أوضاعنا ومستقبلنا. حوار تشترك به كل القوى الحية من المثقفية السودانيين.

يبدأ حاج حمد بتشخيص الوضع انطلاقا من التاريخ إذ يقول" تاريخنا الحديث يمضي في خط نقيض للنمو الاقتصادي والبناء الاحتماعي السياسي الدستوري ووحدة الشخصية السودانية بخصائصها المكانية المميزة، وليس لنا أن ننحو باللائمة على استبداد الطائفية بالديمقراطية أو استبداد العسكريين بالمؤسسات وأجهزة الدولة فهذا نوع من الإدانة إنما يعبر عن حالة من الإزاحة أو الإسقاط".

يقول في موضع آخر من نفس المرجع: "البديل الذي ننشده ليس (حزبا) أو (تنظيما) يتجاوز أو يلغي ما هو قائم في الساحة السودانية الداخلية وفي أوساط المهجر والاغتراب، فكل ما هو قائم، ومهما كانت سلبياته وتوجهاته... هو نتاج الواقع الاجتماعي السوداني وصيرورته

[1] يونس الوكيلي، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، مقال منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلاحدود، 17أبريل 2014، الرباط –أكدال المغرب.

[2] حاج حمد، السودان، مرجع سابق، ص13-14.

التاريخية والسياسية وتفاعلاته الإقليمية والدولية، ولم يتطور مجتمعنا بعد ذلك التطور النوعي الذي يتجاوز به جدلية تركيبه".

فمهمة البديل أن يستوعب هؤلاء جميعا ، وذلك بممارسة (النقد) و (الحوار) معهم جميعا.

أسس القراءة التاريخية[1]

أولا: أن ينطلق الحوار من خلال برنامج محدد لاستعادة الديمقراطية وإعادة التأسيس للسودان وبالكيفية التي طرحنا بها مساهمتنا في هذين المحددين.

ثانيا: أن يتكون (الإطار) السوداني الذي يقوم بطرح هذه الآفاق.

ثالثا: أن يكون الشعب السوداني على اطلاع بهذه المحاورات ونتائجها.

غايته من الكتابة حول التاريخ[2]:

أكثر الأوضاع مثالية بالنسبة لنا..هو المساهمة في إعادة تكوين الوعي عبر ممارسة النقد الموضوعي ليتأهل المجتمع السوداني برمته لأفكار التنوير والنهضة.

- "فغايتنا تحقيق السلم الاجتماعي والسلم الإقليمي جنبا إلى جنب مع شمولية التمثيل الوطني".
- إعادة النظر في كافة مفاهيمنا القومية والدينية، فالقومية اتجهت نحو العرقية والعصبية فناهضت الأعراق غير العربية، أما الدينية اتخذت لبوسا لاهوتيا فأخذت موقفا مناهضا من الديانات غير الإسلامية... إنها معركة بناء فكري تتطلب عقلا أكثر تطورا وقلبا منزها عن الغرض.

[1] المرجع نفسه، ص767-768.

[2] المرجع نفسه، ص18.

– الخروج من المأزق التاريخي، وليس بقصد الدراسة الأكاديمية والتوثيق التاريخي فقط، مع أهمية ذلك، فقد طرحت كافة الخلفيات في بنائية السودان متطلعا لآفاق المستقبل.

– كل معرفة لا تسهم في استكشاف المستقبل واستشراف الحلول للمأزق هي (معرفة كبيرة بلا عقل)، ولهذا ركزت على جدلية التركيب الخلفيات التي تؤدي لصنع القرارات وتوجيهها ليقترن الخروج من المأزق بالتخلص من الخلفيات التي صنعته ".

مؤلفات حاج حمد وإسهاماته الفكرية:

مجال التاريخ:

- السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل – مجلدان – دار ابن حزم – بيروت – ط 2 – 1996.
- السودان والعالم – التقرير السنوي لعام 2003م – مركز دراسات الشرق الأوسط وأفريقيا – ص4 – (ملف تحت الطبع).
- خيار الوحدة الكنفدرالية – صحيفة الحياة – 26 مايو 1999.
- إشكالية العاصمة القومية في السودان – صحيفة " الوسط " – البحرين – 30 نوفمبر (تشرين ثاني) 2002 .

الفكر والسياسة:

- العالمية الاسلامية الثانية – جدلية الغيب والانسان والطبيعة
- منهجية القرآن المعرفية – أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية International– Studies and Research Bureu – British West Indies – 1996.
- علاقة الله بالانسان – جامعة أم درمان الأهلية – 25 ربيع الأول 1421 هـ الموافق 28 يونيو (حزيران) 2000 م – نشر وتوزيع المركز السوداني للدراسات والخدمات الاعلامية – سلسلة قضايا فكرية – إصدار رقم 1.

- علمانية الخرطوم مطلب إسلامي – صحيفة " الوسط " البحرين – 25 نوفمبر (تشرين ثاني) 2002 .
- للإصلاحات؟ – صحيفة الوسط – البحرين – 17 ديسمبر (كانون أول) 2002 .
- من المتحدث : كولن باول أم فولتير – وأين القاعدة الاجتماعية
- لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية
- الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن (دراسة تحليلية) – صحيفة (الخليج – الشارقة) بداية من العدد رقم 2852 . جمادي الأول 1407 هـ الموافق 11 فبراير / شباط عام 1987 م ، وانتهاء بالعدد رقم 3049 بتاريخ 9 محرم 1408 هـ الموافق 2 سبتمبر / أيلول 1987 م . ثم قمت بتعميق الدراسة لاحقاً حيث قام " المعهد العالمي للفكر الإسلامي " في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود بتاريخ 19 شوال 1410 هـ الموافق 14 مايو/أيار 1990 م.
- خصائص النبوة الخاتمة – ندوة المركز الإسلامي في طرابلس – ليبيا – ديسمبر (كانون أول) 1991 .
- الظاهرة الاسرائيلية في المنظور الاسلامي – سلسلة الدراسات الفلسطينية – 1990 – Raleigh , N .C. 27607 – U.S.A.
- مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية، بحث ألقي في محاضرات المؤتمر الذي عقدته (لجنة فلسطين الإسلامية) – المؤتمر الثاني في شيكاغو في نهاية ديسمبر 1989 م .
- فوارق الشرعة والمنهاج بين النسقين الإسلامي واليهودي – بحث مقدم إلى مؤتمر الجامعات الأردنية – عمان – الأردن – أغسطس / آب 1994 م .
- دراسة (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر) وقد ألقيت في ندوة (تجديد الفكر الإسلامي – نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر) التي أقامها المركز الإسلامي في مالطا بتاريخ 12 نوفمبر 1989 م.
- حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير – مؤتمر (الإسلام والمسلمون في عالم متغير) من أجل نظام دولي عادل – المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى – بيروت 24 –28 أبريل / نيسان 1994

- الحركات الدينية – الاشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة – ندوة جمعية الدعوة الاسلامية العالمية – ليبيا – طرابلس – أغسطس (آب) 1991.
- كونية القرآن وعالمية الإسلام – هيئة الأعمال الفكرية – قاعة الشارقة – جامعة الخرطوم – مارس / آذار 1997 .
- المبادئ التطبيقية لأسلمة العلوم الطبيعية والانسانية والاجتماعية – مجلة : قضايا اسلامية المعرفة – ص 273 / 288 السنة السابعة – العدد 23 – ربيع 2003 م – 1424 هـ – توزيع " الفلاح للنشر " – بيروت – ص ب 6590 /113 – هاتف وفاكس.
- حسنات قرنق والتكامل مع مصر، مقال في صحيفة (البيان) – دبي –– أغسطس/أب 2003.
– الدبلوماسية السودانية ومأزق العلاقات الأرترية مقال: (– جريدة الصحافة) – الخرطوم – 7 و8 فبراير (شباط) 2004 العددان رقم 3839 / 3840.
- نقطة خلافية تعرقل اتفاق السلام السوداني. Sudanline - 27 مارس (آذار) 2004 – 16.
- دائرتا النظام في السودان: فن السيطرة وفن السلطة، وهل النظام في السودان دولة أم منظمة؟ (5 حلقات) – صحيفة (الحياة) – لندن – الأعداد: (12358 – 12370 – 12379 – 12386 – 12393) وبالتتالي تاريخا: (27/ ديسمبر/ 1996 – 9 / يناير/ 1997 – 18 / يناير/ 1997 – 25 / يناير / 1997 – 1 / فبراير/ 1997).
- البشير بين حصاني هرقل وأحد عشر عملاً، مقال بالتزامن ما بين جريدة (الصحافة) – السودان و(الوسط) – البحرين – 23 أغسطس/أب 2003.
- الوجود الأمريكي في أفريقيا وموقف السودان منه مقالات– الصحافة – الخرطوم – تاريخ 28 / 2 – 29 / 2 – 5 / 3 – 6 / 3 / 2004.
أمريكا وأفريقيا من الأحلام الأكاديمية إلى الواقع – البيان – دبي – الملف السياسي – العدد 635 – تاريخ 18 يوليو (تموز) 2003. وبذات الملف للمحاضر: (صعوبات أمريكا في القارة – أنظمة بديلة في مواجهة الدول الوطنية).

- كنفدرالية القرن الأفريقي ومنظومة البحر الأحمر(تحت الطبع).
- علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله – سبحانه – بالإنسان– جامعة أم درمان الأهلية – السودان – 25 ربيع الأول 1421هـ/28 يونيو/2000.
- معركة البشير المقبلة في السودان مع نائبه علي عثمان محمد طه – صحيفة الحياة – 13 مارس /2001.
- السعودية – قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين – ص 171/162 – International Studies and Research Bureau – British West Indies - 1417 هـ / 1996 م – توزيع دار ابن حزم – بيروت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: مشروع حاج حمد الفكري.

المطلب الأول: محددات تأسيسية للمشروع.

انطلق حاج حمد في قراءة مسار العقل الإنساني من الإحيائية فالثنائية التقابلية، فالعقل الإحيائي اعتقد في الظواهر "نفوسا قائمة بذاتها، فتعبد الإنسان في مغامرة أولى ما قهره من الطبيعة، شمسا أو قمرا، وجزأ مصادر القوة في الوجود إلى عناصر حية متنابذة، ولم يكتشف حتى العلاقة بين ظاهرتين، فنمط التفكير الإحيائي لا يعطي وحدة منهجية"، أما النمط التقابلي فإنه " اكتشف العلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية، إلا أن تلك الثنائية تحول بينه وبين توليد قوانين عامة تتطور إلى نظريات تحقق في تكاملها النسق المنهجي"[1].

يستدعي التأسيس المعرفي لدى حاج حمد الأخذ بالجمع بين القراءتين (القرآن والكون)، لاستيعاب "الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعة والإنسانية في الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال العلوم على القرآن لا ليبحث عن التعارض والتوافق ولكن ليبحث عن الفهم الكوني الذي يأخذ بالأبعاد الثالثة في مركبات العلوم" [2]. وحيث إن مفهوم الجمع بين القراءتين يكتسي أهمية بالغة في فكر حاج حمد، فسنتعرض إلى مفهومه.

الفرع الأول: مفهوم الجمع بين القراءتين

يتأسس مفهوم الجمع بين القراءتين على الآيات الخمس الأول من سورة العلق، قوله تعالى:" اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ(1) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ(3) الذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(5) "(العلق: 1-5)، ومن خلال هذه الآيات يتحدد مفهوم الجمع بين القراءتين بشكل منهجي ومعرفي.

---

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مرجع سابق، ص 36.

[2] حاج حمد، جدلية الغيب والطبيعة والإنسان، مرجع سابق، ص 107.

القراءة الأولى – حسب فهم حاج حمد لهذا السياق القرآني– لابد أن تخضع للنص الرباني لا إلى تأويلات بشرية، "فالقراءة الأولى ليست عرفانية، ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة البوذية، ولكنها قراءة مقيدة إلى النص القرآني، وفق الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية بمنطق ألسني اصطلاحي دقيق، وهذا مساق قائم بذاته في إسلامية المعرفة"[1].

تعتبر القراءة الأولى–بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق– هي القراءة المهيمنة على القراءة الثانية بالقلم الموضوعي، التي تنطلق من مناهج الاستدلال والاستقراء، يتمكن الإنسان من قوى الوعي الثلاثية في الاستدلال، وإفادته الموضوعية من مناهج الاستقراء التي تعتمد على التفكيك والتحليل، وعلاقة القراءة الأولى بالقراءة الثانية علاقة تراتبية للمعرفة، بمعنى ما تصل إليه القراءة الثانية يكون بالضرورة تحت هيمنة القراءة الأولى في علاقة تداخلية مركبة لا يجوز الفصل بينهما، وإلا تركنا العقل المجرد يعود إلى تأويلاته المادية للوجود نافيا أي صفة غيبية عن الوجود [2]. وهذا مقتضى أسلمة المعرفة الذي نظّر له مجموعة من المفكرين، ومنهم حاج حمد.

الفرع الثاني: التعريف بفكرة إسلامية المعرفة.

ينبغي التنويه ابتداء إلى أن مشروع إسلامية المعرفة يحمل من الاختلاف والتنوع ما يعسر معه حشرُ المشروع في رؤية واحدة، أو النظر إلى هذا التعدد من زاوية مفهومية واحدة، ويظهر جليا أنه يتضمن رؤى ومنظورات، تتفاوت من حيث الصياغة المنهجية والصرامة المعرفية، فمن الفهم المذهبي الضيق إلى المعنى النقدي المفتوح، ومن مقصد الاحتواء إلى غاية التحرير، وسنتعرض إلى نماذج من ذلك من خلال التعريفات الآتية.

الأسلمة تنضبط عند عماد الدين خليل بارتباط الجهد المعرفي بالرؤية الكونية الإسلامية؛ حيث تعني " ممارسة النشاط المعرفي كشفا وتجميعا وتركيبا وتوصيلا ونشرا من زاوية التصور

[1] حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، مرجع سابق، ص 382.

[2] المرجع نفسه.

الإسلامي للكون والحياة و الإنسان ... ولا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة ((المحضة و التطبيقية في التعامل مع الوجود ، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، بل إنها في هذه أشد ضرورة، لأنها المعنية بترتيب وضع الإنسان في العالم، و تنظيم حياته بما يجعله قديرا على تحقيق مهمته في العالم.

ويؤكد عماد الدين على أن جوهر الأسلمة هو (الاحتواء)؛ حيث يقول:"إن إسلامية المعرفة ههنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية، و بين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني، قبل هذا وبعده، احتواء كافة الأنشطة المعرفية على المستويين النظري و التطبيقي معا، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية و تتشكل وفق مطالبها و تصوراتها الشاملة أسوة بالعلوم الأخرى"[1].

وهو ما يثير إشكالات عديدة حول خطة هذا الاحتواء وشرعيته، خصوصا وأن الجهود المعرفية التي يبذلها غير المتدينين تستدعي تراكما طويلا على مستوى الأفكار والتجارب، فهل يسوغ هذا الاحتواء؟

أما محمد عمارة فيعتبر فكرة إسلامية المعرفة في مصاف المذهب حينما يصفها بأنها: "المذهب القائل بوجود علاقة بين الإسلام وبين المعارف الإنسانية، والرافض لجعل الواقع والوجود وحده المصدر الوحيد للعلم الإنساني والمعرفة الإنسانية. هي المذهب الذي يقيم المعرفة على ساقين اثنتين: الوحي وعلومه، والكون وعلومه، وليس على ساق واحدة هي الوجود"[2].

حسب هذا التعريف لا تقتصر الأسلمة على جهود المسلمين الموحدين، وإنما على كلّ من يقوم وعيه على محددي (الوحي والوجود)، وبالتالي يستقطب مفهوم الأسلمة —وفق صياغة عمارة– جهود غير المسلمين وغير الموحدين إلى جانب جهود مدرسة الأسلمة، ويبقى السؤال

[1] عماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر، العدد 53(1988م)، ص5-7.
[2] محمد عمارة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 63(1992م)، ص9.

حول مدى كفاءة (المذهب) لإطلاقه على مشروع الأسلمة، وصعوبة الاتفاق على أن أي جهد يعتبر الوحي مصدرا للمعرفة إلى جانب الواقع والإنسان، يدخل في مقتضى مشروع الأسلمة ! والأكثر إشكالا من هذا هو أن اتخاذ الواقع والإنسان مصدرا مساويا في الدرجة لمرجعية القرآن يلقى خلافا حادّا حتى داخل المنظومة الفكرية الإسلامية[1].

ويذهب عبد الحميد فتاح إلى كون الأسلمة جهدا معرفيا على مستويين اثنين؛ حضاري مادي وثقافي معنوي، وأنها: "عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري، ذو بعدين أو (معنيين متضايفين)؛ الأول منهما: و يراد به جهد الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي.

ويركز على أهمية البعد الثاني في كونه تحريرا للمعرفة من تفسيراتها الإلحادية، أما الثاني: ففيه التنبيه على تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية لا دينية، ومادية إلحادية؛ وذلك بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي، موصول و متصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام"[2] .

ويفضل الدكتور طه العلواني عدم حصر إسلامية المعرفة في إطار مغلق في حد جامع مانع، مثلما يرى البعض " لأنها قبل ذلك و بعده: (بناء لنظرية المعرفة التوحيدية) التي تؤمن بأن للكون خالقا واحدا أحدا... استخلف الإنسان وعلمه ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدرا إنشائيا أساسيا لمعرفته والوجود مصدرا موازيا؛ بقراءتهما في إطار التوحيد الخالص تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاري"[3].

[1] انظر حول فصل الفلسفة عن الحقيقة الدينية: طه عبد الرحمن، فصل المقال ما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان (مقال ضمن كتاب سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد)، جمع وتقديم:رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط1، بيروت، 2015، ص169-174.

[2] عرفان عبد الحميد فتاح، مجلة إسلامية المعرفة، العدد5 (1996م)، ص9.

[3] طه جابر العلواني، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ص12.

يقترب إلى المفهومين السابقين منظور السيد نقيب العطاس [1] بأن جوهر الأسلمة هو "تحرير الإنسان من السحر و الأساطير و العقائد الخرافية و الإيمان بوجود أرواح شريرة تتحكم في الكون، و تحريره كذلك من التقاليد القومية و الثقافية المناقضة للإسلام ، وهي تعني ثانيا تحريره من سيطرة الرؤية العلمانية في فكره ولغته. إن المسلم هو ذلك الإنسان الذي تحرر فكره و لغته من سيادة السحر و الأساطير و الخرافة و التقاليد القومية و الثقافية التي تناقض الإسلام ، و الذي تحرر كذلك من سيطرة الروح العلمانية . وبعبارة أخرى ،إنه إنسان متحرر من الرؤيتين ، الخرافية و العلمانية للوجود.

وهكذا فالأسلمة عملية عودة و رجوع (devolution) إلى الطبيعة الأصلية أكثر مما هي تطور وتحول (evolution) عنها . فالإنسان من حيث هو كيان روحي يعتبر كاملا، و لكنه عندما ننظر إليه بوصفه كائنا ماديا فإنه عادة ما يكون عرضة للنسيان والجهل و الظلم لنفسه، و بالتالي لا يكون بالضرورة كاملا. و في هذه الحالة "فتطور " الإنسان نحو الكمال يعني تقدمه في طريق التحقق بطبيعته الروحية الأصلية.

وعليه فبالاعتبار الفردي والشخصي و الوجودي (existential) فالأسلمة تعني ما سبق بيانه ، حيث يمثل الرسول (ص) المثل الأعلى للكمال. أما بالاعتبار الجماعي والاجتماعي والتاريخي، فإن الأسلمة هي جهاد الجماعة وكدحها للتحقق بالصفات و الخصال الخلقية للكمال الاجتماعي الذي تحقق على عهد رسول الله (ص) بهدي الله تعالى وتوجيهه.

هذا النقاش الحي حول الوعي بمشروع الأسلمة، وفي آليات تطبيقه في ميدان المعرفة ولد سجالا حادا حول مشروعية الأسلمة، ومدى صدقية هذا الشعار (الإسلام والأسلمة) على هذه

[1] محمد نقيب العطاس، مداخلات في الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص70.

المدرسة ! وعن مبرر اقتصاره على مشروع ما أو رؤى معيَّنة، وأهم هذه الاعتراضات تركّزت على[1]:

- من يقول بأن زجّ الدين الإسلامي في مجال العلوم ضار بالعلم والدين معا. وينبغي أن نعتبر من تجربة الكنيسة[2].
- ومنهم من يعتبر المناهج العلمية أدوات محايدة لا تحوي عقيدة، فيمكن للكل استخدامها والانتفاع بها وما علينا إلا أن نحسن فهمها وتطبيقها وتوظيفها [3]. وهذه النظرة شبيهة بنظرة القدماء الذين اعتبروا المنطق آلة . و على هذا الأساس فإن فلاسفة المسلمين كالفرابي و ابن سينا و ابن رشد و علماء المسلمين و كالغزالي وابن حزم اتخذوا المنطق منهجا ومعيارا لقبول المعارف والعلوم [4]، ولم يرى الغزالي مثلا أن المنطق يحتاج إلى تأصيل غير ربطه بواقع المجتمع و توظيفه لخدمة العلوم الإسلامية (كأصول الفقه مثلا).
- ومنهم من يرى أنه يكفي لإنتاج علم متميز أن نعد علماء متميزين.المطلوب أن يمارس المسلمون عمليا النشاط العلمي، و ليست الإشكالية إيجاد ما يعرف

[1] للتوسع انظر: عبد الله حسن زروق، لماذا إسلامية المعرفة؟ (ورقة إلكترونية منشورة على الشبكة المعلوماتية بصيغة PDF لا معلومات إضافية عليها).

[2] المرزوقي (أبو يعرب) ، إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، العدد 14، خريف 1997، ص147.

[3] البوطي (محمد سعيد) ، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة ، المنهجية الإسلامية و العلوم السلوكية والتربوية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1990 م، ص 55- 88 ، و انظر لؤي صافي . the foundation of knowledge ,International Institute of Islamic Thought and International Islamic University Malaysia , 1996.PP-10.

[4] الغزالي (أبو حامد) ،المستصفي في أصول الفقه ، الجزء الأول ، دار الكتب العلمية ، 1938 م ، ص 10، و انظر ابن حزم ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، تحقيق إحسان عباس ، منشورات مكتبة دار الحياة ص 90.

بالمنهجية العلمية لأنه لا يوجد في واقع الأمر منهج ((للكشف العلمي وليس هنالك منهج)) للتفكير الإبداعي[1].

- ومنهم من يعتبر المعرفة و العلوم الغربية خاصة الإجتماعية والإنسانية منها ضارة و أنه لا حاجة لنا أن نتعامل أو نشتبك معها والعلوم الشرعية مكتفية بذاتها[2].
- و منهم من لا يعترض على مشروع التأصيل و الأسلمة و لكن يرى أنها فكرة عقيمة لم تنتج علما و معرفة و يقولون نسمع جعجعة و لا نرى طحنا .
- و اعترض البعض على فكرة إصلاح العلوم الشرعية خاصة تحديد أصول الفقه.

ليس هذا محل مناقشة هذه الاعتراضات، فهناك دراسات أفاضت الرد على هذه الإشكالات، وإنما ينبغي اعتبار هذا السجال إيجابيا لأجل تجاوز القصور الحاصل في الجهود الإسلامية والعربية، والارتقاء بها عبر النقد والكتابة العلمية الجادة، وفي خلاصة هذه الردود سنتعرّض لأحد المهتمين بتطوير جهد الأسلمة، بل ويعتبر من داخل بيت الأسلمة، الذين عُنوا بتطويرها طويلا، ثم خلصوا أن المشروع (الأسلمة) يعاني من إشكالات حقيقية، لا مناص من تجاوزها.

نعرض لوجهة نظر كمال حسن الذي سعى إلى تحليل خطاب إسلامية المعرفة في العقود الثلاثة الأخيرة (من 1980إلى 2010)، مع عرض وجهة نظر كمال حسن [3] التي يدعوها (Islamicisation) أو (أسلمة المعرفة الإنسانية IOHK).

---

[1] - Fazlur Rahman, Islamization of knowledge, A Response, The American Journal of Islamic social sciences (5-1), 1988 pp 3-11; وانظر لؤي صافي Fondation of knowledge مرجع سابق، pp.11-12. ,

[2] - عبد الله حسن زروق)، مناهج الدراسات الفلسفية في الفكر الغربي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 14 ، 1998 م ، ص 33 -37.

[3] Sayyed Mohamed Muhsin, Broadening the dimensions of Islamization of knowledge: Mohd Kamal Hassan's perspective, INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC THOUGHTS, 4 (1), 2015: 31-42.

أهم النقاط التي انتقدها كمال حسن في مشروع الأسلمة:

أولا: ضمور البعد الإنساني في مشروع الأسلمة كبعد أساسي في المعرفة.

ثانيا: عبثية أو (لا معنى) الأسلمة الموجهة نحو المعرفة الإسلامية (أسلمة المعرفة الإسلامية).

أما عن إصلاح المشروع الذي اقترحه فكان:

أن قام بمشروع تصنيفي، عبر تنسيب أو تسييق[1] جهود إسلامية المعرفة الإنسانية المعاصرة إلى أربعة فئات أساسية وواحد وعشرين نوعا، وحدد نطاق كل عضو في الأمة وفضاءه لتحقيق الأسلمة، وبين أن أسلمة الذات ظلت بعدا راسخا في جهود الأسلمة منذ بداياتها، وخلص كمال حسن إلى أن أسلمة المعرفة الانسانية حركة عالمية وليست حصرية، ولكل أفراد المسلمين دور بناءها والتبشير بها.

الفرع الثالث: أسلمة المعرفة عند حاج حمد

[1] **Relevantization/Contextualization**: Relevantization of Islamic revealed knowledge. He argues that ―Islamization of Knowledge‖ is vague and confusing because "knowledge" corresponds to "al-ilm" which is referred to in the Qur'an as an embodiment of the highest order of Truth. Therefore, Islamization of knowledge is a contradiction in terms because the Qur'anic `ilm cannot be further Islamized. Instead, the aim should be to correct the knowledge derived from human rationality and reasoning, because such knowledge is subject to errors and can potentially be contradictory with Islamic knowledge.

التنسيب أو التسييق مشتقان من النسبية والسياقية: ويدعو كمال حسن من خلالهما إلى وضع معارف الوحي الإسلامية في سياق نسبي بشري، ينفي العصمة والإطلاقية الإلهية عن المعرفة الإسلامية، لأن الذي جعل (إسلامية المعرفة) غامضة وملتبسة على الفهم هو مطابقتها بين مفهومي المعرفة (Knowledge) والعلم؛ وبينما يعني هذا الأخير في القاموس القرآني أرقى أشكال الحقيقة، فلا يصح المطابقة بين المعرفة/ النسبية والعلم/الحقيقة، وبالتالي فأسلمة المعرفة متهافتة المعنى لسبب أن مصطلح العلم –قرآنيا– غير قابل للأسلمة. بينما يجدر أن تتجه الجهود نحو تصحيح (To correct) المعرفة الناتجة عن العقلانية والعقلنة البشرية، لأن كل معرفة يتلبّسها هامش الخطأ، وبذلك قد تتناقض مع المعرفة الإسلامية. للتوسع حول رؤية كمال حسن انظر: Mohd Kamal Hassan (2013). Islamisation of Human Knowledge as the Most Important Mission of IIUM, (IIUM). Unpublished paper, International Islamic University, Malaysia

ينتقد حاج حمد جهود التأصيل والأسلمة التي ترتكز على محددات الانتماء الديني واحتواء منجزات الآخر، ويذهب حاج حمد إلى أن هذا العمل يسيء إلى سمعة الأسلمة أكثر مما يضيف إليها، لذلك يرى حاج حمد أن الأسلمة – في جوهرها– ليست ادعاء وسطوا على مشاريع الآخرين، بقدر ما هي معاناة متواصلة في إشكالات الوعي الديني والمعرفي، وتعمق في مجالات العلوم وفلسفتها.

ويعني حاج حمد بأسلمة المعرفة فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي. ومعرفي ديني–غير وضعي، فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي إلى المفهوم المختلف[1].

ولا يقتصر فك الارتباط على المعرفة المادية والوضعية، وإنما كذلك لابد من القطيعة وفك الارتباط مع العناصر الميّتة من التراث الديني والإسلامي، فلا يكون تعبير إسلامية المعرفة إلا "اتكاء على مطلقية القرآن مصدرا للمعرفة الكونية، وليس انطلاق خصوصية المسلمين الذين كاد بعضهم بلاهوتيته أن يحدث قطيعة معرفية مع القرآن نفسه"[2].

فأهم خصوصية للأسلمة لدى حاج حمد، أنها ترتبط بالنقد والقطيعة مع عناصر التراث السلبية، بل وحتى القطيعة مع الجهود الفارغة من الفعالية في مدرسة الأسلمة، لأن العديد من الصيغ تأخذ (شكل) إسلامية المعرفة ولكن تفتقر إلى (روح) الإسلامية، وأهم ما يعد فارقا بين الصيغ المختلفة، محددات الانفتاحية والمنهجية، "فعوضا عن المنهجية العلمية المفتوحة نجد كتابات عن (الوسطية) بشكل تلفيقي وتوفيقي وانتقائي، والوسطية نقيض المنهج والمنهجية، ونجد كتابات

[1] حاج حمد، إبستيمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 31.

[2] حاج حمد، المصدر نفسه، ص 25.

عن (أزمة المسلم) أو (أزمة الفكر الإسلامي) تكتفي باتهام واللاعقلانية فقط وكأنها كتابات محدثة لمعتزلة جدد"[1].

يمكن حصر المبادئ المعرفية التي صاغ حاج حمد وفقها الأسلمة في أربعة مبادئ، بينما:

أولا: وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية.

ثانيا: الجمع بين منهجية التشيؤ (الوضعية) ومنهجية الخلق (الفعل الإلهي الكوني) في دراسة مختلف الظواهر الطبيعة والإنسانية.

ثالثا: الوظيفية بدلا من النسبية في المعرفة العلمية.

رابعا: التكامل المعرفي بين العلوم الطبيعة والإنسانية للوصول إلى (وحدة الحقيقة).

ضمن هذه المبادئ يصوغ حاج حمد تصوره للجمع بين القراءتين، ويحاول بذلك إبداع منهج متجاوز لأدبيات التفسير المعهودة في التراث، ولكن الإشكال الذي يؤخذ عليه هو تحيّزه غير المبرر إلى الاتجاهات الحديثة، ونقده الواضح لطرق التفسير القديمة.

يرى بعض الباحثين أن هذا التحيز الذي حصل لحاج حمد، أضعف قدرته التفسيرية، وجعله يغرق في المناهج القديمة دون أن يتحكم من ناصيتها، خصوصا فيما يتعلق بتوظيفها في النصوص الدينية.

فإشكالية " تغليب منطق التأويل غير العلمي، قلّل من أهمية الحيثيات التفسيرية التي انفرد بها الكتاب، ومنع من إدراجها في المراكمة التاريخية لاتجاهات التفسير الإصلاحية، التي تلتقي على الأقل مع إحدى أفكار الكتاب المرجعية" وهذا في رأيه يعود إلى سببين[1]:

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 3 ،عدد2 ،السودان: معهد إسلام المعرفة، 2001 ، ص 10.

الأول :انفصال التأويل عن التفسير، فالتأويل لا يبدأ من حيث انتهى التفسير، والتفسير ذو وظيفة عرضية معطلة، فمعطياته على ما فيها من لمحات مبدعة، لا تندمج بعمق في آليات التأويل، بل توظف توظيفًا انتقائيا مدروس.

الثاني :العزلة عن التراث التفسيري، فالكتاب لم يستعمل بتاتًا الأدبيات الغنية لمدارس التفسير، الحديثة منها على وجه الخصوص .لقد حال ذلك دون أن ينتخب الكتاب مبناه الملائم في تدبر الوحي القرآني.

وقدم أمثلة على ذلك منها:

" التركيز على معاني ألفاظ محدّدة(المسّ ، الأمّيّين)؛ القراءة الموضوعية في التفسير السياقي للروح، القراءة المطردة في رد الدلالة اللغوية إلى العصر؛ لكن التفسير الباطني، والتفسير الأيديولوجي والقراءة التفكيكية هي المناهج الأقرب إلى معالجات الكتاب . فالتفسير الباطني، يؤسس للتفكيك بحثًا عن الوحدة العضوية، والتفكيك ينتهي إلى القراءة الأيديولوجية/الأسلمة الشاملة للمعرفة"[2].

يبقى الاعتراف لحاج حمد بالسبق إلى الافادة من هذه المناهج أمر لا جدال فيه، إنما المشروع الواسع الذي خاض غماره بمفرده كان جديرا أن يقع حاج حمد في هنات، خصوصا ما يتعلق بالتعامل مع النص الديني الذي يأخذ من الإنسان الواحد جميع جهده، بل ومن الأجيال من العلماء ما يدعو على النظر وإعادة النظر لتصحيح الفهم وتجاوز التقليد.

المطلب الثاني: المستوى التطبيقي لمشروع حاج حمد.

الفرع الأول: حجية السنة النبوية:

[1] عبد الحليم فضل الله، قراءة في كتاب (منهجيّة القرآن المعرفيّة) لمحمد أبو القاسم الحاج حمد، مراجعة نقدّية لنظريّة أسلمة فلسفة العلوم. مقال منشور في موقع: معهد المعارف الحكمية بطهران.

[2] المرجع نفسه.

يحدد حاج حمد منظوره الخاص للسنة النبوية، وحجيتها، وعلاقتها بالقرآن الكريم، وفيما يأتي سنتطرق لموقف حاج حمد من السنة النبوية، من حيث أولوية معالجة متن الأحاديث النبوية على أسانيدها، وبالخصوص ما يتعلق بدراسة لغة نصوص الحديث، فمن أهم علامات صحة الحديث أن لا تتعارض لغته وألفاظه مع مقاصد القرآن الكريم ولغته، ويقرر بذلك أن " التوافق والانسجام التامين بين لغة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولغة القرآن بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات"[1].

يبين الغاية من هذا المنهج في المآلات التي انتهت إليها الأمة في اقتصارها على دراسة السند على حساب المتن، يقول " لعل هذا السبب هو الذي جعل المسلمين ينصرفون إلى السند والمنسوبات لا إلى المتن والمنهج، الأمر الذي سهل على اليهود تزييف الأحاديث والدين على رسول الله بما يتنافى وعلائمه التي بشر بها القرآن، وتلك كارثة ما زالت تلم بنا إلى اليوم "[2]والسبب في ذلك أن "العرب كانوا أميين أي غير كاتبين فالتمس بعضهم لدى اليهود تفصيلات لما أجمله القرآن وبما يعوض لديه النقص في خلفيات التراث" [3]

وهنا لا بد من الإشارة إلى البعد المنهجي والمقاصدي في دراسة الأحاديث قد أسهم في تنقيح مناهج التصحيح وتوفير أدوات أنسب لآليات الجرح والتعديل. في سبيل تجاوز معالجة الألفاظ إلى الاهتمام بالنسق القرآني، "فلغة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تتوافق بالضرورة مع لغة القرآن لتوثيق وحدة المقاصد والمعاني، ولهذا جعلت من لغة القرآن المميزة مرجعا لتوثيق (متن) الأحاديث أيا كان سندها" [4].

1 حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص56؛ 59/1

[2] المصدر نفسه، ص65،66/1.

[3] المصدر نفسه، ص440/2.

4 المصدر نفسه.

وقد أخذ حاج حمد بتفعيل هذه القاعدة من خلال نقد بعض النصوص الحديثية التي لاقت القبول من حيث دراسة السند، ولكنها تحمل مشكلة (التعارض) مع لغة القرآن الكريم، على سبيل المثال يتناول الحديث المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)[1].

يرى حاج حمد بأن هذا الحديث يتعارض مع آيتين من كتاب الله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ " (البقرة: 104). وكذلك "مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا" (النساء : 46).

يبدو واضحا أن حاج حمد لا يقصد هدم حجية السنة، ولا تجاوزها كلية، وإنما سعى لدراستها وفق المنهج القرآني، وبالتالي وضع السنة النبوية في مقامها الصحيح بعد كتاب الله تعالى، بان يكون الكتاب عاصما لها من الضعف والزلل، على خلاف بعض المناهج التي تدعو إلى نسف السنة من أصلها وتجاوزها، باعتبارها غير محفوظة، كما القرآن الكريم، وتصنيفها بذلك ضمن التراث النسبي الذي تطاله أيدي التحريف والتزييف.

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد في ذلك " إن مجرد البحث في ضرورات التوافق بين متن الأحاديث النبوية، ودلالات الألفاظ القرآنية المبنية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتما للبحث في علاقة السنة بالقرآن وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك

1 حَدَّثَنَا أَبُو اليَمَانِ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ: سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»، قَالَ: فَسَمِعْتُ هَؤُلاَءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَحْسِبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ" رواه البخاري في صحيحه رقم 4774، ومسلم في صحيحه باب الإمارة 1829، والترمذي وأبو داود وأحمد.

فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة، التزاما لا لبس فيه ولا غموض، وذلك لسبب أساس وجوهري يتعلق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها ومفكريها فيما يأخذونه من منهجية القرآن"[1].

يرى الجيلاني أن ادعاء حاج حمد بحجية السنة في هذا الموضع يتناقض مع صنعه وتطبيق منهجيته في مواضع أخرى، ولذلك رد هذا الادعاء من وجوه عدة: [2]

- أولا: بلوغ الحديث حد التواتر المعنوي فقد رواه البخاري، ومسلم في ستة عشر موضعا كلها بلفظ رعى ومشتقاته، وكلها تحمل معنى الرعاية والمسؤولية.
- ثانيا: لو افترضنا جدلا أن ألفاظ الحديث تتعارض مع آيتين، فما قولنا في شأن الآيات الكريمة التالية " وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ " (المؤمنون: 8). وقوله تعالى "وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (المعارج: 32). وقوله تعالى " ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ" (الحديد: 27).

ففي الآيات الأولى وضوح بأن لفظ (الرعاية) لا مذمة فيه، بل هو مدح لأهله الذين يقومون بواجباتهم ويؤدون مسؤولياتهم المنوطة بهم. أما الآية الثالثة فاتجاهها نحو الرهبان وليس المسلمين، وبالتالي فالسياقات تدل على أن "الرعاية مطلوبة، ومستحبة، ولو أخذ الرهبان ما استحقوا ذلك الذم"[3].

---

[1] حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 62/1.

[2] الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، ط1، دار النهضة، دمشق، 1427هـ/ 2006م، ص95.

[3] المصدر نفسه.

قد لا نوافق حاج حمد أحيانا رفض بعض النصوص لمجرد ألفاظها، كما وقع له مع حديث (كلكم راع)[1]، ربما بسبب مقارنة غير موفّقة بين النصوص، أو استقراء غير كاف للفظ (الرعاية). لكن ما ينبغي التنبه إليه والتنويه عليه أن منهج حاج حمد يتأسس على أسس منهجية ومتكاملة، ومستنبطة من كليّات القرآن لا من فهم حاج حمد لبعض الآيات، وليس كذلك من منهج سابق على القرآن الكريم، بل هو تأسيس مضن من رحم القرآن، ومنهج ناقد لمنطق التوفيق والتلفيق.

فلا يمكن أن نوافق الجيلاني في ما ذهب إليه من أن منهج المؤلف يقوم على المزاج، بحيث يرفض وينقض كل ما لم يستسغه ذوقه، وفي ذلك يقول "منهج المؤلف أن كل شيء انقدح في الذهن، وأنه يحط من قيمة الإنسان هو أمر مردود فتكون العبادات، وعلى رأسها الصلاة هي أول الأمور عرضة للرد لما في ظاهر حركتها من إذلال للإنسان وإهانته، فلا يمكن أن نقول بأن الله كرم الإنسان "ولقد كرمنا بني آدم" الإسرا ء، ثم نقبل بأحاديث تأمر بالخنوع والركوع ودس وجهه في التراب، أليس في هذا إهانة للناس وحطا من كرامتهم حسب نهج المؤلف؟"[2]

هذا تعميم سافر، ولا يمكن أن نحمّل حاج حمد فوق ما يقر به، ولا أن نؤوّل كلامه أو ننبّش في معتقداته، طالما أنه أقرّ في عدة مواضع بأن السنة النبوية لها دورها الأساسي في فهم

---

[1] يورد المفسرون في معنى الآية "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ (البقرة:104) ما يلي " يتعين في مثل هذه الآية تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن النهي عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكروا في سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا ألقى عليهم النبيء – صلى الله عليه وسلم – الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني في إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له : راعنا يا رسول الله أي لا تتحرج منا وارفق وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبيء – صلى الله عليه وسلم – في خلواتهم سرا وكانت لهم كلمة بالعبرانية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها في العبرانية سب وقيل معناها لا سمعت دعاء ، فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمدا سرا فأعلنوا به الآن أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا اتصف بالرعونة وسيأتي فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله ، وأبطل عملهم بنهي المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهي المنافقون عنها ، ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم" انظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، 1/651.

[2] الجيلاني، المصدر نفسه.

الدين، ولها مكانتها الهامة ضمن أصول القرآن وكلياته، التي حاول أن يؤصّل لها؛ ومن المواضع التي بين قرر فيها حاج حمد مكانة السنة من القرآن، قوله:

" فمرجعية السنة ضمانة للأمة وضمانة للمنهج ولهذا لا نبطل السنة النبوية قط، وإنما نضبط رواية الراوي لا بمعالجة صحة الأسانيد فقط ، ولكن بتحليل نصوص المتن قياسا إلى القرآن كما فعلنا في حديث (كلكم راع) وفي أحاديث أخرى منطلقين من وحدة المنهج الإلهي والنبوي.." [1] فهذه من المعايير التي اختارها حاج حمد وفق مشروعه الذي يتأسس على البعد الكلي والمنهجي لا على التجزيئي والمضموني.

الفرع الثاني: فهم الصحابة وتطور الوعي الإنساني.

تميز حاج حمد بمنهجه في قراءة التاريخ، خصوصا ما يتعلق بالتاريخ الإسلامي وبداية الدعوة، فقد كان منظوره إلى الصحابة مؤسسا على قراءة معرفية لتطور مراحل العقل الإنساني عبر أطواره، وانطلق من إبداعات العلماء المسلمين في فهم تأثير العوامل التاريخية والاجتماعية في تشكيل النظم المعرفية، انطلاقا من ابن خلدون والفلاسفة المسلمين، وبذلك يذهب حاج حمد إلى أن الصحابة رضوان الله عليهم مع اصطفاء الله تعالى لهم، وقربهم من خير الأنام، إلا أن مستوى وعيهم كان محكوما بسمات عصرهم، وليس فوق ذلك.

اعتبارا لحكم حاج حمد بوعي الصحابة والسلف الصالح بارتباط وعيهم بعصرهم استدرك عليه بعض الباحثين [2] في ذلك، واعتبره طعنا في عدالة الصحابة ووصفا لهم ببساطة التفكير، وذلك لتصنيفه أطوار العقل من الإحيائية الأنيمية نحو المنهجية، والحكم بوعي الصحابة وفق ذلك. بل وزاد بأن هذا الطعن في الصحابة يمتد إلى الطعن في القرآن، لمزية الصحابة في نقل القرآن الكريم تواترا ومشافهة، من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

[1] حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 59.

[2] الجيلاني، مصدر سابق، ص98.

ومما استُشهد لحاج حمد في إثبات هذه الدعوى، قوله "من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعا بدويا، ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء، وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة الذين كانوا وعاء الإسلام البشري. ومن خصائص هذه الحالة العقلية، النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية لمنطق التكرار والتعاقب... كل شيء وجد كاملا منذ البداية، ثم يكرر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة ومكرره ومتناوبة.. الشمس والقمر.. الليل والنهار... الاتساع والضيق... الزيادة والنقصان، وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها"[1].

وفي موطن غيره يقول حاج حمد "كانوا ضمن حالة عقلية تاريخية تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعددها، هذا ما يسمى بالعقلية الأنيمية في تطور الفكر البشري، وهي عقلية تاريخية ذات خصائص فكرية مجددة، أهمها التعامل مع ظواهر الطبيعة كأن بها حياة خاصة (إحيائية)، والتعامل معها في استقلاليتها الكيانية عن بعضها.. لذلك بقيت العقلية تفسيرية مظهرية تنتشر في الكثرة دون القدرة على احتوائها بالتحليل. ولهذا السبب بالذات لم يتوقف المفسرون التقليديون لدى ما قام به الرسول، من إعادة ترتيب لآيات القرآن خلافا لأشكال التنزيل"[2].

الصحابة لهم ميزتهم لقربهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشهودهم نزول الوحي، بل لهم ميزات من الصعوبة حصرها واستقصاؤها، لكن لا يمكن أن نساوي مرتبة الصحابة بمرتبة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل ولا يعقل أن نضع الصحابة جميعا على مستوى مماثل من التقوى والعلم والورع، وما طفحت به مصادر المسلمين من تقديس وتدنيس في التعامل مع الصحابة، لأكبر دليل على ضياع المنهج لدى الكثير من المتورطين في هذا الموضوع.

[1] حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 2/487-488.

[2] المصدر نفسه، ص 2/507.

فأن يقال بأن ربط وعي الصحابة بالمستوى المعرفي لعصرهم هو من قبيل الطعن والتدنيس، كفيل بالخروج عن المنهج القرآني الذي فصل في تبيين المنازع البشرية للصحابة[1].

حاج حمد يفرق جيدا بين القرآن والسنة، ويرى بأن القرآن محفوظ حفظا تاما، وأن السنة محفوظة بالقرآن لا خارج الحفظ القرآني، فلا حفظ معصوما بنحو الحفظ الإلهي. وبالتالي لا يصح التساؤل الذي يطرحه الجيلاني في قوله: "الباحث في العالمية الثانية ليعجب كيف استثنت منهجيته الصارمة الرسول بذاته، من هذه المرحلة التاريخية وعدم نعته بالإحيائية، علما بأنه سبق وأن طبق هذا المنهج على غيره من الأنبياء؟"[2]

وما ذهب إليه بعد المقارنة بين العالميتين من أن " أن (القدوة الرسولية) الحسنة المتمثلة في سنته قد اختفت، واستعيض عنها بالمنهج البديل (الجمع بين القراءتين)، وفي هذا إسقاط واضح للاعتراف المجرد بالسنة النبوية في عالميته التي يبدو أنه لا حاجة لها، ولا عود لها إلى ما ثبت ، وما لم يثبت من أحاديث الرسول[3]".

يعجب القارئ لحاج حمد هذه النتائج التي خلص إليها -الباحث أعلاه- حول علاقة حاج حمد بالسنة النبوية وبالقدوة المحمدية والمنهج الرسولي المعصوم، ولا يمكن أن يبرر ذلك سوى بالعجلة في قراءة موقفه، أو ربما بتر نصوصه من سياقاتها، أو حتى الانطلاق من مواقف ناجزة ومحاكمة حاج حمد وفقها.

تعج مصادر حاج حمد بالاستنباط والاستشهاد من السيرة النبوية، ربما قد تأتي في سياقات معرفية، مغايرة للسياقات التراثية المعهودة، وهي بعيدة كل البعد عن الاستنقاص أو الازدراء. بل يعتبر النبي فوق مرتبة الخلق جميعا، ومصدر الرحمة والتزكية. وسنحاول أن نقتطع من

[1] للاطلاع في هذا الموضوع، انظر كتاب : الخلافات السياسية بين الصحابة، محمد بن المختار الشنقيطي.

[2] الجيلاني، المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

كلام حاج حمد حول النبي محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، سياقا كاملا وحرفيا، يمكن أن يعود الباحث إليه لتتبع تفاصيلها[1].

يرى حاج حمد أن خصائص أحمد (أي سيدنا محمد صلي الله عليه وسلم)، بدعوة القرآن لها باسم (أحمد) تتجاوز خصائص المسيح، وذلك من خلال:

أولا : أن أحمد هو الوحيد من بين الأنبياء الذين تحقق لهم النصر الإلهي في الأرض بملائكة يتنزلون من عالم الأمر الإلهي الغيبي، ويتنزلون غيبا: "إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِأَلْفٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ" (الأنفال:9). وكذلك : وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ" (آل عمران: 123).

ثانيا : محورية الخطاب الإلهي لأحمد: خلافا للخطاب الإلهي الموجه إلى الرسل والأنبياء و شعوبهم، جاء الخطاب الإلهي متمحورا حول أحمد بالذات ودوره بداية من قول الله : "فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا" (النساء:84).

ثالثا : خصائص العصمة الإلهية: ومن بين سائر الرسل والأنبياء تميزت خصائص أحمد الروحية بالعصمة الإلهية له تماثلا مع مواقع النجوم التي لا تنفك عن مواقعها ومداراتها تماما كعصمة القرآن إلى مستوى الحرف في بنائيته : وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى" (النجم: 1-4) . وبهذا تتوازن عصمة أحمد بعصمة القرآن : فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، التصوف و مرتبة عالم الأمر الألهى(مقال)، صفحة للمؤلف بالفايسبوك، منشور بتاريخ 2013/05/30.

عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ " (الواقعة:75-79).

فذات أحمد معصومة. وفي خصائص (اسمه) أحمد (مكنونات)، كمكنونات القرآن لا ينفذ إليها إلا طاهر النفس ليمسها بما يقذف الله منها في قلبه. فخصائص الاسم الروحي متعالية في فهمها على (العقل الطبيعي) المجرد، ولهذا ساءل الله ولم يسال الناس عن حقيقة اسمه هو – سبحانه وتعالى- فالناس يعرفون عن الله صفاته كرحمان وخالق وحكيم وخبير ولكن هل يعرفون خصائص (اسم) الله؟ هل يدركون ذاتا/اسما من هو؟! : رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا" (مريم:65).

الفصل الرابع

تأسيس معرفية الحقيقة الدينية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تأسيس المنهجية المعرفية.

قام حاج حمد بتأسيس مشروعه على سندين أساسين؛ المنهجية والمعرفية، ومن خلال هذا المنظور يتم الوعي بالحقيقة الدينية، ووفقها يمكن للمسلم أن يبني تصوراته. وهذا ما سنعرض له في هذا المبحث ضمن عنصرين؛ تأسيس المنهجية ويتلوه تأسيس المعرفية.

المطلب الأول: تأسيس حاج حمد للمنهجية.

توسعت المعاجم في معنى المنهج والمنهجية والمنهاج وما يشتق من (ن هـ ج)، واستفاضت في بيان دلالاته وتتبع سياقاته. وفيما يتعلق بمصطلح المنهج فإنه يطلق ويراد به – على وجه عام– إحدى المعنيين؛ إما منطق التفكير، بمعنى القواعد التي تضبط عملية التفكير وتوجه سيرورته، أو يقصد به الضابط الكلي للعمل المنهجي، أي المرجعية الفكرية والواقعية التي تشكل منظومة متكاملة، وتصوغ إطارا تفسيريا لسلوك الذات والموضوع، وبذلك تتكامل الوحدة المنهجية بالوحدة المرجعية[1].

المنهجية حسب حاج حمد تعني "خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم، إلى اكتشاف (النسق المرجعي)، الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها، حيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى". بينما المنهج "خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات، تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليست مجرد صياغة موضوعية للتفكير"[2].

الفهم الديني ومناهج البحث

[1] جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، ط1، 2004م، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ص9.

[2] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص35.

يرصد بعض الباحثين العلاقة بين تطور المناهج وتقدّم الفهم الديني في مسار الدراسات الدينية، ويُشار إلى العمق الذي أضفته الأدوات المنهجية والآليات النقدية على النصوص الدينية والتراثية، وبالتالي الآفاق الجديدة التي دشنها الضبط العلمي في ميدان الدراسات الدينية.

تتأكد هذه الملاحظة عبر المقارنة بين الدرس المنهجي الغربي وتطوّر فهم النص القرآني، انطلاقا من أنه "إذا كانت مقاربات المقارنة النصية لنصوص القرآن في المنهج الفيلولوجي الاستشراقي قد أثمرت في خمسينيات القرن المنصرم منهج التفسير الموضوعي، فإن دراسات المنهج البياني لمدرسة الأمناء في أربعينيات القرن المنصرم المتأثرة بالتأوُّليَّة الألمانية بجوار دراسات توشيهيكو إيزوتسو[1] المعتمدة على مزيج من البحث اللساني (Linguistic) والأناسي الأنثربولوجي قد

[1] الباحث الياباني Toshihiko Izutsu في طوكيو في اليابان، عام1914، درَّس في معهدِ الدِراساتِ الثقافيةِ واللغويةِ من جامعةِ كيوKeio بطوكيو، وجامعة مكجل McGill في مونتريال بكندا، وكان أستاذاً فخرياً وعضواً في الأكاديمية اليابانية.

له العديد الكُتُبِ عن الإسلامِ والأديانِ الأخرى، وعن اللغة والتصوف، وكان على معرفة دقيقة بالعربية، والفرنسية والألمانية، فضلاً عن الإنكليزية، وهو من أوائل من ترجم القرآن الكريم إلى اللغة اليابانية، وترجمته معروفة بدقتِها اللغويةِ وما زالَتْ مشهورة وكثيرة الاستعمال في الأعمال العلمية. توفي في 1يوليو/تموز 1993، ونقل تلامذته إسلامه وأنه سمى نفسه (مختار).

له مؤلفات عديدة باليابانية، وأخرى بالإنكليزية، وهنا نعرض للمؤلفات الإنجليزية:

1. المفهومات الأخلاقية – الدينية في القرآن (Ethico-Religious Concepts in the Quran)، وهو مترجم.

2. بين الله والإنسان في القرآن:دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم، GOD AND MAN IN THE KORAN: Semantics of the koranic weltanschauung. وهو متجم كذلك إلى العربية.

3. مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي Concept of Belief in Islamic Theology صدر عام 1980، وهو قيد الترجمة من قبل الدكتور العاكوب.

4. دراسة مقارنة للمفهومات الفلسفية الرئيسة في التصوف والطاويه (1984)

Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts

5. اللغة والسحر Language and Magic (1956).

فتح أفقا جديدا لدراسات القرآن، وقد عكست تلك الدراسات خطورة وأهمية المناهج الحديثة في تطوير الدراسات القرآنية"[1].

يجدر بنا أن نتأمل إشكالية المناهج الحديثة وتأثيرها على النصوص الدينية؛ لما تتميّز به هذه النصوص من قدسية ومكانة رفيعة، دونما تحسس من هذه المناهج لمجرّد حداثتها أو عدم استخدامها سلفا. فينبغي أن ننظر ما إذا قد "أفادت في تطوير سؤال المنهج في تأسيس الحقيقة الدينية، ومراجعة علاقة الفهم الديني بمقاصد الدين نفسه وبحيثيات الواقع من جهة أخرى، فانبثق – بفضل التمرس عليها- سؤالُ الغاية من البحث في الدين، هل غاية مفسر اليوم هو الحفاظ على التراث الضامن لوحدة الأمة، المتحققة من خلال قدسية مرجعيتها؟ أم هو فهم النص المقدس فهما حيا يستوعب التراث التفسيري ويتجاوزه مستفيدا من مجالات العلوم الإنسانية المختلفة؟" [2] وترتّب-بالتبع- على هذا السؤال، مراجعةُ مناهج فهم النص الديني وتأسيس الحقيقة الدينية.

الرؤية الغربية في مناهج البحث الديني

المشكلة التي نتجت عن تعاطي هذه المناهج تتحدد في أن هذه المناهج تأسست على خلفية قيمية وأخلاقية مشبعة بالرؤية الغربية، أهم سماتها تجاوزُها للاعتبارات الدينية، ولذلك يطرح

تهدف الدراسة الدلالية للقرآن البحث عن رؤية القرآن لكيفية بناء عالَم الوجود، وما المكوّناتُ الرّئيسةُ للعالم، وكيف يُرْبَط بعضُها ببعض، فيكون عِلْمُ دلالات الألفاظ وتطوّرها، في هذا المعنى، نوعاً من عِلْم الوجود ontology- علم وجود محدّد وحيّ ومتحرّك. انظر: عبد الرحمن حللي، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو، الملتقى الفكري للإبداع، 11/06/2009.

[1] عبد الرحمن الحاج، القرآن: تأسيس أصول التفسير وصلته بالبحث الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد 37، 2005.

2 أحميدة النيفر، المفسر الحديث والوحي قراءة في المقدمات التفسيرية لقطب وابن عاشور وحاج حمد، (مقال ضمن كتاب العلوم الإسلامية أزمة تنزيل أم أزمة منهج؟)، وزارة الشؤون الدينية، المغرب.

.

بعض الباحثين اليوم سؤال التحيّز في هذه المناهج، ومدى توافقها مع الرؤية الدينية، وكيف يمكن الاستفادة منها دون إضرار بالأسس الأخلاقية للدين.

من أبرز ناقدي الأسس القيمية والمعرفية للمشروع الحداثي الغربي، الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، حيث يصفها بالحداثة (اللاأخلاقية)، ويذهب إلى أنّ "مناهج العقل ونتائج العلم التي جاء بها النمط المعرفي الحديث لا نسلم بأن يأخذ بها المسلم؛ لما أُشبعت بمذهب واضعيها في العقل والعلم، ومن هنا فلسنا نعترض على هذه المناهج والنتائج لمجرد نسبتها إلى هؤلاء الواضعين من حيث إنهم غير مسلمين أو غير متدينين، فذاك أمر لا يقول به عاقل؛ وإنما لأن مذهبهم فيها يقوم على مبادئ لا يمكن للمتخلق بأخلاق الدين أن يقبلها أو يدعو إلى قبولها"[1].

يُضاف إلى هذه المبادئ الأخلاقية مسائلُ أشدّ أهمية، اعترض فيها حاج حمد على الماركسيين في قراءتهم للوعي الديني وتجاوُزهم النصَّ القرآني، تأثّرا بالموقف الغربي حيال منظومة الدين والأخلاق.

حاج حمد والمنهج المادي الماركسي

ناقش حاج حمد الماركسيين، وردّ على مذهبهم المادي الذي ينطلق في تأسيسه من الواقع متنكرا للغيب، وتحداهم بمعجزة الوعي القرآني الذي أوجد الواقع.

اعتمد حاج حمد في مطارحاته مع الماركسيين العرب على القول بالمفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري، حيث أكد أن الوعي التاريخي العربي لم يكن بمقدوره (إنتاج القرآن). وبالتالي فمبدأ المقارنة هذا هو الفيصل الذي يمايز بين الوعي القرآني المتعالي وأنماط الوعي المغايرة له؛ على سبيل الماركسية والوضعانية واليهودية[2].

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق ، ص92.

[2] حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، (سلسلة: قضايا إسلامية معاصرة من تحرير عبد الجبار الرفاعي) ط1، 2004م/1425هـ، دار الهادي، بيروت لبنان، ص371.

هدفَ حاج حمد من خلال هذه المقارنة إلى تقويض مفهوم استقلالية الظواهر، الذي يستند إليه التفكير المادي، محاولا تأسيس مفهوم النظام الكوني المنافي للعقلية الإحيائية الأنيمية، بينما تتمحور المنظومة القرآني على وعي مفارق تماما لعقلية العرب الإحيائية[1].

ألمح إلى هذا المعنى مالك بن نبي [2]، حين أجلى المدلول المتجاوز للبيئة القرشية من خلال النظر في قوله تعالى: " قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمُ إِنَ اَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَآ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ "[3]. فالوعي النفسي المعجز الذي تحمله الآية —حسب بن نبي– لا يمكن أن تستوعبه العقلية العربية آنذاك، ولكن الإعجاز القرآني ذو صفة خالدة.

وعلى الرغم من أن "المسلم اليوم قد فقد فطرة العربي الجاهلي وإمكانيات عالم اللغة في العصر العباسي، وعلى الرغم من هذا فإن القرآن لم يفقد بذلك جانب (الإعجاز) لأنه ليس من توابعه بل من جوهره؛ وإنما أصبح المسلم مضطرا إلى أن يتناوله في صورة أخرى وبوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي الموضوعي، أكثر مما يتناولها من ناحية العبارة، فيطبق في دراسة مضمونها طرقا للتحليل الباطن" [4]. يستدعي هذا السياق استيعاب تغاير الأنساق الحضارية وخصوصية النموذج المعرفي الديني.

الأنساق المعرفية بؤرة المناهج الدينية

[1] المرجع نفسه، ص374.

[2] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (سلسلة مشكلات الحضارة إشراف ندوة مالك بن نبي)، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط4، 1987، دار الفكر، دمشق سورية، ص58-68.

[3] الأحقاف: 9.

[4] مالك بن نبي، مرجع سابق.

تختلف الأدوات والمناهج والرؤى بين الأنظمة المعرفية، ولا يمكن أن يقوم الفهم الديني الكلي على أساس إنساني تفكيكي، تتمايز الأنساق بين نموذج [1] الفهم الديني (البشري) المستند إلى نسق كلي، ونموذج الفهم الغربي المؤسس على فلسفة تجريبية، كما تتغاير أدواتها ومناهجها ورؤاها.

يأتي النظام القرآني ليجسّر الهوة بين النسقين (التجميعي والتجزيئي) ضمن نسق مفتوح (إلهي- بشري)، ويرسم خطة غائية لفهم بشري يمتح من معين النص الديني المتعالي، ويسعى إلى تنزيل فهمه إلى المستوى الأرضي البشري، عبر نموذجه الخاص، فماذا نعني بالنموذج المعرفي وما عناصره الأساسية؟

يرمي أبو القاسم عبر هذا النموذج القرآني المعرفي إلى تحرير المعرفة الدينية من (اللاهوت الديني الخرافي)، الذي يشوه حقيقية الدين الإلهي، ويخلطها بالرؤى والأعراف والتقاليد التي تشكل الموروث. وهنا يميز حاج حمد بين التنزيل والتصحيح، وهذا الأخير أهم من سابقه ؛ذلك لأن " التنزيل صياغة جديدة للواقع الأمي العربي، أما التصحيح فهو (عملية مزدوجة) تتضمن الهدم التفكيكي لما أنتجه الواقع من بعد مرحلة التنزيل، ثم إعادة البناء. فهذه العملية الجديدة أصعب

---

[1] أثار توماس صموئيل كوهن Kuhn Thomas Samuel (1922-1996)،- مؤرخ أمريكي متخصص في فلسفة العلوم ومساهم رائد في اغيير محور الفلسفة وعلم الاجتماع في الستينات. كتابه بنية الثورات العلمية the structure of Scientific Revolutions عام 1962 حول تطور العلوم الأساسية والطبيعية- لغطا واسعا بين موافقين ومخالفين.

وفيما يخص النظام أو النموذج (البراديغم) أو ما يعدل (البراديغم) يعرّفه في كتابه *بنية الثورات العلمية* بأنه: " مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة، ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين".

ويتأسس على منظومة كاملة من العناصر التي تشكل المنظور المعرفي أو ما يسميه البعض بالنظام، ومن أهم هذه العناصر: الهوية تتمثل في رؤية خاصة للعالم (Worldview)؛ منظومة المعتقدات (Belief System) تعالج القضايا الوجودية (Ontological) والمعرفية (Epistemological) والمنهجية (Methodological)".انظر: هوستن سميث، مرجع سابق، ص25.

من التنزيل بداية. خصوصا وأن ما ينبغي تفكيكه وهدمه قد تلبس النص الديني وأصبح مقدسا في ذاته"[1].

طبيعة الأزمة في مناهج الفهم الديني

سعى محمد أبو القاسم حاج حمد إلى البحث في مناهج فهم الحقيقة الدينية وتأسيسها، وخلص إلى أن أزمة مناهج الفهم الديني؛ تكمن في أن التجديد الديني الميتافيزيقي مرفوض لاهوتيا ووضعيا على حد سواء، وبالتالي فهي أزمة مشتركة بكلا المنهجين (اللاهوتي والوضعي).

العديد من المقاربات التحديثية للعقل الديني، في واقع الأمر، لم تتجاوز النزعة اللاهوتية، سواء كان أرضيا أم سماويا،" فلاهوت الطبيعية ينفي لاهوت الغيب مرتدا إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أما لاهوت الغيب فإنه لا ينفي لاهوت الطبيعة، ولكنه يستحوذ في قبضته الكليّة بطريقة لا يستطيع لاهوت الأرض أن يكتشفها لأنها تمّت بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية "[2].

ويخلص حاج حمد عبر هذه المتابعات إلى أن الإنسان محاصر بلاهوتين جبريين؛ غيبي ومادي "الأول يدّعي تمثيل الدين، والثاني يدّعي تمثيل الطبيعة. الأول –اللاهوتي – يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، والثاني – الوضعي – يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية، وما بين التركيب اللاهوتي الاستلابي والتفكيك العلمي الاستلابي – أيضا– لا تضيع حقيقة الإنسان فحسب، بل يضيع معنى الوجود كله"[3].

ينتج عن هذا التقسيم (لاهوتي استلابي– علمي استلابي) لمواقف الفكر الإسلامي قراءةٌ تصنيفيةٌ للتراث، قد تعدو إلى أن توصف بالحديّة كما يذهب إلى ذلك بعض نقّاد حاج حمد،

[1] حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، محاضرة مقدمة بملتقى وجدة المغرب غير منشورة، بحوزة الباحث.

[2] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ص12.

[3] حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، مرجع سابق، ص41.

وبالتالي فإن "التراث الفكري الإسلامي لا يقف عند المواقف الحدّية التي صورها حاج حمد، فقد وجدت نقاط مضيئة في تاريخه استوعب فيها فهم الإنسان شمولية الغيب وروحيته، ومعطيات الطبيعة ومسخراتها ... فالرسالة الخاتمة بخاصيتها العالمية والشمولية استوعبت مختلف الفهوم والمرجعيات والثقافات، وليست كل العقول مهيأة لاستيعاب المسافة بين الغيب والطبيعة"[1].

فهل يسوغ لنا أن نؤاخذ أبا القاسم على هذه التصنيفات الثنائية، ونسِمها بالمبالغة؟ استنادا إلى أن "الطبيعة الكونية تأبى الاستمرار والثبات ضمن موقف حدي معين، بل لابّد لها من منطقة وسط يستمر من خلالها الوجود، هذه المنطقة سماها حمد نفسه العالمية الإسلامية، لكن لا سبيل إلى الوصول إليها إلا ضمن إطار عام لحركة بديل تتموضع ضمن منهجية القرآن المعرفية"[2].

يبدو أن هذا الاستشكال النقدي محفّز وداع إلى التعمق في المسار الذي سلكه حاج حمد في قراءته للتراث الإسلامي؛ في سبيل تحديد معالم منظوره المعرفي، والذي يدعوه بمنهج (الجمع بين القراءتين).

المطلب الثاني: تأسيس حاج حمد للمعرفية:

استفاد حاج حمد من الإبستمولوجيا المعاصرة، وكان ذلك وفق خطة منهجية وناقدة للموروث الإسلامي والمنقول الغربي معًا، لذلك يعد مشروعه محاولة مبنية على "رؤية منهجية مغايرة من خلال تأكيده على نظرية الاستيعاب والتجاوز والاسترجاع النقدي لتراث النبوات

[1] فيصل حصيد، العلمانية في الفكر الديني دراسة في فكر أبي القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أكدال المغرب، نشر 2016/03/11. ص17.

[2] المرجع نفسه.

السابقة واستعراضه للدورات التاريخية والتشكلات الإنسانية من منظور قرآني، والتي تعد محاولة فريدة من نوعها في هذا الحقل المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر"[1].

وقد تعرض حاج حمد في هذا المسعى التقريبي –للإبستمولوجيا إلى المنظور الإسلامي– إلى نقد شديد من قبل علماء الإبستمولوجيا وعلماء الدين على السواء، خصوصا من حيث استعماله لمفاهيم لا تزال في طور النمو والجدال العلمي، وإعمالها في تجديد المنظومة الدينية التي يتعهّدها الفهم التقليدي والشرعي. فما أهم المفاهيم التي صاغها حاج حمد من خلال تمرسه بالإبستمولوجيا المعاصرة، وهل يمكن أن نعتبرها إضافات حقيقية في المجال المعرفي الإسلامي؟

خطة حاج حمد الإبستمولوجية

يظهر وجه التفرد والإبداع في مقاربة الحاج حمد، من خلال العودة إلى السياق الإبستمولوجي العربي، والذي خضع في مجمله لنزعة تحديثية وضعية أساسا، تناهض الرؤية الدينية التي تتفاعل مع عناصر الروح والوحي، فلا غرو أنّ "الأفكار الفلسفية التي تم نقلها إلى المجال التداولي العربي والإسلامي، كانت تتبنى رؤية متحيّزة كهذه، ضد الدين – أي دين– وبشكل عام، كما أن الإبستمولوجيا التي تمّ نقلها خصوصا في صيغتها الباشلارية، كانت تستلهم أطروحتها النظرية والنقدية من منهج العلوم الطبيعية"[2].

بينما نهج حاج حمد — في المقابل– سبيلا جريئا ومنهجيا معا، إذ راعى في ذلك التكامل بين العناصر المعرفية الغربية، والعناصر الدينية الإسلامية، وصرّح ابتداء بضرورة الاستفادة من ترسانة الإبستمولوجيا المعاصرة عبر استيعاب الإشكاليات المنهجية والمعرفية لفلسفة العلوم

[1] حسن العمري، إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر (سلسلة قضايا إسلامية معاصرة)، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي، ط1، 1424هـ/2003م، ص41-42.

[2] محمد همام، العلوم الإسلامية والإبستمولوجيا: جدل المعرفة والأيديولوجيا مدخل في التقويم، (مجلة نماء رئيس التحرير: بلعقروز عبد الرزاق)، مركز نماء للبحوث والدراسات، السنة 1، ع2، شتاء 2017، ص169.

الطبيعية، شريطة التعامل معها بمنطق تحليلي نقدي، ومن ثم المراوحة بين فتوحات الفلسفة والرؤية الدينية المكينة في القرآن الكريم لتفعيل العدة المعرفية والآليات النقدية ومراجعتها على ضوء القراءة القرآنية الكونية وفق جدليات الغيب والإنسان والطبيعة[1].

يحدد حاج حمد خطته في الاستفادة من فلسفة العلوم الغربية، بحيث يتّخذ من القرآن الكريم مرجعية معرفية لفهم المنهجية الغربية والهيمنة عليها، إلى جانب ذلك فرصة لمراجعة الفكر الديني وتجاوز الخلط الواقع بين التراث البشري والنص الديني. وفي ذلك تقدم الإبستمولوجيا خدمات معرفية جليلة عبر قراءتها التفكيكية للتراث، وتتمثل في:

- أولا: حالة تفكيك التراث في مرحلته التدوينية ورده إلى ناظمه المعرفي التاريخي.
- ثانيا: تحرير النص القرآني المطلق من تاريخانية التدوين، عبر منطق الإبستمولوجيا العلمية المفتوحة المتجاوزة للنسق التدويني التاريخي تم اكتشاف الفرق النوعي بين النص المطلق والتدوين البشري بتحديد الخصائص المعرفية والمنهجية القرآنية المستوعبة والمتجاوزة للإبستمولوجيا.

ثالثا: إعادة قراءة النص القرآني المطلق باكتشاف ناظمه المعرفي ومنهجيته، واكتشاف جدلية القرآن كإطار فلسفي لحركة المنظومة القرآنية[2].

ويمر ذلك عبر مرحلتين أساسيتين[3]:

- أولا: تحرير النص القرآني من سلطة الأيديولوجيا التاريخية لثقافة التدوين؛
- ثانيا: إعادة التركيب بعد التفكيك ابستمولوجيا.

نحاول – فيما يلي– بسط هاتين المرحلتين في خطة حاج حمد.

[1] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ص 12.

[2] حاج حمد، إبستمولوجيا المعرفة الكونية، ، مصدر سابق، ص 245.

[3] المصدر نفسه.

أولا: المعرفية والفعل (التحليلي/النقدي)

يتأسس منظور حاج حمد على الفعل التحليلي/ النقدي للتراث الإسلامي وفق الرؤية القرآنية ابتداء، واتّساقا مع المجال المعرفي الذي التزمه واشتغل عليه، فنتج عن ذلك مراجعات جذرية لقواعد استعمال العقل الإسلامي، وفي صميم مراجعاته إعادة النظر في التراث وعلاقته بالجهد المعرفي، وكيف يتجاوز العقل عناصره الميتة ويطور أدواته عبر تشغيل آلياته المعرفية. فما المقصود بالمعرفية عند حاج حمد؟ وما مفهومها الديني القرآني؟ وهل سيقتضي النظر المعرفي قطيعة كاملة مع التراث؟ أم أنه سيحقق تواصلا حقيقيا ونوعيا معه؟

يقصد حاج حمد بالمعرفية "إرجاع المفردات اللغوية والأفكار والاتجاهات ومحتوى الثقافات إلى أصولها البنائية التي تحدد دلالاتها"، ويعتبر معنى المعرفية هنا انتقالا من المستوى الخارجي والسطحي للفهم إلى التعمق في الجذور والأصول والبنى.

ويمكن اعتبار البحث عن (الأصل) و(الأولاني)، تقليدا معاصرا سائدا في البحوث الإنسانية والاجتماعية، بل وحتى الإناسية والطبيعية، ويعكس هذا حنينا مشتعلا في نفس الإنسان المادي المعاصر، إلى حقيقته وروحه التي بين جنبيه، و-بحسب عالم الأديان ميرتشيا إلياده، فإن " البحث عن أصول المؤسسات البشرية والإبداعات الثقافية هو امتداد واستكمال لما يقوم به عالم الطبيعة من بحث عن أصل الأنواع، ولما يحلم به العالم الحياوي (البيولوجي) من إدراك لأصل الحياة، ولما يبذله الجيولوجي والفلكي من جهود لفهم أصل الأرض والكون"[1].

لا يكتفي حاج حمد بنقد معنى (المعرفية) في مستواه السطحي، بل يتجاوزه إلى مستوى أعمق، يتمثل في أن " ترد كل إنجاز ثقافي إلى تاريخيته، وتحاول تفكيك النظم والمفاهيم ودلالات اللغة ووسائط الاتصال بين الذهن والعالم"[2].

[1] ميرتشا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط 1، 2007، ص121.

[2] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص53.

نشير إلى أن التعريف مليء بالأدوات الإجرائية التي يتوسّل بها العقل من أجل النقد والتجاوز بعد الاستيعاب والاستقراء، فالرد والتفكيك وغيرها آليات لن ترقى إلى مستوى الغائية، بمعنى أن تصبح هي غاية لذاتها، لذا يرى حاج حمد أن المعرفية –في أساسها– صياغةٌ إجرائية، والهدف من الأخذ بها بغية الاستفادة من " الآفاق الواسعة لقدرات الثقافة العلمية المعاصرة، وتوظيفها في إعادة اكتشاف وتحليل إشكاليات المجتمع والثقافة الإنسانية"[1].

ثانيا: المعرفية وسؤال التحرر الحضاري

يرتبط المعنى الإبستمولوجي لدى طائفة من المفكرين العرب المعاصرين بتفعيل سؤال التحرر المعرفي[2] الذي يعتبر دافعا طبيعيا وغاية أساسية لتحقيق الفعل الحضاري، وعلى الرغم من كمون هذا الهدف في ثنايا فصول بعض المشاريع، وعدم التصريح به على وجه مباشر، يظل سؤال الاستقلال المعرفي وسؤال التطبيع المعرفي حاضرا في وجدان المشاريع الإبستمولوجية.

فتظافر الجهد المعرفي مع التراث والراهن والمستقبل لا يقبل الفكّ أو النّقض، بل ويعتبر الفعل المعرفي وليدا شرعيا لهذه المركبات المتداخلة بين الأنا والآخر، بين الفردي والجمعي، بين العالم وماوراء العالم، ..وغيرها من الثنائيات المتقابلة، التي يسعى المعرفي نحو التحرر منها، لإيجاد عالم من التنوع والثراء والتكامل، فالمعرفية "إما أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات

[1] المصدر نفسه، ص53.

[2] يلاحظ الحضور القوي لما يسمى (بسؤال التحرر) أو سؤال الاستقلال في الكثير من المشاريع الإبستمولوجية المعاصرة، بل ويعد مشروع إسلامية المعرفة الذي انطلق من إسهامات جهود (علماء الاجتماع المسلمين بامريكا) مجرد لبنة في المشروع التحرري الذي انطلق من ابن تيمية والغزالي وغيرهما. ونجد التصريح بمقصد التحرر واضحا في مشاريع، نحو طه عبد الرحمن، والسيد نقيب العطاس وعبد الوهاب المسيري وحاج حمد.
في مقابل مشروع التحرر هناك ما يسمى بمشروع التطبيع المعرفي أو التغريب أو بصيغته الأكثر شهرة (مشروع الحداثة) الذي يسعى إلى علاقة متماهية وغير مستقلة مع الفكر الغربي، وفي مقدمة هؤلاء محمد أركون وحسن حنفي وغيرهما. وفي منظوري أن هذه التصنيفات الإجرائية أضحت اليوم وبعد قراءة متأنية في شتى مذاهبها، أضحت عوائق أيديولوجية، تستثمر في الصراع والتناوش أكثر مما تفعل في الثراء والتنوع، وقد يعود هذا إلى أسباب متداخلة ومعقدة، ليس هنا محل تفصيلها.

الموروثة، وإما أن تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي تحليلي، فالمعرفية ترتبط دوما ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة إيديولوجية، بل إن المعرفية في أقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصما للشمولية الماركسية" [1]، فالمعرفية قطيعة وتواصل، قطيعة مع الأيديولوجيا وتواصل مع المعرفة.

يهتم ماهر عبد القادر بمراجعة المسعى الإبستمولوجي من عدة مناحي، يبحث في موضوعاتها ، وأهم مشكلاتها في فلسفة العلم، وعن مدى تواصلها واتصالها بالسياق الغربي، ونوع هذا الاتصال، هل هو إبداعي أم نقلي أم نقدي؟ وغيرها من الأسئلة التي تتجاوز الجهود النقلية نحو تأسيس مساءلات منهجية ونقدية لجهود التداول العربي.

وينطلق في دراسته للجهود الإبستمولوجيا العربية من إشكالات مفتاحية، نورد منها[2]:

- هل يذكر الكتاب العرب موضوعات محددة تشكل قوام فلسفة العلوم وتعد بمثابة نقطة الانطلاق الأساسية في هذا العلم؟ أم أن المسألة لم تتناول هذا الجانب أصلا، واقتصرت على اقتطاع بعض جوانب البحث الهامة الدائرة في فلسفة العلوم الآن عالميا، وجعلها محور الدراسات العربية ؟ وكيف يتصور الكتاب العرب المشكلات الأساسية في فلسفة العلوم؟
- وهناك جانب آخر تبرزه هذه الدراسة، فالحديث لابد أن يكشف حقيقة الدراسات السائدة في العالم العربي الآن وجوهرها، وصلة هذه الدراسات بما يدور في العالم الغربي. والكشف عن طبيعة الدراسات السائدة في العالم العربي يتضمن الإجابة على مجموعة من التساؤلات يطرحها هذا البحث: أهي دراسات تهتم بمشكلات؟ أم دراسات تعرض فلسفات؟ أهي دراسات نقدية لدراسات أخرى أم هي دراسات إبداعية؟

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص37.

[2] ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص10-11.

- هذه الدراسات تشير حتما إلى استخلاص ما هو أصيل وفريد في دراستنا العربية، كما تشير بالضرورة إلى الكشف عن (تواصل الاتصال) مع الثقافات الأخرى: هل يعيش العلماء العرب الآن في عزلة عن تيار الثقافة والفكر العالمي؟ أم تسهم الكتابات العربية في مسيرة الثقافة العالمية المعاصرة؟ هل نحن على ذلك المستوى من التخلف كما يحلو للبعض أن يصفه؟

تستدعي هذه الدراسات النقدية للجهود العربية والإسلامية أن تتخلص الإبستمولوجيا من المذهبية لتأخذ معنى علميا مفتوحا، وذلك "عبر الربط بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة، وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة"[1].

فالمعرفية العلمية صنو المعرفية القرآنية، وهما وجهان لعملة واحدة، وجه الخلق الكوني ووجه القرآن الوحياني، فليست المعرفية في أهم تعريفاتها عند حاج حمد سوى (معرفية قرآنية)، وليست وظيفتها سوى " استرجاع الأصول التي يحدد بها القرآن فهم ظاهرة ما أو أمر ما، ولا يتم الاسترجاع إلا بتفكيك المفهوم وتحليله، ثم سحبه على الاستخدامات الشاملة له في نفس الإطار.. وهذا ما يشار إليه بالعلم السيميائي Semantics الذي يضبط العلاقة بين البناء اللفظي وتركيبه"[2].

قد يُعد هذا الجهد التركيبي – أي بين المعرفة والقرآن– أهم ما أنجزه حاج حمد في مشروعه المعرفي، لذلك لا ينكَر لحاج حمد مدى إسهامه الفعلي في إنجاز الخطوة التي عمل لها الكثير من

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص222.

[2] المصدر نفسه، ص182.

المنظرين لمفاهيم الجمع بين القراءتين وإسلامية المعرفة وغيرها من المبادئ التي خطّها المعهد العالمي للفكر الإسلامي وسعى إلى تحقيقها.

هذا التركيب بين العلم والدين، يصوغ قالب الأسلمة لدى حاج حمد، في سبيل تجاوز التطورية المادية السائدة في الإبستمولوجيا الغربية، ولكن المعضلة التي يُشار إليها هنا، هي مدى ارتهان هذه الرؤية الإسلامية لنواتج العلوم الوضعية، وهو ما قد يجعل المعرفية الإسلامية هجينة ربما من منظورين (الإسلامي والغربي). بل وربما قد تستتبع المنهجية الدينية للرؤية الغربية المادية.

وبذلك تُلحق العلوم الدينية التي تُعنى بالمقاصد والقيم، بمبادئ العلوم الطبيعية التي تخضع لمنظور وضعي مادي بحت، وهو ما سيؤدي إلى "إعلاء التجربة على العقل، وتقليص مجال النص الإلهي إلى حدود السلطة العقلية المكتسبة من المعارف العلمية، وينطوي ذلك على تحريف منطق العلوم المرتبطة بالدين؛ في جوانب عديدة، منها[1]:

- إضعاف مبادئ عقلية أولية تعتبر في قلب الجهاز البرهاني للدين، كالعلية والسببية، فقد أفضى الطور العلمي الجديد، إلى نفي الحتمية المطلقة، وتعميم النسبية، لتشمل حتى علاقة العلة بالمعلول.
- قياس المسار التاريخي، الإنساني والاجتماعي، على مسار التطور المادي المتجسد في الظواهر الطبيعية، هنا يصبح عالم الخلق مجرد جزء من عالم التشيؤ المادي.

"الخلط بين علوم الدين الداخلية والعلوم خارج الدين .أحد الأمثلة على ذلك، اعتبار الكتاب، أن العلوم المساعدة على فهم القرآن، تبنى من داخله بما فيها علوم اللغة والدلالة وغيرها، ما يجعل من كتاب التنزيل نصا مغلق الدلالة ما يحد من غناه ويضعف دلالاته"[2].

الخلاصة التي تنتج عن تطبيق هذه المعرفية الهجينة هو القضاء على كلى المنهجين العلمي/التطبيقي، والإنساني/ القيمي، فإدراك الفارق بين المنهجيتين كفيل بتجاوز الخلط بينهما.

[1] عبد الحليم فضل الله، قراءة في كتاب (منهجيّة القرآن المعرفيّة) لمحمد أبو القاسم الحاج حمد، مراجعة نقدّية لنظريّة أسلمة فلسفة العلوم. مقال منشور في موقع: معهد المعارف الحكمية بطهران.

[2] المرجع نفسه.

وفي هذا الصدد لا بد من التنويه إلى أن هناك العديد من المشاريع الإبستمولوجية قد التقت مع مشروع حاج حمد في نقد المنظور الغربي، والسعي في بناء المعالم القرآنية للمنظور الإسلامي، أمثال السيد نقيب العطاس وطه عبد الرحمن وإسماعيل راجي الفاروقي وعبد الوهاب المسيري، ولأننا أسلفنا تناول بعض هذه المشاريع في الفصول السابقة، فإننا نكتفي هنا بعرض نموذجٍ يقترب كثيرا إلى منظور حاج حمد، بل ويلتقى معه في إسلامية المعرفة رغم اختلاف روافدهما.

سعى عبد الوهاب المسيري إلى نقد النموذج الغربي الوضعي وتجاوزه نحو تحديد معالم لنموذج ديني إسلامي، وقد أسهم المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ترويج منظوره، كما أسهم المسيري في تنضيج رؤى المعهد العالمي من خلال الحلقات العديدة التي عقدها مع أعضائه.

لن نتعرض هاهنا إلى تفاصيل مشروع المسيري بقدر ما نسعى إلى إبراز مدى أهمية البعد التحرري في المسعى المعرفي للمسيري، ويبدو أن الاختلاط الدلالي الذي ساد مفهوم (المعرفي) في الغرب بين منظورين شهيرين (الإنجليزي والفرنسي) كان دافعا للمسيري في إبداع معنى ذاتي وخاص بالمنظور الإسلامي لما يترجم على أنه (الإبستمولوجيا).

ولأن اختلافات ترجمت مصطلح (الإبستمولوجيا) قد سبب اختلاطا دلاليا في المعنى العربي، وخلق استقطابا مذهبيا في المجال التداولي الإسلامي، فإنه لابد من الخروج من هذا المعنى الضيق للإبستمولوجيا إلى معناها الأوسع، ويرتبط هذا المعنى الأخير-حسب المسيري- بالمستوى الكلي والنهائي[1].

اختلاق هذا المستوى يعتبر خطوة تحررية جريئة على المستوى بناء النماذج، يبرر هذا للمسيري خطورة التقليد والانسياق للنموذج الغربي، إذ إن المستوى المعرفي ليس مجرد مجال جزئي

[1] عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة رئيس التحرير جمال البرزنجي، السنة 6، ع20، ربيع 1421هـ/2000م، ص109.

وإنما هو "المستوى الذي يتم فيه إدراك الحقيقة الكلية والنهائية الكامنة وراء ظاهرة أو نص ما، ويتم ذلك من خلال عملية تجريدية تزيح جانبا التفاصيل التي يراها الباحث غير مهمة، وتبقى السمات الأصلية الجوهرية للشيء، والتي تشكل في واقع الأمر إجابة النص أو الظاهرة على الأسئلة الكلية والنهائية"[1].

ويعد هذا الإنجاز تجاوزا للمسعى الغربي في "اختراقنا واختراق غيرنا، وقد اخترقنا هذه الحضارة في بداية الأمر على المستوى السلوكي ، ثم اخترقنا على المستوى المفاهيمي، ومستوى النماذج المعرفية ، الكلية والنهائية كما اخترقنا هذه الحضارة من خلال سلعها الحضارية ذات الجاذبية العالية" [2] فبات من اللازم والفرض التحرر من هذا النموذج (الغول) كما هو تعبير المسيري نفسه.

المبحث الثاني: اكتشاف معرفية الحقيقة الدينية.

أخذ محمد أبو القاسم موقفا نقديا حيال تأسيس الحقيقة الدينية، عبر سلسلة مراجعات للمواقف والرؤى الأيديولوجية التي حصرت الظاهرة الدينية في زوايا ضيقة، ورهنت منطلقاتِها إلى محددات تاريخية وثقافية سالفة، أو إلى أسس حداثية انتقائية وضعية، هذا ما استوجب تشخيص أسس الحقيقة الدينية، والتّحقق من تحيزاتها الأيديولوجية، قبل الشروع في بناء قواعدها المعرفية.

نستهلّ المبحث بنقد حاج حمد للتأسيس الأيديولوجي، ومن ثمّ نعرّج على منظوره لمعرفية الحقيقة الدينية، ختاما برؤى ومراجعات حول تأسيس حاج حمد على مستوييه المعرفي والمنهجي، أملا في فتح آفاق لقراءات جادة في مشروع حاج حمد، استيعابا وتجاوزا.

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه.

المطلب الأول: نقد أيديولوجية الحقيقة الدينية.

من بين ما يسود الساحة الإسلامية موقفان؛ أحدهما يقف على فهم السلف ولا يتريه، والآخر وضعي ينهج موقفا تجاوزيا حيال النصوص الإلهية، وعلى قدر الإسهامات الإيجابية التي أضافها كلا المذهبين، لتحيين النقاش حول فهم كتاب الله تعالى، فإن الواجب المعرفي يقتضي مناقشة هذه الجهود، سعيا لإثرائها واستيعابها، وكذلك تجاوزها إيجابيا، وهذا ما سنعكف عليه في هذا المبحث من خلال تشخيص جهود التأسيس ومقاربات فهم الحقيقة الدينية.

الحقيقة الدينية تستدعي عمليةَ تشخيص الأزمة ومحاولة الكشف عن مكامن الإخفاق في فهم الحقيقة الدينية. وهذا مما أضافته العقلية العلمية في تنظيم عملية فهم الظواهر الإنسانية الخاضعة للدراسة والبحث، ومن خلال التشخيص تتضح أوجه القصور ونقترب من فهم الظواهر وتحديد مكامن العلل والأزمات فيها.

الفرع الأول: الأسس التراثية للحقيقة الدينية.

أنتج السياق الحديث تحولا نوعيا في فهم الحقائق واستيعابها، ومنها الحقائق الدينية التي تتميّز بالرسوخ والثبات لاستنادها على مرجعيات مطلقة ومتعالية، وتأثّر الفكر الديني المعاصر بهذه المعطيات وتباينت مواقفه، خصوصا ما خلفته جهود المفسرين والمتكلمين السابقين حول النصّ المحوري للأمة الإسلامية والمتمثل في القرآن الكريم.

الموقف التاريخي الذي يصرّ على تبجيل الفهوم المرتبطة بالنص الديني، أنتج فهما سكونيا وجامدا لماهية الحقيقة الدينية؛ وذلك حين ارتفع بفهم النص الديني إلى مستوى قداسة النّص الديني نفسِه وعصمته.

وعلى الرغم من استيعاب هذا التيار للفرق بين النص المطلق والفهم النسبي للنص، واعترافه الصريح ببشريّة التفاسير وتفاوت الفهوم وتعددها، وكونها تفارق ولا تضاهي قدسية كلام

الله تعالى. سوى أن المشكلة تكمن في عدم إذعانه – أي هذا الفهم الشمولي- لدور النّص الديني الإلهي وسلطته المرجعية على مجموع الفهوم البشرية المساوقة لظروفها التاريخية. وبذلك عجز عن فهم الحقيقة الدينية في مستوى تشكّلها وتركيبها. وسقط في فخّ تقديس اللا-مقدس.

اهتم حاج حمد بهذا المنزع الماضوي، ولاحظ أنه يتسم باختزال قراءته في منظور لاهوتي، أي يكتفي بالمقاربة المعهودة في علم اللاهوت المدرسي المسيحي، بالأحرى المماحكات التي تطبع المنهجية الكلامية بين الفرق الإسلامية، أو الأصولية في علم الأصول، وغيرها من المناهج المرتبطة بالدراسات الدينية.

يقول حاج حمد في معرض ذلك "فاللاهوتي يتشبث بالمرجعية التراثية باعتبارها (الشاهد) على التنزيل الإلهي والمرتبطة بالتطبيق المعصوم. شارطا على كل اجتهاد عقلي ميتافيزيقي لاحق لا مجرد الالتزام بتلك المرجعية التراثية فقط، ولكن الالتزام أيضا بالشروط التي وضعتها تلك المرجعية التراثية للاجتهاد نفسه، أي اجتهاد في الكم وليس في الكيف فهو اجتهاد تراكمي، متصل بالدرجة وليس مفارقا بالنوعية ويقوم على (القياس). وهنا تقع كامل مدارس الاتباع والنقد والتقليد"[1].

وهذه القراءة اللاهوتية أسفرت عن إشكالات في مناهج الدراسات الدينية وعلومها، منها:

علم التفسير ومشكلة تقديس مرجعية التراث:

حيث تم رفع الفهوم البشرية إلى مرتبة الحقائق الدينية من خلال تقديسها، ونتج عن ذلك ترسيم مقولات بشرية، وتقعيدها في التراث الديني، نحو: ما ترك الأولون للآخرين شيئا، أولوية فهم السلف على وعي الخلف ونظرية خير القرون، وأسبقية التفاسير المأثورة على الآراء المعقولة... وغيرها كثير.

[1] حاج حمد، إبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص39.

ولا تزال هذه المقولات تتوارث في مقدمات كتب التفسير، والعقائد.. ونحو ذلك. ولذلك نجد لها مقاما مكينا في ديباجات المفسرين القدامى، وحتى بعض المعاصرين، على سبيل المثال نورد لمحمد حسين الذهبي [1] كلاما ينصّ على أن " الذي يقرأ التفاسير على اختلاف ألوانها لا يدخله شك في أن ما يتعلق بالتفسير من الدراسات المختلفة، قد وفاه هؤلاء المفسرون الأقدمون حقه من البحث والتحقيق، فالناحية اللغوية والناحية البلاغية والناحية الأدبية والناحية النحوية والناحية الفقهية والناحية المذهبية والناحية الكونية الفلسفية، كل هذه النواحي وغيرها قد تناولها المفسرون الأول بتوسّع ظاهر وملموس لم يترك لمن جاء بعده –إلى ما قبل عصرنا بقليل– من عمل جديد أو أثر مبتكر يقومون به في تفاسيرهم التي ألفوها، اللهم إلا عملا ضئيلا لا يعدو أن يكون جمعا لأقوال المتقدمين أو شرحا لغامضها أو نقدا وتفنيدا لما يبدو الضعف منها أو ترجيحا لرأي على رأي، مما جعل التفسير يقف وقفة طويلة مليئة بالركود يخلو من التجديد والابتكار"[2].

أدى ذلك إلى وقف تفعيل — أي تجميد مؤقت– فهم كتاب الله تعالى، وحصر قراءته على الزاوية التراثية، على حساب الزوايا الأخرى التي تخضع إلى محددات النص القرآني ومتغيرات الواقع الحي[3].

علم الأصول ومشكلة سلطة الفهم الديني

علمُ أصول الفقه من ألصق العلوم المنهجية بكتاب الله تعالى، وقد خدم العقلَ الإسلامي خدمة جليلة، وجسّر العلاقة بين ثبات النّص الديني وحركيّة الواقع البشري.

ومع ما قدمه علم الأصول للعقل الإسلامي من مناهج وأدوات، إلا أن الواقع المتسارعَ الوتيرةِ والمتقلبَ الأحوال كان أكثر حركية وتفلتا من قواعد الفهم الأصولية، وبالتالي أضحى في

[1] باحث أزهري معاصر هو الشيخ محمد حسين الذهبي (ت 1398هـ/1977م) مختص في علوم القرآن

[2] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، 2/466.

[3] احميده النيفر، مرجع سابق.

حاجة إلى وعي أوسع من سلطة القواعد الأصولية، التي صاغت أطر الفهم والاستنباط، ورسّمت معالم الدين وأحكامه وحدوده. فكانت الحاجة إلى كتاب الله تعالى أكيدة وملحة.

طرح العديد من المعاصرين [1] سؤال الفهم، وتناقشوا حول تحديث أدواته وأطره، خصوصا ما يتعلق منه بالنص الإلهي؛ فهل نكتفي بما أنتج الأصوليون من أدوات وأطر؟ أم لابد من التحديث والتوسيع؟ وبالتالي هل علم الأصول في سعة وكفاية لفهم القرآن؟ أم فضاء القرآن أرحب بكثير من منظار علم الأصول؟ وبالتالي بأي منظار مرجعي نضبط الآخر؟

يذهب أحد المعاصرين إلى أن "علم الفقه الإسلامي وتجديده، يجب أن يتم بإعداد ضوابط وأصول محددة، وينبغي أن تكون هذه الأصول، أوسع وأرحب من إطار أصول الفقه الحالي؛ وأن تكون مبنية على القواعد العامة بالشريعة، وفي ظل فروعها وأغصانها، آخذة في الاعتبار المقاصد العامة للشريعة وتوابعها"[2].

وفي هذا السياق نجد إلحاحا معاصرا على ضرورة تجديد علم الأصول، وتوسيع حدوده. وحينما يصدر هذا الملحظ من علماء أصوليين معاصرين نشئوا في رحم حوزات دينية كالشهيد الباقر، وخَبروا مناهج وقراءات تراثية كوهبة الزحيلي، فهذه أمارة على عمق الأزمة التي انتهت إليها المناهج الدينية، ومهما ادّعى الجمهور العريض من العلماء التقليديين (غير المنفتحين) أن مناهج الأصول أكثر مناعة من كل أدوات وأطر الحداثة والعلوم العصرية !

[1] من بين من اهتم بنقد علم الأصول وأسس له الشهيد محمد باقر الصدر الذي ذهب إلى أن نشأة علم الأصول في أحضان علم الفقه، وداخل حدوده، وأنه لو كانت حدود الفقه أوسع، لا تسعت أصوله حتما. انظر: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة، ص53. نقلا عن : فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية، نجف علي ميرزائي، مرجع سابق، ص18.

[2] تجديد الفقه الإسلامي جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، ص200، دار الفكر العربي.

مشكلة علم الفقه ومأزق تضييق الحريات الإنسانية

دوّن أحد المعاصرين حول أزمة وعي المسلمين، وأثر التخلف المعرفي في تثبيط واقعهم وتطويق وعيهم، محددا المناهج الفقهية والمسالك الشرعية منطلَقا لفهم الأزمة، يقول " فإذا كان الإسلام حقا هو المنهاج الموضوعي الواسع لحكم الحياة، فإن سؤالا لابد أن يثار على النحو التالي: أيَّ إسلام ذلك الذي يمثل هذا المنهاج؟ هل هو إسلام الوحي المبني على النص الخالص؟ حيث تتسع دائرة المباح وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فضاء واسع من الحرية واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان شيئا؛ أم هو إسلام الفقه الذي تقدمه المنظومة السلفية مبنيا على التاريخ حيث تنقبض دائرة المباح، وتتسع دائرة الإلزام، ويتسع التوجس من العقل والحرية، دون أن يزيد ذلك من حرارة الإيمان شيئا؟[1]

يعد هذا السؤال مفتاحا أساسيا للبحث عن مكمن الأزمة المعرفية والمنهجية للعقل المسلم، وخطوة هامة نحو الخلاص من وحل التخلف والأيديولوجية والجهل، والارتقاء بوعينا نحو معين القرآن الصافي.

فعلى الرغم من بقاء نصّ القرآن محفوظا معصوما من التحريف والتدخّل البشري، إلا أن الأهواء السياسية والمصالح الأيديولوجية، أضفت عليه من ظلالها التاريخية والبشرية، ما شوّهت صورته، " فاختلط التاريخ بالنصوص، واختلط الفقه بالشريعة، وعم الخلط جميع الأطراف بما في ذلك إسلاميون مجتهدون ينتمون بالميلاد إلى العقل الجمعي المسلم الذي شكله التاريخ بأكثر مما صاغه النص... وبما في ذلك أيضا علمانيون مجترئون ممن ترجع خصومتهم للفكرة لأسباب قبل/

[1] عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000، الدار البيضاء. 8-9.

فقهية تنتمي بالأساس إلى نطاق الأيديولوجيا، يبدأ موقفهم من اصطياد العورات والسوءات —وما أكثرها في مستنقع التاريخ– ثم تقديمه على أنها (نظام الحكم) الذي أنتجه الإسلام "[1].

واضح أن السمات اللاهوتية التي سبق الإشارة إليها، انتشرت في سواد الفكر الديني، بل وتركت بصمتها السلبية على واقع المتدينين وتراثهم، لكن من الأهمية بمكان أن ننوه إلى أن الفكر الديني تميّز – في أحلك أزمنته وأكثرها تخلفا وتزمّتا– بفتوحات مضيئة من المراجعات والتحديثات، أكدت قوة الدين وقدرته على استيعاب آفاق العقل الإنساني، بل وتجاوزه أقصى اجتهاداته وأعمق إضافاته[2].

نؤكد هنا على أن التوجه السلفي هو أكثر من يمثل النزعة التراثية في الدين، وهو نمط فكري أكثر من كونه فرقة محصورة أو طائفة معينة، وإن أردنا تحديد أهم أسس منظوره للحقيقة الدينية، فيمكن أن نورد منها ما يلي[3]:

– المبالغة في التزام سيرة وعادات وتصرفات الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، مع تبديع كل قول أو فعل لم يعهده السلف الأول من القرون الثلاثة الأولى.
– قصر الحقيقة الدينية على ظاهرها، مع الاعراض عن أي مقاربة أخرى تأخذ على عاتقها التعمق والتأويل.
– مع الاحتفاء بعقلية الحفظ والرواية، في مقابل الدراية والتساؤل والاستفهام، من خلال منظومة ضخمة من الروايات والأخبار والتأويلات.

[1] المرجع نفسه، ص14.

[2] يجدر بنا أن نقلب تاريخ الفكر الديني لنضع أيدينا على هذه اللحظات الساطعة، نكتفي هنا بالإشارة إلى لحظة العلامة المؤرخ ابن خلدون التي أسهمت في ميلاد علم العمران والاجتماع على الرغم من مكابدتها عناء انحدار الحضارة الإسلامية.

[3] كريم السراجي، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، دار السلام، بيروت – لبنان، ط1، 1431هـ-2010م، ص 317- 319.

– النظر إلى طوائف المسلمين من زاوية التوحيد والاعتقاد، والتزام رأي ابن تيمية في تقسيم التوحيد إلى الخالقية والألوهية وغيره، مع الاتجاه نحو تشريك الموحدين غير المقرين بهذا التوحيد وتشريكهم.

– رفض التأويل في نصوص العقيدة والأخذ بظاهر اللفظ مع الإيغال في التشبيه والتجسيم انتهاجا لمبدأ الظاهر الذي يحقق التنزيه حسبهم !

الفرع الثاني: الأسس العلموية للحقيقة الدينية.

قويت الموجات الإلحادية واللاأدرية في مواجهة الدين وكل ما يمت إلى التاريخ وماضي الإنسان، فتولدت النزعة التجاوزية والتحولية التحديثية ضدّا على النزعة الماضوية، وأوغلت في معاداتها للقديم حتى ثارت على القيم المؤسِّسة لمعنى الدين بل ولمعنى الإنسان ذاته.

أخطر التحديات التي واجهها الإنسان على الإطلاق هو تحدي المعرفة بمفهومها في الحضارة الغربية، لما فقد ت غايتها الحقيقية فجلبت الفوضى لحياة الإنسان، كما جلبت الشك والتشويش، وتوسلت به واتخذته منهجا لها في البحث عن الحقيقة والتأسيس لها[1].

هذه المنهجية العلمية في التعامل مع المعرفة أطلقتها فلسفةُ العلوم الطبيعيةِ لاستكشاف العوا لم الإنسانية والاجتماعية، واستمدتها من رؤيتها العلمية للظاهرات الطبيعية الموحدة عضويا في تفاعلات النسيج الكوني الطبيعي، ومن خلالها صاغت الضابط المنهجي الذي كان مصدره فلسفة العلوم الطبيعية عبر تعاملها مع القوانين الكونية، في إطار النظريات المتكاملة من الفيزياء إلى الأحياء. ومن ثم أسقطت قراءاتها على العلوم الإنسانية والاجتماعية، فتركت أثرها البليغ على الفهم الديني.

[1] نقيب العطاس، مصدر سابق، ص 152.

أصبح المنظور المادي منطلقا لتجاوز القراءات الدينية، ووجها آخر للقراءة التراثية من حيث تجاوزُ معنى الدين وحقيقته، فأضحى "الوضعيُّ يتشبث في مواجهة العقل الديني التجديدي بالمرجعية التاريخانية والأيديولوجية نفسها التي يتشبث بها اللاهوتي – ولكن من موقع فكري نقيض – مرجعا الاجتهاد إلى (عصرنة مفتعلة) وإخراج للنص من دلالاته المقيدة إلى (عائدها المعرفي) في التراث، غافلا عن إطلاقية القرآن والوحي"[1].

وإن كان هذا المعيار الوضعي مبررا في التعامل مع الظواهر البشرية الخالصة، فإن تعميم هذا المنهج على الظواهر الدينية التي تنطلق في جوهرها من المعنى الإلهي المتعالي، وهذا ما اعتبره حاج حمد جناية مجحفة في حقّ النصوص الدينية، فالسياق الغربي اختار تجاوز الدين وإنكار معناه لا بهدف علمي معرفي مبرر، وإنما " بهدف قطع الطريق على أي تواصل ديني مع النسق الحضاري العلمي والعالمي المعاصر والمستقطب لنخب المثقفين في العالم، أي قطع الطريق على اللاهوتية والميتافيزيقية معا وجعل الوضعية أساسا للفكر المعاصر تبعا لما انتهى إليه (أوجست كونت) في تقسيمه لمراحل التطور العقلي الثلاث من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى الوضعية"[2].

أدى ذلك إلى عدة سلبيات على مستوى كيان الإنسان وروحه، من ذلك ما يتعلق بهدم السمة الخلقية فيه، وإفراغه من معناه الإنساني، وإفراز مضار كثيرة منها؛ "مضار ثلاث أصابت الإنسان في كيانه الخلقي: مضرة التضييق التي جعلت الفعل الخلقي فعلا محدودا ومضرة التجميد التي جعلته فعلا مقطوعا ومضرة التنقيص التي جعلته فعلا منبوذا؛ وعلى هذا، يكون الحد والقطع والنبذ هو نصيب الفعل الخلقي من حضارة القول، وفي هذا منتهى ظلم الإنسان متى عرفنا أن

[1] حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص40-39.

[2] المرجع نفسه.

الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق؛ لذلك يتعين العمل على دفع هذا الظلم حتى تعود إليه هويته"[1].

وبما أن التفكيك اللامحدود للإنسان يمضي بعيدا، فإن ما رصده حاج حمد من مآلات سلبية لهذا السياق غير محدود كذلك، يسجل في موسوعته (العالمية الإسلامية الثانية) أهم هذه المظاهر ضمن الفصل الخامس المعنون (الارتداد الذاتي إلى فكر الموضع)، منها:

- ارتداده من شموليته الكونية نحو الموضعية الذاتية، إذ يصاب بالتضخم الذاتي، فلا "يعود الإنسان قادرا على الرؤية الشاملة والتعامل مع حقائقها وقد أسر نفسه بالرؤية الموضعية، وتحول معها من إنسان إلى كائن طبيعي"[2].
- المطلق الذاتي وفقدان القيم الكونية إذ " يفقد الإنسان معناه الإنساني ويتحول إلى وحدة بيولوجية متعددة الخصائص في حدود ما تعطيه تجربة المكان من توجهات غريزية بحتة. حتى أبسط المعاني التي يعيشها الإنسان كحقيقة واقعة كالحب والظواهر العاطفية تحول هي الأخرى إلى العمل المختبري لتأخذ طريقها إلى التشخيص العلمي ولتتحول إلى معلومة علمية"[3].
- سحب الجزئي على الكلي؛ والمقصود من الجزئي هنا الجانب المادي للإنسان الذي يغلب على التصور الكلي الذي يتضمن الروح والفكر كأهم محددين، بينما "الحقائق الكونية في كلياتها تنفي التعميم المستمد عن الظاهرة الجزئية "[4].

نخلص إلى أن القراءة الأيديولوجية للحقيقة الدينية حصرت الإنسان بين لاهوتين: أحدهما "غيبي جبري" و الآخر "مادي جبري"، الأول يدّعي تمثيل الدين، والثاني يدعي تمثيل الطبيعة.

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص79-80.

[2] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ص250.

[3] المصدر نفسه، ص250-251.

[4] المصدر نفسه، ص252.

الأول- اللاهوتي – يركّب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، و الثاني –الوضعي – يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية[1].

هذه الخلاصة المختصرة لحاج حمد، تعكس الإضافة النوعية التي أسهم بها في تحليل القراءات الأيديولوجية للحقيقة الدينية، وتُجلّي اعتمادَه على أدوات ومناهج معرفية متجاوزة للقراءات التصنيفية القبلية التي تخضع للانتماءات الأيديولوجية، يقول في ذلك أحد الباحثين المتخصصين في حاج حمد "الطغيان والاستغناء مقولتان تحليليتان تفسيريتان، استعملهما حاج حمد، لاستيعاب الأزمة المعرفية والمنهجية المعاصرة، باعتبار إصرار قطاعات علمية وثقافية وتعلمية كثيرة، على الإبقاء على بعد من أبعاد الظواهر مستبعَدا مَلغيّا من اهتماماتها، إن من جهة الإنكار الابتدائي وإن من جهة التوقف والتزام الحياد إزاءه أو عدم العناية به تماما، باعتبار مجاوزته لحدود ونطاق الشروط الإبستمولوجية الخاصة الموضوعة، كتأطير منهاجي لمراحل البحث ونتائجه."[2].

وبما أن النزعتين (اللاهوتية والعلموية) تؤولان إلى الغاية ذاتها، والتي هي ضياع المعنى وتلاشيه بين التفكيك العلمي والتركيب اللاهوتي، فإن الوجود سيفقد معناه إضافة إلى ضياع الإنسان فيه، وهو ما سيديم ويولّد الأزمات المتكررة التي تزيد من آلام الإنسان. وليس من مخرج من هذا المأزق إلا بتجاوز النزعتين معا، سعيا نحو البحث عن المنهجية الكونية التي تستجيب لمعنى الإنسان ومعنى الوجود الذي يعيش بين جنباته، وفق ناظم منهجي وكلي[3]. وهذا ما سنتعرض له في سياق تأسيس معرفية الحقيقة الدينية، نموذجا تطبيقيا لتفعيل الناظم المعرفي وفق المنهجية الكلية المعرفية.

[1] حاج حمد، ابستمولوجية، مصدر سابق، ص41.

[2] حاج دواق، المشروع المعرفي لحاج حمد، مرجع سابق، ص134.

[3] المرجع نفسه.

المطلب الثاني: تأسيس معرفية الحقيقة الدينية.

التأسيس لمعرفية لحقيقة الدينية من الغايات الواضحة في مشروعِ حاج حمد، بل ربما هو خلاصة المباحث المنهجية والأسس النظرية التي أولى لها حاج حمد الأهمية البالغة، قصد تجاوز الإخفاقات ومراجعة المسالك التي تمّ وفقها بناءُ المضامين. ونتناول تأسيس الحقيقة الدينية لدى حاج حمد وفق منظور كوني مفتوح، من خلال عنصرين؛ مرجعية الوحي وتشيؤ الغيب.

الفرع الأول: التأسيس في مستوى الوعي.

لم يفارق سؤالُ الغيب وإشكالية الوجود فكرَ حاج حمد، طيلة انغماسه في إشكالات الواقع السياسي والاجتماعي، وعلى الرّغم من اطّلاعه على شتى المخارج التوفيقية والحلول التلفيقية السائدة في الفكر الإسلامي، إلا أن حسّه المعرفي لم يُسلمه إلى الركون إليها.

يقول في ذلك محمد أبو القاسم :"بدأت عندي الإشكالية في هذا البحث، وفي كافة الأعمال البحثية الأخرى من العلاقة بين مطلق الغيب وجبرية القانون الطبيعي، ومدى انعكاسهما على الوجود الإنساني، وأعتقد أن سائر الفلسفات تتضمن الإشكالية الأساسية، فهل يستلب الغيب الإنسان، بمعنى الاستلاب الكامل والله القادر والمحيط المطلق بحيث تكون النتيجة مصادرة المكان والزمان والإنسان. أي حركة الوجود، أم هل تستلب جبرية الطبيعة الإنسان"[1].

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص258-259.

الأساس الأول: مرجعية الوحي.

تعتبر المرجعية القرآنية[1] أصلا للتأسيس المعرفي في ضبط الرؤية الكلية للوحي، ورغم الادعاء العريض باتخاذ القرآن مرجعية للعلم الديني، إلا أن نظرة فاحصة في التراث تبين جليا أن " عدم الاعتراف رسميا بالدور (المرجعي) للقرآن، ووظيفته المتعددة الأبعاد في هندسة بناء المعرفة، أدى إلى انفصال مثير للحيرة والتعجب، بين البنى التحتيّة للمعرفة الدينية، هذه البنى التي كانت في الحقيقة أطراف ساحة واحدة، وتجليات لمعرفة كبرى، تبدلت إلى جزر متباعدة، وأحيانا إلى جبهات متناحرة"[2]، وبذلك سادت المنظورات التجزيئية والاختزالية في فهم الدين.

يؤكد حاج حمد دائما على أن مرجعيته الكتاب المطلق "إن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته)، ومن هنا فإن علاقتنا به (منهجية معرفية) بالوقت ذاته، بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي.. أما بغيتنا الأساسية فهي منهجه لنستولد منه إطاره أو نظامه المعرفي الكوني"[3]. وهو ما يدعوه حاج حمد بالوعي المنهجي.

يذكر حاج حمد أن الوعي المنهجي هو جوهر الاختلاف بين منهج المفسرين المتقدمين، وأسلوبنا المعاصر الذي يتأسس على منهجية المعرفة، والانتقال من ترتيب النزول (الجزئية) إلى ترتيب الكتاب (الشمولية)، وهذا من خصوصيات هذا العصر.

---

[1] يقصد بالمرجعية المعرفية القرآنية الاعتماد على القرآن مصدرا لإنتاج العلم الديني في مباحثه. انظر: نجف علي ميرزائي فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية، تر دلال عباس، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص 11.

[3] أبو القاسم حاج حمد، جدلية، مصدر سابق، ص 10.

ويطرح سؤال لماذا خصنا الله في هذا العصر بالرؤية المنهجية للقرآن؟ ولماذا يختلف أسلوبنا (التحليلي) في التعامل مع القرآن عن الأسلوب (التفسيري) التقليدي؟ وبمعنى آخر لماذا نلجأ إلى الوحدة الناظمة في وقت لجأوا فيه هم إلى التعامل مع الكثرة؟[1].

عندما نقرأ مقدمة تفسير الشيخ الطاهر بن عاشور [2]، نلمس وعيا منهجيا إذ يقول:" والتفاسير كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث ليس لمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل " [3]، ولقد حدد رؤيته ابتداء على أنه لن يعتمد على حشو المقولات المكرورة في التفاسير الموروثة.

وفي المقابل يذكر أنه سيحاول أن يجتهد في إضافة ما لم يجده لدى من سبقه، ويقرر أن يتجاوز عن تكرار ما هو في "المدونة التفسيرية معتمدا على ما يفتح الله به من الفهم في معاني كتابه مما يجلبه من المسائل العلمية مما لا يذكره المفسرون، حسبه في ذلك عدم عثوره عليه فيما بين يدي الباحثين من التفاسير"[4].

يقول ابن عاشور في مقدمة تفسيره:" فجعلت حقا عليّ أن أبدي في تفسير القرآن نكتا لم أر من يبقني إليها وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاقتصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد"[5].

ومن خلال ما سبق يضح أن حاج حمد حاول تجاوز أزمة فهم الحقيقة الدينية، بعيدا عن الثنائية (سكون/ تجاوز)، نحو إدراك معرفي وتفاعلي، يميّز فيه بين المعنى المطلق والمعنى المتشيئ، وذلك عبر توسيعه لمفهوم الحقيقة خارج إطارها الإنساني نحو الأفق الكوني، الذي تتولّد فيه

[1] حاج حمد، جدلية، مصدر سابق، ص656.

[2] المقاصدي والمفسر والفقيه التونسي محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ/ 1973م).

[3] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، التمهيد، ص7.

[4] أحميدة النيفر، مرجع سابق.

[5] ابن عاشور، مرجع سابق.

الحقيقة الدينية عبر جدلية كونية تتفاعل فيها فواعل السماء والإنسان والأرض، بمعنى تتحرّك فيه الحقيقة من مصدرها الغيبي الإلهي – وليس اللاهوتي السكوني- نحو مآلها الأرضي الواقعي، عبر محورها الإنساني.

البحث في القرآن من منظور كوني يفتق الوعي ويجعله أوسع من الكون نفسه وذلك لأن "البحث في القرآن ممهد بأكثر مما هو البحث في الكون الطبيعي لأن القرآن يعطيك محتوى الوعي نفسه في وقت يغالب فيه الإنسان ظواهر الطبيعة ليستمد الوعي بها ولينفذ إلى حكمة علاقتها"[1].

وحينما يغيب الوعي المنهجي يقع المفسر والباحث في تناقض مشابه لما وقعت فيه الفرق الكلامية في الفهم ، وما وقع في الفكر الإسلامي هو أن " المفكرين الإسلاميين يأخذون ببدايات قرآنية ثم يولدون من خلال مناقشاتهم العقلية والفلسفية رؤاهم للأمور كأنها تقف كل آية في القرآن مستقلة عن كلة الكتاب الكيفية"[2].

عالمية القرآن وواقعيته

الخطاب القرآني ليس خطابا متعاليا عن الفهم والاستيعاب بل والتفاعل مع أسئلة العقل وإشكالات الواقع ، لذلك لا يمكن أن نفرض الأحكام على الناس ونتلو النصوص على الوقائع ابتغاء تغييرها وتحصيل لهدايتها. بل ينبغي الاعتناء بالتساؤل والاستشكال، وتثوير القرآن ليجيب على معضلات الواقع. نورد جملة من الأسئلة[3] التي طرحها حاج حمد على الواقع والقرآن:

1 – صحيح أن القرآن قد أكد على عالمية خطابه والظهور الكلي لمنهجه:" وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ " (سبأ: 28)، وكذلك :"

[1] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ص656.

[2] المصدر نفسه، ص657.

[3] المصدر نفسه، ص171.

يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَا وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ "(الصف:8-9).

2 - مع تكريس عالمية الخطاب والظهور الكلي للهدى ودين الحق، فهناك ما يبدو من ظاهر آيات أخرى من استمرارية للاختلاف وصراعات الأديان:" وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ " (يونس:19). وكذلك :" وَلَئِنَ اَتَيْتَ الذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اِتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنم بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَن لَّمِنَ الظَّالِمِينَ"(البقرة:145).

3 - فإذا كنا نعاني مشكلة فصل بين فهمين تاريخيين خاصين بالقرآن ضمن سياق تاريخي واحد، ما بين القرن السابع والقرن العشرين، فما هو المطلق وما هو النسبي في القرآن؟ ما نظرة القرآن وتعامله مع المتغيرات الجذرية عالم الفكر والحياة؟ وإلى أي الحدود يمكن أن يمضي التجديد طرحا جديدا كبديل حضاري أمام البشرية كلها؟ هل نستخلص (فلسفيا) لنطبقها على المتغيرات؟ أم تسحب خصوصية المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية وتطبق على البشرية جمعاء؟

الأساس الثاني: تشيؤ الغيب.

اهتمت كافة مشاريع (فلسفة الدين) بعلاقة الغيب بالطبيعة، وانطلقت من الواقع نحو الغيب، أو من الغيب نحو الواقع، سواء كان اتجاه الأسئلة تصاعديا أم تنازليا فقد ظلّ الإنسان محور هذه العلاقة، وبؤرة اهتمامها، ويبقى الإشكال في المنظور الذي يتحكم في فهم الحقيقة الدينية هل هو كوني أم أرضي؟

الأفق الكوني للحقيقة الدينية.

رؤية حاج حمد نحو الحقيقة تتأسس على مفهوم الرؤية الكونية التي تختزن منظورا مفتوحا للكون، وتتشكل بنى الحقيقة من العلاقات المتفاعلة بين رؤية العالم والنظام المعرفي والمنهجية،

"ويتعلق هذا النظام بالقضايا الوجودية الكبرى والأسئلة النهائية المتعلقة بالخالق والكون والإنسان والحياة.. والحقيقة الأساسية في هذا النظام هي وجود الله الخالق. والإنسان يدرك هذه الحقيقة لأنه خلق مزودا –بأمر الله – بالقدرة على هذا الإدراك، فالله سبحانه خلق عقل الإنسان مزودا بالقدرة على فهم العالم، وخلق العالم بصورة تجعله قابلا للفهم"[1].

ويمكن إدراك الحقيقة الكونية من خلال التأمّل في مضانّ تجلياتها، ولأنها تتجسد في الخلق، فليس الحق الذي تنبع منه "سرا مغلقا على الأفهام، بل هو حقيقة تتجلى في طبيعة الخلق الكوني والعلاقة بين الظواهر المكنونة، لتعطي المعنى الإنساني والمسخّر للإنسان علاقة التسخير والوحدة والسلام"[2].

الحقيقة الدينية من الغيب إلى التشيؤ.

سعى حاج حمد لاستكناه طبيعة الحقيقة الدينية، بما هي حقيقة كونية، من خلال النظر في أحد أكثر المفاهيم ارتباطا بالحق والحقيقة في الدين، وهو مفهوم الغيب [3]، فمفردة الغيب كما أن لها ورودا كثيفا في كتاب الله تعالى [4]، استهلكت نقاشا واسعا في الأدبيات الكلامية والتفاسير

[1] فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ/2011، ص 109.

[2] حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، مصدر سابق، ص246.

[3] في أصل اللغة يدل على تستر الشيء عن العيون، ثم يقاس عليه. من ذلك الغيب: ما غاب مما لا يعلمه إلا الله. ويقال: غابت الشمس تغيب غيبة وغيوباً وغيباً. وغاب الرجل عن بلده. وأغابت المرأة فهي مغيبة، إذا غاب عنها زوجها، وفي الحديث) :لا تدخلوا على المغيبات (رواه الدارمي). انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: غ ا ب.

[4] ولفظ (الغيب) ورد في القرآن الكريم في ستين موضعاً، جاء في جميعها بصيغة الاسم سوى موضع واحد جاء بصيغة الفعل، وهو قوله تعالى} :ولا يغتب بعضكم بعضا) {الحجرات:12)، ومن الآيات التي ورد فيها بصيغة الاسم قوله تعالى} :الذين يؤمنون بالغيب) {البقرة:3). وكثيراً ما يقترن لفظ (الغيب) في القرآن الكريم بلفظ الشهادة، نحو قوله سبحانه} :عالم الغيب والشهادة {الأنعام:73. انظر: مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد الثاني، جمهورية مصر العربية، 1409هـ-1989م، مادة (غ ي ب).

لدى علماء المسلمين، ولكن هل تم استكناه معنى الغيب، والبحث عميقا عن المعنى السائد، والذي يعتبر عقبة في ذاته يحول دون تجاوز النقاشات الكلامية حول ادعاء فهم الحقيقة الدينية، والصراع حول احتكارها!

الغيب المطلق والغيب المتشيء.

يتحدد معنى مفردة (الغيب) لدى المفسرين، وحتى المعاصرين منهم، على ما "لا يُدْرَكُ بِالحَواسِّ مِمّا أخْبَرَ الرَّسُولُ، صَرِيحًا بِأنَّهُ واقِعٌ أوْ سَيَقَعُ مِثْلَ وُجُودِ اللَّهِ، وصِفاتِهِ، ووُجُودِ المَلائِكَةِ، والشَّياطِينِ، وأشْراطِ السّاعَةِ، وما اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ"[1].

أما في اصطلاح حاج حمد فإن مفردة الغيب ليست على معنى واحد، شأن المعنى السالف، وإنما تتمايز إلى مستويين؛ غيب مطلق وغيب متشيء[2] بناء على الآية : "وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ"(الأنعام:56). كما أنه المقصود من قوله تعالى للملائكة:" قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ"(البقرة:33).

يعرّف حاج حمد الغيب المتشيّء [3] بأنه "التفاعل الإلهي مع الكون كله"، يستطرد حاج حمد قائلا "يعني الغيب المتشيء بالنسبة إلينا، استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها[1].

---

[1] انظر شتّى التفاسير القديمة والمحدثة، فلا تكاد تخرج عن هذا المعنى، وهي تنحصر في ست معان: الوحي، القدر، الظن، الغائب عن الحواس والشهادة، ملازمة العذاب، الوعد والوعيد. والنص أعلاه مقتبس من تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور لقوله تعالى: "الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالغَيْبِ".

[2] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 196.

[3] ترجمة للكلمة الإنجليزية : reification وبالألمانية Verdinglichun : ويعني التحول من عالم الفكرة نحو عالم الأشياء، أما على مستوى المفهوم فيقصد بالتشيؤ، إعطاء محتوى أو مضمون ما للفكرة المجردة، وهذا يعني أن تنطبق عليه

لذلك تجد قراءات حاج حمد مفعمة بالارتباط والجدل، وحتى عناوين مؤلفاته، على سبيل: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وكتابه الآخر حول إبستمولوجيا المعرفة الكونية، وغيرها مما يشي بأبعاد متداخلة ومتفاعلة.

بُعدُ التّشيؤ في تفعيل الحقيقة الدينية.

سيطر على تاريخنا الفكري مفهوم تواكلي يشرح الإيمان بالغيب وقدرة الله تعالى المطلقة بأمور مقابلة بالضرورة لسطحية بشرية في مقابل علمه عز وجل، ولعجز بشري في مقابل قدرة الله تعالى.

فهل الإيمان الحقيقي بالغيب يعطل قدرات الإنسان ووعيه عن التفاعل الواسع بالحركة الكونية أي الذين فهموا الارتباط بالغيب باعتباره تعطيلا للحس لا يدرون شيئا لا عن الحس ولا عن الغيب ، وبالتالي لا يفهمون العلاقة بينهما إلا كتناقض وتنابذ فتصبح مهمة الإنسان أن يخلص نفسه من عالم الحس بقتلها وقهرها[2].

يميز حاج حمد في مفهوم (الغيب) بين المنظورين اللاهوتي والقرآني، يقول حاج حمد في معرض توضيح هذه الإشكالية، "يكون التمييز واضحا؛ حيثما استخدم كلمة غيب لا بالمعنى اللاهوتي، فإني أقصد النص القرآني المتعالي، إنما أقصد الفهم البشري للنص القرآني، أو ما أسميه في كثير من الكتابات (الوضعية الدينية) لأميز بين النص الإلهي المطلق وبين نسبية الفشل في التناول"[3].

الصفات التي تنطبق على الأشياء، مما يغير من طبيعته، وبالتالي ماهيته انظر: معنى reification في قاموس: Merriam-Webster .

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 196.

[2] عبد اللطيف زكي أبو هاشم، قراءة في كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" للمفكر الإسلامي محمد أبو القاسم حاج حمد، عرض ونقد (مقال)، صحيفة دنيا الوطن، 2006/03/31.

[3] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص259.

أما عن مصدرية هذا الغيب، وإشكالية (الإلهي- الإنساني)، فليس الغيب المتشيؤُ سوى ذلك "الغيب الصادر عن الأمر الإلهي، مصداقَ قوله تعالى: " اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا "(الطلاق:65)، ويتجه من المصدر الإلهي نحو الصورة المادية، في زمن قياسي وهو لمح البصر، وبالتالي فأمر الله تعالى القادر قدرة مطلقة، يفرغه بإرادته في الأشياء. وهذا مقصود التشيؤ في اصطلاح حاج حمد[1]، والذي استنبطه بدوره من قوله تعالى:" إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ"(يس:36).

قد يعتري الفهمَ شكٌ في مدى إطلاقية الغيب الإلهي في حدود هذه الشيئية البشرية، فالإنسان ينطلق من قياسات عقله وقصور فهمه، فيقيس الحقائق الغائبة بالمحسوسات المشهودة، فيدخل بعقله في منطقة التأويل للحقائق الإلهية، وهذا ما طال السجال حوله بين الفرق الإسلامية، ولا يزال الجدل قائما في المدارس الدينية المعاصرة حول أهلية العقل البشري لإدراك الحقيقة الإلهية.

يذهب حاج حمد إلى أن الغيب الإلهي المطلق لا قبل للإنسان به، وإنما إرادة الله تعالى اقتضت أن ييسّر للعقل الإنساني حدود الفهم بما مكّن له من العقل والإرادة والفهم على مستوى الأشياء، وكذلك على مستوى الغيب الذي يتجلّى على مستوى الأشياء، بحيث يمكن للإنسان أن ينفذ إلى بعض أسراره وحكمه من خلال أدوات أرشده الله تعالى نفسه إليها.

وليس في هذا الإجراء الاصطلاحي (التشييء) أي مساس بمعنى الإطلاق في القدرة الإلهية، بل هو جوهر الحكمة الربانية التي تتجلى في عمق الوعي بسنن الله تعالى[2].

[1] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص197-198 .

[2] المصدر نفسه.

فالتمييز بين العلمين هو تمييز إبستمولوجي مهم، لأنّ الدراسات اللاهوتية، وحتى العلمية، مطبقة على استحالة إدراك المغيب، فيبادرها حاج حمد بالتأسيس لنمطين منه بتتبع الوعي القرآني، ولذا فـ" العلامة العملية الدالة منهجياً أنّ العلم يكتشف باستمرار ويجد في الكون مذخورات طبيعية قابلة للتعرف والفهم،" هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"(الملك:15)، المطلوب من الإنسان إدراك سبل التذليل شرط الوصل بالمآل (النشور) فيتحقق التواضع فالتوازن فنجاة الإنسان"[1].

[1] الحاج أوحمنة دواق، الرؤية بين الكونية والوجودية والمترتبات الأنطولوجية والإبستمولوجية(مقال)، موقع مؤمنون بلا حدود، أكدال المغرب، 2015/02/02.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بناء على الإشكالات التي سلفت في البحث حول تأسيس الحقيقة الدينية معرفيا في مشروع حاج حمد يمكننا الخلوص إلى عدة نتائج أهمها:

- يتجه مشروع حاج حمد – في أسمى غاياته – إلى اكتناه الدين ومحاولة فهم (الحقيقة الدينية) عبر مقاربات شتى؛ فلسفية وتاريخية واجتماعية ولسانية..، من خلال النظر العميق في الواقع العربي الحاضر والمتفاعل مع الثقافات الأخرى، وتجربته التاريخية التي صاغت الحاضر وأسهمت في تشكيله، وأسس كل ذلك وفق منظور قرآني إسلامي.
- يتلخص مفهوم الحقيقة الدينية عند حاج حمد بأنها وعي الإنسان بمكانته في الخلق الإلهي، وممارسة دوره الكامل بمسؤولية وحرية، لأجل تحقيق غاية التوحيد، التي هي السلام الكوني مع الله والكون والذات.
- الحقيقة الدينية عند حاج حمد تنبع من الوحي الإلهي أو القرآن الكريم بصفته خلاصة الديانات السابقة، وعصارة الدين الحق المحفوظ. غير أن تأسيس هذه الحقيقة وبناء معالمها لا يتأتى عبر التجربة اللاهوتية التي تستلب النص الإلهي إلى الفهم البشري القاصر في تجربته المغلقة، كما تتشكّل المنظومات الدينية بعيدا عن الإسهامات المعرفية.
- تأتي (جهود حاج حمد) في إطار (مدرسة إسلامية المعرفة) التي نشأت في سياق الموجة المعرفية والمنهجية (الإبستمولوجية) للعلم الحديث، لصياغة (البديل الديني لفلسفة العلوم) التي حاولت تجاوز الأزمات المعرفية التي ارتهنت إليها الفلسفة الوضعية المغلقة، عبر اقتراح آفاق أرحب للمصادرات التي صاغها إنسان عصور التنوير الأروبية، ولتجاوز مخرجات المنظومة اللاهوتية التي أنتجتها الفهوم النصيّة المغتربة عن واقع الصيرورة الحيوية للعلوم الاجتماعية والطبيعية.
- اهتم الفلاسفة وعلماء الدين على مر العصور بالحقيقة الدينية، ومن أهم التعريفات التي أوردها جميل صليبا في معجمه، تعريف ديكارت الذي يرى أن الحقيقة الدينية هي (المبادئ أو القوانين المطلقة المحيطة بجميع الموجودات ، والتي تفيض عن العقل الإلهي

وتنعكس على العقل الإنساني فتقربه من الله)، بينما يخلص البحث إلى أنه لا يوجد جواب واحد وبسيط وعام لإشكالية الحقيقة الدينية.

- التأسيس يعني إثبات حقيقة الأفكار والأشياء. وكذلك إثبات الفروض ونتائجها. وأهم ما نخلص إليه هو أن المنطق في جوهره (تأسيس للحقيقة)، وأن هذا التأسيس يتفرع إلى نوعين: تأسيس موضوعي خارجي وتأسيس ذاتي.
- المنشأ الأساسي لكلية الحقيقة وإطلاقيتها هو المصدر الديني، وحينما تعرّضت الحقيقة للزلزال مابعد الحداثي، تزعزعت مختلف الحقائق التي استند إليها التصور التقليدي والحداثي، ومن ثم تزحزحت عن مركزها الثابت، تاركة موقعها لمفهوم التغير والتبدل والتطور.
- الحقيقة الدينية مبحث كلامي وفلسفي، ينضوي تحت ميدان حديث نسبيا، ويدعى بميدان (فلسفة الدين)، يهتم بإشكالات الحقيقة في الدين، وشروطها والعلاقة بينهما، امتدادا لنوع الحقيقة التي وردت في التراث بصيغ مختلفة؛ نحو (الحقيقة الأبدية) في معجم صليبا، أو (الحقيقة الإلهية) كما ذكرها لالاند في معجمه.
- خلص الدارسون للحقيقة الدينية إلى صعوبة فهمها وتعريفها، لما يتضمنه هذا المبحث (الحقيقة الدينية) من إشكالات واسعة يصعب حصرها في موضوع واحد، وفي سبيل ضبط (تصور إجرائي) للحقيقة الدينية خلص البحث إلى أنها (المعيار الديني الذي يضبط إشكالات الحقيقة في الدين، ويؤسس للعلاقة بين الإلهي والإنساني في الفكر الديني).
- تشتغل الحقيقة الدينية بالبحث في الأسئلة التي تنتجها العلاقة بين الحقيقة والدين أساسا، وبالآليات التي يقتضيها البحث عن الحقيقة في الأديان، وكذلك عن المناهج التي تؤطِّر هذا البحث وتنظمه، والكيفيات والوسائل.. وغيرها. مما يؤدي إلى إثراء هذا المجال الحيوي الذي لازم الإنسان منذ القديم، ومن ثمّ تعرضَ لتحولات بنيوية جذرية مع الثورة المعرفية.مقاربة العقل الغربي للظاهرة الدينية، تمّت وفق الإطار الإنساني لا الديني المقدّس، وبالتالي استندت في قراءتها إلى منظورات المعرفية ونماذج تفسيرية وضعية، وإخضاع الظاهرة

الدينية لمنظور دنيوي يؤكّد تبعيّة الدينيّ للمنظور الدنيويّ في السياق الغربي، فالمنظور الدنيوي أصبح هو المرجع والأساس الذي يحدَّد من خلاله الحقيقة الدينية.

- المسيحية – خلافا للإسلام – ليست لها شريعة إلهية معصومة، بمعنى (الوحي) الذي نزل به القرآن الكريم وبينه الرسول محمد صلى الله عليه وسلّم. ولذلك فالمسيحية تفتقد إلى معنى الدين بوصفه (وحيا) كما هو الأمر مع الديانة الإسلامية.
- المفهوم الذي تفيده كلمة "دين" في الإسلام كما ترد في المصادر الأساسية كالقرآن والسنة، مغاير لمعنى كلمة "religion" في السياق الغربي. ويؤول معنى الدين في السياق الغربي إلى الإحساس الذي يُشعِر معتنقَه بالواجب والمسؤولية وكذلك بالخوف وتأنيب الضمير تجاه معبود أو آلهة ما.
- ساد في الفلسفة اليونانية تصوران رئيسان عن الحقيقة؛ التصور الأفلاطوني الذي يقول بمفارقة العالم المثالي لمقابله المادي، وأن الحقيقة الأصلية تقع في عالم المثل، فيما يبقى العالم المادي عرضة للأوهام التي تنعكس عليه من عالم المثل. أما التّصور الأرسطي فيذهب إلى أن الحقيقة كامنة في العالم المادي وينفي الفصل التام بين الحقيقة كجوهر مع عالم المادة المحسوس.
- بعض الاتجاهات السيكولوجية تنزع نحو تفسير الظاهرة الدينية المركبة إلى (اختزالها) في أبعادها الوظيفية والسلوكية، وهذا المنزع قد تعمّق مع الأنثروبولوجيا الأداتية الوضعية، بالاكتفاء بنتائج التجارب المخبرية، وبينما ندعو إلى تطوير الجهد العلميّ، نؤكد على ضرورة إثراء الرؤى الإنسانية التي باتت تتسع وتنمو منذ وعي الإنسان بقيمة الروح.
- تعرّضت الحقيقة الدينية في الغرب إلى تغير وتحول تبعا لما اعتور الظاهرة الدينية ومفهوم الدين من اختلاف وتنوع، فعلم الأديان لا ينحصر اهتمامه على الأديان السماوية، ولا على الحقبة القديمة والمعاصرة، إذ لا نجد أشدَّ حيويّةً واستيعابا لفسيفساء الظاهرة الإنسانية، على النحو الذي نجده في الدين، ولاسيما مع الانتقال نحو الموجة التحررية في الأديان أو ما يدعى (أديان العصر الجديد New age religions).

- يتعلق البحث في الحقيقة الدينية بمجموعة من المفاهيم والإشكالات، نحو تعدد القراءات، ومن يملك الحقيقة الكاملة؟ المعارف القبلية، علم التفسير والتأويل، الحقيقة النسبية، والتصويب أو التخطئة. لذا يتحتم علينا —منهجيا– التعدد والاختلاف في المنظورات والزوايا لفهم هذا الموضوع المركّب والواسع.
- بينما توظف بعض المشاريع الإسلامية القراءة العلمية الوضعية لقراءة الظاهرة الدينية، نجد المنظور الغربي بصدد تجاوز هذه النظرة الأيديولوجية الضيقة نحو ما يسمى (بالإبستمولوجيا المرنة flexible epistemology) عوض (الإبستمولوجيا الوضعية)، وإثراء مجال ماوراء المنهجي (بالميتامنهجية metamethodology) في سياق البحوث الدينية.
- يخلص البحث بأن (مشكلة فهم النص الديني)، تقف على دراسة (القبليات المعرفية) لقراءة النص الديني، فيما يرى الباحث يحي محمد أن أنها ليست هي (المعارف القبلية)، وإنما أعمّ منها، إذ إن المعرفة القبلية هي ما يسبق الحس والتجربة، بينما القبليات المعرفية فهي ما يسبق القراءة أصلا، سواء كان حسيا أو عقليا أو تجريبيا.
- حول مناهج دراسة الحقيقة الدينية يؤكد الباحثون أن العلوم الاجتماعية ليست هي الميدان الصحيح لسؤال وإجابة إشكالية (حجية) الدين بينما يمكنها دراسة المنحى التاريخي للحقيقة الدينية. إنما سؤال موضوع المتعالي في الدين يعالج بكفاءة فقط عبر المنحى العقدي والفلسفي بدرجة أقل.
- ينبغي لعلماء الأديان حين يريدون دراسة الحقيقة الدينية بخصوص ديانات معينة إخضاع نتائج بحوثهم إلى اعتقادات المعتنقين لتلك الديانة ، عليهم أن لا يرفضوا مسبقا قناعاتهم (المؤمنين) لأجل اعتمادها الأساس الديني أو الوحي، بحجة أن المعتقد الديني لا يتلاءم مع المنهج العلمي.

الفهارس

جامعة الأمير للقاء للعلوم الإسلامية

أولا: فهرس المصادر والمراجع

-القرآن الكريم.

- **المصادر**

- أبو القاسم حاج حمد: ابستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، (سلسلة فلسفة الدين و الكلام الجديد رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط1، 1425هـ/2004م.
- أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن،(سلسلة فلسفة الدين و الكلام الجديد رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط1، 1425هـ/2004م.
- أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، (سلسلة فلسفة الدين و الكلام الجديد رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط1، 1425هـ/2004م.
- منهجية القرآن المعرفية – أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، (سلسلة فلسفة الدين و الكلام الجديد رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي)، مركز دراسات فلسفة الدين، دار الهادي، ط1، 1425هـ/2004م.
- محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط1، دار الساقي، بيروت، 2011.
- محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مج 1، دار ابن حزم، بيروت-لبنان، ط2، 1416هـ/1996م.
- أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية.

- **المراجع**

- السيد ولد أباه، الدين والهوية إشكالات الصدام والحوار والسلطة، ط1، جداول، بيروت، لبنان، 2010.

- سالم القمودي، الإسلام كمجاوز للحداثة ولما بعد الحداثة، دار الانتشار العربي، بيروت لبنان،ط1، 2008.
- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، ط3، الدار العربية للعلوم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 2005.
- كارين أرمسرونغ، تاريخ الأسطورة ، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت لبنان، ط1، 2008.
- يحي محمد، منطق فهم النص: دراسة منطقية تعنى ببحث آليات فهم النص الديني وقبلياته، نسخة إلكترونية.
- أبو القاسم بن عمر الزمخشري: أساس البلاغة، دار الشعب، القاهرة، 1960.
- أبو علي الحسين بن عبد الله بن سين: الإشارات والتنبيهات، تح: سليمان دنيا، ط2، دار المعارف، القاهرة، 1968.
- عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام : العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000.
- الجيلاني مفتاح، الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، ط1، دار النهضة، دمشق، 1427هـ/ 2006م.
- أحمد فرامرز قراملكي، مناهج البحث في الدراسات الدينية، تعريب: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، بيروت، ط1، 1425هـ/2004م.
- أرسطو، كتاب الميتافيزيقا، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، الكتاب الثاني مقالة الألف الصغرى، دار نهضة مصر، القاهرة، 2009.
- وحيد الدين خان ، الإسلام يتحدى: مدخل علمي لإيمان، تعريب: ظفر الإسلام خان، مراجعة وتحقيق: د.عبد الصبور شاهين، الكويت، دار البحوث العلمية، ط6، 1981.

- أفلاطون، محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- إلياس بلكا، الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1429هـ/2008م.
- باتريك هيلي، صور المعرفة: مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة" ترجمه د.نور الدين شيخ عبيد، وعُرّب بالمنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 2008.
- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمنيوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، ط1، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت، 2005.
- بياجيه، الإبستمولوجيا التكوينية، ترجمة: السيد نفادي، مرجعة وتقديم: محمد علي أبو ريان، دار التكوين، دمشق، 2004.
- ج بينوربي، مصادر وتيارات الفلسة المعاصرة في فرنسا، تر عبد الرحمن بدوي، لبنان، بيروت، ط2، 1980.
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المقدمات النظرية، التراث والتجديد (1) موقفنا من التراث القديم، دار التنوير، بيروت- لبنان، ط1، 1988.
- حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات ،مؤسسة الانتشار العربي، بيروت –لبنان، ط1، 2007.
- داريوش شايغان، تر: محمد الرحموني، مر: مروان الداية، دار الساقي بالاشتراك مع المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت ، ط1، 2004.
- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، العبيكان، السعودية، ط1، 1431هـ/2010م.
- سيد حسين نصر، دراسات إسلامية أبحاث متفرقة في الشرع والمجتمع والعلوم الشرقية والفلسفة والتصوف في الإطار الإسلامي، ط1، الدار المتحدة للنشر، 1975.
- سيد محمد نقيب العطاس، مداخلات فلسفيّة في الإسلام والعلمانيّة، 2000.

- شعبان حسن ، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم؛ دراسة نقدية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1993.
- طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط1، 2000، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.
- طه عبد الرحمن، فصل المقال ما بين فلسفة البشر وحكمة القرآن من الانفصال عند الحكيم بديع الزمان (مقال ضمن كتاب سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد)، جمع وتقديم:رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط 1، بيروت، 2015.
- عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين (مركز دراسات فلسفة الدين) بغداد ، ط2، 1434هـ/2013م.
- عبد الحميد أحمد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة إسلامية المعرفة(9)، ط1، دار القارئ العربي، 1412هـ/1991م.
- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975.
- عبد القادر بشته، الإبستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1995.
- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة د خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981.
- الغزالي: تهافت الفلاسفة، تح: سليمان دنيا، ط5، دار المعارف. القاهرة، 1972.
- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين، ط3، دمشق، 1998.
- فريد الأنصاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية محاولة في التأصيل المنهجي، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء، 1417هـ،1997م.
- فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة: فليكس فارس، دار القلم، بيروت، 1883.

- حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد، نحو منهج أصولي، الخرطوم، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ط2، 1995.
- مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ضمن سلسلة: النصوص الفلسفية، ترجمة وتقديم ودراسة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة مصر، 1977.
- مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة: هند عبد الستار، مراجعة: جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت، 2009.
- ماهر عبد القادر محمد علي، خرافة الوضعية المنطقية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر.
- ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم قراءة عربية، أورينتال، الإسكندرية مصر، 2006
- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996.
- محمد أركون :الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، نشر دار الساقي، لندن، ط2، 2001.
- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.
- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، دار الكتاب المصري، 2011.
- محمد سبيلا و عبد السلام بنعبد العالي، الحقيقة، دفاتر فلسفية ، دار توبقال للنشر، ط2، 2005.
- محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم، العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان ، ط5، 2002.
- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط2، 2000.

- نجف علي ميرزائي فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية، تر دلال عباس، ط1، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2008.
- مراد وهبة، التنوير ورجل الشارع، مقال ضمن كتاب: مُلاّك الحقيقة المطلقة، دار قباء، القاهرة، 1999.
- مصطفى قطب سانو: قراءات معرفية في الفكر الأصولي، التشكل العلاقة التجديد، روافد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1428هـ/2007م.
- جفري بارندر، كتاب المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، ع 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مايو 1993.
- فتحي حسن ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1432هـ/2011.
- ميرتشا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم: سعود المولى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط1، 2007.
- جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، 2000.
- كريم السراجي، الأسس الدينية للاتجاهات السلفية، دار السلام، بيروت – لبنان، ط1، 1431هـ-2010م.
- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمه سالم يفوت، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
- نبيل محمد توفيق السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج2، دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، جدة، ط1، 1401هـ/1981م.
- نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، دار الهدى عين مليلة الجزائر، ط2، 2001.

- هوستن سميث، لماذا الدين ضرورة حتمية مصير الروح الإنسانية في عصر الإلحاد، تعريب: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، 2005.
- ولتر ستيس، الزمان والأزل ، مقال في فلسفة الدين، تر: زكريا إبراهيم ، مر: أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت، 1967.
- جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين ، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2004م.
- يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 264، ط1، 2000.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة وتنقيح الدكتورة هلا رشيد أمّون، دار القلم ، لبنان.
- محمد سعيد البوطي، أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الإسلامية المعاصرة ، المنهجية الإسلامية و العلوم السلوكية والتربوية ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، 1990 م.
- حسن العمري، إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر (سلسلة قضايا إسلامية معاصرة)، مركز دراسات فلسفة الدين بالتعاون مع دار الهادي، ط1، 1424هـ/2003م.

- **مقالات وبحوث:**

- رافد قاسم هاشم: ابستمولوجيا المعرفة العلمية عند باشلار، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، جامعة بابل، 2013.
- عبد الوهاب المسيري، في أهمية الدرس المعرفي، مجلة إسلامية المعرفة رئيس التحرير جمال البرزنجي، السنة 6، ع20، ربيع 1421هـ/2000م.
- يونس الوكيلي، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، مقال منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلاحدود، 17أبريل 2014، الرباط –أكدال المغرب.

- رجاء العتيري ، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد 7، أكتوبر 1980.
- عبد الله حسن زروق، لماذا إسلامية المعرفة؟ (ورقة إلكترونية منشورة على الشبكة المعلوماتية بصيغة PDF لا معلومات إضافية عليها).
- المرزوقي (أبو يعرب)، إسلامية المعرفة رؤية مغايرة، مجلة إسلامية المعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا، العدد 14، خريف 1997.
- محمد همام، العلوم الإسلامية والإبستمولوجيا: جدل المعرفة والأيديولوجيا مدخل في التقويم، (مجلة نماء رئيس التحرير: بلعقروز عبد الرزاق)، مركز نماء للبحوث والدراسات، السنة 1، ع2، شتاء 2017.
- عبد الحليم فضل الله، قراءة في كتاب (منهجيّة القرآن المعرفيّة) لمحمد أبو القاسم الحاج حمد، مراجعة نقدّية لنظريّة أسلمة فلسفة العلوم. مقال منشور في موقع: معهد المعارف الحكمية بطهران.
- إبراهيم أمهال، متاهات الحقيقة، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ع3، شتاء2014.
- عبد الله المهرج، نقد الفكر الديني في فلسفة نيتشه، ضمن كتاب: فلسفة الدين مقول المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة تحت إشراف: علي عبود الحمداوي، منشورات ضفاف– الاختلاف، دار الأمان، الرباط المغرب، ط1، 433هـ/2012م.
- كمال طيرشي، قراءة في كتاب: التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، مؤمنون بلا حدود.
- هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ (مجلة يتفكرون: مجلة فصلية فكرية ثقافية)، رئيس التحرير: حسن العمراني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ع3، شتاء 2014.
- عبد الرحمن حللي، استخدام علم الدلالة في فهم القرآن: قراءة في تجربة الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو، الملتقى الفكري للإبداع، 11/06/2009.

- عبد الرحمن الحاج، القرآن: تأسيس أصول التفسير وصلته بالبحث الأصولي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، العدد 37، 2005.
- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، (سلسلة مشكلات الحضارة إشراف ندوة مالك بن نبي)، ترجمة عبد الصبور شاهين، تقديم محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ط 4، 1987، دار الفكر، دمشق سورية.
- لؤي صافي، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، إسلامية المعرفة، ع1، ص43.
- رجاء العتيري، الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، تونس، العدد السابع، أكتوبر، 1988.
- الحاج أوحمنة دواق، الرؤية بين الكونية والوجودية والمترتبات الأنطولوجية والإبستمولوجية، موقع مؤمنون بلا حددود، أكدال المغرب، 2015/02/02.
- أحميده النيفر، المفسر الحديث والوحي قراءة في المقدمات التفسيرية لقطب وابن عاشور وحاج حمد، (مقال ضمن كتاب العلوم الإسلامية أزمة تنزيل أم أزمة منهج؟)، وزارة الشؤون الدينية، المغرب.
- محمود عايد الوشيدان، حول النظام المعرفي في القرآن الكريم، (مقال في: مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثالثة، ع: 10).
- فيصل حصيد، العلمانية في الفكر الديني دراسة في فكر أبي القاسم حاج حمد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أكدال المغرب، نشر 2016/03/11.
- جدل العلم والدين في التاريخ المسيحي، علي رباني كلبايكاني، (مقال في: كتاب إشكاليات التعارض وآليات التوحيد العلم والدين من الصراع إلى الأسلمة، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 19، ط1، بيروت، 2008).
- أحمد عبود، محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، مقال بموقع الحزب الليبرالي الديمقراطي العراقي، 2007/11/21.

– قراءة في كتاب "العالمية الإسلامية الثانية" للمفكر الإسلامي محمد أبو القاسم حاج حمد، عرض ونقد: عبد اللطيف زكي أبو هاشم، مقال، صحيفة دنيا الوطن، 2006/03/31.

- **أطروحات ورسائل**

– حاج دواق، المشروع المعرفي لحاج حمد، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، أطروحة دكتوراه العلوم، إشراف: إسماعيل زروخي، سنة 2009-2010، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر.

– عبد الرزاق بلعقروز، المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتداداتها في الفكر الفلسفي المعاصر، أطروحة دكتوراه العلوم ، إشراف: جمال مفرج، سنة 2011-2012، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر.

– بوالشعير عبد العزيز، النظام المعرفي في الفكر الإسلامي المعاصر إسماعيل الفاروقي نموذجا، دراسة تحليلية مقارنة، أطروحة دكتوراه إشراف بخوش عبد القادر، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، 1428-1429هـ/2007-2008م.

– خلفاوي حياة، مفهوم الحقيقة عند مارتن هيدجر، رسالة ماجستير ، إشراف: غيوة حيرش فريدة، سنة 2005-2006، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر.

– عثمان عي، بنية المعرفة العلمية عند غاستون باشلار، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2008/6/29.

– بلال مقنعي، فلسفة الإدراك وأثرها في النموذج المعرفي عند الجاحظ، رسالة ماجستير إشراف لخضر شايب، قسم العقيدة، تخصص فلسفة العلوم، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة الجزائر، 1433هـ/2013.

– أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، رسالة منازل السفر إلى الله ومناهل أهله، تحقيق: محمد الأمين بن علي بابزيز، جامعة الأمير عبد القادر، 2010.

- **موسوعات ومعاجم**

- مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، إشراف: عبد السلام هارون، ط4، القاهرة- مصر، 1425هـ-2004م.
- مجمع اللغة العربية، معجم ألفاظ القرآن الكريم، إشراف: عبد السلام هارون، ط2، القاهرة- مصر، 1409هـ-1989م.
- محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت(د،ط)، 1990.
- محمد بن علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، شركة خياط للكتب والنشر، د ت، 4/995.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير،بيروت، 1983، ط1.
- . الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، المجلد الأول، 1986، مادة: معرفة، ص756. بياجيه 24.
- أحمد بن فارس بن زكرياء: معجم مقاييس اللغة، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر 1389هـ،
- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، ط2، 2001.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، 1982.
- الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ط3، المطبعة الأميرية، 135هـ/1973م.
- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، 1983، ص201
- معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية.
- الموسوعة الفلسفية العربية ، بيروت، معهد الإنماء العربي ، 1988.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، دار القلم ، بيروت.
- The New Excyclopedia Britanniea, Lnk..London, 1977, Vol. 6.

- John R. Hinnells, The Routledge Companion of the study of religion, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2005.

- موقع قاموس ويبستر ماريام : **Merriam-Webster** .

-

- **المراجع الأجنبية**

- Andrzej Bronk.(2000), Truth and Religion Reconsidered: An Analytical Approach, Philosophy of Religion,The Catholic University of Lublin.
- B.A.Grrish, f. schleirmacher. incyclopedia of religion, v. 13 .
- Blanché, L'épistémologie, Paris, P.U.F, 1972.
- Cité par M. Heidegger, Nietzsche, 2. Gallimard, Paris, 1971, P. 31 Trad Pierre Klossowski.
- Emile durkheim, the The Elementary Forms of Religious Life, p.
- Etienne Gilson, La Philosophie au Moyen Age, Payot, Paris, 1962, PP.
- -F.Wahl, Qu'est-ce que le structuralism (Paris: Seul, 1973), chap: Philosophie et structure.
- F.Wahl, Qu'est-ce que le structuralism (Paris: Seul, 1973), chap: Philosophie et structure.
- Grand Larousse de la langue Française, Librairie Larousse, Paris, 1972,P. 1682.
- John Locke , An Essay Concerning Human Understanding in Edwin A, Burtt, The English

Philosophers from Bacon to Mill (New York: Random House, 1939), pp.

- John R. Hinnells, The Routledge Companion of the study of religion, Routledge Taylor and Francis Group, New York 2005.
- M. Muller, L' introduction to the Science Of Religion, P 18.
- M. Re'ville, Prolegomena TO The History Of Religions, P 25.
- Piaget, Jean: genetic epistemology. Trans, by Eleanor du- Ckworth. Columbia Univ. Press, New York, London. 1970.p.1
- Starbuck, Edwin Diller. The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness, 3rd edn. London, New York and elbourne: Walter Scott Publishing Co.,Ltd., 1911 [1899].
- Haynes, C. J. (2010). A case for flexible epistemology and metamethodology in religious fundamentalism research. Integral Review, 6

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: فهرس الآيات القرآنية الكريمة.

النص القرآني	السورة: الآية	الصفحة
"هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ".	البقرة: 29.	29
"ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىا كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ".	الأنعام:10.	29
"إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الاَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلاَّ مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَالِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلاَ تَذَكَّرُونَ".	يونس:3.	29
"أَوَلَمْ يَرَ الذِينَ كَفَرُواْ أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حيٍّ اَفَلاَ يُومِنُونَ".	الأنبياء:30.	29
" أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ".	لقمان:29	30
"ذَٰلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ(6) الذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ(7) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلاَلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ(8) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالاَبْصَارَ وَالاَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ".	السجدة:6-9.	30
" يَآ أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاَقِيهِ".	الانشقاق:6.	30
"إِنَّا عَرَضْنَا الاَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً".	الأحزاب:72.	30
: "فَاخْتَلَفَ الاَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمٍ اَلِيمٍ(65) هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ السَّاعَةَ أَن تَاتِيَهُم	الزخرف:65-72.	30

بَغْتَةً وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ(66) الاَخِلاَّءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلاَّ الْمُتَّقِينَ(67) يَاعِبَادِي لاَ خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلاَ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ(68) الذِينَ ءَامَنُوا بِئَايَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ(69) ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ(70) يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الاَنفُسُ وَتَلَذُّ الاَعْيُنُ وَأَنتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ(71) وَتِلْكَ الْجَنَّةُ التِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ".		
"وَكَذَ ٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى ا وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لاَ رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ".	الشورى:7.	30
" يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَالِكَ لَعِبْرَةً لأُوْلِي الاَبْصَارِ".	النور:44.	29
"قل اَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الاَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ ايتُونِي بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَآ أَوَ اَثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ اِن كُنتُمْ صَادِقِينَ".	الأحقاف:4.	31
" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ(38) مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ".	الدخان:39.	28
"وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ ءَلاَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ".	الحجر:85.	28
"إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ التِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ الاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالاَرْضِ ءَلاَيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ".	البقرة: 164.	28

"اِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لأَيَاتٍ لأُوْلِي الاَلْبَابِ(190) الذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ".	آل عمران:191.	28
"الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلآئِكَةِ رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ اِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ".	فاطر:1.	28
"قُلْ سِيرُوا فِي الاَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الاَخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ".	العنكبوت: 20.	28
" وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ(38) مَا خَلَقْنَاهُمَآ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ".	الدخان:39.	
:" إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "	الحجر:09.	
" يَادَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الاَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى ا فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدُ م بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ "	ص:26	26
" اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ "	العلق:1	26
"هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"	الملك:15.	186
"إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ".	يس: 36.	186
" اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا "	الطلاق: 65.	158
" قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	البقرة: 33.	184

وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ".		
"وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ".	الأنعام: 59.	184
" وَلَئِنَ اَتَيْتَ الذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ بِكُلِّ ءَايَةٍ مَّا تَبِعُواْ قِبْلَتَكَ وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اِتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنم بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَن لَّمِنَ الظَّالِمِينَ"	البقرة: 145	181
"يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ".	الصف: 8-9.	181
"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الذِي خَلَقَ(1) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ(2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ(3) الذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ(4) عَلَّمَ الإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ(5)	العلق:1-5	194
" قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمُ إِنَ اَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَآ إِلَيَّ وَمَآ أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ".	الأحقاف: 9.	190
"هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ"	الملك:15.	186
وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ".	يونس 19	181
" وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَآفَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ "	سبأ:28.	181

ثالثا: فهرس الأحاديث النبوية.

نص الحديث	الراوي	الصفحة
لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر	رواه مسلم	29
كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته	رواه الشيخان	31
المؤمنون تتكافأ دماؤهم وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم	رواه أبو داود والنسائي	31
الدين النصيحة ثلاثا قلنا لمن قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم	رواه مسلم	31

"

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا: فهرس الأعلام.

الاسم	الصفحة
أرسطو	51.53.54.55
بروتاغوراس	52
مراد وهبة	57
ديكارت	57.62.63.98.122.128
صليبا	34.59.60.120.135
لالاند	34.59.60.121.127.135.136.139.140.142
نيوتن	94.127.133
ميشيل فوكو	.46.126.130
توما الاكويني	57
هيدجر	67.71.72.73.74.75
نيتشه	67.68.69.70.71.72
اوجستين	67
فرويد	67.68.86.90.100
نقيب العطاس	13.17.35.83.86.196.210
أوغست كونت	78.82.83.94.131.142.159.173
هيغل	.100.122
برونك	38
طه عبد الرحمن.	81.187.210
دي لابلاس	94
نيوتن	94.127.133
نابليون بونابرت	95
إرنست غيللنر	97.98

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إيمانويل كانط	64.67.73.89.97.131.134
ماكس ويبر	90.97
ريتشارد داوكينز	99
ودانييل دينيت	99
جون لوك	.61.63.134.99
إي أو ويلسون	99
داريوش شايغان	84.91
غاليليو غاليلي	85
ابن رشد	85.124.197
سيغموند فرويد	67.68.86.90.91.100
حسن حنفي	102.104.106
ابن فارس	119
الفيروزآبادي	119
الزمخشري	119
التهانوي	119
صليبا	120.135
الجرجاني	120
ابن سينا	120
باتريك هيلي	122
دافيد هيوم	87.88.122.134
بوبر	122
بتوماس كون	122
باشلار	122.133.134.137.145.146.204
فوكو	122
يوسف بن إبراهيم الوارجلاني	124

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

علي الكركي	124.129
أفلاطون	125.129.135
بلانشي	135
ثياتيتوس	52.125
ثيودوروس	125
سقراط	125..51.52.53.56
جيمس فريدريك فيرييه	132
رافد هاشم	132
جيرو لامو ساكشيرو	132
يوهان لامبرت	133
جون بولياي	133
كارل جاوس	133
نيكولاي لوباتشفسكي	133
بيرنهارد ريمان	133
ماكس بلانك	133.134
نيلز بور	133.134
رذفورد	134
بلانك	132.133.134
جون لوك	63.67.80.99.106.107.134.185
فرانسيس بيكن	135
جون ستيوارت مل	134
مين دي بيران	134
إميل بوترو	134
لالاند	15.34.136.139.140
عبد الله دراز	13

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سيد حسين نصر	21.24
ولتر ستيس	39.40.41
عبد الكريم سروش	41.42
بول ريكور	41.43.46
محمد أركون	43.102.107.08.109.111.112.113.114
هوستن سميث	.92.94.96
حيدر حب الله	46.48
بروتاغوراس	52
دلتاي	61

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا: فهـــــــرس المحتويات

مقدمة .....أ

الفصل الأول: المنظور الإسلامي للحقيقة.

المبحث الأول: المنهجية الإسلامية لفهم الحقيقة الدينية.

المطلب الأول: حقيقة الدين بين الإسلام والمسيحية.....13

المطلب الثاني: مقومات الحقيقة الدينية.....19

المبحث الثاني: المنهجية الإسلامية لدراسة الحقيقة الدينية.

المطلب الأول: منهجية دراسة الحقيقة الدينية.....33

المطلب الثاني: مستويات قراءة الحقيقة الدينية.....37

المبحث الثالث: نسبية الحقائق الفلسفية

المطلب الأول: تأسيس الحقيقة فلسفيا. 51

المطلب الثاني: تحولات الحقيقة في الحقبة الحديثة.. 61

المطلب الثالث: تحولات الحقيقة في ما بعد الحداثة.....67

الفصل الثاني: التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية.

المبحث الأول: أزمة التأسيس الوضعي.

المطلب الأول: السياق الغربي للفلسفة الوضعية. 77

المطلب الثاني: نماذج الوضعية العربية. 101

المبحث الثاني: آفاق التأسيس المعرفي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: تأسيس المعرفة العلمية. 118
المطلب الثاني: المنظور الإبستمولوجي للمعرفة. 130

الفصل الثالث: سيرة حاج حمد ومشروعه الفكري.

المبحث الأول: سيرة حاج حمد الفكرية.

المطلب الأول: نشأة حاج حمد. 150
المطلب الثاني: تكوين حاج حمد..... 154
المطلب الثالث: إسهامات حاج حمد..... 160

المبحث الثاني: مشروع حاج حمد الفكري.

المطلب الأول: محددات تأسيسية للمشروع 176
المطلب الثاني: المستوى التطبيقي للمشروع..... 186

الفصل الرابع: تأسيس معرفية الحقيقة الدينية.

المبحث الثاني: تأسيس المنهجية المعرفية.

المطلب الأول: تأسيس حاج حمد للمنهجية..... 197
المطلب الثاني: تأسيس حاج حمد للمعرفية..... 204

المبحث الثالث: اكتشاف معرفية الحقيقة الدينية.

المطلب الأول: نقد أيديولوجية الحقيقة الدينية..... 214
المطلب الثاني: تأسيس معرفية الحقيقة الدينية..... 224
خاتمة..... 234

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس 240

ملخصات.....265

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخصات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي المعاصر

أبو القاسم حاج حمد نموذجا

ملخص

اعتنى العديد من الباحثين بمشروع حاج حمد، نظرا لإسهامه في تأسيس (نظرية للمعرفة الدينية) متفاعلة مع حقول المعرفة الإنسانية، انطلاقا من منهجية القرآن المعرفية، وبناء على الإبستمولوجيا الكونية المفتوحة، في سبيل تأسيس فهم للدين متجاوز للرؤى الحصرية سواء اللاهوتية أوالعلمية. يهدف البحث إلى محاولة الكشف عن تأسيس محمد أبو القاسم حاج حمد للحقيقة الدينية، التي هي إحدى أهم المشكلات في ميدان فلسفة الدين، نظرا للعلاقة الجدلية الناشئة عن تفاعل بعديها (الإلهي المتعالي والإنساني التاريخي).

وتعتبر الحقيقة الدينية من أعقد المشكلات في الميدان الديني والفلسفي، بما تضمنت من علاقة جدلية بين بعدين أساسين؛ البعد الإلهي المتعالي، والبعد الإنساني التاريخي. ومن خلال تداخل هذين البعدين، تتولد أسئلة ثنائية جدلية؛ نحو: سؤال العقل والنقل، وسؤال العلم والدين، وسؤال الوحي والتاريخ.. وغيرها، مما يستدعي إعادة استشكال مفهوم الحقيقة الدينية، ومصدرها، وعلاقة الإنسان بها. فهل نقصد بالحقيقة الدينية، الحقيقة الكامنة في المصدر الإلهي المتعالي؟ أم الحقيقة المحايثة للواقع الإنساني، والخاضعة للبعد التاريخي النسبي؟

Fondement épistémologique de la vérité religieuse dans le Discours islamique contemporaine

(Abu al-Qasim Hadj Hamad comme modèle)

Résumé

Le projet de Hadj Hamad a une grande importance dans le pensée Islamique. En vue de sa contribution à l'établissement de l'épistémologie religieuse fabriquée avec les domaines de la connaissance humaine. Pour parvenir à une compréhension de la religion. Il reconnaît ses faits et maintient sa présence dans la réalité et la conscience de ses problèmes. (Méthodologie coranique) est une perspective cosmologique (épistémologie de la connaissance cosmique). La recherche vise à découvrir l'établissement de Muhammad Abu al-Qasim Hadj Hamad de la vérité religieuse, cette dernière est l'un des problèmes les plus importants dans le domaine de la philosophie de la religion. Compte tenu de la relation dialectique entre les deux dimensions (divine transcendantale et humaine historique).

Epistemological Foundation of Religious Truth in the Contemporary Islamic Speech

(ABULKACIM HAJ HAMED as model)

Abstruct

The project of Haj Hamad has a great importance in the Islamic thought, because it contributes to the establishment of a religious epistemology interacting with the fields of human knowledge, in order to understand the religion, recognize its facts, and maintain its presence and awareness of its reality. Within the framework of the Quranic formulation (the methodology of the Qur'an knowledge), and according to a global perspective (epistemology of cosmic knowledge). The research aims at uncovering the establishment of Muhammad Abu al-Qasim Haji Hamad of the religious truth, which is one of the most important problems in the field of religion philosophy, because of the dialectical relationship between its basic dimensions (divine transcendental and human historical).

Democratic Popular Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences

Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn

Department Of Aqîda and Comparative Religions

Epistemological Foundation of Religious Truth in the Contemporary Islamic Speech ABULKACIM HAJ HAMED as model

Thesis presented to get Ph-D Doctorate Diploma

Specialty: Aqîda

Elaborated by the student
Babziz Mohammed El-Amine

Supervised by the Professor
P.Tastas Ammar

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
P.Tastas Ammar	Supervisor and Reporter	Professor	Amir Abdelkader University

University year: 1438 -1439h / 2017-2018