

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
- قسنطينة -



قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصُّص: العقيدة والفكر الإسلامي
معاصر

كلية أصول الدين
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

دليّة الغيب والوجود في الإسلام

محمد أبو القاسم حاج حمد أنموذجا

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصُّص: عقيدة وفكر إسلامي معاصر

إشراف الأستاذ الدكتور:
احسن برامة

إعداد الطالب:
شايب خليل

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة	الجامعة الأصلية
أد/ سعيد عليوان	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
أد/ احسن برامة	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
د/ أحلام بلعطار	دكتور	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
أد/ رابح مجاري	أستاذ	عضوا	جامعة 8 ماي 1945 قالمة
أد/ ليليا شنتوح	أستاذ	عضوا	جامعة يوسف بن خدة الجزائر
أد/ بوزيد بومدين	أستاذ	عضوا	جامعة وهران 01

السنة الجامعية: 2021-2022م / 1442-1443هـ

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
- قسنطينة -



قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
تخصُّص: العقيدة والفكر الإسلامي
المعاصر

كلية أصول الدين
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

دليّة الغيب والوجود في الإسلام

محمد أبو القاسم حاج حمد أنموذجاً

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية
تخصُّص: عقيدة وفكر إسلامي معاصر

إشراف الأستاذ الدكتور:
احسن برامة

إعداد الطالب:
شايب خليل

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة	الجامعة الأصلية
أد/ سعيد عليوان	أستاذ	رئيساً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
أد/ احسن برامة	أستاذ	مشرفاً ومقرراً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
د/ أحلام بلعطار	دكتور	عضواً	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة
أد/ رابح مجاجي	أستاذ	عضواً	جامعة 8 ماي 1945 قالمة
أد/ ليليا شنتوح	أستاذ	عضواً	جامعة يوسف بن خدة الجزائر
أد/ بوزيد بومدين	أستاذ	عضواً	جامعة وهران 01

السنة الجامعية: 2021-2022م / 1442-1443هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير
عبد القادر اللطوم الإسلامية

إهداء

إلى سرّ التوفيق في هذا الوجود، أبي وأمي.

إلى سيّدة الرباط المُقدّس، زوجتي الحبيبة..

إلى سرّ السعادة والفرح، صغيرتي روان وبارا..

إلى سنديّ في الحياة، خالد وأسامة..

إلى مصدر افتخاري، شقيقاتي..

إلى أصدقائي: محمد، أسامة، اليامين، بلال، صلاح، باسم..

إلى كل باحث عن الحقيقة..

أهدي هذا العمل المتواضع.

شكر وعرفان:

إقراراً بالجميل، أسجّل بمدادِ العرفانِ جميلَ الشُّكرِ ومعظيمِ الامتنانِ إلى أستاذي الفاضل: البروفيسور احسن برامة . حفظه الله . على تفضُّله بالإشرافِ على هذا البحثِ، فجزاه الله عنِّي خيرَ ما يجزي معلِّماً عن طالبه.

كما يسرني أن أتقدم بوافر الشُّكرِ والامتنانِ إلى السَّادة الأفاضل أعضاء اللجنة المناقشة الموقَّرة، لتفضُّلهم بقبول مناقشة هذه الأطروحة، أسأل الله أن يوفِّقهم لما فيه الخير والصلاح، وأن ينفعني بتوجيهاتهم القيِّمة التي من شأنها أن تزيد البحثَ تنقيحاً وإثراءً.

والحمد والشكر لله أولاً وآخراً.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

جامعة الأمير

قررت أول آية نزلت على رسول الله عليه وسلم أنّ هذا الوجود قائم على ثنائية بين طرفين، قال تعالى: (أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ)¹ ، أي بين إله خالق متصرف في هذا الوجود حائز على كلّ صفات الكمال والجلال، وعالم مخلوق يمثله ما سوى الله من الموجودات، متكوّن عموماً من كون مدّلل مسخّر قال تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ ^ص وَإِلَيْهِ النُّشُورُ)² ، وقال: (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)³؛ و إنسان مستخلف مسخّر، يقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ^ص قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)⁴ ، وقال: (وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ ^ص وَهُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ ^ص إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ)⁵ .

وليس القرآن في هذا السياق بدعاً بين الأديان والشرائع السماوية وحتى الفلسفات الوضعية، فلكل من هاته أو تلك رؤية كونية تمثل شريانها الرئيس وعصب الحياة فيها، تحكم سيرورتها وتوجهها، وفق منهجية فكرية تخدم هذه الرؤية وتفعلها.

أي أن الرؤية الكونية هي مجموعة الانطباعات والتصورات التي يؤسسها دين من الأديان أو فلسفة من الفلسفات حول الحقائق الكبرى في الوجود - بين الله والإنسان والكون-، أو بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وفي هذا الإطار نجد كثيراً من التوجهات لحلّ هذا الإشكال سواء من خلال استبعاد البعد الكوني المادي-بما فيه الإنسان- وإلغائه وتهميشه لفسح المجال أمام الماوراء، باعتبار أن البعد الطبيعي مركب على سنن كونية أودعها الله في هذا الوجود، وهذا ما يستلزم الإنسان لاهوتياً ويجعله مجرد آلة منفذة للإرادة الإلهية لا حرية له في تصرفاته،

¹ - سورة العلق ، الآية : 01 .

² - سورة الملك ، الآية : 15 .

³ - سورة البقرة، الآية: 29.

⁴ - سورة البقرة ، الآية : 30 .

⁵ - سورة هود ، الآية : 61 .

بل قد تشطّ هذه الرؤيا لتصور الكون على أنه امتداد موضوعي لله، وأنه مجرد تجلّ من تجلياته، وهذا محقّق للجانب المادي وتغليب للموارد على الطبيعة والوجود.

في مقابل هذه الجبرية اللاهوتية، نجد من الفلاسفات بل وحتى الديانات من عمد إلى إلغاء الجانب الغيبي اللامادي اللاهوتي، ورسم علاقة ثنائية مادية قائمة بين الإنسان والكون، سواء أكانت هذه العلاقة رضوخية عبودية للكون وظواهره كما هو الحال في البوذية وغيرها من ديانات وضعية، أو علاقة تأهية على الكون بهدف إرضاخه والسيطرة عليه كما ترسم ذلك بعض الفلاسفات الغربية، وفي كلتا الحالتين تنتهي العلاقة إلى صراع بين الطرفين و محاولة كل منهما تطويع واستعباد الطرف الآخر.

و في كلتا التصويرين يكون الإنسان مسلوبًا للإرادة سواء لاهوتيا، أو راضخًا لغيره ماديا.

01- أهمية الموضوع:

وسط هذا الصراع بين الاستلاب اللاهوتي من جهة والاستلاب الغيبي من جهة أخرى، يطرح موضوع: "جدلية الغيب والوجود في الإسلام محمد "أبو" القاسم حاج حمد أنموذجا" نفسه وبقوة على الساحة الفكرية، صحيح قد يبدو لكثيرين أن هذا الموضوع مجرد ردّة فعل فكرية أو دعوة إصلاحية نظرية منفصلة عن الواقع المتأزم، غير أن الهدف من طرح هذا الموضوع وعند هذا المفكر بالتحديد -و إن كان يشمل الجانب التنظيري-، إلا أنه فعل حضاري حاكم وموجه لصيرورة الأمة وفق منهج جديد في قراءة الكتاب العزيز، ينظر إليه -القرآن- باعتباره معادلا وجوديا للكون وحركته، أي أنه كوني في موضوعاته مطلق في تركيبته، فهو بهذا الطرح بديل حضاري يحترم الخصوصية الثقافية والاجتماعية والفكرية والسياسية.. لمختلف الأنساق الحضارية، بعبارة أخرى -وبهذه الرؤية الكونية- يقف ندًا مناوئا للعمولة البراغماتية الأداة الغربية أو بالأحرى الأمركة التي تحاول فرض أنموذج حضاري محدد وتكرس سيطرته على العالم.

كما تقف هذه الرؤية بطرحها القرآني الجديد ضد مختلف الحركات الأصولية اللاهوتية المتطرفة ونواياها الثيوقراطية تحت اسم الحاكمية الإلهية، كما أنها تقف بالمرصاد ضد الدعاوى المادية الإلحادية التي تلغي البعد الغيبي من حياة الإنسان وتجعله عبداً للمادة بدل العبودية لله.

إضافة إلى أن هذا الموضوع جاء لضبط المعادلة بين الحقائق الوجودية الثلاث-الله، الإنسان والكون- لكي لا يطغى جانب على حساب الآخر، ومحاولة السير بها نحو التكامل والتوافق بدل الصراع، وهذا بهدف إخراج الإنسان من تحت نير الاستلابات وإعطائه المكانة الحقيقية في هذا الكون باعتباره القطب الوجودي الذي سخرت له جل، المخلوقات وتحدد قيمتها بقدر اقتربها أو ابتعادها عنه.

كما أن محاولة المفكر السوداني حاج حمد لتجديد المنهج في التعامل مع القرآن الكريم باعتباره خطابا علميا له كامل القدرة على إنقاذ البشرية من مزالقها المعرفية، ونظرته للمفردة القرآنية، وإعادة قراءة ونقد و"تصويب" الموروث التفسيري الكلاسيكي.. تعتبر من بين أهم المحاولات المعاصرة والتي لم تول الكثير من البحث والاهتمام وهذا ما يزيد البحث أهميته.

في خضمّ هذا الجدل الفكري والصراع الحضاري الذي يزداد احتدامًا يومًا بعد يوم، ولأهمية هذا الموضوع من مواضيع الفكر الإسلامي بل حتى الإنساني، جاءت هذه الأطروحة كمحاولة للبحث عن حلول والإجابة عن بعض التساؤلات وإعطاء بعض الاقتراحات لتحديد تصور يحكم العلاقة بين الله والإنسان والكون أو بين عالمي الغيب و الشهادة، والتركيز على الإنسان باعتباره المتأثر بالإيجاب أو بالسلب من كلتا طرفي المعادلة.

وقد جاء هذا البحث بعنوان: "جدلية الغيب والوجود في الإسلام محمد "أبو" القاسم حاج حمد (1941-2004) أنموذجا".

02- الإشكالية:

إنّ محاولة الجمع بين القراءة الغيبية من جهة والقراءة المادية الوجودية من جهة أخرى قول سهل إلى حد ما؛ كما أن القول بوجود علاقة قائمة بين القرآن باعتباره معادلا وجوديا للكون، وبين الوجود باعتباره كتابا جاء مزوجا للقرآن العظيم يعتبر أيضا قولاً يسيراً؛ إضافة إلى أن الإقرار بوجود علاقة قائمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة إقرار سهل.. لكن الإشكال الحقيقي والنقطة المركزية التي يجب الانتباه إليها هي كيفية الجمع بين القراءتين، وكيف تؤثر هذه العلاقة التكاملية على الإنسان باعتباره المعنى الرئيس والمتأثر الأول بالعلاقتين، سواء الغيبية أو الوضعية؛ ثم إن مركزية الإنسان في كلا التصورين ظلت هامشية تبعية، إما لله في الرؤية الدينية أو المادة في الرؤية الوضعية، وحتى وإن اعتدت الوجودية الغربية بالإنسان فإنها خرجت به إلى الإباحية والعدمية والتحلل؛ فالبحث عن إنسان كوني متفاعل مع الغيب دون أن يحدّ من تطلّعاته وقدراته اللاحدودة، خاصة مع الصعوبات والمزالق التي تحفّ الجانب الغيبي القائم على التصديق والتسليم والاستمداد من النص القرآني الذي يعتبر حمال أوجه، ومع الوجود دون أن يستلبه وينصّبها بدل الإله الحق.. متسامٍ نحو الأفق الإنساني بعيداً عن الاعتبارات المادية والنفعية.

من خلال هذا الإشكال المركزي يمكن أن نفرّع مجموعة من الأسئلة:

- هل يستلّب الغيب الإنسان بمعنى الاستلاب الكامل إلى درجة مصادرة الزمان والمكان والإنسان حتى الحركة والوجود، أم هل تستلّب الجبرية الطبيعية الإنسان وتخضعه لجبروتها وقهرتها دون أي بعد غيبي؟، بمعنى أوضح: هل يستطيع الإنسان أن يحدد هويته الإنسانية دون أن يكون للغيب أو للمادة تأثير كبير في صياغة هذه الهوية؟.
- هل يمكن للرؤية الكونية التوحيدية التي يؤسّس لها القرآن الكريم أن ترقى لتكون بديلا حضاريا وفكريا للنماذج الغربية؟.
- هل يمكن للرؤية الكونية التوحيدية القرآنية ببعدها التكاملي الذي يرسمه حاج حمد أن تنجح وتحقق النهوض والإقلاع المنشود؟، وعلى أي أساس يمكن لنا أن نجتمع بين القراءتين الغيبية والمادية في نسق واحد؟! وهل فعلا سيكون توفيقا وليس تلفيقا؟.
- كيف تتجلى التكاملية التي جاء بها مفكرنا على الإنسان انطلاقا من الوجود وصولا إلى التفاعل الكوني، مروراً بالجانب الأخلاقي والسياسي والاقتصادي والنفسي؟.

03-أسباب اختيار الموضوع:

تتعدّد أسباب اختيار الموضوع بين ما كان من دوافع شخصية، وبين ما أملته أخرى موضوعية:

أ - أما عن الشخصية فنذكر منها:

- الإعجاب الشديد بالمشروع الفكري الذي يطرحه المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد ومحاولة الاستفادة والإفادة منه قدر الإمكان، خاصة وأنه رغم تبنيه النهج الحدائثي وانفتاحه على مختلف المدارس الفلسفية والفكرية، إلا أنه احتفى بالقرآن الكريم وأعاد قراءته باستخدام أدوات معرفية حديثة.
- حب البحث على المشاريع الفكرية التي لم تعط حقّها من الدراسة والبحث، ومحاولة إحيائها وبعث الجانب الإيجابي فيها.

ب-أما عن الموضوعية:

- الأهمية البالغة التي يكتسبها موضوع الرؤية الوجودية التوحيدية في المجال الفكري المعاصر، خاصة مع الأزمة الحضارية التي تعانيها الإنسانية جمعاء.
- يعتبر هذا الموضوع وبهذا العنوان أعذرا لم يُبحث من قبل، وهو ما يستهوي أي طالب باحث عن الجديد.

- تسليط الضوء على مشروع فكري قيم ذو صيغة تجديدية على المستوى الفكري وحتى المنهجي بلمسة روحية بارزة.

- محاولة إعطاء تصور جديد حول موضوع أسلمة المعرفة، خاصة وأن الرؤية الكونية التوحيدية وأسلمة المعرفة عند حاج حمد متداخLAN إلى حد كبير.

04- الأهداف المتوخاة من الدراسة:

لا نهدف من خلال هذه الدراسة إلى مجرد إعادة أفكار المفكر وإعادة تدويرها، بل هدفنا الأساس:

- محاولة الخروج من الصراع المفروض بين الحقائق الثلاث وإعطاء صورة تكاملية بدل الجدلية المفضية إلى الصراع والإفناء، وإبراز التكامل بين الغيب والوجود وتحدياته على الإنسان، أو بمعنى أوضح: محاولة الاهتمام بالإنسان باعتباره كائنا حوى بين جنباته مزيجا من الغيب والمادة.

- محاولة إعطاء بدليل إسلامي في هذا المجال يقوى على مقاومة بل وحتى منافسة كل من عند الآخر، خاصة مع ما يعرفه مجتمعنا المعاصر من محاولة فرض النموذج الغربي الأمريكي بهدف تكريس السيطرة على العالم.

- محاولة البحث عن الجوانب القابلة للتطبيق على أرض الواقع في مشروع هذا المفكر والعمل على الاستفادة منها.

- محاولة خلق التنوع داخل المجال الفكري الإسلامي من خلال طرح مواضيع مثل هذه للتحليل والنقد.

- محاولة إثراء المكتبة الإسلامية بمواضيع جديدة في هذا الجانب الفكري.

6 - تحديد نطاق الدراسة :

سنقتصر في هذه الدراسة على المشروع الفكري الذي يقدمه المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد

(1941- 2004 م) من خلال ما أنتجه من كتب ومقالات لها علاقة بموضوع الدراسة.

لكن سنحاول تطعيم الموضوع ببعض آراء المفكرين المسلمين والغربيين ومقارنتها مع آراء و أفكار الأستاذ

لإثراء الموضوع أكثر، ومعرفة وجوه التقاطع والاختلاف.

7 - الدراسات السابقة :

لم نقف في حدود بحثنا على موضوع وبهذا العنوان، لكن هناك عدة دراسات أنجزت حول المشروع الفكري

الذي يقدمه حاج حمد نذكر منها:

- رسالة دكتورا الحاج دؤاق بعنوان: المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد و تطبيقاته النقدية¹: وهي رسالة توزعت على سبعة فصول تتبع فيها الدكتور حياة حاج حمد نشأة وتكويننا، مرورنا بالمنهج التكاملي الذي أسس له مفكرنا، معرجا بالطرح الأبتمولوجي الحمدي، وصولا إلى التأسيس الأبتمولوجي لمفهوم السلطة، عرض فيها الدكتور في بضع صفحات لمنهجية المفكر في الجمع بين القراءتين؛ وقد جاء هذا العمل في أزيد من 350 صفحة، ركزنا في عملنا على النقاط التي لم يشتغل عليها البروفيسور دؤاق أو عرّج عليها تعريجا، بحيث حاولنا أن نبحت عن الجمع بين القراءتين الغيبية والمادية وتجليات هذا الجمع على الإنسان باعتباره المعنى الأول والمتأثر الرئيس بالعلاقة الثنائية من بداياته التحليلية وصولا إلى شبكة علاقاته الكونية عبر التجليات الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والنفسية لهذا التكامل.

- رسالة دكتوراه للباحث محمد الأمين بابيز² بعنوان: التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي المعاصر أبو القاسم حاج حمد نموذجا، بحث الدكتور في المنظور الإسلامي للحقيقة، ثم التأسيس المعرفي لها، وفي الفصل الثالث بحث عن الموضوع عند مفكرنا من خلال مشروع المنهجية المعرفية عنده؛ وقد اقتصر الدكتور على المشروع المذكور معرجا على إسلامية المعرفة عند حاج حمد.

- كما توجد العديد من المقالات نشرت على مستوى موقع مؤمنون بلا حدود اهتم فيها الباحثون والدكاترة بالمشروع الفكري لحاج حمد دون التركيز على موضوع جدلية الغيب والوجود عنده، والتركيز على بعض الفرعيات كالاتهام بمشروع المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، أو تطبيقات المنهجية المعرفية على بعض المفردات القرآن، أو الاهتمام بمشروع إسلامية المعرفة عنده.

وسنحاول في هذه الأطروحة مجاوزة جل ما تم ذكره، والبحث عن نقاط التلاقي والاختلاف بينما طرحه مفكرنا وما طرحه بعض المفكرين في الباب.

8- المنهج المتبع في الدراسة:

سنعتمد في خلال عرضنا لفصول هذا البحث على عدة مناهج وذلك لطبيعة الموضوع منها:

¹ - الحاج دؤاق، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد و تطبيقاته النقدية ، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2009 .

² - بابيز محمد الأمين، التأسيس المعرفي للحقيقة الدينية في الخطاب الإسلامي المعاصر أبو القاسم حاج حمد نموذجا، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2018.

المنهج التحليلي وذلك أثناء عرض آراء المفكر للوصول إلى المقصود منها، كما سنلجأ للمنهج المقارن عند مقارنة أفكاره مع آراء غيره من العلماء والمفكرين كما سنعتمد على مجموعة من المناهج كما سيظهر من خلال البحث.

9- صعوبات البحث:

لعل أبرز صعوبة وجدتها خلال رحلة البحث في الإنتاج الفكري الحمدي هي قلة المادة العلمية من جهة، وصعوبة تحصيلها خاصة وأن جل المقالات التي نشرها مفكرنا بقيت مغيبة وحتى إن وجدت تأتي مبتورة من معلومات النشر، بالإضافة إلى خصوصية القاموس المفاهيمي الحمدي وصعوبة المصطلحات التي يوظفه، وسيظهر هذا في طيات هذه الأطروحة.

10- خطة البحث:

وقد جاءت هذه الأطروحة إلى ثلاثة فصول:

- توزع الفصل الأول على مبحثين، عرضنا في الأول الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في السودان، كما تطرقنا لممارس حاج حمد المعرفي من المنشأ إلى الوفاة مروراً بالهزة الارتياحية التي عايشها وصولاً إلى الإنتاج الفكري الذي تركه.

- أما الفصل الثاني فخصصنا للجانب النظري، وجاء في ثلاث مباحث، حاولنا في المبحث الأول ضبط المفاهيم المكونة للعنوان -جدلية، غيب، وجود- من خلال التقصي على مفهوم المصطلحات في التوظيف الغربي والعربي وصولاً إلى توظيف حاج حمد لها، أما الثاني فكان مخصصاً لتوضيح مرادنا من هذا المركب الثلاثي؛ وجاء المبحث الأخير لعرض المنهجية التي طرحها مفكرنا للجمع بين قراءة الغيب الإلهية وقراءة الوجود المادي القلمية.

- الفصل الأخير عرضنا فيه تصور حاج حمد للإنسان الكوني الجديد بعد أن يتم الجمع بين القراءتين، لذلك قسمنا إلى أربعة مباحث، في الأول عرضنا نظرية الخلق الحمدي؛ أما الثاني فجاء مخصصاً للحديث عن المرأة والحرية والأخلاق في أفق التكامل؛ وفي الثالث ناقشنا المشروع السياسي الإسلامي عند حاج حمد من خلال مناقشته ونقده لمفهوم الحاكمية عند أبي الأعلى المودودي وسيّد قطب، ثم إعطاء بديل سياسي، أما المبحث الأخير فخصصنا للبحث عن الجانب الاقتصادي في المشروع الحمدي.

- وختمنا كل ذلك بخاتمة جمعنا فيها أهم النتائج المتوصل إليها، بالإضافة إلى مجموعة من الاقتراحات والتوصيات التي خرجنا إلى ضرورة البحث فيها من خلال اشتغالنا على مشروع المفكر محمد "أبو" القاسم حاج حمد.

المبحث الأول: قراءة في النشأة والتكوين.

المبحث الأول: السيرة الذاتية للمفكر حاج حمد.

المبحث الثاني: الاستمداد الفكري.

المبحث الأول :

➤ المطلب الأول : الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الثقافية

الفرع الأول : الأوضاع السياسية

الفرع الثاني : الأوضاع الاجتماعية و الثقافية .

➤ المطلب الثاني : السيرة الذاتية لحاج حمد :

الفرع الأول : النشأة و التكوين .

الفرع الثاني : إنتاجه الفكري .

جامعة القادريين
مركز الدراسات والبحوث
للعلوم الإسلامية

المطلب الأول : الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الثقافية

للنشأة الأسرية التي يخضع لها الفرد والحاضنة الاجتماعية التي يتربى في أكنافها، إضافة إلى الأوضاع التي تسود الرقعة الجغرافية التي يعيش فيها وما يحكمها من نظم سياسية، وظروف اجتماعية، وبنية اقتصادية وحالة ثقافية وأوضاع عسكرية بل وحتى الحالة المناخية¹.. التأثير الكبير في بناء شخصيته وتوجيه أفكاره ومعتقداته، إذ من خلالها تتكون بنيته النفسية والفكرية؛ ويذهب المفكر مالك بن نبي إلى أن جُلَّ الأفراد مقيّدون مقدما بظروف تاريخية وجغرافية تفرض عليهم شروط حياتهم حتى قبل أن تفرضها مواهبهم الشخصية، ويرى أن حظ كل شخص من أفراد المجتمع مرتبط دائما وقبل كل شيء بقانون عام يسيطر على الحياة الشخصية لكل فرد منتسب لوحدة تاريخية معينة، مهما كانت معادلته الشخصية²، ومن هنا يظهر الدور المهم الذي تلعبه الظروف التاريخية والسياسية والثقافية والدينية في تشكيل قناعات وتوجهات الأفراد، فهي صاحبة السلطان الأعلى في توجيه مواقفه وتحديد توجهه و تقرير انتمائه السياسي و انتسابه العقدي ... لذلك فهي تطبعه بطابعها الخاص .

وسنحاول في هذا المبحث تسليط الضوء على أهم الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية التي ميّزت السودان في نهايات القرن العشرين و بداية القرن الواحد والعشرين .

الفرع الأول: الأوضاع السياسية في السودان خلال القرن العشرين:

إن الباحث في تاريخ السودان بشقيه القديم والحديث يكاد يجزم أن هذا البلد لم يهناً بالاستقرار إلا في مراحل قصيرة نسبيا، وذلك لأهمية الموقع واتساع الرقعة الجغرافية وتعدد اللغات واللهجات، وتنوع الثقافات، واختلاف الإثنيات، إضافة إلى التدخل الواضح لدول الجوار، ومحاولة الدول الكبرى بسط نفوذها في المنطقة.

بدأ الصراع في أبسط صورته مع التنافس القبلي على مناطق الماء والكأ مروراً بالتبعية لمصر وأطماع الأخيرة في ضم السودان وهو ما تحقق بدعم حربي تركي عثماني، وصولاً إلى الاستعمار البريطاني للمنطقة.

وحتى في مرحلة الاستقلال لم يهناً السودان بالاستقرار، حيث عاش تحت نير الانقلابات وحكم العسكريين، والصراع مع أصحاب فكرة الانفصال في الجنوب، وبشيء من التفصيل خاصة في الفترة الممتدة بين 1941م إلى 2004م، نقول:

بعد أن قضى على الثورة الوهابية عام 1818م، ولّى محمد علي باشا حاكم مصر وجهه شطر السودان كونها مجالا حيويا خصبا، وكون موارده الوفيرة وثرواته المتنوعة يمكن أن تعوض ما صرف في حربه مع الوهابية وذلك من خلال ثروة السودان المعتبرة من الذهب، إضافة إلى البحث عن ضمان مياه النيل، وإمداد الجيش المصري بجنود جدد³.

¹ ابن خلدون، المقدمة، تحقيق أحمد جاد، مؤسسة قصر البخاري، الجزائر، ط1، 2012، ص 92 . 93.

² مالك بن نبي، تأملات، دار الوعي، روية، ط 1، 2013، ص 112.

³ أمل عجيل، قصص وتاريخ الحضارات العربية (ليبيا، السودان، المغرب)، دار بيروت، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ج 19 - 20، ص 69 -

كانت أول حملة بقيادة ابنه إسماعيل باشا استطاع فيها أن يحتل المناطق الشمالية للسودان¹، ولم يثنه على الجنوب إلا انتشار الأمراض من جهة، ومكر وتحالف الملوك الجنوبيين من جهة أخرى، هذا الأخير -التحالف- أدى إلى مقتله حرقاً في وليمة عشاء².

ثم قاد صهر محمد علي المسمّى محمد بك الدفتردار الحرب، وبعد معارك طاحنة تمكن من إلحاق جل المناطق الجنوبية بمصر³.

بقيت السودان تابعة لمصر مرحلة محمد علي باشا ومن تلاه من الباشاوات حتى حكم عبد الرؤوف باشا حيث تميّزت فترة حكمه بانتشار الفساد الإداري والمالي، وانتشار العنف والظلم، وارتفاع قيمة الضرائب المفروضة على الناس⁴.

كانت هذه الظروف السياسية المعقدة، إضافة إلى التصوير الإسلامي للخلاص بعد الظلم الذي تجسّده فكرة المهدي المنتظر المُخلّص أو المُجدّد الذي يظهر على رأس كل مائة عام لتجديد أمور الدين والدنيا دافعا مهما وبيئة خصبة لظهور الحركة المهديّة في السودان، ولا بأس أن نفتح القوس هنا لنضرب مثالين عن علمين تبنّيا الفكرتين وأحدثا تغييرا كبيرا في عصريهما؛ الأوّل كان المهدي ابن تومرت⁵ الذي كان سببا في تغيير كثير من الأمور في المغرب العربي الفكرية منها والسياسة بل وحتى الروحانية والعقدية، وكان وراء قيام الدولة الموحدية في شمال إفريقيا، أما الثاني فتبّنت فكرة المُجدّد في شبه القارّة الهندية، إنّه الشاه ولي الله الدهلوي يقول في ذلك: "ثم حصل لي مقامات الصحابة و الأولياء و العلماء ، فأقمنا مقام الوصاية و الإرشاد ، و المجددية.." ⁶ ، وقال: "وأقرب الناس إلى المجددية المحدثون القدماء كالبخاري ومسلم وأشباههم، ولمّا تمّت بي دورة الحكمة ألبسني الله سبحانه خلعة المجددية فعلمت علم الجمع بين المختلفات و علمت أنّ الرأي في الشريعة تحريف وفي القضاء مكرومة"⁷، وقال: "وأشار إليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم إشارة روحانية أن مراد الحق فيك أن يجمع شملا من شمل الأمة المرحومة بك"، قال الأمير صديق حسن خان تعليقا على ذلك: "و هو كما قال والله الحمد"⁸،

¹. رشاد زونبي، الحركة الاستقلالية في السودان خلال القرن العشرين، (مذكرة ماستر غير مطبوعة)، جامعة محمد خبضر، بسكرة، الجزائر، 2015، ص 19.

²- عبد الله حسين، السودان من التاريخ القلم إلى التبعية المصرية، دار كلمات عربية، القاهرة، مصر، ط 1، 2013، ج 1، ص 111.

³- أمل عجيل، المرجع سابق، ج 19-20، ص 73-74.

⁴- توفيق المدني، تاريخ الصراعات السياسية في السودان والصومال، الهيئة السوري للكتاب، دمشق، سوريا، ط 1، 2012، ص 22.

⁵- أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودي، ولد سنة (485 هـ، 1092 م) في قبيلته هرغة من قبائل جبل السوس في المغرب ورحل إلى المشرق طلبا للعلم، وتوفي في تمنل بجمبال الأطلس المغربية سنة (524 هـ، 1130 م) من دعاة الإصلاح النابذيين لكل تقليد لأي إمام مجتهد، له كتاب (العقيدة) في التوحيد، و(كنز العلوم)، و(أعز ما يطلب)، انظر: محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، ط 1، 2009، ص 278.

⁶- ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، المجلس العلمي، دايجيل (سورت)، الهند، ط 1، 1936، ج 2، ص 144.

⁷- المرجع نفسه، ج 1، ص 40.

⁸- عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام "زهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 1999، ج 2، ص 1120.

وانطلاقاً من هذا التوظيف لمفهوم التجديد انطلق رحمه الله تعالى في تطبيق مشروعه الإصلاحية معتمداً على ثلاث ركائز هي: التدريس والذي تولاه بعد وفاة أبيه، التأليف وقد كانت جُلَّ كتاباته في بوتقة الإصلاح الاجتماعي والسياسي..، بالإضافة إلى أسلوب الدعوة والإرشاد، وهو ما يمكننا أن نلمسه وبوضوح من خلال نصائحه ورسائله للسلطين والملوك والعلماء وطلبة العلم وعمامة الناس، لينشطوا من سباتهم وضعفهم و كونهم.

لم تكن البيئة السودانية استثناء من البيئات الإسلامية، حيث تبني الشيخ محمد أحمد المهدي لفكرة المهديية وأيده المحيطون به في ما ذهب إليه بعد أن توفرت الظروف المناسبة والحاضنة الاجتماعية التي تتحمل مسؤوليات وتبعات هذا التوجه، فقامت الثورة المهديية عام 1881م، وكانت بمثابة انطلاق الحركة الوطنية في السودان¹، واستطاعت هذه الحركة الثورية الصوفية بإلحاق هزائم كبيرة بالمصريين ومن ورائهم الإنجليز، لكن ما لبث أن خفت نورها و قُضي عليها على يد المتحالفين المصريين و الانجليز عام 1898م².

في الوقت الذي انتصر فيه التحالف على الحركة المهديية تقدمت حملة فرنسية قادها الجنرال مارشال داخل الأراضي السودانية واحتلت منطقة فاشودة، لكن الرأي العام في بريطانيا انتفض وطالب بطرد فرنسا من السودان، فطلبت الحكومة البريطانية من الجيش المصري التوجه نحو المنطقة، و هذا ما دفع الفرنسيين للانسحاب بعد لقاءات دبلوماسية كثيرة³.

بعد الحملة الفرنسية اتفق الجانبان المصري والإنجليزي على إقامة حكم ثنائي على السودان عام 1899 و في ذات العام رسمت حدود السودان؛ ولم يكن إشراك المصريين في حكم السودان إلا غطاءً تواجه به بريطانيا الأطماع الاستعمارية للدول الكبرى وعلى رأسها فرنسا⁴، وما يدل على أن هذه الثنائية الحكومية مجرد ستار، قول المندوب السامي البريطاني عند زيارته للسودان: "اعلموا أن البلاد السودانية لا تستمد أحكامها من القاهرة، ولا لندن بل إن السردار وحده هو الذي سيقوم بالعدل فيها بينكم فلا يجب التعويل على غيره"⁵ فلم يكن لمصر من هذا الحكم القدرة على تعيين حاكم عموم السودان، بل تقوم بريطانيا بذلك و يكون لهذا الحاكم سلطات إدارية و عسكرية و مدنية واسعة؛ كما عليها -مصر- تحمّل أعباء مالية مختلفة تخص تمويل المشروعات الكبرى و تشييد المنازل و المكاتب و المنشآت الثانوية الهامة⁶، أما بريطانيا فوضعت يدها على كل المجالات تقريبا في

1. يحي جلال، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط 1، 1999، ص 336 - 344.

2. عمر سلمان، الأزمة السودانية 1983-2005، (مذكرة ماستر غير مطبوعة)، جامعة بن يوسف بن خده، الجزائر، 2006، ص 60 - 61.

3. محمد محمود السروجي، دراسات في تاريخ مصر والسودان الحديث والمعاصر، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط 1، 1998، ص 395 - 396.

4. المرجع نفسه، ص 396 - 397.

5. نوال عبد العزيز، رياح الشمال، جار المعارف، دب، ط 1، 1985، ص 25.

6. المرجع نفسه، ص 57.

السودان من خامات ومحاصيل زراعية، فكانت لا تصدر لبريطانيا فقط بل لعموم أوروبا: القطن والصبغ والعاج والسمسم وجلود الحيوانات وريش النعام، بل لقد تحولت السودان لمصدر للمادة الأولية في صناعة النسيج¹.

لم يستغ السودانيون الحكم الثنائي و قاموا ضده زرافات و وحدانا ، نذكر على سبيل المثال حركة علي عبد الكريم عام 1900م، وحركة الشريف محمد الأمين البر ناوي عام 1903م، وحركة محمد ودّ آدم عام 1904، وثورة الشريف مختار الهاشمي عام 1910م، وثورة علي دينار عام 1915م، وكانت في معظمها متأثرة بالمهدية من جهة ومثلياتها من الحركات الوطنية المصرية ، وقد شاعت في هذه الفترة فكرة وحدة وادي النيل أي طرد المستعمر البريطاني وإقامة وحدة إقليمية مع مصر قوامها الجنس والدين واللغة و التاريخ المشترك والترابط الاجتماعي².

بعد الحرب العالمية الأولى (1914-1918) بدأت بوادر المقاومة السودانية للبريطانيين بالظهور تدريجياً حتى تفجرت مع قبائل الدنكا والزندبي عام 1918م ، ثم النوبة وقبائل النوير عام 1919م _ 1921م³، كما تشكلت في هذه المرحلة جمعيات سودانية كثير منها الاتحاد سنة 1922م، منها: جمعية اتحاد السودان، جمعية قبيلة الجعليين وغيرها كثير؛ كان هدفها الرئيس مجابهة الاحتلال البريطاني.

ورغم استغلال بريطانيا حادث قتل السّردار "نشاك" حاكم جموع السودان عام 1924م في إلغاء اتفاقية الحكم الثنائي وانفرادها بحكم السودان، بالإضافة إلى محاولة وأد الحركة الوطنية السودانية؛ إلا أن هذه الأخيرة أعادت تشكيلها في جمعية أطلق عليها اسم: نادي الخرجين عام 1924م، والذي استطاع أن يثبت نفسه على الساحة السياسية السودانية واستطاع أن يفتك اعتراف رئيس الوزراء المصري عام 1940 بأنه يمثل المعارضة السودانية للإدارة البريطانية⁴.

وكغيرها من الدول الاستعمارية في العالم وعدت بريطانيا السودانيين بالاستقلال مقابل المشاركة في حربها ضد النازية (الحرب العالمية الثانية 1939-1945م)، وبمجرد انتهاء الحرب وانتصار بريطانيا وحلفائها، خرج السودانيون على مدار عامي 1945-1946 إلى الشوارع لمطالبتها بالوفاء بوعودها، بل وكتبوا الحاكم العام للسودان بمذكرات مطالبة بالاستقلال، لكنها قوبلت بالرفض؛ و بعد ضغوط من الحركة الشعبية أجرت الحكومة البريطانية إصلاح 19 جوان 1948م، حيث شكلت حكومة مشتركة مناصفة بين البريطانيين والسودانيين وشكلت في ذات السنة لجنة صياغة دستور، وبعدها بعامين شكلت لجنة أخرى لتعديله؛ وقبول هو الآخر بالرفض.

1. أمل عجيل، مرجع سابق، ج 19 - 20، ص 99.

2. رأفت غنيمي الشيخ، التاريخ المعاصر للأمم العربية الإسلامية، دار الثقافة، مصر، ط 1، 1992، ص 62.

3- أمل عجيل، المرجع نفسه، ج 19- 20، ص 99-98.

4- رأفت غنيمي الشيخ، المرجع نفسه، ص 101

وبعد مباحثات طويلة وشد وجذب وضغط داخلي ومصري وقّعت بريطانيا الاتفاقية الموسومة ب: الاتفاقية البريطانية-المصرية عام 1953، والتي اعترفت فيها الجانب البريطاني بحق السودان في تقرير مصيره؛ وفي 09 جانفي 1945 أعلن الحاكم البريطاني للسودان أن الأخيرة دخلت مرحلة الاستقلال¹، وشكل إسماعيل الأزهري أول حكومة وطنية مؤقتة؛ وفي نوفمبر 1955 انسحبت القوات المشتركة الأراضي السودانية، وأما الرئاسة فشكّلت لجنة من 05 أشخاص لتسيير شؤون البلاد، وتمّ إعلان الاستقلال في 01 جانفي 1956².

في جويلية 1956 تم تشكيل حكومة ائتلاف بزعامة عبد الله خليل وضمت: حزب الأمة، حزب الشعب الديمقراطي والحزب الليبرالي الجنوب³، لكن لم تعمر هذه الحكومة طويلا لأن السودان سيدخل في دوامة الانقلابات، حيث ومنذ إعلان الاستقلال هز السودان 13 محاولة انقلابية نذكر منها:

البند الأول: انقلاب 17 نوفمبر 1958:

قام به قائد الجيش إبراهيم عبود وشكّل حكومة معظم أعضائها من العسكريين، كما حلّ البرلمان وعلق العمل بالدستور؛ لكن الأوضاع الاقتصادية المتدهورة للسودان أعادت الاضطرابات للسودان ودفعت المواطنين للتظاهر والاحتجاج من أجل إنهاء حكم الجنرال عبود؛ إضافة إلى أن التركة الاستعمارية فيما يخص ملف الجنوب عادت للظهور في هذه الفترة خاصة محاولة عبود نشر الإسلام و العربية في المنطقة وتوحيد العطلة الأسبوعية، فظهرت منظمة اسمها "حركة تحرير الجنوب" عرفت فيما بعد ب: "سانو" أو الاتحاد السوداني-الإفريقي الوطني، والتي نظمت عمليات مسلحة على المسلمين والعرب الشماليين، فأرسل عبود نصف الجيش السوداني وقمع الحركة واعتقل كثيرا من أتباعها؛ ورغم محاولات انقلابية عديدة باءت كلها بالفشل، بقي الجنرال عبود سبع سنوات في حكم السودان⁴.

البند الثاني: انقلاب 21 أكتوبر 1964:

بعد السياسة التي اعتمدها عبود في الجنوب، خرجت مظاهرات طلابية منددة بالوضع فجوبهت بالحديد والنار، وهذا ما دفع إلى إضراب عامّ يوم 25 أكتوبر في كل أنحاء السودان، وفي 30 أكتوبر شكّلت حكومة برئاسة الخليفة الحسن سرّ الختم مع بقاء عبود في منصب الرئاسة، لكن الأخير حاول تنظيم انقلاب جديد على حكومة سرّ الختم لكنه فشل في محاولته.

وفي 15 نوفمبر عُزل عبود من منصبه، وظلت قضية الجنوب المشكل العويص الذي يؤزق الخليفة وحكومته، فاجري تعديلات وزارية في 23 فيفري 1965، وعقد في 16 مارس 1975 مؤتمر المائدة المستديرة لحل مشكلة

¹ - أمل عجيل، المرجع نفسه، ص 101-104 .

² . محمود شاكر، التاريخ المعاصر، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ج 13، ص 335 . 336 .

³ . أمل عجيل، المرجع نفسه، ص 106 .

⁴ . محمود شاكر، مرجع سابق، ج 13، ص 346 . 355 .

الجنوب، لكن ما لبث أن عاد النزاع والصراع بين الطرفين؛ فحلت الحكومة وعهد إلى أحمد محبوب تكوين أخرى ائتلافية في 13 جوان 1965.

وفي 28 ديسمبر 1966 جرت محاولة انقلاب أعد لها الملازم خالد حسين الكد، لكنه أُحبط وأُلقي القبض على مدبريه¹.

البند الثالث: انقلاب 25 ماي 1969 :

قاده العقيد جعفر محمد النميري وأزاح حكومة محمد أحمد محبوب، وقد استهدف هذا الانقلاب الجبهة الإسلامية دون غيرها، فاعتقل أعضاءها حتى قبل أن يعتقل أعضاء الحكومة، ذلك أن الانقلابيين كانوا مشبعين بالروح الاشتراكية؛ وقد أحدث ذلك صراعات كبيرة بين الحكومة من جهة وحركة المقاومة الشعبية؛ ونتيجة للضغوط المختلفة اضطرت الحكومة بدافع من الشيوعيين إلى تصفية كل من يعارضها، فساد جو من الاستكانة والخوف والذعر.

وإثر صراعات داخل الحزب الشيوعي قام هشام العطا بمحاولة انقلابية في التاسع عشر من جويلية 1971م، لكن العقيد النميري استطاع السيطرة على الوضع ونصب مشانق للمنقلبين مدنيين وعسكريين؛ ودام حكم النميري 15 سنة².

البند الرابع: انقلاب 30 جوان 1986 :

وقع الانقلاب بزعامة العميد الركن عمر حسن أحمد البشير، فأعلن الإطاحة بحكومة الصادق المهدي، وعطل الدستور، وحلّ المجلس النيابي و الأحزاب السياسية³.

وقد تمت الإطاحة بالبشير وإزاحته عن سدة الحكم من خلال ثورة شعبية في السادس من أبريل عام 2019؛ و لعل أبرزها ما يميز فتر حكمه: احتدام مشكلة الجنوب والتي انتهت بانفصاله عن الشمال في 09 جويلية 2011 بعد صراع دام عقود طويلة .

ومما سبق يتضح ذلك الصراع الكبير الداخلي على الحكم، بالإضافة إلى أن حكام السودان في الغالب من العسكريين، كما أن كل جنرال أسعفه الحظ للوصول إلى سدة الحكم لا يسعى إلى إصلاح سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي ولا يقدم حلولا مقنعة لمشكلة الجنوب، بقدر ما يسعى إلى توطيد أركان حكمه والسعي إلى تأييد بقاءه على كرسي الحكم.

¹ . أمل عجيل، المرجع نفسه، ج 19 . 20، ص 108 . 111 .

² . محمود شاكر، مرجع سابق، ج 13 ، ص .

³ . أمل عجيل، المرجع نفسه، ج 19 . 20، ص 113 .

الفرع الثاني: الأوضاع الاجتماعية والثقافية في السودان خلال القرن العشرين:

كان السودان إلى وقت قريب أكبر دولة إفريقية من حيث المساحة؛ تحده تسع دول إضافة إلى ساحل البحر الأحمر، وهذا الاتساع الجغرافي نجم عنه تنوع تضاريسي وتباين مناخي، بين شمال صحراوي وجنوب ذو مناخ موسمي مطر.

ولأن الطبيعة تضع بصمتها على توجهات الإنسان كما سبق، نجد أن شمال السودان يغلب على سكانه الدين الإسلامي ويتحدثون اللغة العربية، بينما تسود الوثنية في الجنوب ويميل سكانه نحو العالم الإفريقي¹.

وبقليل من التفصيل نقول: يشكل السودان فسيفساء من الأعراف والقبائل والأديان وحتى اللغات؛ حيث يوجد بها 752 قبيلة تنقسم بين:

البند الأول: قبائل عربية:

نذكر منهم: الجعليون (يعود نسبهم إلى العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم)، الزكائية (ينسبون إلى الحسين عليه السلام)، و قبائل جهينة (من العرب القحطانيين)، المناصير، الجموعية، الميرافاب، الشايقية وغيرهم، ويمتحن معظمهم الزراعة وتربية المواشي².

البند الثاني: قبائل غير عربية:

نجد لكل قبيل من هذه القبائل تقريبا لهجة ودين وزعيم، ولا علاقة لها بالأخرى إلا من حيث المصاهرة أو الحوار نذكر منها:

أولا- الشلوك: تسكن غرب النيل الأبيض، يشتغل سكانها في الزراعة وتربية الأغنام والصيد، يعبدون إلهها واحدا يتضرعون إليه بأرواح السلف³.

ثانيا- الدنكا: يعيش سكانها على ضفاف النيل، تنقسم إلى بطون منها: الملوال، الزنك والآجار، ليس لهم ملك أو رئيس قبيلة يسيرهم، بل يتولى الإمرة عليهم رؤساء البطون المكونة للقبيلة، ويطلقون على الله اسم: "نيالي" بمعنى موجود في السماء، كما يؤمنون بقوة السحرة ويقدمونهم، كما يقدمون الأشجار.

ثالثا- الباري: يمتحنون رعي المواشي وتربية الأبقار، يؤمنون بإله يتمتع بقوانين سماوية وأخرى أرضية، يقدمون الثعابين الخضراء والأشجار⁴.

¹ هنري ويسلينغ، تقسيم إفريقيا 1880. 1914: أحداث مؤتمر برلين وتوابعه السياسية ترجمة ربما إسماعيل، دار الجماهيرية، ليبيا، ط1، 2001، ص 100.

² مستاك يحي محمد لين، قضية دارفور وأبعادها الإقليمية والدولية، دراسة من 2003 إلى 2015، (مذكرة ماجستير غير مطبوعة) جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2013، ص 34. 38.

³ أمل عجيل، مرجع سابق، ج 19. 20، ص 64. 65.

⁴ محمود شاكر، مرجع سابق، ج 2، ص 434. 438.

أما بالأرقام، فيشكل العرب 40% من سكان السودان، والجنوبيون من أصول إفريقية 30%، و 12% من قبائل غرب إفريقيا، و 12% نوبويون، و 3% أجنبيون.

وقد نتج عن هذا التنوع العرقي والقبلي تنوع لغوي، حيث توجد بالسودان 114 لغة ولهجة، يتكلم 51% من السكان اللغة العربية، بينما يتكلم الباقي لهجات ولغات مختلفة¹.

وكما التنوع الإثني واللغوي، بالسودان تنوع ديني معتبر: يعتبر أول الأديان السودانية تاريخياً الوثنية، حيث كانت مملكة سوبية التي قامت قرب النيل الأزرق وثنية، وظلت الأخيرة ديانة المنطقة حتى وصول المسيحية مصر ثم لاحقاً السودان حيث اعتنقها السودانيون، وتكتل السودانيون المسيحيون في دولتين الأولى مقرة، والثانية علوة، أما في الوسط الشرق والغرب بقي السكان على وثنتهم².

في القرن السابع للميلاد فتح عمر بن العاص مصر، وبعث عبد الله بن سعد بن أبي السرح إلى بلاد النوبة لفتحها لكنه فشل في ذلك واكتفى بالصلح مع أهلها؛ ولما استتب أمر الإسلام في مصر ومن خلال احتكاك تجارها مع سكان مملكة المقرة، دخلت الأخيرة في دين الله رغم بقاء ملكها على المسيحية؛ ثم لما زاد التعامل التجاري مع الحجاز عبر البحر الأحمر، دخل سكان تلك المنطقة من السودانيون الإسلام طوعاً.

ثم أخذت قبائل جهينة العربية بالانتشار شيئاً فشيئاً نحو الجنوب، واحتلت مناطق واسعة حتى وصلت إلى حدود الحبشة؛ وقد كان توسع هذه القبائل سلمياً ساعدها في ذلك إسلام مملكة علوة المسيحية.

وبعد انتشار الإسلام في ربوع السودان، برزت سلطنات إسلامية منها سلطنة الفونج وسلطنة دارفور نزلت بالإسلام إلى أقاصي الجنوب³.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو انتشار الطرق الصوفية في السودان وبشكل ملحوظ، وذلك لاحتضان الممالك الإسلامية للمتصوفة والزهاد ورعايتهم من جهة، ثم تأثيرهم في الناس من خلال ما يتمتعون به من علم وحلق رفيع و سلطان روحي وكرامات، ويكفي أن نذكر هنا بأن انتشار الإسلام في السودان لم يكن بجد السيف حتى نعلم دور الأخلاق والمعاملة الحسنة في الإقبال على الإسلام ومن بعده على التصوف، إضافة إلى غياب فريضة الجهاد وهو ما دفع بالسودانيين إلى التوجه نحو الجهاد الأكبر ألا وهو جهاد النفس، فوجدوا في الطرق الصوفية باباً لذلك.

وكانت أول الطرق الصوفية انتشاراً بالسودان الطريقة الشاذلية، التي تنسب لأبي الحسن الشاذلي⁴، وقد

¹. أحمد الصاوي، الأقليات التاريخية في الوطن العربي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1989، ص 8786.

². أمل عجيل، المرجع نفسه، ج 19، ص 56.

³. جلال يحيى، مرجع سابق نص 20.17.

⁴. (571 هـ. 656 هـ) هو علي بن محمد بن محمد بن خلف المنوفي المصري الشاذلي ولد وتوفي بالقاهرة ينسب إلى قرية شاذلة بتونس من فقهاء المالكية، انظر: عبد المنعم حتفي، الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمكرسين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة، مصر، ط1، 1992، ص 232 229.

وجدت طريقها للسودان عن طريق محمد أبو دنانه في أواخر القرن 09 للهجرة. ثم دخلت الطريقة القادرية وتنسب لسيدي عبد القادر الجيلاني¹ عن طريق تاج الدين البهاري في أواخر القرن العاشر للهجرة، ثم الختمية² التي لقيت في السودانين أرضا خصبة وانتشرت انتشارا واسعا. إضافة إلى السمانية التي تنسب إلى سيدي محمد بن عبد الكريم السمان³، والتيجانية نسبة إلى أحمد التيجاني⁴.

ولم تنشأ صراعات حادة وقوية، أو نزاعات دموية بين هذه الطرق رغم انتشارها، وكثرة مرديها وتداخل جغرافيتها⁵.

وبالأرقام نقول إن المنتسبين إلى الإسلام في السودان يمثلون ما بين 70 و 72% بينما تقدر نسبة المنتسبين للمسيحية وغيرها من الديانات بين 5 و 20%⁶.

والظاهر مما سبق أن السودان دولة فسيفسائية تتعدد فيها الأعراق والثقافات والديانات واللغات، جمعت بين العرب والأفارقة، كما جمعت بين الوثنية والديانات السماوية؛ تنوعت فيها اللغات واللهجات بتنوع الأعراق والثقافات؛ وبدل أن يكون هذا التعدد نقطة قوة، تحول إلى نقمة ستلبس لاحقا لبوسا سياسيا ينتهي بانفصال جنوب السودان؛ عرف هذا البلد صراعا كبيرا على السلطة، وكانت أغلب التجارب السياسية فيه فاشلة تنتهي بانقلابات عسكرية.

¹. (470 هـ . 561 هـ) هو عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسين، أبو محمد الجيلاني أو الكيلاني، له عدة كتب منها: الغنية

لطالبي طريق الحق، الفتح الرباني والفيض الرحاني. انظر المرجع نفسه ص 113. 116

² - طريقة صوفية أسسها محمد عثمان الميرغني الختم (1208- 1268 هـ)، وهو من الأشراف، من مؤلفاته: تاج التفاسير لكلام الملك الكبير، النور البراق في مدح النبي المصداق...، انظر: www.dorar.net، 2019/05/27.

³. محمد بن عبد الكريم السمان (1130. 1189 هـ)، ينتمي لأسرة الخليفة الأول أبو بكر الصديق، من مؤلفاته: عنوان الجلوة في شأن الخلوة،

الإنسان الكامل، انظر عبد المنعم حنفي، مرجع سابق، ص 267.

⁴. (1150 هـ . 1230 هـ) أبو العباس احمد بن محمد بن المختار بن سالم التيجاني، ولد بعين ماضي بولاية الأغواط، الجزائر، انظر: المرجع نفسه، ص 78. 77.

⁵. محمود شاكر، مرجع سابق، ج 13، ص 460. 461.

⁶. عمر سلمان، مرجع سابق، ص 55.

المطلب الثاني: حاج حمد (المولد والنشأة):

تعتبر الشخصية عند علماء الاجتماع أحد أسس النظام الاجتماعي، حيث إن بنائية المجتمع قائمة على علاقات متبادلة يكون الشخص مُهماً فيها، يؤثر بتفاعله، ويتأثر باعتبار المجتمع منظومة ثقافية ودينية وأخلاقية وحياتية تلقي بظلالها عليه.

لذلك نجد تعريف الشخصية عند الاجتماعيين مبني على هذا التأثير أو ما يسميه الشاه ولي الله الدهلوي "مبدأ الارتفاقات"¹؛ وتعرف الشخصية بأنها "التكامل الاجتماعي للسلوك عند الكائن الإنساني الذي تعبر عنه العادات والاتجاهات والآراء"²، أي إن هناك علاقة تلازم بين شخصية الفرد المنخرط في شبكة العلاقات الاجتماعية وما ينتج عنها من عادات وتقاليد وقيم، بمعنى أن المجتمع يمثل شخصية عامة شاملة لجميع المنتسبين إليه؛ لكن هذا لا يعني انسحاق الشخصيات الفردية في الأنا الجمعي، وانطباق جميع أفراد المجتمع بنفس الطابع وتشكلهم نفس التشكيل، بل يجب مراعاة الفروق الفردية والاستعدادات النفسية والفطرية الإبداعية لدى بعض الشخصيات³، بمعنى أنّ ذاتية الإنسان لا تنسحق في سبيل التّحن الكلي رغم تأثرها به.

والمقصود من ترجمة أي علم أو مفكر أو فيلسوف، هو البحث والتقصّي عن المحطات التي تختص بالتأثير في فكره والتي دفعت به إلى النضج الفكري والتقدّم المعرفي، أمّا بعض الأحداث الجزئية النائية فقد لا تكون ذات أهمية؛ هنا يبرز لنا منهجياً الأهمية التي تحويها عملية العرض لحياة فيلسوف ما، من حقبة الوصل بين الأحداث والوقائع والتطورات، ومدى تأثيرها على المنحنى النفسي والفكري، كيف انعكس ذلك كله على رؤيته الوجودية العامة، وعلى تفاصيلها وتفريعاتها، بلوغاً إلى المقترحات الإجرائية⁴، إذ إن كثيراً من المواقف والآراء والأفكار والمعتقدات دفعت إلى تبنيها بعض المواقف الحياتية، أو بعض الأزمات السياسية، والمشكلات الاجتماعية، والنوازل الفقهية.. فالبحث في السيرة الذاتية لأي علم من الأعلام إنما هو تنقيب عن أسباب مُغيّبة ودوافع مبهمّة أسهمت في نبوغه وبلورة أفكاره ورؤاه.

الفرع الأول: النشأة والتكوين:

¹ - ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، دار الجليل، القاهرة، مصر، ط1، 2005، ج1، ص82-85.

² - Duane Schultuz & Sydney Schultze , Théories of Personality, Wadsworth Publishing Co Inc, USA , 5th ed , 1994.P :39

³ - علي عبد الرزاق جبلي، دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 345.

⁴ - الحاج أوحنة دّواق، في أهمية السيرة الذاتية والتأريخ لها فلسفياً، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، 2016 /10/80، ص 2 .

يعتبر المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد من أهم رجالات الفكر والسياسة في الساحة العربية والإسلامية، تجاذبته التيارات الفكرية، والأحزاب السياسية كل ينسبه لنفسه، لكنه استطاع الانفتاح على كل تلك التجارب القومية والثورية والاشتراكية ثم تجاوزها.

ولد المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد في 28 نوفمبر 1942 في قرية مقرات بالشمال، حيث اتجه إلى حفظ الكتاب العزيز منبع التلقي المعرفي منذ صغره؛ وواصل تعليمه المتوسط في بورتسودان، والثانوي بعطبرة حيث أظهر في تلك المرحلة وعيا سياسيا لا لبأس به، دفعه للخروج في مظاهرة ضد نظام عبود الانقلابي القمعي 1963 وبسببها طرد من الثانوية؛ لكنه لم ينقطع عن طلب العلم والتحق بكلية الأحفاد بأمر درمان لكنه سرعان ما انقطع عن الدراسة النظامية وانشغل بالتكوين الذاتي خاصة بعدما أوصدت في وجهه أبواب الكليات الحربية والشرطة، حيث كان يقضي وقتا طويلا في المكتبة أكثر مما يقضيه في القسم، حتى عُرف أن مفتاح المكتبة عند محمد أبي القاسم حاج حمد¹، وبهذا كَوّن زادا معرفيا محترما.

ثم زاد حبه للبحث العلمي فكان وثيق الصلة بالجامعات لا كطالب نظامي فقط، بل كمحب للمطالعة وباحث عن الحقيقة، كما عمل على تقوية علاقته بمراكز الأبحاث والندوات، وبهذا يكون قد درس المقررات الجامعية وجاوزها إلى غيرها، حيث كانت كمية الكتب التي كان يقرأها تفوق بكثير البرامج التي قررتها الجامعات على طلابها؛ وظل على هذه الحالة حتى نال ثقافة واسعة.

يقول في ذلك: "(..). حتى اكتسبت صفة الباحث العلمي الأكاديمي المتخصص بالذات في مجالات الفلسفة والتاريخ و العلوم السياسية و العلوم الاجتماعية (...). و من وقت مبكر بدأ كثيرون يطلقون علي اسم دكتور أو أستاذ"، ولقد دفع هذا الكم المعرفي والذخيرة العلمية التي حازها بكثير من مراكز البحوث والدراسات لخطب وده و الحصول على استشارته، فعُيّن مستشارا للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بين 1990 و1995م، وعضوا مشاركا في العديد من المؤتمرات، ومحاضرا في جامعات عالمية على غرار جامعة ماليزيا الإسلامية العالمية، وغيرها من الندوات والمؤتمرات والمحاضرات والمقالات التي شارك فيها في مختلف التظاهرات الفكرية في العالم بأسره لا الوطن العربي أو الإسلامي فقط².

بعد تحصيل كم معرفي وعلمي كبير، سافر إلى لبنان عام 1975م لبدأ العمل على أولى مشاريعه الفكرية، ونقصد هنا كتاب: "العملية الإسلامية الثانية"، وكانت كما وصفها "مرحلة ولادة فكرية قاسية"³، لكن الكتاب رأى

النور عام 1979.

¹. الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد ، الرؤية والمنهج، فندق الملتون، الخرطوم، 2007، ص01.

². المرجع نفسه، ص01.

³. المرجع نفسه، ص03، 02.

وتشاء الأقدار أن مرحلة نزول حاج حمد في لبنان هو وقت اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية، فصدّ من هول ما عايش من قصف للأبرياء، وصرخات النساء، والأطفال الذين يحرقون إلى درجة التفحم، وغيرها من مظاهر الحرب؛ فكان يتساءل في نفسه: "(..) إن الله بيده كل شيء، وأنه قادر على شيء، ولكن إما أنه غير موجود بهذه المواصفات، أمام المآسي التي تتعرض لها البشرية دائماً وإما أن يكون موجوداً وهناك خطأ في هذه الكتب الدينية لأنه لا علاقة له بهذا الواقع نثائياً؛ ما هي علاقة باسم الرحمان الرحيم بهذه الجثث المتفحمة للأطفال، وبهذا الفقر في العالم (..) "¹، هذا التناقض أحدث عنده صدمة وهزة عقدية كبيرة؛ إنه صراع وتصادم واضح ومؤلم بين ما تصوره الكتب الدينية عن الإله الرحيم المحب، وبين الواقع المتردي المأزوم، قتل وسفك للدماء وانتهاك للأعراض باسم الإله، فهل يرضى الله بما يقع ولا يتدخل؟، أم إنه غير راض به لكنه يترك الأمر على حاله؟.

أمام هذه الصدمة انقطع حاج حمد عن الصلاة وأجلها لمرحلة لاحقة يجد فيها حلاً لإشكاليته وإجابة لتساؤلاته وإيضاحاً لما كان غامضاً عنده، ورغم انقطاعه عن التبعّد لله إلا أنه لم يشك إطلاقاً - كما يقول - في وجوده و لا في اليوم الآخر وغيرها من الأمور الغيبية ².

في سعيه للخروج من هذه الحيرة الفكرية اعتزل في أحد جبال لبنان، واستمر في البحث عن حلول ناجعة و أجوبة مُقنعة، يقول: "فكان أن اعتزلت كل شيء، وصعدت إلى الجبل في لبنان، وكنت أستمر في التفكير يومين متواصلين حتى أفقد القدرة على التفكير وعلى الأكل وعلى كل شيء (..) "³.

إنها مرحلة حيرة و بحث عن الحقيقة تدفع بصاحبها إلى عدم التفكير في المتطلبات الجسمية حتى وصل مرحلة لم يعد يشعر فيها بجسده، واستمر به هذا التيه والحيرة الفكرية والاستشكال العويص في إيجاد أجوبة للتساؤلات التي تدور في ذهنه مدة أربع سنوات كاملة.

ثم بدأ يجول في سماء المدونة المعرفية الربانية فبدت استشكالات وتساؤلات أخرى مع أولى آياته: لماذا خلقنا دون استشارة ثم يجبرنا على حمده؟، لماذا رب العالمين وليس العالم؟، لماذا خلق خلقاً ثم غضب عليهم؟، وأوجد آخرين وأضلهم؟، هل هي مجرد طلاسمة؟، لماذا يضرب موسى بعصاه البحر؟، لماذا المن والسلوى؟، و لماذا كتب الله على بني إسرائيل دخول أرض غيرهم و احتلالها؟..، وبهذا المنطق ما الفرق بين القرآن والنازية والفاشية؟ وكلما تقدم في القراءة زادت تساؤلاته أكثر فأكثر؛ خاصة بعد طرح المسائل الفقهية المشكلة مثل: شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، إباحة التعدّد للرجال ومنعه عن النساء، وغيرها كثير.

وبعد هذا الصراع الطويل والحيرة والتهيه الفكري، تأتي لحظة الانفراج، يقول: "(..) حتى جاء يوم من الأيام أحسست فيه برغبة في الصلاة وكل تلك القضايا سكنت فجأة، وتوضأت ونمت بعدها لمدة 36 ساعة، كنت في

¹ على الدريدي وفاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، العدد 12، بيروت لبنان، 2003، ص 34.

² المرجع نفسه، ص 34 . 35.

³ الندوة الدولية، مرجع سابق، ص 03 .

رغبة قوية في الصلاة أكثر من رغبة في الأكل والشرب، وفي اليوم الثاني اغتسلت وأقبلت على المصحف بنفسية مختلفة (...). انقبضت في سورة الكهف عند قصة العبد الصالح؛ تدريجياً حدثت مؤثرات عكسية وفلسفية في بعد غيبي لا علاقة لها بالواقع الموضوعي (...). ونمت القرآن في يدي (...). دخلت في غيبوبة روى حتى ظننت أنني أصبت بنوع من المس"¹.

وسنحاول أن نناقش نقطتين في مسيرة حاج حمد نراهما ذات أهمية بالغة، هما على التوالي:

أولاً. الرؤى المنامية والحقيقة في العقلية العربية:

كانت الرؤيا المنامية الصادقة مرحلة تمهيدية لتلقي الرسول صلوات ربي وسلامه عليه الرسالة، جاء في أحاديث بدأ الوحي عن عائشة: "أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح"²؛ وقبله رأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ابنه وامثل لما رأى في منامه على اعتبار أن رؤيا الأنبياء حق.

ثم كانت الرؤيا الصادقة قناة اتصال الغيب بالواقع بعد وفاته صلى الله عليه وسلم، وسنذكر هنا قصة الإمام أبي الحسن الأشعري³، الذي كان على عقيدة الاعتزال ثم وقع في صدره شيء مما كان عليه من العقائد فقام وصلى ركعتين ثم سأل الله الهداية ونام فرأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في منامه فشكا إليه الأمر فقال عليك بسنتي فانتبه وتراجع عن الاعتزال إلى مذهب السلف، وقد سبقت هذه المراجعة بخمسة عشرة يوماً من العزلة والتفكير⁴.

نلاحظ ذلك التقارب والتشابه بين التجربة الحمادية والأشعرية، حيث مرّ العلمان بمرحلتين مهمتين في مساره نحو الوصول إلى تحمير ثم التشكل النهائي للمنهج:

1. مرحلة التلقي المعرفي: وهي المرحلة التي كون فيها رصيذاً معرفياً معتبراً، جعل الأول يلقب بالدكتور رغم توقف مسيرته التعليمية في المرحلة الثانية، وجعلت الشيخ أبا الحسن مقدماً عند المعتزلة وهم أرباب العقل في ذلك الوقت.

2. مرحلة الصدمة والشك: وسيأتي الحديث عنها لاحقاً.

¹ على الدريدي، المرجع السابق، ص 36.

² البخاري، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ذيب البغا، دار ابن كثير، دمشق سوريا، ط1، 1993، كتاب التعبير، باب أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، ح 6581.

³ (260 . 324 هـ) علي بن إسماعيل، إمام أهل السنة في أصول الدين، من نسب الصحابي أبي موسى الأشعري، من مؤلفاته: مقالات الإسلاميين، الإبانة، الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001، ج15، ص 86 . 90.

⁴ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص 43 . 47.

3 . مرحلة الإشراق والانفراج: وهي مرحلة تتدخل فيها القوة الغيبية المتعالية لإخراج كليهما من مرحلة التيه الفكري، والضياع الانتمائي، والحيرة القاتلة..، إلى نور الحق و سواطع اليقينيات.

4 . مرحلة الإبداع: وهي مرحلة ما بعد التلقي عن السماء والاتصال بها، حيث نجد أن أبا الحسن بعد هذه المرحلة انطلق لتأصيل مذهب أهل السنة العقدي والرد على المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق المخالفة والأديان المغايرة، أما أبو القاسم حاج حمد فقد أنتج بعد مرحلة الإشراق موسوعته العالمية الإسلامية الثانية جدلية الإنسان والطبيعة: " .. و كان هذا مرشداً و مقدمة انحلت بها الإشكالية بأكملها- يقصد القرآن، وأمست القلم لكتابة جدلية الغيب والإنسان والطبيعة (..) وغصت وتفككت الإشكالية وبدل المشادة في حكم الله بدأت التقرب لفهم الحكمة.." ¹؛ والظاهر هنا ربط مرحلة الانبلاج بالقرآن الكريم تدليلاً على اللمسة الغيبية فيما وصل إليه. و تأكيداً على التدخل الغيبي و اللمسة الربانية فيما وصل إليه يقول: " ..ولا يرجع ذلك لعبقريّة ذاتية تختص بمحمد أبو القاسم ، ولا يرجع للاستفادة العلمية، لنقل إن ما قلت للعناية الإلهية لحد كبير" ².

يجب أن لا نغفل في هذا المقام دور الخلوّة والوحدة وإعمال الفكر في الوصول إلى أعتاب السماء والفوز بجائزة القرب والفتح الرباني، خاصة إذا استصحينا الأربعينية الموسوية ³، والتجربة النبوية العيسوية في أرض فلسطين، والخلوة المحمدية السابقة لمرحلة الاصطفاء.

ثانياً. الشك مفتاح اليقين:

يعتبر الشك الموصل لليقين وسيلة تبنّاها بعض المفكرين في تاريخ الإسلام لعل أبرزهم أبو حامد الغزالي ⁴، بل وذهب أبو هاشم من المعتزلة إلى القول بأن أول واجب عقلي على المكلف هو الشك ⁵. ويذهب الغزالي في المنقذ من الضلال إلى أن غايته من الشك هو الوصول إلى العلم اليقيني الذي لا يخالطه شك ولا يطرق إليه وهم، وعن تجربته يقول: "فلم أزل أتردد بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر(..) فكان لا ينسأغ لي ولا تنهضم لي لقمة وتعديّ إليّ ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج" ⁶؛ وقد كان لمنهجيته الشكّية الارتيازية الموصلة لليقين قواعد ومعتمدات، هي:

1 . الفطرة السليمة: بعد أن رأى نشوء صبّية اليهود على التهود، وصبّية النصارى على التنصر، وصبّية المسلمين على الإسلام، تذكر الحديث: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"؛ فنّبّه

¹ الندوة الدولية، مرجع سابق، ص 03.

² . المرجع نفسه، ص 03. 04.

³ . نقصد هنا قول الله تعالى: (وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون)، سورة البقرة، الآية: 51.

⁴ . (450 . 505 هـ) هو حجة الإسلام، محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، مجدد القرن الخامس للهجرة ، من مؤلفاته: المنقذ من الضلال، تحافت الفلاسفة، انظر الذهبي، مرجع سابق، ج19، ص 322 334 .

⁵ . الإيجي، المواقف، عالم الكتاب، بيروت، لبنان، (د . م . ن)، ص 32.

⁶ . أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تقدم عبد الرزاق قسوم، دار جسور، المحمدية، الجزائر، ط2، 2013، ص 41 .

به إلى طلب العلم الحقيقي اليقيني يُكتسب عن طريق الفطرة الأصلية و تمييزها عما احتنكها من عقائد عارضة ناتجة عن التقليد، و بهذا يكون العلم الحقيقي هو العلم اليقيني بحقائق الأمور بحيث ينكشف المعلوم فيه انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم؛ ونتيجة ذلك كما يقول: "علمت أن كل علم لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني"¹، أي أن كل علم خالف الفطرة ولم يتماشى معها فهو علم غير يقين.

2. الشك في الحسيات والعقليات: انتقل إلى الحسيات و الضروريات، فبدأ بالمحسوسات متسائلا: من أين الثقة بالمحسوسات؟، ومعلوم أن أقواها البصر الذي ينظر في الكوكب فيراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار.

وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويجونه²، فصرف نظره عن المحسوسات إلى العقليات التي هي من الأوليات أو البديهيات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة.. لكنه تفتن إلى أنه شك في المحسوسات بحاكم العقل، ففرض أن وراء إدراك العقل حاكما آخر إذا ظهر وتجلي كذب العقل في حكمه كما حصل مع الحواس؛ وعدم تجلي ذلك الحاكم لا يستلزم عدم وجوده، فأعضل داؤه قرابة شهرين³.

3. الفتح الرباني وانكشاف الحقائق: بعد هذا الارتباب والشك العقلي وتحليلاته السلبية على النفس والبدن، قذف الله في قلب الغزالي نورا كان هذا النور مفتاح أكثر المعارف، و بهذا اقتنع أن القول بأن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ضيق واسعا⁴، يقول: ولما سئل الرسول عن الشرح في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾⁵، قال: "هو نور يقذفه الله في القلب، فقيل وما علامته؟، قال: التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود"⁶.

من خلال التجربتين يمكننا القول:

أ. الشك في اللغة والاصطلاح:

¹ المرجع نفسه ، ص 21 . 22 .

² المرجع نفسه ، ص 23 .

³ المرجع نفسه ، ص 23 24 .

⁴ المرجع نفسه ، ص 25 .

⁵ - سورة الأنعام ، الآية : 125 .

⁶ - الحاكم، المستدرک علی الصحیح، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط 1، 2003 ج 4، ص 346، رقم:

-أما لغة: فقال ابن فارس: الشين والكاف واحد مشتق بعضه من بعض وهو بدل على التداخل، من ذلك قولهم شككته بالرمح وذلك إذا طعنته دخل النسيان جسمه¹، و يأتي الشك بمعان كثيرة ومختلفة منها:

- الرِّيب: يقول الجرجاني: "ومن ذلك الريب وهو بمعنى الشك مع التهمة، تقول رابني الشيء أو أرابني بمعنى شككني و وهمني الريبة به"².
- الالتباس: يقال "شك في الأمر إذا التبس لعدم وضوحه"³.
- التردد: جاء في المصباح المنير: هو التردد بين شيئين سواء استوى طرفهما، أو رجح أحدهما على الآخر،

قال تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٤٤﴾﴾⁴.

و الذي يظهر من هذه المعاني وغيرها، هو أن الشك مرحلة غياب لليقين، وتوه عن الحق، وهذا ما يعود على الباحث بحالة من الاضطراب النفسي والقلق والتيه العقلي.

-أما اصطلاحاً:

قال الجرجاني: "هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشك"⁵، أي أنها ارتياب وقلق وتُظهر في طبيعتها محدودية العقل البشري وعجزه عن بلوغ المطلق⁶؛ فالشك إذا محاولة أو منفذ للجواب العقلي للقلق الإنساني.

أما في النسق الفكري الغربي، فقد كانت له بدايات قديمة مع سقراط ومنهجه المعروف بالمنهج التهكم والتوليد⁷؛ ثم جاء أرسطو وأكد على أهمية الشك القائم على التروي في تحصيل المعرفة⁸؛ وفي العصر الوسيط كان الشك منهج القديس أوغسطين⁹ في استبعاد للحواس كمصدر للمعرفة¹⁰.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، مصر، ط 1، 1979، ج 1، ص 173.

² - الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط2، 1985، ص 132.

³ . مجمع اللغة العربي، المعجم الوسيط، القاهرة، مصر، ط4، 2004، ص 490-491 .

⁴ - سورة يونس، الآية : 94 .

⁵ - الجرجاني، المرجع نفسه، ص 132.

⁶ - عبد الرزاق بلعقروز، مدخل إلى الفلسفة العامة منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2015، ص 68 .

⁷ - ويل ديورانت، قصة الحضارة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 1985، ج 1، ص 115 .

⁸ . مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 92 .

⁹ - أوراليوس أوغوسطينوس (354-430م): ولد بسوق أهراس -الجزائر-، يعتبر أشهر آباء الكنيسة اللاتينية، من مؤلفاته: في الحياة السعيدة، في النظام، مناجاة النفس. انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطق - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص 117-119.

¹⁰ . يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، ط2، 1946، ص 28 .

وفي عصر النهضة، كان الشك المنهجي وسيلة جُوبية بواسطتها التركيز المفرط على القياس المنطقي الأرسطي، وقد نبه الفيلسوف فرنسيس بيكون¹ إلى ضرورة البحث عن منهج منضبط جديد يكون بديلا عن القياس الأرسطي، لكنه بالمقابل لم يطرح الشك المنهجي كبديل قوي ومؤسس²، إلى أن جاء الفيلسوف رينيه ديكارت³ وعاش تجربة تقترب إلى حد كبير من تجربة الغزالي-وحاج حمد فيما بعد-، ووضع الكوجيتو المعروف: "أنا أفكر إذا أنا موجود"، وجعل للشك ثلاث مراتب:

أ. الشك في المعارف الحسية.

ب. الشك في المعارف العقلي .

ج. الشك في الواقع بصفة عامة، بل وكل ما يتعلق به من حجة المنام، وقد تصور الشيطان أو الإله المضل، فهو شك لا يبقى معه إلا الشاك نفسه لا غير⁴.

وكان للكوجيتو وظيفتان هما: التدليل على قدرة النفس البشرية على تلقي المعارف الحدسية من الله، و التمهيد للتمييز بين النفس و الجسم ، فالمعرفة بالنفس تكون موجودا مفكرا يحس و يفكر و يريد دون أن يعرف شيئا عن وجود الجسم⁵.

والذي نخلص إليه هو أن الشك كمنهج عقلي يوجه وينبه على محدودية العقل الإنساني وحاجته للبعد الغيبي في معرفة المطلق، كما أنه "مفتاح للجواب عن القلق الإنساني"⁶.

ب. الشك في البعد الغيبي:

لقد شك الفلاسفة الثلاثة-الغزالي، ديكارت، حاج حمد- في كل شيء من هذا الواقع -مع الفارق طبعا- لكن الشيء الذي اجتمعوا على بقائه يقينيا هو مسألة وجود الله، حتى ديكارت لكي يهرب من مشكلة الشك الميتافيزيقي اتجه للقول بالإله المضل، أما حاج حمد فيقول: "(..) في تلك اللحظة اكتشفت في نفسي إيمانا عميقا بوجود الله وهذا الإيمان لم يفارقني وظل يلازمي منذ وعيي إلى اليوم"⁷، وبهذا تبقى الفكرة الدينية في بعدها الغيبي حاضرة حتى في مرحلة الارتباب والشك.

¹ - فرنسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626): يعتبر واضع دائرة معارف واسعة بنيت على الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، من مؤلفاته: المحاولات، مقدمات للتاريخ الطبيعي والتجريبي، انظر: جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 226-227.

² - أحمد السيد رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الإيمان، المنصور، مصر، ط1، دت، ص 88 .

³ - رينيه ديكارت Rene Descarte (1596-1650): فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، يلقب بأبي الفلسفة الحديثة، من أهم كتبه: تأملات في الفلسفة الأولى، مقال عن المنهج.. انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 298-304.

⁴ - رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1951، ص 70 .

⁵ - عبد الرزاق بلعقروز، مرجع سابق، ص 69 .

⁶ . المرجع نفسه، ص 68 .

⁷ . نقلا عن: الندوة الدولية، مرجع سابق، ص 07 .

إن الإيمان مسألة فطرية جبل الله عليها جميع خلقه ولا وجه لإنكار هذه الحقيقة أو طمسها، يقول ديكارت: "والحق أنه لا ينبغي أن نتعجب من أن الله حيث خلقني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة على صنعه (..) "¹، ولعل هذا هو السبب الكامن وراء تمسك النماذج الفكرية والفلسفية المذكورة بشأبيها رغم الشك ومحاولة إنكار كل شيء.

وبهذا يثبت عجز الإنسان ونقصه وحاجته إلى غيره، وأن هذا المعتمد عليه والمحتاج إليه حاز كل الكمال؛ وفي قول في موضع آخر: "وإني لأتصور هذه المشاهدة المتضمنة لفكرة الله بعين الملكة التي أتصور بها نفسي، أي إني حيث أجعل نفسي موضوع تفكيري لا أتبين فقط أي ناقص غير تام، ودائم النزوع والاشتياق إلى شيء أحن و أعظم مني، و أعرف أيضا في الوقت نفسه أن الذي أعتمد عليه يملك في ذاته كل هذه الأشياء العظيمة التي أشتاق إليها والتي أجد في نفسي أفكارا عنها، وأنه يملكها لا على نحو معين أو بالقوة فحسب بل يتمتع بها في الواقع وبالفعل وإلى غير نهاية، ومن ثمة أعرف أنه هو الله "².

مما سبق يتضح أماننا ملاح التكوين العلمي والتحصيل المعرفي، والصراعات النفسية الداخلية في تجربة المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، والتي بعثت على إخراج مشروعه الفكري بهذه الصورة.

أما على المستوى العملي الحركي، فقد تجاذبت حاج حمد عدة تيارات منذ صغره صقلت عقله وجعلته أكثر ميلا للتغيير العملي والإطاحة بالديكتاتوريات التي كانت تحكم المنطقة، فانخرط في صفوف الثورة الإريترية التحريرية ضد الزعيم الديكتاتوري الإثيوبي هيلا سيلاسي، وكان أحد الجنود السودانيين الثلاثة عشر المشاركين في تلك الثورة سنة 1963، يقول في ذلك: "...بعدها حدث ارتباط ببدايات الثورة الإريترية التي كان بها 13 جنديا في نهاية 1963، تلك الفترة تزامنت مع تحالف بين هيلا سيلاسي وعبود اعتقل الإريتريون وطُردت قياداتهم، فوجدت نفسي حلقة وصل القيادات في الخارج والعسكريين المقاتلين في الداخل "³؛ بل لم تتوقف مهمته بين القيادات والمقاتلين، حيث كان يعمل على تهريب الأدوية وتمير الأسلحة التابعة للجيش السوداني ويقدمها للمقاتلين الإريتريين "⁴.

بعد هذا الدعم المادي والمعنوي للدولة المجاورة والتي كللت بثورة أكتوبر، انخرط في صفوف الحركة الوطنية السودانية وتعاون مع حزب الشعب السوداني في المظاهرات التي أطاحت بحكم عبود العسكري الاستبدادي. في خضم هذا الصراع طرح حاج حمد مشروع الفكر القومي السوداني من خلال كتاب ألفه وهو ابن الاثنتين والعشرين عاما بعنوان: "الوجود القومي"، وبموجبه تكونت أول حلقة في السودان أسست النواة الأولى للحزب القومي السوداني الذي تبنى الطرح الاشتراكي؛ لكنه جوبه برفض و معارضة الحزب الشيوعي الذي عقد اجتماعا

¹. رينيه ديكارت، المرجع نفسه، ص 07 .

² - المرجع نفسه، ص 210 .

³ - الندوة الدولية، المرجع نفسه، ص 01 .

⁴ - المرجع نفسه، ص 01 .

لمناقشة أفكار الحزب القومي، كما امتعض منه القوميون العرب بمختلف توجهاتهم¹، وبدأت مباحثات وصراعات فكرية بين هذه الأحزاب، كان لهذه المعارك الفكرية دور كبير في إنضاج حاج حمد أكثر، وساعدته على الاحتكاك مع غيره من المفكرين ورؤساء الأحزاب ذوي الاتجاهات المختلفة، وهي مرحلة انتقل فيها من مرحلة الفكر القومي السوداني إلى الفكر القومي العربي ثم الإفريقي، يقول: "بدأت في مرحلة اكتشاف الفكر القومي العربي، وأبعاد الفكر الثوري القومي الإفريقي، وكان عليّ دراسة أفكار جومو كنياتا² في كينيا، وأفكار ميزي ريو³، وأفكار موديو كيتا⁴، وبنفس القدر أقر الاتحاد قوى الشعب العاملة، البعث والناصريين⁵."

ومن هنا وصل حاج محمد إلى طرح قومي أكثر انفتاحا وشمولا، وأوسع تغطية لقطاعات كبيرة من المسحوقين والمظلومين اجتماعا وسياسيا، ورغم هذا الانفتاح إلا أنه لم ينس قوميته السودانية، يقول: "وأصبحت نظرتي أكثر انفتاحا على إفريقيا وعلى العرب من الحدود السودانية الضيقة، لكن لم أفقد البوصلتين، ظللت سودانيا بوجه عربي وإفريقي فكانت فقط مصالحة تلفيقية ولكن لم أفقد أبدا هذا التفاعل الإيجابي المستمر"⁶.

أمام هذا الطرح بالإضافة إلى الاحتكاك مع مختلف التوجهات، حاول الكل احتواء حاج حمد وضمه إلى حزبه، لكنه ظل عصيا عليهم، ولم يحصل تقارب إلا بينه وبين حركة الاشتراكيين العرب في السودان فقط لأنهم في رأي حاج حمد طرحوا الخط العربي التقدمي وهو ما لم يلزمه غيرهم.

بعد كل هذه المسيرة العلمية الحافلة والمشوار الحركي الطويل، توفي أبو القاسم حاج حمد في 20 ديسمبر 2004 وقد ترك إرثا فكريا معتبرا و ثريا سنذكر أهمه في الفرع التالي.

¹ - المرجع نفسه، ص 02-03 .

² - كامو جوناتون كينياتا (1894 - 1978) أول رئيس لكينيا، قائد الاستقلال ضد الاستعمار البريطاني في شرق إفريقيا، انظر: www.marefa.org ، 2018/05/17.

³ - لم نقف على ترجمته

⁴ - ولد عام 1915 م، أول رئيس لجمهورية مالي، حكم بين 1960 و 1980، نادى بالوحدة الإفريقية، وكان أبرز القادة الاشتراكيين، انظر: www.marefa.org ، 2018/05/17.

⁵ - الندوة الدولية، مرجع سابق، ص 3 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 02 .

الفرع الثاني: الإنتاج الفكري لمحمد "أبو" القاسم حاج حمد:

رغم اكتفائه بالتكوين الذاتي و تعويله على المطالعة و البحث كباب من أبواب الترتي المعرفي، إلا أن محمد "أبو" القاسم حاج حمد ترك إرثا فكريا معتبرا بين كتب ومقالات ومحاضرات وندوات، سنتطرق لذكر في هذا الفرع لذكر بعض منها، و هي كالآتي:

البند الأول: الكتب:

1-السودان.. المآزق التاريخي وآفاق المستقبل: المجلد الأول: (جدلية التركيب منذ 700ق.م و إلى 1956 م). المجلد الثاني: (من عام الاستقلال 1956 إلى 1996م). و يحتويان على 1375 صفحة. الطبعة الأولى عام 1980 و الثانية عام 1996.

2- العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) الطبعة الأولى عام 1979 والثانية عام 1996.

3- السعودية - قدر المواجهة المصرية و خصائص التكوين لا حرب دون مصر - لا سلام دون سوريا - لا تطبيع دون السعودية). و يقع في (326) صفحة. الطبعة الأولى عام 1996 .

4 - نحو وفاق وطني سوداني - رؤية استراتيجية ، صدر عام 1998 بالتعاون مع (مركز الدراسات الاستراتيجية) في الخرطوم ، و يقع في (220) صفحة.

5- منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، هو كتاب فرغ من تأليفه في واشنطن في شهر ربيع الآخر 1411 هـ الموافق نوفمبر 1991م، وقد تبني المعهد العالمي أيضا طباعته وتعميمه في طبعة محدودة، ثم عقد له ندوة في القاهرة في مارس 1992م، حيث شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني -رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي آنذاك-، كما تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة؛ وقد تولت "دار المهادي" طباعته بتكليف من الدكتور "عبد الجبار الرفاعي" رئيس "مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد".

6 -الأزمة الفكرية والحضارية للواقع العربي الراهن-دراسة تحليلية لمعالجات الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية .

7- تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

8- القرآن والمتغيرات الاجتماعية و التاريخية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

9- حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2004.

10- الوجود القومي، مطبعة الزمان، الخرطوم، 1964 م.

11- الثورة و الثورة المضادة في السودان، دار الطليعة، بيروت، عام 1969م.

- 12- الأبعاد الدولية لمعركة إرتريا، دار الطليعة، بيروت، 1974م.
 - 13- أبستمولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
 - 14- الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- البند الثاني: المقالات: ومن أهم المقالات التي قام بنشرها:
- 1- معركة أحزاب الوسط، صحيفة (الجماهير السودانية)، سلسلة مقالات من 11 فبراير 1965 ردا على طرح سكرتير الحزب الشيوعي السوداني عبد الخالق محجوب (أعدمه النميري عام 1971) بعنوان (أزمة أحزاب الوسط)، جريدة (الميدان) 7 و 12 و 15 عام 1965 - (دار الوثائق - الخرطوم).
 - 2- أزمة التجمع الاشتراكي الديمقراطي، صحيفة الاشتراكي (تيار إسلامي معتدل بزعامة بابكر كرار)، مايو 1967، (دار الوثائق - الخرطوم).
 - 3- العالم المتخلف بين الاختيارات الوطنية و الضوابط الاستراتيجية الدولية، جريدة (الأيام) السودانية، أربع حلقات، 12 و 14 و 19 و 20، يونيو 1972، دار الوثائق.
 - 4- السودان ما بين مايو 1969 و يوليو 1971، جريدة (الأيام) السودانية، أربع حلقات، 18 و 19 و 20 و 21 يوليو 1972، (دار الوثائق-الخرطوم).
 - 5- قضايا الثورة السودانية في المرحلة الراهنة، جريدة (الأيام) السودانية، 28 يوليو 1972.
 - 6- السودان المأزق التاريخي و البديل، (8) حلقات، صحيفة البيان، (دبي) من تاريخ 8/أبريل/1984م و إلى 3/مايو/1984م.
 - 7- عبد الناصر والسودان، البيان، دبي، (3) حلقات من 7 مايو 1984 و إلى 30 مايو 1984م.
 - 8- محنة السودان المقدمات والنتائج والآفاق، الوطن الكويتية، (5) حلقات من 8 يوليو 1984 و إلى 12 يوليو 1984م.
 - 9- السودان والبديل الدستوري، صحيفة الخليج، الشارقة، 24 إبريل 1985 و إلى 28 إبريل 1985م.
 - 10- هموم الخرطوم، (الوطن) الكويتية و(الخليج) في الشارقة، من 29 إبريل 1985 و إلى 8 مايو 1985.
 - 11- حتمية الثورة الشعبية المسلحة في إرتريا وطبيعتها، مجلة دراسات عربية، بيروت 1/سبتمبر/1968.
 - 12- لا ينبغي المساومة على إرتريا والخلاف السوداني مع قرنق ليس مرتحنا بإثيوبيا، صحيفة (الفجر)، أبو ظبي، تاريخ 13/أكتوبر/1986.
 - 13- دراسات في القرن الإفريقي، صحيفة (الفجر)، أبو ظبي، (24 و 31 أكتوبر - 7 و 14 و 21 و 28 نوفمبر) 1986

- 14- الثورة الإرترية ومنازعات القرن الإفريقي، (6) حلقات: (هل إثيوبيا جزيرة مسيحية يحيط بها بحر المسلمين) ، (المنظور العام لتكوين جذور الهوية الإرترية) ، (جبهة التحرير الإرترية: بداية تتسم بالجزئية و الكم) ، (إرتريا تتجه نحو الأمم المتحدة و القمع المضاد يبدأ في السودان) .
- 15- القرن الإفريقي المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، مجلة (الشاهد)، قبرص، العدد 34، 1988.
- 16- إرتريا و القوميات في إثيوبيا ترسم خارطتها، مجلة (الاتجاه)، قبرص، العدد الأول، 1989.
- 17- الخارطة الجغرافية السياسية للقرن الإفريقي في طريقها للتغيير، حوار مع صحيفة (الحياة) ، لندن، العدد 9973 ، تاريخ 9 ماي 1990.
- 18- أزمة القرن الإفريقي و موقعه في استراتيجية العدو الصهيوني، بحث مقدم إلى مركز دراسات العالم الإسلامي في مالطا بتاريخ 25 مايو (أيار) 1990.
- 19- أخشى أن نرت إثيوبيا في العلاقات مع إسرائيل، حوار مع صحيفة (السفير)، بيروت، 14 ديسمبر 1993.
- 20- خطان يتصارعان في القرن الإفريقي و المشكلة أكبر من الخطر الأصولي، حوار مع صحيفة (الحياة)، لندن، 1 فبراير 1995.
- 21- الحائط السميك في قم ، 25 مارس 1980.
- 22- حوار مع الثورة الإسلامية في إيران ، 26 مارس 1980.
- 23- الولايات المتحدة و حل الإشكال الصيني في أفغانستان ، 17 إبريل 1980 .
- 24- قلبي عليك يا بردى ، العدد 711 ، 1980/3/20.
- 25- دمشق بين النيلين والفراتين ، العدد 713 ، 1980/3/23.
- 26- أصابع لبنان المحترقة ، العدد 714 ، تاريخ 1980/3/24.
- 27- مقعد معاوية ، العدد 733 ، تاريخ 1980/4/15.
- 28- إمكانات الصمود والتصدي ، العدد 736 ، تاريخ 1980/4/19.
- 29- ماذا بعد الكامب والتسوية ، العدد 771 ، تاريخ 1980/5/29.
- 30- عدنا .. و العود احمد ، العدد 814 ، تاريخ 1980/7/19.
- 31- سورية و المخطط الطائفي 6 العدد 815 تاريخ 1980/7/20.
- 32- سورية الواقع ومتاحات الطائفية ، العدد 816 ، تاريخ 1980/7/21.
- 33- العلويون و البعث في سورية ، العدد 817 ، تاريخ 1980/7/22.
- وهذه المقالات نُشرت بصحيفة (الفجر) في أبو ظبي بالإمارات العربية المتحدة.

- 34- السيد المسيح بين توينبي وروزنتال، صحيفة (الاتحاد)، أبو ظبي، 29 مارس 1979.
- 35- مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي، مجلة (الأزمة العربية)، الشارقة، الأعداد: (4 و 5 و 6 و 7 و 8) و على التوالي التاريخي: 11 و 18 و 25 إبريل و 1 مايو 1979.
- 35- الحكم الإسلامي في السودان و علاقته بالفكر السني و التصوف ، (الوطن) الكويتية ، 23 نوفمبر و 7 ديسمبر 1984.
- 36- هل يملك الأصوليون الحل؟!، مجلة (الشاهد)، قبرص، العدد (80)، أبريل 1992.
- 37- دراسة (الحج: كونه عالمية)، مجلة (الشاهد)، قبرص، العدد (82)، جوان 1992.
- البند الثالث: محاضرات:
- 1- دراسة (الحج خلاصة الديانات)، الندوة الدولية حول القدس والحرمين، الاتجاه الإسلامي، الولايات المتحدة ، سان لويز، سبتمبر 1988 ، وأعيد نشرها في مجلة (مراسد)، لندن، العدد الثاني، خريف 1999.
- 2- دراسة (الدين والرابطة الحضارية)، وقد أقيمت في ندوة (الدين و التدافع الحضاري) المنعقدة في المركز الإسلامي في "مالطا" في الفترة من 15 و إلى 20 نوفمبر 1988.
- 3- دراسة (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر)، وقد أقيمت في ندوة (تجديد الفكر الإسلامي - نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر) التي أقامها المركز الإسلامي في مالطا بتاريخ 12 نوفمبر 1989.
- 4- بحث (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) ألقى في محاضرات المؤتمر الذي عقدته (لجنة فلسطين الإسلامية)، المؤتمر الثاني، في شيكاغو في نهاية ديسمبر 1989.
- 5- دراسة (الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان و الطبيعة)، وقد أقيمت في ندوة (لجنة فلسطين الإسلامية لنصرة الانتفاضة) في مدينة بوسطن في شهر أوت 1990.
- 6- دراسة (الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية و عالمية الثقافة المعاصرة) ، ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، طرابلس، ليبيا، أوت 1991.
- 7- دراسة (خصائص النبوة الخاتمة)، ندوة المركز الإسلامي في طرابلس، ليبيا، ديسمبر 1991.
- 8- دراسة (حقوق الإنسان و القرآن في عالم متغير) ، مؤتمر (الإسلام و المسلمون في عالم متغير) من أجل نظام دولي عادل، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، بيروت 24-28 أبريل 1994.
- 9- دراسة (فوارق الشرعة و المنهاج بين النسقين الإسلامي و اليهودي) ، بحث مقدم إلى مؤتمر الجامعات الأردنية، عمّان، الأردن، أوت 1994.

- 10- دراسة (المفهوم القرآني للفارق بين العروبة و الدار في مقابل القومية و الوطن)، المؤتمر القومي الإسلامي، بيروت، 10 - 12 أكتوبر 1994.
- 11- دراسة (مداخل لقراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا وإعادة قراءة تركيبية على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية)، بيروت، ندوة خاصة، فيفري 1995.
- 12- محاضرة (كونية القرآن و عالمية الإسلام) ، هيئة الأعمال الفكرية، قاعة الشارقة، جامعة الخرطوم، مارس 1997.
- 13- محاضرة (الأمة الإسلامية وتحديات النهضة الشاملة في ضوء التحولات الدولية)، مركز قطر لدراسات استشراف المستقبل، الدوحة، 9 ديسمبر 1998.
- 14- محاضرة (إشكالية علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان)، جامعة أم درمان الأهلية، 28 جوان 2000.
- 15- مستقبل الإسلام في السودان، ورقة مقدمة لندوة اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، 2 أوت 2000.
- 16- محاضرة (العالم الإسلامي ما بين الشورى والديمقراطية)، اللجنة القطرية الدائمة لدعم القدس، الدوحة، قطر، 26 أكتوبر 2000.
- 17- محاضرة (المنهجية في الفكر الديني)، النادي الثقافي، الشارقة، نوفمبر 1981.
- 18- محاضرة (الخليج ومرحلة التحول)، نادي بن ظاهر، رأس الخيمة، الإمارات، 15 ديسمبر 1978.
- 4- محاضرة (منهجية الكتاب الأخضر للقدافي وعلاقته بأفكار العيارين والأصناف في القرن التاسع والعاشر الميلاديين)، الجامعة المركزية، كراكاس، فنزويلا، 12 نوفمبر 1981.
- مما سبق، يتضح غزارة الإنتاج الفكري الحمدي وتنوعه، والذي حاول من خلاله أن يناقش مختلف القضايا الدينية والسياسية والاجتماعية..، التي فرضتها البيئة السودانية والإفريقية، بالإضافة إلى الانتماء العربي الإسلامي؛ فكانت كتاباته محاولة لتشخيص المشكلات وإيجاد الحلول برؤية جديدة وأسلوب جديد وقاموس مفاهيمي مغاير لما هو متداول.

المبحث الثاني : استمداده الفكري :

المطلب الأول : داخل النسق الإسلامي :

- . الفرع الأول : القرآن الكريم .
- . الفرع الثاني : ابن عربي والرؤية الكونية الصوفية.
- . الفرع الثالث : محمود محمد طه والرسالة الثانية.

المطلب الثاني : الإنتاج الفكري الغربي :

- . الفرع الأول : الماركسية وتأثيرها في المشروع العمدي.
- . الفرع الثاني : حلقة فيينا، أوجست كونت والمشروع الفكري لجاك حمد.

المطلب الأول: داخل النسق الإسلامي:

إن منطلقات أي كاتب أو مفكر أو حتى متدرّج في سلّم المعرفة والعلم تكون في العموم من المنتج الفكري والأدبي الذي يجده متوافراً في تلك البيئة التي ولد فيها، ومن كتابات أعلام كبار تُهزّ تأليفاتهم كيانه وتُحرّك فيه الميل نحو البحث والاستزادة والتكوين الذاتي بهدف تحقيق ما لم يستطع قُدوته الفكرية تحقيقه، أو ربّما توجيه مسار فكري مُعيّن أو إزالة اللبس والغش عن علم من الأعلام يعتقد أنه ظلّم تاريخياً أو أُسيء فهمه.

وباعتبار الخلفية الإسلامية لحاج حمد، كان القرآن الكريم أوّل مدوّنة معرفية وضعت بصمتها على مفكرنا، ثم إن طبيعة الفرد السوداني وميله نحو التصوّف والروحانية كما أسلفنا كانت وراء تأثره بالشيخ الأكبر مُحبي الدين بن عربي؛ أما من الجغرافيا السودانية فلا يخفى على أحد قيمة محمود محمد طه في الساحة الفكرية لهذا البلد لدرجة أنّهم لا يذكرون اسمه اليوم من غير أن يسبقوه بلقب الأستاذ، وبشيء من التفصيل نقول:

الفرع الأول: القرآن الكريم:

يعتبر القرآن الكريم المعجزة الخالدة وخطاب الله الأخير للبشرية جمعاء، ويمكن القول أن التعامل مع القرآن الكريم والاحتكام به نقطة محورية في حياة كل مفكر يحاول دراسة الدين الخاتم، وهذا ما لم يجد عنه حاج حمد أو يخالفه، فقد كان احتكاكه بالكتاب الخاتم مبكراً جداً، حيث حفظ القرآن كما أسلفنا وهو طفل صغير، ظلت علاقته به وطيدة طول حياته، وحتى في أحلك وأصعب المراحل الشكية التي مرّ بها، حيث انقطع فيها عن عبادة الله تعالى، لكن بقي يقرأ القرآن رغم ما كان يثره فيه من تساؤلات، يقول واصفاً حاله: "لماذا باسم الله الرحمان الرحيم الحمد لله رب العالمين، هل استشارنا في قضية أن نخلقنا ويجبرنا أن نحمده أو لا؟، (...) أيّ عالمين؟ وليس رب العالم؟ (ألم) لماذا ألف لام ميم هل أمامي طلاس؟ (..) (غير المغضوب عليهم): لماذا خلقهم ليغضب عليهم، (ولا الضالين): لماذا خلقهم وأضلهم وهو أقدر على هدايتهم وبعد ذلك تنتظره جهنم؟.."¹، لكن كما أسلفنا ظلّ متمسكاً به وموقناً أن انبلاج الحقيقة لن يكون إلا من خلاله؛ وهنا تبرز أهمية القرآن عنده كمصدر معرفي وككلام إلهي خاتم قادر على تقديم إجابات لكل التساؤلات التي تطرح لذلك، وبعد مكابدة طويلة وجد الرشد والطريق القويم بين دفتي القرآن الكريم، لذلك بنى منهجا يستمد مقولاته من الكتاب الخاتم نفسه، يقول في ذلك: "فهو للناس كافة، يتسع لمطلق الزمان والمكان، جاء حاملاً للصيرورة الكونية كلها، ومعادلاً بالوعي للوجود الكوني وحركته"²، وبين يتأتى هذا حسب صاحب العالمية الإسلامية الثانية إلا من خلال قراءته بأدوات معرفية جديدة تحرر هذا النص الإلهي مما لصق به من مفاهيم خاطئة وآراء مدسوسة³، هذه الآليات جعلته يحشد ما أنتجه العقل العربي من كتابات ومؤلفات ومواقف خاصة الصوفية منها، وينفتح على الإنتاج الفكري الغربي من

¹ - نقلا عن: الندوة الفكرية، مرجع سابق، ص 35.

² - أبو القاسم حاج حمد، مقال إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكبرى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، 04 نوفمبر 2014، ص 16 .

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 33 .

فلسفات ومدارس فكرية -ماركسية، براغماتية، داروينية، حلقة فيينا..-، وسيأتي الحديث عن أغلبها في هذا الفصل.

ولفهم موقف حاج حمد من القرآن الكريم لابد من التعرف على مجموعة من المداخل المعرفية، هي:

البند الأول: الوحدة العضوية: ووحدة الكتاب العضوية من أهم معجزات القرآن، فالنص واحد لا يتغير ولا يتبدل، لكن قراءته وفهمه يختلف تبعاً للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري¹، حيث أن لكل عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية المميزة لها وطرقها الخاصة على القرآن وذلك تبعاً لمبادئها العقلية وأمطاتها الفلسفية وتصورها للمحاور الفلسفية الكبرى - الوجود، المعرفة والقيم-.

وبهذا تكون موضوعاته متداخلة، وأطروحاته مترابطة ومتفاعلة فيما بينها تبعاً لنظام التوحيد الذي تتسم به، فلا يمكن قراءة بعض النصوص بعيداً عن المعنى الكلي للقرآن، ولا يمكن فهم آية مبتورة من السياق، ولا يمكن إدراك محتوى جزء مقتطع من كل.

البند الثاني: القرآن معادل للوجود الكوني وحركته: قال تعالى ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَتَّعَلَّمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

﴿٧٥﴾²، فالقرآن الكريم في بنائته على مستوى الحرف يماثل الكون في بنائته على مستوى النجم، بحيث إذا احتل و تفلت أو تزحزح نجم عن موقعه احتل نظام الكون بأسره³؛ فهو إضافة إلى كونه مدونة معرفية تحمل بين طياتها رؤية كونية ومنهجاً بديلاً فيه خلاص البشرية، هو سجل كوني مفتوح لا يمكن للنفس البشرية الاطلاع على مكنوناته إلا بالتركيب وترقية الذات حتى تترقى في معارج النور وتطلع على خبايا الكتاب العزيز ومنابع الحكمة فيه⁴؛ وهذه البنائية القرآنية من أهم أسباب إعجازيته، بحيث لا يستطيع أحد ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف إلا الله تعالى؛ ومنه تصبح لكل حرف من حروفه وظيفته الألسنية البنيوية في الإنشاء القرآني، ولكل كلمة قرآنية دلالتها المفهومة المميزة بها عن غيرها⁵؛ وبهذه الرؤية للنص القرآني سيكون المشروع الحمدي ثرياً بالمفاهيم الجديدة والتوجيهات المخالفة لما جاء في كتب التفسير، فالفرج ليس العورة ولا السوءة، والحجاب ليس الخمار ولا الجلباب، واللمس غير المس و النظر غير الرؤية.. إلخ، الأمر الذي جعل لمشروعه الفكري قاموس مفاهيمياً خاصاً سنتطرق إلى بعض مصطلحاته لاحقاً..

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، المصدر السابق، ص 426 .

² - سورة الواقعة، الآية: 75- 79 .

³ - أبو القاسم حاج حمد، أستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 51 .

⁴ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 88-98.

⁵ - المصدر نفسه، ص 89.

ومن هنا، يصبح القول بأن بعض الكلمات القرآنية مقحمة أو أن بعض حروفه زائدة زيادة معنوية قول لاغٍ لا اعتبار له، يقول عبد الله دراز: "إن الحكم في القرآن بهذا الضرب من الزيادة أو شبهها إنما هو ضرب من الجهل بدقة الميزان الذي وضع عليه أسلوب القرآن، فإذا عمي عليك وجه الحكمة في كلمة منه أو حرف فإياك أن تركز إلى راحة اليأس فتتعد عن استجلاء تلك الأسرار فعسى الله أن يفتح لك بابا من الفهم تكتشف ما عمي على غيرك"¹، وهذا عين ما يراه صاحب العالمية الإسلامية الثانية.

ثم إن الاستخدام الإلهي للمفردة القرآنية يختلف نوعيا عن استخدامها على المستوى البشري؛ فالاستخدام الإلهي قائم على الإحكام المطلق وبالتالي لن يكون في الكتاب العزيز مترادفات، بل لكل كلمة ترتقي إلى مستوى المصطلح الدلالي المتناهي الدقة الذي إذا اختل معناه سيختل النظام القرآني تماما كما سيختل النظام الكوني إذا اختل منه نجم؛ ورغم أن نفس المفردات القرآنية كانت مستخدمة في القرن السابع للهجرة إلا أنها تنتمي لنظام مفاهيمي مختلف - كما سبق -، لكن القرآن الكريم جاء فوظفها ضمن سياق مفاهيمي جديد وشبكة دلالية مغايرة لما كانت عليه في العصر الجاهلي؛ لقد كان لهذا التحول المفاهيمي والتضمين الديني والقيمي والأخلاقي دور كبير في إحداث تغيير كامل في التصور العربي للعالم و للوجود الإنساني؛ وهذا ناتج طبعاً عن التأثير الذي يحصل من خلال الانتقال من سياق إلى آخر²؛ ويذهب صاحب العالمية الإسلامية الثانية إلى أن هناك فارقاً كبيراً ودقيقاً بين شاعرية العرب اللغوية مع تفرد لها اللساني، ودقة الاستخدام القرآني لها، إن الاستخدام الرباني يرتقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح - مثلما أسلفنا -، ويجعله يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي، صحيح أن القرآن مركب على اللغة العربية كأداة تعبيرية، لكنه أيضاً مركب على منهجية معرفية تضبط كل الموضوعات التي يطرحها ويعالجها وبالتالي يجب أن تخضع هذه الأداة التعبيرية لنفس الانضباط المنهجي³، أي تتحول المفردات من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة، ويصبح لكل مفردة معنى واحد ووحيد ومحدد مهما اختلف السياق، و لكل كلمة معناها الخاص وإن بدت مترادفة متشابهة المعنى مع غيرها؛ وهذا يجعلنا أمام إشكال ثنائية المطلق والنسبي ولازم هذا القول يخرج بمفكرنا من حيث لا يدري إلى أن الله يخاطبنا بما لا نفهم، مادام الاستخدام الإلهي يختلف عن الاستخدام البشري، كما أن الانضباط المنهجي الذي جاء به يقتل صلاحية القرآن لكل زمان ومكان خاصة إذا استصحبنا أن هذه المنهجية غابت عن خلد كثير من المفسرين والفقهاء قبل حاج حمد.

¹ - محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات في القرآن، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط 1، 1985، ص 130 - 131 .

² المرجع نفسه، ص 35 .

³ حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 64 . 65 .

الفرع الثاني: ابن عربي والرؤية الكونية التوحيدية الصوفية:

لقد تماهى الجابري مع القشيري¹ في تقسيمه للعلوم إلى برهان وعرهان وبيان، لكن الأخير أراد بالبرهان علم الكلام، واعتبر العرفان مبدءاً أصيلاً من مبادئ الإسلام، أمام البيان فهو تعبير عن العربية؛ وخلافاً للجابري اعتبر أن أبلغ المعارف كما لا العرفان ثم يأتي البيان، يليهما البرهان². وما يمكن ملاحظته على موقف الجابري من العرفان أنه يضع العرفان كصورة للعقل المستقيل وبين الفلسفة كوجه من وجوه العقل المستنير حاجزاً وفاصلاً أصماً يقطع أي صلة بينهما، ورغم مظاهر التبطل فيه يظل التصوف أساساً محكوماً بديناميكية فكرية وعقلية هي نفسها ديناميكية العقل الفلسفي مع الفارق طبعاً، ومهما حاولنا افتعال الهوة بين المستقيل والمستنير إلا أننا سننتهي إلى تهديم الحاجز الأصم والقول أن الفيلسوف عارف، وأن العارف فيلسوف؛ وإذا أردنا ضرب أمثلة على ذلك نجد أرسطو وابن باجة وابن رشد من الفلاسفة، بالمقابل نجد ابن عربي، الشبلي وعبد القادر الجيلاني من المتصوفة، بين هذا وذاك نجد ابن سينا، الغزالي، السهرودي، صدر المتألهين³، وهذا لا يعني أن من سبق ذكرهم اختصوا بمجال دون الآخر بل نجد الروحانية عند أرسطو كما نجد التفلسف في كتابات ابن عربي.

ثم إن تقسيم العقل العربي إلى ثلاثة أقسام تحديد مصدرته أمر يجب أن يراجع، حيث يرى أن العقل العربي بياني، واليوناني برهاني، والمشرقي عرفاني، وهذا في رأي علي حرب نوع من الهروب من الواقع، وتماثل مع أولئك الذين يحمّلون أسباب ضعفهم وتخلفهم وفشلهم للغرب المستعمر، أو مثل الإسلاميين الذين يعتقدون صفاء الثقافة الإسلامية ويدعون تنجسها ووجوب غربلتها من الأفكار الدخيلة؛ فالأمر لا يختلف عما سبق حين نقول إن العقل المستقيل وافد من عند الآخر؛ وبهذا الموقف يصبح الجابري أسير موقف إيديولوجي يحجب عنه صلب الموضوع المراد بحثه، فاللامعقول هو مجموع الأصول والبُنى والآليات اللامعقولة التي استخدمت في العلوم وحاولت إنشاء خطابات عقلانية حول نص الوحي؛ إن للخطاب الديني جانبه العقلاني شئنا أم أبينا، إذ لا يصح أن نتعامل معه على أنه مجرد أداة تعبيرية أو ماهيات متعالية تقوم بذاتها أو تنطوي على الصحة والخطأ بذاتها، بل هو تشكيل خطابي يتم به وفيه ومن خلاله إنتاج الحقيقة والمعنى⁴.

و إذا تقرر ما سبق، فإن العرفان باعتباره جزءاً أصيلاً من النص الديني ينسحب عليه ذات الحكم، بمعنى أن له جانبه العقلاني كما للوحي، فما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر.

¹ - عبد الكريم بن هوازن القشيري (توفي 1072م): من أعلام الصوفية، كان فقيهاً شافعياً ومتكلماً أشعرياً، من مؤلفاته: لطائف الإشارات، الرسالة القشيرية، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 495.

² - القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ج 2، ص 180، 194 - 195، 212.

³ - يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دراسة تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر العربي محمد عابد الجابري، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 2009، ص 76-77.

⁴ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 5، 2008، ص 119-120.

لقد كانت نظرة الجابري للموروث العرفاني نظرة اصطفاوية استعلانية مركزية، عامل بها العقل المشرقي بمثل ما عامل العقل الغربي باقي الثقافات، وهذا استبعد من دائرة المعقول العربي أحد أهم ممثليه، لا لشيء إلا لأنه غير عربي في نظره، ولهذا وجدناه ينعى ذلك العقل المشرقي بالسحر والخرافة والتنجيم والكهانة والنزعة الظلامية¹. ويرى علي حرب إن الإنتاج المعرفي الصوفي العرفاني وإن كان يظهر أصلا للعقل المستقيل يمكن أن يكشف بعد تحليله والنظر فيه بموضوعية عن عقلانية محتجة خاصة في نتاج ابن عربي².

وفي هذا الفرع سنتطرق لتأثر صاحب منهجية القرآن المعرفية بابن عربي باعتباره مدرسة صوفية خصبة وثرية فكريا وفلسفيا ومعرفيا ووجدانيا، والبصمات التي طبع بها مشروع حاج حمد؛ ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر أن ابن عربي العرفاني قد كان من بين أكبر الشخصيات التي أثارت و تثير كثيرا من الاختلاف و الارتياب كلما ذُكرت، حيث اعتبره البعض عارفا وليا أو ربما حتى قديسا فكان بذلك اسما على مسمى " محيي الدين "؛ والبعض صنفه في خانة الكفرة والزنادقة والملحددين، واعتبره "مميئا للدين".

يذهب حاج حمد -و الحال هذه- إلى أن ابن عربي من المظلومين والمفتري عليهم تاريخيا، و المقدوفين زورا وبهتاناً بوحدة الوجود والباطنية والتأثر بالفلسفات الإغريقية والهندية³.

و يتجاهل هؤلاء الجناة المفترون أن ابن عربي كان همزة وصل بين التراث العرفاني القديم وكل من جاء بعده من المفكرين، بل إنه بلور كثيرا من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه خاصة أولئك الذين لم تصلنا كتبهم، أو وصلتنا عنهم أقوال متفرقة ومتناثرة، أمثال الحلاج⁴ و التستري⁵ و النفري⁶ ..، حيث بدد سحب الضبابية، ومترق جلابيب الظلامية التي كانت يحيط بأفكار هؤلاء العارفين⁷.

كما أنه أثر في من جاء بعده من السالكين إلى الله والفلاسفة، حيث وصل أثره إلى أقصى الشرق الإسلامي بعد أن تتلمذ على يده صدر الدين القزويني، و عمل الأخير على نشر أفكار أستاذه فأخذ عنه قطب الدين الشيرازي شارح فلسفة السهرودي وكان صديقا لجلال الدين الرومي صاحب المثنوي وغيرها من المؤلفات

1 - المرجع نفسه، ص 122-212.

2 - المرجع نفسه، ص 120.

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 298.

4 - الحسين بن منصور الحلاج (244-309هـ): متصوف وشاعر عربي من أصل فارسي، من مؤلفاته ديوان الحلاج، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 274.

5 - سهل التستري (توفي 283هـ): متكلم ومتصوف، وهو معلم أبي منصور الحلاج، من مؤلفاته: تفسير القرآن العظيم، انظر: المرجع نفسه، ص 235.

6 - محمد بن عبد الجبار النفري، (توفي 354هـ): متصوف من الكوفة، لم يصلنا من تراثه سوى الخطابات والمواقف، انظر: المرجع نفسه، ص 674.

7 - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط 1، 2002، ص 24-25.

الروحانية؛ كما أثرت كتابات ابن عربي في عبد الكريم الجيلي¹ صاحب كتاب الإنسان الكامل².
البند الأول: اشترك حاج حمد مع ابن عربي في انطلاقة من رؤية منامية، وإن اختلفت بطبيعة الحال، حيث يذكر الأخير أنه عندما كان صغيراً أصيب بحمى شديدة أدخلته في غيبوبة وكادت تضح حدّاً لحياته، وفي هاته الغيبة رأى أناساً كريهين المنظر يريدون أذيته والإساءة إليه، فجاء رجل حسن المنظر طيب الريح ذو بسطة في الجسم فدافع عنه ودفعهم عنه حتى قهرهم، فلما سأله من أنت؟ قال أنا سورة يس أدفع عنك، فأفاق من غيبوبته وإذ بوالده يقرأ السورة عند رأسه ويكي³، فلما سلك الدرب إلى الله تعالى وعرفه أطلق على السورة اسم "قلب كتاب الله"⁴.

وقد أسلفنا الحديث عن الرؤية كباب من أبواب الاصطفاء في المنظور الديني، وتجربة حاج حمد في هذا الباب، وكيف كانت الرؤى و المنامات باباً لخلاصه من المرحلة الارتبابية.

البند الثاني: يرى الشيخ محي الدين أن القرآن الكريم هو كلام الله المرقوم الذي يوازي الوجود ويرمز إليه، كما أن آياته توازي الإنسان وترمز إليه؛ وإن كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الخلق والحق، والقرآن موازٍ للوجود كما هو الحال بالنسبة للإنسان، فإنه ذو جانبين: باطني كلي من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي و يتنزل متجدداً على قلوب العارفين، وجانب ظاهر هو رسومه وتلاوته⁵؛ وتماشياً مع هذا يرى حاج حمد أن القرآن الكريم كتاب إلهي مواز للإنسان متماش معه مسائر لتطلعاته مواكب لتطوره، فهو مستجيب لما كان سائداً من ظروف تاريخية خاصة بمرحلة الأميين ويستمر باتجاه المستقبل عبر مختلف العصور؛ وبتطلعه المستقبلي هذا وضع منهج الهدى ودين الحق سبيلاً يمكنه من استقطاب كافة التيارات الفكرية والمذاهب والديانات والحالات الثقافية المختلفة⁶، ولعل مكانة القرآن عندهما نابعة من كونه منفذاً من الشك إلى اليقين، ثم كونه مرتكزاً لما جاء به من تصورات وأفكار جديدة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُفَّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾⁷؛ أمام هذا الطرح، لسائل أن يقول: هل يمكن لكتاب أنزل منذ خمسة عشر قرناً و ضمن ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية محددة أن يعطي بديلاً لما هو سائد اليوم؟، هل يمكن أن يعطي جديداً أمام إشكاليات الواقع البشري المعاصر؟.

¹ - عبد الكريم الجيلي (766-805): متصوف عربي، من مؤلفاته الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الناموس الأعظم، انظر: جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 266.

² - نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 26 .

³ - المرجع نفسه، ص 31 .

⁴ - ابن عربي، عنقاء العرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة صبيح، القاهرة، مصر، ط 1، 1945، ص 13 .

⁵ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2004، ص 264.

⁶ - أبو القاسم حاج حمد، مقال خصائص القرآن الكريم، مصدر سابق، ص 2.

⁷ - سورة التوبة، الآية: 33.

يجيب حاج حمد بأن القرآن الكريم وبحكم ما ضمنه الله فيه من خصائص -الكرم ، المكنونية والمجيدية- يمكنه أن يقدم حلولاً مختلفاً للإشكالات المعاصرة؛ فكما أنه بإمكاننا أن نكتشف نظريات جديدة في الأرض والفضاء الكوني بصفة عامة وذلك بحكم تطور المناهج المعرفية والأدوات العلمية، فإن القرآن الكريم بمثابة هذا الكتاب الكوني، كلما تغيرت وتطورت المناهج المعرفية التي تبحث فيه كلما كشف لنا عن مكونات جديدة وحلول مبتكرة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾¹، فهو كريم متجدد العطاء، مكنون قابل لأن يكتشف مجيد لا يبلى مع متغيرات الزمان والمكان²، بشرط قراءته وفق مناهج معرفية حديثة مع مراعاة خصائصه من وحدة عضوية ورؤية منهجية وتفرد لغوي.

وكما أنه كتاب مواز للإنسان وتطلعاته نحو المستقبل، فإنه كتاب معادل للوجود الكوني وحركته، قال الله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾³، فالقرآن معادل للوجود الكوني وحركته، شبه الله بنائيته على مستوى الحرف بينائية الكون على مستوى النجم؛ فكما أنه إذا احتل نجم و ترحج عن موقع احتل النظام الكوني، فإنه إذا احتل حرف في الكتاب العزيز احتلت بنائيته المنهجية و المفاهيمية، أو بمعنى أوضح: الصياغة الكلية لهذا الكتاب السماوي تماثل في البنائية مواقع النجم الضابطة للحركة الكونية، وبهذا التماثل جاءت الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٤﴾⁴، والثاني السبع هي السموات السبع والأرضون السبع، قال 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 ﴿٥﴾⁵، وبهذا الضابط المنهجي يصبح القرآن الكريم كتاباً ذو وحدة عضوية كلية من فاتحة الكتاب إلى آخر سورة فيه⁶، ويصبح محمد صلى الله عليه وسلم بذلك حائزاً على الولاية الكونية (ولقد آتيناك سبعا من المثاني) والكون القرآني الموازي لها (والقرآن العظيم)⁷، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التوظيف للسبع المثاني مغاير تماماً لما جاء في كتب التفسير، فعند القرطبي مثلاً أن السبع المثاني هي السور السبع الطوال وسميت بالمثاني لأن العبر والأحكام والحدود ثنيت فيها،

1 - سورة الواقعة، الآية: 77-79 .

2 - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 89 .

3 - سورة الواقعة، الآية: 77-80 .

4 - سورة الحجر، الآية: 87 .

5 - سورة الطلاق، الآية: 12 .

6 - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 275 .

7 - سورة الحجر، الآية: 87 .

وقيل الفاتحة وعدد آياتها سبع، وقيل القرآن كله، وقيل السبع المثاني هي الأمر والنهي والتبشير والإنذار وضرب الأمثال وتعدد النعم وذكر أنباء القرون¹، والظاهر تعلق التوجيه بالقرآن الكريم وعدم الخروج منه إلى غيره مثلما فعل حاج حمد، كما توجيهه إلى أنه لو كان المراد بالسبع المثاني القرآن أو بعض أجزائه مردود من كون أن الواو في قول الله (والقرآن العظيم) لا تقتضي المغايرة بل واو مقحمة، والتقدير حسب القرطبي دائما: ولقد آتيناك سبعا من المثاني القرآن العظيم، ومن هنا فلا إشارة للكتاب المنظور في هذه الآية.

أما عن ظاهر الكتاب، وباطنه فيرى حاج حمد أن للقرآن الكريم ظاهر هو رسوم حروفه، وباطنه مكنونا يجب اكتشافه، ولا يتسنى اكتشافه والنفاذ إلى خباياه إلا بطهارة النفس وصفائها، هذا الطهر هو الباب الوحيد الذي يقذف به الله نور الكشف عن خبايا الكتاب العزيز في قلب القارئ؛ فإذا وصل المتمعن في القرآن الكريم لهذه المرحلة من الرقي رأى الوجود بعين الله وأدرك فعل الله لا في التكوين والخلق فقط، ولكن في مجرى الزمان والمكان، وبالتالي يكون سؤاله لماذا فعل الله وليس كيف فعل الله؟²، إذ إن الكيفية معلومة متوصل إليها عقلا أما "لماذا؟" فتربط بما هو فوق العقل، أي بالبحث عن البعد الغائي في حركة الكون ومحاولة التنقيب عن النواميس الإلهية المبثوثة في هذا الوجود، فعلم القرآن المكنونة لا يمكن أن تظهر للشارق والزاني والقاتل والمتاجر بها والمستفيد منها دنويا بل هو أمر لا يتأتى إلا للمطهرين نفسا لا المطهرين بدنا، قال تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾³، أي ذووا النفوس الطاهرة لا الأبدان إذا المس غير اللمس كما سيأتي، وأصحاب النفوس الطاهرة ليسوا ذوي مواصفات خارقة ولا معجزات ولا كرامات فوق طبيعية بل هم متوسطوا الارتقاء الديني والعبادة⁴، قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁵ منهم الظالم لنفسه ومنهم المقتصد ومنهم السابق بالخيرات، فيفتح الله على من يساء منهم بالقدر الذي يشاء؛ وبهذا يصبح القرآن الكريم كتابا ذو وحدة عضوية كلية من فاتحته إلى آخر سورة فيه⁶، ويصبح صلى الله عليه وسلم بذلك حائزا على الولاية الكونية (ولقد آتيناك سبعا من المثاني) والكون القرآني الموازي لها (والقرآن العظيم)⁷.

¹ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988، ج10، ص 51.

² - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 390، 391.

³ - سورة الواقعة، الآية: ص 79.

⁴ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 88. 89.

⁵ - سورة فاطر، الآية: 31. 32.

⁶ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 275.

⁷ - سورة الحجر، الآية: 87.

البند الثالث: تختلف مستويات الوجود بين مادي وروحي، أو بشري ونباتي وحيواني، لذلك فرق الفلاسفة المسلمون بين وجود الله تعالى ووجود سائر الكائنات الأخرى، إذا الوجود عندهم كما يرى عبد الرحمان بدوي لا يدل على صفة بدرجة واحدة¹، فالوجود المتحقق في الجوهر أقوى من الوجود في العرض، والوجود في حقه عزّ وجل أقوى منه في الإنسان، ذلك أن وجوده في الأول وجود -الله- بذاته، بينما الوجود في الإنسان وجود بغيره. ويرى الصوفية غير ذلك حين يذهبون إلى أن الموجود الحقيقي هو الله تعالى، وكل ما سواه إنما هي موجودات عرضية، فالله تعالى هو الوجود كله ولا موجود غيره، بمعنى لا موجود بحق الله تعالى.

ويوجه ابن عربي إلى أن الله تعالى هو الخير المحض، لأن الله تعالى بمعنى الوجود هو الخير، ضد العدم، أي أن الوجود بمعنى مصدرية الإيجاد مغايرة تماما لمعنى الوجود الخالص، يقول في ذلك: "إنه تعالى الوجود، فلا يعطي الوجود إلا الوجود، لأن الخير كله بيده، هو الوجود، والوجود كله خير"²، والواضح هنا تأكيد ابن عربي على الوجود الإلهي باعتباره صفة من صفات الكمال في حقه، وبالمقابل صفة نقص على المستوى الإنساني باعتبار أن وجودنا فرع عن وجود أكمل هو الوجود الإلهي.

إن الوجود الإلهي وجود بحت خالٍ من كل شرط لأنه مجردٌ عن كل نسبة أو إضافة، و ليس بجوهر ولا عرض، وجوده بذاته يستلزم أن يوجد بعينه لا بغيره، وهو المقدم لكل موجود سواه فهو الغني بذاته عن كل شيء والكل مفتقر إليه³، ومن هنا فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا ذات الحق سبحانه وتعالى، فكل ما سواه لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق، فهو موجودهم ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجود خلاف الحق ولا خارجا عنه، "فكل ما سوى الله لا يمكنه الخروج عن قبضة الحق، فهو موجودهم بل هو سبحانه وجودهم، ومنه استفادوا الوجود، وليس الوجود خلاف الحق ولا خارجا عنه يعطيهم منه، هذا محال، بل هو سبحانه الوجود، وبه ظهرت الأعيان"⁴، فالوجود عند ابن عربي يحمل عدة معاني: الإله، الكينونة، الوجود الخاص (عين الذات)، الوجود العام (خارج عن الذات).

أما العالم فليس خارجا عن وجود الله بل هو أمره، بل ليس إلا كتابا سطرت حروفه وهي الموجودات جميعها، في رق منشور لا يخرج عن وجود الله لأن وجوده عينه، ليس وجود العالم إلا للرحمة، وخلقه حكمة من الله لتعرف الموجودات حقها من العطاء الإلهي، ليعطي كل خلق حقه إعطاء كونيا بما أتانا الله⁵، فالله تعالى هو الموجود الحق، أما الوجود فهو تجلٍ للوجود الإلهي

¹ عبد الرحمان بدوي، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975، ص 175. 176.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، بولاق، مصر، د م ن، ج 3، ص5.

³ القاشاني، شرح فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، د م ن، ص 3.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ت، ج 36، ص 167. 168.

⁵ - المرجع سابق، ص 94.

والعالم قسمان: عالم أمر وعالم شهادة، والإنسان في كل هذا جزء من العالم بل مفتاح كون الوجود، وكون العبادات، به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد¹، فالعبد هو الكون والله هو المكون.

انطلاقاً مما سبق نخلص إلى نقطتين مهمتين في مشروع حاج حمد :

1. دفاعه عن ابن عربي ونفيه لما نسب إليه من وحدة الوجود، إذ يرى أن هذا الموضوع وخاصة عند ابن عربي يجب أن يفهم فهما خاصا بعيدا عن التصورات المسبقة والخلفيات المسيئة المبيّنة، فالشيخ الأكبر ينطلق من ثنائية حادة وواضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها بين الإنسان من جهة أخرى؛ كما أن منهجه في قضية التنزيه والتشبيه ينفي إطلاقاً ما نسب إليه من وحدة الوجود²، يقول ابن عربي: "إذا كان الاتحاد يصير الذاتين ذاتا واحدة، فهو محال لأنه إن كان عين كل منهما موجودا في حال الاتحاد فهما ذاتان، وإن عدت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس للأول حد.."³، ومن هذا القول يمكن أن نستشف أن الوجود نوعان: حقيقي هو وجوده تعالى، ومجازي هو وجود باقي المخلوقات، وهذا التقسيم كما أسلفنا راجع لتقديس العلية ونفي مشابقتها للمخلوقات إذ إن إثبات الوجود الحقيقي لغير تعالى يلزم عنه إثبات القدم لغيره وهو أمر لا يستقيم، فبحث حاج حمد عن الثنائية خالق/مخلوق عند ابن عربي محاولة لتوجيه فلسفة وحدة الوجود توجيها جديدا فحواه أن الاعتداد بالوجود الإلهي لا يعني بحال من الأحوال استلاب الوجود؛ وبالنسبة لمنهجية ابن عربي في قضية

التشبيه والتنزيه، فيرى ابن عربي انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿فَاطْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ

أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴿٤﴾، إنه ليس في الوجود شيء سواه يكون مثلاً له أو خلافاً، فإن كان هذا أما لا يُصور فيما ظهر في الوجود بالوجود إلا بالحق (وهنا تظهر الثنائية)، وهو واحد فليس ثمة شيء له مثل، لأنه لا يصح أن يكون ثمة وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة أن تجمع الوجود عليه، فيكون هو عين الوجود⁵.

ومن هنا فإن الله هو المتصف حقيقة بالوجود ولا شيء من الممكنات مستحق لذلك الوصف على الحقيقة، وبهذا يكون التمييز بين الوجود بالمعنى الحقي الإلهي، وبين الوجود النسبي الكوني؛ وهذا ما استند إليه حاج حمد في تقسيمه للغيب، إذ يرى أن الغيب نوعان مطلق وهو ما لا علم للإنسان به من متعلقات الذات العلية، وغيب نسبي هو الصادر عن الغيب المطلق، أي أنه فرع عن الغيب المطلق، أو أمرٌ إلهي ينتهي إلى تشيؤ⁶، ويمتد هذا

¹ - ابن عربي، كتاب التراجم، مطبعة جمعية المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1، 1984، ج2، ص6.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص300.

³ - ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط1، 1948، ص29.

⁴ - سورة الشورى، الآية: 11.

⁵ - ابن عربي، الفتوحات، (بولاق)، مرجع سابق، ج2، ص680.

⁶ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص197.

النوع إلى كل ما مصدره التفاعل بين الله والكون: من حركة وسكون، رطب ويابس، إنسان يُتوفى بالليل ويبعث بالنهار، تضرّع يصدر من إنسان في ظلمات البر والبحر فيستجاب له..، ومن هنا تتضح تلك الثائية الحدية الموهمة، فالغيب النسبي هو مجرد تحل للمطلق لكن حاج حمد يحاول الفصل بينهما هروبا مما وقع فيه ابن عربي من وحدة الوجود، كما أن تقسيم مفكرنا للحدليات الثلاث في كتابه العالمية الإسلامية الثانية لا يخرج عن هذا الطرح، إذ يرى أن العالمية الإسلامية مبنية على تكامل بين مطلق الغيب ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة¹، أي مطلق الإنسان مع مطلق الطبيعة وهما يمثلان الغيب المتشبيء مع مطلقيه القرآن وفوق الجميع إله أزي.

2. تبني حاج حمد للرؤية الكونية التي يطرحها ابن عربي:

يذهب حاج حمد إلى أن الله تعالى هو الخالق لهذا الكون المتصرف فيه بقدرته المطلقة والمهيمنة، ليس جسدا أو متداخلا في الكون عبر وسيط متجسد، ليس حالا في الوجود الكوني وليس مفارقا بذات الوقت؛ فهو متصل بالكون بصفاته لا بذاته، فالله يطرح وجوده بفعل مرئي و مباشر في الكون فهو ملك، ومهيمن وجبار ومنتقم ورحمن ورحيم، فالله بصفاته المقدسة يتجلى بأفعال إرادية تكيف كل الظواهر على الاقتران بأعلى ما تعطيه قوانين التشيؤ و الصيرورة من ضرورة ذاتها²، فالله عنده فوق الثنائية الجسمية والثنائية النفسية، فليس مولودا ولا هو والد كما أنه ليس بالموجد المنسحب أو الخالق الغائب³، ليس كمثل شيء من مخلوقاته وهو السميع العليم.

إن البحث عن هذه القضايا الوجودية متروك للعقل الإنساني الذي يقود إلى مدخل أساسي في التعرف على

الخالق سبحانه وتعالى هو علاقته بالكون، قال تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁴، فبقدر ما

تتحقق للإنسان معرفة علاقة البنائية الكونية به باعتباره مركزا لها، تتحقق له المعرفة بالله⁵، و بهذا تتحقق المعرفة الحقة بالله تعالى، أو معرفة الحق بالخلق، وبها تتم العبودية الخالصة إذ إن الكون المسخر يقترب للإنسان بالعطاء الكوني، والإنسان يقترب إلى الله بما افترضه عليه⁶، وبهذا تتضح التراتبية الوجودية كون مسخر، وإنسان مسخر عابد لله، وإله متعال خلق الجميع وإليه مردّهم جميعا؛ إذن فالمطلوب من الإنسان ليس البحث في كيفية الخلق، أو معرفة الدقائق المنهجية لهذه العملية، بل هدفه الأسمى يجب أن يكون البحث عن البعد الغائي للخلق.

1- المصدر نفسه، ص 144.

2. حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 150.

3. المصدر نفسه، ص 154. 155.

4. سورة الشورى، الآية: 11.

5. حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 154.

6. المصدر نفسه، ص 159.

ولن نطيل الحديث في الموضوع أكثر لأن تفاصيل كثيرة منه ستكون مضمّنة في الفصل الموالي وبالتحديد في المطلب الخاص بضبط مفهوم الوجود والفرعية الخاصة بالوجود عند المتصوفة، وفيه سنتطرق أكثر لتأثير ابن عربي في المشروع الحمدي على مستوى الرؤية.

الفرع الثالث: محمد محمود طه وتأثيره في تكوين حاج حمد:

يرى الدكتور محمد عمارة أن أفكار حاج حمد تتقاطع في كثير من النقاط مع فكر مواطنه السوداني محمود محمد طه¹، وأن أفكارهما تمثل فكرة مبهمّة، ومبهم الأفكار يجب أن يُدرس ويتحاور معها لتحديد إيجابيتها من سلبياتها؛ كما يذهب إلى أن أفكار حاج حمد عن العالمية الإسلامية الثانية لا يمكن أن تناقش مناقشة جادة وحقيقية إلا إذا اقترنت مع كتابات محمد محمود طه²، ويمكن أن نضيف على ما ذهب إليه الدكتور محمد عمارة أن كلا المفكرين أخذ عن الصوفية الكثير، وهو مجال خصب للبحث والتنقيب.

يذهب الأستاذ محمود طه إلى أن الآيات التي نزلت في بداية الدعوة الإسلامية هي أصل القرآن الكريم وعليها اعتماده وقوامه؛ وهي آيات يظهر فيها الإسلام بمظهر التسامح ونبذ الإكراه، قال تعالى: ﴿فَذَكَرْنَاكُمْ أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾^(٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ³، لكن الإشكال يكمن في تركيبة الفرد العربي المخاطب بهذا النص، إذا لم يَرَقْ لمستوى ذلك الخطاب المتسامح، فرفض دعوته صلى الله عليه وسلم وحاربها، بل وحاول النيل من صاحبها وهذا ما دفع إلى ظهور أو بالأحرى نزول آيات الفروع، وهي آيات الجهاد، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(١٩٣)⁴.

ويذهب الأستاذ محمود محمد طه - كما يسميه السودانيون - إلى أن نسخ الفروع للأصول لم يكن إلغاء لها بل هو مجرد إرجاء و ادخارها للمستقبل، ولو كان النسخ نهائياً - حسب رأيه - لأصبح أحسن وأعمق ما في هذا الدين منسوخاً؛ فالتسامح وهو من الأصول أفضل من الإكراه بالجهاد وهو من الفروع⁵، وهكذا فإن زمن استرجاع الفروع قد ولى حسب، ليفسح المجال أمام الأصول لتستعيد مكانتها.

عودة الأحكام المؤجلة والمؤخرة لن تكون إلا من خلال الرسالة الثانية وهي الرسالة الأصل وما الأحكام التي تشكلت وجرى تطبيقها في العهد النبوي إلا تشريعات مرحلية تأسيسية لا تصلح لمسلمي اليوم، فالجهاد والحجاب

¹. مفكر وسياسي سوداني ولد سنة 1909 م، أسس تيار الإخوان الجمهوريين، عارض حكم العسكر وحلفاءه من الإخوان المسلمين، طبق عليه حكم الردة في عهد الرئيس جعفر النميري سنة 1985، من مؤلفاته: الرسالة الثانية، تعلموا كيف تصلون، انظر: www.aswatonline.com, 2020/01/19.

². انظر: حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر نفسه، ص 244-245.

³. سورة الغاشية، الآية: 21 . 22 .

⁴. سورة البقرة، الآية: 193 .

⁵. محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، السودان، ط2، 1969، ص 38 . 41 .

وتعدد الزوجات ليست من أصول الإسلام، والنص الأصلي ظل مرجحاً ومدخراً إلى حين ظهور الرسالة الثانية على يد مؤسسها محمود محمد طه وهذا هو زمن تطبيقها¹.

من خلال هذا الطرح، ومن ملاحظة تشابه المسميات (الرسالة الثانية والعالمية الإسلامية الثانية) يتبادر إلى ذهن القارئ تقارب إن لم نقل تطابق المشروعين وبالتالي صحة انتقاد الدكتور محمد عمارة السابق.

لا يوافق حاج محمد على هذا، وي طرح مجموعة من النقاط المفصلية للفرقة بين المشروعين، حيث إن الفرق بين الرسالة الثانية والعالمية الإسلامية الثانية كالفرق بين متشابه الكتاب العزيز ومحكمه -على التوالي-؛ إن علاقة من يلي محمداً بالكتاب والدعوة إلى الله وتجديد الفكر الديني لا تكون علاقة نبوة ولا رسالة ثانية أو ثالثة أو رابعة كما ادعى محمود محمد طه، بل هي علاقة توريث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر، وهذا ما يضمن استمرارية المنهج الإلهي²، بمعنى أن العالمية الإسلامية الثانية باب مشروع على التجديد الديني ولا تخرج عن أصوله الكبرى، في حين أن الرسالة الثانية شطت عن منهج الحق وخرجت بصاحبها إلى ادعاء ما ليس أهله وجاءت الشريعة السمحة بنسخه -النبوة-.

ثم إن تجزئة الأستاذ محمود القرآن الكريم إلى أصول وفروع تتنافى والنظرية الكلية التي نظر بها محمد أبو القاسم حاج حمد للنص الديني، إذ القرآن عنده كتاب منهجي كلي، ذو وحدة عضوية تتلاشى معها فوارق الأصل والفرع، والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني³، ومنه فالقرآن كل متكامل لا يُفصلُ بعضه بعضاً، بل إن فوارق المكي والمدني زالت بعد الحتمة النهائية بين محمد صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام.

إن عمل حاج حمد كان منصباً و متمحوراً حول المنهجية المعرفية التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية، ولم يُقَمَّ قطيعة بين تلك المرحلة الزمنية وهذا العصر؛ وقد وضع صاحب العالمية مجموعة من النقاط الفاصلة بينها وبين الرسالة الثانية نوجزها فيما يلي:

البند الأول: جزأ محمود حمد طه إلى رسالتين، وجعل من القرآن أصولاً وفروعاً، وبذلك ألغى وحدة الكتاب العضوية والمنهجية، والفرق بين المرحلة النبوية، والمرحلة المعاصرة ليست بحاجة إلى رسالة ثانية بل هو فارق في استخدام المناهج المعرفية المعاصرة في قراءة النص الديني لاكتشاف مكنوناته فقط⁴.

البند الثاني: اتخذ الأستاذ محمود محمد طه متغيرات العصر الراهن كذريعة لظهور رسالته الثانية، يقول: "أستطيع الدين أن يرتفع إلى مخاطبة العقول النيرة وإقناعها في مستوى جميع تطلعاتها وتساؤلاتها أم سيظل كسابق عهده

¹ المرجع نفسه، ص 38 . 41 .

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 482 .

³ - المصدر نفسه، ص 125 . 126 .

⁴ - المصدر نفسه، ص 127 .

يطلب بالإيمان ويفرض الإذعان، ثم لا يكاد يسعى إلى ما فوق ذلك؟!¹، وكأن التجديد في فروع الشريعة ولى عصره ليفتح المجال لتحديد الرسالة.

يجيب حاج حمد بأنه لو كانت المتغيرات العصرية تفرض نشوء رسالة ثانية يلزم على كل مجتهد ومصلح أن يدعي أنه صاحب رسالة جديدة، إن المتغيرات العصرية لا تستلزم رسالة ثانية بل تستلزم الاجتهاد والتحديث والتجديد، ثم إن العملية الثانية مجرد دورة تاريخية ثانية للإسلام تعقب الأولى وتبنى عليها²، وهي نقطة خلاف جوهرية بين الرسالة الثانية والعالمية.

البند الثالث: يذهب محمود محمد طه أنه تلقى الرسالة الثانية من الله مباشرة من غير واسطة، وذلك عبر العلم وصلاة الصلوة، ويرى أن قوله تعالى: ﴿أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾³ فيه إشارة إلى صلاتين صلاة شرعية (تنهى عن الفحشاء والمنكر) وهي صلاة المعراج، وصلاة صلوة (لذكر الله أكبر)، وهي صلاة الثلث الأخير من الليل، وقد كانت مفروضة على النبي ممدوحة في حق صحابته، واليوم أصبحت مفروضة على الأمة بحكم الوقت ومتغيرات العصر، يقول: "نحن بشرية الثلث الأخير و معلومة قيمة الثلث الأخير من ليل النوم (...). بهذا القدر نفسه يجب أن نعلم قيمة الثلث الأخير من ليل الدنيا"⁴، وقيمة البشرية التي تعيشه؛ إنما البشرية التي ستأتي منها إخوان النبي، و قد بشر الرسول الأعظم بهذه الأمة و إمامها محمود محمد طه، حيث يقول الأستاذ: "وهذه الأمة لم تجئ من بعدي و إنما جاءت على مدى التاريخ البشري الطويل وهو قد بشر بمجيء هذه الأمة كما جاء برسالتها - يقصد الرسول - مجملة في القرآن والسنة"⁵، والظاهر من هذا القول أن صاحب الرسالة الثانية سمح لنفسه لتغيير أحكام شرعية ومنها تغيير حكم صلاة الثلث الأخير من الإباحة للوجوب وهو ما لم يسبقه إليه أحد.

ثم إن تلقي الرسالة الثانية لم يكن بواسطة كما حصل مع الأنبياء والمرسلين، بل يتلقاها محمود محمد مباشرة عن الله عن طريق علم وهي⁶، وهنا يظهر تأثير المدرسة الصوفية والعلم اللدني، فكأن الأستاذ نال الرسالة الثانية وتشريعاتها بالعلم الإلهي اللدني.

1 - محمد طه، تعلموا كيف تصلون، سلسلة الثورة الثقافية، السودان، ط1، 197، ص 14 .

2 - حاج حمد، المصدر نفسه، ص128.

3 - سورة العنكبوت، الآية: 45 .

4 - محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، المرجع السابق، ص96-97.

5 - المرجع نفسه، ص 96 .

6 - المرجع نفسه، ص95.

ربما يقترب حاج حمد من طرح محمود طه للصلاة عندما يعطيها بعدا روحيا كونيا - كما سيأتي في قابل الفصول- لكنه لم يقل الرسالة ثانية، ولا يقسم القرآن إلى فرعي وأصلي بل هو وحدة عضوية مضبوطة مثل الانضباط الكوني على مستوى النجم، ثم إن العالمية الثانية ليست إلا حلقة تجديدية في مسيرة الدين الإسلامي لا تلغي سابقتها وإنما تتكامل وتتعاقد معها، إضافة إلى أن حاج حمد لم يدع أنه تلقاها عن الله تلقاها عن الله مباشرة، صريح أنه عايش تجربة روحانية أسلفنا ذكرها تمخضت عن العالمية الثانية لكنه لم يقل أنه تلقى ما جاء به عن الله مباشرة مثلما فعل مواطنه.

بقي أن نشير إلى أن حاج حمد ورغم تملصه من تهمة الإعجاب أو الأخذ عن محمود محمد طه إلا أنه تساقق معه في اختيار صفة الثنية لمشرعه، وكأن المحاولات التجديدية السابقة تدخلت تحت مظلة العالمية الأولى، أما الثانية فمخرجها من القوة إلى الفعل هو حاج حمد، كما أن التسمية توحى بذلك التوق الخلاصي التجديدي عندهما والذي تظهري عند غيرهما في فكرة المهدي أو ادعاء المجددية؛ كما أن الأرضية التي يقف عليها المفكران واحدة ونقصد هنا المدرسة الصوفية وفي مقدمتها ابن عربي، وهذا كما أسلفنا باب جدير بالبحث والتحليل.

المطلب الثاني: الإنتاج الفكري الغربي وأثره في فكر حاج حمد:

لطالما كانت الفلسفة الغربية بل وحتى المنتج الفكري وتجليات هذا الفكر من مواد ووسائل تقنية وتكنولوجية مهوى الأفئدة وقبلة لكل من يريد الإتقان والضبط والجودة، راجع ذلك إلى التأثير بثقافة الغالب من جهة، أو ربما تمكن العقل الغربي من وسائل وأدوات معرفية لم يستطع العقل العربي أن يصل إليها انطلاقاً مما يريزح تحته من تردٍ في شتى المجالات وعلى مختلف الأصعدة، أو حتى من خلال التجربة التي عاشتها أوروبا في صراعها من أجل التحرر من براثن الكنيسة.

ثم إن مركزية الغربي الفكرية والحضارية التي أنشأها، والهالة التي أحاط بها نفسه، تدفع كل من هم دونه أو حتى في مستواه -البراغماتية الأمريكية أمودجا-، يعتقد مرجعاً معرفياً لا يُمكن إغفاله و قبلة فكرية لا يمكن أن يستقبل غيرها.

وكغيره من الباحثين عن مفاتيح معرفية جديدة يّم حاج حمد وجهه نحو الغرب فاستفاد من مختلف مدارسها وفلاسفتها، من الماركسية إلى حلقة فيينا مروراً بمدرسة فرانكفورت وكتابات أوجست كونت وتشارلز داروين وغيرهم من الفلاسفة والمدارس الألسنية المختلفة.

و سنحاول في هذا المبحث ذكر أهم المدارس والفلاسفة الذين استقى عنهم حاج حمد بعض العُدّة المعرفية التي بنى عليها مشروعه الفكري.

الفرع الأول: الماركسية وتأثيرها في المشروع الحمدي:

الماركسية هي مذهب اقتصادي سياسي إيديولوجي تعاون على تشكيله وتأسيسه كلٌّ من كارل ماركس¹، وفريدريك إنجلز²؛ و يجب التنبيه إلى أن صفة "ماركسي" أو اسم "ماركسية" لم يقتصر إطلاقه على ماركس ومن تبعه فقط، بل شمل حتى خصومه من أمثال باكونين³ وأنصاره.

و الجدير بالذكر هنا أن هذا المصطلح اتخذ مفاهيم متباينة بحسب استخدامه، فكان عند علماء الاقتصاد "نظرية في القيمة"، ويرى البعض أن الماركسية نظرية اجتماعية جاءت للتأليف بين الحياة الألمانية و الحياة الغربية، وذهب آخرون إلى أنها نظرية سياسية، بل و يذهب الفيلسوف شميدت (Schmidt) إلى أن الماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي لها تأثير قوي في الواقع العملي، بالإضافة إلى أنها الفلسفة الوحيدة التي تحرك العالم بأسره⁴. وترى الدكتورة أم الزين بنشيخة المسكيني أن اسم ماركس قد يُخفي في حروفه الغليظة ثورات كبرى وشعوبا عَبرَتْ تحت رايته من مرحلة العبودية إلى مرحلة التحرّر والانعقاد، انطلاقا من الثورة البلشفية سنة 1917 م، مروراً بالثورة الكورية سنة 1959، وصولاً إلى الفنزويلية سنة 1999، وما بين هذه و تلك من حركات تحررية وانتفاضات شعبية في مختلف أصقاع العالم⁵، وهذا كلام فيه نظر إذ رغم كل هذه القدرة التشويرية إلا أنها نجحت في تدجين قطاعات كبيرة من المجتمعات التي تبنت الاشتراكية كخيار اقتصادي، وحرمت كثيرا من الناس ن حرية التملك تحت ذريعة الملكية العامة ومجاهمة التغول الارستقراطي الرأسمالي.

وباختصار يمكن أن نقول إن الماركسية تُمثّل تصوّراً للعالم بجميع مكوناته (الإنسان، المجتمع، التاريخ والمادة)، تأسست على نتائج علمية مُحقّقة في عهد ماركس، وعلى أفكار فلسفية سابقة أو مزامنة له؛ وقد جاء في وصف بيان الحزب الشيوعي ما يلي: "يُضَع الخطوط العريضة لتصور جديد للعالم، هو المادة المتماسكة، و هو تصور يضم أيضا مجال الحياة الاجتماعية، والجدل باعتباره أكثر نظريات التطور شمولا وعمقا، ونظرية الصراع الطبقي، ونظرية الدور الثوري التاريخي العالمي للبروليتاريا خالقة العالم الشيوعي الجديد⁶؛ أي إنها تصور جديد للإنسان والعالم.

¹ - مفكر واقتصادي ألماني، ولد في 1818 وتوفي سنة 1881، يعتبر الأب الروحي للماركسية والفكر الماركسي، من أهم مؤلفاته: رأس المال، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1984، ج 2، ص 418 - 423 .

² - مفكر روسي، ولد في 1820 وتوفي سنة 1895، يُعد الأب الروحي الثاني للماركسية، من أهم مؤلفاته: العائلة المقدسة (بالاشتراك مع ماركس)، لودفيغ فيورباخ، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 99 - 100 .

³ - Mikhail Bakounine (1814-1876): ثوري روسي، وأهم داعية للفوضوية في القرن العشرين، من مؤلفاته: الثورة الاجتماعية، الفيدرالية والاشتراكية ونقيض اللاهوت. انظر: المرجع نفسه، ص 145-146.

⁴ - عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ج 2، ص 418 - 419 .

⁵ - أم الزين بنشيخة المسكيني وآخرون، الماركسية الغربية وما بعدها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2014، ص 9 - 10 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 30 .

ولقد عكست الماركسية خصائص الفلسفة الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر، إذ كان همها الأول الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية الناتجة عن الثورة الصناعية، كما أنها كانت ثورة على الميتافيزيقا والغيبيات وقصرت بحثها حول الظواهر المدركة الحسية، واقتصرت على البحث في العلل المادية الملموسة واستبعدت الإجابة عن السؤال: لماذا تحدث الأشياء؟¹، وبهذا توجهت نحو تبني الخيار المادي في تفسيرها للوجود والحياة الإنسانية.

ولعل الشيء الأساس الذي أعطى لهذه المدرسة هذا الشمول هو ارتكازها على إرث المدارس الفكرية والفلسفية الأوربية، أخص بالذكر:

1- الفلسفة الألمانية: أو بالتحديد فلسفة هيغل²، التي استخلص منها جدلية التاريخ الكوني الذي تُهيمن عليه التناقضات وتحكمه الصيرورة، والتي بدورها تقوده نحو الفناء، لكنها حوّرت الجدل الهيجلي من جانبه المثالي إلى الجانب المادي.

2- الاقتصاد السياسي الإنجليزي: وكان كلٌّ من: آدم سميث³ و مالتوس⁴ أبرز رواده.

3- الاشتراكية الطوباوية الفرنسية: وكان من روادها: سان سيمون⁵، وفورييه؛ بالإضافة إلى تحليلات الفرنسيين للمجتمعات عبر صراع الطبقات الاجتماعية⁶.

ويرى الفيلسوف إدغار موران أن الفلسفة الماركسية تتضمن ثلاث أفكار كبرى، متلاحمة ومتداخلة فيما بينها وهي:

1- البراديغم⁷ الذي يُحدد المقولات الأساسية وأسلوب استخدام المنطق، ويقصد بذلك المادية الجدلية.
2- مبدأ المصير الأنثروبولوجي والتاريخ بواسطة لعبة الجدل لتطور القوى المنتجة وللصراع الطبقي، وهو ما يُطلق عليه المادية التاريخية.

1 - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1995، ص 106 - 107 .
2 - فيلسوف ألماني ولد في 1770 وتوفي سنة 1831، من مؤلفاته: محاضرات في تاريخ الفلسفة، المدخل إلى علم الجمال، ظاهريات الروح، انظر: جورج طرايشي، مرجع سابق، ص 721 - 725.

3 - Adam Smith (1723-1790): فيلسوف وعالم اقتصاد اسكتلندي، يعتبر مؤسس علم الاقتصاد الكلاسيكي، من مؤلفاته: بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها. انظر: إيمون باتلر، آدم سميث، ترجمة علي الحارس، مؤسسة هنداوي، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص 21.

4 - Thomas Robert Malthus (1766-1834): رجل دين وباحث اقتصادي إنجليزي، من مؤلفاته: رصد لآثار قوانين الذرة، مبادئ الاقتصاد السياسي. انظر: www.marefa.org، 2019/07/10.

5 - Henri Saint Simon (1760-1825): سياسي واقتصادي فرنسي، من مؤلفاته: مرشد الصناعيين، انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج1، 569-571.

6 - مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط 1، 2009، ص 497 .

7 - إنَّ البراديغم أو النموذج العلمي الموجه، هو تلك الإنجازات العلمية التي تُقبل في زمن معين، وتشكل أساسا قويا لطرح المشكلات العلمية ولطرائق حلّها، وهو كذلك مجموعة القيم التي يشترك الباحثون في قبولها والتمسك بها، وتمثل في المناهج والمعايير التي تتحدد وفقا له، وبالتالي فهو تقليد علمي خاص ومنسجم، انظر: حسن الحريري، التأويل الإستمولوجي اللاوضعي بين براديغم توماس مون وبرنامج بحث إيمر لاکاتوس، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2016، ص 3-4.

3- المهمة التاريخية للبروليتاريا الكامنة في بناء المجتمع من دون طبقات وإنهاء ما قبل التاريخ الإنساني؛ ويرى أن السمة للنواة الثالثة مُمَوَّهة ومفحمة في الوقت نفسه بواسطة النواتين الأوليتين¹.

يذهب مفكرنا إلى أن الصياغة الماركسية هي دراسة الحركة الاجتماعية في إطارها الجدلي المادي الواقعي، ضمن أبعادها التاريخية، اهتداءً بخلاصات تطويرية ومبادئ شبه محدّدة، إذا هي في رأيه فلسفة للتغيير عبر قدرات النفي الباطنة المخفية والداخلية في تركيب المجتمع - البروليتاريا-، والأخذ بساقه التاريخي إلى رؤى معيّنة ذات سمات إيديولوجية وكوامن تطويرية².

والماركسية في رأي حاج حمد خلاصة للتطور الذي شهدته أوربا، ومولود شرعي للثورة العلمية منذ بدايات القرن السابع عشر، وما توجّهها المادي إلا تعبير صريح عن ذلك.

ثم إن هذه الفلسفة خلاصة أو عصارة لما أنتجه العقل الفلسفي الأوربي، إذ إن عناصرها المركّبة في وحدتها تنحلّ إلى الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد الإنجليزي، مضافا إلى هذا الثالث كل من: التطورية الداروينية - طبعا كنتيجة حتمية لتبني الخيار المادي كمنهج لتفسير الكون ومختلف الظواهر-، والطرح الهيغلي الجدلي - وستتحدث عن هذا في الفصل القادم-، بالإضافة إلى المادية الوضعية؛ وبهذا الجمع تكون خلاصة لما أنتجه العقل الأوربي، إنها: "حامل متّسع لبناء أوربي شامل، حتى إنه لا يمكن محاكمة الفكر الفلسفي الأوربي دون النفاذ إلى مكانه من خلال الماركسية"³، وهذا القول يحمل في طياته من الإعجاب الكثير، خاصة وأن الماركسية وصلت إلى العالمية وجاوزت في عالميتها كثيرا من المدارس الفكرية والفلسفية الغربية، إضافة إلى أنها تحمل في طياتها تصورا أو رؤية كونية واضحة.

ولكن رغم كل هذا الإعجاب وحتى تبني الأفكار، إلا أن حاج حمد يوجّه لها انتقادات كثيرة ومختلفة، حيث يرى أنها ومن خلال إلغائها للجانب الغيبي أسقطت اللاهوت السماوي وتخلّصت من تجلياته لكنّها وقعت بين يدي لاهوت مادي أرضي من خلال منطلقاتها المادية الجدلية⁴، فبالغاء البعد الغيبي والتوجه نحو المادية الجدلية وقعت من حيث لا تدري في أسر لاهوت مادي استلابي.

كما أن نقطة قوّة الماركسية والكامنة في قدرتها على تفسير الظواهر من خلال منهج تاريخي جدلي، تعتبر في نظر حاج حمد منقصة لا محمّدة؛ إذ إن تفسير الظواهر التاريخية حسبه يجب أن يكون تفسيرا غيبيا من خلال البحث عن مراد الله من وراء الواقعة التاريخية، وهذا ممتنع في الماركسية لأنها استبعدت الجانب الماورائي؛ وليس المهم هنا أن نطرح التاريخ طرحا غيبيا محضاً وإنما المراد طرحه بمقاربة واقعية من خلال البحث عن تطبيقات عملية

¹ - إدغار موران، المنهج - الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)، ترجمة يوسف تيبس، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2013، ص 153 - 154.

² - حاج حمد، العملية الإسلامية الثانية، مصدر سابق، ص 153 - 154.

³ - المصدر نفسه، ص 118.

⁴ - المصدر نفسه، ص 118.

والبحث عن سنن التدافع المركوزة فيه؛ فأسلمة المنهج التاريخي تكمن في تضمين الظاهرة التاريخية دلالاتها الغائية الكامنة في منجية الخلق؛ فليس من العيب مثلاً انهيار عملية الإسلام الأولى، أو طرد العرب من الأندلس، أو صعود أوربا وتطورها، أو حتى غرس إسرائيل في قلب الجغرافيا العربية، ولا تفجّر ينابيع النفط وبذلك الكم الهائل في الأراضي العربية¹، إن وراء كل ذلك بعداً غيبياً لا يعلمه إلا الله ولا يُجلبه لوقته إلا هو.

كما أنه وجّه لها انتقادات لاذعة في المجال الأخلاقي، حيث يرى أن المصدر الحقيقي للأخلاق هو السماء لا الإنسان²، وفي هذا تأكيد للحضور الغيبي في حركة الواقع.

وليس هذا مجال طرح ومناقشة انتقادات حاج حمد للماركسية، بل الذي يهمنا من كل ما سبق مدى تأثره بها، وهنا يشد الدّارس لفكر حاج حمد شيئان:

1- اهتمامه بالقوة التثويرية التي أحدثتها الماركسية، يقول لينين في هذا الإطار: " الماركسية هي التثوير الطبيعي لخير ما أبدعته البشرية في القرن التاسع عشر"³؛ فقوة الماركسية كما يرى حاج حمد تكمن في جمعها بين فلسفات ومشارب فكرية مختلفة، لكنها استطاعت ومن خلال هذه التلفيقية بصورة أو بأخرى الثورة على كل ما هو سائد أوربا وعالميا، واستطاعت بحق تغيير مصير البشرية في القرن التاسع عشر بل وحتى العشري، ولا أدل على ذلك من تبني كثير من الدول المستقلة حديثاً أو السائرة نحو التحرّر للخيار الماركسي الشيوعي كبديل للأتمودج الكولونيالي الغربي؛ يقول جورج سوريل: "لقد زرع ماركس في صلب العقل البشري إحساساً شديداً بطبقة الفقراء والمهّمشين والمسحوقين اجتماعياً، لقد حوّل بذلك فقراء العالم إلى إمكان شرس لصنع المستقبل"⁴.

لقد تبني حاج حمد هذا المبدأ وانطلق يجمع عُددته المعرفية وأسلحته المنهجية من مشارب مختلفة، فاستطاع ببراعة أن يجمع بين ابن عربي ومحمود محمّد طه من جهة، إلى ماركس وإنجلز ورواد الفلسفة الغربية من جهة أخرى؛ ثم انطلق في تأسيس منهج جديد في قراءة النص الديني والتنظير لمنطلقات جديد نحو التغيير وفي مختلف نواحيه.

ولا يمكن أن نعتبر مسانده للفضية الأرتيرية وغيرها من قضايا التحرّر في إفريقيا والعالم إلا ضرباً من ضروب التعاون مع الفقراء والمسحوقين اجتماعياً في هذا العالم الذي تغوّل فيه المد الاستعماري و الرأسمالية الشرسة.

2- تأثره بالمنهج الجدلي الماركسي مع إعادة الضبط والتوجيه طبعاً، ولن نطيل الحديث في هذه النقطة لأننا سنأتي على شرحها وتحليلها في الفصل القادم.

ولن نختم الحديث عن الماركسية قبل أن نُعرّج على مدرسة فرانكفورت باعتبارها في رأي البعض ممثلةً للماركسية الجديدة، وأياً كان الموقف من هذه المدرسة النقدية فإنها تأسست على غرار العديد من المحاولات الساعية إلى إنشاء مركز جامعي مستقل يهتم بتقديم بحوث ودراسات في القضايا الماركسية من أجل تجديدها

¹ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 121 - 124 .

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، المصدر السابق، ص 228 - 239 .

³ - جورج طرايشي، مرجع سابق، ص 623 .

⁴ - أم الزين بنشيخة المسكيني وآخرون، مرجع سابق، ص 25 .

وإعادة بعثها، خاصة بعد فشل ثورة 1918، كان وراء تأسيس هذا المعهد كلٌّ من: فليكس فايل (Felix Weil)¹، وتجنّد ذلك فيما يُسمى "حلقة الأسبوع الأول والثاني للعمل الماركسي" لكنّ الفكرة باءت بالفشل، فاقترح عليه صديقه فريديريك بولوك تأسيس معهد دائم من أجل القيام بالبحوث والدراسات الماركسية والسياسية والسوسيولوجية²؛ وقد تمّ تأسيس هذا المعهد في الثالث من فيفري عام 1923 بموجب مرسوم وزاري، وعُيّن على رأسه كارل غروزنبرغ، وبذلك انطلق هذا المعهد في التنظير للفكر الماركسي الجديد ملتزماً طبعاً النهج الاشتراكي³. في عام 1931 عُيّن الفيلسوف الألماني ماكس هوركهايمر⁴ رئيساً جديداً للمعهد، وبدأ معه مسار جديد، حيث عرف انفتاحاً على مدارس علم الاجتماع المختلفة والاستفادة من الفلسفة الكانطية الجديدة، والتسلّح بالمنجزات المعرفية التي حققتها العلوم الإنسانية مثل علم النفس.

وتعزّز المعهد في هذه المرحلة أيضاً بكتابات الفيلسوف الألماني هاربرت ماركوز⁵ والفيلسوف تيودور أدورنو⁶ اللذان أثريا المكتبة الماركسية الحديثة بكتابات نقدية دسمة، ودراسات متميّزة⁷.

لكن مع توسّع المدّ النازي سنة 1933 أُغلق المعهد وصودرت مكتبته بل وطُرد بعض أعضائه، فُنقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية مؤقتاً حتى انتهت الحرب العالمية الثانية فعاد إلى ألمانيا سنة 1950، وأطلق على المعهد في هذه المرحلة "مدرسة فرانكفورت"، وقد برز في هذه المرحلة مجموعة من الفلاسفة نذكر منهم على سبيل المثال: يورغن هابرماس⁸، ألفريد شميت، كلاوس أوف⁹.

ومما سبق يمكن تمييز ثلاث مراحل مرت بها هذه المدرسة:

¹ - Max Horkheimer, Theorie Critique , essai, Payot , traduite de L Allmend par le groupe de traduction du Collège de philosophie , 1978 , p 375 .

² - كزاي محمد فوزي، براديجم مدرسة فرانكفورت على المحك -منظور اتصالي-، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة سكيكدة، الجزائر، 2014، العدد 09، ص 103 - 104 .

³ - حسن محسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005، ص 46 .

⁴ - Max Horkheimer (1895-1973): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، من مؤلفاته: العقل المستنير، أفول العقل. انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 711.

⁵ - Herbert Marcuse (1898-1979) فيلسوف ومفكر ألماني، من مؤلفاته العقل والثورة، الحضارة والرغبة، الإنسان ذو البعد الواحد، انظر: فؤاد زكريا، هاربرت ماركيز، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، ط 2020، ص 1، 7-10.

⁶ - Theodor Adorno (1903-1969) فيلسوف وموسيقار ألماني، من رواد مدرسة فرانكفورت، من مؤلفاته: جدلية الأنوار، فلسفة الموسيقى الجديدة، انظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أوبا، بنغازي، ليبيا، ط 2، 2004، ص 153-154.

⁷ - فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها -وجهة نظر ماركسية-، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 2، 2004، ص 33 - 41 .

⁸ - Habermas Jurgen: فيلسوف ألماني، ولد سنة 1929، من مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة، النظرية والممارسة. انظر: طرابيشي، المرجع نفسه، ص 687.

⁹ - حسن محسن مصدق، المرجع نفسه، ص 28 - 29 .

- المرحلة الأولى: وهي مرحلة تأسيس هذه المدرسة في مرحلة العشرينيات، وكان من روادها ماكس هوركهايمر، فريدريك بولوك وهاربرت ماركوز.

- المرحلة الثانية: وهي مرحلة تأسيس القواعد النقدية والمعلم الكبري للمدرسة، من أهم روادها: يورغن هابرماس، كارل أوتو آبل وكلاوس أوف.

- المرحلة الثالثة: ويمثلها بشكل أساسي أكسل هونيث، وهو مدير معهد الدراسات الاجتماعية بفرانكفورت¹. وفيما يخص حاج حمد ومدرسة فرانكفورت، فيمكن أن نُحمل نقاط التأثير فيما يلي:

01- تبني الماركسية كمنهج مؤطر وضابط منهجي في الكتابة والبحث - طبعاً مع الفارق في الاستعمال-، ومحاولة التجديد داخل المدرسة، إذ نجد حاج حمد في غير ما موضع يُثني على الجهود النقدية التي بذلتها مدرسة فرانكفورت منذ تأسيسها من إعادة تمحيص الفلسفة الأم ونقدها نقداً بناءً يحاول إخراجها من لاهوت الدوغمائية إلى أفق التحرر والحوار².

02- تبني النهج النقدي كأساس لأي عملية فكرية أو إنتاج ثقافي، حيث يذهب حسن مصدق إلى أن الملفت للنظر في الدراسات الألمانية هي الالتزام بتقليد النقد كنشاط تنظيري ينصب على المنتج الفكري وكمارسة واقعية ترمي إلى دفع الفكر نحو التورط في إشكالية التغيير الاجتماعي، وبذلك فقد أرست مدرسة فرانكفورت منظورا جديداً يقوم على فلسفة اجتماعية ترى ذاتها كنظرية نقدية³، فبدل أن تنخرط في المجتمع وتسلم بنظمه، لم تتردد في نقده والبقاء خارجه لتقوم بدورها كاملاً في النقد، كاشفة عن مصادر الخلل ومنابع العطب ومكامن الفساد والتردي الذي يطاله وتعمل على تغييره؛ وانطلاقاً من هذا الالتزام المعرفي، حرص رواد هذه المدرسة على أن يستقوا أفكارهم من مصادر متنوعة ومشارب مختلفة.

والمطلع على الإنتاج الفكري الذي خلفه حاج حمد يرى هذا جلياً، إذ استطاع ومن خلال عدة معرفية مختلفة أن يوجه انتقادات كثيرة للمنظومة الفقهية والمدارس التفسيرية والكلامية الكلاسيكية ويبيّن مكامن الخطأ ومواطن الإخفاق في استنباط النص الديني، وسنأتي لاحقاً على ذكر بعض الأمثلة.

كما استطاع حاج حمد أن ينهل من جل المنابع المعرفية المتاحة، ويستقي من مختلف المشارب الفكرية دون أن تحتويه أو يذوب في بوتقتها، كان سلاحه الرئيس في ذلك منهجه النقدي الاسترجاعي الذي قرأ به آيات الكتاب العزيز و المنتج الفكري العربي والغربي.

¹ - كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، ص 10 .

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 53 .

³ - حسن مصدق، المرجع السابق، ص 29 .

الفرع الثاني: جماعة فيينا، أوجست كونت وتأثيرهما في المشرع الفكري لحاج حمد:

لم يكتفي حاج حمد بالمدرسة الماركسية كمؤطر فلسفي، ولا بمدرسة فرانكفورت كمنهج نقدي، فلقد نهل مفكرنا من مدارس فكرية وفلسفية غربية أخرى على غرار حلقة فيينا، ومختلف المدارس الألسنية الغربية، بالإضافة إلى الاستفادة من كتابات فلاسفة ومفكرين كبار يأتي في مقدمتهم: أوجست كونت، تشارلز داروين، آرلوند توينبي وغيرهم كثير؛ وسنحاول في هذا الفرع أن نعرج على عجالة على مختلف المدارس وبعض الفلاسفة الذين كهن لهم أثر في الإنتاج الفكري لمحمد أبو القاسم حاج حمد .

البند الأول: جماعة فيينا: تكوّنت هذه الجماعة حين اجتمع كل من الرياضي هاتر هات، والاقتصادي أتو نويرث، والفيزيائي فرانك فليب عام 1925م، وكوّنوا حلقة تهدف إلى إيجاد فلسفة تهتدي بمنهج العلم الذي يُقدّس ويتعرف بأهمّية الرياضيات والمنطق والفيزياء النظرية في التفكير العلمي¹؛ وكان هدفهم من علمنة الفلسفة - جعلها علمية- هو تخليصها من تقاليدها الموروثة والتي حصرتها في ضرب من الكلام الخالي من المدلول إذا ما قيست الدلالة بمقياس التحقيق العلمي أو بمقياس التفاهم بين الناس في أمور حياتهم الجارية².
ازدهرت هذه حلقة فيينا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، ومن أعضائها: موريس شليك، رودلف كارناب³، ألفرد جولوس، إضافة إلى رسل الذي يُعتبر أهم رواد هذه المدرسة رغم أنه لم ينتم إليها بصورة رسمية⁴.

ويُطلق على هذه المدرسة اسم "الوضعية المنطقية"⁵، إذ يريد فلاسفتها من الإنسان أن يقف بفكره عند الحدود التي يستطيع عندها أن يُقيّم عمله على تجاربه وخبرته ولا يصح أن يعدو هذه الحدود، ذلك أن تلك الحقائق المزعومة وراء عالم الحس يستحيل منطقيًا أن تُعبّر عنها، ذلك أن كلّ عبارة يقولها قائل عن عالم الما وراء ستكون فارغة من المعنى لأنها استخدمت ألفاظ اللغة في غير محلّها وفي غير ما وُجدت له؛ و الوضعية المنطقية (logical

¹ - ألفريد بولس آير، من الوضعية المنطقية إلى التحليل النفسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2001، ص 43 .

² - زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط 1، 1958، ص 61 .

³ - Rudolf Carnap: (1891-1970): فيلسوف ومنطقي ألماني، من أبرز زعماء الوضعية المنطقية، من مؤلفاته: البنية المنطقية للعالم، المدخل إلى علم الدلالات، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 501-502.

⁴ - قيس محمد حامد علي، التمييز بين العلم اللاعلم في فلسفة بوبر -دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم، السودان، 2008، ص 17 .

⁵ - فلسفة تقول أن المعرفة الحقيقية هي فقط المعرفة العلمية، وهذه الأخير يجب أن تأتي من التأكيد الإيجابي للنظريات من خلال المنهج العلمي الصارم، ذلك أن العقل البشري تطوّر من المرحلة اللاهوتية إلى المرحلة الميتافيزيقية ليصل في النهاية إلى المرحلة الوضعية، وهي قمة التخلّي عن كل العقائد الدينية، والمرحلة الوضعية حسب هذه النظرية بدأت بالثورة الفرنسية وهي المرحلة التي تفسّر الظواهر عن طرق الاستقراء القائم على الملاحظة، وينطبق هذا القانون على جميع العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل السياسة والفن والأخلاق. انظر: مصطفى حسبيبة، مرجع سابق، ص 692-694.

(positivism) اسم أطلقه كلٌّ من بلومبرج و هيربرت فيجل على مجموعة من الأفكار التي أخذ بها أعضاء دائرة فيينا¹؛ و فيما يلي طرح لأهم الأفكار التي تبناها مفكروا هذه الحلقة كالاتي:

أولاً- إنكار البعد الغيبي: فالميتافيزيقا كما يرون تنشأ من رغبة الناس في الامتداد بعواطفهم وانفعالاتهم إلى ما وراء الحدود المشروعة، وانطلاقاً من هذا يُعبّرون عنها في صورة نظريات ويُقدّمونها على شكل وقائع موضوعية، لكنهم عندئذ لا يقرون في الواقع أي شيء وإنما يُعبّرون بصيغ عقلية عن بعض الانفعالات أو العواطف التي تترجم عن نفسها من خلال الأعمال الأدبية والفنية²، إذا فإن كلّ محاولة يقصد من ورائها تجاوز حدود التجربة محاولةً فاشلة باطلة لا فائدة منها و لا طائل من ورائها.

ويذهب كارناب إلى أن الماورائيين مجرد مجموعة من الموسيقيين المحرومين من المهوبة الموسيقية، ولذلك يُحاولون تعويض هذه المهوبة المفقودة بما لديهم من ميل نحو العمل في المجال النظري، والتوجّه نحو التأليف بين الأفكار والمفاهيم؛ ففي الوقت الذي يُعبّر فيه الموسيقار عن الانسجام عن طريق شعوره بالحياة، يبقى الميتافيزيقي عاجزاً عن التعبير بمفاهيمه وأفكاره عن خلل الشعور الحيوي، وبدلاً من أن يستخدم عقله في المجال الصحيح ألا وهو مجال العلم، أو يوجّهه إلى التعبير الفني، فإنه يوجّهه للخلط بين المجالين فلا يكاد عمله الفلسفي يُضيف شيئاً للمعرفة³؛ فالميتافيزيقا عند كارناب لا تنطوي على نظريات كما أنها لا تشمل على قضايا علمية ولكنها مع ذلك تُعبّر عن شيء ما، وهذا الشيء ليس سوى الشعور بالحياة، وهي بهذا تُصبح أقرب إلى الشعر والأساطير منها إلى العلم⁴، ومن هنا فلا حاجة للإنسان بالبعد الغيبي، ووجوده في حياته يعتبر هامشياً إن لم يقل أنه يحمل من السلبية ما يطغى على إيجابياته حيث تقف الميتافيزيقا محجر عشرة في طريق الرياضيات والمنهج العلمي؛ وهنا يختلف حاج حمد مع فلاسفة هذه المدرسة إذ يري مركزية الغيب في هذا الكون، ويذهب إلى أن الهدف الأسمى من مشروعه هو البحث عن البعد الغيبي في حركة الوجود الذي غيّبه قوانين التشيؤ الوظيفي، فمنهجيته قائمة على المزاجية بين ما أنتجته القراءة القلمية الغربية وما يوجد به القراءة بالله، وبالتالي فإن بنائية هذا الوجود قائمة على تكامل و صيرورة ذات بعد غائي إلهي⁵.

ثانياً- اللغة أساساً فلسفياً: اهتمت هذه المدرسة بالدّرس اللغوي، بل ردّت الفلسفة كلّها إلى الدراسات اللغوية؛ والدراسات اللغوية في تصوّر الوضعانيين المنطقيين هي البحث الفلسفي في دلالات الألفاظ وقواعد التركيب والبناء اللغوي، ولهذا رآوا أن مهمة الفلسفة ربط اللغة بالتجربة ربطاً عميقاً، وصياغة الواقع الخارجي صياغةً منطقية عن

¹ - المرجع نفسه، ص 16 - 18 .

² - إبراهيم زكرياء، مشكلة الفلسفة، دار العلم، القاهرة، مصر، ط 1، 1963، ص 76 .

³ - Carnap R , Philosophy and logical syntax , London . 1955 , p 35 .

⁴ - إبراهيم زكرياء، المرجع نفسه، ص 146 .

⁵ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 148.

طريق التسليم بالتحليل المنطقي من أجل إعطاء الفكر الفلسفي خصائص معرفية علمية¹، ومن هنا ذهبوا إلى أنه لا سبيل لبناء فلسفة علمية ملتزمة بلغة علمية إلا من خلال التخلّي عن لغة الحياة اليومية؛ وهنا نجد حاج حمد يتبنى ذات الفكرة حين يطرح مشروع المنهجية المعرفية²، لكن نقطة الخلاف مع جماعة فيينا هي الاعتداد بالجانب الغيبي، فالقرآن الكريم ارتقى باللغة العربية من شاعرية العرب واستخدامهم اليومي إلى مستوى المصطلح الذي لا يقابله ولا يرادفه مصطلح آخر³؛ وقد خالف حاج حمد بتبنيّه لهذا الطرح مختلف المدارس الفقهية والتفسيرية، إذ قام بتحليل كثير من القضايا وإعادة بنائها من جديد على ضوء منهج لغوي خاص ومحكم، فلمس عنده غير اللبس، والحجاب غير الخمار والجلباب، و العورة غير السوأة، والأمّي ليس غير القارئ... وغيرها كثير، سيأتي تفصيله في ثنايا هذا البحث.

ثالثاً- التحليل سبيلاً للتقويم: اعتمدت هذه المدرسة على تفتيت المشكلات الفلسفية بهدف معالجة كل جزء على حدة، ذلك أن النظرية الكلّية غالباً ما تعطينا إجابات زائفة لوجود عوامل غير موضوعية تتدخل في تحديد شكل الإجابات، مثل الدين أو الإيديولوجيا أو المؤثرات الاجتماعية والموروثات الثقافية، أو حتى العوامل الذاتية⁴، و من خلال العمل على تفتيت القضايا إلى جزئياتها نتمكّن من تحليصها من أغلب الرواسب وتنقيتها من مختلف الشوائب؛ وقد ظهر هذا من خلال تحويله لمفهوم الجدل الماركسي، إذ انتقل به من ذلك الصراع المفضي للإفناء، إلى مفهوم التركيب التكاملي، واستقطاب جميع العناصر الفاعلة في الحركة حيث تحلل مختلف العناصر ثم يعاد تركيبها⁵.

وإذا أردنا أن نتتبّع نقاط الالتقاء بين حاج حمد وبين هذه المدرسة الفلسفية، سيظهر و دون كثير عناء اعتماده على منهجها في جعل اللغة أساساً فلسفياً ومطيّةً للتكفير الصحيح، حيث يذهب كما أسلفنا إلى أن الاستخدام الإلهي للمفردة القرآنية يختلف عن الاستخدام البشري، إذ ترقى المفردة في الاستخدام الإلهي إلى مستوى المصطلح المنضبط منهجياً، و منه فلا ترادف في القرآن و لا تكرار و لا قراءات عشر متواترة..

البند الثاني- أوجست كونت⁶: لا يُمكن أن نتحدّث عن الوضعية المنطقية دون أن نذكر أثر كتابات أوجست كونت في تشكيلها، بالإضافة على تأثيره الواضح في مفكرنا حاج حمد.

¹ - قيس محمد حامد علي، مرجع سابق، ص 27 .

² - حين يُطلق حاج حمد المعرفة القرآنية فإنه يقصد استرجاع الأصول التي يُحدّد بها القرآن الكريم فهم ظاهرة أو أمر ما، و لا يكون الاسترجاع إلا بتفكيك المفهوم و تحليله ثم سحبه على الاستخدامات الشاملة له في نفس الإطار و هذا ما يُعرف بالعلم السيميائي الذي يضبط العلاقة بين البناء اللفظي و تركيب، انظر: حاج حمد المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 182 .

³ - المصدر نفسه، ص 89.

⁴ - إبراهيم زكرياء، المرجع السابق، ص 76 .

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 144.

⁶ - أوجست إيزيدور ماري فرانسوا كرافيه كونت، فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي ولد في 1798 وتوفي سنة 1857، من مؤلفاته: التركيب الذاتي، مذهب الفلسفة الوضعية، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 440 - 544 .

يذهب كونت إلى أن الفكر الإنساني مرّ بثلاث مراحل أساسية سمّاها "قانون الأطوار الثلاثة"، وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ليس أول من طرح هذا التقسيم، لكن يُنسب إليه من جهة كونه أعطاه قيمة علمية أكثر، إذ مما لا جدال حوله أن اكتشاف الشيء لا يعلو على إدراك قيمته العلمية وسيطرته على التطور العام للإنسانية¹؛ يقول في ذلك: "بناء على طبيعة العقل البشري نفسها لا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة متضادة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، و الحالة الميتافيزيقية أو المجرد، الحالة العلمية أو الوضعية" وفي ذات السياق يقول: "كل واحد منا يتذكر أنه كان لاهوتيا في طفولته، ميتافيزيقيا في شبابه وعالم طبيعة في نضجه"²، ومن خلال هذا يتضح أن العقل الإنساني مرّ بثلاث مراحل، هي:

أولاً- الطور اللاهوتي (Théologique): وهو منطلق التفكير الإنساني، وفيه يقوم الإنسان بتفسير الظواهر الطبيعية بعزوها إلى أسباب خارجة عن الطبيعة، يسمي هذه القوى آلهة؛ وفي هذا الطور يسعى الإنسان إلى معرفة الطبيعة الباطنة للموجودات والعلل الأولى لكل المعلومات التي تلفت انتباهه³، أي يقوم بتفسير مختلف الظواهر من خلال التدخل المباشر لعوامل خارجة عن الطبيعة، ويرى كونت الدين بهذا الشكل البدائي هو الوهم المحتوم الذي يمد الإنسان بالثقة و الشجاعة لكي يعمل على تعويض النقص البائس⁴.

ثانياً- الطور الميتافيزيقي (Métaphysique): وهو مجرد تعديل للطور اللاهوتي، أو كما يعتبرها كونت ليست سوى تعديل بسيط عام للمرحلة الأولى، إذ إن المحرضات فوق الطبيعة -حسبه- تستبدل بقوى مجردة، أي بكائنات حقيقية موجودة في الكائنات المتعددة في العالم، إذ يستبدل العقل الإنساني العوامل الخارقة للطبيعة بقوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة⁵.

ثالثاً- الطور الوضعي (L'état Positif): وهو التجسيد الفعلي للفلسفة الوضعية، يقول كونت: "ففي المرحلة الوضعية فإن الذهن الإنساني يتعرف على استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة، فيتخلى عن البحث عن أصل و مصير العالم و ذلك لبذل مجهود في الاكتشاف بالاعتماد على الاستدلال والملاحظة عن قوانينها الفاعلة أي على علاقاتها الثابتة"⁶، أي من أهم خصائص هذه المرحلة النظر إلى كل الظواهر على أنها خاضعة لقوانين طبيعية

¹ - بريل ليفي، فلسفة أوجست كونت، ترجمة محمود قاسم، محمد السيد، محمد بدوي، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط 2، 1952، ص 50

² - Comte Auguste, Cours de philosophie positive, Op.cit, P 05 -12.

³ - الطاهر مولف، العقل الوضعي عند أوجست كونت، (رسالة ماجستير غير مطبوعة)، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008، ص 101 - 104 .

⁴ - Comte Auguste, ibid , P383 .

⁵ - ibid , P 24 .

⁶ - بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1994، ص 35.

ثابتة، واكتشاف هذه القوانين هو هدف الوضعية الكونتية، وإذا تقرّر هذا سيكون لزاما علينا عدم الاعتداد بالمواءمة ومختلف تفسيراته للكون¹.

يرى حاج حمد أن العقل البشري أيضا مرّ بثلاث مراحل مثلما طرح كونت لكن مع الفارق طبعا؛ فمفكرنا يعتقد أن الإنسان قد خطى خطوة كبيرة من أجل الوصول إلى ربط القراءة الغيبية بالقراءة العلمية انطلاقا من المشاهدات الحسية ثم التركيب العقلي ثم اكتشاف الدلالات والمعاني، فرحلة الإنسان العقلية بدأت بعقلية إحيائية افتترض وجود نفوس حيّة داخل كل ظاهرة من ظواهر الوجود المتشوّء وأن هذه النفوس تُقيم علاقاتها ببعضها كم يُقيم هو ذاته علاقاته ببعضه؛ ثمّ انتقل به قطار العقل إلى مرحلة أرقى هي مرحلة الثنائيات المتقابلة حيث أسقط مفهوم الذكر والأنثى على مختلف الظواهر الكونية، فقابل الليل والنهار، والشمس مع القمر، السماء مع الأرض، والحار في مقابل البارد...، واللافت للانتباه هنا أن هذه الثنائية المُقامة بين الثنائيات لم تكن ثنائية ميكانيكية أو جدلية مفضية للمحق، أو تأخذ بسببية محددة الخصائص والتفاعلات، وإنما هي ثنائية أوليّة ابتدائية؛ وفي الأخير انتهى الإنسان إلى وحد الوجود بصورتها الروحية ربما حتى المُتطرّفة منها التي تنتهي بتجلي الله في العالم، أو المادية التي جعلت المادة إلها مضمّنا في الكون؛ ومن خلال الحركة الانتقائية بين الحوليتيين نبعث وتنوعت التفرعات الفلسفية²؛ ولناظر للوهلة الأولى لتقسيمي كونت وحاج حمد، يرى التقارب الكبير بين الطرحين، ولسائل أن يقول: ما الفارق بين الطرحين؟ ما جديد حاج حمد أم إنه مجرد تغيير للتسميات؟

يجيب حاج حمد أن الفارق بين التصنيفين يكمن في تمييزه بين الموضوعات أو الظواهر الكونية بما فيها القضايا الميتافيزيقية من جهة، و بين مناهج البحث العلمي من جهة أخرى، فالفكر الإنساني يتناول الظواهر الكونية عبر مختلف العصور إما بعقلية إحيائية أو بمنطق ثنائي وإما بمنطق جدلي تكاملي يُوحّد ويدمج الظواهر في كلّ عضوي واحد؛ أما تصنيف أوجست كونت فلا يهتم بالحالة الذهنية التي يكون فيها الإنسان المُنتج لمناهج المعرفة - منهج إحيائي، منهج ثنائي، منهج جدلي-، بل كان كل اهتمامه منصبًا حول أشكال المعرفة -لاهوتية، ميتافيزيقية، وضعية-، وللتدليل على هذا يمكن أن نطرح موضوع الإلهيات بين المنهجين، فكونت يعتبره مبحثا معرفيا لاهوتيا أو ميتافيزيقيا، بينما ينظر إليه حاج حمد من خلال العقلية الإحيائية أو الثنائية أو الجدلية³؛ بمعنى أوضح فإن تقسيم كونت تقسيم يستند إلى نمطية التفكير وليس إلى تطور التفكير، وهذا التفكير في رأي مفكرنا ذرائعي ميتافيزيقي أكثر منه فلسفي علمي، ذلك أنه انطلق من محاولة دحض التفكير الأسطوري الخرافي المرتبط بما حرّف من موروث التوراة والإنجيل مع عدم التمييز بين النص الإلهي السليم غير المحرف وبين التزييف البشري فأدرجها في الحقبة اللاهوتية؛ وبالتالي حكم على الوحي الإلهي سواء تنزل على إبراهيم أو حتى على محمد صلى الله عليه

¹ - المرجع نفسه، ص 36 .

² - حاج حمد، أسيمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 41 - 42 .

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 172 .

وسلم، وبالتالي لا يُميّز بين النص الإلهي المتعالي وبين الإنتاج البشري، إضافة إلى أنه حاكم الموروث الديني كله من خلال تجربة إسرائيلية محرّفة، زد على هذا فالتجارب الإنسانية والتاريخ يشهد أن حضارات غابرة وصلت بعقل علمي راقى إلى أمور أشدهت العلماء اليوم رغم تصنيفه لها في المرحلة اللاهوتية والحضارة البابلية أو حتى الفرعونية خير دليل على هذا¹.

و إضافة إلى جماعة فيينا وأوجست كونت فإن حاج حمد استعان في مشروعه الفكري بمدارس فلسفية وألسنية مختلفة على غرار تشارلز داروين و آرنولد توينبي وغيرهم من أعلام لفكر الغربي الذين استعان بهم في تكون عُدّته المعرفية التي أعاد من خلالها قراءة النص الديني قراءةً جديدةً ونقد جَلِّ ما كان رائجا من تفسيرات وفهوم سواء تفسيرية أو فقهية أو حتى في السُنن الكونية والنواميس التاريخية.

يظهر من خلال ما تم طرحه في هذا المبحث أن المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد قد استمدّ الخطوط العريضة لمشروعه من إطارين كبيرين: الإطار الإسلامي الصوفي الفلسفي، والإطار الغربي الفلسفي، وحاول أن يجمع بين هاذين الإطارين ليخرج بمنهج جديد لقراءة وفهم آيات القرآن الكريم، وسنلاحظ هذا الدمج والمزج في ما سيأتي من فصول.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، 43 .

الفصل الثاني: الجانب النظري

➤ المبحث الأول: الجدلية، الغيب، الوجود
مفاهيمياً.

➤ المبحث الثاني: جدلية الغيب والوجود في
التصور الحمدي.

➤ المبحث الثالث: منهجية الجمع بين القراءتين.

المبحث الأول: الجدلية، الغيب، الوجود مفاهيمياً:

➤ **المطلب الأول: الجدلية (المصطلح والمفهوم):**

الفرع الأول: الجدل عند اليونان.

الفرع الثاني: الجدل في العصر الوسيط.

الفرع الثالث: الجدل في الفلسفة الحديثة.

الفرع الرابع: الجدل عند حاج حمد.

➤ **المطلب الثاني: الغيب (المصطلح والمفهوم):**

الفرع الأول: الغيب لغة.

الفرع الثاني: الغيب اصطلاحاً.

الفرع الثالث: أقسام الغيب.

الفرع الرابع: الغيب عند حاج حمد.

➤ **المطلب الثالث: الوجود (المصطلح والمفهوم):**

الفرع الأول: الوجود لغة.

الفرع الثاني: الوجود اصطلاحاً.

الفرع الثالث: الوجود في القاموس الفلسفي.

الفرع الرابع: الوجود عند حاج حمد.

المطلب الأول: الجدلية:

يحفل المجال التداولي الفلسفي بمجموعة من المصطلحات المهمة ولكنها عصية الفهم في نفس الوقت، ذلك أن استخدامها في عصور مختلفة وتوظيفها من طرف فلاسفة كثر، يجعل المفردة الفلسفية الواحدة تمتاز بالزخم الدلالي، وتختلف استعمالاتها من فيلسوف إلى آخر؛ ينطبق هذا القول حسب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام على مصطلحات مثل: المقولة، الجوهر، الماهية.. لكن يبقى ذلك مجرد خلاف بسيط إذا ما قورن بمصطلح الجدل فهو من المفاهيم الفلسفية الأكثر غموضاً وشيوعاً، إذ ظهر في بلاد اليونان، واستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده، واستمر استخدامه في العصر الوسيط والعصر الحديث معاً، واتخذ في الفلسفة المعاصرة أهمية بالغة خاصة بفضل المدرسة الوجودية والمدرسة الماركسية¹.

ويزيدنا بعض الفلاسفة إحساساً بأهمية وصعوبة فهم هذا المصطلح حين يذهبون إلى أن هناك فئة قليلة من الفلاسفة هم الذين استخدموا هذا المصطلح بنفس المعنى الذي استخدمه به أسلافهم، بل ويرون أنه من النادر أن يكون هناك فيلسوف استخدمه نفس اللفظ باتساق وبمعنى واحد في جميع مؤلفاته²، ومن هنا فإذا تساءلنا ما الجدل؟ كانت الإجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرّت به الكلمة من أفلاطون حتى يومنا هذا؛ هذه الرحلة التاريخية الطويلة جعلت هذا المصطلح وعاء دلاليًا حافلاً بالمحمولات المختلفة والمتباينة.

وسنحاول في عجلة غير مُخلّة أن نتبع مفهوم الجدل وتطوره انطلاقاً من الفلسفة اليونانية فالعصور الوسطى فالحدیثة والمعاصرة، انتهاءً بتوظيف المصطلح عند مفكرنا محمد أبو القاسم حاج حمد في المبحث اللاحق.

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 3، 2007، ج 1، ص 5-6 .

² - Sidney Hook, Dialectic in Society and History, in Readings in The Philosophy of science , New York , p 701 .

الفرع الأول: الجدل عند اليونان:

يذهب أرسطو حسب ما ينقله عليه ديوجين اللائريسي¹ إلى أن مكتشف مصطلح الجدل هو زينون الإيلي² تلميذ بارمينيدس³، وتتفق معظم المراجع التاريخية على أن زينون الإيلي ولد في إيليا نحو سنة 489 قبل الميلاد بمعنى أن ظهور هذا المصطلح كان مبكراً جداً في التاريخ الإنساني، أي في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، واعترف بأنه مكتشف المتناقضات أو مفارقات زينون التي دحضت بعض فروض خصومه بأن استخرجت منها نتائج لا يمكن التسليم بها؛ تثير قضايا زينون الجدلية مجموعة من المسائل العميقة حول الزمن والفراغ واللانهاية والتغير والضرورة والوجود والحركة، والكل وعلاقته بأجزائه، وكذلك مسألة الاتصال والانفصال.. وقد كانت أربعين قضية تبقى منها ثمانية قضايا جدلية فقط⁴؛ فعلى سبيل المثال فإنه من غير المقبول أن "أخيل" لن يلحق بالسلحفاة أبداً، ومن ثم فإن الفروض التي تقود إلى هذه النتيجة يجب أن تكون مرفوضة طالما أن هذه الطريقة تعتمد على قانون المنطق الصوري، وهي معروفة ببرهان الخلف أو بالقياس الشرطي المتصل في صورة نفي المقدم⁵، ومن هنا يظهر أن الجدل عند زينون الإيلي كان يُوظف بمعنى برهان الخلف المعروف في المنطق لإفحام الخصم.

لم يكن زينون وحده معروفاً بالجدل في هذه الحقبة التاريخية، فهيراقليطس أيضاً يُعدّ أحد الفلاسفة الذين اهتموا بالجدل، وهو مفكر من أيونيا في آسيا الصغرى (576 - 480 ق.م)، وصفه معاصروه بالغموض وذلك بسبب أسلوبه المُلغز وصعوبة فهم ما كان يطرحه من تأملات تتعلق بالتحول الكوني والأضداد، وقد كان مناوئاً تقليدياً لبارمينيدس ويعتقد بأن النار هي المبدأ الكوني، وهي المسؤولة عن تحويل الكائنات والأشياء تحويلاً كاملاً، فالتناغم الظاهر للعالم لا يقوم إلاً على اتحاد الأضداد⁶.

تقوم فلسفة هيراقليطس على نظرية التدفق أو الجريان، فحسبه: جوهر هذا الوجود هو الحركة المتدفقة والتغير والجريان المستمر للأشياء؛ وتواصل هذا التغير هو صراع بين الأضداد، وهذا الصراع هو أساس الوجود والضرورة، فكل موجود يحمل ضدّه بداخله.. يقول هيراقليطس عن موضوع التغير أو ضرورة الأشياء: "لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار، والوجود غير قابل للانفصال عن هذه الحركة المتواصلة (..) والمرء لا يستريح إلاً إذا تغير، والزمن يغير مواضع الأشياء (..) الفتى يصير شيخاً، والحياة تحلي مكانها

¹ Diogenes Laertius: كاتب إغريقي، من المرجح أنه عاش في القرن الثالث قبل الميلاد، ألف سير مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 309.

² Zinon of Elea: فيلسوف من أصل فينيقي، ولد في إيليا بين 485 و490 قبل الميلاد، انظر: المرجع نفسه، ص 346.

³ Parmenides: فيلسوف يوناني، عاش في نهاية القرن السادس قبل الميلاد، انظر: المرجع نفسه، ص 138.

⁴ - أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، ط1، 1935، ص 44-47.

⁵ - المرجع نفسه، ص 46-47.

⁶ - بيتر كونزيمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط2، 2007، 667.

للموت، واليقظة للنوم، والأشياء الباردة تصبح حارة، والرطب يجف¹، إذا فالكون كله قائم على الحركية والضرورة والتفاعل بين المتقابلات الضدية.

رغم قول هيراقليطس بالتغير إلا أنه يعتبر اللوغوس «الواحد» هو الشيء الوحيد الثابت، وكلمة «اللوغوس» تعني عنده على وجه التحديد مبدأ الحياة، أو مبدأ العالم وقانونه الضابط، وعلّة النظام والنسبة و الانسجام والمعقولية للسيلان والتغير المستمر الواضح في الوجود²، أي أنه الشيء الوحيد الثابت في التغير ويقصد توازن النسب الثابتة أو تكافؤها.

يمكن القول إذن أن هيراقليطس هو فيلسوف الصراع، والصراع يكون بالطبع بين الأضداد؛ فالعالم مكون من أضداد: مرض وصحة، وخير وشر، شبع وجوع، تعب وراحة .. ولكن المرض هو الذي يجعل الصحة ممتعة، و الشر هو الذي ينتج الخير، والجوع هو الذي يرغب في الأكل، والتعب هو الذي يرغب في الراحة؛ إذا فرغم وجود الأضداد إلا أن بينها نوعاً من الوحدة.

شهدت بدايات القرن الخامس قبل الميلاد ظهور مدرسة فلسفية نقدية مهمة في الساحة الفكرية اليونانية عرفت بالسوفسطائية³، ويرى الدكتور يوسف كرم أن اسم سوفسطوس يدل في الأصل على المعلم في أي فرع كان من العلوم، وبنوع خاص على معلم البيان والصناعات، وأن التحقير والاستهجان والاستنكار الذي لحق هذه المدرسة بدء في عهد سقراط وأفلاطون لأن المنتسبين لهذه المدرسة كانوا مجادلين مُغالطين ومُتجّرين بالعلم⁴؛ وقد كان ميلاد السوفسطائية محاطاً بظروف وتطورات تاريخية ذات خصوصية اقتصادية وسياسية، فعلى سبيل المثال: أبرمت أثينا معاهدة سلام مع الفرس، وهدنة مع الإسبرطيين، ثم زادت ثرواتها بفعل قوة أسطولها البحري الذي ساعدها على الهيمنة على العالم الإغريقي، وبفعل توسع تجارتها زادت ثرواتها، كل ذلك ساهم في توفير جو اجتماعي وحضاري جديد يتميز بالتنافسية عبر مؤسسات الدولة، خاصة المحاكم ومجالس الدولة التي كانت ساحة لنقاش المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وفك المنازعات بين المواطنين، مما أفرز روحاً جديدة لدى الإغريق تميزت بقوة الخطاب وغزارة الجدل وخصوبته، سواء في المستوى القضائي أو على الساحات السياسية والشعبية، ومن هنا كان ميلاد الخطابة وفن أساليب البيان بمعناها الصحيح التي كانت تهدف إلى استمالة رأي الجماهير في المحاكم أو

¹ - إميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1987، ج1، ص76.

² - رضا الزواري، في الفكر الجدلي، منشورات عيون، الدار البيضاء، المغرب، دت، دط، ص43 .

³ - حركة فكرية واجتماعية نشأت في اليونان القديمة خلال القرن الخامس قبل الميلاد، رفعت شعار "الإنسان مقياس كل شيء"، ودافعت عن نسبية الحقيقة وارتباطها بالزمكان، فانتهت إلى التأكيد على أهمية اللجوء للحيل الخطابية لتحقيق مصالح شخصية، من أبرز فلاسفة هذه المدرسة: جورجياس وپروتاغوراس، انظر: مصطفى حسية، مرجع سابق، ص260.

⁴ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط2، 2012، ص67 .

في مجال الدعاية السياسية، وكان أيضا سببا في توجه مثقفي وشباب أثينا نحو هذا النوع من التفكير الذي يميل إلى البحث في الجدل و اللغوي و فن الخطابة¹.

مثلت هذه المرحلة بداية للتأسيس لموقف شكّي ارتيابي يتمحور حول "مشروعية المعرفة أو بالضبط حول مشروعية الإدراك الحسي، فإذا كان الوجود ساكنا وإدراك الحركة وهما، أو إذا كان كل شيء من ناحية أخرى يتغير تغيرا مستمرا، وليس ثمة مبدأ حقيقي للاستقرار أو الثبات، فإن إدراكنا الحسي لا يوثق به.

أما في ما يخص الجدل، فقد تحول لدى متبني آراء هذه المدرسة الفلسفية إلى نوع من السفسطة، أي إلى فن يستخدم المرء فيه المنطق في سبيل إرضاء مآربه، وهكذا نجد أن السفسطة جدل يُستعمل لخدمة مآرب من يلجأ إليه دون أي اهتمام بالحقيقة، ويمكن البرهنة على صحة القضية بعد البرهنة على صحة نقيضها²، ونلاحظ هنا التطور الجديد الحاصل على مفهوم الجدل بسبب التطورات الحاصلة وعلى مختلف الأصعدة.

وسنعرض أفكار واحد من السوفسطائيين وكيف استخدم الجدل؛ يعدّ جورجياس المعروف بصاحب القضايا المتعارضة من أشهر الذين اهتموا بالبلاغة من بين السوفسطائيين، قد أثر عليه قوله: "ليس من الضروري أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب"³، و يبرز الجدل عند هذا الفيلسوف من خلال محاولة برهنته على ثلاث قضايا أساسية وهي: الموضوعية، والذاتية، والموضوعية الذاتية، وتعني على الترتيب:

1- برهن في القسم الأول موضوعياً أن لا شيء موجود:

حيث يرى أنه لا يوجد شيء على الإطلاق، فإذا وجد شيء ما فيجب أن يكون وجوداً، أو لا وجوداً أو مزيجاً من الاثنين في وقت واحد، أي:

- لا يمكن أن يكون لا وجود لأن اللاوجود لا وجود له، ولو وُجد الموجود لكان وجوداً في وقت واحد وهذا محال، بأن يجتمع الوجود وعدمه في الشيء الواحد وفي نفس الوقت.
- ولا يمكن أن يكون وجوداً لأن الوجود غير موجود، إذا لو كان الوجود موجوداً لوجب أن يكون إما أزلياً أو محدثاً، أو أزلياً ومحدثاً في وقت واحد.
- فإذا كان قديماً فهذا يعني أن ليس له بداية، وأنه لامتناهٍ، ولكنه مُتضمَّن بالضرورة في مكان ما، فيلزم أن مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لامتناهياً، وإذا فليس الوجود قديماً⁴.

2 - برهن في القسم الثاني ذاتياً أنه على افتراض أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته:

¹ - المرجع نفسه، ص 67 - 68.

² - تيوكريس كيسيديس، هيراقطس، جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 1987، ص 14.

³ - ولتر ستايس، فلسفة هيكل المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ج1، ص16.

⁴ - حربي عيسى عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1999، ص

إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته، يقول جورجياس: "لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره، ولكن هذا باطل فكثيراً ما تحدنا حواسنا، وكثيراً تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها"¹.

3- برهن في القسم الأخير موضوعياً وذاتياً أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يعرف: فإذا عرفنا شيء فإننا لا نستطيع نقل هذه المعرفة للآخرين لأنها نسبية²، إضافة إلى أن اللغة تواضعية تحكّمية بين الناس، فلا ضمان لنقلها بحقيقتها، إذ لكل فرد مقاصده من كل تصور أو قضية يتلقّظ بها. وهكذا سينتهي جورجياس إلى ثلاثة نتائج: عدمية من خلال إلغاء الوجود، ونفي للمعرفة من خلال نفي التصورات والتصديقات، إضافة إلى نسبية رهيبية أو دعنا نقول ذاتية ضيقة للمعرفة؛ ونلاحظ من خلال هذا أن الجدل من خلال هذه المدرسة الفلسفية نحى منحى لغويا عقليا قائما على التلاعب بالقضايا من خلال إثبات أضدادها، فيبرهن على القضية ونفيها في وقت واحد.

ونواصل استعراضنا لمسار تطور الجدل داخل الفلسفة اليونانية لتُعرّج الآن على الرواقيين الذين يرون أن الفلسفة منقسمة إلى ثلاث فروع: العلم الطبيعي والجدل والأخلاق؛ والجدل عندهم هو المنطق، وهدف المنطق عندهم هو التمييز بين الحق والباطل، ويعرف الفيلسوف الرواقي بوزودينوس الجدل من خلال النصوص الأصلية التي جمعها لايرس ديوجين بقوله: «الجدل هو العلم الذي يبحث عما هو حق وما هو باطل وما ليس حقا وليس باطلا»³ وواضح من هذا التعريف محاولة الرد على السوفسطائيين وتوظيفهم للجدل، وربط الرواقيون الجدل بالبرهنة وطبقوا ذلك على القسمين الآخرين من الفلسفة-أي الطبيعة والأخلاق-، والقضية الشرطية عندهم هي دلالة منطقية للبرهنة على تطبيقاتهم وهي بذلك مستوحاة من الطبيعة، فنحن نقول: إذا كان النهار موجودا فإنّ الضياء موجود؛ ولذلك فإنّ الجدل والبرهنة على المسائل الطبيعية والأخلاقية تستوجب معارف يتأكد الفيلسوف الرواقي من صحتها كلما كانت متطابقة مع العقل الذي يتصل بالطبيعة (الكون والعالم والله)، وهو ما يجعلنا نؤكد على أنّ البرهنة عند الرواقيين لا توجد إلا بالجدل، وهي تتعلق بتلازم حوادث القضايا لا بعلاقات الحدود والتصورات كما نجد عند أرسطو⁴.

هذا وإن تمسك الحكيم بفضيلة الوقار يعطى له إمكانية الابتعاد أو (التغاضي) عن الحجج الباطلة والعتور على الحجج الصائبة، فيتمكّن بذلك من التمييز بين الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة، وهذا لا يكون إلا

¹ - المرجع نفسه، ص 251.

² - المرجع نفسه، ص 251-252.

³ - Diogène Laerce, Brun (Jean). Les Stoïciens, textes choisis, P.U.F, 1962, p24

⁴ - وادفل محمد، خصوصيات الجدل الرواقي، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010، ص 76 - 77.

بمعرفة الجدل الذي يمكن الحكيم من التأكد من براهينه حتى لا يكون عرضة للخطأ ويمكنه من أن يسأل ويجيب كما ينبغي¹، لهذا فالجدل يساعد الحكيم على إظهار مهاراته وبراعته في استعمال براهين.

كما نجد أن هذا المصطلح حاضر بقوة في فلسفة سقراط الذي يشكل نقطة التحول في الفلسفة اليونانية، إذ يعتبر هذا الفيلسوف معلماً تاريخياً يُؤرخ به -قبل سقراط، وبعد سقراط-، هو أحد أكبر حكماء اليونان لم يؤلف كتباً، ولكنه بقوة كلمته ورجاحة عقله، وسداد حجته، وعميق تفكيره، ومثُل حياته الفريد، قد ألهم كل من تتلمذ على يده أو قرأ عنه وصله فكره، وأبرز مثال على ذلك تلميذه الأنجب أفلاطون²، ويعود الفضل لسقراط في توجيه الفلسفة إلى الإنسان إذ كما يقال هو الذي أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وهو الذي وضع العنصر الجدلي في صورته الذاتية بصفة خاصة وهذا ما ينبغي علينا أن نتوقعه من الطابع العام لفلسفته، وبمعنى أوضح: فقد كان في التهكم أهم وأبرز تجليات الجدل عنده، ولقد اعتاد أن يمارس جدله أولاً ضد المفاهيم الشائعة، وثانياً ضد السفسطائية على وجه التحديد³، ومن هنا نتأكد أن الجدل الرواقي جدل تقويمي لانحرافات الجدل المتسفسط حامل لأفكار مجاوزة له.

وقد كان الجدل عند سقراط يعني فن الحوار أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب، وقد أضاف إلى هذه الطريقة طريقة أخرى أسماها أرسطو فيما بعد "الاستقراء"، لكن الاستقراء السقراطي يبتدئ في أغلب الأحيان من ملاحظات جزئية وينتهي إلى تصور عام يصححه صاحبه فيما بعد عن طريق قيامه بملاحظات مختلفة أخرى؛ ويعتبر التهكم السقراطي أو التظاهر بالجهل وعدم توجيهه للنقد خصيصة ذاتية لهذا الجدل⁴.

والتهكم عند سقراط هو مرحلة سلبية كان يتصنع فيها الجهل والسذاجة، ويتظاهر بالتسليم لأقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك شأنه في ذلك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوال مناظره إلى أقوال لازمة منها⁵، ولكنهم لا يسلمون بها ولا يخضعون للازم قولهم، فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل؛ وبعد مرحلة التهكم تأتي مرحلة التوليد هي مرحلة إيجابية أو إنشائية أو تكوينية، و فيها كان سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيباً منطقياً للوصول إلى الحقيقة التي أقرروا أنهم يجهلون فيصلون إليها وهم لا يشعرون ولا يحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم⁶، وبالتالي يستدرج مناظره بادعاء الجهل ومن خلال مجموعة من الأسئلة لنقض فكرته وتبني الفكرة التي يريدتها سقراط.

¹ - المرجع نفسه، ص 80 .

² - جيمس فينكيان اليسوعي، أفلاطون سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 1991، ص 23 .

³ - هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2007، مجلد 3، ص 219 .

⁴ - محمد فتحي عبد الله، الجدل بين أرسطو وكنت، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1995، ص 14 .

⁵ - حربي عباس عطيتو محمود، مرجع سابق، ص 282 .

⁶ - المرجع نفسه، ص 283 .

و الظاهر أن الجدل عند سقراط كان مرتكزه الأول البحث عن الحقيقة وإظهارها للخصوم، وتبيين زيف أفكار من يعتقد أنه يمتلك الحقيقة ويتلاعب بها كيفما يشاء، وخاصة السوفسطائيين .
 أما تلميذه أفلاطون فيعرّف الجدل في كتابه الجمهورية بقوله: "هو العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الثانية، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، وينزل منه إلى هذه العلوم ويربط مبادئها إلى المحسوسات"¹، بمعنى أنه علم قائم بذاته به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون الالتجاء إلى ما هو محسوس، و يعرّف المجادل في محاورته لكراتيلوس بقوله: "الرجل الذي يعرف كيف يجيب عن الأسئلة"²، وبصمة أستاذه سقراط في هذا التعريف واضحة جدًّا ؛ ويرى أن الجدل خطوة ضرورية في نظرية المعرفة، وكان أفلاطون يرى أن الجدل وُضع ليكون منهاجا مميزا في تربية الملوك الفلاسفة، وموضوعا لمناقشة مثال الخير، وهو جدل حب وتربية لا جدل صراع، إذ هو المنهج الذي نجتاز به جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى أو العكس³.

وبما أن فلسفة أفلاطون فلسفة مثالية مفارقة للمادة ترى أن عالم المثل هو العالم الحقيقي بينما المادي مجرد وجود زائف وغير حقيقي، فإن نظريته للجدل دُمغت بهذا التوجه، فقام بتغيير مفهوم الجدل من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المؤلدة للعلم، وذهب إلى أن الفضيلة والرذيلة تُحدّدان من خلال العقل لا الحواس.

يرى أفلاطون أن المعرفة الجدلية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، حيث أن المظهر الأول للجدل مقترن بالمعنى العميق للمعرفة والعلم، وهذا ما صوّره هذا الفيلسوف في مثال الكهف والحركة التي ينتقل بها السجين الذي أُطلق سراحه من الكهف إلى العالم الخارجي وهي حركة صاعدة ويقابلها الحركة التي يعود بها إلى الكهف مرة أخرى، و هي حركة هابطة، فالحركة الأولى تمثل عند أفلاطون الديالكتيك الصاعد والحركة الهابطة تمثل الديالكتيك الهابط⁴؛ وهو هنا يطرح الفروقات الرئيسية بين المعرفة اليقينية والمعرفة الظنية والتي لا تُتاح إلا عن طريق جدل النفس بين الصعود والهبوط ؛ ومن هنا يمكن أن نميّر عنده بين نوعين من الجدل :

- جدل صاعد: وهو فن النظرة الشاملة حسبه والتي تعطينا على تعريف الموضوع الذي نريد معرفته عن طريق الكثرة المبعثرة في المثال الواحد⁵، ويتوجه هذا الجدل دوما نحو العالم المعقول ويعتمد على القسمة والتركيب بغرض الانتقال من الكثرة إلى الوحدة، ومن الجزئيات إلى الكلّيات، أي ينطلق من ملاحظة الجزئيات أو الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها ثم من هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى مرتبة منها⁶.

¹ - إكرام فهمي حسين، منطق الفكرة الشاملة عند هيجل، مجلة كلية الآداب، جامعة حلوان، مصر، العدد 26، 2009، ص 465 .

² - محمد فتحي عبد الله، المرجع السابق، ص 15 .

³ - محمود فهمي زيدان، كانت وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 1، 1968، ص 12 .

⁴ - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 1993، ص 30 .

⁵ - أفلاطون، محاورة فايدروس، تحقيق أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، مصر، ط 1، 2000، ص 105 .

⁶ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 58 .

2- الجدل النازل: وهو الذي يتجه إلى عالم الحسيات ويعتمد على الاستنباط العقلي الذي يمكننا من التمييز بين الصور¹.

من خلال هذين المنهجين توصل إلى أن العقل يستطيع أن يرتفع من العالم غير الحقيقي إلى عالم المثل، وهذا الانتقال يحصل دون استخدام وسائط معينة أو مشخصة، أما الانتقال الآخر فهو عملية تكون تنقل بين معنى و آخر بواسطة معنى ثالث لأجل الوصول إلى الفكرة الأعلى وهي فكرة الخير أو فكرة الواحد²، وبهذا استطاع أفلاطون أن يجعل من الجدل علما عابرا لكل مراتب الوجود صعودا ونزولا.

ومن خلال هذا الطرح المحكم للجدل عند أفلاطون وانطلاقته المؤسسة، لنا أن نتساءل: كيف تمكن أفلاطون من نسج خطوط هذه النظرية؟

يذهب الدكتور يوسف كرم إلى أن أفلاطون قد توصل إلى نظرية الجدل التي تعتبر حسبه صورة بسيطة لنظرية المعرفة المعاصر من خلال التفكير والجمع والتحليل والتنقيح لجل ما ورد في المذاهب السابقة، إذ نجده أخذ عن أقراتيلوس وهرقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم، وكان سقراط يطلب الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس يجب أن يكون متحققا في موجودات مغايرة للمحسوسات وأسمى هذه الموجودات مثلا، أما المشاركة فهي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين الذين يرون أن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها فأبدل هو اللفظ، وقال إن الأشياء تشارك في المثل دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيثاغوريين لم يكونوا يجعلون الأعداد مفارقة وإنما قالوا إن الأشياء أعداد، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها، فظن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلي يغير المحسوسات من حيث هي كذلك فيجب وضع الكلليات فوق الجزئيات؛ فتحقق له بها موضوع للعلم وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات، وتحقق له ما كان يرمي إليه أنبادوقليس بقوله بالحبة أو الخير، و أنكساغورس بقوله بالعقل و النظام والكمال، ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطي تذكيرا³، نلمس هنا براعة وقوة عقل أفلاطون حيث تلاقت كل هذه المذاهب في مذهبه وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول والتغير والوجود.

بعد أفلاطون، يأتي تلميذه الموسوعي أرسطو بن نيقوماخوس، الذي بحث في الطبيعة والميتافيزيقا وعلم الحياة، والسياسة والشعر والخطابة، والمسرح والفن.. ووضع أسس المنطق الصوري، واستطاع بأسلوبه العلمي تجاوز كثير من الخرافات والأساطير⁴؛ وإذا جئنا للجدل فنجد اهتمامه به أيما اهتمام، حيث وضع قواعد جديدة يمكن من خلالها الوصول إلى نتائج سليمة، وبهذا يكون الجدل الأرسطي وسيلة مهمة في تحصيل الحقيقة، لذلك يعرفه

¹ - أفلاطون، محاوره فايدروس، المرجع نفسه، ص 105 - 106.

² - أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا حجاز، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت، ص 533.

³ - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2012، ص 93.

⁴ - مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 2، 1995، ص 14.

بقوله: "استدلال بالإيجاب أو السلب في مسألة واحدة بالذات، مع تحاشي الوقوع في التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة"¹، ويمكن أن نلاحظ هنا اتفاقه مع أستاذه في كون هذا الفن موصلاً للحقيقة، لكنه حسب أرسطو لا يوصل إلى اليقين، بل هو علم يمكن تعلمه لإتقان النقاش والحوار، باعتباره استدلالاً قائماً على آراء سائدة ومسلّمات متداولة ومقدّمات ذائعة بين الناس وليست مقدّمات يقينية²، ومادامت هذه المقدمات احتمالية فإن الجدل الأرسطي جدل أو منطق احتمال، لأن موضوعه الاستدلالات التي تقوم على مقدّمات محتملة، ولهذا لا يكفي الجدل لتحصيل الحقيقة المطلقة أو المعرفة البرهانية اليقينية، وهنا يأتي تفرقه بين المنطق البرهاني الذي له قيمة علمية، وبين الجدل الذي يقدّم أو يخلص إلى نتائج احتمالية، فمن وظائف المنطق البرهنة على خواص موجود معين، بينما مهمة الجدل البرهنة على رأي معين³.

وللجدل الأرسطي فوائد كثيرة، فهو رياضة عقلية ومنهج يمكن العالم والجاهل أن يمتحن مدّعي العلم، ويساعد على كشف المبادئ الأولية في أي علم من العلوم و بالتالي التفرقة بين آراء العلماء والعامّة، وامتحان الآراء هذا يمكن العقل الإنساني من الاقتراب من الحقيقة⁴، كما أنه وسيلة مهمة لإقناع الآخر بالقوة العقلية لا بالسفسطة والتلاعب بالألفاظ والعقول؛ وقد قسّم أرسطو الجدل إلى ثلاثة أجزاء:

- الجزء الأول: نستطيع من خلاله التعرّف على الأقاويل التي تتركّب منها المخاطبة الجدلية أو أجزائها وأجزاء أجزئها.

- الجزء الثاني: نعرف به الموضوع الذي نستنبط منه الأقيسة التي تساعد في إثبات الشيء أو إبطاله.

- الجزء الثالث: نعرف به كيف ينبغي أن نطرح الأسئلة، وكيف نجيب على الاستفهامات، وعلى كم نحو يكون السؤال والجواب⁵.

والأقاويل الجدلية عنده لا تخلو أن تكون قياساً أو استقراءً، فالقياس هو الناتج من مقدمات شائعة معروفة، أما الاستقراء فهو الانطلاق من الأمور الجزئية إلى الكلية، ومهمته إما تصحيح المقدّمة الكلية في القياس، أو تصحيح المطلوب نفسه⁶، ومن هنا تكون مهمة الاستقراء أعم وأشمل وأدق من القياس، فالقياس الجدلي يجب أن

¹ - محمد مهدي جابر الظالمي، مفهوم الجدل بين أفلاطون وأرسطو، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب جامعة الكوفة، العراق، 2017، مج10، ع34، ص533.

² - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص49.

³ - المرجع نفسه، ص51-52.

⁴ - حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص101-102.

⁵ - الظالمي، المرجع نفسه، ص535.

⁶ - مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص52.

يُستخدم مع المتدربين عليه، أما الاستقراء فيستخدم مع عامة الناس لإقناعهم وتصويب أخطائهم وتوجيههم نحو الحقيقة¹، وبهذا يكون الجدل مهمًا في أمور ثلاثة: التعليم والمناقشات والعلوم الفلسفية.

يظهر إذاً أن أرسطو قدر جاوز سابقه إلى جعل الجدل كأداة مساعدة على تقوية الآراء المفيدة والاعتماد عليها، بالإضافة إلى إفحام الخصوم بطريقة استدلالية سليمة، زد على أنه وسيلة مهمة موصلة إلى الحقيقة وبالتالي اجتناب الوقوع في الخطأ والتناقض؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن أرسطو قد خصّص كتاباً للجدل أسماه الطويقا وضمّن القوانين المهمة التي تؤسّس وتقوم لصناعة الجدل، وتساعد على الوصول إلى الحقائق الأشياء²، ويمكن القول أننا دخلنا مرحلة جديدة في تاريخ هذه المفردة، أي مرحلة التعقيد والتنظير.

الفرع الثاني: الجدل في العصر الوسيط:

بمجرد أن برغ فجر الإسلام، اهتزت المركزية الدينية في شبه الجزيرة العربية، وتضعفت أسس التفكير الديني والمنهجي، وبدأت بوادر مرحلة جديدة للحضارة الإسلامية تلوح في الأفق، تنبئ بمستقبل فكري وعلمي ومعرفي زاهر، فكيف انعكس ذلك على الجدل مفهومًا تطبيقًا في هذه المرحلة؟

ورد أصل الكلمة (ج- د- ل) في القرآن الكريم تسعة وعشرين مرة بصيغ مختلفة: مرتين بصيغة المصدر من المجرد، والباقي بصيغة المزيد بحرف (جادل) بأزمانها الثلاثة وبأحد مصدرها (جدال)، وكل هذا في سبع وعشرين آية موزعة على ستة عشر سورة³، اختص العهد المكي بسبعة عشر آية وذلك راجع حسب محمد التومي إلى أن هذه المرحلة تتسم بمزايا أساسية جاءت الشريعة السمحة لإرسائها وترسيخها، فعقيدة التوحيد يتطلب تأسيسها إقامة الشواهد المثبتة، كما أن ادعاء النبوة يستدعي حشد الحجج المقنعة، إضافة إلى أن كثيرا من المباحث العقدية يتوقف قبوله على إظهار الحجة الدامغة⁴، خاصة وأن عقيدة التوحيد عقيدة تجنح إلى التجريد والبعد عن تشبيه

الذات العلية بغيرها من المخلوقات، قال تعالى: (فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا

وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)⁵، إضافة إلى الرواسب العقدية الوثنية وعلى رأسها التجسيد والتمثيل والتعدد التي تقف حجر عثرة أمام إرساء معالم التوحيد الخالص، وهذا ما يتطلب كما أسلفنا حشد الأدلة العقلية والمنطقية المقنعة والدافعة إلى هدم التصورات الخاطئة وتعويضها بتعاليم الدين الحق.

¹ - محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 108.

² - الظلمي، المرجع نفسه، ص 534.

³ - محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1364هـ، ص165.

⁴ - محمد التومي، الجدل بين الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط1، 2003، ص 30.

⁵ - سورة الشورى، الآية: 11.

وهذا لا يعني أن الجدل في القرآن اقتصر على المرحلة الأولى من الدعوة فقط، بل إن اثنا عشرة آية ذكر فيها الجدل نزلت في المرحلة المدنية، والفارق الوحيد هنا أن هذه المرحلة قد انصب التركيز فيها على مجادلة أهل الكتاب من يهود ونصارى.

ويأتي الجدل في القرآن الكريم على ثلاثة أضرب:

البند الأول: ما ردّ به الله سبحانه وتعالى على الخصوم من حجج وبراهين، وما ساقه من الأدلة لتثبيت العقائد وتقرير قواعد الملة، وهذا وارد على ألسنة أنبيائه وما ألهم به عباده الصالحين من قولٍ للحق وإزهاق للباطل؛ ويمتاز هذا النوع بكونه ملزماً مفحماً، وذلك لاعتراض الشبهات وتأصيل المعالم الكبرى للدين الحق¹، كما أنه مشتمل على نوع من التوجيه والإرشاد إلى طريق الحق؛ ومن ذلك رد الله تعالى على منكري البعث، قال تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ﴿٧٨﴾ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٩﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٨٠﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ) ².

البند الثاني: ما ورد في القرآن الكريم بطريق الحوار، والقصد منه الاسترشاد وحب الاطلاع والبحث عن العظة والاعتبار، ومن ذلك جدل إبراهيم عليه السلام مع ربه، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنُّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ³؛ وقد ورد من هذا النوع الكثير، مثل جدال الملائكة الوارد في قصة الخلق، وجدال خولة بنت ثعلبة في سورة المجادلة ⁴.

البند الثالث: ما يأتي على ألسنة الكفار من اعتراضات وشبهه ودعوى باطلة ذكرها القرآن الكريم وبين ما تنطوي عليه من فساد، وأظهر وجوه البطلان فيها⁵، قال تعالى عن حالهم: (كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَالْأَحْزَابُ مِنْ بَعْدِهِمْ ﴿١﴾ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ ﴿٢﴾

¹ - المرجع نفسه، ص 31.

² - سورة يس، الآية، 77-80.

³ - سورة البقرة، الآية: 260.

⁴ - المرجع نفسه، ص 31.

⁵ - محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن: نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، تفسيره، حكم الغناء به، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر،

ط1، دت، ص 62.

فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ¹؛ وما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو أن الجدل في القرآن الكريم لم يكن هدفا في حد ذاته، بل كان وسيلة إقناع بصدق الرسالة الخاتمة وزين ما كان عليه العرب و محاولة هدايتهم إلى سبيل الخير والنجاة، يقول الدكتور علي عبد الفتاح المغربي: "لم يكن الغرض من الجدل في القرآن الكريم هو مجرد إفحام الخصم وإلزامه وإبطال أقواله، بل الأخذ بيد المجادل وإرشاده إلى الحقيقة وتوجيه نظره إلى حقائق الأشياء وما في الكون من عبر ودلائل على توحيد الله²، فالجدل في القرآن الكريم إذا قائم على معاملة الخصوم بما يتساوى وأحوالهم العلمية، ومتبنياتهم الاعتقادية، وتصوراتهم الفكرية.. فيكون مع المجادل الجاهل جدل هداية ودلالة وإبطال للمزاعم، ومع العالم جدل تخطئة، ومع المتلون المنافق جدل إلزام مصحوب بالشدّة والقسوة والتهديد والوعيد³.

ومهما اختلف المجادلون من حيث تكوينهم المعرفي، و قوة وضعف حججهم.. فإن القرآن الكريم وجه إلى ضرورة المحاوره بالتّي هي أحسن تأليفا للقلوب وغلقا لباب الفتنة، قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ⁴ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَبُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)⁴.

ويرى محمد التومي أن القرآن الكريم أسس إلى ما تدعو إليه المناهج الحديثة مما يعرف بالموضوعية العلمية، حيث إنه أبان أن المناقشات والتحليلات لا يمكن أن تكون مجدية إلا إذا وقعت في جوّ من الحرية بعيد كل البعد عن ما فيها من خلفيات، ودون اعتبار للبعديات وما فيها من إغراءات ومخادعات، وحتى لا تكون المراعاة إلا لما يجب أن يراعى مما يكتسب قوته بما يقدم من أدلة عقلية وشواهد واقعية⁵، وهو بهذا يؤسس لكيفية الوصول إلى العدل في القول والعدل في تحليل الموضوعات، والعدل في استمداد النتائج العادلة والمثمرة.

وقبل أن نختم حديثنا عن الجدل في القرآن الكريم، لا بد أن ننوه إلى نقطتين من الأهمية بمكان:

أولاً: حفلت آيات الكتاب العزيز بالجدل و استخدام مختلف طرق المجادلة وتقنيات مجابهة الخصوم، وهذا ما دفع بعلماء الإسلام إلى التدوين في هذا الفن، وقد اختلف حول أول من كتب في هذا الباب، قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات: "وقد صار الجدل علما مستقلا، وصنفت فيه كتب لا تحصى، وممن صنّف فيه الشيخان صاحبها هذه الكتب أبو إسحاق والغزالي وكتابهما معروفان، وأول من صنّف فيه: أبو علي الطبري (ت 305

¹ - سورة غافر الآية: 5.

² - علي عبد الفتاح المغربي، اتجاهات النظر العقلي في الدين عند مفكري الإسلام، مكتبة الحرية، القاهرة، مصر، ط1، دت، ص 17.

³ - مسعود فلوسي، مرجع سابق، ص 34.

⁴ - سورة النحل، الآية: 125.

⁵ - محمد التومي، مرجع سابق، ص 125.

ه) "1؛ ويرى طاش كبرى زادة أن أول من صنف في الجدل هو الفقيه الشافعي أبو بكر بن محمد بن إسماعيل القفال المتوفى سنة 507هـ²، أما العلامة محمد الأمين الشنقيطي فيذهب إلى أن ركن الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد العميدي السمرقندي الحنفي (ت 615 هـ) هو أول من ميّز هذا الفن عن غيره من الفنون، وجعله فنا مستقلا عن الكيفية التي يتناقلها أهله³.

ومهما اختلف العلماء في الموضوع، فالذي يهم أن هذا العلم أصبح ذا بال عند المسلمين، وصار ذا مكانة مميزة في كثير من العلوم الدينية كعلم الكلام وعلم مقارنة الأديان، بل حتى في الفقه والتفسير .

ثانيا: أما النقطة الثانية فسنتناول فيها بعض النماذج والأساليب الحجاجية التي استخدمها القرآن الكريم:

1- الأقيسة الإضمارية:

وهي أقيسة قائمة على حذف إحدى المقدمات، وهي شائعة في الاستدلال الخطابي، من ذلك قوله تعالى ردا على النصارى وإعجازية خلق سيدنا عيسى من غير أب: **إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۗ خَلَقَهُ مِن تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ وَاكُنْ فَيَكُونُ**⁴، يقول الشيخ محمد أبو زهرة: "لم تذكر فيه سوى مقدمة واحدة، وهي مماثلة آدم لعيسى وطوى ما عداها وكأن سياق الدليل هكذا: إن آدم خلق من غير أب كعيسى، فلو كان عيسى ابنا بسبب ذلك لكان آدم أولى، لكن آدم ليس ابنا باعترافكم فعيسى ليس ابنا أيضا⁵.

2- قياس الخلف:

وهو ما نعمد فيه لإثبات المطلوب بنفي نقيضه، كإثبات الصدق ببطلان الكذب، وسمي بالخلف إما لكونه يستلزم الرجوع إلى الخلف، وإما لكونه مضافا إلى الخلف وهو الكذب المناقض للصدق؛ وسمي هذا الاستدلال عند المتكلمين "دليل التمانع"⁶، ومن نماذجه قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)⁷، أي لو كانت في الكون آلهة أخرى لتنازعت الإرادات بين السلب والإيجاب، وهذا ما

¹ - محيي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت، ج3، ص48.

² - أحمد بن مصطفى طاش كبرى زادة مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ج1، ص48.

³ - محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، دط، دت، ج2، ص254.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 59.

⁵ - محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص64.

⁶ - المرجع نفسه، ص66.

⁷ - سورة الأنبياء، الآية: 22.

يحتم الفساد لتعارض الإيرادات، وكما ثبت من السماوات والأرض والكون كله غير فاسد، بطل ما يكون ذريعة للفساد وهو تعدد الآلهة¹.

3- قياس الغائب على الشاهد:

ويعرف بقياس التمثيل، وهو أن يقيس المستدل الأمر الذي يدعيه على أمر معروف عند المخاطب، أو على أمر بديهي لا تنكره العقول وتقرّ به الأفهام، ويبين الجهة الجامعة بينهما²، من ذلك قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ شَجَرًا لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمِنْهُ يُغْرِقُ الْمَوْتَىٰ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَوْتَىٰ ۚ لَا يُغْنِي عَنْهُمْ كُفْرُهُمْ وَلَٰكِنَّ الْغَايِبَ غَائِبٌ ۗ) (سورة الأعراف: 177-178) فإحياء الأرض بعد موتها أمر مشاهد يتفق عليه جميع البشر، وقد استدل الله تعالى بهذا المشاهد على أمر آخر مشابه له، ومع ذلك يذكره الناس ويحسدونه، فالجامع بين حالتي موت الإنسان والنبات واحد فكلما أحيا الله النبات فهو قادر على أن يحيي الموتى، فالخالق واحد⁴.

كما استخدم عدة أساليب: كالتحدي حين طلب الله تعالى من كفار قريش أن يأتوا بعشر سور مثل القرآن الكريم، وإفحام المجادل بلازم قوله وإثبات عكسه، كما في قول الله تعالى على لسان المنافقين: (يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ)⁵؛ ومنها مجارة المجادل فيما يقول ثم التعقيب عليه بما يقلب عليه نتائج قوله، قال تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أُنثَىٰ لِلْأَبَشَرِ مِثْلَنَا تَرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَآتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ۗ) (سورة الأعراف: 103) قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ)⁶.

1- محمد التومي، مرجع سابق، ص 251.

2- محمد أبو زهرة، المرجع السابق، ص 5-6.

3- سورة فصلت، الآية: 39.

4- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ج1، ص 139.

5- سورة المنفقون، الآية: 8.

6- سورة إبراهيم، الآية: 10-11.

والمتمعن للقرآن الكريم يجده غنيا بالأمثلة، مليئا بالأساليب الجدلية التي تشكل منهجا مؤسس المعالم، واضح المسالك يسهل على المرء طرق المجادلة وإبطال مزاعم الخصم وإقناعه بالحقيقة وإرشاده إلى الطريق القويم. أما في السنة النبوية فقد وردت مادة (ج - د - ل) تسعة عشر مرة على الأقل وهذا حسب ما ورد في المعجم المفهرس الألفاظ الحديث، إلا أن معاني الجدل هنا تفيد الإنكار والمنع¹، من ذلك قول رسول الله: "ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل"²، وانطلاقا من هذا النهي الوارد في الأحاديث نجد كثيرا من أئمة الحديث نوهوا في كتبهم على كراهته، من ذلك تبويب أبي داود سننه في كتاب السنة: باب النهي عن الجدل وأتباع المشابه من القرآن³، وكذلك تبويب ابن ماجه سننه ب: باب اجتناب البدع والجدل⁴؛ وهذا لا يعني أن السنة القولية خالية من أحاديث في امتداح الجدل، من ذلك قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ما مجادلة أحدكم في الحق يكون له في الدنيا بأشد مجادلة من المؤمنين في إخوانهم الذين ادخلوا النار"⁵.

والظاهر أن الأحاديث النبوية تفرق بين نوعين من المجادلة: مجادلة محمودة وهو حسب الفخر الرازي جدال في تقرير الحق وهو حرفة الأنبياء عليهم السلام، قال تعالى مخاطبا نبيه (وجادلهم بالتي هي أحسن) (..) والآيات كثيرة دالة على أن الجدل موجب للمدح والثناء وطريق التوفيق⁶، وقال فيه الشوكاني: "فأما الجدل لاستيضاح الحق ورفع اللبس والبحث عن الراجح والمرجوح، وعن المحكم والمتشابه، ودفع ما يتعلق به المبطلون من متشابهات القرآن وردهم بالجدل إلى المحكم فهم أعظم ما يتقرب به المتقربون"⁷.

وهناك جدل مذموم، عرفه ابن حزم بقوله: "وجه الجدل المذموم فيمن يجأ بعد ظهور الحق، وهذه صفات المعاند للحق الآبي من قبول الحجة بعد ظهورها، وهذا مذموم عند كل ذي عقل"⁸.

ومن هنا تبين أنه لا تعارض بين أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، فأحاديث النهي والذم منصرفة إلى الجدل المذموم، أما أحاديث المدح فراجعة على الجدل الذي يكون هدفه نصرته الحق وأهله؛ ويرى الدكتور عبد المجيد تركي أن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على صرف أصحابه خاصة وأئمة عامة عن الجدل كان راجعا إلى خوفه عليهم من الفرقة والتصادم والتنازع، خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع من مواضع العقيدة، أو قضية من قضايا

¹ - مسعود فلوسي، مرجع سابق، ص 41.

² - الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن الكريم، باب ومن سورة الزخرف، رقم 3176؛ ابن ماجه، سنن ابن ماجه، المقدمة، باب اجتناب البدع والحيل، رقم 47.

³ - أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قرة بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 2009، ج1، ص17.

⁴ - ابن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط1، ج1، ص17.

⁵ - أخرجه النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه، باب زيادة الإيمان، رقم: 5010.

⁶ - فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1420هـ، ج12، ص640.

⁷ - الشوكاني، فتح القدير، دار الكلم الطيب، دمشق، سوريا، ط1، 1414هـ، ج4، ص552.

⁸ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ط1، دت، ج1، ص19.

الدين المعلوم بالضرورة، أو محور من محاور الآخر، بل ربما مجرد اختلاف في تأويل بعض الآيات القرآنية¹؛ وإذا رجعنا إلى أحاديث الرسول فإننا نجد قد استخدم أساليب مختلفة في مجادلته لخصومه منها:

أ- قياس الأولى: عن ابن عباس أن امرأة جاءت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: أن أمي نذرت أن تحج فماتت قبل أن تحج، فأحج عنها؟ قال: "نعم حجي عنها، أرأيت إن كان عليها دين أكنت قاضيتها؟ قالت: نعم، فقال: "اقضوا لله الذي له، فإن الله أحق بالوفاء"²، فإذا كان دين المخلوق واجب السداد فمن باب أولى يكون دين الخالق لازم القضاء.

ب- قياس العكس: من ذلك قول الرسول: "وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويؤجر؟ قال: نعم أرأيت لو وضعها في حرام أكان يؤثم؟"³، قال الطوفي: "وهذا من باب قياس العكس، ومعناه أن ما عوقب على فعله أثيب على تركه، لأن الطاعة فعل المأمور وترك المحذور"⁴.

ج- إثبات العلة بطريقة الدوران: من ذلك ما ورد في قصة أبي اللثبية حين استعمله رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدقات بني سليم، فلما جاء قال: هذا مالك وهذا هدية، فقال رسول الله: فهلاً جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيتك هديتك إن كنت صادقاً..."⁵، قال ابن القيم: "دلت هذه الكلمة النبوية أن الهدية لما دارت مع العمل وجوداً وعمداً، كان العمل سببها وعلتها، لأنه لو جلس في بيت أبيه وأمه لانتفت الهدية، وإنما وجدت بالعمل فهو علتها"⁶.

والذي نخلص إليه أن القرآن والسنة قد اهتمتا بهذا الفن اهتماماً بالغاً، لما له من أثر في الإقناع، وتغيير التصورات الخاطئة، وإبطال الحجج الواهية، وإقامة البراهين الدامغة، والاستدلالات القوية؛ أما التحفظ الذي وجدناه في السنة النبوية فمرده كما أسلفنا الى حرص النبي على وحدة الأمة وتماسكها.

ويمكن استنتاج عدة ملاحظات في هذا الإطار، منها:

— أن الإسلام أحدث نقلة نوعية في موضوع الجدل، إذ أصبح هذا الفن علماً مؤسساً قائماً بذاته، له قواعده وعلماءه، ودوّنت فيه الكثير من الكتب، عكس ما كان سائد قبل بزوغ فجر الإسلام.

¹ - عبد المجيد تركي، تقديم أحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 90.

² - رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبه أصلاً معلوماً بأصل مبين قد بين الله حكمها، رقم: 6771.

³ - رواه مسلم، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تحقيق محمد الفارابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط1، 2006، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل أنواع المعروف، رقم: 1006.

⁴ - نجم الدين الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، تحقيق فولهارت هاينرشس، دار فرانز تسانير، فيسبادن، ألمانيا، ط1، 1987، ص 229.

⁵ - رواه البخاري، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي له، رقم: 6464.

⁶ - ابن القيم، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، تحقيق عبد الرزاق الشوا، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1997، ص 81.

— لم يجد الجدل في هذه المرحلة وفي هذه المرحلة عما كان سائدا في أوروبا، إذ ظل علما ملتصقا بالمباحث الدينية ولم يستطع الوصول إلى ما وصل إليه عند اليونان؛ ورغم أن القرآن الكريم تفنن في استخدام وتنوع أساليب الجدل كما أسلفنا، إلا أنه ظل يتحرك تحت ظلال علم الكلام وعلم مقارنة الأديان وبعض المباحث الفقهية والأصولية. — رغم أن المنطق الصوري قد ترجمت مباحثه وطوّرت في المرحلة الإسلامية إلا أن استخدامه ظل حبيس فنون معلومة كما ذكرنا، رغم رحابة المجالات التي يمكن أن يستخدم فسخا المنطق والجدل. — انتعاش وتطور الجدل بظهور الفرق الإسلامية، حيث عملت كل فرقة من الفرق الإسلامية على تغليب خصومها بأي طريقة، وإثبات أهليتها لامتلاك الحقيقة وقبلها توصيف الفرقة الناجية. — توظيف الجدل في الجانب الديني عموما والطرح العقدي خصوصا، كان سببا مهما في زيادة وانتشار ظاهرة التكفير والتبديع والتضليل.

ليست صورة هذا الفن عندنا بتلك القتامة، فقد ترك المفكرون العرب كتباً مميزة في فن الجدل، ككتاب علم الجدل في علم الجدل للإمام نجم الدين الطوفي، والمغني للأبهري، والفصول للنسفي، والخلاصة للمراغي، والنفائس للعميدي، وغيرها كثير ذكر بعضها طاش كبري زادة في مفتاح السعادة¹.

الفرع الثالث: الجدل في الفلسفة الحديثة:

نبدأ هذا الفرع بالحديث عن أبي الفلسفة الحديثة كما يلقب، ونقصد هنا الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت، الذي يعتبر مرجعا لكثير من الفلاسفة المعاصرين، ويمكن اعتبار كثير من الأطروحات الفلسفية الغربية والعربية مجرد ترديد لأطروحاته، إضافة إلى تأثيره الكبير في علم الرياضيات، وهو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن السابع عشر للميلاد.

ورغم أن تخصص ديكارت لم يكن الفلسفة بل الرياضيات والجبر والبصريات، إلا أنه استطاع أن يؤسس لمنهج فلسفي حديث، وذلك لأنه عايش النجاح المذهل الذي حققته الرياضيات في عصره من دقة المنهج و يقينية النتائج فأراد للفلسفة أن تصل لنفس الدقة التي بلغتها الرياضيات، فكانت أول نقطة منهجية يقينية انطلق منها لتأسيس منهجه الجديد هي: (الأنا أفكر)، حيث يستنبط وجود الله والعالم من وجود "الأنا أفكر"، فشك في المعرفة الحسية الظاهرة والباطنة وكذلك المعرفة المتأتمية من عالم اليقظة، بل وصل به الحد إلى التشكيك في قوة العقل الرياضي على الوصول إلى المعرفة، و في وجوده ووجود العالم الحسي حتى أصبح شكّه دليلا على الوجود فقال: "كلما شككت ازددت تفكيرا فازددت يقينا بوجودي"².

ويقوم المنهج الديكارتي على أساسين:

¹ - طاش كبرى زادة، مرجع سابق، ص 281-282.

² - Descart, Meditations on Metaphysics, Translated by: Elizabeth Haldamw, Cambridge Univesity Press, London, 1st Edition, vol1, p17.

- البداهة: أي التصور الذي يتولد في نفس سليمة متنبهة عن مجرد الأنوار العقلية.
- الاستنباط: وهي العملية العقلية التي تنقلنا من الفكرة البديهية إلى نتيجة أخرى تصدر فيها بالضرورة¹. ولنا هنا أن نعترض بأن اليقين الذي يمكن أن نحصره في المواضيع العلمية أو الرياضية أو الفيزيائية.. لا يمكن أن ينسحب على قضايا مثل وجود الله أو خلود النفس ويجيب ديكارت: "وإذا لم يكن بمقدوري الوصول إلى معرفة أي حقيقة، فيمكن أن أفعل ما هو في مقدوري على الأقل، أي أتوقف على الحكم، وأتجنب أن أعطي أي مصداقية لأي شيء باطل"².

وليصل إلى اليقين الرياضي في الفلسفة وضع ديكارت أربع قواعد:

أولاً: اليقين: وهو مصدر كل بديهي لا يتطرق إليه شك، فاليقين مثلاً: هو التسليم بأن المثلث مكون من ثلاثة أضلاع، والتسليم بأن المساويان لشيء ثالث يكونان لزاماً متساويان؛ وهنا يظهر تأثير الرياضيات على فلسفته، يقول: "لا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك"³، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور والسبق إلى الحكم قبل النظر، وإلا أدخل في أحكامي إلا ما يمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك" ، والواضح من الكلام أن هذه القاعدة مسبقة بمرحلة أولية هي الشك، بمعنى الشك المنهجي الموصل إلى يقين أولي .

ثانياً: التحليل: يقول مُعرِّفاً: "أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها إلى أجزاء على قدر المستطاع، على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على ذلك"⁴.

ثالثاً: التركيب: وهي قائمة على ترتيب الأفكار والبدء بالأبسط فالأصعب فالأكثر صعوبة وتعقيداً، يقول: "أن أسير أفكارني بنظام، بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كي أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرف أكثر ترتيباً، بل وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التي لا يسبق بعضها الآخر بالطبع"⁵.

رابعاً: الاستقراء التام: وهو أن يجري في كل الأحوال الإحصاءات والمراجعات الشاملة التي تجعله متأكداً من أنه لم يغفل شيئاً⁶.

وفي مسألة الجدل، فإننا نجد ديكارت يستخدم مصطلح المنطق بدل الجدل، ويوظفه بصفة خاصة كمرادف للمنطق الصوري، وينتقد بشدة علماء الجدل حينما يوظفون بعض أشكال الأقيسة التي تنتهي إلى نتيجة ضرورية، ذلك أن العقل إذا وثق بتلك الأشكال من الأقيسة ربما تنتهي إلى نتائج أكيدة لكنه لا يبذل جهداً في النظر إلى

¹ - المرجع نفسه، ص 148.

² - ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الحصري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1985، ص 191.

³ - المرجع نفسه، ص 190.

⁴ - المرجع نفسه، ص 191.

⁵ - المرجع نفسه، ص 192.

⁶ - المرجع نفسه، ص 192.

الاستدلال، ويتخذ تلك المعطيات كالبديهيات، ويقول معبراً عن موقفه من الجدل: "إن الأمر فيما يتعلق بالجدل شبيه بأمر البلاغة والشعر والفنون الغربية كالمبارزة مثلاً، إن المرء يخسر في تعلمها أكثر مما يربح، وأن هذا التعلم يجعلنا نقنع في الواقع بأننا نجعل ما نقوم به بصورة غريزية إذا لم نشك بأنفسنا أن هناك جدلاً طبيعياً لا يتعلمه المرء بل ينمو لديه بالتمرّن فقط"¹، ويذهب إلى أن الثقة الزائدة في الجدل أمر خطير لأنها تجعلنا نهمّل ملاحظة الوقائع التي يقوم عليها الاستنتاج وهذا باب مشرع على الوقوع في الخطأ، يقول: "إنه لأحرى أن يتعلق المرء بالجدل الذي يعلمنا أن نتكلم عن كل شيء من أن يتعلق بالمنطق الذي يقدم لنا البراهين عن كل شيء"²، فأقيسة المنطق حسبها تجعلنا نشرح الأشياء التي نعرفها للآخرين وبدل أن تجعلنا نتكلم عن الأشياء التي نجعلها.

وحسب الدكتور محمد فتحي عبد الله، فإن نقد ديكارت كان موجهاً للمنطق الأرسطي الذي اعتبره منطقاً عقيماً لأنه لا يستطيع أن يصنع شيئاً أكثر من أن يبيّن لنا حقيقة من الحقائق منطوية في حقيقة أخرى، ويعجز عجزاً تاماً عن أن يكتشف حقائق جديدة، وذلك لأنه يأخذ فكرة ما ثم يستخلص منها الشيء الذي كان قد وضعه فيها من قبل وضعا صريحاً أو ضمناً³، ويضرب لنا ديكارت مثلاً عن هذا العجز فيقول: "كل إنسان فإن، وسقراط إنسان، إذا سقراط فإن"، هذا القياس لا يكسبنا قط معرفة جديدة، لأننا لا نستطيع أن نحكم بأن كل إنسان فإن ما لم نكن نعلم من قبل إما صراحة أو ضمناً أن سقراط هو أحد أفراد الناس فإن أيضاً، وإذا كنا عالمين بأن سقراط فإن، فكأننا بهذا القياس لم نكسب شيئاً جديداً وإنما رددنا شيئاً كنا نعلمه من قبل، ويكون القياس دوراً أو تحصيل حاصل⁴.

وقريباً من هذا الطرح، نجد الفيلسوف إيمانويل كانط⁵ الذي يعرف الجدل بأنه منطق الخداع ويقصد بذلك أن الجدل يتناول مبادئ صورية للفكر، لكن بعض الذين استخدموه كانوا ميالين لجعله أداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء لكنهم في ذلك مخدوعون لأنهم ظنوا أنهم اكتشفوا معارف جديدة بالجدل⁶؛ ورغم هذا النقد إلا أنه وظفه فيما بعد لإبطال الميتافيزيقيات السابقة، وهو ما يعرف في فلسفته بالجدل الترنسندنتالي، وهذا لا يعتبر تناقضاً خاصة إذا علمنا أن كانط قسم الجدل إلى قسمين:

01_منطق صوري: سماه بالمنطق العام، وعرفه بقوله: "إنه العلم الذي يبحث في القواعد أو القوانين الضرورية

¹ - انظر: محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 21.

² - بول فولكبييه، هذه هي الديالكتيكية، ترجمة: تيسير شخ الأرض، دار بيروت، بيروت، لبنان، ط1، 1959، ص 43.

³ - محمد فتحي عبد الله، المرجع السابق، ص 21.

⁴ - المرجع نفسه، ص 22.

⁵ - إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804): فيلسوف ومفكر ألماني، يعتبر من أبرز الفلاسفة المؤثرين في الفكر الأوروبي وآخر فلاسفة عصر التنوير، من مؤلفاته: نقد العقل الخالص، نقد العقل المعلي، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 513-517.

⁶ - عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ج2، ص 273.

لكل فكر، من ثم نستبعد من المنطق الصوري البحث في أي محتوى أو مضمون تجريبي لهذا الفكر¹، وقوله ضرورية دليل على أن كل إنسان خاضع له في كل عملية تفكيرية، وقد قسم المنطق الصوري لمبحثين:

أ_ مبحث التحليل: وهو البحث في التصورات والقضايا والأقيسة، وهو عنده لا يقدم لنا معرفة جديدة عن العالم وإنما يقدم لنا المبادئ الصورية التي يسير عليها الفكر في استدلاله²، وهو إما تحليل للتصورات أو تحليل للمبادئ.

ب_ مبحث الجدل: وعرفه بأنه: "ذلك الذي يستبعد كل مضمون المعرفة وينحصر في استعراض الأغاليط الكامنة في صورة الأقيسة"³، وهو ما يعرف عند أرسطو بمبحث الأغاليط السوفسطائية وتناول فيه الأقيسة التي تبدو في ظاهرها أقيسة لكنها أغاليط كاشتراك اللفظ، وتجاهل المطلوب، والمصادرة عن المطلوب، ونحو ذلك.. والظاهر أن كانط عرف الجدل الأرسطي تعريفاً توجه إلى جزئية اعتبرها أرسطو خارجة عن الجدل، ويذهب الدكتور فهمي زيدان إلى توجيه هذا اللبس بقوله: "لعل أحد أسباب خطأ كتاب الجدل الأرسطي هو أن حديث أرسطو عن الأخطاء المنطقية إنما ضم إلى كتاب الجدل، إذ إننا نعلم أن كتاب الطوبى يتألف من تسعة أبواب، جعل أرسطو موضوع الباب التاسع الأغاليط السوفسطائية"⁴.

02_ منطق ترنسندنطالي⁵: وينقسم بدوره إلى قسمين:

أ_ تحليل ترنسندنطالي: ويهتم بتقسيم معرفتنا القبليّة إلى العناصر التي تتألف منها، والتحليل هنا يراد به البحث فيما إذا كان لدينا حقاً مثل هذه التصورات القبليّة أم لا، وإذا كان الجواب بلا يجب فما هو مصدرها؟ وحدودها ومعيار موضوعيتها؟ وهذا هو تحليل ملكة العقل الفعال⁶.

ب_ جدل ترنسندنطالي: وهو حسب منطخ الخداع، وهو المبحث الذي يحلل أخطاء النظريات الميتافيزيقية السابقة وينبه إلى الحذر من الوقوع في هذه الأخطاء⁷، فموضوعه إذا هو البحث في الميتافيزيقيات السابقة وإثبات خطئها وبطلانها.

والظاهر أن كانط قد طور مفهوم المنطق أكثر، عكس سابقه -ديكارت-، وجعل من الجدل الديني مجرد فرع من فروع الجدل لا الجدل كله، ورغم خطئه في تعريف المنطق الأرسطي وخلطه بالسوفسطائي إلا أنه أسس قواعد مهمة لممارسة الجدل بطرق سليمة.

¹ - انظر: محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 134.

² - محمود فهمي زيدان، كمنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 1، 1968، ص 124.

³ - المرجع نفسه، ص 124-125.

⁴ - المرجع نفسه، ص 266-267.

⁵ - هو الشرط القبلي الذي يجعل المعرفة ممكنة، أما التحليل الترندنطالي فهو دراسة الصورة الأولية للإدراك الذهني، وذلك بتحليل المعرفة للكشف عن المعاني والمبادئ الأولية التي تجعل المعرفة ممكنة. انظر: جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 2004، ص 102.

⁶ - محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 136.

⁷ - المرجع نفسه، 169.

وبالرغم من كل ما فعله كانط للمنطق، إلا أن أفكاره كانت مجرد محاولة بسيطة لتطوير الجدل لا تكاد تذكر إذا ما قورنت مع ما فعله الفيلسوف الألماني جورج هيغل¹، يقول الشيخ سعيد رمضان البوطي: "ولما ظهر الفيلسوف هيغل بعث مفهوم الديالكتيك بعثا جديدا بذل قدرا كبيرا من الجهد في سبيل تحليله والدفاع عنه وجمع في نطاق تحليله والاستدلال عليه كثيرا من منجزات العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأفكار ما وراء الطبيعة"².

يرى هيغل أن المنطق لا يدرس صورة الفكر وقواعده فحسب بل يمتد إلى مادته أيضا أي الفكر، وبالتالي يصبح المنطق دراسة لطبيعة الفكر الخالص، وهو حسب ما يشرح الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: دراسة لحياة العقل الباطنية³؛ ويقسم هيغل الفلسفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

— المنطق، أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها.

— فلسفة الطبيعة، أو علم الفكرة الشاملة في الآخر.

— فلسفة الروح، أو عالم الفكرة الشاملة، وقد عادت من الآخر إلى نفسها⁴.

أما المنطق الجدلي فهو ذلك التصور المنطقي للأفكار داخل المثلث الجدلي، من الموضوع إلى نفي الموضوع إلى التركيب⁵، ويظهر أن هذا التطور المنطقي للفكرة عند هيغل يسير على إيقاع ثلاثي من الإيجاب إلى السلب وصولا إلى التآليف بينهما، ويمكن أن نستذكر هنا أفلاطون وفكرة الجدل الصاعد المرتفع من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالي إلى التعقل والجدل النازل من المثل إلى النتيجة النهائية، لكن نقطة الاختلاف تكمن في التلازم أو الاختلاف في الاستخدام، أي أن الجدل الصاعد والنازل عمليتان منفصلتان إذا ما قورنتا بالمنهج الهيجلي أما اللحظات الثلاث فهي:

01_ لحظة الفهم: وهي لحظة الثبات، حيث يكون للمفاهيم أو الأشكال تعريف أو تعيين مستقر، لكنه ظاهري سطحي فقط.

02_ اللحظة الجدلية: أو اللحظة السلبية للعقل، وهي لحظة عدم استقرار، وفي هذه المرحلة يتحول الفهم والتعيين والانضباط الظاهري إلى نقيضه، وهذه المرحلة هي مرحلة تجاوز ذاتي، تتجاوز لحظة الفهم نفسها بسبب كونها أحادية الجانب فيهتر تعريفها وتقودنا إلى نقيضها، بمعنى أن الفكرة تدفع ذاتها للعبور نحو نقيضها.

¹ - جورج فلهم فريدريش هيغل Hegel Georg Wilhem Friedrich (1770-1831): فيلسوف ألماني يعتبر من أهم مؤسسي المثالية

الألمانية، من مؤلفاته: فينومينولوجيا الروح، موسوعة العلوم الفلسفية، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 721-725.

² - محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1985، ص 18-20.

³ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 18.

⁴ - محمد فتحي عبد الله، مرجع سابق، ص 24.

⁵ - المرجع نفسه، ص 11.

03_ اللحظة النظرية: أو اللحظة الإيجابية للعقل، وفيها ندرك وحدة تضاد الحد الأول والثاني، بمعنى أنها النتيجة الإيجابية لتحول وتفكك الحدين الأول والثاني، أي الارتفاع إلى التأليف¹.

ولتزداد الفكرة وضوحاً وجلاءً، يقدم هيكل مثالا عن فكرة الوجود الذي هو نقيض اللاوجود، فكلاهما لا يقدم شيئاً محددًا، فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات، والوالدان بالنسبة لنسلهما وجود مباشر، إلا أن البذرة والوالدين يعتبران نسلاً لشيء آخر، والطفل بغض النظر عن وجوده المتوسط يعتبر مباشراً لأنه موجود، والقول بأني مقيم في مدينة برلين – وهذا وجود مباشر – تتوسطه تلك المرحلة الطويلة التي قمت بها إلى أن وصلت هذه المدينة²؛ وهذا المثال غني بالمصطلحات التي بنى عليها هيكل منهجه الجدلي أو ما يعرف المثلث الجدلي القائم على ثلاثة أضلاع:

01_ الضلع الأول: أو الضلع المباشر، ويمكن أن نقول أنّ المباشرة هي الإثبات أو الإيجاب الذي تتمتع به الفكرة، فالشيء المباشر يبدو في ظاهره قائماً بذاته أو حقيقة مستقلة لا تشير إلى آخر، بمعنى أنه يحمل السمات الأساسية لمرحلة الفهم، وبالتالي فالضلع المباشر هو دائماً من عمل الفهم فهو يثبت نفسه على أنه منعزل عن غيره ولا يرتبط بشيء آخر³.

02_ الضلع الثاني أو التوسط: ويقصد به "أن تتخذ من شيء نقطة بداية تسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون الشيء الثاني متوقفاً أو معتمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز عنه"، فهو حامل لسلب ونفي الشيء الأول الذي اتخذناه قنطرة عبور، بمعنى أن التوسط هو الاختلاف والانقسام والتميز.

وبالرغم من أن المباشرة والتوسط يبدوان منفصلين إلا إنه لا يمكن لأحدهما أن يوجد دون الآخر، فإذا كانت المباشرة هي نقطة البداية، أو أي بدء إلا أن التوسط يعتبر هو نهاية الفكرة، أي النتيجة.

03_ الضلع الثالث ضلع الجمع، أي هو المباشر الذي دخله التوسط، وفي هذا الضلع نصل إلى مقولة تتمتع في جوفها التناقض والتضاد والتفرقة الحاصلة في المباشرة والتوسط، ومن هنا نصل إلى مقولة جديدة تتحدث مع نفسها في هوية جديدة، وإذا ظهر في جوفها نقيضها فقد تولد لدينا توسط جديد منه نصل إلى ضلع الجمع دون أن نلغي الضلع الأول والثاني⁴، ونجد أن هيكل يصف الضلع الأول والثاني بالتحديد، بينما يصف الثالث بالعينية، والعيبي هو الكل الذي يتجاوز الوجهين المجردين، وهو أكثر حقيقة منهما لكنه لا يصل إلى الحقيقة المطلقة بمفرده، بل إن الحقيقة النهائية الكاملة كامنة في الكل الذي يحتوي على جميع أنواع الكل الأخرى كأجزاء له، وبالتالي يصل إلى درجة العينية يكون باقي الحقائق إذا ما قورنت معه عبارة عن مجردات، يقول في ذلك: "الحقيقة هي نفسها عينية، بمعنى أنها تقدم لنا مبدأ الوحدة ولكنها كذلك تتطور تطوراً ذاتياً ومن هنا يمكن القول بأن الحقيقة هي

¹ - رينيه بيزو، هيكل والهيكلية، ترجمة أدونيس العكر، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 15.

² - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 135.

³ - المرجع نفسه، ص 136-137.

⁴ - المرجع نفسه، ص 137.

مجموع أو جملة الفكر (..) والأجزاء الفرعية التي يشتملها هذا الكل ضرورية (..) ولا تكون ممكنة إلا إذا تميزت ثم اتحدت..¹، ومن هنا يظهر أن المنهج الجدلي الميجلي لا يفقد شيئاً أثناء سيره، فالضلع الأول هو الضلع الثالث ضمناً وبالقوة، كما أن بذرة البلوط هي شجرة البلوط ضمناً، ذلك لأن الضلع الثالث يتحد في سير العملية الجدلية مع الضلع الأول.²

ما تجدر الإشارة إليه هنا:

01_ إن الجدل الميجلي قائم على الصراع، فالأشياء ليست كما تبدو عليه من الانسجام التصالح، بل هي في صراع تناقض دائمين، كل ظاهرة في الكون تحمل في ذاتها العناصر التي تؤدي إلى ضدها، حتى وإن لم تظهر للعيان، يقول هربرت ماركيز: "يعتبر التناقض هو المقلدة الرئيسة في الديالكتيك الميجلي، والقوة الحاسمة فيه تستخدم كأداة لتحليل الواقع الزائف"³، لكن هذا التناقض يتم تحيده في مرحلة جديدة بحيث تصبح الفكرة في هذه المرحلة حاملة لميزات كلا النقيضين، وهي ما أسماها هيغل الفكرة الشاملة أو الفكرة الموضوعية، يقول عن ذلك: "الفكرة المطلقة هي وحدة الفكرة النظرية العملية، وذلك يعني أنها تجمع في جوفها فكرة الحياة وفكرة المعرفة ولهذا يمكن القول أن للفكرة المطلقة دوراً جدلياً مزدوجاً، فهي من ناحية مركب الحياة المعرفية، وهي من ناحية أخرى مركب المعرفة المناسبة والإرادة، وفضلاً عن ذلك فليس لها تقسيمات فرعية، وذلك لأن الحركة الجدلية التي كانت تميز الفكر قد أصبحت في الفكرة المطلقة نشاطاً خالصاً"⁴.

ومن خلال فكرة التناقض أو السلب أو النفي أو كما يطلق عليها هيغل "العقل السليبي" يمكن أن يتحقق تقدم الفكر، وتولد أفكار جديدة عن طريق استنباط مقولات أخرى من المقولة الأولى والثانية، فمن خلال مقولة الوجود مثلاً يمكن أن يستخلص فكرة اللاوجود أو العدم، ومنها يمكن أن نصل إلى الصيرورة كمقولة تركيبية جامعة، يقول روجيه جارودي: "إن الانطلاق الحقيقي لمنطق هيغل هو مفهوم الصيرورة، فالسلبية أو النفي هو المصدر الداخلي لكل فاعلية ولكل حركة تلقائية حية، والتناقض هو جذر كل حركة وكل تظاهر حي فقط، بقدر ما يحوي شيء من الأشياء تناقضاً يكون هذا الشيء قادراً على الحركة والفاعلية وإظهار الاتجاهات أو الدوافع، إن السلبية هي النمط الملازم للحركة الذاتية العفوية أو الحية"⁵؛ وليس هذا التناقض مجرد عمل ذاتي يتأرجح بين مجموعة وأخرى من المبررات، بل هو خادم للباحث يبين أن لكل قضية مجردة حين نتناولها في طبيعتها الدقيقة المعطاة تنقلب من تلقاء نفسها إلى ضدها، والعالم كله عبارة عن وحدة من الأضداد، ومجموعة من المتناقضات؛

¹ - المرجع نفسه، ص 138.

² - المرجع نفسه، ص 139.

³ - هربرت ماركيز، العقل والثورة، هيغل ونشأة الثورة الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1979، ص 44.

⁴ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 282.

⁵ - نقلاً عن: فهمي حسين، منطق الفكرة الشاملة عند هيغل، مجلة كلية الآداب، جامعة حلوان، مصر، 2006، العدد 26، ص 47.

والجدل هو: "تلك الوحدة التي تنتقل عبر المتناقضات لتعيد بناء نفسها في مستوى أعلى"¹، وبمعنى أوضح: الجدل هو استبعاد ذاتي للأحكام المتناهية، وهو هدم لحجتها ولشرعيتها المطلقة، فمن خلال الجدل يوضح هيكل الشيء المتناهي في علاقته مع الآخر، والجدل عنده هو الحافز لجعل كل الأحكام تؤدي إلى أحكام أخرى أكثر تعقيداً²، فهو إذاً ليس مجرد جدل عقلي فحسب لأنه لا يتوقف عند النتيجة السالبة، بل السلب يولد أحكاماً جديدة وهكذا.

02_ الصيرورة:

امتناز المنطق الصوري الأرسطي بكونه يتحمل المسؤولية عن فكرة واحدة لكي يحتفظ بها منفصلة وصادقة، أما المنطق الجدلي الهيجلي فيتجاوز هذا السكون إلى الصيرورة، وهي: وحدة الوجود والعدم، وفيها يرتفع الاختلاف والتباين بينهما، أي إنها حركة الانتقال من الوجود إلى العدم، وهي أول فكرة عينية أو أول فكرة شاملة توحد بين الوجود والعدم في هوية واحدة، وتحتفظ في نفس الوقت بما بينهما من اختلاف وتباين، فهي إذاً: ذلك الاتحاد الذي يعبر عن الهوية والتباين في آن واحد، أو هو كما يصفه الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: الهوية في التباين، فإذا لم يكن هناك تباين ما أمكن أن يكون هناك انتقال وصيرورة، ومثال ذلك قولنا: "أ" تصير، فلا بد أن يكون معنى ذلك أنها تصير إلى "ب" لأنه ليس ثمة انتقال، بمعنى أنه إذا وجدت صيرورة وجدنا أنفسنا في لحظة عبور نحو العدم³؛ وما يجب التنبيه إليه هنا أن الانتقال هنا هو انتقال منطقي لا انتقال زمني، ولسائل أن يقول: فكرة الصيرورة تتضمن بالضرورة عنصر الزمان، بل لا معنى لها دونها؟ والجواب عند الدكتور إمام عبد الفتاح إمام الذي يرى أن الصيرورة تتضمن الزمان بنفس المعنى الذي يتضمن به الكم المادة أو على الأقل المكان، وإذا ما فكرنا في الصيرورة الخالصة فلا بد أن نجدها من عنصر الزمان⁴، بمعنى أكثر وضوحاً فالصيرورة حسب هيجل تبدو كما لو كانت النار التي تأكل نفسها بنفسها حين تحرق الأشياء المادية، ونتيجة هذه العملية على أية حال ليس عدماً خالصاً، ولكنه وجود يتحد مع السلب في هوية واحدة، وهو ما نسميه بالوجود المتعين وأول معنى له كما هو واضح أنه قد صار⁵، وبالتالي فلا وجود بلا عدم، ولا للعدم بلا وجود، ولا لكليهما بلا صيرورة.

03_ صيرورة التاريخ:

دعنا نبدأ بكلام لفيلسوف الحضارة ويل ديورانت عن التاريخ عند هيجل حيث يذهب -هيجل- إلى أنه حركة منطقية (جدلية)، وهو في الغالب سلسلة من الثورات يستخدم فيها الشعوب أثر الشعوب والعباقرة أدوات

¹ - رينيه بيرو، مرجع سابق، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 14-15.

³ - إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 158.

⁴ - المرجع نفسه، ص 137.

⁵ - المرجع نفسه، ص 158.

في تحقيق النمو والتطور نحو الحرية¹؛ إن ما يحكم التاريخ عند هيغل ليس المنطق الأرسطي وإنما المنطق الديالكتيكي الجدلي الذي هو منطق التناقض والصراع، فالروح تكتشف على نفسها وقائع التاريخ من خلال الصراع، ومن ثمة فإن الجدل هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تتبع الوقائع، فهيجل يرى أن كل منطقة تاريخية منطوية على التوتر بين قوى مضادة، وبالحصيلة فكل مرحلة تصارع الأخرى، ويزداد التوتر ليخلف أزمة ويرتفع إلى مستوى الصراع الذي يؤدي في النهاية إلى الصدام الذي يدمر الطرفين، وهنا ينتهي التوتر بين الطرفين وتحصل طفرة على مستوى جديد، وهكذا فكل تحول يتميز بطفرة ثورية واسعة²؛ فالتاريخ إذا سلسلة من الثورات التي يقوم بها الشعوب من أجل تغيير مبدأ الحياة وثمره هذا الصراع هو الوصول إلى الحرية، فالتاريخ عنده: مسار يعبر عن التقدم من خلال الشعور بالحرية، والصراع والحروب ليست للتقدم فقط، بل أهم فترات الرخاء والهناء والسلام الخالية من التناقض³؛ ونجده يرى أن الدراسة الفكرية للتاريخ دراسة قاصرة ويجب أن يقرأ قراءة فلسفية تتجه إلى عالم الأفكار التي تنتج نفسها بنفسها دون إشارة إلى عالم الوقائع، ويوضح هذه الفكرة كما يلي:

أ_ الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والوثائق، إنما يتجه إلى تحليل وتفسير الأحداث⁴.

ب_ القراءة الفلسفية للتاريخ حسب تنطلق من فكرة "العقل يسيطر على العالم"، وبهذا تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا⁵، وتكون الديالكتيكية هي المفتاح لقراءة الوقائع مادام طبع العقل هو جوهر الكون وجوهر التاريخ.

ج_ وإذا كان العقل هو جوهر الطبيعة، فإنه على هذا الأساس جوهر التاريخ البشري مع الأخذ بعين الاعتبار أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته⁶.

د_ إن فكرة العقل يحكم التاريخ هي نتيجة دراسة تاريخية في بداية دراسة الفلسفة للتاريخ يقول في ذلك: "لقد حدث لي أن عرفت النتيجة لأني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حينما نقول أن تطوره كان مسارا عقليا يشكل مجرى العقل الضروري لروح العالم"⁷، وهذا القول يجعلنا أمام حتمية

¹ - ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط6، 1988، ص 381.

² - أحمد بن نعيم، فلسفة التاريخ عند هيغل، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص58-59.

³ - ويل ديورانت، المرجع نفسه، ص 382.

⁴ - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص 44.

⁵ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 21.

⁶ - هيغل، المرجع نفسه، ص 45.

⁷ - المرجع نفسه، ص 45.

تقديس العقل والاعتداد به عند كل دراسة تاريخية وذلك استنباطا من أن تاريخ العالم ومسار تطوره من بدايته إلى اليوم اتخذ منحى عقليا.

والواضح من خلال هذا الطرح أن المنطق الهيجلي قد وظف أيضا في دراسة التاريخ الذي جعله علما قائما على الصراع والتناقض، كما هو الحال في الجدل كما أن مكانة العقل يجب أن تكون دائما محترمة ومقدسة في أي دراسة تاريخية ولأي حقبة زمنية يراد دراستها.

تعد الماركسية كمدرسة وكفلسفة أفضل من تبني أفكار هيجل الفلسفية وطورها وأسس عليها نسق فكري جديد طور مقولات الهيجلية ووجهها ليقوم عليها صرح فلسفة جديدة؟ فكيف نظرت الماركسية للجدل؟

ظهرت الماركسية كمذهب وتيار فكري في النصف الثاني ومن القرن الثامن عشر، وسميت كذلك نسبة إلى مؤسسها كارل ماركس¹، وتعتبر هذه المدرسة الفكرية من أعظم المذاهب التي عرفتها أوروبا، إذ جمعت بين طياتها الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بتعاليم الثورة الفرنسية، يقول لينين²: "إن الماركسية تمثل نظاما متناسقا من وجهات النظر عن العالم ككل، وعن قوانين تطوره، وطرق معرفته، ولذا فإننا بدراستنا لهذه الفلسفة سنحصل عن تصور متكامل لماهية العالم وكيفية تطوره ومكانة الإنسان في هذا العالم، وهل بإمكانه معرفة الواقع ولما تتبدل الحياة الاجتماعية، وكيف يمكن أن تنظم بشكل أفضل"³؛ هذا التراكم الفكري والفلسفي الذي بنت عليه الماركسية سرحها، جعلها من بين أهم النظريات المعاصرة.

وإذا جئنا لموضوع الجدل، فنجد أن لهيجل وجدله تأثيرا كبيرا على الماركسية، فحسب لينين فإنه لا معنى لكتاب "رأس المال" دون مذهب هيجل القائم على التناقض أو الثنائية⁴؛ كان اتصال ماركس بهيجل وفلسفته في بداية الأمر مقتصر على ما كان متاحا عنده من مقتطفات وأجزاء متناثرة من فلسفة هيجل، لكن بمجرد أن التحق بأحد النوادي التي أسسها تلامذة هيجل زاد شغفه بهذه الفلسفة، يقول ماركس: "حين كنت أكتب الجزء الأول من رأس المال، كان أبناء الجيل الجديد، أولئك الأدمغة المتهورون التافهون يباهون بأن ينظروا إلى هيجل نظرهم إلى كلب ميت (..) ناديت وأعلنت صراحة أنني لست تلميذا إلا لهذا المفكر العملاق"⁵، بل إن مفكري هذه المدرسة وفلاسفتها لا يجحدون هذا الفضل؛ وقد كان ماركس وإنجلز يريان أن الجدل الهيجلي أوسع مذهب من مذاهب التطور وأوفرها وأشدها عمقا، وأنهم اكتسبوا حقيقته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وكانت كل صيغة

¹ - كارل ماركس Karl Marx (1818-1883): فيلسوف واقتصادي وعالم اجتماع ألماني، له عدة كتب أهمها: رأس المال، بيان الحزب الشيوعي، انظر جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 618-623.

² - فلاديمير إيليتش لينين Vladimir Ilitch Lenine (1870-1927): ثوري روسي ماركسي، وقائد الحزب البلشفي والثورة البلشفية، كان شعاعه: الأرض والخبز والسلام، انظر: المرجع نفسه، ص 611.

³ - فلاديمير لينين: سيرة مختصرة وعرض للماركسية، دار صامد، تونس، ط1، دت، ص 12.

⁴ - محمد رشاد عبد العزيز محمود، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، مصر، ط1، 1982، ج1، ص40.

⁵ - كارل ماركس، رأس المال، ترجمة راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1962، ج1، ص188.

أخرى لمبدأ التطور الطبيعي تترأى لهما وحيدة الجانب، فقيرة المضمون، تشوه وتفسد السير الواقعي للتطور في الطبيعة والمجتمع¹؛ وما يؤكد هذا أيضا أن لينين ظل منقطعا في مكتبة بيرن بسويسرا مدة ثلاث سنوات عاكفا على قراءة مؤلفات هيغل، ليقول في نهاية المطاف: "يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم راس المال لا سيما الفصل الأول منه، ما لم ندرس منطق هيغل ونفهمه بأكمله، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان، ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين"²؛ ولنا هنا أن نسأل هل كان الجدول الماركسي استنساخا للجدول الهيجلي دون إضافة أو إنقاص؟

استطاع ماركس أن يرى في الجدول المنهج العلمي الوحيد، لكنه استطاع أيضا بنظرته المادية أن يضعه موضعا مغايرا لسابقه، فبذ المفهوم المثالي للعالم الذي يرى أن الوجود المادي هو نتاج للفكر، يقول الدكتور إمام عبد الفتاح إمام: "هيغل يرى أن الشرط الأساسي والمبدأ الأول للكون هو الماهية الخالصة للعالم الواقعي، وبالتالي فلا بد أن نبدأ من الفكر الخالص لنسير منه إلى الطبيعة كما فعل هو نفسه في المذهب، في حين أن ماركس يرفض هذه النظرة المثالية ويرى أن الطبيعة هي الأساس الأول، وهي الشرط المنطقي لوجود الفكر والحياة الروحية بأسرها"³، فالفيلسوفان كانا مجتمعين على أن المنهج الوحيد الذي يجب أن نتناول به الفلسفة هو المنهج الجدلي الهيجلي، وأن المنهج الميتافيزيقي القائم على الاستقرار والسكون مرفوض، أما مكنم الخلاف فكان انطلاق هيغل من الفكر وانطلاق ماركس من المادة، تأكيدا لهذا يذهب إنجلز إلى أن الماركسيين لا يدافعون عن وجهة النظر الهيجلية التي تتخذ من الروح أو العقل أو الفكرة نقطة بدء، وتعتبر العالم الواقعي نسخة من هذه الفكرة، وقد يبق فيوريخ في نقدها، لكن رغم رفضها بقيت الماركسية⁴؛ فمكنم الخلاف هو المادية الماركسية والمثالية الهيجلية.

وقد انبنى الجدول الماركسي على مجموعة من المبادئ عرفت بالقوانين الأساسية للجدول الماركسي هي:

01_ التغيير من الكم إلى الكيف والعكس:

التغيرات الحاصلة في العالم هي انتقال من التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية جذرية، وهذا الانتقال هو القانون الجدلي الشامل الذي يعمل في جميع ميادين الطبيعة والمجتمع والفكر، هذا الانتقال من حالة إلى حالة أخرى يحل فيها الجديد محل القديم، هو نتيجة لتغيرات الكمية المتدرجة، ويعتبر حسب الماركسيين طفرة في مجال التطور، والطفرة هي تحطيم لتدرج التغير الكمي للشيء، أو هي الانتقال إلى كيف جديد، والتحول الفجائي والتغير الجذري في مجرى التطور، والطفرة أو الانتقالات من كيف قديم إلى كيف جديد سريعة نسبيا إذا ما قورنت

¹ - Vladimir Lenin, Marks Engels Marxism, Progress Publishers, Moscow, Russia, 2nd Edition, 1965, p36.

² - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 292.

³ - المرجع نفسه، ص 303.

⁴ - Friedrich Engels, Dialectics of Nature, F.L.P.H, Moscow, Russia, 1st Edition, 1954, p 457-485.

بالفترات السابقة التي كانت تتم فيها التغيرات الكمية المتدرجة، وهذه السرعة تختلف باختلاف الشيء والظروف المصاحبة والسابقة لحدوث الطفرة، هذه الأخيرة إذا دخلت التغيرات الاجتماعية سميت ثورة، يقول ماركس: "هنا كما هو الحال في الظروف الطبيعية، يصدق القانون الذي كشفه هيغل في كتابه المنطق، وهو عند بلوغ درجة معينة تتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات في الكيف"¹، والمثال الذي يضرب للتدليل على ذلك هو مثال الماء حينما يوضع على النار ترتفع درجة حرارته من درجة إلى أخرى، وعندما تصل الحرارة إلى مئة درجة يأخذ الماء بالغليان ويتحول إلى بخار ماء، فالصعود المتغير في الحرارة يكون تغيراً في الكم، والملاحظة الأخرى التي تسجل هي أن تحول الماء من الحالة السائلة إلى البخار هو تحول كيميائي، وهكذا أدت التغيرات الكمية إلى أخرى كيفية².

02_ صراع الأضداد وتداخلها:

التناقض عماد الجدل الهيجلي كما سبق، وهو كذلك في الماركسية بل هو محور كل تغيير لكنه غير منحصر في الفكر فقط كما هو الحال في الهيجلي، بل هو واقع موضوعي موجود في الفكر وما هو إلا صورة عن وجوده الموضوعي الخارجي، يقول ستالين: "إن أشياء الطبيعة وظواهرها تحوي تناقضات داخلية لأن لها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً (..) ونضال هذين الجانبين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وهو المضمون الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية"³، ولا يمكن تصور أي شكل من أشكال الحركة دون أضداد، فحتى الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا من خلال وجود الأضداد: فعل ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية، بل إن كل ذرة تتألف من ضدين من نواة مشحونة شحنة موجبة وغلاف إلكتروني مشحون شحنة سالبة (..) الخ، بل إن هناك جوانب متناقضة ذاتياً داخل عملية المعرفة نفسها، فالإنسان يستخدم مناهج متضادة ومرتبطة في دراسته للأشياء كالاستقراء والاستنباط والتحليل والتركيب⁴، وبصفة عامة فالحياة صراع مستمر ضد الموت، وتطور المجتمعات ما هو إلا نتاج لازم وضروري لصراع الطبقات .

03_ نفي النفي:

حسب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام فإنه يمكن القول أن التطور كله عبارة عن سلسلة من نفي النفي، كل مرحلة تنفي سابقتها، ثم تنفيها هي نفسها مرحلة ثالثة وهكذا؛ غير أن النفي هنا لا يعني الفناء، إنما كل مرحلة تُنفي وتُحفظ في وقت واحد بالمرحلة السابقة⁵، فالنفي الماركسي إذاً هو نفي واحتفاظ في وقت واحد، وأحسن مثال يمكن أن يطرح للتدليل على هذا المبدأ هو الفلسفة عينها، إذا كانت الفلسفة القديمة مادية لكنها مادية ساذجة ولهذا لم نستطع أن نفسر العلاقة بين العقل والمادة، مع أن هذا التفسير ضروري جداً، ولقد أدى ذلك إلى

¹ - Karl Marks, Capital, Progress Publisher, Moscow, Russia, 1st Edition, 1965, Vol1, p309.

² - محمد رشاد عبد العزيز محمود، مرجع سابق، ص 53-54.

³ - ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة قدرى محمود حنفي، دار دمشق، دمشق، سوريا، 2008، ص 29-30.

⁴ - نقلا عن: جعفر الهادي، النظرية المادية الديالكتيكية، دار أمير، قم، إيران، ط1، 1416هـ، ص 8-9.

⁵ - إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 310-311.

القول بسيطرة الروح على الجسد، ثم التركيز على خلود الروح، ومع ذلك فالمادية القديمة قد نفتها المثالية، وتلك هي المادية الحديثة، وهذا نفى للنفي القديم حسب إنجلز، لكنه ليس مجرد إعادة للمادية القديمة إنما أضافت إلى الأساس الدائم للمادة القديمة كل تراث البشرية الفكري الذي ظهر ألفين من السنين نتيجة لتطور الفلسفة والعلوم الطبيعية¹، فالفلسفة عبارة عن إلغاء واحتفاظ في نفس الوقت.

ولمعارضة المثالية الفلسفية جعل ماركس لفلسفته ثلاث مبادئ هي:

أ_ العالم مادي بطبيعته، ومختلف الظواهر ليست إلا أوجهًا مختلفة من أوجه المادية المتحركة، وذلك عكس المثالية التي تنظر للعالم كتجسيد للفكرة أو للروح الكلي، وهذه المادية مقترنة بالقول "إن حركة المادية والعالم تحصل بموجب قوانين ضرورية، وهي القوانين التي يثبتها المنهج الجدلي في علاقات الظواهر"².

ب_ وبما أن العالم مادي، فهو واقع موضوعي قائم خارج وعينا، والمادة هي المعطى الأولي في حين أن الوعي أو الفكر هو المعطى الثاني المشتق لأنه نتاج للمادة³.

ج_ بما أن العالم مادي وموضوعي فإنه قابل لأن يُعرف معرفة كاملة، وأن معرفتنا لقوانينه هي معرفة مقبولة تؤكدتها التجربة والممارسة⁴.

يمكن من خلال ما طرح حول الماركسية أن نقول:

01_ إن الجدل الماركسي هو مرحلة متقدمة من الجدل الهيجلي، حاول فيه أرباب المذهب تلخيصه من المثالية وإنزاله إلى الواقع.

02_ يعد الفيلسوف الألماني لودفيغ فيورباخ⁵ أهم وأبرز منتقد للفلسفة الهيجلية المثالية، ومن أهم المنادين باتصاف الديالكتيك بالمادية حتى يكون أكثر واقعية ومنطقية في تحليل الظواهر، وحسب حنا ديب فإن الهيجلية قد بلغت أوجها في الحقبة الممتدة من 1830 إلى 1840 بالضبط، مسهمة في هذا الحد أو ذاك حتى أعدائها في تلك الحقبة بالذات نفذت مفاهيم هيجل بكثرة _بعمد أو بغير عمد_ إلى مختلف العلوم وأعطت خميرة حتى للأدب المبسط والصحافة اليومية، لكن هذا الظفر على طول الخط لم يكن سوى مقدمة لحرب داخلية، وهذه الحرب الداخلية خاضها وظفر فيها لودفيغ فيورباخ⁶.

¹ - المرجع نفسه، ص 312.

² - غازي الصوري، كدخل إلى الفلسفة الماركسية، د د ن، غزة، فلسطين، ط1، 2018، ص 33.

³ - المرجع نفسه، ص 33.

⁴ - معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ج2، ص 1193-1194.

⁵ - لودفيغ فيورباخ (1804-1872): فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، عرف بتأثيره الكبير في ماركس وإنجلز، من أهم

كتبه: جوهر المسيحية، ماهية الدين؛ انظر: جورج طرايشي مرجع سابق، ص 492-493.

⁶ - حنا ديب، هيجل وفيورباخ، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص22.

وقد كان لنقد فيورباخ لمثالية هيغل تأثير حاسم على ماركس وهيغل وفلسفتهم، حيث جعل الإنسان مبدأ أساسيا، والقانون الأعلى الذي يحكم العالم هو القانون الإنساني الإلهي، وبعبارة أدق: "لقد عارض فيورباخ المبدأ اللاهوتي القديم بمبدأ جديد هو المبدأ الأنثروبولوجي"¹، وهذا يعني أن عمل فيورباخ كان متوجها إلى قلب الهيكلية رأسا على عقب، فجعل المحمول مكان الموضوع، والموضوع محلّ المحمول، فأصبحت الفكرة مجرد انعكاس للعالم لا العكس.

الفرع الرابع: الجدل عند حاج حمد:

لاحظنا في الفروع السابقة التطورات التي حصلت على مفهوم الجدل من اليونان إلى الفلسفة الحديثة، وشددّ انتباهنا أن هذا المصطلح حُمِّلَ محمولات دلالية مختلفة، لكن المحمول الأبرز هو الصراع، أو التطور من خلال صراع المتناقضات، وهذا ما لاحظناه مع هيرقليدس وبعده هيغل وماركس، وإن كان ظهور السمة الصراعية المفضية إلى إهلاك جزء في سبيل بقاء الآخر كانت بارزة مع الماركسية وتجلّت في ماديتها الجدلية، والصراع بين الرأسمالية والبروليتارية، وقد تناولنا ذلك من قبل.

ويعرفه حاج حمد بأنه: "التفاعل ضمن الوحدة الناظمة، حيث تحلّ عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها"²، فالجدل عند حاج حمد قائم على ركيزي التحليل ثم التركيب دون إلغاء أو تجاوز، وبهذا يكون الجدل في الطرح الحمدي تحليلا وتفاعلا بين العناصر بمنطق الصيرورة؛ نقف هنا أمام محاولة نقض وتحويل لمفهومين مهمّين قامت عليهما الماركسية: صيرورة هيرقليدس والصيرورة الهيكلية القائمتان على الحركة عبر التناقض إن صح التعبير هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الجدل الحمدي يرتقي بالجدل الماركسي إلى مستوى التركيب والتفاعل لا الصراع المفضي إلى الإلغاء والمحق؛ يقول موضحا هذا الفرق: "بحيث انتهى بعضهم بهذا التعبير إلى التطور عبر النقائض المتضادة مثاليا عند هيغل مثلا، وماديا عند إنجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة، ثم إلى مركب يجمع بين النقيضين"³، ويوجّه الحاج دواق إلى أن السبب وراء عدول مفكرنا عن المفهوم السائد إلى مفهوم جديد مردّه تجاوز أحادية النظر والتحليل والتفسير، وتفادي الوقوع في أطروحة الفاعل الواحد ونظرية العامل الفريد، زيادة إلى تبرير ما يظهر من تناقض في التركيبات⁴؛ ولنا هنا أن نعترض: انتهت الجدلية مع إنجلز أو ماركس أو هيغل إلى التركيب أيضا، فما الفرق بين ذلك وبين ما يطرح حاج حمد؟

¹ - انظر: جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 493.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 144.

³ - المصدر نفسه، ص 144

⁴ - الحاج دواق، المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010/2009، ص 253.

يجيب هنا صاحب المنهجية المعرفية للقرآن الكريم بأنه لا اعتراض في كون الجدلي الحمدي والجدل عند غيره تفاعلًا كَلْبِيًّا للعناصر باتجاه التركيب، لكن نقطة الاختلاف كامنة في كون ما يطرحه مفكرنا تركيبًا وفق صيرورة لها غايات كونية¹، في هذه الصيرورة تتفاعل جدلية الغيب والكون من خلال الإنسان.

إذا فالجدل المقصود هنا عنده، هو الاتصال والتفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة المرتبط بغائية تنفي الصدفة والحلقات المفقودة، وتحول دون الإحلال إلى الأرض وتنصيب إله المادة، أو الانسحاب الإنساني في سبيل الغيب؛ فهو ربطٌ بين قوانين العلوم الطبيعية بوصفها قوانين تشيؤ، وبين أثر الغيب في حركة الوجود باعتباره منهجية خلق²، ومن هنا تكون الصيرورة مبدأ في الحركة نحو غاية لا صدفة، وسيأتي الحديث عن هذا التفاعل والصيرورة بين المنهجيتين وعبر الإنسان بالتفصيل في مبحث قادم.

بهذا الطرح المستصحب للبعد الغيبي، تصبح اللحظة الجدلية تعبيراً عن حلة التشيؤ في لحظة تفاعلٍ يجمع فيها بين عناصر مختلفة لكن ناتج هذا التفاعل لم يُجدد بعد كما تتخلى العناصر الأولية عن صفاتها وأشكالها الأصلية لأنها في لحظة تفاعل³، ويمكن أن نلاحظ هنا ذلك اللاتبات والتغير باعتبار أن الجدلية لحظة تفكيك وتركيب معاً؛ ويزيدنا وضوحاً حين يقول: "إن المفهوم الإسلامي للجدل يرتبط حين نستخدمه ب بدايات ونهايات وغايات تخليق، فالتفكيك والتركيب معاً في اللحظة الجدلية هو تفكيك وتركيب يتم في إطار منهجية الخلق المستحوذ على منهجية التشيؤ (الاستيعاب+التجاوز) بوصفها تحقيقاً لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة"⁴، فبنائية الكون ووجود الإنسان ورحلته من الخلق إلى البعث مروراً بكل ما توصل إليه من فتوحات معرفية مرهون بجدلية تكاملية بين الله والوجود.

وكمثال على المتقابلات الضدية وتفاعلها التكاملي الجدلي يضرب لنا مثلاً بقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا^ط وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)⁵، فالسماوات ليست نقيض الأرض حين يحدث التفاعل الجدلي بينهما، فهما من أصل كوني واحد

¹ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 144.

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 24.

³ - المصدر نفسه، ص 191-192.

⁴ - المصدر نفسه، ص 192.

⁵ - سورة الأنبياء، الآية: 30.

انقسم على نفسه ليتيح الحركة ويحقق الزمن¹؛ وهذه الأطروحة تدخل في سياق البحث عن التفاعل الجدلي بين الغيب والكون وتحليلات ذلك على الإنسان من البدء إلى المنتهى، وسيأتي تفصل كل ذلك في الفصل الأخير.

بقي أن نشير هنا إلى أن الجدلية الإسلامية مرتبطة من جهة بالتوسطات الجدلية أو مراحل الفعل الإلهي في الكون، بحيث ينطلق الجدل من عالم الأمر المطلق، ثم صوب عالم الإرادة الموضوعي، وصولاً إلى المشيئة ليتحول الموضوعي إلى نسبي، وهذا مصداقاً لقول الله: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)²؛ وتبعاً لمراتب العلاقة مع الله فإنها ذات مراتب: تأليفية، توحيدية، إدماجية، سنرجئ الحديث عن كل ذلك إلى مبحث موالٍ.

ومما سبق يتضح كيف استطاع حاج حمد في هذا الموضوع بالتحديد، أن يفتح على الطبيعة وكل قوانينها الوظيفية ولكنه في نفس الوقت لم يغفل البعد الغيبي، وحاول في جدليته أن يربط الظواهر ببعدها غائي إلهي.

¹ - المصدر نفسه، ص 192.

² - سورة يس، الآية: 82.

المطلب الثاني: الغيب (المصطلح والمفهوم):

يعتبر هذا المبحث من أهم المباحث لا دينيا فقط، بل حتى على الصعيد العلمي وربما اللاديني أيضا، بل إن المجتمعات الغربية التي ترفع راية العلمانية وربما معاداة الأديان، وتصيح بإبعاد الغيب عن الحياة السياسية وحتى الاقتصادية والأخلاقية.. لجأت في عز قوته الحضارية إلى نشر الكنائس في مستعمارتها وحاولت بطرق شتى طمس الهوية الدينية لتلك الشعوب المستضعفة أو تغييرها، وما فعلته فرنسا في الجزائر خير دليل على ذلك.

الفرع الأول: الغيب لغة:

الغيب في اللغة: هو ما غاب عنك، وما غاب عن العيون وإن كان محصلا في القلوب، وغاب الأمر عني غيبا ومغيبا، وسمعت صوتا من وراء الغيب أي من موضع لا أراه، والغيب خلاف الشهادة والحضور، والمغيبية هي المخاطبة، وغيبه غيابة أي دفن في قبره، وغاب الرجل غيبا وتغيب فاسفر، وامرأة غاب بعُلهَا أو أحد من أهلها يقال هي مغيبية¹، وفي الحديث عن جابر بن عبد الله قال: كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة فلما قدمنا المدينة ذهبنا لندخل فقال: "أمهلوا حتى ندخل ليلا كي تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة"، وعن ابن عباس أن امرأة مغيبا أتت رجلا تشتري منه فقال: "ادخلي الدولج (بيت صغير داخل البيت الكبير) حتى أعطيك فدخلت فقبلها وغمزها، فقالت: ويحك إني مغيب، فتركها وندم على ما كان منه"².

ويقال: يغتابون ويغيبون ولا يتغيبون، وغابت الشمس غربت، وغاب القوم دخلوا في المغيب، والغيبان شجرة عروقها غائبة في الأرض فحفرت عنها حتى ظهرت، والغيب من الأرض ما غيبك وجمعه غيوب، ووقعوا في غيبة من الأرض أي مهبط منها، من ذلك قول ابن الأعرابي:

إذا كرهوا الجميع وحل منهم
أراهط بالغيوب وبالثلّاع³

وغيبابة كل شيء قعره، قال تعالى: (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ)⁴، والغيبية من الاغتياب، وقال تعالى: (يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَجْتَبِنُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ)⁵، أي إذا وقع المرء في غيره من

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، دت، ج1، ص 655.

² - أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2008، 269/1.

³ - ابن منظور، المرجع نفسه، ج1، ص 655.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 10.

⁵ - سورة الحجرات، الآية: 12.

الكلام وكان صادقاً، فإن كان كذباً فهو البهتان؛ وشاة ذات غيب أي ذات شحم لتغيبه عن العين، والغابة الأجمة التي طالت ولها أطراف مرتفعة باسقة، أي ذات الشجر الكثيف وهي تغيّب ما فيها والجمع غابات وغاب¹. والظاهر مما سبق أن الغيب يرجع إلى أصل واحد هو الخفاء وعدم الظهور، والبعد المكاني والزماني؛ أما إذا جئنا إلى القرآن الكريم فنجد أن هذه المفردة وردت في ست وخمسين موضعاً²، ولها معاني واستعمالات دلالية مختلفة³ من ذلك:

01_ ما غاب عن الحواس: كقوله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ)⁴، وقوله (أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا)⁵.

02_ أخبار الأمم السابقة: قال تعالى (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَمُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذِ اتَّخَذُوا صِدْقًا مِنْ رَبِّهِمْ لَأُخْبِرُنَّكَ بِمَا لَمْ تُحِط بِهِمْ بَلْ كُنْتَ عَلَيْهِمْ غَافِلًا)⁶، وقوله: (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعُقُوبَةَ لِلْمُتَّقِينَ)⁷.

03_ الغيب علم إلهي واختصاص رباني، قال عز وجل: (قَالَ يَا دِمْ أَنبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)⁸، وقال: (وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَعَبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ)⁹.

¹ - المرجع نفسه، ج 1، ص 655.

² - محمد فؤاد عبد الباقي، مرجع سابق، ص 507.

³ - انظر: بسام علي سلامة العموش، الإيمان بالغيب، دار المأمون، عمان، الأردن، ط 1، 2009، ص 9.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 03.

⁵ - سورة مريم، الآية: 78.

⁶ - سورة آل عمران، الآية: 44.

⁷ - سورة هود، الآية: 49.

⁸ - سورة البقرة، الآية: 33.

⁹ - سورة هود، الآية: 123.

04_ لا علم للبشر بالغيب إلا ما شاء الله: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِيٰ مِنْ رُسُلِهِ مَن يَشَاءُ فَمَا تُمْنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ)¹، وقال: (عَلِمَ الْغَيْبُ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا)².

05_ من صفات الشريقات حفظ أنفسهن حال غياب أزواجهن، قال تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَتٌ حَفِظَتْ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا)³.

06_ من صفات المؤمنين الصادقين، قال تعالى: (الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَهُمْ مِنْ السَّاعَةِ مُشْفِقُونَ)⁴.

07_ للغيب مفاتيح، قال تعالى: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)⁵، وقال في سورة لقمان: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁶.

والظاهر أن الاستخدام القرآني للمفردة لم يجد كثيرا عن المعنى اللغوي، إذ تعني: ما غاب عن الحواس واختص الله بعلمه دون غيره، و ما أطلع تعالى عنه بعض ملائكته ورسله وأنبيائه وبعض خلقه.

¹ - سورة آل عمران، الآية: 179.

² - سورة الجن، الآية: 26.

³ - سورة النساء، الآية: 34.

⁴ - سورة الأنبياء، الآية: 39.

⁵ - سورة الأنعام، الآية: 59.

⁶ - سورة لقمان، الآية: 34.

أما في الحديث، فنجد أحاديث كثيرة تحمل في طياتها كلمة الغيب نذكر منها:

- 01_ عن عائشة رضي الله عنها قالت: "من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب، وهو يقول: (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)"¹، ومن حدثك أنه يعلم الغيب فقد كذب، وهو يقول، (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ)"² "3.
- 02_ عن أبي مجلز قال: "صلى بنا عمار صلاة فأوجز فأنكروا ذلك (..) قال: أما إني دعوت فيها بدعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يدعو به: "اللهم بعلمك الغيب، وقدرتك على الخلق، أحيني ما علمت الحياة خيرا لي، وتوفني إذا كان الوفاة خيرا لي، أسألك خشيتك في الغيب والشهادة"⁴.
- ويمكن أن نخرج هنا بمجموعة من النقاط:

- 01_ قرن القرآن الكريم والأحاديث النبوية بين الغيب والعلم، وهذا دليل على أن الغيب لا ينافي العلوم الكونية ولا يناقضها.
- 02_ ربما يكون هذا الاقتران دليلا على أن الإيمان بالغيب يجب أن يكون يقينا جازما يرتقي إلى مرتبة ما أثبتته العلم.
- 03_ الغيب اختصاص إلهي خالص.
- 04_ مهما بلغت مكانة النبي أو الرسول فإنه لا حظ له من الغيب إلا بالقدر الذي شاء الله تعالى أن يطلع عليه.

الفرع الثاني: الغيب اصطلاحا:

- يجد الباحث عن ضبط مفهوم الغيب تعريفات كثيرة ومختلفة حسب زاوية النظر التي تناول بها الموضوع، من ذلك:
- _ قال ابن عباس: "الغيب كل ما أمرت به فيما غاب عن بصرك، مثل الملائكة والبعث والجنة والنار والصراف والميزان"⁵.
- _ وجاء عن الطبري في تفسيره لقوله تعالى: (الذين يؤمنون بالغيب): "الذين آمنوا بالله وملائكته ورسوله واليوم الآخر، وحنته وناره ولقائه وآمنوا بالحياة بعد الموت، فهذا غيب كله، وأصل الغيب ما غاب عنك من شيء، وهو من قولك غاب فلان يغيب غيبا"⁶.

¹ - سورة الأنعام، الآية: 103.

² - سورة النمل، الآية: 65.

³ - رواه البخاري، كتاب التفسير، باب حديث عائشة عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم ربه، رقم: 4855.

⁴ - رواه أحمد، المسند، 264/4.

⁵ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ج2، ص 62.

⁶ - محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر، دط، ج1، ص 77.

وعند القرطبي: "الغيب ما غاب عن الناس مما أخبرهم به النبي صلى الله عليه وسلم من الملائكة والجنة والنار والحساب، وقيل هو القرآن، أو هو القضاء والقدر"¹، وفي موضع آخر من الكتاب: "الغيب والشهادة هما علما السرّ والعلانية أو ما كان وما يكون"².

وفي بصائر ذوي التمييز: "الغيب ما كان غائبا عن العيون، وإن كان محصلا في القلوب"³.
وقال العلامة ابن عاشور: "المراد بالغيب ما لا يدرك بالحواس مما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع، مثل وجود الله وصفاته، ووجود الملائكة والشياطين، وأشراط الساعة، ومما استأثر الله بعلمه"⁴.
وفي كشف التهانوي: "هو الأمر الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل"⁵.
ومما وقفنا عليه من تعاريف غريبة، قول الباجي: "الغيب هو المعدوم أو ما غاب عن الناس"، وتعريف محمد فريد وجدي: "الغيب المقابل للواقع، أو خلاف الواقع"⁶.

ويمكن أن نسجل على هذه التعريفات مجموعة من الملاحظات كالاتي:

- بعض التعريفات إما تحكمها الأيديولوجيا أو يوجهها الانتماء الفلسفي، مثل مقابلة الغيب بالعدم أو بعالم الشهادة، أو يحكمها التخصص اللغوي.
- التوجه إلى تعريف الغيب بذكر نقيضه ومقارنته به، دليل على عجز اللغة عن الإحاطة بالمواضيع ذات التعلق الإلهي بصفة عامة.
- القول بأن الغيب لا يدرك بالحواس كلام فضفاض يجب أن يستثنى منه ما حصل مع الأنبياء والأولياء من مكاشفات ومشاهدات.
- قول التهانوي بأن الغيب لا تقتضيه بدهة العقل قول لا يستقيم، إذ إن الله تعالى من الغيب لكن العقل السليم يقتضي وجوده، ويسلم بفاعليته وتصرفه في هذا الكون الفسيح.
- القول بأن الغيب يقابل الواقع قول نظري إلى حد كبير، فكلاهما عالم قائم موجود، بل إن الغيب أيضا له تجلياته في هذا العالم الحسي المشاهد، يقول الشيخ محمد رشيد رضا: "الوجود الإلهي الأعلى من عالم الغيب، وآثاره في خلقه من عالم الشهادة"⁷.

¹ - القرطبي، مرجع سابق، ج1، ص 115.

² - المرجع نفسه، ج18، ص 30.

³ - مجد الدين الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ج4، ص 152.

⁴ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مكتبة العموم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، د م ن، ج1، ص 229.

⁵ - محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق رفيع العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج2، ص

109.

⁶ - نقلا عن: بسام العموش، مرجع سابق، ص 12-13.

⁷ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، دت، ج1، 272،

• أما قول الباجي بأنه المعدوم، فلا يقبله العقل، إذ المعدوم هو ما لا وجود له أصلاً، لكن الغيب بكل ما حوى من تفاصيل ومواضيع موجود لكنه مخفي.

والذي يمكن أن نخرج إليه كتعريف لموضوع الغيب هو: "ذلك العالم الموازي والمداخل لعالم الشهادة، خفي عن الإدراك الحسي إلا عمّن فتح الله عليه إدراك شيء منه، لكن آثاره على الواقع محسوسة ومشاهدة، يحصل إدراكه بالخبر اليقين عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ويمكن الوصول إلى تحصيل بعض مباحثه التفصيلية بالبحث والتفكير والتحليل العقلي".

-فقولنا مواز ومداخل لعالم الشهادة: قيد نؤكد به على وجود هذا العالم الخفي من جهة، وتكامله مع العالم الحسي وعدم مناقضته من جهة أخرى

-خفي عن الإدراك الحسي: لأنّ جلّ قضاياها إنما تؤخذ بالتصديق الجازم، لذلك امتدح الله تعالى عباده المؤمنين بالغيب، يقول العلامة محمد الطاهر بن عاشور: "خض بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان، لأن الإيمان بالغيب هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي وإذا آمن بها المرء تصدى لسماع دعوة الرسل، ولنظر فيما يبلغه عن الله تعالى، فسهل عليه إدراك الأدلة، وأما من يعتقد أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة، فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم المسمون بالدهريين كما قالوا: (وما يهلكنا إلا الدهر)¹.

ومن الواجب علينا_ والحال هذه_ أن نعرّج على مصطلح يطلق ويراد به الغيب أو معنى قريب منه ألا وهو الميتافيزيقا، فماذا يقصد بها؟ وهل هي والغيب سياتن؟.

يعتبر بعض الباحثين أن الميتافيزيقا من المصطلحات التي استعملت في غير ما وضعت من أجله، وقد كان أندرونيقوس الروديسي² أول من استعملها، فأتثناء ترتيبه لكتب أستاذه أرسطو وجد أن هنا مجموعة من المباحث لم يطلق عليها المعلم الأول اسماً، وجاءت في الترتيب بعد المباحث التي وضعها في الطبيعيات (الفيزيقا) فأطلق عليها اسم "ميتا" أي ما بعد و"فيزيقا" أي الطبيعة، بمعنى أنها البحوث التي تلي كتب الطبيعة في ترتيب المؤلفات الأرسطية³.

والظاهر من هذه القصة أن هذه التسمية جاءت عرضية من جهة، كما أنها تسمية بيداغوجية ببيولوجرافية تصنيفية لا علاقة لها بما ألحق بها فيما بعد.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ج1، ص 230.

² - Andronicos of Rhodes: فيلسوف يوناني مشاهي من القرن الأول قبل الميلاد، طبع مؤلفات أرسطو في روما نحو سنة 60 قبل الميلاد، انظر: طرابيشي: مرجع سابق، ص 101.

³ - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نخصة مصر للنشر، ط1، 2005، ص 17-

ورغم هذه الحادثة والتسمية، فإن الميتافيزيقا أصبحت وصفا للموضوعات التي يدرسها هذا العلم، وقد كان أرسطو يسمي مجموعة البحوث الميتافيزيقية بالفلسفة الأولى، ويرى أنها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهي حسب جميع العلوم وأكثرها يقينا وتجريدا، إضافة إلى أنها أشرف العلوم لأن موضوعها النهائي هو العلة الأولى أو المبدأ الأول وهو أشرف الموضوعات أي الله.

ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلميذه الإسكندر الأفروديسي الذي قال عنها: "إنها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو موجود مثلما تفعل سائر العلوم"¹.

ويذهب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام إلى أنه يوجد سببان جعلتا تعريفا الميتافيزيقا صعبا: الأول هو اختلاف الفلاسفة في نظرهم إلى هذا العلم، أما الثاني فهو بساطة المشكلة الميتافيزيقية، يقول ألفريد تيلور: "إذا كان من الصعب عادة أن تضع أمام القارئ المبتدئ فكرة عن طبيعة الدراسة التي هو مقبل عليها، فإن هذه الصعوبة تزداد بصفة خاصة في حالة البحوث يطلق عليها في العادة اسم "الميتافيزيقا" ذلك لأن المسائل التي تعالجها هذه البحوث هي في الواقع ذلك النوع البسيط المؤلف بصفة عامة، غير أن بساطتها وعموميتها هذه هي التي تؤلف الصعوبة الرئيسية تعريفها"²؛ وهذا يبين لنا أن ضبط المفهوم صعب لأن موضوع هذا الفن غير قابل للملاحظة والتجربة المختبرية، إضافة إلى اختلاف زوايا تناول الموضوع.

وإذا بحثنا عن مفهوم لهذا المصطلح نجد أن أندريه لالاند يري أن استعمال هذه اللفظة يدور في الفكر المعاصر بين عدة معانٍ منها:

01_ معرفة نظام خاص من الحقائق.

02_ معرفة كائنات لا تقع تحت الحواس، والأشياء الأقل مادية.

03_ معرفة ماهية الأشياء بذاتها، مقابل المظاهر التي تتسم بها.

04_ معرفة الحقائق الأخلاقية، وواجب الوجود "الله".

05_ معرفةً مقابلةً للفكر العقلي³.

والظاهر من هذه المعاني أن جل التوظيفات تذهب إلى الجانب الحسي والحديث عن كل ما هو لا حسي لا مادي؛ أما عن المفهوم الذي يقترحه هو فيقول فيه: على مدى تاريخ هذه الكلمات جرى استعمالها بمعانٍ متنوعة جدا، حيث تهيمن مع ذلك فكرة نظام معرفي أو نظام حقائق يتعارض مع الأشياء الحسية ومع التمثلات الطبيعية التي يكونها الحس المشترك⁴، وهذا التعريف يؤكد أن هذا المصطلح حصل معه ما حصل مع مصطلح "الجدل" إذ

¹ - المرجع نفسه، ص 19.

² - المرجع نفسه، ص 21-22.

³ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2، 2002، ج1، ص 790-800.

⁴ - المرجع نفس، ص 799.

إن كل مفكر أو فيلسوف أو لاهوتي يوظفه بمحمولات دلالية مختلفة، إضافة إلى أنه يعتبر أن اللاّحسّ أو اللاّمادة يمكن أن تكون مصدرا للمعرفة حتى وإن لم تخضع للملاحظة والامتحان والتصويب.

وفي ذات الموسوعة نجد أن الميتافيزيقا كانت علما مزدوجا منذ اللحظة التي وقع الاعتقاد فيها:

- علم الوجود عموما.
- علم بعض الموجودات: مثل الله ووجود النفس غير الممكن بلوغها في ذاتها بالاختبار، والمظنون أنّها ضرورية لتفسير مجمل الأشياء أو بعض الظواهر بخاصة، والمسلم بها من حيث كونها ومن حيث كيفية كونها¹، وهنا يجب أن نستحضر تعريف الإسكندر الأفروديسي لأنه يتساقق وهذا التعريف، إذ إن تفسير الوجود المادي والوجد اللامادي وكيفية نشوئه وزواله من اختصاص الميتافيزيقا، بمعنى أنّها تعطي تفسيرات عن الوجود من جهة، وتؤكد وجود عالم آخر غير محسوس هو مصدر العالم الأول من جهة أخرى، وكما أننا نلاحظ أن لالاند ربط ربطا ملزما بين الميتافيزيقا وبين ظهور اللحظة الدينية باعتبارها مصدرا رئيسا للتفسيرات الماورائية، فتفسيرات الميتافيزيقا لا تعتمد على المنحنيات البيانية والأشكال الهندسية والعمليات الحسابية كما هو الحال في الرياضيات مثلا، بل إنّها قائمة على التفكير العقلي والإيمان القلبي والتجربة الحدسية.

ويذهب كريستان فولف إلى أن الميتافيزيقا أربعة أقسام هي:

01_ الانطولوجيا: أو نظرية الوجود، وقد تأكد هذا الفرع وأصبح من أهم فروع الميتافيزيقا في العصور الوسطى، حتى كثرت النقاشات والمؤلفات المسيحية والإسلامية في نظرية الوجود.

02_ الكسمولوجيا: أو الكونيات، ويتناول في هذا المبحث العالم وظهور الكون، والبنية التي يتألف منها، وطبيعة المكان والزمان، وكيف ظهرت البدايات الأولى للحياة على ظهر الأرض، وماهية الحياة، والمقصود بالخلق الخاص والخلق العام.

03_ السيكولوجيا: أو علم النفس العقلي، ويهتم هذا المبحث بدراسة النفس البشرية هل هي بسيطة أو مركبة؟ واحدة أو متعددة؟ والفرق بين النفس والروح، والنفس مع البدن .

04_ اللاهوت الطبيعي: أو اللاهوت العقلي، وفيه يطرح قضايا الألوهية، ووجود الله وصفاته وأدلة وجوده².

والذي يظهر من علاقة الغيب بالميتافيزيقا:

أ_ يجب التفريق بين مرحلتين من مراحل تشكل الخطاب الديني:

- مرحلة الرسالة وبدايات العهد الراشدي: وفيها كان الغيب يفرق بصورة أو بأخرى عن الميتافيزيقا، إذ الأول إلهي خالص يقبل كما هو من غير مناقشة أو اعتراض أو عرض على العقل، فكانت المباحث العقديّة الكبرى على

¹ - المرجع نفسه، ص 793.

² - نقلا عن: إمام عبد الفتاح إمام، المرجع نفسه، ص 32.

وجودها غير مطعّمة بالطرح الفلسفي، بل صافية من كل مدخلات غير إلهية.

- مرحلة تشكل الفرق ودخول الأعاجم في الاسلام: وفي هذه المرحلة ارتقى المتكلمون في أحضان الفلسفة لتدعيم النص الديني بالأدلة العقلية والحجج والبراهين حتى يكون قويا روحانيا وعقليا سهل القبول، وهنا امتزجت المباحث العقدية بالمصطلحات الفلسفية (الجوهر، العرض، الواجب العقلي، واجب الوجود..) وأصبح الغيب والميتافيزيقا متقاربان إلى حد كبير.

ب - في الغالب يستعمل الغيب في المباحث العقدية الدينية واللاهوتية، و تستخدم الميتافيزيقا في الجانب الفلسفي.

ج - تختلف المباحث التي ينقسم إليها الغيب والمباحث الميتافيزيقية، إذ نجد في الغيب:

- **مبحث الإلهيات:** وفيه تناقش قضايا متعلقة بالذات العلية، كإثبات وجود الله تعالى، وأدلة هذا الوجود، وأسمائه وصفاته، وعلاقة الأسماء بالصفات، وعلاقة الصفات بالذات، وأفعاله تعالى.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن البحث في الذات العلية ومتعلقاتها ليس بحثا عن حقيقة الله عز وجل وإنما هو بحث فيما ينسب إليه من أحكام، إذ إن الله تعالى ينسب إلى نفسه كل كمال، ونزه ذاته عن كل نقص وعجز وشريك وولد، فالمراد من هذا المبحث هو البحث عما نسب له تعالى من صفات وأحكام وليس البحث والتفكير في حقيقته.

- **النبوات:** وفي هذا المبحث نجد مواضيع متعلقة بالرسالة مثل النبي والرسول والفرق بينهما، المعجزة والكرامة، وإثبات النبوة والرد على منكريها، وطرق تلقي الوحي.

- **السمعيات:** وهي تلك العقائد المنقولة إلينا سمعا من الله سبحانه وتعالى عن طريق رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا يدخل العقل في إثباتها، من حياة البرزخ والمعاد، والحوض والجنة والنار وغيرها؛ ويسمى هذا الفرع في أدبيات علم الكلام بالغيبيات لأنه لا سبيل إلى الإيمان به إلا طريق الخبر اليقين عن الله؛ وهذه التسمية في يعتريها شيء من الخطأ لأن كثيرا من المباحث غير المدرجة في هذا المبحث مثل النبوة وصفات الذات العلية وغيرها لا مجال لنا في إثباتها إلا السمع، يقول الجويني معرفا بمبحث السمعيات: "هي تلك العقائد المنقولة إلينا سمعا من الله سبحانه وتعالى عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يدخل العقل في إثباتها، من حياة البرزخ والمعاد والحوض والجنة والنار وغيرها"¹؛ وبالمختصر فإن السمعيات هي المسائل التي لا تتلقى إلا عن طريق السمع، ولا تؤخذ إلا من خلال ما جاء في القرآن الكريم والسنة والنبوة المتواترة، ولا مقدرة لحواسنا البشرية على معرفة كنهها وكيفية حصولها ويدخل في هذا الباب الملائكة والجن وأحداث الآخرة بمختلف مشاهدته وأمارته الصغرى والكبرى.

¹ - أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1950، ص 358.

والذي نخلص إليه، أن الغيب والميتافيزيقا يلتقيان في كثير من المباحث، إلا أن لكل منهما خصوصياته إذ نجد في المباحث الدينية ما لا نجد في المباحث الميتافيزيقية، كما أن مصدر المباحث الدينية الوحي بينما البحث في الميتافيزيقا عقلي.. ومنه يكون الغيب أوسع وأشمل وأدق في تناول القضايا الماورائية من الميتافيزيقا، بمعنى أوضح فإننا إذا استعملنا مصطلح الغيب فإننا نقصد به المحمولين الشرعي والفلسفي، وإذا وظفنا الميتافيزيقا فإننا نريد بها المراد الفلسفي.

الفرع الثالث: الغيب وأقسامه:

عادة إذا ما أثير النقاش حول موضوع الغيب تظهر أسئلة واستفسارات وربما حتى اختبارات غير بريئة يحاكم بها الدرس الديني، ويحاول من خلالها التشكيك في مصداقيته منها: هل الله تعالى يعلم مطلق الغيب؟ إذا كنتم تزعمون أن الغيب اختصاص إلهي فإن البحث العلمي والمنجزات التكنولوجية مكنت من الاطلاع على كثير من قضايا الغيب، كمعرفة جنس ما في الأرحام وموعد الغيث، بل وصل الحد إلى اختراع تقنيات للاستمطار الاصطناعي؟؛ وسنرجئ الإجابة عن هذه الأسئلة إلى آخر الفرع، أما عن أقسام الغيب فإن علماء العقيدة وضعوا للتقسيم اعتبارات وانطلاقاً من كل اعتبار تتفرع أنواع الغيب، ومن ذلك:

البند الأول: أقسامه باعتبار معرفته وعلمه: وينقسم الغيب بهذا الاعتبار الى قسمين:

01- غيب مطلق: وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه وحجبه عن جميع خلقه، ولا يمكن لغيره أن يعلمه، ويدخل فيه علم قيام الساعة، ووقت خروج الناس للحساب¹، قال تعالى عنه: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ)²، وقال: (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)³، وقال: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُبْلِغَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ فَتَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ)⁴، وهذا النوع لا يناله الإنسان بحس ولا بعقل، ولا سبيل إلى معرفة كنهه، ويشمل:

¹ - أحمد بن عبد الله الغنيمان، علم الغيب في الشريعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية،

ط1، 1425هـ، ص 41.

² - سورة النمل، الآية: 65.

³ - سورة الأنعام، الآية: 59.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 179.

ج _ معرفة ما في الأرحام: والأرحام جمع مفردة رحم، وهو منبت الولد ورعاؤه وأصل القرابة وسببها¹؛ فعلم الأجنة من ذكورة وأنوثة وتام خلقه وعدمها، وطول وقصر وبياض وسواد، وطول عمره وقصره، تكون بداية التخلق علما مطلقا لا يعلمه إلا الله، وبعد مدة يطلع الله الملائكة عن الجنس والرزق والأجل والشقاء والسعادة في الدنيا فينتقل بذلك إلى خانة الغيب النسبي؛ قال تعالى في التذليل على اختصاصه بعلم ما في الأرحام: (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)²، يقول القرطبي في تفسيرها: "يعني من حسن وقبح، وسواد وبياض، وطول وقصر، وسلامة وعاهة، إلى غير ذلك من الشقاء والسعادة"³؛ وقال: (يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَاقَةِ ثَمٍّ مِّن مَّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ⁴ وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ⁵ وَمِنْكُمْ مَّن يُّتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ)⁴، وقال: (لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِن شَاءَ إِنشَاءً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ⁶ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثَاءً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَاقِمًا إِنَّهُ وَعَلِيمٌ قَدِيرٌ)⁵.

د _ معرفة كسب الإنسان: جاء في المفردات: "الكسب هو ما يتحراه الإنسان مما فيه اجتناب نفع وتحصيل حظ ككسب المال، وقد يستعمل فيما يظن الإنسان أنه يجلب منفعة ثم استجلب به مضرة، والكسب يقال فيما أخذه لنفسه ولغيره"⁶، ومعرفة ما يكسبه الإنسان في المستقبل من كسب مادي أو معنوي اختصاص إلهي محض، قال تعالى: (وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)⁷، وقال: (وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِنَّهُ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ

¹ - الغنيمان، مرجع سابق، ص 87.

² - سورة آل عمران، الآية: 6.

³ - القرطبي، المرجع السابق، ج4، ص10.

⁴ - سورة الحج، الآية: 5.

⁵ - سورة الشورى، الآية: 50.

⁶ - الغنيمان، المرجع نفسه، ص111.

⁷ - سورة البقرة، الآية: 201.

الْكَفَرُ لِمَنْ عُقِبِيَ الدَّارِ¹، قال الطبري: "يعلم ربك يا محمد ما يعمل هؤلاء المشركون من قومك وما يسعون فيه من المكر بك ويعلم جميع أعمال الخلق كلهم لا يخفى عليه شيء منها"².
 هـ _ الأجل: الموت هو خاتمة كل إنسان، ونهاية كل موجود على وجه هذه البسيطة، فمهما طال عمر الإنسان إلا إن له أجلا تقبض فيه روحه وترتقي إلى بارئها عز وجل؛ والموت هو زوال الروح من الجسد فمتى ما خرجت الروح من الجسد انتهى عمر الإنسان وبدأت حياته الأخرى، أما الأجل فهو المدة الزمنية المضروبة لحياة الإنسان، فيقال: "دنا أجله عبارة عن دنو الموت"³.

والإماتة من العلم الإلهي، ومن الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، قال عز وجل: (وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)⁴، وقال: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁵.

هذه هي إذا أقسام الفرعي المطلق الذي سبق وأسلمنا أنه بمجرد أن يطلع الله تعالى نبيا مرسلا أو ملكا أو وليا شيئا عن الغيب المطلق، ينتقل هذا الخبر به من خاتمة المطلق إلى خاتمة الغيب النسبي، فماذا نقصد به؟
02_ غيب نسبي: "وهو ما غاب علمه عن بعض المخلوقين دون بعض، أو غاب عنهم في حال دون حال، بحيث يمكن التعرف عليه في الدنيا، إما مطلقا أو بعد توفر الأسباب المؤدية الى معرفته"⁶، فقولته: "بعض المخلوقين دون بعض" قيد خرج به الغيب المطلق الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، "وغاب عنهم في حال دون حال" كأن يغيب عن البعض جنس الجنين حتى يولد مع علم الملائكة بجنسه، "بعد توفر الأسباب" كاجتماع السحب لنزول المطر؛ وهذا الغيب لا يختص علمه بأحد معين أو طبقة معينه، بل قد يحصل للعالم والجاهل، وللنبي والكافر بالنبوة، وللولي ومنكر الولاية، وبالعموم للمسلم والكافر.

ومعرفة هذا الغيب تتوقف على ما أراده الله تعالى، ومهما علمت المخلوقات منه فإنه يبقى علما جزئيا ضعيفا لا يكاد يعتد به إذا ما قورن بالعلم الإلهي؛ وما توصل إليه الإنسان من خلال البحث والتنقيب من عارف يدخل

¹ - سورة الرعد، الآية: 42.

² - الطبري، المرجع السابق، ج16، ص 499.

³ - الغنيمان، مرجع سابق، ص 128.

⁴ - سورة الأعراف، الآية: 34.

⁵ - سورة لقمان، الآية: 34.

⁶ - المرجع نفسه، ص 145.

في هذا القسم من الغيب، فينقل من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، كالمجهول من العلوم، والقوانين الكونية والمناطق البعيدة، والكواكب السماوية.

البند الثاني: أقسامه باعتبار الزمان¹: وهو بهذا الاعتبار على ثلاثة أقسام:

01_غيب الماضي: والماضي هو كل لحظة تخرج في إطار الحاضر، كالأحداث التاريخية التي نشهدها وأخبار الأمم الغابرة، وقصص الأنبياء والمرسلين، ومن ذلك ما ورد في القرآن الكريم من أبناء نوح وقومه، قال تعالى:

(تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ

الْعُقُوبَةَ لِلْمُتَّقِينَ)²، وقوله عن أخبار مريم عليها السلام: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا

كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ)³، وعن

يوسف وأخباره: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ

يَمْكُرُونَ)⁴، وفي ذات السورة عن فضل ذكر هذا النوع من الغيب في القرآن الكريم: (لَقَدْ كَانَ فِي

قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ

شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)⁵.

02_غيب الحاضر: وهو كل ما لا يقع تحت علم الإنسان في الزمن الحاضر، كتسجيل الملائكة للأعمال، ومعرفة

ما يجري في القرى والمدن المجاورة وحتى في باقي دول العالم؛ وسبب اعتباره غيبا هو ما قد يعتري الإنسان من

عوارض وأمراض كالعمى والصمم وفقدان الوعي، أو يرجع إلى أمور حالت بين الإنسان ومعرفة الخبر، كصغر

الحجم كما هو حال الميكروبات، أو بعد المسافة مثلما هو الحال مع باقي الكواكب والمجرات مثلا.

03_غيب المستقبل: والمستقبل هو الوقت الذي يلي الوقت الذي نعيش فيه الآن، وهذا لا يعلمه إلا الله تعالى

قال: (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ)⁶ ومنه أيضا: (الْمَ

عُجِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ

¹ - بسام العموش، مرجع سابق، ص 41-42.

² - سورة هود، الآية: 49.

³ - سورة آل عمران، الآية: 44.

⁴ - سورة يوسف، الآية: 102.

⁵ - سورة يوسف، الآية: 111.

⁶ - سورة النمل، الآية: 65.

بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ¹،
 فعلم الغيب وبخاصة غيب المستقبل اختصاص إلهي محض، قال تعالى: (وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَاتَنْظَرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ)²؛ أما ما أخبر به الأنبياء عن المستقبل فهو مما أطلعهم الله عليه وليس استقلالاً منهم.

البند الثالث: أقسامه من حيث الوجود: وهو قسمان:

01 - غيب ثبت في القرآن الكريم: وهو ركن الإيمان، وأصل العقيدة، ومصدر الحقيقة، مما غاب عن حواسنا ولم تدركه عقولنا، ومنكر هذا النوع يخرج من الملة.

02 - غيب جاء في السنة الصحيحة: فإن كان متواتراً كفر منكرها، وإن كانت أحاداً فسق المنكر ولم يكفر³.
 وبالرجوع إلى الأسئلة المطروحة في بداية الفرع، فإن القرآن الكريم دعا في أكثر من موضع إلى إعمال العقل والبحث والتنقيب لاكتشاف خبايا الكون والنواميس التي بثها الله فيه ليسهل تسخيرها، قال تعالى: (يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا وَلَا تَنْفُذُوا إِلَّا بِسُلْطَانٍ)⁴،
 والمراد من السلطان حسب المفسرين المعاصرين هو سلطان العلم، ويقاس على ذلك التوصل إلى الأسباب الكونية التي تكشف عن حالة الأجنة في بطون أمهاتها بالأشعة وأجهزة التصوير الدقيقة، وغيرها من المباحث العلمية الأخرى؛ أما عن معرفة الأجنة بالوسائل الحديثة وأنه مشاركة للإله في غيبه فيقال:

01 - معرفة نوع الجنس لا تتم إلا بعد مرور أربعة أشهر على الجنين في بطن أمه، وبعد تمام الحلقة والتسوية.

02 - حتى وإن تم تحديد جنس الجنين بعد أربعة أشهر من الحمل، فإن تلك المعرفة تبقى ظنية لا قطعية⁵.

03 - حتى وإن سلمنا جدلاً بالمعرفة الدقيقة للجنس، فإنها تبقى معرفة ناقصة إذا ما قورنت مع العلم الإلهي بما

في الرحم، من لون وحجم وغنى وفقر، وشقاء وسعادة، ومدة الحياة... قال 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)⁶.

¹ - سورة الروم، الآية: 1-5.

² - سورة يونس، الآية: 20.

³ - المرجع نفسه، ص 43.

⁴ - سورة الرحمن، الآية: 33.

⁵ - الغنيمان، مرجع سابق، ص 107.

⁶ - سورة الطلاق، الآية: 12.

04_ ثم إن معرفة جنس الجنين لم تعد مندرجة ضمن علم الغيب، بل خرجت إلى عالم الشهادة، فقد علمه بعض الخلق كالملائكة، وإذا علمه بعض الخلق خرج من دائرة الغيب المطلق فقد جاء في الحديث: "إن الله عز وجل وكل بالرحم ملكا يقول: يا رب نطفة، يا رب علقة، يا رب مضغة، فإن أراد الله أن يقضي خلقه قال: أذكر أو أنثى، أشقي أو سعيد، فما الرزق فما الأجل، فيكتب في بطن أمه"¹.

05_ يقول الدكتور أحمد بن عبد الله الغنيمان: "إن معرفة الأطباء بذلك إنما هو بواسطة الآلات التي يتم بها تصوير الجنين وهذا ليس علما بالغيب، بل إنه علم الشهادة، فمثله مثل من نظر إلى المرآة فرأى وجهه مما لا يستطيع رؤيته من جسمه الموجود في عالم الشهادة مما لا يستطيع رؤيته إلا بواسطة المرآة أو نحوها (..) فهل يسمى هذا علما بالغيب؟"².

وعن الاستمطار الاصطناعي فهو: إحداث حالات من فوق السحب العابرة لتجود بالمطر باستخدام طرق صناعية للتكاثف، مثل نثر بلورات الثلج أو الثلج الجاف، أو ثاني أكسيد الكربون الصلب عن طريق طائرة تحلق فوق السحاب مما يعجل بسقوط المطر³، وهذا التعريف يكشف لنا عدة عن أمور:

01_ القول بأن بث مواد في السحاب هو إنزال للمطر كلام يحمل في طياته من السذاجة الشيء الكثير، إذ أن إنزال المطر لا يقتصر على سقوط زخات الماء على الأرض، بل إنه يمر بمراحل ضبطتها يد السماء ضبطا دقيقا من تبخر مياه البحار والمحيطات والمسطحات المائية، ثم تجمع الأبخرة في طبقات السماء وبعدها تتكاثف الأبخرة المتجمعة وصولا إلى سقوط المطر، وبالتالي فالقول بأن دفع السحب على إفراغ مخزنها من أمطار تعتبر خطأ.

02_ تؤكد الدراسات على أن الأبحاث لا تزال غير دقيقة وصعبة فيما يخص الاستمطار الاصطناعي، ويذهب مختصون في المجال إلى أن: "المطر الصناعي ما هو إلا عملية أقرب إلى النظرية منها إلى العملية فهي طريقة غير ناجحة بل فاشلة"⁴.

03_ إن التنبؤ بنزول المطر ليس إطلاعا على مفاتيح الغيب ولا معرفة لأمر هو من اختصاص الله تعالى، بل هو أمر مبني على أمور مشاهدة كتجمع السحب وهبوب الرياح وانخفاض درجة الحرارة.. وهذه الأمور أخرجت الظواهر من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ثم إنه في بعض الحالات ومع وجود تلك الأمارات إلا أن المطر لا ينزل، وهذا تأكيد صريح على أنه من علم الغيب الذي لا يعلم مدته ولا كميته ولا نوعيته إلا الله تعالى، قال عز وجل:

(وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ^ط وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ)⁵، وقال: (وَإِن مِّن

¹ - صحيح البخاري، كتاب الحيض، باب قول الله عز وجل مخلقة وغير مخلقة، ح 312.

² - الغنيمان، المرجع نفسه، ص 108-109.

³ - المرجع نفسه، ص 71.

⁴ - المرجع نفسه، ص 72.

⁵ - سورة المؤمنون، الآية: 18.

شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ¹، جاء عند ابن كثير في تفسير هذه الآية: "أي لا حاجة لكثير فيفسد الأرض والعمران، ولا قليلا فلا يكفي الزرع والثمار، بل بقدر الحاجة إليه من السقي والشرب والانتفاع به"².

الفرع الرابع: الغيب عند حاج حمد:

رغم انفتاح حاج حمد على المنتج الفكري الغربي بمختلف مدارسه بما فيها المعادية للدين، أو المستبعدة للموارد أو حتى المنكرة، إلا أنه ظل متمسكا بشأيب الغيب، وعمل على إثبات الحضور الغيبي في حركة الواقع بطريقة تنفي الاستحواذ الميتافيزيقا على الواقع، لذلك يذهب إلى أن المعرفة البشرية عرفت مسلكين:

- طريق التنزل من تصورات كلية باتجاه الجزء، وهذا مسلك المعرفة الدينية والميتافيزيقية.

- طريق التطلع من الجزء المحكوم بالمشاهدة والضوابط التجريبية إلى الكلي³.

انتهى الأول إلى لاهوت غيبي جبري استلب الإنسان والطبيعة، في حين انتهى الثاني إلى مادية طبيعية جبرية استلبت الإرادة الإنسانية والقانون الطبيعي نفسه؛ إننا إذا أمام مشكلة حقيقية في التعامل مع الغيب، فكيف نظر مفكرنا لهذا المبحث.

وإذا جئنا لمفهوم الغيب عند صاحب العالمية الإسلامية الثانية، فإنه جعل منطلقه قول الله تعالى: (وَعِنْدَهُ

مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا

حَبَّةٌ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَأْسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)⁴، انطلاقا من هذه الآية يقسم

الغيب إلى نوعين:

البند الأول: الغيب المطلق: وهي تلك المداخل والمفاتيح التي لا يعلمها إلا هو سبحانه⁵، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ

¹ - سورة الحجر، الآية: 21.

² - ابن كثير، مرجع سابق، ج5، ص 464.

³ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 38.

⁴ - سورة الأنعام، الآية: 59.

⁵ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 196.

عِنْدَهُ وَعِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ¹، وهذا الغيب غير مقصود بالبحث والدراسة حسب حاج حمد باعتباره اختصاصاً إلهياً لا يطلع عليه أحداً من البشر، قال تعالى: (عَلِمَ الْغَيْبُ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٦٦﴾ إِلَّا مَن أُرْتَضِيَ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يُسَلِّكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمَنْ خَلْفَهُ رَصَدًا)².

البند الثاني: الغيب المتشبيء: هو غيب صادر عن الغيب المطلق، أي أنه فرع عن الغيب المطلق، أو أمر إلهي ينتهي إلى تشبيء³، ويمتد هذا النوع إلى كل ما مصدره التفاعل بين الله والكون: من حركة وسكون، رطب ويابس، إنسان يُتوفى بالليل ويبعث بالنهار، تضرع يصدر من إنسان في ظلمات البر والبحر فيستجاب له..، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٦٧﴾ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرِطُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ رُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ﴿٦٩﴾ قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَّئِنِ الْبَحْلَانِ مِنْ هَذِهِ لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٧٠﴾ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْرِكُونَ⁴)، وكل هذه الآيات منظورة ومشاهدة للإنسان وهي مواضع ظاهرة للفعل الإلهي في الكون؛ إذا فهذا النوع من الغيب هو علمنا الكوني ووثق فيه من نواميس إلهية تستدعي بذل الوقت والجهد من أجل أن تُكتشف.

ويزيد المعنى وضوحاً حين يقول: "وهو استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي والتحكّم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها"⁵، يوصلنا هذا التعريف إلى محاولة الجمع بين المسلكين اللذين تحدثنا عنها في بداية الفرع، بمعنى محاولة جمع المنهج التجريبي وما أنتجه من قوانين ونظريات متعلقة بالوجود المادي وحركته، مع التوجيه الغيبي الإلهي لذات المواضيع، ولا يكون هذا بمنطق التوفيق أو التلفيق، بل بمنهجية معرفية منضبطة سيأتي الحديث عنها لاحقاً.

¹ - سورة لقمان، الآية: 34.

² - سورة الجن، الآية: 26-27.

³ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 197.

⁴ - سورة الأنعام، الآية: 60-63.

⁵ - المصدر نفسه، ص 197.

وقد وضع الله تعالى هذا النوع من الغيب في "حواره" مع للملائكة الأبرار حين استفسروا عن قدرة البشر على القيام بمهمة الاستخلاف في الأرض، فردّ الله تعالى إلى ذاته المنزهة علم ما سيأتي، ويتضح في غيب أخذ بالتشكّل يتكشف عن ميلاد الخليفة الذي لا يفسد في الأرض ولا يسفك الدماء، أي الغيب المتشبيء في تعبير حاج حمد، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ^ط قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) ¹، وهنا إشارة إلى غيب مستقبلي سيتحقق، وهو أنه سيخرج عبر الصيرورة والتفاعل الكوني من بين أولئك الهمج - كما يصفهم مفكرنا - من يستوعب صفة الخلافة ²، وذلك حين أظهر آدم بخلافته وبالأسماء وتشريع الزوجية، وسنأتي على تفصيل ذلك في الفصل الأخير.

بمعنى أوضح: هو أمر إلهي ينتهي إلى تشيؤ في الواقع عبر الإرادة ³، فهناك تراتبية وعلاقة وطيدة بالغيب المطلق، بحيث ينزل الأمر من الغيب المطلق ليمتظهر في إحدى الظواهر الكونية عبر الإرادة، وهذا التنزل يفتح الباب مشرعا أمام الصيرورة لتأخذ مداها الزمني في جدلية التكوين وغائية التطور والبعد الغائي لكل هذا أن يتفاعل الإنسان بما أودع فيه من قوى مع هذا الوجود؛ لهذا فإن "أبو" القاسم حين يطلق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة فالمصطلح يتحدّد بالغيب المتشبيء من عالم الأمر إلى عالم الواقع، ضمن منهجية الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجية التشيؤ، ولا ينصرف هذا المعنى قط إلى المفاهيم اللاهوتية وأفكار ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا).

والظاهر من هذا الطرح أن صاحب العملية الإسلامية الثانية متأثر بما طرحه السادة الصوفية في الباب، وبما أحقوه بالذات العلية من كمالات وما يبني عليها من رؤية كونية، فالبحث عن الغيب في حركة الواقع موضع أهملته الحضارة الغربية وهو ما خرج بها إلى الارتقاء في أحضان المادة وتنصيب إله آخر غير الإله الحق استلب الإنسان والطبيعة وأعلى سلطان الغريزة والشهوة والمنفعة؛ وبالمقابل توسّع بعض الصوفية مثلا في الصفات الإلهية

¹ - سورة البقرة، الآية: 30-33.

² - حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، تقديم وتعليق محمد العاني، مراجعة وتدقيق صابر أحمد، دار الساقى، بيروت، لبنان، د1، 2011، ص 68.

³ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، ص197.

واعتبار كل ما في الكون صورة عن الله أو موصلة إلى الله استلب الإنسان غيبيا، وفرضوا جبرية إلهية على الإنسان، وأذاعوا فكرة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وسناقش هذا الموضوع في مطلب قادم.

نخلص إلى أن حاج يحاول أن يؤسس لمنهجية جديد في العلاقة بين الله والكون والإنسان، يكون الإنسان هو المفعل في هذه العلاقة الثلاثية، دون أن يُصادر أحد الطرفين وجوده، إنه يبتغي ملء فراغات الصدفة والحلقات المفقودة التي عجزت قوانين التشيؤ الوظيفي عن تفسيرها، بإضافة البعد الغيبي لا بمنطق التوفيق أو التلفيق، ولا بمنطق البحث عن نصوص دينية تتماشى مع ما تصول إليه الغرب من فتوحات معرفية، ولا بمنطق امتلاك الحقيقة المطلقة.. بل بمشروع فكري منهجي محكم سنفصله في المباحث القادمة

البصيرة، ثم نقل اللفظ إلى الفرد فلم يعد مقصوراً على الكون، ولعل ذلك الإنسان كان دائماً في الفكر البشري رمزاً للكون ودليلاً على قيامه¹، ويمكننا أن نسجل على هذه اللفظة ملاحظتين أو تساؤلين:

01_ هل الله والغيب بكل متعلقاته جزء من الوجود أم لا ؟

02_ ثم يجب أن نتساءل عن محورية الكون، أو بالأحرى من هو مركز هذا الوجود: هل هو الموجد؟ أو هو الكون؟ أم الإنسان؟.

وسنرجى الإجابة عن هذين التساؤلين إلى الفرع القابل؛ وما تجدر الإشارة إليه أن هذا المصطلح لم يرد في القرآن الكريم صراحة لكن ورد من مشتقاته ثلاثين مرة مثل: وجد، وجدتم، وجدتموه، أجد، لأجدن، وجدكم...².

أما في اللغات الأوروبية فاشتقاق اللفظ في الغالب كان من اللاتينية، وبالتحديد من كلمة: *exster*، وهي مكونة من مقطعين: *ex* ويعني الخروج، *ster*؛ وتعني البقاء في العالم، وبالتالي يكون المعنى: الخروج من الشيء³؛ ثم انتقل إلى اللغات الأوروبية فهو:

في الإنجليزية: *existence* .

وفي الفرنسية: *existence* .

وفي الألمانية: *existenz* .

ويرى سعيد العشماوي أن لفظ الوجود أصبح موضوعاً فلسفياً غربياً وعربياً مهماً، خاصة لما تبلورت الوجودية مع كيركيجارد، وياسبرز، وهايدغر⁴، وسأتي للحديث عن الوجودية في فرع قادم.

ويمكن القول أن لفظ الوجود في اللغات الأوروبية يعني الخروج إلى العالم أو الخروج من الذات، وبالتالي إبراز قيمة الوجود الفردي، وهنا تكمن نقطة الخلاف مع الاستعمال اللغوي العربي الذي يركز على الموجد أي الله تعالى دون إهمال للموجود بشقيه البشري باعتباره مسخراً، والكوني باعتباره بيتاً كونياً ومكاناً للتسخير.

¹ - جميل صليبا، العمم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ج2، ص 558.

² - محمد فؤاد عبد الباقي، مرجع سابق، 742-743.

³ - سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار القومية للطباعة والنشر، رياض الفتح، دت، دط، ص19.

⁴ - المرجع نفسه، ص 20.

الفرع الثاني: الوجود اصطلاحاً:

حضور مصطلح الوجود في الدرس الفلسفي القديم والمعاصر بارز بقوة، انطلاقاً من مقولة الإسكندر الأفروديسي حين عرف الميتافيزيقا: "الوجود بما هو موجود"، وصولاً إلى أب الفلسفة الحديثة ديكرت الذي قال: "أنا أفكر إذا أنا موجود".

يتفق كثير من الباحثين على تحديد مفهوم الوجود بكونه: "المعنى الذي يجعل الكائن متصفاً بالواقعية، بحيث يكون معنى أنا موجود أي أنا كائن واقعي"¹، فهو إذا التحقق الفعلي للشيء، وهو خلاف العدم .

ويذهب المناطقة إلى أن الوجود من ألفاظ المنفعة أي المترددة بين المشتركة والمتواطئة وهو كما يطلق على الجوهر يطلق على العرض، وبالتالي فهو يخالف الألفاظ المشتركة، لأن مسمياتها لا تشترك في أمر كما يخالف المتواطئة لثبوت الوجود للجوهر أولاً ثم للعرض بواسطته²؛ ويذهب الدكتور حسن الفاتح قريب الله إلى أن لفظ الوجود من الوهميات التي هي مقدمات باطلة ولكنها قوية في النفس قوة تمنع من إمكان الشك فيها، وذلك من أثر حكم الوهم في أمور خارجة عن المحسوسات، لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التي ألفها مثل حكم الوهم باستحالة موجود لا إشارة إلى جهته، ولا هو داخل في العالم ولا خارجه، وكحكمة أن الكل ينتهي إلى خلاء أو ملاء وراء العالم طبعاً، وكالحكم بأن الجسم لا يزيد عن نفسه ولا يكثر إلا بأن تضاف إليه زيادة من الخارج³.

وهذه الأحكام حصرت الوجود في جانبه الحسي وأهملت كل ما هو لامادي، فوجود الإله مثلاً متفق عليه عند الغالبية ولا ينكره إلا جاحد متعنت، لكنه خارج عن المحسوسات، كما أن تصنيفه في خانة الوهم يجب أن يراجع، والكلام ينسحب أيضاً على عالم الغيب بكل دلالاته سواء في الديانات السماوية أو الوضعية.

ويطلق لفظ الوجود عند المناطقة أيضاً على الأجناس العشرة أو المقولات العشر وهي كالأتي:

- الجوهر: وهو ما وجوده لا في موضوع، وهو إما بسيط كالعقل، أو مركب كالجسم.
- الكمية: مثل الطول والعرض والعمق الزمان.
- الكيفية: كالألوان والطعوم والروائح.
- الإضافة: كالأبوة والبنوة.
- الأين: مثل كون الشيء فوق أو تحت.
- المتى: مثل كون الشيء في الأمس أو العام الماضي.
- الوضع: مثل كونه جالسا أو مضطجعاً.

¹ - مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، مجلة رسالة الإمام، وزارة الأوقاف، القاهرة، مصر، العدد4، 1985، ص20.

² - حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط1، 1997، ص39-40.

³ - المرجع نفسه، ص40.

● الملك : مثل كونه متعمما ومقتصما ومتنعلا .

● الفاعلية: وهو كون الشيء فاعلا في حال مؤثرا في غيره.

● الإنفعال: هو استمرار تأثير الشيء بغيره¹.

والظاهر أن المناطقة ركزوا على التحقق الظاهري الحسي لذات الموجود بغض النظر عن وجوده اللامحسوس، يقول نيقولا حداد: "الوجود مادة متحركة في حيز "مكان"، والمكان عرض أولي عينته المادة، والزمان عرض ثانوي هو مقايسة المكان بالحركة"²، وكأنه يوجهنا إلى أن الوجود مبني على ثلاثة عناصر: المادة، الزمان، المكان.

أما إذا جئنا إلى الفلاسفة فإننا نجد اختلافا كبيرا حول تحديد مفهوم الوجود ومراتبه وأقسامه : فأرسطو مثلا، قسّم الفلسفة إلى عملية تتضمن مباحث الأخلاق والسياسة والاقتصاد، ونظرية تتضمن مباحث الطبيعيات كالنفس والفلك والهندسة والحساب والموسيقى، ومبحث ماوراء الطبيعة وتحتة تندرج ما يطلق عليها اليوم المقولات الأرسطية، وقد اعتبر أرسطو أن "الفلسفة الأولى" هي علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، وموضوعها هو الوجود بما هو موجود، يقول في ذلك: "إن العلم واحد من علوم النظر في الهوية على كنهها، والنظر في الأشياء التي هي للهوية بذاتها وليس هذا لعلم من العلوم التي يقال أنها جزئية، لأنه ليس لعلم من العلوم الجزئية النظر في هوية الكلية على كنهها، بل إن للعلوم الجزئية النظر في العرض الذي يعرض الجزء من أجزاء الهوية منفصلا منها"³، بمعنى أن الوجود الأشرف أي وجود الله تعالى أو المحرك الذي لا يتحرك أو العلة الأولى كما يسميه، وأما أن يراد به الوجود بالمعنى الأعم، أي وجود عموم الموجودات.

في معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية: الوجود هو تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج، ومنه الوجود المادي أو التجربة، والوجود العقلي أو المنطقي، وعند المدرسين الوجود مقابل للماهية أو الذات باعتبار أن الماهية هي الطبيعة المعقولة للشيء وأن الوجود محققه الفعلي⁴؛ وهذا التعريف يميز بين نوعين من الوجود: مادي حسي، وعقلي مجرد؛ وفي المباحث اللاهوتية الوجود بالذات أو القيومية اصطلاحاً يطلق على الله الذي ينبع وجوده من ذاته، ويقابله الوجود بالغير أو الافتقارية، وهذا ضرب آخر من ضروب تقسيم الوجود .

وعند الفلاسفة المعاصرين: الوجود خاصية من خاصيات الكائن الحي، ولاسيما الكائن الإنساني، عرفه هيجل على أنه الشعور بالحياة⁵، أي إنه الحياة يضاف إليها الشعور أو الوعي بالموت، فالحياة حسبه هي الحياة العضوية، والوجود فحسب هو خاصية مميزة للإنسان.

¹ - أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1961، ص162-165.

² - نيقولا حداد، فلسفة الوجود، مؤسسة هنداي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017، ص 11.

³ - نقلا عن: رزيق رابع، بن عومر رزقي، في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية،

جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، العدد35، سبتمبر 2018، ص 307.

⁴ - جميل صليبا، مرجع سابق، ج2، ص 559.

⁵ - حسن قريب الله، مرجع سابق، ص 44.

ويرى جون بول سارتر في كتابه الوجود والعدم، إن الإنسان بين العدم الذي هو أصله ومصدره، والوجود الذي هو مظمحه المتسبب له في الشعور بالقلق¹، خاصة وأن هذا الواقع الذي يعيشه الإنسان إنما هو واقع متملص وفي حالة تغير متواصل.

ويمكن أن نُحمل آراء الفلاسفة في تعريف الوجود في مجموعة من النقاط:

- ماهية كل شيء هي عين وجوده، وليس وجود الشيء أمراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء على حد تعبيرهم، فهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته، وليس وجوده وثبوتَه في الخارج زائداً على ذلك².
- الماهيات غير مجهولة، ووجود كل شيء أمر زائد عن ماهيته³، وبهذا يكون الوجود صفة للموجود أي أمراً مغايراً للماهية مستقلاً عنها.
- الوجود إما أن يكون واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فهو عين الماهية، وإن كان ممكناً كان أمراً زائداً على الماهية⁴.
- الوجود إما عيني خارجي حقيقي، وهو ثبوت الشيء ووجوده في نفسه، وإما ذهني علمي، وهو ثبوتَه ووجوده في العلم، وبهذا يمكن أن نقسم الوجود إلى أربعة أنواع: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان يعبر عنه باللفظ، ووجود في البنان يكتب بالخط⁵.
- إن وجود الكائنات هو عينه وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيئاً سواه، ومن ثم فإنه ليس عندهم محل هو المخلوق وحال هو الخالق، إذ تلك تشنية وإثبات لمجودين، وهم لا يقرون بإثبات وجودين⁶، وهذا عينه مذهب وحدة الوجود، وسيأتي الحديث عنه في الفرع الموالي.
- الوجود حال صالح أن يشترك فيه كثيرون إن كان كلياً، وليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون إن كان مشخّصاً، فالأول مثل وجود الموجود في الأذهان دون الأعيان، والثاني مثل كل ما يصح أن يشار إليه فيلحق

¹ - جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، لبنان، ط1، 1966، ص 13.

² - جميل صليبا، المرجع نفسه، ج 2، ص 559.

³ - المرجع نفسه، ج 2، ص 559.

⁴ - حسن قريب الله، المرجع نفسه، ص 42.

⁵ - جميل صليبا، المرجع نفسه، ج 2، ص 558-559.

⁶ - حسن قريب الله، المرجع نفسه، ص 34.

ذلك الإشارة إلى موضوعه¹.

الفرع الثالث: الوجود في القاموس الفلسفي:

الظاهر مما سبق، أن زاوية التعاطي والنظر هي التي تفرض تعريفاً محدداً للوجود، فالوجودي يركز على الماهية ومقابلته على الذات، والمتدين يركز على الوجود الإلهي وهكذا...

البند الأول: الوجود عند المتصوفة:

أما عند المتصوفة فيأخذ الموضوع منحى آخر مغايراً لغيره من الطروحات، وذلك لخصوصية التجربة الصوفية، باعتبارها علاقة عمودية بين العبد وربّه، إذا صلحت تنعكس بالإيجاب على العلاقة الأفقية بين الإنسان وأخيه الإنسان، ثم بين الإنسان والكون، وبذلك تكون الأولى علاقة عبودية وترقي مستمر للوصول إلى الفتوحات الربانية، والثانية علاقة أخوة وتعاون، والأخيرة علاقة تسخير.

وإذا انطلقنا في بحثنا عن الوجود عند المتصوفة من نقطة الزمان والمكان، فإننا نجد أن المكان الصوفي مغاير تماماً للمكان الطبيعي، والمسافة فيه هي مسافة تقع بين العارف والذات الإلهية، وبالتالي يكون الاقتراب معنوياً لا مادياً، وهذا ما يعبر عنه في الأدبيات الصوفية بحال القرب، فقرهم من الله هو: "الإقامة على الموافقة لأوامر الله والطاعة، والاتصاف في دوام الأوقات بعبادته"²، وظهرت هنا تحوير المفاهيم وتعديلها لتأخذ بعداً معنوياً يفرق عن الاستعمال الحقيقي لها، ومستندهم في هذا التحوير والتعديل عدة نصوص قرآنية منها: (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ)³، وقوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَّمْنَا عَلَيْهِ نَفْسًا بِهٖ فَتَوَسَّسَ بِهٖ نَفْسُهُ وَخَنَّ إِلَىٰ رَبِّهِ مِّنْ جَبَلٍ أَلْوِينٍ)⁴.

وما جرى على المكان يمكن سحبه على الزمان؛ وما تجدر الإشارة إليه هنا، أن الصوفية حاولوا ربط الأحوال والمقامات التي يتقبلون فيها بآيات الكتاب العزيز، وبنوا مبادئهم على هذا الأساس، فنجدهم يستشهدون على جهاد النفس مثلاً بقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا لِنَهْدِنَهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)⁵،

¹ - المرجع نفسه، ص 49.

² - عاصم إبراهيم الكيالي، القاموس الصوفي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 256.

³ - سورة البقرة، الآية: 186.

⁴ - سورة ق، الآية: 16.

⁵ - سورة العنكبوت، الآية: 69.

وقوله: (وَأَقَامَنَّ خَافٍ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٤﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) ¹، وغير ذلك كثير.

إضافة إلى أن القوالب اللغوية لم تسعف المتصوفة، أو دعنا نقول أنها لم تكفهم للتعبير عما عايشوا، والبوح بما رأوا وشاهدوا حال سكرهم أو صحوهم، فجنحوا إلى استعمال الغريب والغامض وغير المؤلف، يقول ابن عربي ²: "قوالب الألفاظ والكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات" ³؛ ونجد في هذا السياق السراج الطوسي ⁴ يعرف الرمز الصوفي بقوله: "الألفاظ المشككة الجارية ومعناه باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة وهي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطاقة معناه، كما يرادف الإماء وهو الإشارة" ⁵. وإذا رجعنا إلى معنى الوجود وتوظيفه عندهم نجد له تعريفات مختلفة من ذلك:

الوجود: "هو وجدان الشيء في نفسه، أو غيره في نفسه، أو في غيره في محل ومرتبة ونحوها" ⁶، بمعنى أن الوجود هو تحقق الشيء في ذاته أو في غيره تحققاً حسيًا أو معنويًا، فوجود الشيء نفسه هو اجتماع كل أعراضه في جوهره، كاجتماع السكون والتأثر بالعوامل الخارجية واللون في حجرٍ ما، وتحقيقه في غيره كتتحقق حصول حمل الزوجة باجتماع ماء الزوج مع بويضة الزوجة، وبهذا يكون الوجود إما ماديا ملموسا و مشاهدا، أو معنويا كتتحقق وجود الذات العلية من خلال آثارها.

والوجود من خلال هذا التعريف مراتب ⁷:

- الوجود في التعيين الأول والمرتبة الأولى: وهو وجدان الذات نفسها في نفسها باندرج صفات الواحدية فيها وجدانا مجملا مندرجا فيه تفصيل محكوم عليه بنفي الكثرة والمغايرة والغيرية والتمييز؛ والواحدية هي اعتبار من حيث انتشاء الأسماء عنها، وهي من حيث اتحادها فيها، فكان اسم الذات واحدا اسما ثبوتيا لا سلبيا، إذ إن الأسماء كانت نسبا متفرقة عن ذات واحدة بالحقيقة.

¹ - سورة النازعات، الآية: 40-41.

² - أبو بكر محمد بن علي (560-638هـ): شهرته محيي الدين باعتبار مصنفاته في التصوف وتفسيراته التي قيل إنه جدد بها الدين وأحيا الملة، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، فصوص الحكم، ترجمان الأشواق. انظر: عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة، مصر، ط1، 1992، ص 281-282.

³ - نقلا عن: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم محي الدين ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2006م، ص 144.

⁴ - أبو نصر عبد الله بن علي (ت 378هـ): لُقّب بطاووس الفقراء، من مؤلفاته: اللمع، انظر: عبد المنعم الحنفي، المرجع نفسه، ص 199-200.

⁵ - نقلا عن: وضحي يونس، القضايا التقديية في الثرّ الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، دت، ص 107.

⁶ - عاصم الكيالي، المرجع السابق، ص 344.

⁷ - المرجع نفسه، ص 344-345.

- الوجود في التعيين الثاني والمرتبة الثانية: عبارة عن وجدان الذات عينها من حيث ظهورها وظهور صورتها وظهور تعييناتها المسماة بالأسماء الإلهية، فمع وحدة عينها يصح إضافة الكثير إليها فهي واحدة في الحقيقة كثيرة في الإضافة والنسبة.
- وجود الظاهر في المراتب الكونية: وهو ظهوره في مرتبة الأرواح والمثال والحس خلقا وتصويرا، بمعنى إدراك وجوده في تلك المراتب من حيث كونه الموجود والمصدر والمخرج لها من القوة إلى الفعل، ومن العدم إلى الإيجاد، فهو بهذا وجود ضمني.
- وجود ظاهري: هو تجلي الحق باسمه الظاهر في أعيان المظاهر، وذلك أن تكون هذه الموجودات دليلا على المُوجد، أو كما سماه المتصوفة: "الانتقال من الخلق إلى الحق".
- وجود باطني: هو وجود كل باطن حقيقة ممكنة.
- الوجود العام: هو اسم الوجود باعتبار انبساطه على الممكنات.
- وجود الظفر: ويراد به وجدان الحق في الشهود، الذي هو الحضور مع المشهود فيرى الحق بنوره، وينفي سواه بظهوره.
- وجود السيار: وهو منزلة من منازل السائرين إلى الله وهو احد المنازل العشرة التي يشمل عليها قسم النهايات.

والظاهر من هذه التقسيمات:

أ- اختصاص القاموس الصوفي بمصطلحات ومفاهيم دون غيره من العلوم، وذلك راجع كما أسلفنا إلى شحّ القاموس التداولي من المفردات التي تحمل المعنى المراد، وحتى وإن وجدت هذه المفردات التي تحمل المعنى المراد، فإنها تشحن بمحمولات دلالية جديدة لا تُفهم إلا من خلال مراجعة ما قاله الصوفية أنفسهم، وهذا ليس مسبة في حقهم، وفعلهم لا يعد بدعا من الأمر، فرؤية اللغوي للعالم والوجود بصفة عامة تفرق عن رؤية الشاعر، ورؤية الصوفي تختلف عن رؤية الشاعر والأديب معا.. فمثلا يؤمن الكاتب برؤية عالم خارجي يتعاطى معه تأثرا وتأثيرا ويحاول محاكاته أو إعادة بنائه من جديد، بينما الصوفي يقتل بشريته ويعطل كل حواسه حتى يتمكن من رؤية عالمه ويتوحد معه، هذا العالم الذي يظل يجاهد لبلوغه واكتناه أسراره، فالتجربة الصوفية تجربة بحث عن الأسرار الإلهية في الكون، وأسرار الموت والحياة، والنفس والروح، والعقل والقلب.. وهي تجربة تختلف من صوفي إلى آخر، يقول الدكتور وضحي يونس: "فالخطاب الصوفي خطاب اعتناق من الأعراف، وتجاوز للحدود، يختبر فيها السالك إلى الله الانفصال عن عالم الأرض والاتصال بعالم السماء"¹.

¹ - وضحي يونس، المرجع نفسه، ص 106.

ب- هامشية الموجودات الأرضية وحتى السماوية واضحة جدا في الخطاب الصوفي، فالموجود الحق هو الله تعالى، لذلك تفرعت وتعددت مراتب الوجود عندهم حتى وصل بها العارف عبد الكريم الجيلي في كتابه مراتب الوجود إلى 40 مرتبة اختصت الذات العلية بأغلبها؛ ولذلك نجد أن القاموس الصوفي حافل بمفردات مثل: لا موجود بحق إلا الله، الانتقال من الخلق إلى الحق.. وغيرها كثير، يقول الجيلي: "واعلم أن معرفة الله تعالى منوطة بمعرفة هذا الوجود، فمن لا يعرف الوجود لم يعرف الموجود سبحانه وتعالى، وعلى قدر معرفته لهذا الوجود يعرف موجدته"¹؛ والربط بين الوجود والموجد واضح جدا عندهم، فالموجد هو علة الوجود وسببه، وكل وجود في هذا الكون المادي واللامادي إنما يستمد كينونته ووجوده من الموجد سبحانه وتعالى، وبالتالي فكل موجد في هذا الكون إنما هو تجلٍ لصفة من صفات الله تعالى، ودليل على وجوده وقوته وإبداعه .

ج- تردد كثيرا في هذه الجزئية الحديث عن الخلق والخالق، والوجود بحق وعلة الوجود وغيرها..، وهي في حقيقة الأمر اصطلاحات صوفية خالصة، حاولنا ان نجنح عن استعمال أسمائها الحقيقية إلى مسميات إشارية هروبا مما يثيره مصطلحا "وحدة الوجود" و"وحدة الشهود" من ريبة وخوف وتوجس لدى المتلقي المسلم، لكن من الواجب علينا والحال هذه أن نعرج على مفهوم هذين المصطلحين لعلاقتهما الوطيدة بموضوع الوجود كما سيتبين:

تعتبر فلسفة وحدة الوجود من ألق النظريات بالفكر الفلسفي القديم، إذ نجد أن المصادر تقول أنها ظهرت في المدرسة الهندية، حيث أن "اليوغا" تعلّم الإنسان جميع أشكال الحياة من أحقر الخلائق وصولا إلى الحياة الإلهية مرورا بالبشر، كلها ذات وحدة جوهرية، كما وجدت في الحكمة الطاوية التي دعا إليها لاوتسو؛ ولم يختلف الحال عند اليونان، حيث نادى بها إكسينوفان الإيلي، وبارمنيديس والرواقية، والمدرسة الفيثاغورية، وحتى الأفلاطونية الحديثة²؛ وإن كانت الحال هذه خارج الاسلام، ففي الاسلام كان محيي الدين ابن عربي أبرز من قال بها أو دعنا نقول أنّهم بهذا المذهب، يقول أبو العلا عفيفي في تصديره لكتاب فصوص الحكم: "ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الاسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضح الحقيقي لدعائمه والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين بعده"³.

¹ - عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، ط1، 1999، ص 14.

² - تيار فلسفي ظهر بين القرن الأول قبل الميلاد والقرنين الأول والثاني للميلاد، مهّد له الفيلسوف فيلون وبلغ أوجه مع الفيلسوف أفلوطين. انظر:

عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ج1، ص 191-192.

³ - أبو العلا عفيفي، تقدم فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص 25.

ويمكن أن تعرف هذه النظرية بأنها: "الكل هو الإله والإله هو الكل"¹، بمعنى أنها نظرية عرفانية فلسفية قائمة على إلغاء ثنائية الموجد والوجود، والتركيز على صاحب الوجود الحقيقي المستغني في وجوده عن غيره، أي الله عز وجل.

فوحدة الوجود بهذا التصوير قسمان²:

- **وحدة وجود إلهادية:** يعتقد أصحابها بأن العالم وحده هو الموجود الحقيقي، وليس الله سوى مجموع الأشياء الموجودة في العالم، بمعنى أن الله هو مركز الوجود وسببه، وكل موجود يستمد وجوده واستمراره منه.

- **وحدة وجود إيمانية:** ويرى أصحاب هذه النظرية أن الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموعة من تجلياته وليس لها وجود دونه.

وحتى نكون منصفين، يجب أن نستصحب تقسيم الوجود عند ابن عربي قبل نقل كلامه في الوحدة، إذ الوجود عنده قسمان:

- **وجود حقيقي:** وهو وجود الله سبحانه وتعالى الذي لا يحتاج في وجوده إلى غيره، وهو: "الوجود من حيث هو موجود بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة، وهو الهوية المطلقة"³.

- **وجود مجازي:** وهو وجود جميع الكائنات، حيث إنها وجدت من العدم بوجوده تعالى لا بنفسها، ووجودها محفوظ عليها في كل لحظة بوجوده لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فكل التظاهرات التي تتمظهر بها وكل حركاتها وسكناتها هو تجلٍ من تجليات الذات العلية، ووجودها هو عين وجوده⁴، فوجودها كما يصفه ابن عربي وجود إضافي بالنسبة لله تعالى يشبه وجود الظل بالنسبة للشخص.

وهذا التقسيم يظهر لنا مركزية الإله في الفكر الصوفي وفي نظرية وحدة الوجود على وجه الخصوص، كما أنه لا يلغي ثنائية الخالق والمخلوق بتلك الإطلاقية التي سوّقت بها نظرية الوحدة، إذ إن زاوية النظر هي الفيصل في القضية، حيث أننا بمجرد اعتبار الإله مركزاً للوجود يصبح كل ما دونه هامشياً بالضرورة.

¹ - قويدر الأخضر، المشكلة الأخلاقية في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي، مجلة دراسات، عدد 2010، ص 98.

² - جميل صليبا، مرجع سابق، ص 569. -

³ - نقلا عن: قويدر الأخضر، المرجع نفسه، ص 99.

⁴ - المرجع نفسه، ص 99.

لكن يجب التنبيه إلى أن وحدة الوجود لا تعني بوجه من الوجوه حلولاً، يقول في ذلك: "إذا كان الاتحاد يصير الذاتيين ذاتاً واحدة، فهو محال لأنه إن كان عين كل منهما موجوداً في حال الاتحاد فهما ذاتان، وإن عدت العين الواحدة وبقيت الأخرى فليس للأول حد.."¹، ثم إن إثبات الوجود الحقيقي لغير الله تعالى هو إثبات لصفة القدم لغيره سبحانه وهذا لا يستقيم.

ومن التوجيهات التي وقعنا عليها ورأينا فيها نوعاً من الإقناع قول الدكتور عاصم الكيالي: "وحدة الوجود هو الذي يعني به عدم انقسامه إلى الواجب والممكن، وذلك أن الوجود عند هذه الطائفة ليس ما يفهمه أرباب العلوم النظرية من المتكلمين والفلاسفة، فإن أكثرهم يعتقد أن الوجود عرض، بل الوجود الذي ظنوا عرضيته هو ما به تحقق حقيقة كل موجود، ولذلك لا يصح أن يكون أمراً غير الحق عز شأنه"²، وواضح زاوية الطرح التي تقرأ بها هذه المسألة ثم المركزية الكونية لمن تكون.

والذي نخلص إليه، هو أن الوجود حتى وإن كان قسماً كما قال ابن عربي -حقيقي ومجازي- فإن أهم ما فيه هو تحققه الفعلي وتميزه عن العدم، حتى وإن كان هذا الوجود مجازياً، ولنزيد الأمر توضيحاً فإن الشيخ الأكبر يقسم الموجودات إلى مراتب:

1- البرزخ الأعلى: أو برزخ البرازخ أو الخيال المطلق، ونجد في هذه المرتبة:

أ_الألوهة: وهي الوسيط الجامع بين الذات العلية والعالم، بمعنى أن الألوهة هي مجموع الصفات والأسماء الإلهية الفاعلية في العالم.

ب_العماء: هو وسيط بين الوجود المطلق والعدم المطلق، بمعنى هو الوسيط الذي توجد فيه أعيان الموجودات بالقوة لا بالفعل.

ج_الحقيقة المحمدية أو العقل الأول، أو القلم الأعلى: هو وسيط بين الله والإنسان.³

2_عالم الأمر: أو عالم المعقولات، وهو يتوسط بين عالم الخيال المطلق والعالم المادي، ويندرج تحت لواء هذه المرتبة:

¹ - ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط1، 1948، ص29.

² - عاصم الكيالي، مرجع سابق، ص348.

³ - ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، (د م ن)، ج2، ص129، 311-314.

² - المرجع نفسه، ج1، ص148-156.

أ- القلم الأول: وهو آخر وسائط المرتبة الأولى، وينبثق عن هذا القلم الأول اللوح المحفوظ أو النفس الكلية، ثم الطبيعة والهباء اللذان ينبثق عنهما عالم الأجسام، وبالتحديد الجسم الكلي أو العرش، وهو آخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب عالم الخلق¹.

3- عالم الخلق: ويتوسط بين عالمي الأمر والحسي المشهود، وهو أربعة مراتب: العرش والكرسي والفلك الأطلس والاستحالة².

4- عالم الشهادة: وفيها الأفلاك السبعة المتحركة من السماء السابعة إلى السماء الأولى إلى الأرض التي يسكنها الإنسان خليفة الله وآخر الموجودات الحسية³.

وبعد هذا التقسيم يختم قوله في الفتوحات المكية: "هو عزة من له العزة والجلال والكبرياء، ما ثمَّ إلا الله الواجب الوجود، الواجب الوجود، الواحد بذاته، الكثير بأسمائه وأحكامه، القادر على المحال، فكيف بالإمكان والممكن وهما من حكمه، فوالله ما هو إلا الله، فمنه وإليه يرجع الأمر كله"⁴؛ وهذا ليس تناقضا بل هو تدرج، فالوجود حقيقة واحدة نابغ عن متصرف خالقٍ واحد ينقسم في الذهن والنظر والاعتبار.

أما وحدة الشهود فهي شقيقة وحدة الوجود وملازمتها، فإذا قال الصوفي لا أرى شيئا إلا الله فهو في حال وحدة الشهود، وإن قال: لا أرى شيئا إلا وأرى الله فيه، فهو في حال وحدة الوجود؛ فهو في الأولى حالة فناء، وفي الثانية قد وصل إلى البقاء⁵.

ووحدة الشهود في القاموس الصوفي حال أو تجرية يعاينها الصوفي وليست عقيدة أو علما أو دعوى فلسفية يحاول البرهنة عليها أو يحمل غيره على التصديق بها، لذلك نجد أنهم فرقوا بين علم التوحيد، أي معرفة الحق وتوحيده عن طريق العقل والاعتقاد وهو توحيد عموم الناس، وعين التوحيد الذي هو وحدة الشهود وهي ما يسميها صوفية الإسلام بالفناء، أو هو التوحيد الناشئ عن إدراك المباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تصعب عن الوصف وتستعصي على العبارة، وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى

¹ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014، ص 47-48.

² - المرجع نفسه، ص 48

³ - ابن عربي، المرجع السابق، ج1، ص 703.

⁴ - القشيري، الرسالة القشيرية، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1367، ص 136.

عن نفسه وعن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية¹؛ والظاهر مما سبق أن هناك عدة فروق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود:

— وحدة الوجود فلسفة ومنطق يثبت بالحجج والأدلة المبسطة في الكتب، بينما وحدة الشهود حالّ تعاش وتعجز الكلمات في كثير من الحالات عن وصفها لارتباطها بما يعرف عند الصوفية بالحرص.

— وحدة الوجود متعلقة بإثبات مطلقة وجوده تعالى وتفرد، بانعدام الموجد وإيجاد جميع الخلائق، بنما وحدة الشهود خلوة مع الله تعالى وغياب عن كل ما عداه.

ربما تجتمعان في نفي السّوى، لكن وحدة الوجود تركز على أن السّوى دليل على أن الله هو الموجود الحق، بينما يعتبر السّوى في وحدة الشهود صارفاً للحال وحضوره هو الغياب في الحقيقة ونفي الأنا والسّوى.

البند الثاني: الوجودية والفلسفة الغربية:

الوجودية مدرسة فلسفية لها حضور قوي في الدرس الفلسفي اليوم، تناولت قضية الوجود وكان لها منه موقف:

والوجودية حسب سارتر تتلخّص في أسبقية الوجود عن الماهية، وأن الإنسان مطلق الحرية في الاختيار، ويصنع نفسه بنفسه، ويملأ وجوده على النحو الذي يلائمه، فهو إذا صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار، يستطيع أن يسير أغوار وجوده دون أن يحتاج إلى موجه، بمقدوره أن يصنع ذاته وكيانه بإرادته، ويتولى أعماله وتحديد صفاته وماهيته باختياره الحر دون ارتباط بخالق أو قيم خارجة عن إرادته، وبالتالي هو ملزم باختيار أو وضع القيم التي تصنع حياته²، والظاهر من هذا التعريف أن مراد هذه الفلسفة العمل على تحويل البوصلة صوب الإنسان والاهتمام به دون غيره، وجعله مركزاً لهذا الكون وتسخير كل ما في هذا الكون له وجعله إما متعلقاً به أو صادراً عنه.

وتعتبر الوجودية ردة فعل ضد ما عناه الإنسان ويعانيه من أزمت ومشاكل مختلفة، وقد كانت حضناً دافئاً لكثير من الفلاسفة والمفكرين خاصة الذين عايشوا ويلات ومآسي الحربين العالميتين، يقول سارتر: "يعترف الوجوديون جميعاً بأن الكائنات البشرية أصبحت مهددة في هذا القرن في وجودها ذاته بدرجة غير عادية، فهي مهددة بالفلسفات الموجودة وبالذات الشمولية ذات السلطة الكلية، وبسوء استخدام المخترعات العلمية، ولقد أصبح هذا الإدراك حياً وواضحاً خصوصاً عند الفلاسفة الفرنسيين بسبب هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية

¹ - نجاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ص6.

² - نقلاً عن: جلال الدين سعيد، مرجع سابق، ص 485.

وبسبب التوتر الحالي، والقلق العام في العالم¹؛ لقد دفعت الحروب والمآسي كما أسلفنا إلى وقفة مراجعة وتفكير طرح فيها السؤال التالي بقوة: "من يسبق من الوجود أم الماهية²؟"، ولنكون دقيقين فإن الوجودية لم تكن وليدة العصر الحديث بل هي فلسفة حديثة حسب عبد الرحمان بدوي نجد شذراتها وبذورها الأولى مع بارمينيدس وسقراط وأفلوطين، وفي العصر الوسيط مع الحلاج والسهورودي³ والقديس أوغسطين، وهكذا إلى أن تصل إلى الفلاسفة المحدثين، لكن ما ورد عن أولئك الفلاسفة الأوائل - حسب - مجرد لمعات خاطفة وبوادير لامعة، انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم ولا يمكن أن نعتبرها تيارا فلسفيا واضحا، أو مدرسة فلسفية واضحة المعالم⁴.

وإذا تأكد ذلك فإن الفيلسوف الدنماركي كيركغارد⁵ يعتبر الأب الروحي لهذه الفلسفة واحدا أبرز روادها في العصر الحديث، انطلق هذا الفيلسوف في تأسيسه للوجودية من نقده لهيكل الذي جعل من الفكر مطابقا للواقع، وأن كل ما هو واقعي هو عقلي، وبالتالي تنميط الحياة وجعل الأمور كلها تسير على قاعدة واحدة، تبدأ بالفرضية ثم ظهور النقيض وصولا إلى اجتماع الفرض ونقيضه في فرض أكمل وهكذا دواليك، وبالتالي فالوجودية كانت حركة احتجاجية رافضة ومعارضة للإغراق في التصورات العقلية عند هيكل⁶؛ ومن هنا فإن الحقيقة حسب ضرب من الفعل أو نحو من الوجود، والمفكر الذاتي يجيي الحقيقة ويوجدتها، بمعنى أوضح فإن خطأ ديكارت هو تأسيس مذهب فكري يستبعد وجوده هو نفسه، وبهذا أصبح بمثابة التعبير عن المقولات المجردة الكلية غير الخاضعة للزمان، وبالتالي يضيع نفسه كموجود عيني خاضع للزمان في سبيل المقولات، ومنه تصبح الذات عارضة غير متحققة الوجود، إن الذات الحقيقية حسب فيلسوفنا ليست الذات العارفة بل الذات الموجودة الملتزمة أخلاقيا⁷.

ولم يتوقف به الحال عند هيكل بل جاوزه لديكارت واعتبر أن مقولته: "أنا أفكر إذا أنا موجود" مقولة خاطئة، وأن الوجود لا يتحقق بالتفكير بل بالتعین الحسي، لذلك يقول: "كلما ازدادت تفكيرا قلّ وجودي، وأنا أفكر فأنا لست موجودا"⁸، وهذا يقينا منه للتجريد والمثالية وتغليب الفكر على الوجود، وهكذا كانت الذاتية أساس فلسفة

¹ - سارتر، الوجود والعدم، مرجع سابق، ص 62..

² - هي جملة الخصائص التي تلتصق بالكائن والتي يكون بها هو لا غيره، وتحقيق هذه الخصائص يمر عن طريق تحقيق المشروع الإنساني، انظر: رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، دار الإنماء القومي، القاهرة، مصر، ط2، 1986، ص 44.

³ - أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله بن عمر بن عمر (539-632هـ): تتلمذ على يد عمه عبد القاهر السهروردي، من مؤلفاته:

عوارف المعارف، رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية. انظر: عبد المنعم الحنفي، مرجع سابق، ص 213-214.

⁴ عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص 20.

⁵ - سورن كيركغارد (Soren Albye Kierkegard) (1813-1855): فيلسوف دانماركي لم يعرف كثيرا، وتبعه قلة من التلاميذ، من مؤلفاته:

إما وإما، الخوف والارتعاد، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 560-563.

⁶ - علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1996، ص 5.

⁷ - عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 77-79.

⁸ - سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1973، ص 118.

كيركغارد، وإن تلاشي الذاتية يعني الانسحاب من الوجود، كما يظهر من هذا التحيز لذاتية الإنسان أنه أراد شيعيين:

- إعطاء الجزئية الفردية الإنسانية المكانة التي تستحق.
- الانتصار على نظرية المعرفة التي تنطلق من إلغاء ثنائية الذات والموضوع¹.

وإذا ذكرت الوجودية فإن اسم مارتن هايدجر² يكون حاضرا بقوة، انطلق هذا الفيلسوف من اعتبار مهمة الفيلسوف الحقيقية هي إيضاح معنى الوجود، حيث يجب على الإنسان -حسبه- أن يسأل نفسه عن الوجود ليصبح إنسانا، يقول: "نعم إنني لست أنا الوجود إلا أني مع ذلك موجود وأشارك في الوجود"³، فالوجود يتم في الإنسان وبالإنسان نفسه، ودراسة أفعاله وأحواله هي في الحقيقة دراسة الوجود الإنساني والوجود بوجه عام⁴، فالوجود إذا كينونته يتحدد بالزمان.

والحاصل أن الوجودية مع هايدجر أصبحت قائمة على ثلاث مقومات رئيسية: القلق، الاغتراب، الموت، وبالتالي فمخرجاتها تكون: الوجود (حياة الإنسان) والعدم (الموت)، لذا على الإنسان أن يكون دائما قلقا على مصيره مادامت نهاية وجوده مرتبطة بالموت⁵، فإذا تأسس ذلك فإن أسئلة اللاهوت والغيبيات والميتافيزيقا يجب أن تهمش لصالح الانشغال بالأنطولوجيا وأسئلة الوجود والكينونة.

وقد جعل هذا الفيلسوف الوجودية مستندة الى مجموعة من المبادئ والمقومات الرئيسية يمكن حصرها في:

01_ الحضور: بمعنى الكينونة والتواجد في الزمان والمكان، والديمومة المستمرة النابضة بالحركة، بمعنى أن كينونة الإنسان وتواجده في هذا العالم لا يمكن أن تتحقق إلا في الزمن بالمفهوم الأنطولوجي، وبهذا الحاضر يعيش الإنسان ماضيه ومستقبله استرجاعا واستشرافا، يقول في ذلك: "منذ فجر الفكر الأوروبي الغربي وإلى يومنا هذا، ظل معنى الوجود مرادفا للحضور باعتباره ما يأتي لذاته، وينتشر بالقرب من ذاته، في كلمة حضور يتكلم الحاضر، والحاصل أن الحاضر يشكل مع الماضي والمستقبل ما يتحدد به الزمان، والزمان هو ما به يتحدد الوجود من حيث هو أرضية

¹ - العشماوي، مرجع سابق، ص 87-88.

² - مارتن هايدجر Martin Heidegger (1889-1976): فيلسوف وكاتب ومفكر ألماني، من مؤلفاته: الوجود والزمان، مدخل إلى

الميتافيزيقا، مبدأ العقل، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 694-696.

³ - إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 65.

⁴ - المرجع نفسه، ص 79.

⁵ - كرد محمد، الشعر والوجود عند هايدجر، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2012، ص

له¹، والظاهر هنا أن الحضور مجرد مرحلة متضمنة في الوجود، فالحضور متصل بالتواجد الزمكاني، والزمان هو أهم جزء من الوجود.

02_ الوجود: يعرف على أنه: "الأظهر من حيث ذاته ومن تلقاء ذاته، وهو يتشعشع ويلمع، سواء رأيناه أو لم نره، أي أنه مايزال يشع في أنواره حتى وإن لم ندرك إلا ما يكون أشد ظهوراً بالنسبة لنا، أي ما يوجد في كل مرة، إن الموجود لا يظهر إلا في ضوء الوجود"²، فإذا كان الحضور هو تحقق الوجود في الزمان والمكان، فإن الوجود هو حضور الذات في العالم مع الآخرين من أجل المشاركة في تقاسم التجارب المعيشة والمدركة ذاتياً أو موضوعياً، فالوجود إذا حضور كينوني في الزمان والمكان يضاف إليه الانكشاف والانفتاح والتحرر وكل هذا مرتبط تمام الارتباط بمهمة التفكير والتفلسف وحضور الوعي، إذا تأسس هذا فان فيلسوفنا يذهب إلى أنه لا بد لكل موجود أن يتساءل ولو لمرة واحدة من أنا؟، وهذا الحوار مع الذات دليل على أن الوجود خاص بالإنسان وأن الموجود الوحيد الذي يتعدى وجوده وجود الكائنات الأخرى هو هذا الإنسان المتميز بالوعي والقدرة على المحاورة مع ذاته ومع غيره، وهذا ما يعرف عنده بالإنية أو الوجود البشري المتعالي عن الموجودات الأخرى بخصيصه محاورة الذات.

ويذهب هايدجر إلى أن هناك ضربان من الوجود الآني: وجود أصيل مليء بالقلق والحيرة الأنطولوجيان، ووجود زائف تعايشه الإنية في الحياة اليومية المليئة بالضجيج والثرثرة ومخالطة الآخرين³.

الوجود إذ يتم في الإنسان وبالإنسان، فدراسة أفعال وأحوال الإنسان هي في حقيقة الأمر دراسة للوجود الإنساني والوجود بوجه عام، والظاهر من الوجودية مع هايدجر هو الانطلاق من التمييز بين الذات الإنسانية وباقي موضوعات العالم الخارجي، فهي تجعل من الوجود الإنساني ركيزة يقوم عليها معنى الوجود، وهذا راجع إلى شيئين: الاستلاب اللاهوتي الذي عاناه الإنسان خاصة مع هيمنة رجال الكنيسة، إضافة إلى التوجس من المستقبل والشعور بالضيق والاعتراب بمختلف أنواعه.

ومادما نتحدث عن الوجودية فلزام علينا أن نعرِّج على جون بول سارتر⁴ الذي جعل من الكوجيتو مرتكزاً له

وقرر أنه انطلاقاً من قول ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" يمكن التمييز بين نوعين من الموجودات:

¹ - مارتن هايدجر، التقنية: الحقيقة-الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995، ص80.

² - مارتن هايدجر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص72.

³ - العشماوي، مرجع سابق، ص92.

⁴ - جون بول سارتر (1905-1980): كاتب وفيلسوف فرنسي، يعتبر من أبرز أعلام الوجودية في العصر الحديث، من مؤلفاته: الوجود والعدم، تأملات في المسألة اليهودية، دروب الحرية، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص348-351.

- موجود في ذاته: وهو ذلك الموجود الكامل الذي يكاد ينسبه وجوده ذلك الشيء الصلب المتماسك، ليس فيه ثغرة ينفذ منها وجود الآخرين.

- موجود لذته: وهو موجود متغير متحرك على مسار الزمان قوامه الشعور، وهو بهذا يشبه مشروع وجود ينزع باستمرار إلى التنصل من ماضيه لتحقيق ذاته، وهذا ما يجعله دائم السعي وراء تحقيق ذاته دون أن يتمكن من اللحاق بها¹، وهنا يظهر لنا جليا العدم الذي يكمن في صميم ذات الإنسان، فمحاولات الإنسان المستمرة وسعيه الدؤوب وراء اللاشيء والعدم يجعل فاعليته هدامة؛ ويتصور سارتر أن الوجودية فلسفة إنسانية ومذهب يجعل الحياة الإنسانية ممكنة، وأن الوجود هو سابق على ماهية، فالوجود -وفقه- هو تكوّن الشيء وتحقيقه في الخارج، والإنسان موجودٌ ودليل وجوده هو اتخاذه للمواقف المعنية من الأشياء، وهذا يستلزم كونه حرا حرية مطلقة، حرية تتحقق بعدم وجود ماهية يتحدد بها الإنسان²، فالكائن البشري حسب سارتر هو المسؤول عن وجوده الفردي وبالتالي فأى اختيار يقوم به الإنسان فهو ليس لنفسه فقط وإنما لجميع البشر، يقول في هذا السياق: "إن الإنسان يوجد أولا ويلاقي نفسه وينبثق في العالم ويعرف نفسه بعد ذلك"³، بمعنى أن وجود الإنسان سابق عن ماهيته، فالإنسان يصنع نفسه عندما يقف من الأشياء موقفا خاصا به، وهو مطلق في حريته يصنع بنفسه ما يشاء بمحض اختياره ويملأ وجوده على النحو الذي يناسبه بعيدا عن كل تعلق غيبي، يقول تأكيدا لهذا المبدأ الرئيسي في وجوديته المنكرة للإله: "إن الوجودية الملحدة أكثر دقة في تمسكها بأنه لو كان غير الله موجود، فهناك كائن واحد على الأقل يأتي وجوده قبل ماهيته، كائن قبل أن يتحدد وفق أي تصور، وهذا الكائن هو الإنسان"⁴، وهذا الإنسان وجد في هذا العالم مصادفة ومن خلال هذا الوجود يحقق ميولاته ورغباته داخل عالمه.

أكد سارتر في فلسفته هذه على المقابلة بين الوجود والعدم، فالعدم يشبه الديدان التي تقوم داخل الارض، أو البحيرة الصغيرة داخل الارض الكبيرة متزامية الأطراف، ويجب أن يأتي الوجود أولا ثم العدم، وقد اشتهر عنه المقولة المشهورة: "إن العدم كامن في قلب الوجود"⁵، فالكينونة سابقة للعدم وتؤسس له وليست مجرد أولوية منطقية فحسب، بل إنها هي التي يستمد منها العدم بشكل ملموس علته الفاعلة.

¹ - العشاوي، مرجع سابق، ص 97-98.

² - مسلم خيرة، الشعرية الفرنسية وأثرها في النقد المغربي ما بين 1970 إلى 2000، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية الآداب واللغات، جامعة

السانيا، وهران، الجزائر، 2014، ص 4.

³ - عثمان نويه، المفكرون من سقراط إلى سارتر، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1970، ص 532.

⁴ - موريس كرانسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002، ص

66.

⁵ - المرجع نفسه، ص 67.

ومما سبق يتّضح أن الوجودية جاءت للاهتمام بالإنسان وتعديل بوصلة الوجود نحوه، وإبراز قيمته الوجودية، بدأت مؤمنة مع كيركاجيرد وانتهت ملحدة مع هايدجر وعدمية مع جون بول سارتر، حاربت الاستلاب اللاهوتي والمادي الذي مورس على الإنسان باسم الفلسفة وباسم الدين تارة أخرى، لكنها استلبت قيمه وحردته من بعده الروحي، فأوغلت بذلك في إغراقه في المادية، وبدل أن تحقق له الأمن والسلام النفسيين زادت في اغترابه وجعلته إنسانا غارقا في القلق والحيرة الأنطولوجيان.

الفرع الرابع: الجدل عند حاج حمد:

بعد أن استعرضنا في هذا المطلب مفهوم الوجود لغة واصطلاحا، واستخدامات المصطلح بين الفلاسفة والمتصوفة، نأتي لمفهوم الوجود عند حاج حمد.

يفرّق مفكرنا بين نوعين من الوجود كسابقيه من فلاسفة الإسلام: وجود مطلق ووجود نسبي مرتبط بالأول المطلق، ويؤكد صاحب العالمية الإسلامية على أن يجب وضع حدّ بين الوجود الإلهي ووجود غيره من المخلوقات، فالجواب عن منشأ الكون لا يخلو حسبه من ثلاث إجابات: اللأدرية، الكون منشئ نفسه بنفسه، أو صنعه صانع مستقل عنه؛ نقضت العلوم الحديثة الفرضية الأولى، وتسهم الأبحاث يوما بعد يوم في نقض الثانية، لتبقى الثالثة وفيها يجب التفريق بين مدرستين الإغريقية والإبراهيمية، جعلت المدرسة الأولى الوجود الإلهي ماثلا لوجود الكون فكلاهما موجود بمعنى الوجود نفسه، فالقول بأن الكون والمادة أزليان يماثل القول بأن الله أزلي¹، وهذا ما يخرج بنا إلى بقاء الكون على حاله حتى وإن حذف الإله ذلك أن وجوده فيه وجود تنظيم لا غير، وبالتالي يبقى الكون عند حذف الإله لكن تسوده الفوضى والانظام؛ وهنا مكمن الخلاف مع الديانات الإبراهيمية فالوجود الإلهي يختلف عن سائر الموجودات جوهرًا وكيانًا، بمعنى أن مستوى الوجود الإلهي يفرق عن مستوى الوجود الكوني ذات أن الطبيعة الإلهية مطلقة والطبيعة الكونية نسبية، وبالتالي إذا حذف الإله في المنظومة الدينية الإبراهيمية فإن الكون كله سيحذف² لأن الوجود الكوني وجود تبعي للوجود المطلق، مستند في تحقّقه العيني إليه ولا غنى له عن ذلك المطلق؛ ومن هنا فإذا أزلنا كل محسوس من هذا الوجود فإنه لن يبقى شيء عند الإغريق، بينما يبقى الله في المنظومة الدينية الإبراهيمية، ومن هنا كان لزاما على الباحث في الموضوع التركيز على التفريق بين الوجودين.

لا يبحث حاج حمد كثير في النوع الأول من الوجود باعتباره من الغيب المطلق وقد سبق وأشرنا إلى موقفه من

هذا النوع من الغيب، أما الوجود النسبي عنده فمقسم إلى جزئين:

البند الأول: الكون: يطرح مفكرنا الكون أو جدل الطبيعة وفق ما طرحته حلقة فيينا التي رأت بضرورة تطوير فلسفة علمية عن طريق إيجاد طريقة فلسفية لتحليل ونقد نتائج العلوم وبحث المفاهيم الأساسية والنظريات والطرق الخاصة بكل علم، وعرفت هذه المنهجية بالوضعية المنطقية وأسهمت أيما إسهام في تفكيك المسلمات المادية

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 314.

² - المصدر نفسه، ص 314.

للعلوم الطبيعية لكن في إطار وضعي يستبعد الغيب ومتعلقاته كما سبق وذكرنا في الفصل الأول؛ فعمل حاج حمد كان الاستعانة بالوضعية المنطقية لكن بعد نفي الحتميات المادية لها وتطعيمها بالبعد الغائي الغيبي، وذلك للخروج بإبستمولوجية لا تعادي السماء؛ بناء على ما سبق تكون الكرة الأرضية نقطة فلكية ساجحة في كون طبيعي متسع، والظواهر الكونية تمتد بتأثيرها إلى تفاصيل التشييء في الكوكب وفق جدلية تركيبية معقدة تصل إلى توليد اللامرئي من المرئي، واللامادي من المادي، إلى درجة يتحول فيها الطين بشرا ناطقا مدركا ومريدا، بل إلى درجة إخراج الحي من الميت والميت من الحي¹، إننا أمام مشروع تأسيسي يحاول إضافة البعد الغيبي للدراسات الإبستمولوجية ثم يجمعها مع منهجية القرآن المعرفية والجمع بين القراءتين ليخرج بنا إلى منهج جديد في قراءة الظواهر الكونية وفهمها والبحث عن الفعل الإلهي في حركة الوجود الكوني.

ثم بالكون لا يشمل الكوة الأرضية فقط، بل يتسع للفضاء الخارجي، قال تعالى: (يَمَعَشَرَّ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْذُؤُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَنْفُذُوا لَا تَفْذُونَ إِلَّا بِسُلْطَنِ فَيَأْتِيءُ الْآءَ رَبِّكُمْ مَا تُكْذِبَانِ يُرْسَلُ عَلَيْكُمْ شَوَاطُؤٌ مِّن نَّارٍ وَنَحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ فَيَأْتِيءُ الْآءَ رَبِّكُمْ تَكْذِبَانِ)²، فخارج أقطار السماوات والأرض، وخارج مدارات المجموعة الشمسية تنفجر بنائية الإنسان لأنها تستمد مكوناتها من الأرض، لكن سيأتي وقت تتطور فيه القدرات البشرية على السباحة الفضائية فتكاد تخرق مجالها الكوني، لأن الله عز وجل لا يرسل علينا شهبا ونيازك ليحول بيننا وبين التطور العلمي، بل ليحطم فينا ذلك الاعتداد بالعلم والذات على حساب الغيب³، وهذا توجيه جديد للآية يحمل في طياته الكثير من الاعتداد بالإنسان وقدراته المعرفية والعلمية.

- **البند الثاني: الإنسان:** ثاني مكونات الوجود في المشروع الحمد هو الإنسان، وقد شيء الله الإنسان ككائن غير منفصل عن هذا المجال الكوني الطبيعي إلا بقوة الروح⁴، وقد تأسس مشروع العالمية الإسلامية الثانية على القيمة الكونية للإنسان⁵ في هذا الوجود.

وكونية الإنسان في المشروع الحمدي لا تستقيم إلا بمنهجية الحق التي خلق بها الخلق على مستوى التركيب لا التفكيك، فهو يخرج به عن المعطيات الوضعية الطبيعية الضيقة التي جاءت بها الداروينية، كما يتجاوز ما أنتجته العلوم النفسية و البيولوجية، ليؤكد على تركيبه الكوني المطلق باعتبار أن وجود في هذا الكون كان نتيجة تفاعل جدلي تكاملي بين كل الظواهر الكونية⁶، وسيأتي تفصيل كل هذا في الفصل الأخير.

¹ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 98.

² - سورة الرحمن، الآية: 33-36.

³ - المصدر نفسه، ص 99.

⁴ - المصدر نفسه، ص 100.

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المرجع السابق، ص 43.

⁶ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 32.

وإذا جئنا لعلاقته بالكون، فإن الكون لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر، يتمظهر ذلك في اتساع وعمق ما تؤدي إليه الأبحاث الفيزيائية و الأبحاث البيولوجية من نتائج، و الإنسان بحكم تخليقه من هذا الكون فإنه حامل لصفات اللامحدودية في تكوينه وبكامل قواه المرئية واللامرئية وتتمظهر هذه الإطلاقيه في كافة ظواهر سلوكه من قيم جمالية وفن وحتى تعبير عن اللانتماء¹، ولعل أهم مصدر لأزمات الإنسان عبر التاريخ هو محاولة قمع أو كبح هذه اللامحدودية أو جبر على التعايش مع المقيّد والمحدود، وبالتالي فأى بديل حضاري يحمل حلاً للمشاكل الإنسانية ولا يراعي فيه هذا العبد هو حل قاصر.

من هنا يظهر أن الوجود حسب حاج حمد ثنائي البعد، وأن التركيز يجب أن يكون عن البعد النسبي بشقيه الكوني والإنساني، وأن الاهتمام بالإنسان أمر أكثر من ضروري، كما يتضح التأثير في هذا الموضوع بآبن عربي خاصة إذا استصحبنا تقسيمه للغيب -مطلق ومتشبيء-، فالغيب المتشبيء هو الوجود الكوني والإنساني وبالتالي تظهر وحدة الوجود، كما أن محاولة تحويل الإستمولوجيا وإضافة البعد الغيبي أمر قد لا يستصغره من تجاوز البعد الغيبي.

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 173.

المبحث الثاني: جدلية الغيب والوجود:

➤ المطلب الأول: المأزق الحضاري الإنساني:

الفرع الأول: قراءة في نظريات قيام وسقوط الحضارات

الفرع الثاني: الحضارة عند حاج حمد.

الفرع الثالث: جدلية الغيب والوجود.

➤ المطلب الثاني: سورة العلق والتأسيس للجمع بين القراءتين:

الفرع الأول: القراءة بالله.

الفرع الثاني: القراءة بالقلم.

الفرع الثالث: العلاقة بين القراءتين.

الفرع الرابع: الجمع بين القراءتين.

الفرع الخامس: بحث عن إنسان العالمية.

بعد أن بحثنا عن مفهوم كل مصطلح من هذا المركب الإضافي المعطوف على حده، ورأينا اختلاف العلماء والمفكرين والفلاسفة في ضبط مفهوم كل من هذه المصطلحات، وبعد أن عرّجنا على كل مفردة من هذا العنوان عند المفكر السوداني محمد "أبو" القاسم حاج حمد، نأتي الآن للإجابة عن مرادنا بهذا الجمع: جدلية الغيب والوجود في الإسلام؟

المطلب الأول: المأزق الحضاري الإنساني:

ظهر أمامنا عياناً وقد وصلنا إلى هذا الحد، ذلك المأزق الحضاري الذي يعانيه الفرد الغربي خاصة والإنسان على العموم، خاصة وأن عالمية الغرب اليوم قائمة على اختراق الخصوصية الحضارية و الفكرية والاجتماعية للآخر، مطلق الآخر.

وسنحاول في هذا المطلب تتبع الأزمة وتحديد مكنها بحثاً عن بديل حضاري جديد، وإنسان كوني مجاوز لاستلاب الغيب وهيمنة المادة عند المفكر السوداني محمد "أبو" القاسم حاج حمد.

الفرع الأول: الحضارة، بحث في دوافع النشوء و أسباب الانهيار:

يرى حاج حمد أن قيام وسقوط الحضارات قد درس ونوقش من زوايا مختلفة وعديدة:

البند الأول: النظرية الخلدونية: يذهب عبد الرحمان بن خلدون¹ إلى أن نشوء الدولة راجع الى شيئين رئيسيين هما: حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من العيش والإنتاج، وبالتالي الاستمرار في البقاء²، وتكون الدولة هنا بمثابة الأداة الضابطة التي تحمي وتنظم مصالح الناس المتداخلة والمتناقضة، أما السبب الثاني فهو العصبية وهي الناتجة عن رابطة الدم وتشمل أيضا أهل الولاء والخلف والموالي والمصطنعين³.

وإذا جئنا إلى المراحل والأطوار التي تمر بها الدول والحضارات، فإن صاحب المقدمة يذهب إلى أن الدولة تشبه الكائن الحي، تولد ثم تنمو لتهرم وتفتى في الأخير، وبالتالي فإن لها ثلاثة أجيال:

أولاً_ الجيل الأول: وهو جيل مشبع بالعصبية والشجاعة، يعيش حياة البداوة، يتميز بالخشونة، بعيد كل البعد عن الترف، يعيش في الأرياف والبوادي⁴.

ثانياً_ الجيل الثاني: وهو الجيل الذي يتحقق على يده الملك ويؤسس الدولة، ينتقل من حياة البداوة إلى حياة الحضرة، وفي هذا الجيل تضعف العصبية، تقل الشجاعة وترقّ الطباع، وتعوض قيم البداوة بالقيم المصدرية⁵.

ثالثاً_ الجيل الثالث: وهو جيل يتمرغ في البذخ وينعم في الترف، نسي عهد البداوة والخشونة، وسقطت فيه العصبية بالجملة، وعلى يد هذا الجيل يكون زوال الدولة⁶.

أما عن الحضارة أو الدولة فتمر بمراحل هي⁷:

1_طور التأسيس: يكون الأمر شركة بين الملك وأقطاب عصبية، يكون الملك في هذه المرحلة أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والدفاع عن الحوزة، ولا ينفرد برأي بل كل شيء منوط بمشاوره عصبية.

¹ - عبد الرحمن بن خلدون (1332-1406): من أهم مؤلفاته: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، انظر: طرايشي، مرجع سابق، ص 21-23.

² - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 53.

³ - المرجع نفسه، ص 128-129.

⁴ - المرجع نفسه، ص 165.

⁵ - المرجع نفسه، ص 165.

⁶ - المرجع نفسه، ص 165.

⁷ - المرجع نفسه، ص 169-170.

2- طور الانفراد بالحكم: وفيه يتم تصفية الشركاء الأولين وظهور الاستبداد، يكون صاحب الملك في هذه المرحلة منشغلا بصنع الرجال واتخاذ الموالي والصناع، وبذلك يقطع الطريق أمام أهل عصبية.

3- طور الترف: يتفرغ فيه صاحب الملك للبناء والعمران والتباهي بالمنشأة، وهو وقت الفراغ والترف.

4- طور القنوع والمسالمة: يقنع فيه الملك بما بنى سابقوه، وفي هذا الطور تدخل الدولة حالة من السكون والركود والتقليد، وتفقد القدرة على الإبداع.

5- طور الإسراف والتبذير: بعد الركود يتحول الملك إلى إسراف ما جمعه سابقوه في سبيل الشهوات والملاذ، فيخرب ما أسسه سابقوه، وهذه مرحلة الوهن والموت.

والظاهر مما طرح ابن خلدون ان التاريخ الإنساني ما هو إلا سلسلة من الدولة، تقوم الواحدة على أنقاض الأخرى، ويتشابه السابق واللاحق في مراحل القيام والسقوط.

البند الثاني: شبنجلر¹ والحضارة: يرى هذا الفيلسوف الألماني أن التاريخ مكون من كائنات حية عضوية هي الحضارات، إذ تشبه كل حضارة الكائن العضوي، فميلاد الحضارات ونموها وازدهارها ثم أفولها ما هو إلا عملية بيولوجية تشبه ما يحدث للكائنات الحية، والحضارة حسب عبارة عن روح زاخرة بالإمكانيات التي تأتي إلى الوجود في بيئة خارجية بما الكثير من القوى في حالة فوضى، فتشرع في التأكيد على صورتها ضد هذا الخليط، ثم في الأخير تفرض صورتها عليه؛ وهنا يصبح تاريخ هذه الحضارة هو تاريخ هذا النضال بينها وبين تلك القوى²، وحين تعجز هذه الروح عن بسط قوتها على الواقع فإن الغناء مصيرها الحتمي، ولا يكون فناؤها إلا بأحد سببين:

أولا_روح أخرى جديدة.

ثانيا_نفاد قوة الروح وزوال طاقتها³.

ويرى هذا الفيلسوف أنه لا يمكننا دراسة وفهم حركة التاريخ إلا باعتباره مكونا من مجموعة حضارات يعقب بعضها بعضا، لأن الحضارة قوة روحية لجماعة من الناس يربطهم تصور مشترك عن العالم، هذه الوحدة بمثابة الهوية

¹ - أوزوالد شبنجلر Oswald Spengler (1880-1963): فيلسوف ألماني، من مؤلفاته: أفول الغرب، البروسية والاشتراكية، الإنسان والتقنية، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 389-390.

² - زياد عبد الكريم النجم، تويني ونظريته التحدي والاستجابة(الحضارة الإسلامية أتمودجا)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص 55.

³ - المرجع نفسه، ص56.

الذاتية للحضارة، فكل حضارة لها خصائصها الذاتية وبالتالي فلا تطابق بين حضارتين عبر التاريخ، يقول في ذلك: "وإذا كانت كل حضارة تعبر عن دورة حياة مغلقة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة، إنه وهم راجع إلى وهم عملية الحضارة، حيث اللاحقة تقتبس من السابقة"¹، وهذا يعني أن كل حضارة إنما هي تجربة إنسانية متفرّدة لا تشبه سابقتها ولا تقتبس منها ولا تؤثر في اللاحقة، ولا سبيل للاتصال بين حضارة وأخرى إلا من خلال قنوات شرعية ومتطلبات داخلية واضحة.

وأما التشابه الحاصل بين الحضارات فهو حسب شبنجلر مجرد تشابه خارجي يقع في سياقها العام، أي أن التشابه يقع في الأطوار المتماثلة التي تمر بها كل حضارة²، وقيام أي حضارة منوط بمحفزين رئيسيين هما: وجود ذات مستقلة لها كيائها الخاص وطابعها المستقل، بالإضافة إلى وجود أحداث تاريخية بينها وبين الذات علاقة تحدّ في أغلب الأحيان³، فشعور الإنسان بقوى أخرى تتحداه وتحدد كيانه يدفعه للتحرك والسعي للتعبير عن وجوده والمحافظة على بقائه والتعبير عن كيانه ومحاولة الحفاظ عن أنويته وإبرازها كعنصر بديل وكمنافس قوي وشرس للقوى الضاغطة، وكل حضارة تعرضت إلى قوى ضغط خارجية تمر بثلاث حالات⁴:

1_ حالة ولادة حضارية جديدة نتيجة الاستشارة الأجنبية طبعاً.

2- حالة التشكل الكاذب للحضارة: وتحصل عند تلاقي حضارتين أحدهما أكثر قوة وأعظم انتشاراً، والثانية حضارة عريقة تملك مقومات الإبداع والابتكار، ولكن هذا الخضوع مجرد تكيّف ظاهري مع الأقوى باعتبار أن الأضعف لا تستطيع أن تعبر عن ذاتها، فيبقى يكتفي بظاهرها سطحياً لا يمس صميم الحضارة، وتبقى تتحين الفرصة حتى تظهر الطاقات الكامنة في أعماقها.

3- تحصل عند تلاقي حضارة عريقة قوية قادرة على الإبداع مع حضارة لازالت في المهد، فتقوم الأولى بخنق الثانية، ومثال ذلك ما حصل بين الحضارة الغربية الحديثة التي قضت على الحضارة المكسيكية وحضارة الهنود الحمر.

والظاهر من تفسير شبنجلر للحضارة تركيزه على دور الإنسان في بناء الحضارة إضافة إلى الأخذ بالمؤثرات الخارجية بعين الاعتبار وإهمال الظواهر الاقتصادية والسياسية والعلمية والدينية المؤثرة في قيام وسقوط أي حضارة.

¹ - نقلاً عن: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 1994، ص220.

² - عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1941، ص126.

³ - أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص245.

⁴ - زياد عبد الكريم النجم، المرجع السابق، ص62-63.

البند الثالث: التحدي والاستجابة ودور الأقليات المبدعة عند آرنولد توينبي¹: يذهب آرنولد توينبي إلى أن تاريخ البشرية يتكون من سلسلة من المدنيّات، كل منها تولد وتنمو وتتداعى وتزول في النهاية، وأن كل مدنية يمر تاريخها بطريق التطور هذا²، وأكد أن تحول المجتمعات البدائية إلى حضارات هو بمثابة الانتقال من حالة الركود إلى حالة الدينامية أي التغيير والنمو، وهذا التحول حسب ريهين بشيئين:

أولاً_ الجنس: ويقصد به مجموعة الصفات النفسية والروحية والحضارية التي إذا ما توفرت في جنس بشري ما تمكن من بناء حضارته³.

ثانياً_ البيئة الجغرافية: التحول من الركود إلى الفاعلية الحضارية منوط بتفاعل الجنس مع البيئة، فالظروف الصعبة وحدها كفيلة بتحويل الحياة البدائية إلى حياة متحضرة⁴، ومن الأمثلة التي نذكرها على البيئات الباعثة عن التحفيز:

1- الأرض الصعبة: أي الظروف الشاقة، والمجتمع المصري خير نموذج، إذ ظهر المجتمع في الألفية الرابعة قبل الميلاد وتحدى كل الظروف القاسية، وشيد الأهرامات، ونظّم حياة خاصة به في حوض النيل⁵.

2- الأرض الجديدة: تاريخ معظم الشعوب يبلغ ذروته في المناطق الجديدة التي لم يستوطنها أحد، مثال ذلك المجتمع الهندي

3- البحر والهجرة البحرية: وذلك مثل هجرات الإنجليز والقوط عبر بحر الشمال إلى بريطانيا، والتي حصلت بعد سقوط الحضارة الهلينية.

4- البيئة غير المستقرة: أي أن الأوضاع غير المستقرة في رقعة جغرافية ما يمكن أن تكون باعثاً على قيام الحضارة،

تماماً مثل ما حصل مع الحضارة المصرية، من تحديات خارجية خاصة في الجزء الجنوبي منها والذي كان معرضاً لضغط قبائل النوبة⁶.

¹ - آرنولد توينبي (1889-1975) مؤرخ وفيلسوف تاريخ إنجليزي، من مؤلفاته: الفكر التاريخي اليوناني، الحضارة في محنة، الحرب والحضارة، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 246.

² - زياد عبد الكريم النجم، المرجع السابق، ص 76.

³ - المرجع نفسه، ص 99.

⁴ - المرجع نفسه، ص 100.

⁵ - المرجع نفسه، ص 99.

⁶ - نقلاً عن: نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند آرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 120.

وتقوم الحضارات في ظل نظرية التحدي والاستجابة على مجموعة من الأفكار¹، منها:

أ- فكرة البنوة والأبوة: ويعني أن الحضارات يمكن أن تقوم نتيجة تراتبية تاريخية، بمعنى أن بعض الحضارات وليدة حضارات سابقة، ويضرب المثال بالحضارة الإسلامية التي يعتبرها وليدة لاندماج المجتمعين الفارسي والعربي؛ وهذا توجيه فيه نظر، إذ ينفي عن العربي مقومات الإبداع ويجعل التحدي الذي كان وراء قيام الحضارة الإسلامية خارجياً.

ب- فكرة المدنية المقابلة للبداية: بنائية هذه الفكرة قائمة على أن المجتمعات البدائية تتصف بالصغر من حيث المساحة الجغرافية، وقلة الكثافة السكانية، وغالبا ما تكون نهايتها على يد مجتمع آخر متمدن أو متبرر، أما المجتمعات المتعدنة فهي أقل عدداً من المجتمعات البدائية وأكثر من حيث المساحة وعدد السكان وتبنى الوحدة فيها على الطبيعة لا الفرد.

ج- فكرة أوقات الاضطراب: وهي الفترة الفوضوية التي تأتي بين التآكل وتلاشي أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر وفق مفهوم البنوة والأبوة، ومثال ذلك: فترة العصور الوسطى المظلمة التي تقع بين نهاية الحضارة الهيلينية وقيام مجتمع غرب أوروبا المسيحي.

د- فكرة البروليتاريا الداخلية والخارجية: ويقصد بالأولى مجموعة الأفراد الذين لا يدينون لهذا المجتمع بشيء سوى وجودهم الجسدي، وهذه المجموعة تظهر كحركة منشقة عن الأقليات المبدعة التي كانت الجماهير مقترنة بها ومقلدة لها، أما الخارجية فهي حركة هجرة الشعوب المتبررة التي كانت تدخل إلى قلب الحضارة وتنشئ لنفسها ممالكا ودولا خاصة.

أما فيما يخص المراحل التي تمر بها كل حضارة فهي:

- ميلاد الحضارة: تولد الحضارات عندما تستشير الظروف الصعبة الإنسان على التحضر، وهذه الظروف إما بيئات طبيعية قاسية، أو ظروف بشرية صعبة سبق الإشارة إلى كليهما.

- نمو الحضارة وارتقاؤها: إذا كانت مرحلة ميلاد الحضارة تحتاج إلى تحدٍ واستجابة خارجيان، فإن نمو الحضارة بحاجة إلى أسباب داخلية تدفع بالحضارة للنمو والارتقاء يقول: "إن هذه الطبيعة تكمن في تقرير المصير في التحول الروحي، بمعنى انتقال التحديات من البيئة الخارجية إلى البيئة الداخلية، أي إلى ما هو روحي"²، وهنا يأتي الدور على الفئة المبدعة أو الصفوة أو النخبة الذين هم أقلية في المجتمع، وعلى عاتقهم تقع علمية قيادة المجتمع نحو

¹ - زياد عبد الكريم النجم، المرجع السابق، ص 82-93.

² - نقلا عن: نيفين جمعة، المرجع السابق، ص 126.

التحضر، فالفئة المبدعة إذا هي السبب الرئيسي في نمو الحضارات وارتقائها، ويتصف عمل المبدع بالحركة الثنائية أي التآرجح بين الاعتكاف ثم العودة قصد الوصول إلى الاستنارة والعودة لهداية الرفقاء، وتتجلى هذه الظاهرة بوضوح في حياة الأنبياء والرسول.

- انهيار الحضارة: إن الصيرورة التاريخية للحضارات عبارة عن مجموعة من التحديات والاستجابات، فإذا فقدت الحضارة قابليتها على الاستجابة أفل نجمها، والعلاقة بين التحدي والاستجابة عنده محصورة في ثلاث أشكال:

- تحدٌ ضعيف، يجعل الطرف الآخر عاجزا تماما عن تحقيق استجابة ناجحة.

- تحدٌ قوي بالغ الشدة، يحطم روح الطرف الآخر.

- تحدٌ متوسط الشدة، يصل هذا التحدي إلى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة¹، وهو التحدي الوحيد الذي يحفز على تحقيق استجابة ناجحة.

وانهيار الحضارة راجع إلى أسباب داخلية بالدرجة الأولى، أما الغزو الخارجي فما هو إلا دقٌ للمسمار الأخير في نعش هذه الحضارة، والسبب الداخلي مرتبط مثل المرحلتين السابقتين بالفئة المبدعة، هذه الأخيرة هي المسؤولة عن نشوء الحضارة ونموها وهلاكها من خلال استجاباتها الناجحة لمختلف التحديات الحاصلة، وأسباب التفكك الاجتماعي والانهيار الخارجي هي:

- قصور الطاقة الإبداعية لدى الأقلية المبدعة.

- عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية.

- فقدان التماسك الاجتماعي بسبب انشقاق البروليتاريا الخارجية أو سحق البروليتاريا الداخلية².

يظهر من خلال هذه النظرية أن تويني ركز في نظريته حول قيام وسقوط الحضارات على الإنسان كعنصر مهم وفاعل في أي تحول اجتماعي، إضافة إلى الأخذ بعين الاعتبار الجانب الجغرافي وتأثيراته على هذا الإنسان، فأى تغيير أو تحول من حالة حضارية إلى أخرى منوط بقدرة الأقلية المبدعة على الاستجابة لمختلف التحديات سواء الداخلية أو الخارجية .

البند الرابع: الماركسية والتغيير الاجتماعي عبر الصراع : سبق وتناولنا في الفصل الأول نظرة الماركسية للتغيير الاجتماعي، وطرحنا رأي ماركس القائم على أن الصراع الطبقي هو المحرك الرئيسي للتاريخ، وبه تنتقل المجتمعات من حالة إلى حالة أخرى، وعملية التغيير هذه نتيجة حتمية ولازمة للصراع القائم بين طبقة مالكة لوسائل الإنتاج

¹ - زياد عبد الكريم النجم، المرجع السابق، ص 105-106.

² - المرجع نفسه، ص 107-108.

والثورة، وطبقة عاملة أو كادحة تعامل على أنها وسيلة من وسائل الإنتاج، وهكذا فقد شكّل الصراع بين العبيد والسادة، وبين الملاك والعمال، ثم بين البروليتاريا والرأسماليين البورجوازيين أساس حركة التاريخ؛ فالصراع الطبقي قائم على المصالح المتنازع عليها بين الطبقات، وهي ناتجة عن تأثير علاقات الإنتاج على الحياة، فالطبقات المالكة لوسائل الإنتاج قادرة على استغلال الطبقات الأخرى وتسخيرها لخدمتها، بالمقابل فإن الطبقات المستغلة قادرة على إنهاء هذا الاستغلال من خلال الثورات التي هي مصدر التقدم التكنولوجي.

ولا تقتصر النظريات حول نشوء الحضارة حول ما ذكر بل هناك نظرية أخرى مثل نظرية الأجناس القائلة بأن هناك مجموعة من الصفات الوراثية المنتقلة عبر الجينات من الآباء إلى الأبناء، وأن التفرق الفكري والحضاري مقترن بلون البشرة، فالسلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأشقر حسب نيتشه هي السلالة الأكثر قدرة على التفكير وبالتالي الأقدر على صنع الحضارة، وكل يتوفر فيها من تفوق فكري روحي هو موروث عن الآباء¹؛ كما ربط آخرون القيام الحضاري بالبيئة السهلة ذات المناخ المناسب والمتوفرة على المياه ومصادر الرزق².

والظاهر من كل ما طرح حول قيام وسقوط الحضارات، هو ان كل نظرية ركزت على بعد معين وأغفلت أبعادا أخرى، فنجد أن ابن خلدون ركز على الإنسان والعصبية، أو التركيز على قدرات الإنسان كما هو الحال مع شبنجلر أو البيئة والفئات المبدعة كما طرح تويني، أو الجانب الاقتصادي أو الجنس أو البيئة ورغم التنبيه إلى أهمية عنصر الدين عند ابن خلدون وتويني إلا أن الاهتمام بالظاهرة الدينية ظل مهمشا في مختلف النظريات.

الفرع الثاني: الحضارة عند حاج حمد:

يرى حاج حمد أن فلاسفة الحضارة والمفكرون الذين درسوا قيام وسقوط الدول، وحلّلوا معايير وآليات التغيير الاجتماعي، إنما غفلوا عن نظرية مهمة جدا ألا وهي علاقة الغيب بالوجود، يقول: "فالتاريخ البشري وإن تمظهر في قوانينه بمنطق التحدي والاستجابة، أو الصراع الطبقي، أو روح الحضارات وما إلى ذلك من مؤثرات مختلفة، فإن المنظور الذي لم يدرس تاريخيا بعد هو مفهوم التدافع بين الوضعي والديني عبر التاريخ"³؛ ورغم أن تويني وابن خلدون مثلا أكدا على ضرورة حضور الدين في أي فعل حضاري، إلا أن تحليلاتهما للموضوع ظلت سطحية همشت البحث في العلاقة بين المادي والغبي ودورها في البناء الحضاري.

وإذا تأكد ذلك، فإن حاج حمد لا ينكر ما توصل إليه الباحثون في المجال الحضاري، ويرى أن كل ثورة تغييرية عبر التاريخ الإنساني قد لجأت إلى وسائل وضعية لتغيير المجتمع، أما العربي فقد كان عليه أن يخوض غمار ثورة دينية لتغيير نفسه والعالم على حد سواء⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص 78.

² - أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص 296.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 55.

⁴ - المصدر نفسه، ص 495.

وإذا جئنا إلى أصل المشكلة، فإننا نجد أن الإنسان كائنٌ ذو بعدين، معلقٌ بين السماء والأرض، حوى في تكوينه جانبا ماديا (تراب، حمأ مسنون، صلصال كالفخار)، وآخر غيبيا لا ماديا (فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي...)، ثنائية البعد والتكوين جعلت الإنسان كائنا متنازعا بين السماء والأرض، يعاني استلابين¹:

البند الأوّل: استلاب لاهوتي: أدت التفسيرات القديمة والتهميش الذي مورس على الإنسان فيها، وتغييب مكانته الدينية والكونية إلى بروز مجموعة من الاستلابات التي عانى منها، نذكر: على سبيل المثال:

أولا- استلاب مفهوم الحرية: مورس على الإنسان -حسب الحاج حمد- نوع من استلاب الحرية وذلك بمنطق

العبودية²، وتأسس هذا الاستلاب انطلاقا من قوله تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ)³، والمراد هنا هو العبادة الشرعية، وهي اسم جامع لكل ما يرضاه عز وجل ويحبه من أقوال وأعمال باطنة وظاهرة، والمراد هنا ان يخضع الخلق لله تعالى ظاهرا وباطنا، أي أن مفهوم العبودية بقي على ما كان يشمله من محمولات دلالية ركبت فيه خلال عصور الاسترقاق، كما أن هذا التوجيه مؤكد حسب حاج حمد من خلال أوضاع عبادة الله -ويقصد هنا الركوع والسجود- التي هي صورة لما كان يحصل من العبد لسيّده، إضافة إلى معاني الرضوخ والحاجة والتضرع والافتقار إلى المالك، (* يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ)⁴.

ثانيا _ استلاب النزوع العلمي: قامت التفسيرات الكلاسيكية على تحقير العقل الإنساني والتقليل من شأنه، وكبح ذلك الجموح الموجود فيه نحو البحث والتنقيب في خبايا النفس والكون، واستلبت نزوعه إلى البحث عن النواميس المثبوتة في الكون، قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)⁵، جاء عند الطبري أن المراد بهذه الآية: الذين سألوا رسول الله عن الروح وجميع الناس غيرهم، وقال آخرون المراد هم السائلون دون غيرهم، والأولى أن الكلام خطاب للسائلين وعامٌ في باقي البشر، لأن علم كل أحد سوى الله قليل وإن كثر⁶، وهذا انتقاص في العلم الإنساني وما وصل إليه من نتائج معرفية كبيرة وفي مختلف المجالات، ثم إنه لم

¹ - المصدر نفسه، ص 42.

² - المصدر نفسه، ص 43.

³ - سورة الذاريات، الآية: 56-57.

⁴ - سورة فاطر، الآية: 15.

⁵ - سورة الإسراء، الآية: 85.

⁶ - الطبري، مرجع سابق، ج15، ص 73.

يتوقف عند انتقاص العلم بل ربطه بالأرض دون غيرها من الكواكب قال تعالى: (يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ ﴿٣٣﴾ فَبِأَيِّ آيَاتِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ ﴿٣٤﴾ يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنْتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾ فَبِأَيِّ آيَاتِ رَبِّكُمَا تُكذِّبَانِ) ¹، أي إن استطعتم أن تُجاوزوا أطراف السماوات والأرض فتعجزوا بركم حتى لا يقدر عليكم فافعلوا، فإنكم لن تجاوزوا حدودهما إلا بسُلطان منه ².

كل هذه التوجيهات جعلت المؤمن يستنكف عن البحث العلمي والتنقيب المعرفي، ذلك أن العلم مجرد فرض كفاية كما تؤكد هذه التوجيهات، وفي كثير من الحالات يقتصر التوجيه على العلم الشرعي دون العلم الكوني.

ثالثا_ استلاب سياسي: حيث حرم الإنسان من حقه في التشريع وتأسيس نظام للحكم يليق به ويليق بتطلعات، والتنظير القانوني والدستوري والتمثيل وغيرها من القضايا السياسية المتعلقة بالحكم، وهذا انطلاقاً من توجيه قول الله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾) وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) ³؛ وسيأتي تفصيل الحديث عن الحاكمية عند المودودي وسيد قطب في الفصل القابل.

رابعا_ الذمي مستلب الحقوق باسم الاسلام ⁴: إذا تأكد ألا حاكمية للبشر إلا التي تتأسس على دعائم الإلهية، فإن حاكمية غير المسلم وحقوقه الدستورية ساقطة لا محالة، وبهذا تستلب حقوقه السياسية إضافة إلى ما يفرض عليه من جزية كبديل عن إسلامه أو قتله ⁵.

¹ - سورة الرحمن، الآية: 33-36.

² - المرجع نفسه، ج 23، ص 45.

³ - سورة المائدة، الآية: 44-45.

⁴ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 44.

⁵ - المصدر نفسه، ص 44-45.

خامسا_ المرأة: جعل الفقهاء والمفسرون المرأة جزءا من الرجل لا كيانا مستقلا بذاته، خلقت من ضلع أعوج، وهي مع ذلك متكافئة معه في الواجبات رغم عدم تكافئها معه في الحقوق، فشهادتها نصف شهادة الرجل، وحضها في الميراث نصف حظه، وعصمتها بيد الرجل، وطلاقها بيده، والقوامة بيده.. ورغم كل هذه الدونية أُلصقت بها مفاهيم الدنس، فهي عورة وكلها فتنة، يقول حاج حمد: "إن تقاليد عرب الجاهلية وعرفهم في تحبئة المرأة داخل خيمة متحركة أمر يتناسب تماما مع نظرهم الارتيازية لجنس الأنثى، فالمرأة في مفهومهم عورة، ومنهم من وأد هذه العورة وهي بعد طفلة، فكيف لا يأتون بتقاليد وأعراف تحول المرأة إلى بهيم بيتي أليف، وجد من أجل التناسل وحفظ القبيلة وليس النوع الإنساني، فمفهوم حفظ القبيلة عبر الكائنات الأنثوية الأليفة يرقى على حفظ النوع لديهم في جاهليتهم...¹"، هذه العادات والتقاليد تزوجت مع منطق فكري ذكوري نسج الأحكام وفق عقليته ومنطقه وكرس دونية المرأة ولكن بلبوس ديني.

سادسا_ احتقار الدنيا في سبيل الآخرة: تحمل الدنيا حسب حاج حمد معاني الدناءة والسوء والمغريات، فحاء التصوير التفسيري للدنيا على أنها مجرد قنطرة عبورية للآخرة، وأن الأهمية متوجهة للآخرة دون غيرها، وكل ما بيني في الدنيا ماله إلى زوال وانذار، وهذه حسب استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل التي هي وسيلة لتحقيق الذات الإنسانية وتركيز على ما يقيم الحاجة فقط، قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَإِ ﴿١٤﴾ * قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِّنْ ذَلِكَمُ الَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ)²، وإذا ما طرح علو الكفار وتمتعهم وتنعمهم في هذه الحياة الدنيا تستدعي الآخرة بفهم معي: (فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ)³، فالحياة الدنيا (وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا)⁴.

¹ - المصدر نفسه، ص 45

² - سورة آل عمران، الآية: 14-15.

³ - سورة التوبة، الآية: 55.

⁴ - سورة الكهف، الآية: 45.

سابعاً- تعويض الحرمان الدنيوي بالنعيم الأخروي: عمل المفسرون على تعويض كل ما سلب من الإنسان من

مُتَع دنيوية بالمقابل الأخروي، فحاء نعيم الآخرة مشبعا للحواس والغرائز، حيث يطلق عناها بلا حدود ولا تكليف كتعويض عن الحرمان من الشيء ذاته في الحياة الدنيا¹، ويطغى هذا التصوير على الأبعاد الإنسانية الأخرى- العقلية، الخلقية، الجمالية-، فقليل ما نكتشف في الآيات الإسلامية شيئا من هذه القيم، قال تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا^ط وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ^٢)، لكن في الجنة^٣: (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَعْفَرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ^ط كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ^٣)، وكذلك: (مُتَّكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ^{١٦} يُطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ^{١٧} بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ^{١٨} لَا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْفُونَ^{١٩} وَفَلَكَهَاتٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ^{٢٠} وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ^{٢١} وَحُورٍ عِينٍ^{٢٢} كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْمُونِ^{٢٣} جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^٤).

ثامناً- الاستلاب اللاهوتي يشمل الإنسان والكون: قال تعالى: (لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ

الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^٥)، تظهر هذه الآية أن الإنسان مجر مقهور تحت الإرادة الإلهية، بحيث تؤسس إلى أنه لا حاجة إلى دراسة قوانين تراكم الثروة وتفعيلها اقتصادياً^٦، أما بالنسبة للكون وقوانينه فتحوّلت إلى مفهوم السنن التي يودعها الله على نحو قرآني دون علاقات ارتباط لازمة قال تعالى: (الْمُرْتَر

¹ - المصدر نفسه، ص 46.

² - سورة البقرة، الآية: 219.

³ - سورة محمد، الآية: 15.

⁴ - سورة الواقعة، الآية: 16-24.

⁵ - سورة الشورى، الآية: 16.

⁶ - المصدر نفسه، ص 46.

إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا¹.

تاسعا_ الصراع الديني: إن البحث عن الخلاص عبر الدين يبدوا أمرا مستعصيا جدا، خاصة إذا أخذنا بالحسبان الصراعات البشرية التي يحدثها والانقسامات الطائفية التي تسبب فيها، نذكر : الحروب بين المسلمين والمسيحيين، وبين الهندوس والمسلمين، بل بين طوائف الدين الواحد، "فالدين بحكم هذه الانقسامات لا يمثل في نظر البعض كالعلم مرجعية تتوحد حول قواعده التعميمية المشتركة كافة الحضارات الإنسانية"²، بل على النقيض من ذلك يمثل الدين مرجعيات عصبوية متنافرة ومتناحرة.

عاشرا- الحدود: عجت النصوص الدينية بمختلف العقوبات على الإنسان من قتل وجلد، وقطع للأعضاء ورجم .. وتختلف باختلاف الأخطاء التي ارتكبتها المنتسبون للدين، نذكر على سبيل المثال: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ)³، (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)⁴، (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ)⁵.

إحدى عشر- المفاهيم الاصطفائية: بحيث يظهر من بعض النصوص تفضيل بعض الشعوب على آخرين، قال تعالى: (يَبْنَئِ إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ)⁶، وحتى الاصطفاء العرقي، من ذلك: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً

1 - سورة الفرقان، الآية: 45-46.

2- المصدر نفسه، ص 47.

3- سورة النور، الآية: 2.

4- سورة المائدة، الآية: 38.

5- سورة المائدة، الآية: 33.

6- سورة البقرة، الآية: 47.

بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ¹.

اثنا عشر- تكريس الطبقة: يبدو من ظواهر بعض السور تكريس إلهي وشرعة سماوية للرق والطبقة في المجتمعات: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ)².

ثلاثة عشر- تكريس التفرقة الدينية: قال تعالى: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَأَسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)³، وقال: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا نَزَلُونا مُخْتَلِفِينَ⁴)، وهذا تقرير أزلي - حسب ما يبدو- لتفريق الناس وانقسامهم عبر الأديان .

إن هذه الشُّلُوب وغيرها المتعلقة بالدين الإسلامي، والناجحة عن قراءة عضئية تجزئية للنصوص، أو فهم لآية دون استحضار سياقها، أو ربط للنص الديني بمتعلقات الزمان والمكان، أو تحاملا على الإسلام، أو غيرها من الأسباب، يدفع إلى تأكيد الاستلاب اللاهوتي للإنسان.

ولا يتوقف الأمر على الإنسان المسلم دون غيره من الديانات والحضارات، فإذا رجعنا إلى الورا قليلًا فإننا نجد مثلا أن الفرد كان ملزما باعتراف دين الدولة عند اليونان، وأن حرية التملك كانت منعدمة، إذ أملاك الفرد تحت

¹ - سورة آل عمران، الآية: 33-34.

² - سورة النحل، الآية: 71.

³ - سورة المائدة، الآية: 48.

⁴ - سورة هود، الآية: 118-119.

تصرف الدولة¹، أما بالنسبة للحرية الشخصية كحرية التنقل والأمن والمسكن.. فإنها لم تكن مكفولة؛ بل كان من الجائز نفي أي فرد فقط بموافقة جمعية الشعب ودون محاكمة ودون أن يتهم بارتكاب جريمة تبرر هذا التصرف².

ولم يختلف الحال كثيرا في العصر الوسيط، عصر الإقطاع والحق الإلهي في الملكيات المطلقة، حيث تخلص الإنسان من سطوة الدولة ليقع تحت سطوة رجال الدين، الذين سعوا إلى بسط سلطاتهم على الشعب من جهة³، وتقييد سلطة الحاكم من جهة أخرى، وهذا ما أنتج التحالف بين الكنيسة والملوك المطلقة في أوروبا.

ثم إن التطور العلمي والفتوحات المعرفية والتقدم التكنولوجي وغزو الفضاء والغوص إلى أعماق النقاط في المحيطات، وسّعت دائرة الحرية الإنسانية وبدأت تضيق الخناق على التطلعات إلى ما فوق الطبيعة، حتى جعلت الإنسان يشعر أن قدره بيده وأنه صانع مستقبله ومالك مصيره، فهل فعلا وفقت الحضارة العربية في تحرير الإنسان من اللاهوت الغبي والخروج به إلى أفق الحرية؟.

البند الثاني: الاستلاب المادي: لا ينكر إلا جاحد ما وصلت إليه أوروبا من تقدم علمي وتطور تكنولوجي، وإعلاء لقيمة الإنسان ورفاهية العيش واحترام لكرامة البشر، بل جاوزتهم إلى الاعتراف بحقوق الحيوان والنبات، لكن الإنسان الجديد حسب حاج حمد أخلد إلى الأرض فأسس حضارة اتحاد بالطبيعة ضمن الشكل التحليلي والتركيبى للظاهرة⁴، وبهذا التركيب يتحول الإنسان من معناه التركيبي الذي اشرنا إليه سابقا، إلى معناه الخُلقي، من معناه الأرض سماوي إلى مجرد كائن مجرد تبرأ من كل تشريعات السماء وقيمها، ولا اعتبار عنده للقوانين الوضعية أو الأخلاق والأعراف، وبهذا ينتج إنسان مادي أرضي هدفه الرئيس البقاء والاستمرار .

ويذهب الفيلسوف محمد إقبال في ذات السياق إلى أن أوروبا اليوم بوجهين: وجه الحضارة النَّظَرِ الناصع، ووجه الصراع واللاإنسانية الخبيث المخفي⁵، وأن الحضارة الغربية منذ اتخذت الإلحاد ومعاداة الأديان نهجا جرّت على البشرية مخنا ومشاكل وأزمات مختلفة، وما حمل الأسلحة على الأكتاف لإبادة البشرية إلا صورة من صور هذا الوجه الخفي.

ويري المفكر محمد أسد أن باب الهاوية الذي فتحتهُ أوروبا على العالم ذو مصراعين:

¹ -عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 1966، ص 101.

² - المرجع نفسه، ص 102.

³ - علي قريشي، الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقہ الإسلامي دراسة مقارنة في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على

الوضع في الجزائر، رسالة دكتوراه، (غير مطبوعة)، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005، ص 24-27.

⁴ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 275.

⁵ - محمد إقبال، ماذا نصنع يا أمم الشرق، ترجمة أحمد غازي والصاوي شعلان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1988، ص 120.

أولاً_ المادية: حيث يذهب إلى أنه قد سيطر على الغرب اعتبارات من الانتفاع المادي العلمي، وقد كان هدفه الذاتي هو معالجة واكتشاف مكامن الحياة وأسرار الوجود من غير أن ينسب إلى تلك الحياة حقيقة أدبية في ذاتها، وظل معنى الحياة والغاية من الوجود حلقة مفقودة في مشاد هذا البحث، إذ المهم عند الغربي هو تلك الأشكال التي يمكن للحياة أن تتلبس بها، سواء كان بإمكان الجنس البشري أن يتقدم نحو السيطرة النهائية على الطبيعة أولاً¹، وهذا ما دفع بالحضارة الغربية إلى الاهتمام بالجانب المادي دون غيره، هذا النهج جعلها تترقى في سلم الحضارة وتتصدر الإمامة الحضارية، لكن معنى هذه الحضارة منتهاها واضح تماماً، وذلك لتركيزها على جانب دون الآخر .

ثانياً- الإلحاد: وهذا التوجه قرين المادية، ذلك أن التوجه الديني مبني على الاعتقاد بأن هناك قانوناً أدبياً ومطلقاً وشاملاً يلزم البشر أنفسهم على الخضوع لمقتضياته، لكن المدنية الغربية أنكرت هذه الحاجة إليه، وتوجهت للخضوع لمقتضيات الاقتصاد أو الاجتماع أو القومية.. وبالتالي قتلت المعبود الروحاني في سبيل المادية: "وإن فلسفتها الحقيقة المعاصرة إنما تجد التغيير عن نفسها من طريق الرغبة في القوة، وكلا هذين موروث عن المدينة الرومانية القديمة"².

أما حاج حمد، فيرى أن مكامن الخطر والضعف في الحضارة الغربية كامنة ولا يمكن شرحها إلا باستصحاب عدة أمور:

1_ وجود نواة أوروبية داخل كل المجتمعات التقليدية في العالم³: فلتتعامل أوروبا مع العامل الخارجي عمل على إيجاد نماذج أولية في شكل نواة داخل هذه المجتمعات، وكان على هذه المجتمعات الاستجابة طوعاً أو كرهاً، طبعاً كانت هذه الاستجابة تحت ضغط الثورة الصناعية وقوى الرأسمالية الباحثة عن أسواق استهلاكية ومواد خام ويضرب لنا مثلاً بمصر التي تأثرت بالغزو النابليوني وكانت النواة هي المطابع والبعثات العلمية⁴.

2_ العولمة: بتفرعها في العالم الصناعي وإحاطتها بالمجتمعات التقليدية، فرضت أوروبا على العالم نظاماً كوكبياً أرضياً جديداً، حولت من خلاله العالم إلى قرية كبيرة⁵، بهذا الضغط الداخلي والاكتساح الخارجي، نجد المجتمعات نفسها سائرة ضمن النظام العالمي الجديد ولا خيار لها في الانفصال عنه أو خلق بديل يتماشى مع أمالها وتطلعاتها وخصوصياتها.

¹ - محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4. دت، ص32.

² - المرجع نفسه، ص35.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص110.

⁴ - المصدر نفسه، ص111.

⁵ - المصدر نفسه، ص111.

3- إن نجاعة التجربة الأوروبية كآمنة في نجاعة ما تقدمه، فإذا جئنا للمجال التداولي السياسي الإسلامي فإن نظام الشورى مثلا ظل نظاما مبهما إلى حد ما، وهذا ما أدى إلى غياب مؤسسة شورية ضابطة لنظام الحكم الدستوري¹، فالإسلام في المجال السياسي قدم للعقل المسلم منهجا وترك له المجال في التنظير وصياغة الجانب التطبيقي وفق ما يتماشى مع معطيات العصر - كما سيأتي-، لكن التجربة الأوروبية جاءت بالآليات وليس المضمون الفلسفي فقط.

4- عملت التجربة الغربية على تضيق أفق الإنسان وربطه في المادة فقط، وبهذا أهملت الرؤية الكونية للإنسان

والكون، واستبعدت امتداده السرمدى ما قبل الحياة وما بعدها، وقصرت الرؤية على ثنائية الإنسان والكون دون بعد إلهي².

5- التطور عبر الصراع: وذلك بعد قصر الرؤية الكونية على العلاقة الثنائية واستبعاد الجانب الغيبي بهدف السيطرة على الأرض والسماء انطلاقا من قوة العمل الذاتي وبالتحديد كامل بين الطبيعة والإنسان، فتحول الكائن البشري إلى إنسان الموضوع، مهمته شق الأرض وغزو الفضاء والغوص في أعماق البحار، وبهذا تحقق الأسر الأرضي وأصبح الإنسان جزءا لا يتجزأ من هذا الكون القائم على التضاد والصراع وهكذا أصبح "لا يرى في الكون ثغرة ينفذ منها إليه شعاع خارجي (..) بل إن وصله ينكره وإن خرج من ذاته يستغربه فهو من الأرض وإلى الأرض (..) بداية من مجهول ونهاية في مجهول"³، وتأتي الفلسفة الماركسية كتتويج لحقيقة ما وصلت إليه أوروبا في سياقها التاريخي والاجتماعي والعلمي، والذي انتهت به إلى عقيدة الصراع بين الطبقات، والجدل المفضي إلى الحق والإبادة لا إلى البناء والتكامل، فصار الصراع هو محور النشاط الحيوي للفرد الغربي؛ وفي هذا السياق نجد المفكر محمد إقبال يرى أن ما وصلت إليه أوروبا من معارف كان مردوفا بحملها الأسلحة لإبادة البشرية، وبذل الجهد لإفناء النوع البشري⁴، وبذلك تأسس الصراع كمحور للنشاط الحيوي للبشر، وصارت الوحدة هي تنظيم فعاليات الصراع في إطار مؤسسي يقوم على علاقة القهر الإداري⁵؛ ثم إن تطور التكنولوجيا والإنتاج أوجد سوقا عالميا موحدًا، وخلق اقتصاديات مترابطة، وأصبح مصير الإنسان في هذا العالم مرتبطا بغيره، وصارت حياتنا الشخصية تتأثر اقتصاديا وسلبيا وقيميا بأحداث قد تكون بعيدة عنا جغرافيا كل البعد: انخفاض أسعار البورصة، حرب أهلية في إفريقيا، هزة أرضية في الصين، مظاهرات في اليابان.. لكن هذا التلاحم الدولي قائم كما أسلفنا على الصراع والتناقض:

¹ - المصدر نفسه، ص 111-112.

² - المصدر نفسه، ص 148.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 242.

⁴ - محمد إقبال، مرجع سابق، ص 119-120.

⁵ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 243.

صراع بين الطبقات، صراع بين الأيديولوجيات، صراع بين الوطني والقومي، الديني والعلماني والملحد، بين الملاك والعمال، بين الرؤساء والمرؤوسين.. وبهذا لا يتمظهر التلاحم الدولي إلا من خلال هذا الصراع بل "ليس ثمة صراع الآن له طابع محلي، ولا توجد مسؤولية ذات صيغة محدودة، ولا معنى للحرية المنعزلة، لقد أصبحنا جميعا مشاركين في الخصومات الدولية الكبرى"¹، وهذا التناقض والصراع القائم على محق المخالف هو الذي يحكم العالم اليوم برعاية ومباركة غربية.

ثم إن هذا الصراع لم يتوقف عند انتهاك الخصوصية الثقافية والحضارية للمجتمعات، بل تعداها إلى الإلغاء والتجاوز، إذ يحمل في طياته النفي الكلي للإنجازات وإبداعات ومنتجات الآخر الحضاري، إنها "مشكلة عدم توافق سلبي مع التراث الإنساني ككل ومع مصادره، وتخوف من العلاقة به وتحديد حرية التفاعل الإنساني ضمن إطار بالغ المحدودية"²؛ ومن هنا تحول الفرد الأوروبي والإنسان بصفة عامة إلى كائن أرضي أحادي خالص، يتحرك عبر الصراع والتناقض كما تطرح الماركسية، أو عبر البراغماتية النفعية كما تطرح الرأسمالية، فبدل أن يؤسس لفردوس أرضي بعيدا عن السماء، أنتج جحيما لا ينتهي من الحروب والصراعات التي تهدد الوجود الإنساني وستحكم بفنائها إذا لم يتم تقديم بديل حضاري ناجح.

إننا -والحال هذه-، لا ننكر ما توصل إليه الفرد الغربي من رقي وتطور، ولا نغبط حقه في الريادة العالمية التي نالها من سياق تطوري تراكمي تاريخي معروف، ولكن يجب التنبيه والتفرقة بين هذه المنجزات العلمية والفتوحات المعرفية من جهة، وبين إسقاطاتها الفلسفية وتطبيقاتها المنهجية ومردودها الوجودي من جهة أخرى، وهذه الإسقاطات حسب حاج حمد متجلية في نقطتين رئيسيتين هما: بنائيتها على الصراع المفضي إلى الإفناء والتجاوز عن طريق الصراعات والحروب، ثم صرف الجهد الأساسي في الإعداد لهذه الحرب، وفي كلتا الحالتين يضع الجهد ويتبدد الناتج الأساسي لهذه النزعة العلمية وتصبح مجرد نزعة سرابية قائمة على استيعاب جزئي³.

6- مركزية الفرد الأوروبي وحره على الأخلاق: أذى الصراع الذي عاشه العقل الأوروبي من الإقطاعية وتسلط الفكر الكنسي، مروراً بعصر الأنوار، ووصولاً إلى الأبحاث العلمية والإنجازات المعرفية، إلى حصول هزات في البنية الذهنية الغربية، وهو ما أثر كما أسلفنا على نظرته إلى نفسه والعالم، فتحول من مرحلة الخنوع والخضوع إلى إنسان ميال للحرية الفردية والاجتماعية، وأصبحت هدفاً يقاتل من أجله، ولم يعد الإنسان قابلاً للتقوقع والانقياد الأعمى، وهكذا نما حب الذات والاعتداد بالنفس، ومجد إنسان العلم وأصبح الفن المحرم تعبيراً عن الحياة، وأدينت الكنيسة وحرمت من حقها في تنظيم الحياة الأخلاقية، وبحث الفرد عن أخلاق تتساق وتوجهه المادي بدلا عن

¹ - روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1983، ص1، ص13.

² - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 251.

³ - المصدر نفسه، ص 256.

الأخلاق الدينية، ذلك أن "الله أمر بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية، لكن مضمون أوامره كمضمون جميع القوانين الطبيعية الأخرى، لا بد من كشفه بالطرق العقلية والتجريبية للعلم النيوتروني"¹، فالقران القصري بين العقل والطبيعة أو بين الإنسان والمادة، ولد فيها ذاتية جديدة للإنسان، فتحت شعار الحرية شاع الشذوذ والتفسخ، وقرن زواج المثليين.. قال أحد المفكرين الفرنسيين (ديدرو 1713م _ 1784م): "إنني لا أفهم هذا الشيء الذي نسميه الدين، ولكنني لا أظن إلا أنه شرطاً لأنه يمنعك من التمتع بلذة بريئة تدعوننا إليها جميعاً سيدتنا العظيمة الطبيعة"².

7- أوروبا وتصدير القلق الوجودي: انطلاقاً من القول أن الوجود سابق على الماهية التي تفضي إلى أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يخرج للوجود قبل أن تشكل ماهيته ثم يبدأ في اكتشاف ذاته والتعرف عليها من خلال الاحتكاك بغيره وبعلمه الخارجي، يصدر عن الإنسان أفعال حرة ومسؤولة تحدد ماهيته وصفاتها وبما يتميز عن غيره³، خلال هذه المسيرة نحو تحقيق الذات يصطدم الإنسان بالذوات الأخرى وبكل التناقضات والصعوبات التي تملأ عالمه، وهذا ما يخلق داخله نوعاً من التمزق والقلق والضيق تعرف بالقلق الأنطولوجي أو القلق الوجودي .

والقلق الوجودي شعور يختلج نفس الإنسان، يكون ناتجاً عن إحساس الإنسان بكونه ملقى في الوجود، متروكاً في هذا العالم، ومرغماً على الاختيار، وأن هناك خطراً دائماً يهدد وجوده، فهو دائماً وجهاً لوجه أمام نفسه باعتباره لم يوجد بعد وإنما سيوجد بواسطة الاختيار، والاختيار يعبر عن ممارسة الإنسان لحرية، لكنه في نفس الوقت يحمل في طياته مخاطرة، وكل هذا يترافق مع الإحساس بلا عقلانية وضعيته الإنسانية، وعشبية ولا قصدية حياته⁴، وهذا يعني أن القلق الوجودي خوف وتوجس ناجم عن الشعور بأن الحياة لا معنى لها، وأن الإنسان مغترب لا عن الآخرين فقط بل عن ذاته أيضاً.

القلق الوجودي في نظر الوجوديين متعلق بالمستقبل لا الماضي، وله وظيفتان رئيسيتان:

أ- تشكيل الواقع بطريقة مختلفة تحفّف وطأة الحياة على الفرد، وتكبح جماح الصراع والتناقض.

ب- محاولة تعديل أو تصحيح الواقع ليبدو منسجماً ومعقولاً⁵.

¹ - المصدر نفسه، ص 201.

² - المصدر نفسه، ص 202.

³ - جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 1964، ص 14.

⁴ - محمد الديب، القلق الوجودي في الشعر الأندلسي، رسالة ماجستير (غير مطبوعة)، دامعة البعث، دمشق، سوريا، 2007، ص 62.

⁵ - سناء الخزرجي، الإبداع الفني وعلاقته بالقلق الوجودي لدى طلبة كلية الفنون الجميلة، مجلة كلية التربية، العراق، م2، العدد4، 2010، ص

وكلا الوظيفتين مرهونتان بوعي الإنسان، وما تجدر الإشارة إليه أن هذا الوعي لا يلغي القلق الأنطولوجي وإنما يعمل على تخفيف وطأته وتهذيبه، ويوقفه عند حدود معينة؛ ويرى الوجوديون أن انعدام الوعي سيجعل الإنسان يقع فريسة للقلق المفضي إلى الفراغ¹.

أنتج هذا القران المعقود بين الإنسان والطبيعة، أو بالأحرى بين العلم والطبيعة، كائنا عدما عبثيا لا يمكنه الخروج من دوامة الخوف والقلق على مستقبله، تحرر من لاهوت السماء ليرزح تحت حكم استبدادي جديد هو لاهوت الأرض، فتاه في تضاريسها لتحكمه بجزرية أكثر وطأة من جزرية الإلهة، بهذا كان لزاما عليه -حسب حاج حمد- أن يواجه قدره بشجاعة في ملكوت الأرض، والأرض قاسية والطبيعة الإنسانية أيضا قاسية، خاصة حين تندرج في أصلها بجزرية الاختيار الطبيعي²، لكن الغريب أن السعي نحو الحرية قد سقط من الإنسان تحت ضغط الديالكتيك المادي، وبسبب التطور عبر الصراع الماحق الملغى للآخرين والقاتل للأنا.

كشفت الكتاب العزيز عن هذا الصراع، وأبرز نتائجه قبل خمسة قرنا مما وصل إليه الإنسان، قال تعالى: (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴿٦﴾ أَنْ رَّأَاهُ أَسْتَعْتَبَ ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ ﴿٨﴾) سنوِّج الحديث عن هذه الآية قليلا.

من خلال الطرح الذي ناقشناه نخلص إلى أن الإنسان كان متنازعا بين لاهوتين كبحا حريته ونعصا صفو حياته، ألجما فيه حب البحث والاطلاع والاكتشاف: لاهوت أسسته توجيهات مغلوطة لرسالة السماء فسلبته إرادته وجعلته مجرد امتداد للإله، منفذا لإرادته، تذوب أنويته في سبيله، وآخر حاول أن يحطم لاهوت الآلهة لكنه من حيث لا يدري أقام لاهوتا ماديا أشد خطورة من اللاهوت الأول، جعل الإنسان يتحد مع الطبيعة ضد الطبيعة وضد نوعه وحتى ضد نفسه، ولّد كثيرا من الأمراض الاجتماعية والصراعات الطبقيّة، وحكم على الإنسان بالارضة من جهة، وبالتهديد بالفناء من جهة أخرى، وأنتج كمّا معرفيا هائلا وأعطى للإنسان حجما من الحرية معتبرا، لكنه في ذات الوقت ساهم في اندلاع حربين عالميتين، وآلاف المعارك الهامشية، وعمل على تنميط النوع البشري وإنتاج كائن هجين ومماثل للفرد الأوروبي ثقافيا وفكريا وفلسفيا وحضاريا، بيد أنه في ذات الوقت إنسان من الدرجة الثانية، إنسان تظغى عليه المادة وتذوب خصوصيته الحضارية والثقافية في ما أنتجه الفرد الغربي، فتوصّل إلى شرك من نوع جديد، شرك معاصر قائم على التوجه العلمي للاتحاد بالطبيعة بعد نفي الحضور الإلهي منها.

¹ - المرجع نفسه، ص 515-516.

² - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 207.

³ - سورة العلق، الآية: 6-8.

الإنسان المعاصر اليوم واقع بين استلاب اللاهوتي ومطرقة الطبيعة والجبرية المادية، يبحث له عن مخرج من هذين الضاغطين، صحيح أن الفرد العربي اليوم لم يحمل سمات الأوروبي وصراعاته لكنه تحمل من جهة تأثير استلاب لاهوتي مؤسس تفسيرا وفقهيا، بالإضافة إلى تفاعله واحتكاكه بالمنتج الحضاري الغربي بكل تبعاته السلبية ومحمولاته السيئة، وبهذا فنحن اليوم نعيش في حالة من الفصام بين الأصول التقليدية لثقافتنا وحضارتنا ومورثنا الديني، وبين رياح التغيير العالمي التي تلقي علينا بجلايتها وتدفعنا دفعا إلى دخول هذا المعترك الغربي والعالمي.

ويذهب الدكتور عبد الحليم ماهور باشا إلى أن المادية قد غرست في الإنسان أربعة مبادئ:

أ- إنسان بلا غيب: أساس هذا المبدأ أن العالم لا يجوي إلا الإنسان والطبيعة، ويتضمن الإلغاء الكلي للبعد الإلهي، فنهاية الميتافيزيقا هو بداية ظهور الإنسان، لكن هذا النفي أفضى إلى استبدال إله الماوراء بإله الطبيعة أو المال أو الثقافة.

ب- عقلانيات بلا روحانيات: بعد إلغاء الغيب يصبح الإنسان ماهية عقلانية خالصة، وينظر إلى العقل باعتباره الأداة المثلى في صياغة العلوم والمعارف، وبهذا أبعدت الطبيعة الروحية في الإنسان فتحوّلت بذلك ثنائية الروح والجسم إلى ثنائية الجسم والعقل أو المنطق.

ج- أخلاقيات بلا إيمان: بعد إبعاد الدين وإلغاء الغيب، تنشأ أخلاق مادية مشوهة لا مشروطة، إنها أخلاق يؤسسها العقل الإنساني وتسهم السياقات الاجتماعية والثقافية في اكتسابها المشروعية .

د- علاقات اجتماعية بلا تراحميات: مادام هنالك غياب للشرائع والقيم والأخلاق التي تحكم العلاقات الاجتماعية، فإنها تحوّلت من طابعا التراحمي إلى صيغ تعاقدية نفعية¹.

¹ - عبد الحليم ماهور باشا وآخرون، صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، تحرير رائد عكاشة وعائشة خضير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 2020، ص 273-274.

الفرع الثالث: جدلية الغيب والوجود عند محمد "أبو" القاسم حاج حمد:

بعد أن وضعنا أنفسنا أما مشكلة حقيقية تتمثل في إنسان متنازع بين المادة واللامادة، بين الغيب والوجود.. لزام علينا أن نحدد مقصودنا من هذا الجمع.

لم يتوقف استلاب الإنسان على مستوى دون آخر، بل عايش ويعايش صراعا مريرا تتجلى تداعياته على حياته الخاصة والعامة: صراع العلم والدين، صراع العقل والروح، صراع القلب والتكنولوجيا، صراع لاهوت السماء ولاهوت الارض، صراع رجال الدين ورجال العلم... صراع بين تيار ديني دفعته ردة فعل عقائدية على التفوق العلمي الغربي إلى تبني إسلامية المعرفة، يبحث "عن نسب أو سبق إسلامي لكل إنجاز غربي"¹، سواء يتبنى منطق التوفيق أو التلفيق، ومنهج مادي تهب نسائمه على العالم الإسلامي عمد إلى تغييب تدريجي أو كلي للإله، وعوض البعد الغائي في الخلق والكون بالصدفة.

في خضم هذين التجاذبين، يرى مفكرنا أن جدلية الإنسان تمتد إلى الغيب والطبيعة، وترفض كل نظام لا يقبل هذه الصيرورة الثنائية القطب، وتستبعد كل أنواع اللاهوت سواء لاهوتية مادية لا تتماهى مع قوانين الطبيعة الكونية، أو لاهوتية وضعية انتقائية تحول الإنسان إلى آلة إنتاجية، أو لاهوتية مثالية تجعل الإنسان موضوعا لآلية الزمن والمثال الهيجلي، أو لاهوتية دينية مفارقة لحقائق الدين²، كل أنواع اللاهوت مرفوضة في مشروع حاج حمد، إنه يؤسس لمشروع خلاص إنساني عماده الإنسان ومقوماه الدين والعلم.

يمكن القول أن التعريف المناسب لجدلية الغيب والوجود هو: "تلك الرؤية الكونية التوحيدية التي تنظر للغيب والمادية بنظرة تكاملية لا تغلب أو تلغي طرفا على حساب الآخر، في سبيل الخروج إلى إنسان علمي بعيد عن الاستلاب اللاهوتي والاستلاب المادي"، والهدف الأسمى لهذه التكاملية أو الارتفاق أو المذهب الائتماني على اختلاف التسميات هو حسب حاج حمد الخروج إلى إنسان جديد، لا ينظر إلى الماضي بل يتجه صوب المستقبل حاملا مقومات ورؤى جديدة، وضمن منهجية كونية شاملة، إنساناً يسمو عبر الجمع بين القراءتين فوق العجز الذاتي ومسبباته الداخلية والخارجية، يفتح بكل قواه الإبداعية على حركة الحياة ليندمج في العالمية بعد أن انسلخ عنها حين خلق "إنه الإنسان الحقيقي باتساع العطاء الإلهي الكوني"³.

وولادة هذا الإنسان الكوني لا تكون محكومة بمنهج التناقض والصراع، ولادة بعيدة كل البعد عن التناقض بين البروليتاريا والرأسمالية، وصراع الفلاحين والإقطاع، لن تكون عبر منهجية الصراع والنفي الجزئي التي حكمت التاريخ الأوروبي، إنها ولادة متسعة الأبعاد تتناول كل أبعاد التاريخ الإنساني دون أن ترجح كفة على حساب الأخرى "ولادة يدخل فيها البعد العالمي منذ البداية، وتستجيب لكل مقومات التكوين الإنساني (..) فالإنسان في

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 22.

² - المصدر نفسه، ص 22.

³ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 762.

المنهجية القرآنية ليس مسودات يكتب عليها التاريخ مشروع حياة ثم يلقي بها في محرقة المراحل، إنه الكون كله مجسداً في وحدة عضوية"¹.

إذا فالإنسان العربي اليوم أمام لاهوت ديني مفارق لحقائق الدين بعيداً عن روحه، متمسك بقشوره، وهذه الشآبيب التي يتمسك بها الإنسان لا ترقى للتباهي ومساوقة المتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... للمجتمع الإنساني، لأنها تفتقر إلى عمق النظرة التحليلية للزمان والمكان، وهو ما يجعل الفرد المسلم عاجزاً عن استنطاق المرجعية القرآنية الكونية المعادلة لوعيها للوجود الكوني وحركته، وبهذا فإن الحركات الدينية الجامدة والسائنة "تظلم دينها وواقعها"²، فلا هي استخرجت من حروف القرآن قوانين باعثة ونواميس مؤطرة، ونظريات مفيدة، ولا هي حاولت مواكبة ما يحصل في العالم من تطور علمي ومعرفي؛ بالإضافة إلى لاهوت مادي يوثق الإنسان في إطار جدلية مادية فككت مضمون الإنسان وأغلقت عليه ماضيه ومستقبله، وأخضعته لمبادئ الطبيعة وقوانينها.

هذه الرؤية الكونية حسب فتحي ملكاوي قائمة على الإعمار الخيري للكون، فالإنسان الذي يؤمن بوحداية الله يقر لا محالة بأن الوحدانية والعبودية متلازمان يرتبطان ارتباطاً مباشراً، ويجعلان الإنسان ملتزماً بتعليمات الوحي القرآني في الاتصاف بالتقوى وإقامة مجتمع العدل والأخوة والإنسانية وأداء أمانة الاستخلاف، وتوظيف طاقاته في إعمار الكون وبناء الحضارات³، وبذلك السعي إلى لم الشمل الإنساني بعيداً عن الاختلاف الديني والخصوصيات الحضارية والفروقات العرقية.

حاول حاج حمد من خلال استقراءه وتحليله لما يعانيه الإنسان المعاصر من استلابات أن يقيم صرح منهج يجمع فيه بين ما يظهر للناس متناقضاً متضاداً، يقول "إن منهجنا بلا أدنى شك يعتمد على نوع من الحكمة التأملية التي تربط بين قدرات العقل الذاتية باعتباره جملة وعي حساس، وبين مكونات القرآن باعتباره الوعي المعادل للحركة الكونية في صدوره عن الله، فتأمليتنا العقلية تتميز عن سائر الأفكار العقلية، والمفهوميات العقلية المجردة لأنها ترتبط بمصدر من الوعي أكبر من العقل البشري..."⁴، فالمنهج التكاملي الذي أتى به مفكرنا قائم على الجمع بين العقل ومقولته من جهة، والقرآن الكريم بمصدريته الغيبية وما ضمن فيه من منهجية معرفية ومكونية وكرم وانفتاح على مختلف الأديان والأنساق الحضارية والفكرية، والجمع بين هذه المكونات جاء بلمسة صوفية لمسنا تجلياتها في ما سبق من هذه الأطروحة، وبهذا الجمع تلتقي قدرات الوعي البشري بما أنتجته من علم وضعي ومنتجات حضارية متشعبة مع المنهج الإلهي القرآني المتعالي.

¹ - المصدر نفسه، 763.

² - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 20.

³ - فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 2011، ص 251.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 550-551.

لكل عصر سمة تميزه عن غيره، وخصيصة هذا العصر أن العقل البشري العربي بالتحديد قد أوغل بالتحليل والتفكيك ولم يستثن من ذلك شيئاً بما في ذلك الإنسان ذاته حتى خرج إلى عدمية مقبلة، أو تحرر إطلاقي من مختلف القيم سماويها ووضعيها، وعجز رغم ما أوتي من متاح معرفية على التركيب، ومن هنا بدأ "الانفصام بين عقليتين يحتاج كلاهما للآخر، هما العقل الاستدلالي الذي يعتمد على التأمل العقلي، والعقل الاستقرائي الذي يعتمد على التجربة المباشرة (..)، ولا يكون التداخل بين العقلين الاستدلالي والاستقرائي عفويا وإنما يأتي هذا التداخل منضبطا بدوره بسقف التفكير الحضاري المعاصر"¹، هذا المأزق يضعنا أمام مطلب مهم وضروري يدعو إثبات منهج يجمع بين المتناقضين بعيدا عن نهايات كل منهج من المنهجين السابقين، أي الاستدلال وما يستبعثه من نهايات لاهوتية وخرافية، والاستقراء وما ينتج عنه من وضعية وعجز عن التركيب، والحل هنا لا يكون "إلا كونيا يستطيع التعامل ويمنطق التركيب العلمي مع كؤن لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود تستوعب معطيات العقلين في إطار الموضوعية الكونية"²، ولنا هنا وقد وصلنا إلى هذه المرحلة من الطرح أن نعترض: كيف يمكن أن نقبل نهايات المنهج الاستدلالي خاصة وأن الغيب بُعد غير مرئي وغير خاضع للتجربة الاستقرائية؟.

فيجب المفكر السوداني بأن هذه الاشكالية سيسهل حلها إذا ما وجد وعي كوني مطلق معادل لهذه الكونية المطلقة الوجود، بمعنى أوضح: صدور الوعي المطلق عن الذات نفسها التي صدر عنها هذا الوجود الكوني المطلق أي الله تعالى، وهنا يطرح القرآن الكريم نفسه بقوة كوحى كتابي معادل للوجود الكوني المطلق وحركته، وبذلك يستمد المنهج القرآني الكوني من العقل الاستدلالي جدلية الإنسان بحكم قوة الوعي الثلاثي (السمع والبصر والفؤاد)، والعقل الاستقرائي جدل الطبيعة بحكم التحليل والتفكيك³، ويضيف بحكم ما بُث فيه بعد استيعاب المنهجيتين تجاوزا ببعده إلهي أزلي حاكم، وسنرجئ الحديث عن تمييز القرآن بالوعي الكوني دون غيره من الكتب إلى مبحث لاحق.

من هنا، فإن كل تغيير أو بدل حضاري قائم على الخصوصية الحضارية الضيقة ومتجاهل للبعد العالمي الإنساني هو في نظر حاج حمد بديل قاصر لا ولن يكتب له النجاح، لذلك وجدناه يراعي ذلك البعد الكوني الإنساني في مشروعه الفكري فتارة يسميه: الرؤية الكونية التوحيدية، وتارة الإستيمولوجيا الكونية، وتارة الجمع بين القراءتين..، وحتى حين يدرج شيئا من الخصوصية في عناوينه فإنه سرعانما يتدارك ويوجه إلى أن العنوان لا يستلزم بحال من الأحوال تعصبا دينيا أو تحيزا عرقيا، بل بديل حضاري كوني للخلاص الإنساني.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 377.

² - المصدر نفسه، ص 378.

³ - المصدر نفسه، ص 378-379.

أزمة الإنسان اليوم واحدة لكن بصور وأشكال وتحليلات مختلفة، لن يتحرر من وطأة هذه الأزمات إلا من خلال منهجية جديدة تحول لاهوتي الصراع دافعا للتقدم والخلاص، والوصول إلى فلسفة السلام الإلهية كنفويض وبديل لفلسفة الصراع في الحضارات البشرية¹، وبالتالي لن نكون غيبين بالمعنى الذي ننفي به الواقع الموضوعي للحركة المادية، ولا ماديين حتى ننفي البعد الغائي في الوجود والحياة وتحليلات الله في حركة المادة والتاريخ؛ لكن لسائل أن يقول كيف يتسنى الجمع بين هذين المتناقضين؟.

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المرجع السابق، ص 457.

المطلب الثاني: سورة العلق والتأسيس للجمع بين القراءتين:

كانت أول آيات أنزلت على رسول الله في غار حراء قوله تعالى: (أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ① خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ② أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ③ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ④ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) ¹، يرى حاج حمد من خلال هذه الآيات خاصة ومن السورة عامة يمكن التأسيس لقاعدة معرفية ومنهجية رصينة للجمع بين المنهجين ²، المنهجية غيبية و المنهجية المادية، لكن كيف ذلك؟ وهل الأمر بتلك السهولة؟ طلب الله عز وجل من رسوله في هذه الآيات القيام بقراءتين:

الفرع الأول: "القراءة بالله" في المشروع الحمدي:

وتكون القراءة بالله عبر التعلق بقدرته المطلقة في الحركة الكونية، ودون كيفية محددة تتجلى في الاتجاه بالعلقة إلى مرحلة الإنسان، كما تتجلى في الاتجاه بالحياة إلى الموت وبالموت إلى الحياة، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقتها للظواهر ذات المعنى، وتحديد البعد الغائي للخلق، قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح؛ وتأتي هذه القراءة باسم الله الأعظم المقدس ³ بوصفه خالقاً للكون متصرفاً فيه، وتساوقاً مع مشروع المنهجية المعرفية للقرآن الكريم الذي يطرحه مفكرنا، يرى الدكتور عبد الحليم محمود أن عدول الله تعالى عن استخدام لفظ الجلالة "الله" في الآية (اقرأ باسم الله) رغم أن هذا اللفظ يتضمن جميع صفات الله وجميع أسمائه، واستعمال لفظ الرب لم يكن اعتباطاً، بل كان لحكمة بالغة هي أن الله ينيهاً إلى أن القراءة يجب أن تكون باسم الرب الذي يرجع اشتقاقه اللغوي إلى المرئي، أي أن القراءة يجب أن تكون وفق التربية الإلهية، وهذا يوجه إلى أن الحياة التي جاءت الآية ومن ورائها الإسلام لتأسيسها يجب أن تكون وفق التربية الإلهية في كل حركة وسكون؛ نُطَق وصمت، في إطار الأوامر والنواهي، في إطار ما رسمه هذا الرب للفرد والمجتمع والإنسانية، وكأنه تعالى يريد أن يقول للإنسان إنك حينما تدخل في عهد الله وفي دينه وميثاقه يجب أن تروض نفسك منذ البدء على أن تستجيب استجابة مطلقة لله في أمره ونهيهِ ⁴، إنك ترسم طريقك لتكون ربانياً.

وهذا لا يعني بحال من الأحوال البقاء تحت وطأة لاهوت ديني استلابي، بل يجب تحريره من هذا الأسر الذي يجر يؤسس لفلسفة العجز ⁵ والتخلف والتبعية ويؤثت لسيكولوجية الإنسان المستلب المهزوم.

وحاج حمد إذ يطرح هذه القراءة، فإنه لا يحاول استثارة واستجلاب المساجلات الكلامية القديمة، ولا محاولات التلغيفية والتوفيقية الحديثة، وإنما يهدف إلى البحث والتنقيب من أجل فهم البعد الغيبي في حركة الكون

¹ - سورة العلق، الآية: 1-5.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 34.

³ - المصدر نفسه، ص 322.

⁴ - عبد الحليم محمود، القرآن في شهر القرآن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، دت، ص 18-19.

⁵ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص382.

والتاريخ فهما منهجيا ومعرفيا¹، بعيدا عن أخلاقيات العلاقة اللاهوتية مع الله، وبعيدا عن العلاقة الثنائية "خالق/ مخلوق"، القائمة على المماثلة والتشبيه، وإلغاء لمنطق وحدة الوجود وهدم الثنائية المذكورة، وتقويما للتصورات التي تماثل العبودية لله بالعبودية للبشر، ولا تضع حدا فاصلا بين الإله الحق وآلهة الزيف والزيغ والتزوير.

الفرع الثاني: "القراءة بالقلم" عند حاج حمد:

القراءة الأخرى ليست باسمه تعالى وإنما بمعنيته، فالسبب اللغوي للآية التي استنبط منها حاج حمد هذه القراءة يختلف عن الآية التي استنبط منها القراءة الأولى، بمعنى أوضح: قراءة بالله قال عنها في الآية (اقرأ وربك الأكرم)، وقراءة مع الله لم يقل فيها تعالى: (اقرأ باسم ربك الأكرم) وإنما قال: (اقرأ وربك الأكرم) فجعل العطف على الربوبية، وجاء الأمر بالقراءة الثانية مستقلا عن نسق الآيات السابقة، ودلالة الواو على المعية في الآية (وربك) واضحة، وتكملة الآية جاءت باستعمال صفة إلهية هي الكرم، أي يكون الله تعالى كريما فيما خلق، وهذا عنده دليل على كرم التسخير وتكوين الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان²، أي إنها قراءة في عالم الصفات الإلهية المتحلية في الخلق، وعالم الصفات عالم موضوعي بالنسبة إلينا، لذلك جاءت قراءة علم متعلقة بالقلم الذي هو بالنسبة للإنسان وسيط خارجي موضوعي، بمعنى أوضح: إن هذه القراءة هي قراءة بالتفهم الحضاري العلمي، لتجليات القدرة الإلهية في نشاط الظواهر الطبيعية وتفاعلها ووجودها وحركتها وهذا ما يسميه الناس العلم الوضعي، ويعتقد مفكرنا أن دلالة موضعي أصدق وأعمق، لأنه لا يقتر بتحويل دلالات هذا العلم إلى فلسفة وضعية، وأيا تكن التسمية فإن هذه القراءة قائمة على تسخير المتاحات المعرفية والأدوات العلمية من أجل البحث عن البعد الغائي من الخلق³.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن حاج حمد حاول أن يربط هذه القراءة الثانية بين العلم والغيب عن طريق تجلي الصفات التي طرحها السادة الصوفية، حيث يرى القشيري أن استحقاق كلمة اسم -ويقصد هنا أسماء الله الحسنى- أمر مختلف فيه بين الوسم والسمة أي العلامة والسمو وهو العلو والرفعة، فمن عرف حقيقة أسماء الله يجب أن يتصف بمهاذين المعنيين أي السمة والسمو، فتعلو همته عن الدنيا ومتاعها وزهرة الحياة الدنيا وإغرائها، فيرضى بالقليل ويلتزم أوامر العلي القدير⁴، ويجتنب نواهيها؛ وأكد السادة الصوفية هنا على أمرين: التعلق والتخلق، أي استشعار معاني الأسماء والصفات والتعبد بها واستعمالها في الدعاء والتزلف إلى الله تعالى، والتخلق بصفات أفعاله تعالى من رحمة وحلم وغيرها.

نحن إذا أمام آيات تؤسس لمنهج قرآني للجمع بين علمين: علم إلهي مطلق منفتح على الكون كتاب الله المسطور بكل ما بث فيه من نواميس وسنن كونية متعلق بقدرة الله المجاوزة لشروط الواقع الموضوعي، المستوعبة

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، 63.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 322-323.

³ - المصدر نفسه، ص 323.

⁴ - القشيري، أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد عبد السلام الحلواني، جار أزال، بيروت، لبنان، ط2، 1986، ص 21-22.

والتجاوزة للإنسان والكون جميعاً، وعلم موضعي قائم على أسس موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفيةها وعلاقتها، أي إنها آيات تكشف لنا عن قراءتين: إلهية بالله، وإنسانية بمعينته، لكنها تؤكد على مكانة الإنسان وتبرز قدراته وإمكانياته¹، إننا أمام قراءة تعدد بالمعجزات المعرفية للإنسان لكن ضمن أطر ربانية، بمعنى علم قلم إنساني ضمن أطر الكرم الرباني وما سمحت به إرادته كشف لخفايا الكون من التكشف والظهور، لذلك جاء في آية القلم: (اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم).

والملاحظ أن الحضور الإلهي موجود في القراءتين، فهل هذا نوع من التأسيس الجديد للاهوت ديني آخر؟. يجيب حاج حمد أن الحضور الإلهي يختلف في القراءتين، فالله يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة كونه خالقاً موجداً لهذا الكون وجميع مخلوقاته، ويتجلى في الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية².

والظاهر أن الحضور الإلهي في القراءة الأولى حضور بتجلي الصفات الإلهية في الكون، أما الحضور الثاني فهو حضور تنظيم وتسيير وفق توسطات جدلية، فالكون كما يؤكد القرآن الكريم أيضاً كتاب يمكن قراءته، إذ على عكس ما فهم المفسرون الذي قرأوا آيات الكتاب العزيز قراءة عضوية تجزيئية مأخوذة من سياق عام كلي، يذهب حاج حمد إلى أن قوله تعالى: (وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ

سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾ *

إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن

رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِن أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾ وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَيْرٍ

يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ مِّثَالِكُم مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿٣٨﴾ وَالَّذِينَ

كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومٌ وَبُكْرٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَن يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ

مُسْتَقِيمٍ³، لا تشير الآية: (وما من دابة... إلى رهم يحشرون) إلى صفة الإحاطة الكونية كما هو شائع بقدر

ما تشير إلى خلق مكاني متعلق بالكائنات الأرضية التي مألها الحشر، وسياق الآية رد على أولئك الذين طلبوا آيات محسوسة على صدق الرسالة، وقد وصف الله تعالى في الآيات الكون ومن فيه من كائنات بالكتاب، فيه يقرأ الإنسان آيات الله، ومن يمتنع عن القراءة إما إعراضاً أو تكبراً أو غفلة فقد وصفته الآية بالموت (والموتى

¹ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 233.

² - المصدر نفسه، ص 323.

³ - سورة الأنعام، الآية: 35-39.

يبعثهم الله)، فالقراءة إذا : "تعبير يتسع لمعرفة الأشياء وفحصها واختبارها وملاحظتها، فالأثر يُقرأ، وكذلك البوادي وإرهاصات الغيث"¹.

فالكون كتاب منظور نقرأ فيه آيات الله تعالى ليتّم من خلالها الانتقال من الخلق إلى الحق، أو البحث عن منهج الحق الذي خلق به الخلق، فالخلق قد خُلِق بالحق، والحق مبثوث في الخلق، وكذلك الكيفية والمعاني المتولدة عنه.

الفرع الثالث: ما العلاقة بين القراءتين؟:

يرى حاج حمد أن الرابط فلسفي بوحدة منهجية، فكلّ من العلم الموضوعي وحقيقة الإنسان مشدودان إلى تجليات القدرة الإلهية، وكل قراءة تمثل نصف دائرة إذا اجتمعت مع القراءة الأخرى فأتهما تشكلان دائرة منهجية، إذ إن طموحات الإنسان المعرفية وما أنتجه من تكنولوجيا ومنجزات حضارية يجب أن تكون معطوفة على الخلق التكويني القائم على قاعدة التسخير، ذلك أن هنالك اندماجا كاملا بين الفعل البشري والقدرة الإلهية²، ولا يتحقق الوعي بهذين الشقين إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة يفهم الإنسان من خلالها أنه يفعل بعلمه القلمي الموضوعي بكون مسخر بآيات الرحمة.

ثم إن القراءتين فريضة، لأن الآية جاءت بصيغة الأمر (اقرأ) والأمر للوجوب كما قال الأصوليون، ولا يصح تغليب قراءة على الثانية³، فتعطيل القراءة الثانية يقود إلى العجز، وهو ما وقع فيه بعض المتصوفة حين يّمّوا صوب الفلسفة والعلوم الكشفية، ويضرب مفكرنا مثلا بصالح بن عمرو أو صالح قبة الذي يرى أنه لا تلازم بين الأحداث الطبيعية حرصا منه على مفهوم القدرة الإلهية، وأنه علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل الله المباشر، فالنار يمكن أن تلامس الخشب دون أن يقع الاشتعال لأن الله لم يخلق فيها احتراقا، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل قد يحس باللذة إذا شاء، وسئل يوما: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة أم أنك لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق فيك العلم بذلك؟ فأجاب لا أنكر⁴.

ولم يختلف الحال كثيرا عند الجبرية الذين ألغوا قيمة الوجود البشري، ورأوا بأن الإنسان مسير لا مخير، وأن الله خلق جميع أفعال العباد في الفاعلين لها، وأن شرط دخول الجنة هو الإيمان حتى وإن كان صاحبه لم يعمل خيرا قط، ولا كفّ عن شر قط.

وفي كلتا الحالتين نرى أن تعطيل القراءة الثانية يحكم على الإنسان بالعجز، ويؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري وبالتالي القيمة الوجودية والهدف الأنطولوجي لهذا المخلوق، كما أسس ودعم "منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية في وقت يحس فيه هذا الإنسان باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن

¹ - المصدر نفسه، ص 77.

² - المصدر نفسه، ص 323.

³ - المصدر نفسه، ص 324.

⁴ - المصدر نفسه، ص 325.

وعيه¹، وهذا يعيش الإنسان متبطلا متحججا بأنه مجرد كائن مسير تجري عليه المقادير الإلهية، ولا يد له في صنع مصيره ولا مستقبله ولا حتى تغيير واقعه.

إذا كان تعطيل القراءة القلمية الإنسانية عجزا، فإن تعطيل قراءة المعية والاستغراق في القراءة القلمية طغيان ونزوع إلى الانحدار مع المادة، لذلك وجدنا الغرب يسعى جاهدا بعد أن قتل الإله إلى محاربة ضلاله في الأرض، فعملوا على انتزاع سر القدرة عن الله والتحول بها إما إلى الإنسان أو الطبيعة قصد تحجيم القدرة الإلهية كمرحلة أولى ثم نفيها عن الكون كمرحلة أخيرة، والهدف الاسمي لتغيب القراءة الأولى هو ربط الإنسان نهائيا بالطبيعة ودمجها فيها²، وتغليب الجانب المادي فيه وقتل لبعده الماورائي.

تحدد سورة العلق في قراءة الحاج حمد لآيات الكتاب العزيز هذا الطغيان تحديدا دقيقا في قوله تعالى: (كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴿٦﴾ أَنْ رَآهُ اسْتَعْتَصَى ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ) ³، فحين يُستبعد الجانب الغيبي وتُلغى القراءة بالمعية يتولد في ذات الإنسان شعور بالكبر وبأنه متعدد القدرات وبإمكانه ملء الفراغ الإلهي، خاصة وأن هذا الكون مفتوح ومستجيب للتحليل والتأليف العلمي الموضوعي المادي دون استحضار للميتافيزيقا، هذا الكبر المطعم بالعلم يولد شعورا بالاستغناء عن أي تأثير يأتي من خارج الطبيعة، فيتحول الإنسان إلى إله على مملكة يحكمها الصراع والتناقض، ويسيرها بالعلم وتمجيد الذات من خلال ما أنجزه وأنتجه من علوم وتكنولوجيا ومنشآت حضارية⁴، هذه المنجزات التي حققتها القراءة القلمية غرست في الإنسان نزعة التآله والتجبر والطغيان وأنتجت مختلف الحروب والصراعات والمآسي التي يعاني منها الإنسان المعاصر، الإنسان المستعلي عن البعد الغيبي الذي أخلد إلى الأرض فطغى وتجر.

تأتي الآية التالية بعد تحقق الطغيان (إن إلى ربك الرجعى) لتوجه إلى حقيقة كونية أخرى، والرجعى هنا حسب صاحب العالمية الإسلامية الثانية ليس المراد منها الإرجاع الأخروي كما قال المفسرون، بل هي تدليل على رجوع الأثر على نفسه، وهي لغويا مشتقة من الرجوع أي الاسترداد الآني كما في قوله تعالى: (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ) ⁵، كتدليل على حالة التفاعل المستمر بالحركة بين السماء والأرض، وقول منكري البعث: (أَوَدَامَتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ) ⁶، بعد أن ظنوا بتلاشيهم في الأرض حيث لا يبقى منهم ما يسترددهم الله به يأتي في الرد

¹ - المصدر نفسه، ص 325.

² - المصدر نفسه، ص 326.

³ - سورة العلق، الآية: 6-8.

⁴ - المصدر نفسه، ص 327.

⁵ - سورة الطارق، الآية: 11.

⁶ - سورة ق، الآية: 3.

الإلهي: (قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ)¹، وهذا دليل على بقائهم ضمن أشكال أخرى لكن استمرارهم الأنطولوجي لا ينقطع بل تتغير مظاهره فقط؛ من هنا يتضح أن ارتداد الفعل إلى الله ليهيمن على نتائجه (إن إلى ربك الرجعى) لا يستلزم أن القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه، بل إن الإنسان الذي طغى بتغليب القراءة القلمية هو الذي غيَّبها من وعيه، لذلك لم تقل الآية (كلا إن الإنسان ليطغى إن استغنى) بل أضاف (راه)، والرؤية هنا إحساس وشعور، أي أن الإنسان ليس مستغنيا في الأصل عن البعد الغيبي²، إذ فعله قائم على التسخير، وقوة عمله مستمدة من قوة العمل الإلهي؛ ويرى حاج حمد أن وعي الإنسان مع خلق الله له هو علم متكافئ مع شروط الحركة نفسها وليس ظاهرة مستقلة، وبالتالي فالاستغناء مجرد شعور وهمي وليس حقيقة³، وإذا طرحنا القضية بمنظور القدر فإن الله تعالى يقول: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)⁴ أي أن الله تعالى خلق الفعل الإنسان بحكم وجوده وتحركه ضمن فضاء كوني مخلوق لله تعالى، جاء عند القرطبي: "ومذهب أهل السنة أن الأفعال خلق الله عز وجل واكتساب للعباد، وفي هذا إبطال مذاهب القدرية والجبرية (...). وخرجه -حديث- البيهقي من حديث حذيفة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله عز وجل صنع كل صانع وصنعتة"، فهو الخالق وهو الصانع سبحانه⁵؛ وتأكيدا لهذا المعنى يستصحب حاج حمد قوله تعالى: (وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرَ لَتَكُنَّ بِرَبِّهَا زِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)⁶، فالإنسان يتحرك بفعله لكن على سطح قوة الفعل الرباني المبدولة في هذا البناء الكوني⁷، أي أن الفعل الإنساني محمول على فعل غيبي، فرجوع الله بالفعل على الإنسان هو مفهوم دنيوي لا أخروي، ولو أراد الله عز وجل الرجوع الأخروي لقال: (إن إلى ربك المنتهى)، فالرجعى مماثلة في المحمولات المفاهيمية لقوله تعالى: (وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)⁸، أي بارتداد القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقومات الفعل نفسه وشروطه وبنحو دنيوي، والذي نخلص إليه أن الرجوع غير الرجوع، فالرجوع عودة إلى ما كان الأمر عليه في السابق على نحو دنيوي لا أخروي كما ذهب المفسرون.

¹ - سورة ق، الآية: 4.

² - المصدر نفسه، ص328.

³ - المصدر نفسه، ص 328.

⁴ - سورة الصافات، الآية: 96.

⁵ - القرطبي، مرجع سابق، ج 18، ص 57-58.

⁶ - سورة النحل، الآية: 8.

⁷ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 328.

⁸ - سورة لقمان، الآية: 22.

طرحت هذه القضية عند المتكلمين ونوقشت من زوايا متعددة: جبر مطلق، حرية مطلقة، خلق وكسب، إرادة شرعية وإرادة كونية...، وقد أكد صاحب العقيدة الطحاوية على أن هذه الاجتهادات مجرد فرضيات لفهم مشكلة القضاء والقدر في الإسلام وليست هي هي، يقول في ذلك: "وأصل القدر سر الله في خلقه، لم يطلع في ذلك ملكا مقربا ولا نبيا مرسلًا..."¹، بمعنى أن كل ما طرح من نظريات هي محاولات لفك شفرة هذا السر الرباني المودع في الخلق.

يمكن أن نلاحظ مما طرح حاج حمد في منهجيته هذه عدة أمور:

01_ قوة النص القرآني وقابليته أن يقرأ ويفسر ويستجيب لكل ما طبق عليه من مناهج معرفية عبر العصور، وهذا دليل على إلهية هذا الكتاب وصلاحه لكل زمان ومكان.

02_ إن المنهجية المعرفية للقرآن الكريم التي يرى بها حاج حمد نصوص الكتاب العزيز مهمة جدا، إذ تدعو إلى قراءته في كليانيته ونبذ كل قراءة عضئية تجزيئية تأخذ الآية في سياقها الكلي وتحاول أن تفهمها بمعزل عن سابقاتها ومردوفاتها من الآي، وهو ما يعيه حاج حمد على المفسرين القدامى .

03_ إن طرح فكرة الجمع بين قراءتين كمنهج فلسفي للخلاص الإنساني يجعلنا نتساءل ما الفرق بين الجمع، وما يطرحه رواد إسلامية المعرفة؟.

الفرع الرابع: الجمع بين القراءتين:

سواء طُرحت أسلمة المعرفة على أنها ردة فعل عقائدية على التفوق المعرفي الغربي، أو أنها استكمال لمجهود فكري وحضاري تراكمي أوقف ركب مسيره الانحطاط الحضاري وبعده الاستعمار الذي تسلط على جل الدول الإسلامية، أو أنها مجرد بدعة معرفية اخترعها مسلمون يعيشون في الغرب لتغطية العجز الفكري العلمي الذي يسود العالم الإسلامي ... فإن مفكرنا يرى أن أول من طرح فكرة إسلامية المعرفة هو البروفيسور سيد محمد نقيب العتاس منذ، 1973 حيث أصدر بحثا حولها شارك به في المؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم في الإسلام المنعقد في مكة المكرمة، ثم تبنى المفكر إسماعيل راجي الفاروقي الفكرة وضمها في كتابه "أسلمة المعرفة"²؛ والأسلمة حسب حاج حمد ليست مجرد إضافة عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع والإناسة... وذلك بأن نبحت عن الآيات المناسبة لنسقطها على مباحث العلم المراد أسلمته، وهذا مجرد محاولة فاشلة لاحتواء الحضارة العالمية الزاحفة من موقع الدفاع العاجز بعد فشل منطق المقاربات والمقارنات، كما أنها ليست مجرد سحب للانتماء الذاتي للدين على كافة الموضوعات بغض النظر عن عموميتها العالمية بمنطق الاستلاب اللاهوتي

¹ - محمد الخميس، مرجع سابق، ص 49.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 38-39.

الشكلي واللفظي¹، كما أن الأسلمة لا تعني احتواء المعارف في دين دون الآخر، أو مقابلة بين الأديان، أسلمة في مقابل تهويد المعارف أو تسيح العلوم.

فالأسلمة إذا: "مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي، لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل للنظام المنهجي المعرفي الذي تستمد منه الحضارة تركيباتها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية"²، فالأسلمة ليست مجرد تلفيق أو توفيق، بل بحث وتنقيب عن الضابط المنهجي الفلسفي الذي هو القانون أو المبدأ العام والرئيس وما يتفرع عنه من قوانين حاكمة لفلسفة الحضارة الغربية في مختلف تمثلاتها سواء المادية منها أو المثالية، فإذا غاب عن الأسلمة منهج ضابط تتحول إلى مجرد خطرات تأملية، لأن الضابط المنهجي هو المتحكم في أي فكرة أو فلسفة أو حضارة، حيث أنه إذا كان الضابط ماديا في تصوره للإنسان والوجود فإنه لن ينتج إلا أفكارا مادية، وإذا كان لاهوتيا فلن ينتج إلا إنسانا مستلب الحرية والإرادة؛ ومن هنا نخرج إلى أن أول خطوة على من يدعو إلى الأسلمة هي استيعاب هذه الإشكالية المنهجية التي تحكم فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية بمنطق تحليلي نقدي³، ويسحب ذات الفعل وما توصل إليه من نتائج على القرآن الكريم ليصل لا إلى التعارض والصراع أو التكامل والتوافق، بل إلى فهم كوني للوجود يأخذ بالحسبان ثلاثية الغيب والإنسان والطبيعة⁴.

من هنا تكون الأسلمة المدعمة بالضابط المنهجي لا تقبل التوسط لأنها: "قانون محدد لإنتاج الأفكار"⁵، وهذا درءا لذريعة التوفيق بين العلم والدين بطريقة تغلفها العاطفة الدينية، أو بطريقة انتقائية تغلب كفة على حساب الأخرى.

بذلك تكون الأسلمة مرادفا للجمع بين القراءتين، وتوأمًا لمحاولتنا خلال هذه الأطروحة للبحث عن التكامل بين الغيب والوجود في الاسلام وتحليلاته على الإنسان، فمهما اختلفت التسميات إلا أنها تبقى مجرد إطلاقات فضفاضة وترديدات جوفاء من قبيل: العلاقة بين الكتاب المسطور والكتاب المنظور، أو العلاقة بين علمي الغيب

¹ - المصدر نفسه، ص 42.

² - المصدر نفسه، ص 46.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 137.

⁴ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أو الجدليات الثلاثة: يستمد حاج حمد هذا المركب اللغوي للتدليل على التفاعل الكلي للعناصر باتجاه التركيب وفق صيرورة كونية لها بعد غائي غيبي، حيث يتفاعل مطلق الغيب مع قوانين الطبيعة ويتجلى هذا التفاعل والتأثير على الإنسان؛ انظر: المصدر نفسه، ص 144.

⁵ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، المصدر السابق، ص 46.

والشهادة، أو الجمع بين القراءتين.. ما لم تعتمد منهجية واضحة مضبوطة، يضاف إليها عقل عربي حامل لمشروع الخلاص العالمي، وقبل هذا وذاك كتاب سماوي خاتم مهيمن هو القرآن الكريم.

سنؤجل الحديث عن منهجية الجمع إلى المبحث القادم لتتساءل هنا: هل يمكن أن نعتبر أن الدعوة إلى جعل العربي حاملا للواء الخلاص العالمي دعوة قومية واعتدادا أنويًا، وبحثا عن مركزية بديلة للمركزية الغربية ومحاولة للانتقال من الهامش إلى الموضوع؟، ثم ماذا يمكن للعربي الذي يعيش في ذيل الحضارات أن يحمل لهذا العالم الذي تجاوزه؟!.

يذهب حاج حمد إلى أن الارتقاء بالعربي لمرتبة الريادة والإمامة الحضارية بعيد كل البعد عن دعاوى العنصرية أو البحث عن مركزية بديلة عن المركزية الأوروبية، بل إن هناك مجموعة من الخصائص اجتمعت فيه دون غيره ليحمل المنهجية المعرفية الجديدة، ويكون القاعدة الإنسانية للمشروع الحضاري العالمي البديل، وهذا ليس راجعا إلى ذاتيته بقدر ما هو متعلق بالجدلية التركيبية ومنطق التدافع عبر رؤية كونية مؤسسة وواضحة¹.

بعد عالمية إسلامية أولى بنى معالمها وأرسى قواعدها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دخل العربي مرحلة العالمية الإسلامية الثانية منذ نشأة دولة إسرائيل في قلب الجغرافيا العربية²، ولذلك وجب عليه تجاوز مرحلة

التخلف الذي يعيشه ليلج عبر العلم والعالمية بحيوية حضارية كاملة، خاصة وأن العالم اليوم دخل مرحلة متقدمة في إعادة صياغة حضارة إنسانية كلية، فنجد أن الحضارة الغربية قد حددت سقفها فكريا لمعالجة البدائل الحضارية في كل العالم وذلك من خلال منهج عقلي تحليلي لا يرفض أن يخل حتى البديل الديني بشرط قراءته بطريقة معرفية منهجية نقدية، كما أن العلاقة الأحادية التي كانت تحكم العلاقة بين المركز (أوروبا) والهامش (باقي دول العالم) قد تحولت إلى علاقة جدلية، وذلك لاستحالة البدائل الجغرافية الضيقة بسبب ما تعرفه هذه البدائل من قصور إذا ما طرحت كبديل عالمي، من جهة أخرى وتساقا مع ما ذكر في البداية فإن ما عاناه ويعانيه الفرد الأوروبي من استلاب أفقي (مادي) جعله يفتح على مختلف المشاريع المطروحة ويتشوق للمشاريع ذات البعد الغيبي بإعجاب³، ولا أدل على ذلك من إقبال الفرد الأوروبي على التدين وتجربة أي دين جديدة، لكن بشرط أن يحمل هذا المشروع في طياته منهجا جدليا كليا يوحد بين الكون والإنسان والغيب دون استلاب.

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، 380.

² - يذهب مفكرنا إلى أن العالمية الإسلامية الأولى بدأت مع محمد صلى الله عليه وسلم وانتهت بدخول إسرائيل أرض فلسطين، ومن خصائص هذه العالمية القدوة الرسولية والمبنى اللفظي القرآني؛ أما العالمية الثانية فتبدأ من دخول اليهود أرض فلسطين ومن خصائصها: المعنى القرآني، المنهج، الخصائص العالمية؛ انظر: المصدر نفسه، ص 75.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 182-183.

إذا تأكد هذا فان المشروع الإسلامي الممنهج والمضبوط سيكون متاحا مغريا إذا تأسس على قواعد معرفية دقيقة، وما يجب التنبيه إليه هنا أن النهوض الحضاري عبر العصور لم يكن من خلال امتلاك شروط الحضارة الأربعة (امتلاك التكنولوجيا، التأهيل العلمي والحضاري، الاستقرار الدستوري، امتلاك الطاقة) بل يبدأ بتهيؤ الإنسان لأن يمتلك زمام أمره ويدخل مرحلة التحدي، وهذا التهيؤ قائم على ركيزتين أساسيتين:

— إخراج الدين من الأسر اللاهوتي الضيق، وتحرير الإنسان من مختلف الاستلابات.

— دفع الإنسان إلى عصر العلم والعالمية، وذلك بتجاوز الأزمات الحضارية الماثلة أمامه من جهة والتخلي عن

سيكولوجية الإنسان المقهور من جهة أخرى¹.

إن الفرد الذي يسعى حاج حمد للتأنيث له هو لا محالة الإنسان العربي، إذ هو الحامل للرسالة الخاتمة، ويحمل منهجية معرفية تزوج بين الغيب والمادة دون أن تسمح لجزء من طرفي المعادلة أن يطغى أو يستحوذ على الجزء الآخر، كما أنه جغرافيا يتوسط أرض النبوات من ماوراء النهر الى مصر، إضافة إلى أنه أمام تحدٍ حقيقي هو التواجد الإسرائيلي في منطقة "الأمة الوسط"² الجغرافية .

ثم إن عالمية العرب سواء الأولى التي أسسها محمد صلى الله عليه وسلم أو الثانية التي بدأت بدخول إسرائيل للمنطقة الجغرافية لأمة الوسط لم تكن نتيجة لتطلع قومي، أو بحث عن مصادر للطاقة، أو استحواذا على مصادر الذهب، أو تملكا للمناذ البحرية المهمة، إنها خاتمة لتراتبية تاريخية مرت بها التشكلات الدينية، عائلية مع آدم، وقبلية قومية في بني إسرائيل، ليختتمها محمد صلى الله عليه وسلم بعالمية العرب انطلاقا من العرب الأميين، وصولا إلى الأميين من غير العرب، انطلاقا من سورة الجمعة: (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ

الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝ وَعَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ۝³)، إذا فهي عالمية بدأت في شكل قومي

لتتوسع إلى عالمية أولى ثم إلى ثانية أبرزتها سورة الإسراء كما أسلفنا.

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 382-383.

² - يذهب حاج حمد إلى أن الوسطية المقصودة وسطية جغرافية لا دينية أو فكرية لأن الأخيرة تحمل معنى التلفيق، أما الأولى فتعني الوسط الجغرافي للبيئة التي تأسست فيها الديانات السماوية، والوسطية الجغرافية هي السبيل حسبها للشهادة العرب على الناس، قال تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)، انظر: حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 139.

³ - سورة الجمعة، الآية: 1-4.

كما أن القرآن الكريم لم يتوقف عند جعل العالمية خصيصة عربية بل حدد مسؤولية العرب عن الدعوة، قال تعالى: (وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ^ط وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ) ²، وهي حسب حاج حمد مُساءلة عما فعلوا بما أوكل إليهم.

بالإضافة إلى كل هذا فإن الله عز وجل قد حدد مركزية التعامل والتفاعل مع الغير، وذلك انطلاقاً من الوسط من العالم القديم، قال في سورة البقرة: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ^ط وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ^ع وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ^ع إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ^ط قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ^ع وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ^ط وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ) ³.

مما سبق يتضح أن القرآن حدد الخصائص التي أهلت العربي أن يكون حاملاً للبديل الحضاري العالمي:

01_ أميون.

02_ عرب.

03_ يحتلون منطقة الوسط الجغرافي من العالم القديم.

وما يجب التنبيه إليه هنا هو أن بدايات العرب لم تكن بالتطلع القومي ولكن بتأليف قلوب القبائل العربية عبر تدخل إلهي مثبت بنص قرآني، قال تعالى: (وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ^ع لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ^ع إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) ⁴، فالقبائل العربية المتناحرة لم يجمعها تطلع قومي ولا ألباتها ظروف اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية... رغم وجودها فعلياً -إلى تحقيق الوحدة-، فالتأليف أدنى درجة من التوحيد، ذلك أن التوحيد صهرٌ لكافة الأنويات والمقومات والعوامل داخل بوتقة واحدة من أجل الحصول على تشكيل جديد يلغي خصائص كل العناصر المشكلة له، في حين أن التأليف عبارة دالة

¹ - المصدر نفسه، ص 487.

² - سورة الزخرف، الآية: 44.

³ - سورة البقرة، الآية: 143-144.

⁴ - سورة الأنفال، الآية: 63.

على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين عناصر الجسم الجديد لكن لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان¹، فالله عز وجل جمع بين الفرقاء ضمن نسق واحد، لكن مع السماح لكل مكوّن من مكونات النسق بالاحتفاظ بخصوصيته، وهذا حسب حاج حمد: "غاية الفهم الفلسفي لجدلية الغيب والواقع"²، بمعنى أن الغيب لم يلغى فعل الواقع الموضوعي، لكنه كيّفه وطوره باتجاهه وهنا ممكن التكامل بين الغيب والوجود.

وإذا جئنا إلى الجانب النفسي -بعيدا عن التأسيس الديني للمركزية العربية- فإن للبيئة تأثيرا كبيرا في تكوين نفسية الإنسان، والتأثير على حياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي هذا السياق يرى مالك بن نبي أن الفرد مقيدا إلى حد كبير بالظروف التاريخية والجغرافية التي تسود جغرافيا عيشته، ويرى أن حظ هذا الشخص مرتبط أساسا بالقانون العام الذي يسيطر على الحياة الشخصية لكل فرد منتسب لوحدة تاريخية معينة مهما كانت معادلتها الشخصية³، وقد أكد توينبي كما أسلفنا على تأثير الظروف على بناء الحضارات ونموها وتطورها واندثارها.

من هنا فإن للصحراء بصمتها الواضحة في تكوين الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية للفرد:

— اقتصاديا: ساهم حُبّ التنقل وعدم الارتباط الوثيق بالجغرافيا ومعارضة الاستقرار والركون إلى الحضر في تفتيت القبيلة الواحدة إلى عدة بطون وأفخاذ، وهذا ما سهل على العرب ممارسة مهمة الوسيط التجاري القائمة على الترحال من اليمن جنوبا والشام شمالا (رحلة الشتاء والصيف)⁴، وهذا الأمر الذي جعل مكة مركزا ماليا بامتياز، لكنه لم يُسهم في توطين العربي أو انحصاره في رقعة محددة.

— نفسيا: على المستوى السيكولوجي، الجمع بين الترحال كمنط عيش وامتداد الأفق الصحراوي المفتوح ينتج لنا نفسية تميل إلى التفرّد وتنمية مطلق النزوع الفردي، وهو ما يولد كما رهيبا من الأنويّة الذاتية المتضخمة والاعتداد بالنفس، وهو ما يتمظهر عند العرب في سلوك الحمية⁵؛ والجدير بالذكر هنا أن ابن خلدون قد وجه إلى نفس ما وجهه إليه حاج حمد، حيث يرى أن للمناخ أثرا مهما في طبائع وأخلاق الشعوب، فحين يتحدث عن السود مثلا يرى أن الخفة والطيش وكثرة الطرب والرقص والحمق قد اجتمعت فيهم بسبب الحر، حيث كان في أرواحهم من الحرارة بسبب حرارة إقليم إقامتهم وهذا ما يسبب الصفات السابقة، ويرى أن الإقليم الرابع -قارة آسيا- بحكم اعتدال مناخها فإن سكانها أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا ودينا⁶، والظاهر من هذا أن ابن خلدون يؤكد على

¹ - المصدر نفسه، ص 428.

² - المصدر نفسه، ص 428.

³ - مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 36.

⁴ - حاج حمد، المصدر نفسه، ص 429.

⁵ - المصدر نفسه، ص 429.

⁶ - ابن خلدون، مرجع سابق، ص 92-93.

تأثير البيئة لا في الجانب الفيزيولوجي للإنسان فقط بل له تأثير كبير على الأمور المعنوية من طبائع وأخلاق وسلوكيات.

ويذهب بودان¹ صاحب كتاب الجمهورية إلى أن شكل الجمهورية ينبغي أن يتطابق مع صفات البشر، وأن هذه الأخيرة يتحكم فيها المناخ بشكل كبير، فسكان الأقاليم المعتدلة أقوى من حيث الأخلاق، وأن أصحاب المناطق الباردة أذكاء وأقل مهارة من غيرهم، أما أخلاقياتهم كالوحوش في فسوتهم رغم صفاء سرائرهم، أما أهل الجنوب فهم مثل الثعالب من الصعب خداعهم، وإذا ما خدعوا فهم أشداء في رد مظالمهم²؛ ولم يتوقف الحد عند تأثير المناخ، بل يذهب صاحب القوانين إلى أن للتربة أثرها في النظم القضائية: فخصوبة الأرض ساعدت على التوطن، والتوطن ساعد على إنشاء النظام الأرستقراطي وبعده الحكومة الشعبية، وذهب إلى أن المناخ الحار مفعّل الاستعباد، وأن المناخ البارد دافع على الشجاعة والتحرر³؛ ويبقى كل ما ذكر نسبياً قد ينطبق على أقوام ولا يصلح على آخرين، ولمفكرنا رأي اعقد في الموضوع سنرجى الحديث عنه إلى الفصل الموالي.

كانت الأمية الوسطية الجغرافية وخاتمية الرسالة إضافة إلى تأثير البيئة الصحراوية حوافز مكنت العربي من تبوء مكانة حمل البديل العالمي برساليته الأولى والثانية.

ولنا هنا أن نستفهم: اليهود رغم إرث تاريخي تراكمي طويل، وتوطنهم في أماكن قريبة من الوسط الجغرافي في العالم القديم، والنبوات التي توالى فيهم، أليسوا أحق من أي عرف أو دين من تلقي وحمل البديل الحضاري للعالم.

يجيب مفكرنا بأن التراكم التاريخي والتجارب الحضارية التي عايشها العربي، إضافة إلى بصمة الصحراء والأمية والوسطية الجغرافية، وخاتمية الرسالة لم تكن الدافع الرئيسي وراء تحمل هذه المسؤولية الإنسانية، بل إن السر كامن في آخر كتاب سماوي نزل على العربي، وهنا نتساءل: لماذا القرآن دون غيره من الكتب السماوية؟ أليس وراء هذه الدعوة دافع انوي بحكم الانتماء إلى الإسلام؟.

تطور الإنسان من انتمائه العائلي إلى القبلي وصولاً إلى العرقي ثم الحضاري، ومن خلال هذا التطور التراكمي حاول أن يبني في كل حقبة تاريخية عالميةً يذوب بكل خصوصياته في بوتقتها ويحاول فرضها على الآخرين⁴؛ لم يجد الإسلام على هذا المنطق، لكنه عدّله وضبطه بحيث لم يقيم بمجرد التركيب بين الثنائيات المتقابلة أو المتضادة،

¹ Jean Bodin (1530-1596): فيلسوف وسياسي فرنسي، من مؤلفاته: ستة كتب عن الجمهورية، منهج التاريخ، حوار الحكماء السبعة، انظر: www.mominoun.com، 2020/05/17.

² أمسمهان بلوم وآخرون، التأسيس النظري لتفسير العلاقة بين الإنسان والبيئة، International Journal of Enviroment and Water، المجلد 7، العدد 1، 2018، ص 3.

³ - المرجع نفسه، ص 3.

⁴ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 148.

وإنما قام على منهج محرره الإنسان¹، وليس مطلق الإنسان، بل ذلك الكائن الذي يحمل منطلق التمدد والانفتاح على مختلف الأنساق الحضارية والفكرية والدينية؛ فعالمية الإسلام تفاعلٌ عضوي موحد للبشرية يحاول أن يطابق بين الخطاب الإلهي والمستقبل البشري، إنها عالمية قائمة على التفاعل الحضاري ونبذ كل الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتبادلة (شرق # غرب، شمال # جنوب)، فليس في الإسلام تمييز حضاري حتى للذات العربية، وليس هناك منطلق خصوصية مفارق للآخرين²، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)³، توصل هذه الآية لمبدأ العالمية الإسلامية القائم على التساوي والتماثل في المنطق -من ذكر وأنثى-، والحفاظ على الخصوصية الفكرية والحضارية للمنتسبين إلى البديل الإسلامي -شعوبا وقبائل- حضرا كانوا أو بدوا، مثقفين أو جهالا، متمدينين أو غير متمدينين.. لكل خصوصيته بشرط الانخراط في النسق الحضاري الإسلامي، والتفاضل هنا معنوي خالص عن طريق (أتقاكم). وإذا جئنا إلى الجانب الديني فالقرآن الكريم عالمي، وموضوعاته كونية، وإنسانه متفاعل بكل الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية ليستوعبها ثم يتجاوزها، فالقرآن الكريم يتجاوز المرجعية الدينية المعصومة لتاريخ البشرية الروحي من آدم إلى محمد، حيث أعاد استرجاع هذا الموروث بمنطق التصديق ثم عاجله وقومه وأعاد طرحه بمنطق الهيمنة⁴.

تنزلت كل الكتب السماوية في الأرض المقدسة، بينما كان نزول القرآن في الأرض المحرمة، وهذا فارق منهجي جوهرى ودقيق في الموضوع، فالكتب المنزلة في الأرض المقدسة كانت قومية، بمعنى منزلة على أقوام دون غيرهم، وهذا في إطار خطاب إلهي حضري موقوت بالزمان والمكان⁵، وبالتالي فتلك الكتب رغم سماويتها كتبت عهدٍ بينما أنزل القرآن الكريم للناس كافة، متسع لمطلق الزمان والمكان والإنسان، يحمل بين طياته الصيرورة الكونية، معادلٌ بالوعي للوجود الكوني وحركته مثلما قررت سورة الواقعة.

وقد ربط الله حين الحديث عن الكتب السماوية الأخرى والقرآن بين صفتين: التصديق والهيمنة، قال تعالى:

(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرَعَةً وَمِنْهَا جَاوِلُونَ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَاءِ اتِّكُمُ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ

¹ - المصدر نفسه، ص 96.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 86.

³ - سورة الحجرات، الآية: 13.

⁴ - المصدر نفسه، ص 86.

⁵ - حاج حمد، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكبرى، مجلة تفكر، جامعة الجزيرة، الإمارات العربية المتحدة المجلد 3، العدد 2، 2001، ص 16.

جَمِيعًا فَيَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ¹، فالتصديق هو اعتراف القرآن الكريم بتلك الكتب واستحضار المواضيع التي طرحتها وناقشتها، أما الهيمنة فانتشار الموروث البشري الروحي من دهاليز العتمة الأسطورية، ودياجر الخرافة، وقيود العقليتين الإحيائية والثنائية، وإعادة تشكيلٍ منطقيٍّ للحقائق، وتدقيقٌ في صياغة الوقائع²، بمعنى الرقابة النقدية بهدف التصحيح والتقويم ثم إحداث النسخ لما سبق من الشرائع. واختصاص القراءان بالتصديق والهيمنة دون غيره راجع لسببين:

ـ التحريف: قال تعالى: (فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْيسَةً يُحَرِّفُونَ³ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ⁴ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ⁵)³، وقال: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ⁶)⁴.

ـ النسيج العقلي الخرافي: إذ ساد تلك الفترات وتأثير من العقليتين الإحيائية والثنائية نوع من الخرافة، فتلبّست معاني النصوص وحملت مالا تعنيه من المدلولات، وأخرجت عن سياقاتها الأصلية، وركبت فوق إسقاطات تتنافى والمقتضيات.

والدليل على الاسترجاع النقدي مركز فيه، إذ تضمن بشكل موسع ومكثف ومفصل تجارب النبوات السابقة من آدم إلى السيد المسيح، فاسم موسى مثلاً مذكور في القرآن 136 مرة، وآدم 25 مرة، وإبراهيم 69 مرة، وعيسى 25 مرة، والتوراة 18 مرة..⁵، فأظهر زيف كثير من الحقائق المقررة في التوراة والإنجيل، وتوسع في إبطال كثير من المغالطات موظفاً أساليب ومناهج حجائية مختلفة، وهذا الاسترجاع لا يعني إحداث قطعة معرفية مع التراث الروحي للبشرية، وإنما هو تقويم وإرجاع لهذا التراث إلى حقيقته، قال تعالى: (تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَرِيقٍ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ وِلِيُّهُمْ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ⁷) وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ⁸)⁶، والبعد

¹ - سورة المائدة، الآية: 48.

² - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 67.

³ - سورة المائدة، الآية: 13

⁴ - سورة البقرة، الآية: 79.

⁵ - المصدر نفسه، ص 68.

⁶ - سورة النحل، الآية: 63-64.

الغائي للاسترجاع النقدي ليس مجرد التصحيح والتقويم، بل تسليط الضوء على الجوانب الخفية في القصص والوقائع، إذ إن كل نبوة تتكشف عن خصائص معينة ومفهوم محوري في العلاقة مع الله ومع الكون، وفي جماعها -التحارب النبوية- تفصح عن تعدد أشكال ومضامين العلاقة بالله وبالكون¹، ومن هنا يمكن تقويم الماضي وبناء الحاضر واستشراف المستقبل.

إن طرح القرآن الكريم كبديل عالمي من خلال الاسترجاع النقدي في المجال الديني، يجعل من القرآن كتاباً للبشرية جمعاء، تكتشف به خطأ كتبها، وتطرح ما ورد فيها على محك الغرلة والنقد، لكن هذا الطرح وفق مفكرنا يتطلب جهداً يتصل بتحليل كيفية تعامل القرآن مع ذلك المورث الروحي كله²، ولسائل هنا أن يقول: إن تاريخ البشرية الروحي لا يقتصر على اليهودية والنصرانية فقط، فلماذا ارتبط الاسترجاع بهما فقط؟.

تأتي الإجابة من القرآن ذاته، فبعد الإقرار بتعدد النبوات وعدم سرد قصص كل الأنبياء: (إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)³، يوجهنا إلى عالمية رسالة محمد (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)⁴، فالخطاب الإلهي للرسول محمد يمتد من المسؤولية القومية الخاصة بالعرب إلى الحالة الأمية التي تشمل غير الكتابيين وغير المستوعبين لكتبهم السماوية، وصولاً إلى الاتساع العالمي⁵، وهذا خلاف الخطاب الحضري الموجه لبني إسرائيل مثلاً. وليستطيع القرآن الكريم التجاوب مع ذلك لا بد من أمرين:

البند الأول: الحفظ الإلهي: قال تعالى: (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)⁶، إذ تكفل الله تعالى بحفظ القرآن الكريم من التحريف والتزييف، بعد أن كانت هذه الأمانة موكلة إلى رجال الدين الذين خانوها وضيعوا الحفظ، جاء عند الطاهر بن عاشور أن الحفظ لفظاً جامعٌ يعني الحفظ من التلاشي، والحفظ من الزيادة والنقصان، كما يشتمل تيسير سبل وأسباب التواتر والسلامة من التبديل والتغيير حتى حفظته الأمة عن ظهور القلوب، فاستقر في الصدور، وحفظ في السطور⁷، وهذا ما لم تسنى لغيره من الكتب.

البند الثاني: الإطار المنهجي: إذ إن القرآن الكريم محمل بإطار منهجي يمكن من الاسترجاع النقدي والتحليلي للموروث الروحي، وقد أعد الله عز وجل القرآن ليكون مفتاحاً للأزمة الحضارية العالمية، وخصّ المسلم دون غيره

¹ - المصدر نفسه، ص 70.

² - المصدر نفسه، ص 72.

³ - سورة فاطر، الآية: 24.

⁴ - سورة سبأ، الآية: 28.

⁵ - المصدر نفسه، ص 107.

⁶ - سورة الحجر، الآية: 9.

⁷ - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج 14، ص 21.

بتوجيه البحث عن البديل أو المنهجية الخلاصية داخل القرآن الكريم، يقول حاج حمد: "بالنسبة إلى المسلمين سيقصر الأمر على البحث عن هذه المنهجية المعرفية داخل القرآن الكريم، أما بالنسبة إلى العالم فسيتلمس الطريق إليها عبر مناحي فلسفية شتى في محاولته الوصول إلى المضمون الحضاري البديل"¹، فبالإضافة إلى أنه كتاب محفوظ ومصدق ومهيمن، فهو كتاب معادل بالوعي للوجود الكوني وحركته، ويشبهه في بنائيته على مستوى الحرف الكون في بنائيته على مستوى النجم: دقيق بحيث لو اختل حرف في هذه البنائية يخل القرآن كله، كريم فيعطي ويكشف على النواميس والسنن ولا ينضب عطاؤه، مكنون ليكتشف ويقرأ بمختلف الأدوات المعرفية التي أتاحتها العقل الإنساني فيستجيب؛ ورغم أنه بلسان عربي إلا أنه مبين بحيث يختلف الاستخدام الإلهي لهذه اللغة عن الاستخدام البشري، إذ ارتقى عن شاعرية العرب ليحعل من كل كلمة مصطلحا دقيقا... وقد سبق ذكر هذه الخصائص المنهجية في الفصل الأول من هذه الأطروحة؛ وتنزل القرءان الكريم قبل خمسة عشر قرنا وعلى محمد بن عبد الله في غار حراء بمكة لم يكن من باب الصدقة ولم يأتي سهلة، بل إنه ضبط إلهي دقيق في الزمان والمكان، إذ اشتملت تلك المرحلة على خصائص جامعة قال تعالى: (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ^٢، ثم الربط هنا بين نبي خاتم لا رسالة بعده إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، مبعوث في أرض محرمة، وقد أنزلت التوراة والإنجيل في أرض مباركة، ومرسل إلى أميين أوكلت إليهم مهمة حمل الرسالة إلى الناس كافة³، تحقق خروجهم الأول بمبعثه صلى الله عليه وسلم، ويتحقق خروجهم الثاني بدخول إسرائيل إلى أرض فلسطين واحتلالهم لها، ثم إن هذا الكتاب ورغم ارتباطه بتلك الحقبة الزمنية التي نزل فيها واستجاب لما ساد فيها من تحديات، فهو متفتح على الحاضر والمستقبل على حد سواء⁴، وعلى مختلف الأنساق الفكرية والحضارية والدينية الآنية والآتية مستقبلا.

فلاسترجاع النقدي لا يهدف إلى تصحيح الوقائع بقدر ما يتوجه إلى البحث عما يتضمنه القرآن من محددات منهجية يمكن من خلالها استنباط منهج معرفي مضبوط القواعد، وهذا العمل لا يتأتى إلا من خلال قراءة القرآن في كليته ووحدته العضوية بعيدا عن العضوية التجزئية التي قرأت بها آيات الكتاب العزيز بعيدا عن فوارق المكّي والمدني⁵ التي جعلت من الأول خاصا بالعقائد والثاني خاصا بالتشريع، رغم أن الختمة الأخيرة تجاوزت هذه الثنائية.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 60-61.

² - سورة النمل، الآية: 91-92.

³ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية، مصدر سابق، ص 65-67.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 426.

⁵ - المصدر نفسه، ص 89.

والمنهجية التي جاء بها القرآن الكريم تكشف عن متغيرات كل عصر وظروفه، لكنها تظل أكبر من أي عصر¹، وهذا لا يعني إطلاقاً رفض ما توصل إليه العقل البشري اليوم، ولا إلغاء المحددات النظرية والمعرفية التي أنتجتها الحضارة الغربية المعاصرة، ولكن العمل يجب أن يكون منصبا على إعادة توظيف هذه المحددات خارج المناهج الوضعية التي ألغت الإله وألهمت الطبيعة أو البشر، وذلك في إطار منظور كوني لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة²، وهذا هو أصل منهجية الجمع بين القراءتين، أي جمع بين القراءة الغيبية بعد تحريرها من قيود اللاهوت والقراءة الموضوعية العلمية بعد تجريدتها من أغلال المادة، ومن هنا تكون القراءة بالقلم بحثاً وتنقيحاً ومحاولة جادة لمعرفة المحددات النظرية والمنهجية في العلوم الطبيعية والإنسانية، ثم استبعاد هذه المحددات وإحالتها على القرآن الكريم، فمركز الجمع إذاً هو البحث في المجالين: القرآن والواقع، واستناداً إلى هذا التأسيس فإن أول خطوة للجمع هي أن يستوعب الباحث الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تسيطر على فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية بمنطق نقدي تحليلي ثم العودة إلى القرآن لا بحثاً عن التوافق أو الاختلاف بين الكتابين المنظور والمسطور، ولكن محاولة إيجاد فهم كوني يأخذ بالإبعاد التالية: الغيب والإنسان والطبيعة³، ولا يتم هذا الفهم الكوني التكاملي إلا من خلال قراءة القرآن الكريم قراءة بعيدة عن العنصرية والاجتزاء من السياق العام، أي قراءته في كليته ووحده العنصرية ومنهجية المعرفة، مع استصحاب اعتباره كونياً في موضوعاته، مطلقاً في تركيبه بحكم إلهيته، مصداقاً ومهيماً لا على الكتب السماوية فقط بل حتى الإنتاج الفكري والفلسفي والحضاري للعقل البشري، ومجاوذاً لمختلف المناهج المعرفية العالمية ومختلف الأنساق الحضارية، بحيث لا ينغلق على خصوصية جغرافية ولا تاريخية محددة⁴، وبالتالي فهو الوحيد القادر على الخروج بالإنسان المعاصر من ضيق الاستلابين اللاهوتي والمادي إلى رحابة الجدل التكاملي بين الغيب والإنسان والكون.

إذاً، فالجمع لا يعني قراءة في القرآن والكون تفضي إلى الإيمان، فبالقراءة الثانية يتعرف الإنسان على الظواهر الطبيعية ويفهم قوانينها ويتعرف على التاريخ وتوزيعات الجغرافيا وكل أنواع العلوم، بينما تبحث الأولى عن الإرادة الإلهية المرتبطة بالحكمة، أو البعد الغائي في كل ذلك والمؤشرات الدالة على ما هو مجاوز لقدرات البشر، ومنه فإن القراءة الأولى لا تتم إلا بتقوى الله وخافته ورجاء رحمته ومغفرته، أي إنها قراءة عبودية لا ينالها من أخلد إلى الأرض وأراد فيها علواً وفساداً⁵، وإذ يقول مفكرنا هذا فإنه لا يقصد قراءة تعتمد على تأويلات باطنية، إنما ينالها

¹ - المصدر نفسه، ص 78.

² - المصدر نفسه، ص 80.

³ - المصدر نفسه، ص 137.

⁴ - المصدر نفسه، ص 356.

⁵ - حاج حمد، إسلامية المعرفة، مصدر سابق، ص 13.

العبد بالمزاوجة بين الهدي الإلهي والآليات المعرفية الحديثة لقراءة وفهمه، "فالآليات المعرفية الإستيمولوجية المعاصرة تشكل قوة إسناد لدعم القراءة الأولى ولكنها ليست مصدرها"¹.

إننا نقف انطلاقاً من كل ما سبق أمام ثلاث معالم ومحاور كبرى: كون مطلق لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر سرمدي، حيث وجد في الرق ويستمر حين تبدل الأرض غير الأرض والسموات غير السموات؛ إنسان لا متناه في تكوينه لأنه مخلوق من مادة الكون، بالإضافة إلى أنه لا محدود في نزوعه وقواه اللامرئية، زيادة إلى سرمديته رغم أنه بدأ حياته بالماء إلا إنه يمتد بالحياة إلى ما بعد الموت؛ قرآن مطلق محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية وبسرمديتها؛ وفوق الجميع إله أزي².

إن اكتشاف العلاقة التكاملية بين الجدليات الثلاث مركزاً في وعي القرآن الكوني المحيط، وخاصة الإطلاق المركوزة في كل عنصر، إذ لولا إطلاقية الكون لحقت عليه نتائج البحوث الوضعية والحتميات الجامدة التي ينقضها اليوم مفهوم النسبية الاحتمالية، ولولا مطلقية الإنسان لتأصلت القيود اللاهوتية والجزرية أو الوجودية العبثية، لكنه ثار على اللاهوتيين، ويأتي المطلق الثالث -الغيب- لينفي الأحادية عن كل مطلق ويؤكد على التفاعل والتكامل، "فقدرات التفاعل لا تقوم على الاستلاب، والاستلاب جزرية، والجزرية تحديد، والإطلاقية لازمة للتفاعل دون

استلاب.."³، لذلك أكد الله تعالى في القرآن على نفي العبثية في الخلق (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعِيبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)⁴.

استناداً إلى كل ما سبق، فإن العنصر المفعل والدافع إلى إنجاح هذا التفاعل الجدلي الثلاثي الجامع بين القراءتين هو الإنسان، لذلك سنحاول أن نركز في هذه الأطروحة عليه، منشأً ومعاشاً وتفاعلاً مع بني جنسه، لكن لماذا الإنسان؟ وهل يمكن أن يعتبر هذا التركيز بحثاً وتأثيراً للوجودية الإسلامية؟.

¹ - المصدر نفسه، ص 14.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 356-357.

³ - المصدر نفسه، ص 358.

⁴ - سورة الدخان، الآية: 38-39.

الفرع الخامس: نحو البحث عن إنسان العالمية:

يعيش الإنسان في كون معقد، يتنازع فيه بعده الغيبي وبعده المادي، محكوم بالتنازع بين الغيب والشهادة، ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يلغي أحد طرفي المعادلة، إذ إن إلغاء البعد الغيبي مؤذن بالإخلاق إلى الأرض وتنصيب إله المادة، وإلغاء البعد المادي يعني الركون والاستسلام إلى جبرية لاهوتية ماحقة، "فمحاولة احتواء حركة الغيب بواسطة الشهادة معناه احتواء الكلي المطلق بالجزئي المحدود"¹، وقد وجه القرآن الكريم في غير موضع إلى التأمل والتدبر في مظاهر الخلق المختلفة، وعدم إغفال التدبر في نفسه فقال: (سَرِّبْهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ

وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)²، فالتدبر

وسيلة لاستنباط السنن الكونية والنواميس الإلهية في حركة المادة، وإلى التعرف على آثار الرحمة والتسخير، وهذا التدبير في الكونين الداخلي والخارجي يدفع الإنسان للتفاعل مع الحياة والاندماج مع الكون وفق مبدأ التسخير، فالإنسان حسب مفكرنا وحدة متفاعلة مع الكون يملك قدرات التفاعل بما عبر مختلف قوى الإدراك الطبيعي، لأنه متولد عنها، ولا أدل على هذا التأثير والتفاعل من قوانين التزاوج الكوني المماثلة للتزاوج البشري³، قال تعالى:

(وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ ﴿١١﴾ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ) ⁴، بعد أن أكد على كيفية التزاوج البشري: (فَلْيَنْظُرِ

الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ) ⁵، فالمماثلة بين خروج ماء الرجل من الصلب وحدوث التزاوج تشبه خروج الماء من السماء واستقراره في الأرض ليخرج منها النبات مختلف الألوان، وسنجرى الحديث عن هذا إلى الفصل القابل.

هذا الكون الصغير بكل تعقيداته الكونية وصراعاته مع السماء والأرض واختلافاته مع بني جنسه هو ابن كون أكبر منه وأكثر تعقيدا وتركيبا وغموضا، ورغم تحديد شكله الفيزيولوجي وبنيتة الجسدية، إلا أن قواه اللامرئية من انفعالات النفس و مقومات الإدراك ودوافع الإرادة، بالإضافة إلى المادة الكونية التي خلق منها هو كون مطلق لا محدود⁶، ومصدر أزمت هذا الكائن الفريد يكمن في عدم قدرته على التعايش مع المحدود والمتعين والمقيد وذلك طبعا بحكم تركيبته⁷، وكل بديل حضاري يحاول أن يشخص أمراض الواقع ويجدد مظاهر ضعفه، ويقدم

¹ - المصدر نفسه، ص 337.

² - سورة فصلت، الآية: 53.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 113.

⁴ - سورة الطارق، الآية: 11-12.

⁵ - سورة الطارق، 5-7.

⁶ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 177-178.

⁷ - المصدر نفسه، ص 174.

الحلول لمشكلاته يبقى قاصرا و "يكرر مأساة الإنسان ما لم يكن يحمل توجهها نحو الالمحدود"¹، وكل محاولة لتأطير أو تنميط الوضع الإنساني هي مجرد تقييد للمطلق وهذا وفق مفكرنا -أي استجابة الإنسان للمحدودية الكونية في تركيبه- أصل الدين، منه يستمد المطلقية والتوجه إلى ما فوق المطلق، وبغير هذه الممارسة لا تكون ثمة عبودية لغير الله، وقد كان تطلع الإنسان نحو الالمحدود منذ فجره الحضاري بالتوجه إلى الفن والموسيقى والجماليات².

وما دفعنا للبحث عن إنسان العالمية أو الإنسان الكوني كما يسميه حاج حمد إضافة إلى ما سبق:

01_ الخلافة عن الله: الخلافة عن الله حسب مفكرنا هي أخطر عبء يمكن أن يكلف به أحد على مستوى

التجربة الوجودية منذ خلق الله آدم إلى أن يرث الأرض ومن عليها³، فلماذا تُخصّص بها الإنسان دون غيره؟.

02_ كونه المعنى الأول بالاستلابين المادي واللاهوتي، والمعنى الأول في محاولة حاج حمد للجمع والتوفيق بين القراءتين، ومن خلال هذا نعيد التساؤل ونرجئ الجواب: كيف يتجلى التكامل بين القراءتين على الإنسان؟ كيف يطرح حاج حمد نظرية الخلق الإسلامية الجديدة؟ ما موقفه من التطور؟ ما حدود هذه الإطلاعية الإنسانية؟ ما ضوابط الحرية؟ ما مكانة المرأة في العالمية الثانية؟ ألا تعتبر العبودية لله حدًا من إطلاعية الإنسان؟ ألا تعتبر الشرائع والحدود تكميلا للمحدودية؟ ما هي النظرية السياسية التي تناسب الإنسان الكوني؟، وغيرها من القضايا المتعلقة بهذا الكائن البشري والتي سنحاول الإجابة عنها في طيات هذه الأطروحة.

¹ - المصدر نفسه، ص 174.

² - المصدر نفسه، ص 174.

³ - المصدر نفسه، ص 418.

المبحث الثالث: منهجية الجمع بين القراءتين:

➤ **المطلب الأول: الجمع وآلياته:**

الفرع الأول: المنهج لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: الجمع مفاهيمياً.

➤ **المطلب الثاني: المحددات المعرفية والضوابط المنهجية لأسلمة العلوم الإنسانية:**

الفرع الأول: الوحدة المنهجية بين العلوم الطبيعة والإنسانية.

الفرع الثاني: الوظيفية بديلاً عن النسبية في فلسفة العلوم.

الفرع الثالث: التكامل بين الخلق والتشْيِؤ.

الفرع الرابع: منهجية الخلق والمعرفة الوظيفية.

الفرع الخامس: التركيب الوظيفي للإنسان في علاقته بالزمن والضرورة وإنتاج الأفكار.

الفرع السادس: الكونية المزدوجة.

➤ **المطلب الثالث: مستويات الجمع بين القراءتين:**

الفرع الأول: التأليف.

الفرع الثاني: التوحيد.

الفرع الثالث: الدمج.

لكل مشروع فكري، أو مدرسة فلسفية، أو مذهب عقدي، أو تيار سياسي، أو توجه اقتصادي.. منهج مؤسس، وأدوات وآليات واضحة يمكن من خلالها أن يخرج بمشروعه من القوة إلى الفعل، يقول بولزانو¹: "وفي الفلسفة يجب على كل واحد أن يقوم من جديد بنفس المسعى الذي يقود إلى النتائج التي تبناها، ويجب أن يكون قادرا في كل دعوى يعبر عنها على الإدلاء بحججه، وأن يجيب فقط بأسلحة العقل عن الأسئلة والشكوك التي يمكن أن يثيرها خصمه"²، فالمنهج إذا ضرورة ملحة لبقاء وصمود أي مشروع أو توجه.

المطلب الأول: الجمع وآلياته:

بعد أن تأكد الإشكال واتضحت عالمه، لا بدّ من الشروع في التأسيس والتأثير لآليات جديدة للجمع بين قراءتين مختلفتي المصدر؛ وهو ما سنقوم به في هذا المطلب.

¹ - Bernhard Bolzano (1781-1848): عالم رياضيات وفيلسوف تشيكي، من مؤلفاته: أدلة خلود النفس، نظرية التوابع، نظرية الأعداد، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 208.

² - الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990، ص 11.

الفرع الأول: المنهج لغة واصطلاحاً:

والمنهج كما جاء في لسان العرب: "نَهَجَ طريقاً نَهَجاً: بَيَّنَّ واضحاً وهو النهج، والجمع نَهَجَاتٌ ونُهْجٌ ونُهْجٌ (..) وأنَهَجَ الطريقَ وضَحاً واستبانَ وصارَ نَهَجاً واضحاً بيناً، والمنهَجُ هو الطريقُ الواضحُ، ونَهَجَتِ الطريقَ ابنته وأوضحته، ونَهَجَتِ الطريقَ سلكته (..)، والنهَجُ الطريقُ المستقيمُ، ونَهَجَ الأمرُ إذا وضَح..¹"، والظاهر من كل هذا أن المنهج في اللغة يجمع بين الوضوح والاستبانة من جهة، والاستقامة والثبات من جهة أخرى.

أما اصطلاحاً فقد عرفه التهانوي بقوله: "ما يكون في حد ذاته آلة لتحصيل غيره، ولا بد أن يكون متعلقاً بكيفية تحصيله، فهو متعلق بكيفية عمل"²، فالبعد الغائي للمنهج حسب التهانوي هو الإعانة والمساعدة على تأييد الرأي، لذلك سماه آلة بمعنى وسيلة وأداة مساعدة، ولا يتأتى للآلة أن تعين غيرها إلا إذا كانت واضحة منضبطة المعالم لا غبشاً أو لبساً يشوبها؛ وفي ذات السياق يعرف عبد الرحمان بدوي المنهجية بأنها: "علم يعتني بالبحث في أيسر الطرق للوصول إلى المعلومة مع توفير الجهد والوقت، وتفيد كذلك معنى ترتيب المادة المعرفية وتبويبها وفق أحكام مضبوطة"³، وهذا التعريف حدد مهمتين رئيسيتين للمنهج هما: التأصيل والتفصيل وتأييده بالأدلة والحجج هذا المنهج، وضبطه من حيث الموضوع والأهداف.

وباختصار، يمكن القول أن المنهج هو مجموعة من الآليات والوسائل المعرفية المضبوطة التي تسهل على الناس الوصول إلى المعرفة ومن ورائها الحقيقة، وقد عرفه حاج حمد بقوله: "خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير"⁴، يوجه هذا التعريف إلى أن المنهج سابق للنظرية وأن النظرية تتويج للمنهج، وأن المنهج من الأهمية بمكان لذلك وجب أن ينتفي في حقه كل توفيق أو تلفيق أو انتقاء دون أي مسوغ معرفي واضح، فلا يصح مثلاً أن نقول أن الحرارة تمدد الأجسام ثم نقول بذات الوقت أن الأجسام تتمدد بذاتها⁵، لهذا الانضباط هو الضامن الحقيقي لسلامة وصحة النظرية.

ومادام لكل فن وعلم منهجه، فما هو المنهج الذي استند إليه صاحب المنهجية المعرفية في طرحه للجمع بين

القراءتين؟

الفرع الثاني: الجمع مفاهيمياً:

وبالعودة إلى مفهوم الجمع بين القراءتين، أو إستيمولوجية المعرفة الكونية، فإن حاج حمد يورد لهذا المنهج تعريفات مختلفة ومتنوعة، تختلف من حيث العمق والدقة حسب مستوى الطرح، وتراعي في كليتها تراتبية المنهجية العامة المنتهجة.

¹ - ابن منظور، مرجع سابق، ج2، ص 383.

² - التهانوي، مرجع سابق، ص 6.

³ - محمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، دار المعارف، سوسة، تونس، ط1، 1998، ص 9.

⁴ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 49.

⁵ - المصدر نفسه، ص 47.

"إن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وبين ما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات، فكلاهما يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه"¹، إننا أمام عمل جبار قائم على الجمع بين القرآن بوعيه الكوني، والوجود الكوني بمنهجه الاستدلالي والاستقرائي، وفي هذا الصدد نجد أن إسماعيل راجي الفاروقي يرى أنه لا تعارض أو خلاف بين العقل والوحي، فوحدة الحقيقة كفيلة بأن توجد مكانا يزيل هذا التناقض في سبيل التكامل²، فالمنهج القرآني قائم على أن الظواهر الطبيعية ذات محتوى إنساني كوني، والعلاقة الكلية التي تربط ما بين مجموعة الظواهر هي علاقة كونية بشرية فقط، كما أنها لا تحمل في طياتها منطوق المصادفة بل التقدير الإلهي، وينفذ إلى كل التفاصيل في حياة الشعوب³، من موقعها الجغرافي إلى تركيبها ومختلف الجزئيات المتعلقة بها.

فالرؤية الكونية التوحيدية في هذا المشروع التكاملي ليست مجرد تجديد ديني، أو دعوة إصلاحية، أو مبادرة تغيير قائمة على غير دينية أو مدعمة بفكرة التجديد المئوي للدين، إنها بديل حضاري يحمل الخلاص الإنساني تقف ندا مناوئا للعوامة البراغماتية، وعدوا لدودا للصراعات الطبقيّة والانقسامات الاجتماعية، وخصما عنيدا للحركات الأصولية الدينية ومنهجا الشيوعراطي التي اعتلت الرؤوس قهرا، إنها منهجية منضبطة تتجه إلى الإنسان الحر المنفك من أسر مختلف الاستلابات، وهذا الإنسان الحر هو قاعدة الرؤية الكونية التوحيدية منه تنطلق وبه تخوض معاركها⁴، وفيه تتحلى مضامين الآيتين: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)⁵.

الجمع بحسب الطرح الحمدي إذا لا يعني بحال من الأحوال تشيخا للعلم بوضع عمامة على رأس أو تقصير ثوب وإطلاق لحية وإعفاء شارب⁶، كما أنه ليس مجرد إضافة عبارات دينية إلى مباحث علم النفس والاجتماع وغيرها بأن نبحث عن آيات قرآنية ملائمة لموضوعات العلم المقصود أسلمته⁷، كما أنها غير معنية بالقوانين العلمية التطبيقية التي هي نتاج مشترك وإرث حضاري إنساني منذ العصر الحجري إلى يوم الناس هذا، وبالتالي فلا

¹ - المصدر نفسه، ص 145.

² - إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1983، ص 53.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 547.

⁴ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 406.

⁵ - سورة النحل، الآية: 78-79.

⁶ - المصدر نفسه، ص 418.

⁷ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفة، مصدر سابق، ص 41.

وجود لسيارة إسلامية ولا زجاج إسلامي: "إنها منهج فلسفي يوازي المناهج الفلسفية الأخرى"¹، أي إنها منهج فلسفي قائم على المزاحجة بين الروح والعقل، قائم على إعادة صياغة منهجية ومعرفية للعلوم وقوانينها²، بأن نستبعد الإحالات الفلسفية الغربية، ونبحث عن الوجود الإلهي وراء كل ذلك، والهدف من وراء كل هذا ليس فقط الكشف عن البعد الوضعي المادي الإلحادي في المعرفة الغربية، بل مجاوزة ذلك إلى استيعاب إشكالية العلاقة بين رؤية العالم وما يتولد عنهما من معارف لاهوتية إذا كانت رؤية كونية مادية، وهذه الركيزة الإستيمولوجية القائمة على ربط المعرفة بالرؤية الكونية مهمة جدا إذ إن: "إسلامية المعرفة هي التعبير المرادف للرؤية الفلسفية التوحيدية في مقابل الرؤية اللاهوتية الدينية وكذلك الوضعية العدمية"³، من هنا يمكن القول أن الجمع بين القراءتين فلسفة وجود مطلق قائمة على الجمع التكاملي بين الغيب الإلهي المستمد من الكتاب العزيز، والإنسان المطلق بذاته، والطبيعة المطلقة، في توليفة علمية إستيمولوجية مرتكزة على التحليل والتركيب معا.

ويؤكد حاج حمد على أن هذا الجمع أو الإستيمولوجية الكونية موجودة في تراثنا الروحي الإسلامي وتراث البشرية جمعاء، وإنما الفاصل بين ما جاء به هو وغيره كامن في المدخل أو المنهج التأسيسي للجمع، إذ إن الجامع بين القراءتين قراءة الوحي الكتابي والوجود الكوني هو الإنسان، وهو كما الطبيعة عند حاج حمد مطلقان لا متنهايان في الصغر والكبر وفوقهما "إله أزلي انزل في مقابل الإطلاقتين الإنسانية والكونية كتابا مطلقا يحيط بهما منهجا"⁴، فالرؤية الكونية التوحيدية قائمة على توحيد الله تعالى وما يتفرع عن ذلك من جزئيات وتفصيل، حيث أن العلوم الإسلامية في ظاهرها ومضمونها رؤية توحيدية خالصة تنطلق من الرؤية الكونية التوحيدية للعلم ودوره في الحياة، حيث تقيم الجسور بين الوحي والعقل، وبين الدين والدنيا، وبين الغيب والشهادة، وبين المادة والروح⁵، كما أنها مستندة على ركيزة أساسية هي القرآن الكريم بمنهجية المعرفة ووعيه المعدل للوجود الكوني وحركته وهي إبراز نقطة خلافية مع الرؤية الكونية الوجودية بعد الاعتراف بوجود الله طبعاً، وهروباً من هذا الخلط يرى مفكرنا أنه لا يصح أن نعدل في هذا المركب الإضافي "إسلامية المعرفة" عن الإسلامية ونعوضها بالكونية لعدة اعتبارات:

- 01_ تجريد الجدلية الثلاثية من مصدرها الكوني أي القرآن الكريم الذي هو المصدر الوحيد لهذه الكونية.
- 02_ التأكيد على البعد الذي حاولت الإستيمولوجيا الوضعية تغييره وطمس معالمه، ونقصد هنا الغيب ودور الإله الأزلي.
- 03_ الإسلامية ليست دعوة دينية تنبذ وتستبعد الآخر، بل باب مشروع على الخلاص الإنساني وفق مفهوم علمية الإنسان.

¹ - حاج حمد، أستيمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 417.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفة، المصدر السابق، ص 41.

³ - حاج حمد، أستيمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 52.

⁴ - المصدر نفسه، ص 53.

⁵ - هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 9.

04_ إن تعبير اسلامية المعرفة هو اتكاء على مطلقية القرآن مصدرا للمعرفة الكونية وليس انطلاقا من خصوصية المسلمين الذي كاد بعضهم بلاهوتيته أن يحدث قطيعة معرفية مع القرآن نفسه¹.

إذا الرؤية الكونية التوحيدية ليست دعوة دينية متشددة، ولا مذهبا يتبناه فريق دون آخر، إنها منهجية كونية لا تستبعد أحدا ولا تنعت أي مسلم بالتكفير والتجهيل، كما أنها تستوعب المخالف الديني بعيدا عن الانتماء الضيق، فهي لا تنعت يهوديا ولا مسيحيا بالكفر، والله في القرآن الكريم قد عاتب اليهود والنصارى على تكفيرهم بعضهم البعض، والعلة في منع ذلك هو تلاوة الكتاب، قال تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)²، فالإدانة هنا للتحريف وليست لأصل الإيمان، "وليس من أدلة على منع تكفير اليهود والنصارى من هذه الآية"³، وسيأتي الحديث عن هذا الأصل في باقي مطالب الأطروحة.

والقيمة المنهجية لأسلمة المعرفة تكمن في التحول الإنساني إلى الكونية بدل الموضوعية والوضعية، فتكون لدى الإنسان نظرية وجود مرتبطة بالله بوصفه خالقا ومصدرا للكتاب والحكمة، وانطلاقا من هذه النظرية تتشكل عقلية الإنسان وأخلاقياته، ونظمه السياسية، ونظرياته الاقتصادية، وبحوثه العلمية عن الارتباط الإلهي، فيتعالى عن نزعتة الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة، وينتمي إلى منظومة إلهية من القيم هي نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء مهما كانت المبررات النفعية ونزعتها العلمية غير الأخلاقية، وتمركزها حول الذات الفردية وإباحتها الليبرالية، ومنهجها الأدائي والأدواتي، وغزوها للآخرين بمنطق صدام الحضارات⁴، بعد أن حولت الإنسان إلى كائن عدمي يلغي آلة الإنتاج والاستهلاك، والإباحية التي تجاوزت روابط العلاقة الزوجية وقدسيتها العائلة وآداب الحشمة والحياء، وقيمة العفاف والورع، وفضيلة المحافظة على النسل النقي الطاهر، لتطرح مفهوما جديدا للعلاقات المتحللة المتفسخة تحت ذريعة اللذة البيولوجية والضرورة النفسية والحرية والشجيرة؛ والسعي وراء المنهجية الكونية يهدف إلى شيئين رئيسيين:

01_ ضرورة التفاعل مع كل خبرات العالم الفلسفية ليس بغرض تحديد الدين الإسلامي، بل من أجل طرح ما لدينا على أرضية عالمية شاملة عمادها إنسان معاصر يخلق فوق كل الحدود بكل مقوماته الحياتية الجديدة⁵.

¹ - حاج حمد، أستمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 90-91.

² - سورة البقرة، الآية: 113.

³ - المصدر نفسه، ص 168.

⁴ - المصدر نفسه، ص 113.

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 269.

02_ إعادة صياغة واقع الإنسان ونظمه الاقتصادية ومنظوماته السياسية والاجتماعية، بهدف تحريره من الاستلابات اللاهوتية والوضعية والبشرية¹.

وللوصول إلى هاتين الغايتين لا بد من توفير:

01_ ضرورة أن تقدم إسلامية المعرفة فرضيات جديدة قابلة لحل إشكاليات البحث العلمي التطبيقي في تعرفه على الظواهر وتشخيصه لها، وبالتالي الحصول على نتائج جديدة²، وهذا ما سينفي قطعاً الحلقة المفقودة والتي يلجأ إليها العقل البشري ويتحجج بها كلما أوصدت في وجهه كل المنافذ المادية.

02_ أن تبرهن إسلامية المعرفة على أنها تملك دون غيرها كتاب الوحي المحكم والمطلق غير القابل للتحريف والتزييف، وذلك من خلال التصديق والهيمنة³، وهو ما سنتحدث عنه في طيات هذا الفصل.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 392.

² - المصدر نفسه، ص 48.

³ - المصدر نفسه، ص 48.

المطلب الثاني: المحددات المعرفية والضوابط المنهجية لأسلمة العلوم الإنسانية:

يظهر لنا مما سبق طرحه أن حاج حمد حاول أن يضع أو يقترح حلاً للإشكال الإستمولوجي الذي تعاني منه العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ونقصد هنا هيمنة المنهج الوضعي على هذه العلوم، بحيث طرح إستمولوجية كونية جديدة وفاعلة قادرة على طرح فرضيات جديدة لحل إشكاليات البحث العلمي التطبيقي على الظواهر وتشخيصه لها، ومنه الوصول إلى نتائج منهجية جديدة تستبعد الصدفة وتتفاني والحلقة المفقودة، وللوصول إلى ذلك المبتغى يطرح مفكرنا مجموعة من المبادئ التطبيقية لأسلمة المعرفة، وذلك استنباطاً من المنهجية المعرفية القرآنية طبعاً، وهي باختصار:

الفرع الأول: الوحدة المنهجية بين العلوم الطبيعية والإنسانية:

يجتمع القرآن والعلم على أن الإنسان ابن الكون، وبالتالي تنسحب عليه وعلى أطره الإدراكية والنفسية والاجتماعية والسلوكية كافة القوانين والنظريات المتولدة عن العلوم الطبيعية، لكن نقطة الخلاف بينهما كامنة في أن النهايات المنهجية القرآنية تنتهي بالكون إلى مفهوم الخلق¹، بينما تلخص النهايات المنهجية لفلسفة العلوم الطبيعية إلى مفهوم التشيؤ؛ ومنهجية الخلق سابقة عن التشيؤ، فالعلوم الطبيعية قائمة على قوانين التشيؤ التي تتحكم في التحولات الإحيائية والفيزيائية للأشياء، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج جديد خصائص مركباته الأولية، فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه إلا مركب الألوان الثلاثة، أما مفهوم الخلق فلا يلتزم بهذا الارتباط الشديد، بحيث قد تختلف المركبات وتتوحد النتائج²، قال تعالى: (وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفَلَكَ فِيهِ مَوَازِيرَ تَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)³، وهنا يصبح الارتباط بين العلة والنتيجة غير مُلزم.

وقد تعدد العلل وتختلف النتائج، قال تعالى: (وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَّتَّجِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)⁴، فرغم أن النباتات تسقى بنفس الماء وتزرع في نفس الأرض، إلا أن الإنتاج يختلف، فقوة التخليق أعظم من قوانين ومفاهيم التشيؤ الطبيعي، ذلك أن الأخير لا يقبل إلا نتيجة واحدة منضبطة، في حين

¹ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 98.

² - المصدر نفسه ص 94-95.

³ - سورة فاطر، الآية: 12.

⁴ - سورة الرعد، الآية: 4.

يصل إلى مستوى نفس قوانين التشيؤ¹، ويتجاوزها إلى بُعد لامادي ينقض تلك القوانين، إنها الغائية في التخليق ومن خلالها نتجاوز الإحالات المادية للفلسفة الوضعية في العلوم الإنسانية والطبيعية وبالتالي الوصول إلى الكشف عن الفعل الإلهي في هذا الكون.

الفرع الثاني: الوظيفية بديلا عن النسبية في فلسفة العلوم، والتكامل بين الخلق والتشيؤ:

قام المنهج العلمي التجريبي على مبدأ السببية بحيث يتم البحث عن سبب لكل ظاهرة طبيعية، ثم انسحب هذا المبدأ على العلوم الإنسانية أيضا، وبسبب كثرة الثغرات التي طرأت على فلسفة العلوم تم الجنوح إلى مبدأ الاحتمالات وتجاوزت السببية العلمية الصارمة إلى النسبية، ولم تعد العلوم قائمة على حقائق مطلقة بل حقائق نسبية²، ويزيد مفكرنا توضيحا للموضوع حين يذهب إلى أن المعرفة النسبية للعلوم تقود إلى هوة معرفية ومنهجية بين قدرة الله المطلقة وقانون السببية الوظيفي³، وهذا مدخل مشروع على المادية وإعلاء اللاهوت المادي، وتدفع إلى هدم القانون الطبيعي، لذلك وجب اللجوء إلى مفهوم السببية الوظيفية، وهي معرفة غير مطلقة لأنها وظيفية تنقلنا من منهجية التشيؤ الوضعي إلى منهجية الخلق الإلهية دون أن تلغي الثانية الأولى⁴، وفي إطار هذا المنهج العلمي الوظيفي يكشف القرآن بمنهجته المعرفية عن المنشأ والتكوين، بحيث لا يفهم الإنسان حقائق القرآن نفسه بمعزل عن استخدام هذا المنهج العلمي الوظيفي، والظاهر أن هذا المبدأ مكمل للمبدأ الأول، إذ إن اللجوء إلى المنهجية المعرفية الوظيفية تفتح المجال كما فعلنا في السابق على إبراز الفعل الإلهي في هذا الكون.

وإذا تأكد هذا، فإن انتقاد حاج حمد للوضعية الغربية لم يكن إطلاقا نفيًا أو إنكارًا أو جحودًا لما وصل إليه العقل الغربي من معارف، بل إن الإنكار متجه بالأساس نحو إغائه للبعد الغيبي في إطار بنائه والرؤية الكونية وما يتفرع عنها، فالإقرار بمنهجية لا تعني بالضرورة تجاوز منهجية التشيؤ الوظيفي، أي إنه لا انفصام بين المنهجيتين، فالعلاقة بين الخلق والتشيؤ علاقة تركيبية تكاملية، فإذا كانت منهجية التشيؤ قابلة للتحديد لارتباطها بالعلوم الطبيعية الوظيفية فإن منهجية الخلق تحتويها وتمضي بها إلى نقطة التلاشي⁵، وهذا من خلال الوعي المنهجي المودع في القرآن الكاشف عن البعد الغيبي في حركة الكون.

¹ - المصدر نفسه، ص 96.

² - حاج حمد، إسلامية المعرفة، مصدر سابق، ص 23-24.

³ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 96.

⁴ - المصدر نفسه، ص 97.

⁵ - المصدر نفسه، ص 100.

الفرع الثالث: منهجية الخلق والمعرفة الوظيفية والإنسان:

خلق الله الإنسان كجزء غير منفصل عن هذا المجال الكوني الطبيعي، مضافا إليه قوة الروح الموصوفة في القرآن بقول الله: (وَيَعْلَمُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلُوبٌ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)¹، أما ما دون ذلك فهو نتاج تفاعل كوني خالص كما سيأتي.

وما يجب التوجيه إليه هنا، هو أن العلم الحديث توصل إلى أن التخليق الإنساني كان من عناصر الطبيعة الكونية، لكنه لم يتوصل إلى أن التخليق الكوني شمله جسدا ونفسا وعقلا ومشاعرا، والسبب راجع إلى أن قوانين التشيؤ الوظيفي لا تقر أن النفس الإنسانية ومركباته الشعورية والإدراكية هي نتاج الطين والماء، في حين توجه منهجية الخلق إلى أن النفس وما يختلجها من مشاعر نتاج كوني أرضي حصل من خلال تفاعل متقابلات ضدية ذكرتها سورة الشمس، قال تعالى: (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا^١ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا^٢ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا^٣ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا^٤ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَدَهَا^٥ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّهَا^٦ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا^٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا^٨ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا)²، وسيأتي الحديث عن خلق الإنسان الأول في النظرية الحمديّة، ونفيه لأولية آدم في الخلق البشري، زيادة على خصائص الخلق الآدمي وبما تميز به دون غيره، وسبب استحقيقه الخلافة، بالإضافة إلى التفرقة بين مصدرية الروح والنفس حيث يرى أن الأولى سماوية بينما الثانية أرضية ونتاج لتفاعل المتقابلات الضدية.

من هنا، يبطل القرآن الكريم فجائية الخلق الإنساني حتى وإن جاء هذا الخلق من عناصر طبيعية، فالخلق المكاني الفجائي ينفي مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، بالمقابل فإن الخلق المرتبط بقوانين التشيؤ الوظيفية ينقل الطبيعة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتباره جزءا منه ونتاجا متولدا عنه، وبهذا يحمل الإنسان في داخله قدرات الاتصال والتفاعل بالكون بدأ من الأحاسيس الغريزية وصولا إلى أرقى أشكال المعرفة العلمية، مروراً بمرحلة تكوين البديهيّات³.

ولنقضى نظرية الخلق السكونية التوراتية، توجهنا سورة فاطر إلى تعدد مستويات التكوين الإنساني عبر الزمن والصورورة، قال تعالى: (يَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ^٦ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّلَكَ فَعَدَلَكَ^٧ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)⁴، فهناك خلق ثم استواء ثم اعتدال، ودائما مع الصورورة في الخلق نجد قوله تعالى:

¹ - سورة النحل، الآية: 85.

² - سورة الشمس، الآية: 1-9.

³ - المصدر نفسه، ص102،

⁴ - سورة الانفطار، الآية: 6-8.

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا

عَاخِرًا فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) ¹، وهنا تصوير واضح لصيرورة طويلة بدأت من ماء وطين وصلصال وحمأ مسنون، فتفاعلت الطاقة الحرارية مع المادة الكونية التي حمل ماؤها أصل الحياة²؛ وما يجب التنويه إليه هنا أن حاج حمد لا يرى ارتباطا ضروريا بين الصيرورة المرتبطة بمراحل التطور الداروينية التي اعتمدت على قوانين التشيؤ العلمية الوظيفية وصيرورة الخلق القرآنية.

الفرع الرابع: الغائية الكونية المزدوجة:

تقوم المنهجية المعرفية للقرآن الكريم على الأخذ بالغائية المزدوجة التي تقوم على ركيزتي الخلق والتشيؤ معا دون أن تلغى واحدة على حساب الأخرى، ورغم أن منهجية الخلق مهيمنة ومتجاوزة لمنهجية التشيؤ وعاملة من خلالها، فإن توجيهاتها الغائية بخرق قوانين الطبيعة والإنسان ولكن من خلال قوانين التشيؤ نفسها، والحاكم الرئيس لهذه الغائية الثنائية هو تكوّن الخلق بالحق، ولتوضيح الأمر أكثر نضرب المثال الأتي: مبدأ الصيرورة في الخلق الذي تم تناوله في المبدأ الرابع سينتهي بنا إلى القول بالتطورية والبقاء للأصلح إذا لم يرتبط بمنهجية الخلق بالحق، لكنها في إطارها العلمي الوظيفي تمنحنا فهما مختلفا للوجود، إذ تبدأ بوحدة الخصائص الإنسانية في الخلق، ثم بداية الاستخلاف المنافي للصراع وسفك الدماء، كما نكتشف من خلالها القيم التي غرست في الوجود من خلال غائية الخلق³، لذلك نفى الله تعالى عن نفسه العبثية واللهو في الخلق، وأكد أن هذا الوجود إنما خلق وأوجد بالحق، قال تعالى: (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ) ⁴، وقال أيضا: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْنٍ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) ⁵، فهذا الكون من أصغر تفاصيله إلى أعظمها لم يوجد سبيلها بل لحكم إلهية أودعها فيه، سواء اكتشفها الإنسان أو لم تؤهله قدراته العقلية والمعرفية على اكتشافها.

من خلال ما سبق يمكن أن نقول :

¹ - سورة المؤمنون، الآية: 12-14.

² - المصدر نفسه، ص 112.

³ - المصدر نفسه، ص 117-118.

⁴ - سورة الأنبياء، الآية: 17-18.

⁵ - سورة الدخان، الآية: 38-39.

- 01_ منهجية الجمع بين القراءتين بديل إبستيمولوجي كوني لحلّ الأزمة الإبستيمولوجية الوضعية التي عمدت إلى تهميش أو إلغاء البعد الغيبي في تأسيسها للرؤية الكونية الغربية.
- 02_ الأسلمة لن تتحقق إلا من خلال فك الارتباط بين المعرفة الغربية وإحالاتها المادية باعتبارها رؤية قاصرة تركز على الإنسان والطبيعة فقط.
- 03_ إضافة البعد الثالث للجدليتين (غيب + إنسان + طبيعة) يوصل المعرفة الإنسانية إلى نهايات منهجية كونية مزروجة بين القراءتين دون أن يستلج الإنسان لاهوتيا أو ماديا.
- 04_ الرؤية الكونية التوحيدية استبعاد لكل الفرضيات القائمة على الصدفة وادعاء الحلقة المفقودة، ورأب للصدع الذي عجزت العلوم الطبيعية والإنسانية على فهمه.
- 05_ إضافة البعد الغيبي نفي للعبثية في بنائية هذا الكون.
- 06_ التأكيد على إبراز دور البعد الغيبي في نظرية الخلق والتشويؤ ثم إضافة مبدأ يتحدث عن الغائية في الخلق، تُعتبر مجرد تحصيل حاصل وإطنابا لا فائدة منه، إذ إن القرآن الكريم بوعيه المعادل للوجود الكوني وحركته ينفي عن الذات العلية كل نقص بما في ذلك العبثية في الخلق.

المطلب الثالث: مستويات الجمع بين القراءتين :

وضع حاج حمد للجمع بين القراءة بالله والقراءة مع الله ثلاثة مستويات هي: التأليف، والتوحيد، والدمج، يقول: "للجمع بين القراءتين مستويات ثلاث متعددة، وهي:

أولاً _ التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثلاثية (أمر).

ثانياً _ التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية (إرادة).

ثالثاً _ الدمج بين القراءتين برؤية أحادية (مشيئة)"¹.

وقبل أن نباشر تفصيل كل مستوى على حده، من اللازم أن نشير إلى نقطتين مهمتين:

01_ التركيز على المنهجية المعرفية، والابتعاد عن القراءات التبسيطية التي تجعل من الجمع مجرد بالثنائية التقابلية بين القراءان ككتاب مسطور والكون ككتاب منظور، وبهذا يتحول المشروع إلى مجرد بحث عن آيات قرآنية تستدل على آيات الوجود، والخطر كل الخطر من هكذا قراءات كامن في أنه يجعل من الكتاب الحامل للوعي "ذو قيمة ثانوية أو غير ضرورية (..) ثم لا يعدوا هذا الأمر أن يكون مجرد تصديق أدبي أو معنوي لآيات القرآن باستخدام هذه الثنائية التقابلية"²، ومن هنا فإن التركيز على المنهج التكاملي الجدلي لا الثنائي ضروري جداً.

02_ لا بد من استصحاب إطلاقية الكون وإطلاقية القرآن، وبين هذا وذلك إنسان مطلق يسعى للجمع بين القراءتين، يقول حاج حمد: "فالكون طبيعة لا تعطي إلا ظواهر الحركة، أما القرآن فحروف، وليس سوى الإنسان الذي يستجيب بمطلقه هو لكوامن الإطلاق في القرآن وفي الكون وفي نفسه"³، وفوق الجميع إله أزلي صدرت عنه المطلقات الثلاث.

نأتي الآن إلى المستويات، وقد تم التأسيس والتأثير للثلاثية من خلال القرآن الكريم نفسه، قال تعالى:

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ)⁴، فالآية تجمع بين المستويات السالفة الذكر (أمره: إشارة إلى الأمر/ إذا أراد: إشارة للإرادة/ شيئا: المشيئة)، وتزيدنا آية أخرى توضيحا أكثر، قال تعالى:

(بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ)⁵، فهنا قضاء وأمر وبينهما مسافة في المشيئة، بمعنى أوضح: هناك علاقة تراتبية عقلانية مرتبطة بصيرورة تحدثنا عنها أنفا، تبدأ من الأمر الإلهي

¹ - المصدر نفسه، ص 147.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 358.

³ - المصدر نفسه، ص 359.

⁴ - سورة يس، الآية: 82.

⁵ - سورة البقرة، الآية: 118.

إلى المشيئة عبر الإرادة¹، ولهذا تنزل القول الإلهي من عالم الأمر إلى عالم الإرادة ثم إلى عالم المشيئة، "فيتشياً بقوانين الطبيعة وصور الأشياء"².

والبارز للقارئ أن هناك تعقيدا كبيرا وغموضا واضحا في فهم هذه المستويات، وهذا وفق حاج حمد أمر يتطلبه العقل المعاصر بشدة، فيه تتضح الحقائق ونخرج من مزالق التعاطي التأويلي لنصوص الكتاب العزيز، كما أن البصمة العرفانية وتأثير الشيخ الأكبر ابن عربي واضح جدا في هذه العوالم وستؤجل الحديث عن ذلك إلى غاية إنهاء المستويات التي وضعها حاج حمد وهذا شيء من تفاصيلها:

الفرع الأول: التأليف بين القراءتين:

والمراد بهذا المستوى: التأليف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة التي يجعلها في هذه المظاهر، لتعطي الوجود معنى إنسانيا على قاعدة مفهوم التسخير، بحيث يصبح الكون كله بيتا للإنسان وكل ما فيه للإنسان، وهكذا يصبح الكون مسخرا منتما للإنسان³، فالتركيز هنا منصب على هذا الكائن المتميز حلقة وتكوننا، بحيث يتزلف له الكون باعتباره خلفية عن الله الذي سخر له هذا الكون، وبذلك تتأكد القيمة الكونية للإنسان، وهنا يؤكد مفكرنا على هذه الترابية الصارمة بحيث يتقرب الكون للإنسان تماما كما يتقرب الإنسان لربه، فالكون متوجه ببنائته وموجوداته نحو الإنسان من إنبات للزرع إلى الأنعام، ومن تسخير النحل إلى انسياب اللبن بين فرث ودم وغيرها من الظواهر، "فالبنائية الكونية ذات غائية إنسانية محددة"⁴، وتسخير الإنسان لهذا الكون المتوجه إليه، وسيطرته عليه لن تتحقق إلا من خلال قوانين وعلوم التشيؤ الوظيفي⁵، أي أن وسيلة التسخير والخلافة عن الله هي توظيف كل المتاحات المعرفية في ذلك.

أما على المستوى الإلهي، فإن التأليف بطريقة ثنائية يكون على مستوى المشيئة الإلهية، وهو مجال خصص للقراءة القلمية، وفيه يتلمس الإنسان مفهوم الألوهية ومظاهرها، ويمكن أن يسمى هذا المستوى "بعالم الأفعال"⁶، إذ فيه تتجلى آثار الفعل الإلهي في الكون حتى وإن كانت على مستوى ثنائي فقط.

في هذه القراءة نسخر العقل وكل المتاحات المعرفية "ونقرأ الخالق بوجوده وحركته في الخلق"⁷، فهي قراءة في الظواهر الطبيعية وجودا وحركة وفناء وتسخيرا للعقل الإنساني من أجل التنقيب عن ربط الأسباب بنتائجها، وبهذا ينفعل الخلق بالخالق، ويتفاعل الخالق بالخلق⁸، فيؤسس لمنهج الحق في الخلق، بمعنى أوضح: في هذه المرحلة لا

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 65.

² - المصدر نفسه، ص 207.

³ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 147.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 91.

⁵ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر نفسه، ص 148.

⁶ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 447.

⁷ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مجلة المنعطف، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب، 2004، ص 6.

⁸ - المصدر نفسه، ص 6.

يظهر التدخل الإلهي في الوجود الكوني وحتى الإنساني بالعين المجردة ولكن من خلال البحث والتنقيب يتجلى ذلك.

تبرز هذه القراءة الفاتحة مع التجربة النبوية الإبراهيمية، قال تعالى: (وَكَذَلِكَ نُرِيّ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكُوكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقِيمُ إِنِّي بِرَبِّيَ مُّشْرِكُونَ)¹؛ ويذهب حاج حمد إلى أن منطوق كل قراءة قائم على نفي تصورين للكون:

-الإحيائي: ذلك أنه يؤله الظواهر الطبيعية وحركتها، وبالتالي تتعدد الآلهة بتعدد الظواهر، ثم يبحث عن علاقة بين هذه الآلهة ليوحدها في إله واحد، وهذا هو الحلول أو كما سماه "وحدة وجود إحيائية"².

-المادي: بحيث ينظر إلى الظواهر في استقلاليتها، ثم يتطور ليؤلف بينها مشكلا وحدة وجود مادية³.

وبالعودة إلى التجربة الإبراهيمية، فإنها تؤسس للعلاقة الجدلية بين الله والكون، وهذه الثنائية نفي للإحيائية وللمادية على حد سواء، إبراهيم هو الذي أرسى العلاقة بين الغيب والواقع فتيسر بعده التأسيس للجمع بين القراءتين، هذا التأسيس انطلق من هذه التجربة بالتحديد، بمعنى انطلق من تصورات مكانته في عالم المشيئة ليصل في النهاية إلى نقض الإحيائية والشرك⁴ والاعتقاد بالتأليف بين الغيب والواقع.

وإذا تقرر هذا، فإن إبراهيم عليه السلام انطلق من كون قائم على الإحيائية، افترض أن يكون القمر إلهًا، والكوكب إلهًا، والشمس إلهًا...⁵، لكنه هدم أسس هذه الإحيائية مؤكدا على أن الله كامل لا يلحقه نقص، بعيدا وليس حالا في الطبيعة الكونية، خالق مقتدر وفاطر قوته كامنة في خلق المفطورات، "وهو مسخر لهذه المفطورات الكونية لخدمة الإنسان، وإبراهيم هنا لم يبدأ تأمله في ملكوت السماوات والأرض ليتعرف فقط على وجود الله، ولكنه يريد أن يتعرف من خلاله على الوجود نفسه، ومصير الإنسان فيه وعلى مستقبله، لهذا كان يبحث عن الإله الذي يسمع وينطق مستجيبا ويعطي الأمر"⁶ وهذا طبعاً مُنتفٍ في حق الآلهة الضمنية والظواهر الطبيعية.

¹ - سورة الأنعام، الآية: 75-78.

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 153.

³ - المصدر نفسه، ص 153.

⁴ - المصدر نفسه، ص 159-161.

⁵ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مصدر سابق، ص 6.

⁶ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 114.

وما يجب التنويه إليه أخيراً، هو أننا في عالم المشيئة المباركة وفي مرحلة التأليف بين القراءتين، لا يهمننا سؤال الكيف، بل التركيز والجهد يجب أن يكون منصبا على الإجابة عن سؤال اللّماذا؟، "لماذا خلق الله ذلك؟ لماذا فعله؟ لماذا تدخل؟ لماذا لم يتدخل؟ لماذا الإسرائيليون في الأرض المقدسة بعد أربعة عشر قرناً من البعثة المحمدية؟ لماذا هناك استئصال إسرائيلي واستشهاد فلسطيني؟ (..) أين الله؟ دعوانه لماذا لم يستجب؟ أم استحباب بطريقة ما؟ ولكن ما هي؟ أين ذهبت (ادعوني أستجب لكم)؟"¹، وواضح هنا أن التركيز على البعد الغائي لكل ظاهرة من الظواهر، وذلك لاستجلاء واستظهار القدرة الإلهية والتقدير الرباني وراءها، والإجابة عن مختلف هذه الأسئلة اللماذية يكون عبر الوحي القرآني.

الفرع الثاني: التوحيد بين القراءتين:

إذا كان التأليف بين الغيب والوجود صعوداً من الواقع إلى الغيب، فإن التوحيد تنزل من الغيب إلى الواقع، والتوحيد هو: "جمع لقرائن الزمان والمكان، فليس ثمة صدفة في اقتران الأحداث ببعضها، وليس ثمة صدفة أو مصادفة في جريان الصيرورة وانسيابها عبر متغيرات الزمان والمكان (..) وترابط الظواهر ببعضها في النسق الكوني، فكل واقعة تستوي في الزمان والمكان مع واقعة أخرى، ثم مع جملة الوقائع إنما ترابط بينها جميعاً لتتفي الصدفة"²، وفي هذا المستوى يتأكد انضباط القوانين ونفي العشية والصدفة عن الظواهر الكونية، ولكن بالمقابل يكون البعد الغيبي أكثر وضوحاً وجلاءً.

فإن كان يتجلى في الكون بآثار أفعاله وقوانينه ونواميسه، يطرح وجوده في القراءة التوحيدية بفعل مرئي ومباشر في الكون، بمعنى يتجلى بالأفعال الإرادية التي تكيف كل الظواهر على الاقتران والارتباط بقوانين التشيؤ والصيرورة مع الأخذ بعين الاعتبار الدلالات المكانية والزمانية للظواهر، ومن ذلك: "لماذا ينفجر النفط ببلالين البراميل تحت أقدام العرب المسلمين بذات التوقيت الذي يعود فيه بنو إسرائيل مجدداً"³، وهنا يتجلى الله بكل صفاته: متكلماً مع موسى، شاقاً البحر مفجراً الماء من الصخر، ملكاً يحكم حكماً مباشراً عبر الأنبياء...⁴، أي أن صفاته تأخذ مداها في التطبيق المباشر، وبذلك يكون فعل الغيب في الواقع مباشراً، وبالتالي فهي قراءة مرتبطة بالإرادة الإلهية.

أما على مستوى النبوات، فقد أسس موسى لهذه القراءة التوحيدية المقدسة، فبعد أن كثرت الأسئلة اللماذية وازدادت صعوبتها، ومع غياب كتاب كوني مطلق يجيب موسى ويوجهه، "تدخل الله في صياغة الواقع تدخلها حسياً مرئياً، ولكنه لا يجيب على اللماذيات في حركة الوجود، ولا يعطي ذلك التدخل الحسي معرفة مطلقة"⁵.

¹ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، المصدر نفسه، ص 6.

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 148-149.

³ - المصدر نفسه، ص 151.

⁴ - المصدر نفسه، ص 150.

⁵ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، المصدر السابق، ص 6.

كانت التجربة النبوية الموسوية تجربة حسية خالصة، لذلك وفي مقابل جدل الطبيعة، يطرح الله تعالى جدل الغيب كتصورٍ كوني شامل ينفي الحسية والارتباط المطلق بين السبب والنتيجة، ليفتح الباب مشرعا أمام القوى الغيبية في تفسير الظواهر الكونية؛ لم يجد موسى عن بني عصره، حيث كرسست ورسخت الحضارة المصرية "ثقة زائدة للإنسان بنفسه نتيجة امتلاك بعض الوسائل العلمية في التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها"¹، لذلك كان سيدنا موسى يرى الأشياء في ظاهرها دون ربطها بالغيب (أحرقتها لتغرق أهلها)، (أقتلت نفسا زكية بغير نفس)، (لو شئت لاتخذت عليه أجرا)، كما أن علمه خبري كما ذكر القرآن (وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا²)، والعلم الخبري حسب مفكرنا هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وهو في حال موسى "المعلومة النقلية أو السماعية أو المعلومة الموضوعية"³، فجاءت تجربته مع العبد الصالح لتوجهه إلى بعد جديد هو البعد الغيبي، أو فهم الأمور في حقائقها عن الله، قال تعالى (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا^{٦٠}) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا^{٦١}) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ إِنِّي جَاءْتُكَ إِذْ أُنَادِي بِكَ فَأَجَبْتَ وَأَوْرَاقَ الشَّجَرِ تَذَكَّرْتُ^{٦٢}) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسِينِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ^{٦٣}) وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا^{٦٤}) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ^{٦٥}) فَارْتَدَّ عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا^{٦٦}) فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا^{٦٧}) قَالَ لَهُ وَمُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلِمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا^{٦٨}) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا^{٦٩}) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا^{٧٠}) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا^{٧١}) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا^{٧٢}) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقْتُهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا^{٧٣}) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا^{٧٤}) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا^{٧٥}) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَتَلَّهُ^{٧٦}) قَالَ أَقْتَلْتَنِي بِغَيْرِ نَفْسٍ لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا^{٧٧}) * قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا^{٧٨}) قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَدِّقْنِي^{٧٩}) قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا^{٨٠}) فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 277.

² - سورة الكهف، الآية: 68.

³ - المرجع نفسه، ص 279.

أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَأَ أَنْ يُضَيَّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ وَقَالَ لَوْ
 شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا
 ﴿٧٨﴾ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَ هُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ
 سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَأَرَدْنَا أَنْ
 يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ
 تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَادِقًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً
 مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ وَعَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا¹، اتخذ الغلام أسلوب الترشيح الإخباري

كوسيط إدراكي بينه وبين موسى²، وذلك ليظهر الفارق بين علم موسى الخبري الموضوعي وعلمه هو اللدني الغيبي، وتظهر الآيات هذا العلم الموضوعي وربط الأفعال بنتائجها بطريقة موضوعية جذرية، فجاء توجيه العبد الصالح نافيًا للتلازم الشرطي بين الفعل والنتيجة، مبرزًا بُعدًا آخر غاب عن موسى، فالخرق لا يسبب الغرق، وقتل النفس كان سدا لباب هو أكثر شرا من القتل، وإقامة الجدار لم تكن إلا لحفظ مالٍ للولدين، "فلم يكن العبد الصالح سوى نموذج لوجود الله في مسيرة الفعل البشري"³، وحين تقوم بنفي المصادفة والعشبية في حركة الظواهر الطبيعية والبشرية فإننا نؤكد على الإحكام الإلهي والحكمة الربانية في الخلق والتسيير.

وإذا كانت "لماذا" هي فاتحة التطلع من المكانية إلى الكونية، فإن "كيف؟" هي منفذنا لدفع العشبية والصدفة والتوجه نحو الغاية باتجاه الصيرورة، وبها نتقل من الرشد العقلي (ولقد آتينا إبراهيم رشده) إلى الحكمة⁴. ومن خلال التدخل الإلهي نجد "الحاكمية الإلهية" يحكم فيها الله عبر الأنبياء، وقُدِّست الأرض، وفضل الشعب، وتوالت المعجزات، ثم أردفت بحاكمية استخلاف عن الله مع استبدال التدخل الإلهي المباشر بتفويض لداود وسليمان، وسخرت الكائنات اللامرئية كالجن والريح، والمرئية الطيور والنمل، وجاء السيد المسيح كخاتم لهذه المرحلة ومنذر أخير لبني إسرائيل، أجرى الله على يده إحياء الموتى وشفاء المرضى وغيرها⁵. وقد دامت هذه التجربة أربعة عشر قرنا، ابتداء من موسى وصولا إلى عيسى، لتفسح المجال إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الدمج مع الرسول الخاتم محمد بن عبد الله.

¹ - سورة الكهف، الآية: 60-82.

² - المصدر نفسه، ص 280.

³ - المصدر نفسه، ص 282.

⁴ - المصدر نفسه، ص 317.

⁵ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مصدر سابق، ص 8-9.

الفرع الثالث: الدمج بين القراءتين:

تأتي هذه المرحلة كنتويج لمسيرة طويلة من النبوات، تراوحت العقول فيها بين الإحيائية والشائية، واختلفت متعلقات الرسالة باختلاف العقلية، فكانت عائلية مع آدم، لتصبح قومية مع التجربة الموسوية، لتأتي رسالة الاسلام الخاتمة بالعالمية، حيث تنزل محمد من عالم الأمر الإلهي ليفتح العالم مجددا في عالم المشيئة الإلهية بمواصفاته الإنسانية¹، فنسخ بذلك حصرية الرسالة سواء في العائلة أو القوم، وجاء بحاكمية الكتاب كبديل عن الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف، وعضوا عن شريعة الإصر والأغلال أسس لشريعة الرحمة والتخفيف، وكان سنده في ذلك كتاب معادل بالوعي للوجود الكوني وحركته.

إذا أتينا إلى الجانب الإلهي، فإن عالم الأمر يكون فيه تنزل الأمر من الذات الإلهية المنزهة، ليحتوي الوجود وما فيه من مظاهر الإرادة والمشية²، فالتدخل الإلهي لم يعد حسيًا كما كان في عالم الأمر وعالم الإرادة، بل أصبح غيبيا، بحيث "تدخل الله غيبيا لتأليف القلوب القاسية، وتدخل غيبيا بملائكة لنصرة خاتم الرسل والنبين، وفرضت شرعة السيف لتكوين الأمة الوسط وليس خارجها (..)، وتقرر ألا يجتمع في جزيرة العرب الإيمان مع الشرك، وألا تجتمع في أمة الوسط مركبتان، وأطلقت آيات الحوار والمجادلة الحسنة"³، خلال هذه المراحل التأسيسية كان التدخل الإلهي غيبيا، وكل ما يتمظهر به الكون على مستوى قوانين التشيؤ واقتران الظواهر في عالمي المشيئة والإرادة إنما هو عالم الأمر⁴.

وقد كان محمد صلى الله عليه وسلم هو نبي عالم الأمر، قال تعالى: (إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ) ﴿٩١﴾ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أِهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٢﴾ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) ⁵، اجتمع لمحمد في هذه الآية: الأمر الإلهي بالعبودية الكاملة، مع خصائص الأرض المحرمة وهي أعلى مرتبة من الأرض المقدسة، وذلك لارتباط البيت الحرام بعالم الأمر (الذات الإلهية)، بينما ترتبط الأرض المقدسة بعالم الإرادة (الصفات الإلهية)، ولذلك تأتي كتب الأرض المقدسة نسبية متعلقة بعائلة أو قبيلة، بينما جاء كتاب الأرض الحرام مطلقا كونيا محيطا بالوجود وامتدادا عبر الزمان ومتغيرات المكان.

¹ - المصدر نفسه، ص 9.

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 151.

³ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، المصدر السابق، ص 9.

⁴ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر نفسه، ص 152.

⁵ - سورة النمل، الآية: 91-93.

وخلافاً لسابقه من الرسل، فإن الخطاب الإلهي لمحمد صلى الله عليه وسلم جاء متمحوراً حول ذاته، متعلقاً باسم المحمول (أحمد) اسم الهوية والخصائص لا اسم العلم والنداء¹، وينبّه مفكرنا إلى أن في خصائص الاسم مكنونات كمكنونات القرآن، لا يستطيع أن ينفذ إليها إلا طاهر النفس، ولن يستكشفها إلا بالقدر الذي يقذفه الله في قلبه، وهي بذلك متعالية على استيعاب العقل الجرد²، وواضح هنا تأثيره بالسيادة الصوفية ونظرية الإنسان الكامل، وبهذا قامت عملية الأيمن الأولى في الوسط من الأرض، وشهادة على الناس من أصحاب الديانات السابقة، وإلحاقاً لبيت المقدس بالبيت الحرام وبتأييد وتوجيه من الكتاب الكوني³، ويأتي الجزء الثاني من العملية باختيار مقومات العملية الأولى: حيث يعود الإسرائيليون إلى قلب الأمة الوسط، ويحققوا مركزية الأرض المقدسة عوضاً عن الأرض الحرام، ثم يكون التدافع بين العرب واليهود، وتستمر معادلة الاستئصال والاستشهاد، وتساقوا مع مكنونات اسم المحمول أحمد، وخصائص مراتب الأنبياء فإن التجارب الثلاثة تمخّضت عن تراتبية تفاضلية بين الأنبياء:

فإبراهيم مؤسس التأليف، ونبيّ مستوى المشيئة المتعلق بالصفات الإلهية هو إمام الناس، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَتَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَّبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾⁴؛ وموسى نبي التوحيد بين القراءتين، وحامل لواء الإرادة المتعلقة بعلم الخلق والبحث عن الغائيات، هو إمام المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ وَقَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِي وَلَكِنِ أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁵؛ ومحمد خاتم النبوة، ومؤسس الأمة الوسط، حامل لواء عالمية الخطاب، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة وإمام المسلمين، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾⁶، والإسلام هو أرفع الأديان ودليل الأنبياء والأنتقياء والربانيين قبل محمد، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 309.

² - المصدر نفسه، ص 107-108، 309، 516.

³ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، مصدر سابق، ص 10.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 124.

⁵ - سورة الأعراف، الآية: 143.

⁶ - سورة الزمر، الآية: 11-12.

التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ
وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا
وَلَا تَشْتَرُوا بِبَيْتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ¹، وقال:
وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَآءَآءَ اتَّيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا
مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي^ط قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ
فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ²، والجدير بالإشارة هنا أن القرآن يؤكد على الأصل الإبراهيمي
للإسلام، وهذا حسب فيلسوفنا يحمل في طياته نقضا للمسلمة المتداولة بشأن علاقة الأديان السماوية الثلاثة
بالإبراهيمية، قال تعالى: (إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ
الْمُؤْمِنِينَ)³، والعجيب أن هذا الاتصال التاريخي بين الإبراهيمية والإسلام لا يمر عبر اليهودية والنصرانية، قال
تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا
وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ
وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِبَيْتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْكَافِرُونَ)⁴، وبهذا يكون الإسلام هو الدين العالمي المجاوز للديانات التاريخية، ويطورها باتجاهه عن طريق
التصديق والهيمنة والاسترجاع النقدي، وذلك باتجاه الجوهر الأصلي للدين⁵ ويقصد هنا الحنيفية الإبراهيمية، قال
تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا
وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)⁶، وما تغيير القبلة من المسجد الأقصى إلى البيت الحرام إلا تأكيد على نسبة

¹ - سورة المائدة، الآية: 44.

² - سورة آل عمران، الآية: 31.

³ - سورة آل عمران، الآية: 68.

⁴ - سورة المائدة، الآية: 44.

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 727.

⁶ - سورة النساء، الآية: 125.

العلاقة بين الغيب والواقع تبعا لخصائص الواقع، أي إن الإسلام يستجيب لخصائص الواقع ضمن متغيرات الزمكان، وعلاقة محمد بإبراهيم علاقة مفتتح الجمع بين القراءتين بخاتمها.

ولما بلغنا هذا المستوى من البناء لسائل أن يقول: هل تنقضي هذه المنهجية بانقضاء النبوة، أو هل تتواصل؟ يجيب حاج حمد أن مفهوم الاصطفاء بعد محمد والتوريث بلا معنى ما لم يفرض على الناس رؤية جديدة للمحتوى القرآني في علاقته مع الواقع، والوارثون للرسالة والرؤية الكونية التوحيدية لا تتمظهر بالتماذج التقليدية لرجال الدين¹، بل حددتها سورة فاطر في قوله تعالى: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ

ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ)²، فالقضية هنا وحي من الكتاب وانكشاف في قلب الوريث وعقله تجاه مكنونات الكتاب الكريم والتي يجليها الله في كل عصر من خلال الوارث المصطفى³، وهذا تدليل على وجود الله فعليا في الحركة الكونية، ويمكن أن نستشف منه توزيع الورثة الثلاثة على المستويات الثلاثة، بمعنى: الظالم لنفسه يكون وريثا في مستوى المشيئة المتعلق بالأفعال والصفات الإلهية، والمقتصد يكون وريثا في مستوى الإرادة المتعلقة بالخلق، والسابق بالخيرات وريث مستوى الأمر الإلهي؛ وهذا توجيه يخاف مت ذهب إليه المفسرون، فنجد عند القرطبي مثلا أن الكتاب يراد به معاني القرآن وعلمه وأحكامه وعقائده، فالمقتصد المؤمن العاصي، أما الظالم لنفسه فمن استغنى بماله، والمقتصد من استغنى بدينه، والسابق من استغنى بربه؛ وقيل: الظالم التالي للقرآن ولا يعمل به، والمقتصد التالي للقرآن ويعمل به، والسابق القارئ للقرآن العامل به والعالم به⁴، والظاهر هنا اختلاف التوظيف بين ما ذهب إليه المفسرون طرحه حاج حمد.

نخرج في الأخير إلى مجموعة من الملاحظات، نوردتها كآلاتي:

01- البديل الإسلامي بالطرح الذي يقدمه المفكر السوداني يعتبر إمكانا عمليا حقيقيا للتغيير، خاصة وأنه حاول أن يخلص الغيب من غطرسة اللاهوت ورجاله، ومن سطوة المادة والاعتداد المفرط بالعقل على حساب الماوراء، وهذا هو سبيل الخلاص الإنساني، أي ضبط البوصلة الموازنة بين الغيب والوجود الكوني.

02- التأسيس لإنسان العالمية أو الإنسان الكوني مهم جدًا في طرح "أبو القاسم"، خاصة وأن مساحة التدخل الغيبي الحسي في الكون وحركته تقلصت أو تحولت إلى تدخل غيبي فقط، وهو ما فسح المجال لهذا الإنسان أن يستعيد مكانته في هذا الوجود كعنصر مفعّل في معادلة الجمع بين القراءتين (قراءة بالله + قراءة بالقلم = رؤية

¹ - المصدر نفسه، ص 728.

² - سورة فاطر، الآية: 32.

³ - المصدر نفسه، ص 728.

⁴ - القرطبي، مرجع سابق، ج 14، ص 312.

كونية توحيدية)، وهذا التأسيس يمكن أن نعتبره وجودية إسلامية تحتفي بالإنسان وتتم بوجوده ومصيره دون أن تخرج إلى العبيثية وأن تميل دون أن تقدم جانبا على آخر.

03- رغم تأكيدته على أن ما جاء به ليس صوفيا، بل منهج فلسفي إذ يقول: "إذًا فالقراءة الأولى ليست عرفانية ولا من قبيل الكشف الصوفي والاستنارة البوذية مثلا، ولكنها قراءة مقيّدة إلى النص القرآني وفق الاستخدام المميز لمفردات اللغة العربية".¹، إلا أن بصمة التصوف في فلسفته واضحة جدًا، انطلاقًا من الجدلية الثلاثية، وصولًا إلى العلم اللدني، مرورًا بالحقيقة المحمدية والمستويات الثلاثة السابقة الذكر، فحضور ابن عربي وبصمته واضحة جدًا في مشروع حاج حمد، وهذا لا يعتبر مسبة في حق مفكرنا باعتبار أن ابن عربي خاصة والتصوف عامة إمكان فعلي للتغيير بما يحمله في مناهجه من قراءات متفردة للقرآن الكريم، وتبجيل شديد للشخصية المحمدية، وانفتاح على الآخر داخل وخارج النسق الديني.

04- القول بنسخ التجارب الدينية الثلاثة وفق التراتبية التاريخية المعروفة يوقع المستويات في مأزق كبير، خاصة أن تجليات العقل الإحيائي والعقل الثنائي لا تزال رواسبها في العقل التوحيدي.

05- القول بتجاوز الإسلام للديانتين اليهودية والنصرانية صوب الحنيفية سي طرح إشكالا مع الآخر، إذ إن القول بأن مسار الإبراهيمية لا يشمل الديانتين فيه نوع من إقصاء الآخر حتى وإن قلنا بالاسترجاع النقدي.

06- يؤكد مؤلف العالمية على أن طرح البديل الديني لا يستلزم بالضرورة أن تدعوا الملحد لترك إلهاده، ولا يُلزم المؤمن بالتخلي عن إيمانه، بل هو منهج عالمي يقبل الاختلاف ويبيح التنوع، ولا يحجر على العقل.

07- إن الإسلامية مفتاح الخلاص من هيمنة النهايات الفلسفية المادية للعلوم الطبيعية والإنسانية تتطلب عملا كبيرا لا على مستوى التعميد فقط، بل يجب مجاوزة ذلك نحو التجسيد.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 382.

الفصل الثالث: في البحث عن إنسان العالمية:

المبحث الأول: خلق الإنسان عند حاج حمد.

المبحث الثاني: المرأة والحرية والأخلاق في أفق مشروع الإنسان الجديد.

المبحث الثالث: التكاملية والمشروع السياسي الإسلامي.

المبحث الرابع: الرؤية الكونية التوحيدية والبعد الاقتصادي.

جامعة القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

تفكيك مفهوم الإنسان المعاصر، والبحث عن مختلف المشكلات التي تواجهه، وتحليل مختلف الاستلابات التي تحد من قيمته وتطلعاته.. من أهم القضايا التي يجب أن تطرح وتناقش وذلك لاتصالها الوثيق بهذا الكائن. ثم إن الخروج بمنهج تكاملي جديد، يُراعي في الإنسان بعديّه المادي والروحي يعتبر من الأهمية بمكان، خاصة بعد إفراط العقل الغربي في تفكيك هذه المقولة حتى خرج بها إلى العدمية، وتمادى العقل الديني في تقيدها بقيود السماء حتى جعلها جبيرة لا اختيار لها.

ويذهب الدكتور عبد الحليم عبد الحليم مهور باشة إلى أن مسوغات البحث في هكذا موضوع عديدة منها:

01- معرفيا: الانخراط المعرفي في مشروع نقد الإنسان، ومحاولة إعطاء طرح بديل أساسه رؤية كونية توحيدية، تحاول تحليل الإنسان من كل مشكلاته المعاصرة، وتعطي أجوبة مقنعة لمختلف الأسئلة والقضايا الأنطولوجية مستعصية الفهم.

02- أخلاقيا: اللجوء إلى الأخلاق الموضوعية القائمة على النفعية والابتعاد عن القيم الدينية، أنتج إنسانا ماديا براغماتيا نفعيا.

03- إنسانيا¹: محاولة البحث عن مشروع خلاص إنساني بعيد كل البعد عن الانتماءات الضيقة، ومحاولات الخلاص الفردانية.

¹ - عبد الحليم ماهور باشة، مرجع سابق، ص 293-294.

المبحث الأول: خلق الإنسان:

المطلب الأول: قراءة في بعض نظريات الخلق:

الفرع الأول: نظرية الفيض.

الفرع الثاني: نظرية الكمون.

الفرع الثالث: نظرية الخلق المستمر.

المطلب الثاني: نظرية الخلق القرآنية:

الفرع الأول: عناصر الخلق.

الفرع الثاني: مراحل خلق آدم.

المطلب الثالث: نظرية الخلق عند حاج حمد:

الفرع الأول: حاج حمد والتأسيس للأخلاق الإسلامية الكونية.

الفرع الثاني: الروح والنفس عند حاج حمد.

الفرع الثالث: النتائج المعرفية لنظرية الخلق الحمديّة.

تمهيد:

ما دام الوجود الإنساني منحصرًا بين قضيتين مهمتين هما: خروجه إلى الوجود، وخروجه من الوجود، فإن نقطة الانطلاق -التخليق أو الولادة الأولى- كانت ولا تزال تشغل عقل الإنسان، وسواء أكان نقاشنا لهذه القضية دينيا أو فلسفيا أو علميا، فإن المسافة الممتدة بين الولادة والموت وما تثيره في دواخلنا من أسئلة أنطولوجية مؤرقة قد زادت شغف الإنسان بالبحث والتنقيب وطرح نظريات وأجوبة للأسئلة.

لذلك وجدنا عديد النظريات التي تناولت قضية الخلق، فاختلقت باختلاف زوايا النقاش من جهة، بالإضافة إلى أثر الأرضية التي يقف عليها كل من حاول أن يكتب في هكذا موضوع.

ولعل ما عمّد البحث في الموضوع أكثر هو تعدد أبعاد الإنسان بين المادي واللامادي، بمعنى استحضار البعد العقدي، والفلسفي الوضعي في ذات الوقت.

حتى داخل النسق الفكر الإسلامي تعددت النظريات المفسرة للخلق وتنوعت نذكر منها:

المطلب الأول: قراءة في بعض نظريات الخلق:

اقتترنت القضايا العقديّة بالفلسفة الطبيعيّة خاصة عندما يتعلق الأمر بالبحث عن مبدأ الإنسان في هذا الوجود، ورغم أن آيات الكتاب العزيز كانت مُستند كل نظرية إلا أن تنوع القراءات والتأويلات أنتج تعددا في النظريات.

الفرع الأول: نظرية الفيض:

يعتبر الفارابي أول من أدخل هذه النظرية إلى الفلسفة الإسلاميّة مستمدا إياها من الفيلسوف اليوناني أفلوطين¹ الذي انطلق لإرساء قواعد هذه النظرية من تقسيم العالم إلى نوعين: عالم معقول وهو العالم الحقيقي، وآخر محسوس وهو عالم وهمي زائف وغير حقيقي، ثم إن العالم الحقيقي قائم على ثلاثة أقاليم أو معقولات هي الواحد والعقل والنفس²، وهذه الأقاليم علاقة مزدوجة فيما بينها من جهة، وبين عالم الحس من جهة أخرى. أما الواحد فهو الله، ويكون لا متناهيا، متصفا بالكمال المطلق، غنيا عن سواه، وما الفيض إلا نتيجة طبيعيّة ونهائية للدرجة القصوى التي بلغ إليها الكمال الإلهي³، فالكمال الإلهي هو السر الكامل وراء صدور الفيض.

وأما العقل فهو ثاني الموجودات وذلك لقربه من الموجود الأول أو الواحد، لكنه يتصف ببعض صفات الواحد فقط، فهو يستمد منه ولكن لا يبلغ مقامه، فهو واحد لأن الإله واحد، ولا متناهٍ لأن الفيض الإلهي لا ينقطع، متّصل ما دام الفيض قائما، وبما أن العقل يمارس فعل التعقل فهو بحاجة إلى الواحد، وبهذا يكون ناقصا مفتقرا إلى الإله، وبالتالي فإن واحدة العقل ناقصة ومخالفة لأحدية الإله لأنها قائمة على ثنائية العقل والمعقول⁴، ولهذا كان العقل تابعا للإله.

وبالنسبة للنفس، فتتصل اتصالا مباشرا بالعقل، هذا الانفصال الحاصل بينهما وبين الواحد يجعلها تشناق إلى الاتصال به، يقول أفلوطين: "فلنضع الخير في المركز، والعقل في دائرة ثابتة، والنفس في دائرة متحركة يحركها الشوق"⁵، هذا التّوضع إذاً هو نقطة خلافها مع العقل، إذ إن الأخير يتعقل المعقولات فقط، في حين تتعقل النفس معقولات أكثر -الواحد العقل-، كما أنه -التّوضع- يجعلها في مرتبة قريبة من المادة وكأن النفس هي الخالق الفعلي لعالم الكون والفساد، ذلك أنهم فاضوا عنها؛ فما يتنزه الإله والعقل عن الإتيان به تأتي به النفس⁶، إذا هذا التوسط يجعلها همزة وصل بين العالمين المعقول والمحسوس، يزيد فهمنا بالقول إن: "هناك طبيعتان، طبيعة

¹ Plotin: (202-270م): فيلسوف يونانية، كان المفكر الأكثر تمثيلا للقرن الثالث للميلاد، وأبرز ممثل للأفلاطونية الحديثة، من مؤلفاته:

التساعية، انظر: طرابيشي، مرجع سابق، ص 76-77.

² أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، مصر، ط1، 1970، ص199.

³ خالد غسان، أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص79.

⁴ سعد الدين كليب، الخبرة الجمالية في الفكر العربي-الإسلامي، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط1، 1998، ص18.

⁵ أفلوطين، المرجع نفسه، ص19.

⁶ سعد الدين كليب، المرجع نفسه، ص19.

معقولة وطبيعة محسوسة، ومن الخير للنفس أن تكون في الطبيعة المعقولة، لكن من الضروري أن تشارك في الوجود المحسوس¹، والمراد هنا من المشاركة الفيض، فالنفس تقيض المادة وأشكال المادة أو الموجودات التي تترتب تحتها، والنفوس الجزئية لتلك الموجودات²؛ إن انطلاق الفيض من الإله إلى النفس الكلية مرورا بالعقل يستنفذ إمكانية إنتاج المعقول لذلك يتحول إلى محسوسات.

وإذا جئنا للفيض عند الفارابي، فإنه انطلق في التقعيد له من وحدانية الله ومفارقته ومخالفته للحوادث: فالله هو الواحد الأحد الذي أبدع الوجود وما فيه³، وهو الذي ينبغي أن يستحق التأليه لأنه بريء من التركيب، منزّه عن المادة والصورة، لا يناله التعدد، ولا يشبه أحدا من خلقه؛ والله هو الموجود الأول وعنه وجدت باقي الموجودات، ذلك أن الموجود الأول هو السبب الأول، فوجوده أجود وأفضل ووجود، ويستحيل أن يكون وجود أكمل أو أقدم منه⁴، فالله إذا هو علة كل الموجودات، ومن هذا الكلام يمكن أن نميز بين نوعين من الوجود: كامل لا سبب لوجوده، لا أولية لبدايته ولا آخرية لنهايته، والوجود صفة له ومن خصائص طبيعته، ووجود ناقص مفتقر لغيره وليس من طبيعته الوجود لذاته.

لسائل هنا أن يستفهم: كيف يمكن للكثرة أن تصدر عن الواحد؟!؟

يجيب أبو نصر أنه متى وجد الأوّل الوجود لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات الطبيعية⁵، وهذا الوجود سيكون فيضاً عن الله في الأزل، وهذا يفتح الباب واسعاً على إثبات القِدَم لغير الله تعالى وهو أمر لا يستقيم عقدياً، لذلك يوجّه الفارابي إلى أنه لا تلازم بين وجود الواحد ووجود جميع المخلوقات، إذ ليس الغرض من وجوده إيجاد من هم مفتقرون في الوجود إليه⁶، كما أن انبثاق أو فيض باقي الموجودات عنه لا يزيده كما لا والعكس صحيح، ولو صح في حقه هذا التلازم لنُفِيت عنه الواحدية وانصرفت إلى غيره.

وعلة الوجود حسبه هو تعقل الإله، بمعنى أن يعقل ذاته وتعقله، فإذا حصل التعقل فاض عنه وجود الثاني، وهو جوهر غير مادي يعقل ذاته ويعقل الإله، وما يعقله عن الإله يلزم عنه وجود الثالث وهكذا⁷، ونلاحظ نقطة الاختلاف مع أفلوطين هنا: حيث أن الأول إذا عقل ذاته فقد عقل لزاماً الموجودات كلها، إذ إن الأخيرة تأخذ من الأول وجودها، لتزيد الأمر وضوحاً نقول: إن الفارابي اجتمع مع أفلوطين في التأكيد على صفات الكمال التي امتاز بها الأول والتي فاض من خلالها الوجود كما يفيض النور والحرارة عن الشمس، كما اتفقا على أن الكثرة لم تنشأ مباشرة عن الوحدة وأن الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس لا تكون على مستوى الأول، بينما كان

¹ - أفلوطين، المرجع نفسه، ص 236-237.

² - عبد الرحمن بدوي، حريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1970، ص 139.

³ - الفارابي، رسالتان فلسفتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت لبنان، ط1، 1987، ص 85.

⁴ - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقدم على بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 45.

⁵ - الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1، 1995، ص 17.

⁶ - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المرجع السابق، ص 45.

⁷ - الفارابي، كتاب السياسة، المرجع نفسه، ص 34.

الاختلاف في الترتيبية بعد الأول، فجعلها أفلوطين في ثلاثة أقانيم وأبعد المادة عن الإله في الأقتوم الثالث، بينما جعل الفارابي للأول تعقل الموجودات كونه علة لها لكنه أرجأ الاتصال بالمادة إلى المستوى الثالث أيضاً؛ والظاهر من هذه النظرية الفصل الحدّي بين الإله والمادة بتوسّطات أخرى ينشأ من خلالها الوجود، كما أن خلق الكائنات المادية واللامادية متساوٍ فيها، بمعنى صدور الكون وما حوى من موجودات مادية، والملا الأعلى وما حوى من مخلوقات لا مادية بنفس الطريقة عن الإله.

الفرع الثاني: نظرية الكمون:

الكمون في اللغة من كمن كمونا: اختفى، وكمن له يكمن كمونا، وكمن استخفى، كمن فلان إذا استخفى في مكن لا يُفطن له، وأكمن غيره: أخفاه والظاهر¹، من هذا المعنى اللغوي أن الكمون هو الاحتجاب والاستتار والاختفاء.

أما اصطلاحاً فيعرفه إبراهيم بن سيار النظم²: "بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم والجمادات والنباتات في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم عن خلق أولاده، غير أن الله عزّ وجلّ أكمن بعض الأشياء في بعض، والتأخير والتقديم إنما يقع في ظهور الأشياء من مكّاميتها دون اختراعها"³، والظاهر أن هذه النظرية قائمة على نفي الترتيبية في الخلق، وعلى ترابط الموجودات، بحيث أن كل شيء في جزء من كل شيء.

ويذهب البغدادي إلى أن ما أتى به النظم إلحاد وكفر، ذلك أن النظام حين قال بالكمون قد خالف ما اجتمع عليه السلف الصالح، وجانب ما أتى به الدين الإسلامي، بل وما اتفقت عليه الكتب السماوية من أن الله خلق اللوح والقلم قبل السماوات والأرض⁴.

وقد استدل النظام لنظريته من قول الله تعالى: (أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ﴿٧١﴾ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمُ شَجَرَتَهَا أَمْ

نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ)⁵، وتعد قدرة الله تعالى على أن يخلق النار عند مس الحطب كقدرته على أن يخلقها عند حك العود، فهو يريد التعجب من اجتماع النار والماء⁶، فالنار حسبه كامنة في الحطب وحصل ظهور النار مكنها عند اتصال العود بالنار.

¹ - ابن منظور، مرجع سابق، ص 359.

² - إبراهيم بن سيار النظم (توفي 231هـ): متكلم ومنطقي وشاعر معتزلي، تتلمذ على أبي هذيل العلاف، إليه تنسب النظامية من فرق لمعتزلة، كل كتبه ضاعت، انظر: جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 673.

³ - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة

ابن سينا، القاهرة، مصر، دط، دت، ص 128-129.

⁴ - المرجع نفسه، ص 129.

⁵ - سورة الواقعة، الآية: 71-72.

⁶ - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط1،

1943، ج5، ص 06.

والظاهر أن هذه النظرية مرادها تنزيه الله عن الفعل بعد الالفعل، والارتباط بالزمان والمكان وهو خالقهما، فالحوادث مرتبطة بالإرادة الإلهية، والإرادة قديمة والحوادث متعلقة بالزمان، وهكذا فالقول بالكمون توفيقاً بين القول بالقدم وحدث الأفعال، ولعل صاحب الطحاوية أراد الرد على هذه النظرية حين قال: "ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه، لم يزد بكونهم شيئاً لم يكن قبله من صفته، وكما كان بصفاته أزلياً، كذلك لا يزال عليها أبدياً، ليس بعد خلق الخلق استفاد اسم الخالق"¹، فصفاته إذا قديمة وهو كامل لم يتغير من كماله شيء بعد الخلق. وقد تضافرت آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم على تراتبية الخلق، وأسبقية بعض المخلوقات عن بعض.

الفرع الثالث: نظرية الخلق المستمر:

الخلق المستمر هو خلق الله تعالى المتجدد للأعراض في كل آن، وهذه الأعراض التي لا قيام لها بذاتها تستند في كل أحوالها وجوداً وعدمها على التدخل الإلهي؛ وبما أن الأعراض ملازمة للأجسام، والأجسام ملازمة للأعراض سيكون وجود الجسم مرهوناً بالتدخل الإلهي المستمر، وهذا ما يسمى بالخلق الجديد والخلق المستمر² بمعنى: تدخل الله في كل حركة وسكون يعتري هذا الوجود بصفة عامة، ولعل مستند هذه النظرية قول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)³، فمدلول الآية على أن الله أخرج الكون من القوة إلى الفعل، وإذا لم تتجدد هذه القوة على الدوام لإمسাকে في الوجود فإنه سيعود بفعل معاكس للعدم⁴، ويوضح الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون⁵ هذا المعنى جيداً حين يرى أن العرض لا يبقى ولا يثبت زمانين، فعندما يخلق الله العرض يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه فيذهب فيخلق ثالثاً، وهكذا يبقى الخلق مستمراً ما أراد الله بقاء ذلك العرض⁶؛ إذا فالقاعدة القائلة بأن "العرض لا يبقى زمانين ما هي إلا علة لنظرية الخلق الجديد فنقاء العرض سيستلزم خلق عرض جديد وهكذا، يقول النظام: "تتجدد الجواهر حالاً بعد حال وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن

¹ - محمد بن عبد الرحمن الخميمس، شرح العقيدة الطحاوية الميسر، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، ط1، 1994، ص18.

² - سعيد بن محمد بن محمد بن حسين معلوي، نظرية الخلق المستمر عند المتكلمين حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقدية، مجلة العلوم الشرعية، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، مكة، المملكة العربية السعودية، العدد 34، محرم 1436هـ، ص78.

³ - سورة فاطر، الآية: 41.

⁴ - العربي بن الشيخ، نظريات الخلق عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، مجلة الإحياء، العدد 34، ص304.

⁵ - Ibn Mymun (1130-1204): طبيب وفيلسوف ولاهوتي يهودي، من مؤلفاته: الشريعة الثانية، دلالة الحائرين، انظر: طراييشي، مرجع سابق، ص34-35.

⁶ - سعيد معلوي، المرجع نفسه، ص77-78.

يفنيها أو يعيدها"¹.

الظاهر من هذه النظرية هو المبالغة في ربط الأسباب مباشرةً بخالقها دون الالتفات إلى علاقة الظواهر بعللها، فالآية السالفة الذكر دليل على تماسك الكون وانتظام أجزائه بدقة وبدون ظهور تلك القوة القاهرة المسيرة له، فإن زال التماسك والحفظ والانضباط الذي سيحدث عند قيام الساعة لن يستطيع غير الله إيقافه²، وبالتالي فإن خلق الكون على الدوام منتفٍ إذا استصحبنا النواميس التي بثها الله في هذا الوجود، والتي تحكم هذا الكون وعلى الإنسان البحث والتنقيب لاكتشافها وتجنيدتها من أجل تحقيق مهمته الوجودية.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ - البغدادي، المرجع نفسه، ص 128.

² - العربي بن الشيخ، المرجع نفسه، ص 304.

المطلب الثاني: نظرية الخلق القرآنية:

تشير كثرة النظريات حول خلق الإنسان في الإسلام عديد التساؤلات منها: هل ما جاء به القرآن الكريم بالغموض الذي يدفع إلى تعدد النظريات؟! أم أن الآيات غير دقيقة فتفتح الباب أمام قراءات وفهوم متنوعة خاصة إذا أخذنا بالحسبان أن القرآن الكريم قطعي الثبوت ظني الدلالة؟! ما يجب التنبه إليه قبل البحث في آيات الخلق شيئان:

01- تأكيد القرآن على أن وجود الإنسان في الكون مجرد فرع عن الوجود الإلهي، وقد سبق أن تحدثنا عن هذا في فصل سابق، وقد وجه القرآن الكريم المجموعة من الأسئلة الإنكارية التي تؤكد هذا، قال تعالى: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خُلِقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بَلْ لَا يُوقِنُونَ¹)، بل يجعل من الخلق والإيجاد صفة للذات العلية، فالله تعالى هو الخالق (ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)²، وهو الخلاق: (إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)³، وهو الباري المصور: (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ وَمَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)⁴، وهو الفاطر: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَكِئِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)⁵، وهو الصانع المتقن: (وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلُّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ)⁶، وغيرها من الآيات التي جعلت الخلق صفة نهائية.

02- أسبقية الماهية عن الوجود: تنبني هذه النقطة على سابقتها، فأسبقية الوجود الإلهي وما جمعه من صفات الكمال والجلال يجعل من الوجود الإنساني مجرد لحظة تجسّد وظهور في الزمكان لعلم إلهي مسبق، بمعنى أن الوجود العيني للإنسان سبقه وجود في علم الله تعالى، هذا الوجود الماهوي هو ما يشير إليه قول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ

¹ - سورة الطور، الآية: 35-36.

² - سورة المؤمنون، الآية: 14.

³ - سورة الحجر، الآية: 86.

⁴ - سورة الحشر، الآية: 24.

⁵ - سورة فاطر، الآية: 1.

⁶ - سورة النمل، الآية: 88.

رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ
نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ¹، فالآية توجّه إلى أسبقية ماهية الإنسان
(خليفة) على وجوده (جاعل)، يقول الدكتور عبد المجيد النجار: "فليس ذلك الوجود العيني إلا تحقيقاً لتلك
الماهية، فيما كوّن الله من طبيعة، وفيما ينبغي أن ينجز الإنسان من مهمة الخلافة"²، فلفظة خليفة قد حددت
ماهية هذا الإنسان حتى قبل أن يظهر للوجود، وسنحاول فيما يلي البحث عن حيثيات هذا الوجود من خلال
آيات الكتاب العزيز:

الفرع الأول: عناصر خلق الإنسان الأول:

بدأ خلق آدم من المادة الكونية المتاحة، حيث خلقه الله عزّ وجلّ من ماء وتراب، وهذا الاختيار الإلهي إلى
مواد كونية دليل صريح على ارتباط آدم بهذا الكون من جهة المنشأ، كما أنه دليل على أن آدم كائن خلق ليعيش
في الأرض لا في الجنة كما تذهب إلى ذلك المسيحية.
البند الأول: الماء: يؤكد القرآن الكريم على أن هذا الكون بصفة عامة قد خلقه الله عزّ وجلّ من الماء، قال
تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا³ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ
شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)³، فقولته تعالى كل شيء يستغرق كل المخلوقات ما عدا التي ورد فيها الاستثناء ونقصد
هنا الجن المخلوق من نار والملائكة المخلوقة من نور.

ولم يُسشّن الإنسان من هذا العموم الكوني في الإيجاد من ماء، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا
فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَنَسَبًا وَصِهْرًا⁴ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا)⁴، قال الإمام القرطبي: "من الماء إشارة إلى أصل الخلقة في أن كل
حي مخلوق من ماء، وفي هذه الآية تذكير بعدد النعمة على الناس في إيجادهم بعد العدم والتنبيه على العبرة في
ذلك"⁵، فبعد الخلق الآدمي من الماء، تحوّل إلى التكاثر عن طريق ماء آخر هو ماء الرجل، والضمير المنصوب

¹ - سورة البقرة، الآية: 30.

² - عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات
المتحدة الأمريكية، ط3، 2005، ص52-53.

³ - سورة الأنبياء، الآية: 30.

⁴ - سورة الفرقان، الآية: 54.

⁵ - القرطبي، مرجع سابق، ج13، ص53.

في (فجعله) عائد إلى البشر حسب الطاهر بن عاشور¹، أي جعل البشر الذين خلقهم من الماء نسباً وصهراً، والنسب لا يخلو من أبوة وبُنة وأخوة، وأما الصهر فهو اسم لما بين المرء وبين قرابة زوجه وأقاربه من العلاقة الزوجية، وفي هذا تأسيس وتنظيم للعلاقات الأسرية والاجتماعية.

البند الثاني: التراب: المادة الكونية الثانية الداخلة في تركيب الإنسان الأول هي التراب، قال تعالى: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)²، يرى القرطبي أن التشبيه واقع في كون كليهما خلقاً من غير أب، بالإضافة إلى أن آدم انتقل بترابية في الخلق من التراب إلى الطين، ثم الخلق الكامل، فكذلك عيسى حوّله الله من حال إلى حال ثم جعله بشراً من غير أب³، وهذا تأكيد على أن البشر كلهم متساوون في أصل خلقة أبيهم الأول من تراب، ثم تحول التكاثر بعده إلى ماء الرجل وبويضة المرأة، قال تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَعَيْرٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتُوقَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُردُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجٌ)⁴.

الفرع الثاني: مراحل خلق آدم:

مرّ التخليق الإلهي لآدم حسب التفاسير بعدة مراحل:

البند الأول: الطين: أكد القرآن الكريم على أن أصل خلق آدم كان مادتي الماء والتراب، واجتماعهما يشكل لطين، قال تعالى: (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَوَدَّ أَحْلُقَ الْإِنْسَانَ مِنْ طِينٍ)⁵، ويزيدنا حديث رسول الله وُضوحاً: "إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم على قدر الأرض، فجاء منهم الأبيض والأحمر والأسود وبين ذلك، والسهل والحزن وبين ذلك، والخبيث والطيب وبين ذلك"⁶، فهذا الطين مكون من مختلف أنواع التربة المشكّلة للأرض مضافاً إليها الماء.

¹ - الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج 20، ص 56.

² - سورة آل عمران، الآية: 59.

³ - القرطبي، المرجع نفسه، ج 4، ص 102-103.

⁴ - سورة الحج، الآية: 5.

⁵ - سورة السجدة، الآية: 7.

⁶ - الألباني، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998، ج 3، ص 144، رقم:

البند الثاني: الحمأ: بعد أن تشكل الطين وأصبح متماسكا، صار طينا أسودا حمأ مسنونا قال تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ)¹، ونجد عند القرطبي: (ولقد خلقنا الإنسان) يعني آدم عليه السلام، والحمأ المسنون هو التراب المبتل المنتن².

البند الثالث: الصلصال: وهو الطين اليابس الذي يُسمع له صلصلة مثل الفخار³، قال تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ كَالْفَخَّارِ وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَّارٍ)⁴.

البند الرابع: نفخ الروح: بعد استوى خلق آدم المادي، جاء الجانب اللامادي فيه، ونقصد هنا نفخ الروح، قال تعالى: (فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)⁵، وننبه هنا إلى اختلاف العلماء في ضبط مفهوم الروح رغم توجيه القرآن الكريم إلى أنها اختصاص إلهي خالص وإحاطة البشر بكنهها صعبة المنال، قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)⁶.

ولنا أن نستفسر هنا عن المدة الزمنية بين المرحلة وموالاتيها؟ فيجبنا حديث رسول الله: "إن الله خلق آدم من تراب، ثم جعله طينا، ثم تركه حتى إذا كان حمأ مسنونا خلقه وصوره، ثم تركه حتى إذا كان صلصالا كالفخار، قال: فكان إبليس يمر به فيقول له: لقد خلقت لأمر عظيم، ثم نفخ فيه من روحه"⁷، فهذا الحديث يوجه إلى أن هناك فترات زمنية بين كل مرحلة وأخرى، لكن لا يوجهنا إن كانت هذه المدد بتأقيتنا نحن البشر أم لا؟ كما لا يوجه إلى الحكمة من هذه التراتبية السابقة للخلق رغم قدرة الله المطلقة على الإيجاد من العدم. ويمكن أن نلخص مراحل خلق آدم في هذا المخطط:

تراب + ماء ← طين ← حمأ ← صلصال ← نفخ الروح
والعجيب أن موت الإنسان يتبع ذات المخطط لكن بطريقة عكسية كما يأتي:
خروج الروح ← التصلب ← حمأ ← طين ← تراب.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن المفسرين على أن آدم خلق خلقا كاملا مستبعدة كل تطور بيولوجي وفيزيولوجي يلغي البعد الغيبي، لذلك يذهب الطاهر بن عاشور إلى أن الأطوار التي مر بها الإنسان دليل على حكمة الخالق وعلمه وقدرته، فتطور الإنسان من التراب إلى أن يعود ترابا دليل على تمكُّن الخالق من كيفيات

¹ - سورة الحجر، الآية 26.

² - المرجع نفسه، ج 10، ص 61.

³ - المرجع نفسه، ج 17، ص 160.

⁴ - سورة الرحمن، الآية: 14-15.

⁵ - سورة الحجر، الآية: 29.

⁶ - سورة الإسراء، الآية: 85.

⁷ - البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، رقم: 3147.

الخلق والتبديل في الأطوار¹، ويؤكد فتح الله كولن على أن القرآن أرشدنا إلى أن دقة التوجيه الإلهي للبشر، بحيث أرجع خلقهم جميعا إلى نفس واحدة²، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)³، فالآية ترشدنا إلى اجتماع البشر إلى النفس الواحدة لا إلى سلاسل تطورية من الكائنات، ولا لمخلوقات عليا قطعت مسيرة تطورية طويلة حتى تنتج الإنسان بالصورة التي هو عليها اليوم، أو كما وصفها القرآن الكريم (في أحسن تقويم)، والمعنى هنا حسب القرطبي التسوية التامة في الخلق بحيث تشمل الاعتدال والاستواء، مزيّنا بالعقل، مؤديا للأمر، مَهْدِيَا بالتمييز⁴، وعقد ابن عاشور أن التقويم من القوام أي عدل وتسوية وحسن تقويم، وهو تقويم خاص بالإنسان لا يشاركه فيه مخلوق، وهذا يعني أن الله كَوَّن الإنسان تكوينا ذاتيا متناسبا مع ما خلق له، موجها له إلى إصلاح النفس، وإصلاح الغير، وإصلاح الأرض وبالتالي، فالتقويم لا يشمل حسن الصورة فقط، بل هو ممتد إلى حسن السلوك والخلق وحسن التدبير والعمل⁵.

إذا فالإنسان انتقل من مرحلة الخلق الترابي إلى مرحلة الماء الدافق عبر حكمة إلهية وتسطير رباني خالص لا مجال فيه للصدفة أو الطفرة، أو الانتقاء الطبيعي والتطور عبر سلاسل حيوانية، ودون الحاجة إلى افتراض وجود حلقات ضائعة في رحلة الإنسان الطويلة إلى الكمال كما تصور الداروينية.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج30، ص 201.

² - فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2006، ص 123.

³ - سورة النساء، الآية: 1.

⁴ - القرطبي، مرجع سابق، ج20، ص 114.

⁵ - الطاهر بن عاشور، المرجع نفسه، ج30، ص 424-428.

المطلب الثالث: نظرية الخلق عند حاج حمد:

يحاول حاج حمد من خلال قراءته لكتاب العزيز عبر المنهجية المعرفية التي جاء بها أن يستنتج الآيات ليخرج بنظرية جديدة للخلق بعيدا عما ساد ويسود كتب التفسير من اتكالية واستناد على التراث الإسرائيلي. لذلك يؤكد على أن التفسيرات التراثية متطابقة تمام التطابق مع ما جاء حول خلق آدم في التوراة، ويعقد مقارنة بين آيات سفر التكوين وآيات الخلق الموجودة في سورة صاد، إذ نجد في الأولى: "جَبَلُ الرَّبِّ إِلَهُ آدَمَ تَرَابًا مِنَ الْأَرْضِ وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسْمَةَ حَيَاةٍ فَصَارَ آدَمُ نَفْسًا حَيًّا"¹، وجاء في القرآن (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ وَسَجِدِينَ ﴿٧٢﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ)²، ولعل أهم ما يعنيه حاج حمد هنا على المفسرين هو إغفالهم لمنهج القرآن في الاسترجاع التقدي للموروث الديني للديانات السابقة، والسعي وراء الإسرائيليات التي أماتت مكنونية القرآن وغيّت كرمه³.

لقد أكد القرآن الكريم في كثير من المواضع أن اليهود سيظلون أوفياء لطباع أسلافهم من إخوة يوسف، وأنهم منكرون للحق حتى وإن عرفوه، قال تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ^٤ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)⁴، فخطورتهم حسب حاج حمد تكمن في كونهم يحتلون المرجع التاريخي الرئيس للبشرية على مستوى قصص الأنبياء، وحتى الأحكام الدينية⁵، فإذا استذكرنا طباعهم فإننا سنخلص إلى أنهم يمثلون خطرا كبيرا على المرجعيات الدينية والتاريخية من خلال تزييف معاني بل وحتى نصوص الكتاب المقدس.

ويذهب صاحب العالمية الإسلامية الثانية إلى أن اليهود كانوا يؤدون دور المجاهدة الدينية للإسلام ورسوله خاصة، وأن خاتمية الرسل لم تكن فيهم؛ تظهري هذا العدا والمجاهدة في عدة أشكال لعل أبرزها الحوار المباشر وغير المباشر⁶ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد خلد القرآن من ذلك سؤالهم عن أهل الكهف وقصة موسى والعبد الصالح، وذي القرنين وغيرها؛ فالتأثر باليهود كان نشطا في بدايات الإسلام الأولى، وخاصة في مجتمع المدينة باعتبار أن من سكانها أهل الكتاب طبعا، والمفسرون في تعاملهم مع الإسرائيليات-حسبه- قد أخذوا

¹ - الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، القاهرة، مصر، ط4، 2006، سفر التكوين، الإصحاح 2، الآية: 7.

² - سورة ص، الآية: 71-74.

³ - حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص263.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 146.

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص539.

⁶ - المصدر نفسه، ص681.

بجزء من المنهج القرآني لا كله، بحيث تعاملوا معها بمنطق التصديق دون الهيمنة، بمعنى الأخذ دون استرجاع نقدي، "فاستلهموا التراث اليهودي المضلّ ولم يأخذوا بمنطق الهيمنة"¹، وكذلك وجب مراجعة كتب التفسير بمنطق الاسترجاع النقدي القرآني، والظاهر أن هذا الحكم فيه من الضيم والإجحاف الكثير، إذ اجتهد المفسرون القدامى في وضع قواعد وأسس يتم من خلالها تأويل الآيات من إلمام باللغة والقراءات والفقهاء وغيرها من الشروط بسطها السيوطي في الإتقان في علوم القرآن، والزركشي في البرهان في علوم القرآن، وغيرهما كثير.

إذا، فالمهمة -وفقه- كبيرة والمسيرة طويلة وشاقة من أجل إعادة اكتشاف وقائع حياة الأنبياء بمعزل عن التزييف اليهودي، وبهذا يُعاد تصحيح المفاهيم الدينية التي ألبست لبوساً غير لبوسها، وهذا الفعل التأسيسي من شأنه أن يعلي من قيمة ومكانة القرآن الكريم، ويدفع المختصين إلى إعادة قراءته بعيداً عن الشطط والتزييف اليهودي الذين ظنوا أنهم بفعلهم هذا يخلو وجه الله لهم ذلك أنهم "لا يستصيغون صلة الله بغيرهم من البشر، ويستكبرون أن تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كل النبوات هي نبوة محمد"²، فالاسترجاع النقدي إذا هو السبيل الوحيد إلى إعادة تصحيح وتقويم تاريخ البشرية الديني بعيداً عن إرجاف المرجفين وزيف المبطلين.

ولا يختلف الحال كثيراً مع قصة الخلق الآدمي فقد مسها مس غيرها، وإذا رجعنا للتوراة فإن الخلق فيها كان بمسلكين:

01- الخلق بالكلمة: يرد في أسفار العهد القديم الخلق بالكلمة، أو كما شاع في أدبيات الفكر الديني الإسلامي بالكُنْيَةِ الخالقة بشكل كبير، نورد من ذلك: "وقال الله ليكن نور فكان نور... وقال ليكن جلدٌ في وسط الحياة"³، وجاء في المزمير: "بكلمة الرب تشددت السماوات"⁴، وغيرها من الآيات الدالة على الخلق بالكلمة كثير لا يتسع المجال لذكرها.

02- الإيجاد من العدم: وهو أصل أصيل في نظرية الخلق الإسلامية، قال تعالى: (أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا)⁵، وهذا الأصل تأكيد على الكمال الإلهي والعجز البشري، بمعنى قدم الله وحدوث ما سواه، وبالتالي افتقارهم له وغناهم عنه؛ أما في الفكر الديني اليهودي فيرى الأستاذ رمزي حبيب مليك أن التعبير عن فكرة الخلق من العدم في اليهودية لم يتم التعبير عنها بنص صريح إلا في القرن الثاني قبل الميلاد، إذ ورد في سفر المكابيين الثاني: "فاعلم أن الله صنعها من العدم"، أما في التلموديين الأورشليمي والبابلي

¹ - المصدر نفسه، ص 94.

² - المصدر نفسه، ص 538.

³ - سفر التكوين، الإصحاح 1، الآية: 3-6.

⁴ - المزمور 33، الآية: 6.

⁵ - سورة مريم، الآية: 67.

فلا أثر لهذه الفكرة¹، ولعل إغفال هذه الفكرة المحورية راجع لمتعلق مهم هو الاختلاف بين الطرحين اليهودي والإسلامي في مسألة الصفات الإلهية، إذ عمد الإسلام إلى إلحاق الكمالات بالذات العلية ونفي أي نقص في حقها، في حين عمدت اليهودية إلى أرضنة الإله وتشبيهه بمخلوقاته، وقد أكد القرآن الكريم كثير من الآيات التي تثبت هذه الخصمية من قبيل: (أرنا الله جهرة)، و (اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة).

الفرع الأول: نحو تأسيس لنظرية إسلامية كونية للخلق:

يذهب صاحب منهجية القرآن المعرفية إلى الفلسفة الغربية بركائزها الأربعة (التطورية، النسبية، الفرويدية، المادية الجدلية)، لم تستطع أن تتحول إلى منهجية خلق كلية وكونية تمكنها من الخروج من مأزقي: فهم العلاقة بين المادة والنفس البشرية، بالإضافة إلى فهم قوانين الحق التي خلق بها هذا الخلق الكوني²، وبالتالي فهي رهينة مرحلة التفكيك ولم تجاوزها بعد إلى التركيب الجدلي التكاملي، وهذا ما يفتح الباب مشرعا أمام النظرية الإسلامية الكونية في الخلق.

نبدأ هذا الفرع بعنوان ابتدأ به المفكر السوداني الفصل الأول من كتابه تشريعات العائلة في الإسلام: "آدم ليس أول البشر، إنه أول من وهب الروح، وهو أول أب لأول عائلة"³، يتضح أنه يرى أن آدم ليس أول البشر خلافا لما هو سائد في كتب التفسير، وأن طرحه لمفهوم الروح أيضا مختلف، لذلك سنحاول تمحيص ما حشده من أدلة لتأييد هذه الفكرة.

نبدأ بقضية مهمة يوجه إليها حاج حمد، وينبني عليها كل ما سيأتي بعدها من حيثيات الخلق والتكوين: فمبتدأ الإنسان لا ينطلق من الماء بل من الموت، إذ إن الماء وفق نظرية الخلق الحمديّة مبتدأ حياة لا مبتدأ وجود، أما بداية وجوده فهي الموت⁴، كما أرشدت إلى ذلك الآيتان: قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)⁵، وقوله: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)⁶، فبدايات الإنسان كانت خارج حدود الزمان والمكان، أي البداية من العدم وبهذا اختلف الإله

¹ - رمزي حبيب مليك، قصة الخلق في الإسرائيليات حسب ورودها في الطبري مع ما يقابلها في التوراة والتلمود، رسالة ماجستير (غير مطبوعة، كلية الآداب، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1973، 41-42.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 200.

³ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 67.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 182.

⁵ - سورة الأنبياء، الآية: 30.

⁶ - سورة البقرة، الآية: 28.

الأزلي عن الإنسان السرمدى، فالأول قدم بلا ابتداء باقٍ بلا انتهاء، بينما الإنسان السرمدى فبداياته في هذا الوجود معروفة لكن نهايته لا محدودة.

أما عن خلق الإنسان فالانطلاقة من قول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) ¹، الخطاب الإلهي هنا للملائكة تجاوز إخبار الملائكة بخلق بشر من العدم إلى إعلامهم عن إرادته في جعل هذا المخلوق خليفة؛ أما الإخبار فقد جاء في آية أخرى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ وَسَجِدِينَ) ²، لكنه في آية سورة البقرة عدل عن لفظة الخلق إلى لفظة الجعل (جاعل) فلماذا يا ترى هذا العدول؟! ³

المنهجية المعرفية القرآنية قائمة على الانضباط والدقة وبالتالي فالخلق يفرق عن الجعل، فالخلق إبداعٌ للشئ من غير أصل أو احتذاء، بينما الجعل صيرورة أو تحوُّل الشئ من حالة إلى أخرى، فالخلق أمر إلهي بينما الجعل صيرورة طبيعية ³.. فالخلق إذاً إيجادٌ على غير مثال سابق، بينما الجعل بناء على أصل موجود كأن نقول سأجعل في هذا الجدار باباً أو نافذة، فالبناء موجود والجعل هو تغيير في الهيئة فقط.

فالله قد خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من ماء مهين، "فالخلق أمر إلهي والجعل صيرورة طبيعية" ⁴،

¹ - سورة البقرة، الآية: 30-35.

² - سورة الحجر، الآية: 28-29.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 334-335.

⁴ - المصدر نفسه، ص 335.

وواضح هنا ذلك الارتباط بين الغيب والطبيعة، إذ تلتقي الجدليتان في قراءة كونية جامعة تخرج بنا إلى إنسان كوني كما سيأتي.

فالجعل إذا يحمل في طياته دلالات العلاقة النسبية بالخلق، وهو "إشارة إلى نسبية العلاقة بين ظواهر الخلق وحياة الإنسان"¹، وهذا عكس الخلق الذي ينفي كل مظاهر النسبية والمصادقة، بمعنى أوضح: الخلق مطلق والجعل نسبي لكنهما متداخلان وتداخلهما يعكس العلاقة التكاملية الجدلية بين عالمي الغيب والشهادة، وهذا التكامل حسب مفكرنا تأكيد على الحضور الإلهي ومنه تأكيد على وجود منهجية محددة للتجربة الكونية التي يعيشها الإنسان في الحياة، بمعنى أوضح: إن الإنسان جزء من هذا الكون الذي يحكمه التداخل بين الغيب والشهادة، وبالتالي عليه ألا يلغي أيًا من المتداخلين.

التأكيد على الجعلية هنا جاء للتدليل والتركيز على مستويات التكوين الإنساني وصيرورتها عبر الزمن، ولتدعيم هذا الرأي نجده يستدل بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴿٦﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ) ²، وفي هذه الآية صيرورة الخلق الإنساني: (خلقتك) أي أوجدك على غير مثال سابق، ثم عدلك ثم ركبك في الصورة التي يشاء ³، فبدأ بالخلق أما باقي المراحل فجعلية؛ وتساوقا مع هذا نجد قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ) ⁴، فحسب الآية هناك نوعان من الأجل: أجل مسمى وأجل مطلق، والأجل المسمى هو "المعروف شرائطه التكوينية والذي يرتبط بقوانين التشيؤ الطبيعي، أما المطلق فيرتبط بمنهجية الخلق"⁵، والجمع بين الأجلين في آية واحدة دليل على القدرة الإلهية المطلقة المهيمنة على قوانين التشيؤ؛ كما نجد الإشارة إلى هذه الصيرورة عبر الزمن في قوله تعالى: (مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا) ⁶، في معرض حوار نوح مع قومه، ويؤكد في نفس السورة على الزمان الفاصل بين المراحل فيقول: (وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا) ⁷، والإشارة هنا -حسبه- إلى نبات وليس إنباتًا مباشرًا ⁸، ولو أراد إلغاء الصيرورة لقال إنباتًا مثل إخراجًا في يوم البعث؛ ولو دققنا في استخدامه للمنهجية المعرفية للقرآن الكريم في هذه السورة بالتحديد فإننا نستشف ردًا على أولئك القائلين بأن

¹ - المصدر نفسه، ص 336.

² - سورة الانفطار، الآية: 06-08.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 102.

⁴ - سورة الأنعام، الآية: 2.

⁵ - المصدر نفسه، الآية: 103.

⁶ - سورة نوح، الآية: 13-14.

⁷ - سورة نوح، الآية: 17.

⁸ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 97.

الأطوار هي مراحل نمو الجنين في بطن أمه، فوجهنها من خلال رفضه للقراءة العزيمية للقرآن إلى أن المراد بالأطوار مجمل في قوله تعالى نَبَاتٌ وليس إنباتاً.

يتضح من هذا الجزء من الآية أن آدم ليس أول البشر وإنما صيرورة في خلق بشري سابق تميز غليهم بخصائص معينة، لكن ما نلاحظه هنا أن حاج حمد لا يفصل في أولئك السابقين عن آدم هل هم كائنات عليا بالمفهوم التطوري أو من مرحلة الإنسان العاقل أو مرحلة أسبق أو لاحقة؟!

نصل الآن إلى كلمتين مهمتين في الآية: الأرض، خليفة، ونستصحب هنا أن الملائكة لا تعلم الغيب، لكنها تعلم بوجود الأرض وما حوته من مخلوقات، والدليل أن اعتراض واستفهام الملائكة جاء عن المستخلف والاستخلاف لا على الأرض، بل هي معلومة عندهم ومرتبطة بممارسات حدت الملائكة مقاييسها الأخلاقية¹، كما أن الملائكة تعرف "الدم" وهو متعلق أرضي، إذا فمصطلح الأرض هنا لفظ جامع تشمل الأشجار والجبال والنبات والحيوان وغيرها، وبهذا التوجيه يمكن الرد على قضيتين مهمتين: خلق آدم من الأرض وللعيش في الأرض، وهو رد على الفكر الديني المسيحي على أن آدم خلق للجنة وأن نزوله للأرض طارئ، أما الثانية فرد على أن الأسماء التي تعلمها آدم هي تفصيل لما حوت الأرض من موجودات، وسيأتي تفصيل هذا.

أما اللفظة الثانية فهي خليفة، والخلافة لا تكون إلا من جنس المستخلف عليهم من جهة، أو بتعبير المفكر السوداني: "اصطفاء من نوع قائم"²، بمعنى أوضح: إن الله اصطفى آدم من نوع بشري قائم أشارت له الملائكة في اعتراضها ووصفته بخصائص هي: يفسد ويسفك الدماء، وهؤلاء المصطفى منهم أصحاب سلوكات همجية بهيمية بدائية، كما أن الملائكة توجهه إلى خصيصة فارقة بينها وبين هذا الخلق (ونحن نسبح بحمد ونقدس لك)، وبمفهوم المخالفة فإن أولئك البشر السابقين لآدم في الوجود مفتقرون للصلة بالله الخالق³، ويؤكد القرآن على هذا الاصطفاء في آية أخرى من سورة آل عمران: (إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَىٰ) ⁴، فالاصطفاء يكون من ذات النوع، بالإضافة إلى أن الإشارة إلى اصطفاء آدم ونوح كفردين، دليل على أن نوحا اصطفي في ذاته كما أن آدم اصطفي في ذاته من أناس آخرين⁵.

مما سبق يمكن القول: إن الله خلق بشرا سابقين عن آدم سمتهم الهمجية والبعد عن الله، ثم اصطفي من هؤلاء الخلق آدم ليجمعه خليفة في الأرض: وهذا الطرح يخالف الخلق المباشر السكوني التوراتي وما سار على نهجه من تفسيرات للقرآن الكريم، ويجعل من الخلق صيرورة وحركة مستمرة في الزمان والمكان وفق تفاعل جدلي بين الغيب والكون.

¹ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 67.

² - المصدر نفسه، ص 70.

³ - المصدر نفسه، ص 72.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 33.

⁵ - المصدر نفسه، ص 70.

ختمت الآية بقول الله تعالى: (إني أعلم ما لا تعلمون)، وهنا وجه الله ملائكته وفق ما يرى صاحب المنهجية المعرفية إلى أن فعله هذا راجع إلى علم يعلمه هو ولم يكن متحققاً في الواقع¹، أي لم تكن الإحالة إلى آدم بل إلى علم الغيب المستقبلي الذي سيتحقق، وهو أن يخرج من بين أولئك الهمج شخص يستوعب صفة الخلافة جعلاً لا خلقاً.

بعد هذا الحوار يأتي الحديث عن تعليم آدم، قال تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ غَائِبِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٤﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٥﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٦﴾

علمها الله آدم؟! وماذا تفيد الإحاطة والإطلاق في قوله (كلها)؟!.

إن الاصطفاء الإلهي لآدم وإخراجه من حيز الهمجية إلى رحابة التعالي عن السلوكات المشينة والاتصال بالله تعالى، يقتضي ضرورة أن يؤسس له تشريعات جديدة تضبط نظام حياته الذي بعده الغائي الاستخلاف³، إذا فالأسماء التي تعلمها آدم أسماءً ظهرت بظهور الاستخلاف لا قبله، أسماءً محيطة بما يقتضي معرفة البشر بها كلها⁴، بمعنى أوضح: هي أسماء مرتبطة بخلافة آدم وكان من سبقه يجهلها؛ وبالتالي فالأسماء التي علمها الله لآدم ليست أسماء أعلام وأشياء وإنما هي أسماء محمولات، فهذه الأسماء تحمل في مدلولها إجابة إلهية على احتجاج الملائكة ضد الاستخلاف، فطلب منه عز وجل الانتظار لأنه أحاط بعلم ما لم يحيطوا به علمًا، وذلك الانتظار يتطلب توفير حالة سلوكية بشرية مُنافية للحالة الأولى الهمجية؛ وما تعلمه آدم جاء مسبقًا بلفظ الأرض كما سبق وهو لفظ جامع ينفي أن تكون الأسماء أسماء أعلام، كما أنه جاء مردوفًا بالزواج وارتباط آدم بشريكته في الجنة⁵، وهذه نقلة مهمة من مجتمع البهيمة وسفك الدماء وما سيتبعه من هتك للأعراض، وعدم حفظ النسل وغيرها، فالزواج يُضفي على الخليفة معانٍ إنسانية جديدة.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مرجع سابق، ص 264-265.

² - سورة البقرة، الآية: 31-33.

³ - المصدر نفسه، ص 270.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 69.

⁵ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، مصدر سابق، ص 106.

إذا نخلص إلى أن الأسماء التي تعلمها آدم وغاب علمها عن الملائكة، وانتفت في أولئك السابقين عنه هي أسماء تحمل تشريعات تضبط العائلة، بحيث لا يصبح الأب مجرد ذكر بيولوجي مهمته حفظ النوع بل زوجًا، ولا تظل المرأة مجرد أنثى تقترن بذكر لإمضاء نزوة أو تناسل طبيعي، بل أمًا، ويصبح المولود ابنا لأب وأم معلومين لا مجرد فرد يكثر سواد البشر، وهكذا "تحيط الأسماء شجرة عائلية كاملة تُحرّم ضمنها علاقات التزاوج بحكم حرمة هذه الأسماء كلها"¹، فالخلافة إذا تحمل في ثناياها تشريعًا إلهيا عائليا للبشر بحكم سلطان الأسماء يمنع تداول الأنساب ويضبط الشهوات، ويقيّد النزوات إلى أحكام وتشريعات.

يمكن أن نسأل والحال هذه: إن هذا الطرح يناقض ما أثبتته القرآن من قصة ابني آدم اللذين تنافسا على الزواج من أختيهما بقرايين كما قالت كتب التفسير، فما ردك؟!.

قال تعالى: (وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ وَفَاصَّبَحَ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ وَكَيْفَ يُورِي سَوَاءَ أَخِيهِ قَالَ يَوَيْلَ لِيَ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوَاءَ أَخِي فَاصَّبَحَ مِنَ التَّالِمِينَ) ²، يرى أبو القاسم حاج حمد أن هذه الآية لا تحمل أي إشارة إلى صراع الإخوة على الزواج من شقيقتين، بل هذا من قبيل التفسير الوراثي، أما القرآن فيوجهه إلى أن التنافس كان في التقرب إلى الله (إذ قَرَّبَا قُرْبَانًا)، ومنبع هذا التنافس هو الغيرة والحسد في إطار الإيمان بالله، وقد خلد القرآن مثل هذا التنافس في برِّ الوالدين، وذلك في قصة يوسف مع إخوته والتي انتهت بمحاولة قتله مثلما انتهت قصة ابني آدم بالقتل ³، وبالتالي فلا دليل من القرآن على صحة هذه القصة.

بقي أن نشير إلى قضيتين مهمتين:

البند الأول: هل خلق الله آدم على صورته: ينطلق التأنيث لهذه الفكرة من الإصحاح الأول لسفر التكوين، حيث تقول الآية: "فخلق الله الإنسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكرا وأنثى خلقهم"⁴، أما في القرآن فيغيب مثل هذا النص التشبيهي لنجدته في كتب الحديث مبسوطا وبصيغ مختلفة، نذكر منها: عن أبي هريرة قال:

¹ - المصدر نفسه، ص 106.

² - سورة المائدة: الآية: 27-31.

³ - المصدر نفسه، ص 107-108.

⁴ - سفر التكوين، الإصحاح 1، الآية: 27.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إذا قاتل أحدكم أخاه، فليتحبب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته"¹، وفي حديث آخر عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خلق الله عز وجل آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً"²، وغيرها من الأحاديث كثير، ونجد أن الشراح اختلفوا في توجيه هذه الأحاديث بين التركيز على من يعود الضمير المتصل في قوله "صورته"، ومن يذهب إلى تقدير محذوف: على صورة أفعاله، وتختلف التوجيهات باختلاف التوجه العقدي وزاوية التركيز - لغوية، صوفية، عقدية ..- لا يسعنا المجال لشرحها.

وبالعودة إلى مفكرنا السوداني فإنه يعتقد أن الله لم يخلق آدم على صورته، وما أثبت في كتب التفسير والحديث مجرد أقاويل تسربت عن طريق الإسرائيليات بما فيها الأحاديث الصحيحة، ذلك أنها تخالف النص

القرآني، "فالله سبحانه ليس شيعية ولا يشبهه، فليس كمثله شيء"³، قال تعالى: (فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ

لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ

الْبَصِيرُ)⁴، ويرى أن هذا التصوير التشبيهي للإله نتج عنه:

أولاً: إنسان يماثل الله، وبالتالي يحل في أو يتحد به⁵، وهذا رد على النصارى من جهتين: الأولى هي أن الإنسان لم يولد في الخطيئة ولم يحتاج إلى إله تقتدي البشرية بآبائه لتزول الخطيئة، ومن جهة أخرى فإن الإله المتعالي لا يحل ولا يتحد بشيء من خلقه بحكم اختلاف الطبيعتين الإلهية المطلقة الأزلية والإنسانية المطلقة السرمدية، ويشمل هذا كل من قال بالاتحاد أو الحلول من غير النصارى، وذلك تأكيداً على ثنائية الخالق والمخلوق.

ثانياً: لما كان الإنسان مماثلاً للإله، لكنه بمخالطته لعالم الجسد يتطلب فداءً لهياً⁶، فالهبوط إلى مرتبة الجسد هو السبب في خروج آدم من الجنة، وسنأتي على مناقشة هذه النقطة في الفرع القابل.

ثالثاً: إن مصدر البلاء هو الجسد، ومن هنا ألحقت مفاهيم النجاسة والدنس به، وفتحت الباب مُشَرِّعاً على قهر الحواس والرهبنة⁷، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الإنسان وانفعالاته وحواسه وهو الكائن المجبول على اللامحدودية والإطلاق، منفتح التطلعات الإبداعية والجمالية.

البند الثاني: لماذا العدول عن الخلق المباشر إلى الخلق عبر الصيرورة؟! انطلاقاً مما قرره آنفاً حول بنائية منهجه على المزاجية بين منهجية الخلق الإلهي وقوانين التشيؤ الوظيفي، فإنه يخلص إلى أن الله لم يخلق هذا الإنسان

¹ - رواه البخاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليتحبب الوجه، رقم: 2421.

² - رواه البخاري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: 6227.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 687.

⁴ - سورة الشورى، الآية: 11.

⁵ - المصدر نفسه، ص 687.

⁶ - المصدر نفسه، ص 687.

⁷ - المصدر نفسه، ص 688.

فجائياً رغم قدرته المطلقة على ذلك، والسبب حسبه أن نظرية الخلق السكونية التي طرحها التوراة وتبنتها التفاسير القرآنية، تُبطل مفهوم التفاعل عبر الحركة الممتدة، وتنفي البعد الثاني من القراءة الثنائية ونقصد هنا القراءة القلمية، في حين تنقل نظرية الخلق عبر قوانين التشيؤ - وتُريد هنا الداروينية كأحسن تجسيد للقانون الوظيفي المتشيء في الخلق - الطَّبِيعَة وقوانينها وحركتها إلى داخل الإنسان باعتباره نتاجاً طبيعياً لها كما سيأتي، وبهذا يحمل بين جنباته قدرات الاتصال والتفاعل مع هذا الكون¹؛ إنا إذا أمام نظريتين واحدة فسحت المجال أمام البعد الغيبي دون التفات إلى قوانين التشيؤ الوظيفي رغم أن المادة التي خلق منها البشر مادة كونية، وأخرى توغل في الاعتداد بقوانين التشيؤ على حساب البعد الغيبي، ونفتح الباب مشرعاً على الصدفة والحلقة المفقودة.

من هنا، فإن نظرية الخلق الحمدي قائمة على المزاجية بين الطرحين المنهج الإلهي في الخلق، وقوانين التشيؤ الوظيفي دون تليفق أو توفيق مخلّ، فالصيورة في الخلق لا تعني بحال من الأحوال ارتقاءً في أحضان التطورية الداروينية التي "اعتمدت على قوانين التشيؤ العلمية الطبيعية الوظيفية دون الالتفات إلى منهج الخلق الإلهي .."²، بل هي اعتماد على القوانين يضاف إليها البعد الغائي للفعل الإلهي في الكون الذي ينفي كما أسلفنا الصدفة الحلقات المفقودة.

فعلى خلاف الداروينية التي بقيت "محدودة بموضعية الغلاف الأرضي ونتائجه"³، يؤكد القرآن الكريم على أن الجسد الإنساني امتداد للجسد الكوني، كما أنه حوى كثيراً من الإشارات إلى الاعتداد بالصيورة في الخلق ونفي الخلق المباشر، على غرار الخلق عبر الأطوار إلى الأخذ بعين الاعتبار المدة الزمنية في التخليق (هو الذي خلقكم من تراب ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده)، مروراً للخلق نباتاً لا إنباتاً مباشراً.

نحن إذا أمام ثورة متعددة الجبهات، مفتوحة على الخلق السكوني الرتيب ذي الامتداد التوراتي وقبلة البابلي، ثم على التفاسير السلفية الكلاسيكية التي ارتمت في أحضان الموروث الديني اليهودي وأغفلت الاسترجاع النقدي القرآني وتصديقه وهيمنته على ما سبق، فالإصرار على المنظور السلفي في التفسير بالمأثور والمنقول هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي ومصادرة الزمن لمصلحة لحظة تاريخية معينة⁴، ولو أراد الله خلق الإنسان خلقاً مباشراً ما أعجزه شيء عن ذلك وهو الخلاق ذو القدرة والقوة العليم، فحين أراد البرهنة على القدرة الخالقية المباشرة، قال عيسى كن فكان، وأمره أن يضع طائراً من طين وأن ينفخ فيه فبثت فيه الحياة وغيرها من الأمثلة كثير يستدعي منا قراءة الكتاب العزيز وفق منهجية معرفية تدفع إلى النهل من كرمه واستكناه مكنوناته؛ أما الجبهة الثالثة فهي

¹ - المصدر نفسه، ص 102.

² - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 102.

³ - المصدر نفسه، ص 199.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، ص 718.

الداروينية ومكمن خطورتها كونها جزءا رئيسا ومهما من العقل الغربي المعاصر، وأحد المكونات الأربعة للفكر الأوربي (الداروينية، النسبية، الفرويدية، المادية، الجدلية) وإسقاطاتها النظرية تنسحب على كثير من المواضيع¹. إذا، نحن الآن بصدد التأثيث لمفهوم التطورية الإسلامي الذي يشير إلى التفاعل الغائي لا الصدفة والحلقات المفقودة، والأخذ بمقتضيات قوانين التشيؤ الوظيفي موجهة بقوانين الخلق الإلهي، بحيث تصبح الظواهر طبيعية لا مجرد ظواهر مادية، ولكن ظواهر متعلقة ببيت الإنسان الكوني وحياته²، وهذا بالتحديد مفهوم الجدلية التي تطرقنا إليه آنفا، أي تعبير عن تفاعل مضبوط الاتجاه بصيرورة وتطور نحو غائية في الخلق.

الفرع الثاني: الروح والنفس:

إذا لم يكن آدم أول البشر حسب المفكر السوداني، ولم يكن ما تعلمه من أسماء من محتويات الأرض، ولم يكن خلقه خلقا مباشرا؛ فما الشيء الذي ارتقى به آدم عن سائر البشر السابقين عليه؟!.

يرى حاج حمد أن سبب تفضيل آدم هو اتصاله بالروح، ويفصل هنا بين الروح والنفس:

البند الأول: النفس: حسب صاحب العالمية الإسلامية الثانية، فإن موروثنا الديني لجأ إلى الربط بين طاقة الحياة والروح، وذلك انطلاقا من أن آدم سرت فيه الحياة بعد نفخة الروح الإلهية³، وهذا ما تنقضه منهجية القرآن المعرفية، فقراءة القرآن الكريم في كليانيته بعيدا عن القراءة العنصرية التجزيئية يخرج بنا إلى أن لفظة النفس وردت في القرآن الكريم في مواضع مختلفة بحيث نجد: نفس 61 مرة، نفسا 14 مرة، نفسك 10 مرات، نفسه 40 مرة، نفسها مرتان، نفسي 13 مرة، النفوس مرة واحدة، نفوسكم مرة واحدة، الأنفس 6 مرات، أنفسكم 49 مرة، أنفسنا 3 مرات، وأنفسكم 91 مرة، وأنفسهن 4 مرات، ويكون المجموع بذلك 295 مرة⁴.

والعجيب في كل هذا أن القرآن الكريم لم يربط ولو لمرة واحدة بين الحياة والروح، أو خروج الروح والموت، بل

"جعل ذلك قاصرا على النفس المكوّنة داخل النطاق الطبيعي الكوني"⁵، فالنفس هي التي تموت (وَمَا كَانَ

لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا^٦ وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ

الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ)⁶، وفي حال الموت النفس هي التي تخرج (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى

عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ^٧ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ

¹ - المصدر نفسه، ص 718؛ و المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 200.

² - المصدر نفسه، ص 192-193.

³ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 103.

⁴ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 100.

⁵ - المصدر نفسه، 101.

⁶ - سورة آل عمران، الآية: 145.

الظالمون في غمرات الموت والملائكة بأسطوا أيديهم أخرجوا أنفسهم اليوم مجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون¹، وفي قمة المجاهدة والبيعة الإلهية يشير الله إلى النفوس (* إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة² يقاتلون في سبيل الله فيقتلوا ويقتلون³ وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والفرآن⁴ ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم⁵)²، وحين البعث إلى الحساب فالنفوس هي التي تزوج للأبدان لا الأرواح (وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ)³، وغيرها كثير... فالنفس إذا: "مستودع الحياة والمشاعر والأحاسيس والمواقف، بما سواها الله خلقا في إطار التشيؤ الكوني الطبيعي"⁴، وتشكل هذه النفس حسبه قد أوضحته سورة الشمس، قال تعالى: (وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا¹ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا² وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا³ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا⁴ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَدَنَهَا⁵ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا⁶ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا⁷ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا⁸ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا⁹ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا)⁵، إننا وفق حاج حمد أمام تفاعل جدي ثنائي تقابلي، بحيث تقابل الشمس القمر، والليل النهار، والشمس القمر، والسماء الأرض، وفي إطار هذا التقابل الضدي المتفاعل كتفاعل السماء ذات الرجوع والأرض ذات الصدع، يتولد عنصر جديد أرقى من المادة المحسوسة أي النفس البشرية، بمعنى أن الكون المرئي يمكن أن يلد نتاجا غير مرئي عبر التفعيل الكوني⁶، وبهذا التفاعل يكون الإنسان وفقه مولودا للمجال الطبيعي الكوني، وتكون النفس ذات تعلق أرضي لا سماوي كما صورت التفاسير القديمة؛ وهذا توجيه لم نقف عليه حتى عند أولئك العلماء الذين اهتموا بتناسب الآيات والسور⁷، كما أنه يدفع للتسليم بالمادة الخالقة التي جاءت بها الداروينية، وبالتالي الدخول في دوامة التساؤلات: هل يمكن للمادة الجامدة أن تخلق ما هو أفضل منها؟، وحتى وإن سلّمنا جدلا بهذا الفعل فكيف يكون المخلوق لاماديا؟ وكيف يمكن البرهنة على هذا الفعل؟.

1- سورة الأنعام، الآية: 93.

2- سورة التوبة، الآية: 111.

3- سورة التكاوير، الآية: 7.

4- المصدر نفسه، ص 101.

5- سورة الشمس، الآية: 1-10.

6- حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 81.

7- انظر: برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1، 1984، ج 22، ص 70-

ولا يتوقف الأمر عند هذا، بل يبنى على هذا التفاعل الكوني الجدلي للظواهر الطبيعية مبدأ معرفي مهم مرتبط بهذه النفس ألا وهو قابلية الاختيار، ذلك أن النفس مركبة على أساس الانقسام الكوني وتفاعله الجدلي التكاملية، لذلك فهي تحمل قابلية الانقسام بين الفجور والتقوى، فحرية الاختيار بين هذه أو تلك لا تتناقض مع إرادة الله تعالى وهيمنته الكونية، بمعنى أوضح، إن النفس البشرية "حرّة بحكم التركيب الكوني الثنائي الجدلي"¹. التحليل إلى هذه النقطة المهمة يستدعي أن نستجلب موضوع القضاء والقدر، فرغم كل ما قيل فيه وما وضع من نظريات، فإنها تبقى مجرد اجتهادات لفهم فلسفة القدر في الإسلام لا تفسرها، لذلك نجد الطحاوي في عقيدته يقول: "واعلم أن القضاء سر الله في خلقه"²، وإذا طرقتنا الموضوع عند مفكرنا فإننا نجد يستبعد كل القضايا والآراء الكلامية، بحيث إن الحضور الإلهي في مسيرة الفعل البشري لا تأتي دائما بصفة حتمية، فله عز وجل تقدير الأمور، ولإنسان تدبيرها في إطاره الموضوعي، وكثيرا ما "يبدو لنا أن الله قد قدر التظليل في أمر ما حيث يكون قد قدر العكس تماما"³، والقول في القدر يكون حسب زاوية النظر، فإذا ركزنا على الإنسان تظهر حرية الإنسان واستقلالية القانون الطبيعي على أكمل وجه، سواء كان الإنسان مؤمنا أو ملحدًا، وفي هذا الإطار تأسست العقلية الإبراهيمية التي اكتشفت وجود الله من خلال الظواهر والمنظورات، وفي ذات العقلية تمكن إبراهيم حين غير زاوية النظر إلى الوصول إلى الاستحواذ الإلهي على المكان دون حلول فيه⁴، وبهذا يكون القدر بمستويين مستوى بشري مقترن بالحرية ومن خلالها ترتيب المسؤولية ومنها الثواب أو العقاب، ومستوى إلهي متعال عن الوجود وأفعال البشر رغم أنهم خلقهم وما يعملون.

بقي أن نشير إلى أن المشروع الحمدي قائم على أن البعد الغائي من مخاطبة النفس البشرية ذات التشكل الأرضي هو الوصول بها لتتطابق أخلاقيا مع مبادئ الوجود الكوني وقوانينه، بمعنى قوانين الحق المبثوث في الخلق⁵، يتضح من هنا أن النفس هي التي تكسب المعرفة وظيفتها الأخلاقية إما بالخير أو الشر، بالسلب أو بالإيجاب.. وذلك وفقا للاستجابة لفلسفة القوانين العلمية ومبادئها الكونية، ومن هنا يكون التأسيس لعلم النفس الإسلامي الذي يدرس "مجموعة القيم والأخلاق والسلوكيات من زاوية اتساقها الكوني ليحدد طبيعة الظاهرة النفسية في قوتها وضعفها"⁶، وبالتالي فبقدر ما يكون الانسجام والتناغم النفسي مع المبادئ الكونية بقدر ما يكون الأمن النفسي، لذلك نجد الربط القرآني بين الإيمان والقربان الكوني للإنسان، قال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرِيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ

1- المصدر نفسه، ص 32.

2- محمد الحميس، مرجع سابق، ص 49.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 331.

4- المصدر نفسه، ص 316.

5- حاج حمد، المنهجية المعرفية، المصدر السابق، ص 134.

6- المصدر نفسه، ص 140.

التَّلَاقِ)¹، ومثلها (يُنزِلُ الْمَلَكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ)²، والظاهر من هذه الآيات أن الروح وسيطٌ بين عالمي الغيب والشهادة، أو قناة اتصال بالغيب لا علاقة لها بالموت أو الحياة كما صوّرت التفاسير، وقد وجّه الله إلى هذا المعنى في إجابة غير مباشرة لأولئك الذين أرادوا تعجيز محمد صلى الله عليه وسلم بسؤاله عن الروح فجاء الجواب: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)³، فالروح من عالم الأمر الإلهي أي عالم المطلق التكويني والكوني، بمعنى أنه لا ينفذ إلى معرفة خصائصها إلا بقراءة على مستوى المطلق وهي الدمج بين القراءتين..⁴ وهذا يوجّه إلى نقطة اختلاف مهمة بين الروح والنفس، فالأخيرة ذات تشكّل أرضي من خلال تفاعل المتقابلات الضدية كما أسلفنا، في أن الروح من عالم الأمر الإلهي المتعالي أي إنها متعلّقة غيبي خالص، لكن حاج حمد يرى أن قوله تعالى: (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) يحمل في طياته إشارة إلى أنه يمكن أن تعرف هذه النفس بالعلم غير القليل إن حصّلنا عليه⁵، والآية الموالية تبين صراحة وظيفة الروح، قال تعالى: (ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك)، فهذه إشارة إلى تعلق الروح الوظيفي بالوحي، بحيث إذا سلب الروح سلبت مدركات الوحي لا حياة الإنسان، والتّمّة توضّح هذا (ثم لا تجد لك به علينا وكيلاً)، فالمخاطب بالآية يظل حياً ليكتشف أنه قد عُزل عن قوة الوحي⁶، إذا فالروح من عالم الأمر الإلهي المطلق المتجاوز لعلوم الطبيعة، ووسيلة اتصال بالملا الأعلى، ولا يؤدي فقدانها إلى الموت.

أجدني ملزماً أن أطرح السؤال الآتي: ما هو الشيء الذي ميّز آدم إذا عن غيره من البشر السابقين عليه؟ أو ما هو السبب الذي جعله يطرد من الجنة؟!

حسب نظرية الخلق الحمديّة فإن الإجابة عن هذا السؤال كامنة في حالة الاستخلاف باعتبارها حالة مفارقة للحالة البهيمية التي وُجد عليها السابقون لآدم، ولنفخة الروح ارتباط طردي بالاستخلاف، وهنا نجد نقطة خلاف أخرى بين التفاسير القديمة وصاحب مشروع المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، فحسب محمد الطاهر بن عاشور فإن المراد بالفضل على كثير من المخلوقات هو التفضيل المشاهد لأنه موضع الامتنان، أي تمكين الإنسان من التسلط على جميع المخلوقات الأرضية برأيه وحيلته⁷، في حين يذهب مفكرنا إلى أن الاستخلاف

¹ - سورة غافر، الآية: 15.

² - سورة النحل، الآية: 2.

³ - سورة الإسراء، الآية: 85.

⁴ - المصدر نفسه، ص 269.

⁵ - المصدر نفسه، ص 269.

⁶ - المصدر نفسه، ص 269.

⁷ - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج 16، ص 166.

ذاته تم بعد اصطفاء آدم على غيره من البشر مقترنا بنفخ الروح، قال عز وجل: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦٦﴾ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا) ¹، فامتناع إبليس عن السجود كان حسداً وغضباً من كون آدم كُرم عليه، لكن خطابه لم يشمل البشر السابقين لآدم إطلاقاً، بل أشار إلى ذرية آدم فقط، "فالمشكلة في الاختصاص لا ترجع إلى استخلاف الجنس البشري عموماً، بل إلى استخلاف نوع معين من هذا الجنس، وهو الذي يكون من ذرية آدم" ²، وكما سبق فإن الفرق بين آدم وغيره من البشر هو نفخة الروح التي ارتقت به عن مصاف البهيمة إلى مراتب قبول التشريع والخطاب الإلهي، فالأمر بالسجود قد جاء بعد نفخ الروح لا قبلها، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَا بَلِيسَ مَا لَكَ مِنَ الْاِتِّكُونِ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ لَمَّا كُنْتُ لِلْاِسْجَادِ لِبَشَرٍ خَلَقْتُهُ وَمِن صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ) ³، وتجدر الإشارة هنا إلى أن قوله تعالى: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي) تحمل في طياتها إشارة إلى مسافة زمنية بين وجود بشر - ووردت في القرآن دون "أل" العهدية - يَحْيَوْنَ بقوة النفس والبدن والحواس، وصولاً إلى الذي اتحد بالروح فاستحق أن يرتقي إلى مرتبة الاستخلاف، وينال سجود الملائكة؛ وهذه المسيرة الطويلة من الهمج إلى آدم هي تحقيق لقول الله (إني أعلم ما لا تعلمون).

إذا فالروح هي همزة الوصل بين عالم الأمر الإلهي وعالم المشيئة، وبها سما آدم على عالم الطبيعة، وتجاوز المرحلة البشرية الأولى وحوطب بالزواج ⁴، ذلك أن الجسد الحامل للروح أرفع من أن يتدنى إلى مستوى الاقتران العضوي سواء لإبقاء النوع البشري وهو ضرورة تطورية، أو لتفريغ نزوة وإشباع غريزة.

لا بأس أن نفتح القوس هنا لنضيف شيئين:

البند الأول: آدم لم يكن وحده في الجنة، بل إن العائلة الآدمية قد كانت متكاملة العضوية تامة الشكل، أي أب وأم وأبناء، فالأسماء وفق توجيه صاحب العالمية والإسلامية الثانية التي تعلمها آدم لم تكن مجردة، بل كانت موجودة وجوداً عينياً، "فالاسم الذي علمه الله آدم هو اسم ورد على صفة "أخت" بعد تجاوز مرحلة الإباحية مما

¹ - سورة الإسراء، الآية: 61-62.

² - المصدر نفسه، ص 74.

³ - سورة الحجر، الآية: 28-33.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 76.

يقتضي وجود الأخت لأخيها من أبيها وهو آدم¹، فبنفخة الروح اكتملت عضوية العائلة الآدمية بعد أن تحدت صفة التوالد وحرمت العلاقات التي كانت مباحة قبل نفخة الروح، وهذه أيضا نقطة خالف فيها حاج حمد جمهور المفسرين الذين رأوا بأنه لا تكاثر في الجنة.

ولا أدل على هذا الهبوط الجماعي من صيغة المخاطبة بالجمع في آيتين: جاء في الأولى: (فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَعٌ إِلَىٰ حِينٍ)² وفي هذه الآية جمع بين آدم وزوجه والشیطان؛ أما الآية الثانية فجاءت بعد التوبة الآدمية ولم تشمل إبليس (قُلْنَا اهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)³ فالجماعية في الهبوط حسبه توضح مضمون اكتمال العضوية العائلية⁴.

البند الثاني: الهبوط الآدمي لم يكن انتقالا من مكان إلى مكان بل من حالة إلى حالة، كما أن آدم لم يخلق للجنة كما صوّرت المسيحية بل خلق من الأرض وللأرض، حيث بمجرد اتصاله بالروح تحوّلت الطبيعة جنّة في علاقتها بآدم، وكل علاقاته بها أصبحت روحية لا مادية، بمعنى أصبح آدم فوق سلطان الطبيعة بحيث لا يشقى ولا يجوع ولا يبرد ولا يظمأ ولا يشعر بالحر⁵، قال تعالى: (إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ) ^(١١٨) وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ)⁶، فكل المؤثرات الطبيعية قد حُجِبَتْ عنه، بل إن الطبيعة هي التي تستجيب لرغبة آدم (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أي أن الطبيعة تُثمر بحسب ما شاء آدم وزوجه لا العكس.

في لحظة نكث العهد والقرب من الشجرة، حصلت متغيرات فيزيولوجية، قال تعالى: (فَدَلَّلَهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ)⁷، وهنا جاء العقاب الإلهي بالهبوط. لكن الهبوط المقصود وفق "أبو" القاسم هو هبوط من خصائص قوة الروح إلى خصائص النفس الطبيعية⁸،

¹ - المصدر نفسه، ص 79-80.

² - سورة البقرة، الآية: 36.

³ - سورة البقرة، الآية: 38.

⁴ - المصدر نفسه، ص 80.

⁵ - المصدر نفسه، ص 95-96.

⁶ - سورة طه، الآية: 118-119.

⁷ - سورة الأعراف، الآية: 22.

⁸ - حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 274.

فمن كان مسيراً بقوة الروح يتعالى عن الطبيعة ومؤثراتها كما أسلفنا، وبمجرد العصيان وانفصال الروح يهبط آدم وزوجه إلى مستوى النفس الطبيعية ليعود سلطان الكون عليه، فيجوع ويظمأ ويبرد ويحس بالحر؛ وهنا يجب التنبيه إلى أن السوءة غير العورة، قال تعالى: (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سواتهما) وقال: (يَبْنِيءَ آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ اتِهِمَا إِنَّهُ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ^١ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ) ^١، فالسوءة هي جسد الإنسان حال انحطاطه الفيزيولوجي وخضوعه لمؤثرات الطبيعة من ضعف ومرض وموت ^٢، لذلك نجد قوله تعالى: (فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ وَ قَتَلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ وَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ^٣) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ وَكَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ^٤ قَالَ يَوَيْلَ لِيَ أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ ^٥) ^٣، ونسقيّة الآية على أن الدفن كان للجسد كله لا للعورة فقط، إذ إن الغراب دفن الغراب المقتول كله لا بعضه ^٤، فالسوءة ليست العورة إذ العورة كانت ظاهرة غير مُسْتَتْرَة، والحاصل أنه بعد الأكل من الشجرة بدا لهما الضعف في قواهما الجسدية المتعالية فأحسنا بالبرد أو الحر لذلك (طفقا يخصفاً عليهما من ورق الجنة)؛ فلهبوط إذا انتقال من عالم الأمر الإلهي إلى عالم المشيئة بسبب انفصال الروح والعودة لسلطان النفس وبالتالي الشعور بنقص السوءة وتأثير الطبيعة، فاختفت الجنة المتعالية على سنن الطبيعة وهبط آدم إلى حقيقة الطبيعة.

نرجى الحديث عن انفصال الروح أكان عودةً للبهيمية المهمجية الأولى أم لا إلى المبحث القادم؛ لتوجه في الأخير إلى أن إبليس طرد من الجنة ولم يهبط منها، قال تعالى: (قَالَ أَخْرِجْ مِنْهَا مَذَّةً وَمَا مَدْحُورًا ^٥ لَمَّا تَبَعَكَ مِنْهُمْ لِأَمَلَانَ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ) ^٥، أما الهبوط فقد كان خاصاً بآدم لأنه اختص دون غيره بنفخة الروح وهذا أيضاً تأكيد على أن الجمع الوارد في الآية (اهبطوا) هو آدم وذريته فقط.

بعد كل هذا التحليل النقدي الثوري على الموروثات التفسيرية، لسائل أن يقول: ما النتائج المعرفية لما طرح حاج حمد في نظرية الخلق؟!

¹ - سورة الأعراف، الآية: 27.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 105.

³ - سورة المائدة، الآية: 30-31.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة، المصدر السابق، ص 100.

⁵ - سورة الأعراف، الآية: 18.

الفرع الثالث: النتائج المعرفية لنظرية الخلق عند حاج حمد:

إن ما طرحه حاج حمد وهو فهمه لآيات القرآن الكريم في مسألة الخلق يوضّح معنى التوسّطات الجدلية في الفعل الإلهي¹، بحيث تنتفي الأفكار والقراءات اللاهوتية الخالصة المستلبة لقوانين الوجود الإنسانية والطبيعية، وتفسح المجال أمام الصيرورة، حيث يحصل التشيؤ داخل الزمان والمكان لكن يبعد غائي يستجلب الحكمة الإلهية والخلق بالحق، وهذا دليل على أن السنن المبتوثة في الكون ليست سُكونية رتيبة، وإنما هي صيرورة بحكمة إلهية بعيدا عن منطق الصدفة والحلقات المفقودة؛ إننا إذا أمام تجلٍّ مهم من تجليات الجدل بين الغيب والوجود وثمره رئيسة من ثمار هذا التكامل ألا وهي الوجود الآدمي وذريته، وسنأتي للحديث عن تجليات هذا التكامل على هذا الإنسان باعتباره نتاجًا لهذا الجدل من جهة، ومفعلاً رئيسًا له في مختلف مناحي الحياة، وصولاً إلى الاستخلاف.

كما أن للتفريق بين الروح والنفس عائدا معرفيا مهما ألا وهو التأسيس للحرية والاختيار الإنساني²، وسنأتي للحديث عن هذا بشيء من التفصيل في البحث الموالي. من خلال ما تم طرحه خلال هذا المطلب حول نظرية الخلق الحمديّة، يمكن أن نسجّل مجموعة من الملاحظات والاعتراضات، نوردّها كالآتي:

- نؤكد على قوة النص القرآني وعمقه واستجابته لمختلف التأويلات وهذا تأكيد على المصدر الإلهي، قال تعالى: (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)³، وهذا تأكيد على ما أسس له صاحب المنهجية المعرفية من أنه كريم لا ينضب عطاؤه، مكنون ليكتشف ويقرأ بتوظيف مختلف الوسائل والمتاحات المعرفية الموجودة في العصر الذي قرء فيه فيستجيب، وهو أيضا تأكيد على صلاحيته لكل زمان ومكان.
- عظمة العقل البشري تكمن في التوليد المستمر للأسئلة، ومحاولة البحث عن الجديد، وهو ما فعله حاج حمد مع آيات الكتاب العزيز ليؤسس لنظرية خلق إسلامية جديدة تتماشى مع ما طرحته الداروينية لكن ترفض استبعاد الجانب الغيبي وبالتالي ترفض الصدفة في الحركة والحلقات المفقودة.
- السبك المتناسق، والطرح القوي الذي امتاز به حاج حمد يُظهر للقارئ ومن الوهلة الأولى أنه أمام عقل فد لا منفذ للشك أو نقد ما يطرح، وهذا يوجّه إلى أهمية مشروع المنهجية المعرفية للقرآن الكريم الذي يدعو إلى قراءة القرآن في كليانيته ويستبعد القراءة العضوية والاجتزاء من السياق العام.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 266.

² - المصدر نفسه، ص 269.

³ - سورة النساء، الآية: 82.

- قصة الخلق الأدبي تمثل نموذجًا مهما للاسترجاع النقدي لموروث البشرية الديني، بحيث استصحت نظرية الخلق التوراتية السكونية في الطرح، لكن أخذت تنقض عراها واحدة تلو الأخرى إلى أن دحضتها وأسست لنظرية خلق إسلامية جديدة.
- غير أنه يمكننا توجيه عدد من الانتقادات لما طرحه حاج حمد:
- الاكتفاء بالاستدلال بالقرآن الكريم دون السنة النبوية، وهذا ما أدى إلى إغفال كثير من الحثيات التي سكت عنها القرآن وفصلتها السنة.
- عدم الاعتداد بما جاء في كتب التفسير، وهو ما جعله يغفل عن كثير من الآراء التوجيهات المتعلقة بقضية الخلق.
- استبعاد المعجزة ومتعلقاتها في نظرية الخلق الحمديّة، بحيث ذهب مباشرة إلى إثبات الخلق البشري وتطوره وصولاً إلى آدم الذي اتصل بالروح، وعدم فتح الباب أمام إمكانية أن يكون هذا الخلق معجزة.
- القول بأن آدم ليس أول البشر يجعلنا نطرح سؤالين مهمين في اعتقادي هل الأصل في الإنسان الإيمان أو الكفر؟! وهل الأصل في الإنسان السفور أم الستر؟!
- لم يخبرنا حاج حمد عن البشر السابقين لآدم هل كانوا قردة أم من النياندارتاليين أم المنتصبين أم الهوموسايبانيين أم ماذا؟! وهل ارتقى آدم بعد الاتحاد بالروح إلى مرحلة الإنسان العاقل أم أقل أم أرفع.
- نتساءل أيضا عن المشاعر عند الإنسان الأول، فمثلا نلاحظ مشاعر الأمومة ظاهرة عند الحيوانات، فهل كانت غائبة عند الإنسان الأول.
- لما نُؤثت لمفهوم جديد "للجنة" قائم على الاستغناء والارتقاء عن الحاجيات الطبيعية كالأكل والشرب وعدم الشعور بالحر والبرد، فلا يستقيم أن نحافظ على غريزة التكاثر داخل الجنة خاصة وأن حاج حمد يذهب إلى تشابه الرحم الكوني بالرحم الأنثوي، والتكاثر البشري والحركية الخلفية في الكون (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ)¹، تجمع مع (فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۗ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ۖ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ)².
- التطورية تذهب إلى أن انطلاقة الإنسان الأولى كانت صدفة ومن الكائنات أحادية الخلية في سلسلة تطورية عبر آلاف السنين وصولاً إلى الحيوانات العليا ومنها إلى الإنسان، بينما تغيب هذه البداية عن

¹ - سورة الطارق، الآية: 11-12.

² - سورة الطارق، الآية: 5-7.

النظرية التطورية الحمديّة، فالمحلل للنظرية سيكتشف وجود الإنسان في هذا الوجود منذ ظهور النفس من خلال تفاعل المتقابلات الضدية كما ذكرنا، أما قبل هذا فسكت حاج حمد عنه.

• إن القول بالهبوط الجماعي (أسرة كاملة) يستدعي أن تضم هذه الأسرة الخال والخالة والعم والعمة وهذا ما يتناقض مع ما قرره من أن ابني آدم لم يتزوجا أختيهما، وبالتالي تقع في مشكلة أخرى هي كيف تشكلت الأسرة الآدمية الكبيرة؟!

الأمير عبد القادر للعوم الإسلامية

المبحث الثاني: المرأة والحرية والأخلاق في أفق مشروع الإنسان الكونوي الجديد عند حاج حمد:

- **المطلب الأول: المرأة في المشروع الحمدي:**
 - الفرع الأول: التكافؤ بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة.
 - الفرع الثاني: النص القرآني نقيض العقلية الذكورية.
 - الفرع الثالث: المنهجية المعرفية في مواجهة المنظومة الفقهية.
- **المطلب الثاني: الحرية في أفق التكامل:**
 - الفرع الأول: نحو تأسيس لمفهوم الحرية في الإسلام.
 - الفرع الثاني: حرية الإنسان بين الشرائع والشعائر.
- **من الأخلاق الوضعية إلى الأخلاق الكونية:**
 - الفرع الأول: أزمة الأخلاق في الغرب.
 - الفرع الثاني: الأخلاق الكونية في مشروع حاج حمد.

يعد موضوعاً المرأة والحرية من أهم المواضيع التي تطرح على الساحة الفكرية وحتى السياسية، لا على المستوى الإسلامي فقط بل على الصعيد الإنساني؛ إضافة إلى محاولة البحث عن قيمة ومكانة للإنسان في هذا المجتمع المادي الجامح، فإن القوانين الدولية اعتدّت واحتفت كثيراً بهذين الباحثين.

المطلب الأول: المرأة في المشروع الحمدي:

بقيت مشكلة تحرير المرأة حاضرة بقوة في رحلة الإنسان الطويلة نحو الفناء، لا على الصعيد الإسلامي فقط بل على الصعيد العالمي، فبعد الازدراء والتهميش والاحتقار الذي عانته المرأة، كانت الحربان العالميتان وتناقض عدد الرجال من بين أهم الأسباب التي دفعت بالمرأة المعاصرة إلى الخروج إلى سوق العمل ومزاومة الرجل على مهن كانت حكرًا عليه.. هذا الاحتكاك والمنافسة دفع بالمرأة إلى المطالبة بحقوق أكثر، انطلقت من المساواة في الأجر وساعات وظروف العمل، لتصل إلى المساواة في كل شيء، وتنتهي في الأخير بأن تصبح المرأة سلعة تُعرض وتبّات وتُشترى، ويصبح التعري والفسق والفجور نوعاً من الحرية، ويصبح تقويض معالم الأسرة نوعاً من العودة إلى الأصل الطبيعي.

كلّ ما شهدته هذه القضية من تطورات على مستوى الحقوق والحرية والمساواة لدى الآخر، ألقى بظلاله على الجانب الإسلامي، وذلك لخصوصية المجتمعات الإسلامية أولاً، بالإضافة إلى التطور المتسارع لهذه القضية في الغرب.. إذ نجد كثيراً من التيارات الإسلامية حدّرت مما وصل إليه الغرب، وغالت في الاهتمام بالمرأة ليخرج بها الحال إلى حرمانها من حقها في التعلم والعمل، واعتبار أن صوتها عورة، وأنها فتنة.

في ظل هذين التجاذبين، يطرح حاج حمد العلاقة بين الرجل والمرأة طرحاً قرآنياً بعيداً عن القراءة العنصرية التجزئية التي قرأ بها الفقهاء والمفسرون القدامى آيات الكتاب العزيز، والتي كترست إلى حدّ ما العقلية الأعرابية الذكورية حسب، والقراءة التوفيقية أو التليفية التي طرح بها بعض المعاصرين الموضوع.

كان مُرتكز حاج حمد ي نقد دونية المرأة الدينية والاجتماعية مجموعة من النقاط نحاول ضبطها وتلخيصها

كما يلي:

الفرع الأول: التكافؤ بين الرجل والمرأة في أصل الخلقة:

جاء في التحرير والتنوير في تفسير قوله تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)¹ أن النفس الواحدة هي آدم، والزوج حواء، وحرف من في آية للتبعيض للتدليل على أن حواء خلقت من آدم، وقيل لتحديد هذا التبعض إما أنها خلقت من بقية الطين التي خلق منها زوجها، أو من ضلعه كما في الصحيح²؛ وعلى عكس ما طرح، يذهب حاج حمد إلى أن المرأة لا تمثل امتدادا للرجل، بل وليست فرعا منه ولا تابعا له في أصل الخلقة، وذلك انطلاقا من وحدة النفس البشرية قال تعالى: (يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)³، وعليه فإنه لا فرق ولا تمييز بين الرجل والمرأة في الخلق انطلاقا من الآية التي تجعل النفس البشرية واحدة، بمعنى أن الذكر والأنثى متكافئان في أصل الخلق من نفس واحدة؛ أما التزاوج بينهما فيعبر القرآن عنه بالجلية لا بالخلقية⁴؛ والخلق كما أسلفنا هو الإيجاد على غير مثال سابق، أما الجعل فصيورة في الخلق وليس بداية له، قال تعالى: (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيْفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّكْرِيْنَ)⁵، ونلاحظ هنا من خلال جمعه بين الآيتين إغفاله لبنائية الآية الأولى اللغوية وعدم اعتداده أو توجيهه لسبب توظيف "من التبعية" في سورة النساء؛ ثم يذهب إلى أنه بعد إثبات وحدة النفس البشرية التي هي قوة كونية تتلبس الجسد، فإن لها حرية الاختيار لا بإرادتها فقط ولكن بحكم تكوينها القائم على ثنائية التركيب المتقابل والمتفاعل جدليا كما تأسس آنفا من سورة الشمس، ومن هنا يمكن القول أن "قوة النفس الأنثوية الكونية هي نفسها قوة النفس الذكورية الكونية"⁶، فلست المرأة حسبها ناقصة عقل ودين، ولا ضعيفة نفس، ولا تابعة للرجل تبعية قصرية، وإلا انطبقت ذات الصفات السلبية أو ذات النواقص على نفس الرجل استنادا إلى أن النفس البشرية واحدة.

¹ - سورة النساء، الآية: 01.

² - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج4، ص 215-216.

³ - سورة النساء، الآية: 01.

⁴ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني والتجديد مع دراسة تطبيقية حول المرأة المسلمة ودونيات الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف

الاجتماعي، نيجيريا، 7 يوليو 2004، ص 4.

⁵ - سورة الأعراف، الآية: 189.

⁶ - المصدر نفسه، ص 4.

ثم إن الله تعالى زوّد المرأة كما الرجل بقوة الوعي الثلاثي دون تمييزٍ لأحدهما على الآخر¹، قال تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)²، فمن خلال قوّة الوعي الثلاثي -السمع والبصر والفؤاد - يخلق الرجل والمرأة كالطير في جو السماء بكامل حرية النزوع والتطلع، دون محدودية في العلم أو النزوع الإنساني اللامتناهي والمطلق في حد ذاته، لا فارق ولا تمييز جنسي أو فيزيولوجي بينهما.

كما أنّ الله تعالى لا يستخدم كلمة زوجة إلا على علاقة تبلغ كما التكافؤ العادل بين الطرفين، قال الله تعالى: (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ)³، فلو وُجد أي اختلال في هذا التكافؤ أو نقص يتّسم به طرف عن الآخر لعدّل القرآن استخدام لفظ الزوجية بين آدم وحواء⁴، وهذا دليل آخر على المساواة في الخلق وعدم تبعية حواء أو بالأحرى عدم تجرّؤها عن آدم عليه السلام، بل كانت مساوية له في الخلقة؛ بل استعمل القرآن الزوجية حتى في تعبيره عن التكامل الطبيعي النبائي فقال: (أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَرَاهَتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ)⁵، فإذا اختل أي معيار من المعايير عدل تعالى عن اسم الزوجة إلى المرأة أو غيرها من المفردات سواء في حالة عدم التكافؤ العضوي كما في حالة إبراهيم عليه السلام، أو عدم التكافؤ الأخلاقي كما في حالة نوح عليه السلام.

الفرع الثاني: النصّ القرآني نقيض العقلية الذكورية:

كان للموروث الديني اليهودي دور مهم في توجيه كثير من النصوص الدينية، ولم يختلف الحال كثير في موضوع المرأة، كانت بداية التأنيث لاستتباع المرأة للرجل من هذه الآيات التوراتية: "وَأَمَّا لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَجِدْ مُعِينًا نَظِيرَهُ ، فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الْإِلَهَ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا، وَبَنَى الرَّبُّ الْإِلَهَ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ، فَقَالَ آدَمُ: هَذِهِ الْآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي، هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرئٍ أُخِذَتْ، لِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا"⁶.

¹ - المصدر نفسه، ص 5.

² - سورة النحل، الآية: 78-79.

³ - سورة البقرة، الآية: 35.

⁴ - أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، مصدر سابق، ص 55 - 57.

⁵ - سورة الشعراء، الآية: 7.

⁶ - سفر التكوين، الإصحاح: 2، الآية: 21-24.

نلاحظ كيف يُبالغ هذا النص في إهانة المرأة، إذ جعلها جزءاً من آدم تابعة له، أوحدت فقط لتؤنس وحشته وتذهب عنه الوحدة، خلقت من ضلعه الأعوج؛ ومما زاد الموضوع تأزماً حسب حاج حمد: عقلية ذكورية عشائرية قصرت مفهوم الرجولة والقوامة في إذلال المرأة واستعبادها، وبذلك سُلبت حقها في التعبير عن ذاتها وإبراز قدراتها وأصبحت مجرد كائن بيولوجي مهمته الإنجاب وتربية الأولاد والقيام بشؤون الزوج فقط¹؛ فأدخلت بذلك سِجْنِي الجهل والبيت، فلا يصح لها الخروج إلا لبيت الزوجية ومنه إلى القبر؛ صحيح أن كل ما سبق من مسؤولياتها لكن ما من أجل هذا فقط خلقت، وأخذت هذه العقلية الذكورية في الامتداد التاريخي مُتطوّرة شيئاً فشيئاً حتى وصلت إلى العرب أهل النخوة والغيرة والنعرة، يقول مستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي: "إن تقاليد عرب الجاهلية وعرفهم التاريخي في تحبئة المرأة داخل خيمة متحركة أمر يتناسب تماماً مع نظرتهم الارتيازية لجنس الأنثى، فالمرأة في مفهومهم عورة، ومنهم من وأد هذه العورة وهي بعد طفلة، فكيف لا يأتون بتقاليد وأعراف تحيل المرأة إلى بهيم بيّتي أليف، وُجد من أجل التناسل وحفظ القبيلة وليس النوع الإنساني، فمفهوم حفظ القبيلة عبر الكائنات الأنثوية الأليفة يرقى على حفظ النوع لديهم في جاهليتهم"²، ونلاحظ في هذا الكلام تحاملاً كبيراً على معاملة العرب قديماً للمرأة، وهذا ما يعتقد أنه انسحب إلى الفقهاء فيما بعد وأضفى على هذه الاستعلائية صبغة دينية كما سيأتي، وتساوقاً مع هذا الطرح يرى الشيخ محمد الغزالي أن هناك تقاليد وضعها الناس أَرَمَتِ الوضع الثقافي والاجتماعي للمرأة وجاوزت في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى³، وبهذا اختل ميزان المجتمع الإسلامي بسبب التجهيل المتعمد والانتقاص الشديد لحقوق المرأة باسم الدين والشرع.

وما زاد الموضوع تعقيداً حسب صاحب المنهجية المعرفية تسرّب هذه العقلية إلى تفاسير القرآن الكريم وكتب الحديث⁴، فكُرست الدونية الاجتماعية وشرعنتها لتصبح دونية دينية وتبعية مؤطرة بإطار التوجيهات التفسيرية للوحي الإلهي الذي لا يُمكن معارضته أو الخروج عن سلطته حتى وإن كانت سلطة موجهة بعيدة عن روح الدين الإسلامي.

ووفق ما يراه حاج حمد فإن بعض الفقهاء يعتقدون أنهم يكسبون ثواباً إن هم شددوا وأغلظوا على البشرية فحجّبوا تحجبا دون تداعيات الشهوة والمعاصي، هؤلاء أو أمثالهم إنما يخلطون شيئاً من العرف والتقاليد الجاهلية بشيء من التشريعات؛ و العرف والتقاليد ضوابط محلية ذاتية في حين أن القرآن للبشرية جمعاء، ولتغيرات الأزمنة والأمكنة، فلا يمكن أن تقيد البشرية بتراث عربي محلي قاصر ومحدود، عربياً كان أو فارسياً أو تركيا، فما يجب علينا فعله⁵؟ نلاحظ هنا حجم التحامل على الفقهاء والتهم التي كُلفت لهم وأنهم جاؤوا ليوجهوا ويفسروا الشرع بهوامهم

¹ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، المصدر السابق، ص 4.

² - أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، ص 214.

³ - محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، د م ن، ص 16.

⁴ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، المصدر نفسه، ص 5.

⁵ - حاج حمد، تشريعات العائلة، المصدر السابق، ص 218.

أو بضغط من الظروف الاجتماعية والثقافية لعصرهم، وفي هذا مغالطة كبيرة، إذ يجب علينا التمييز بين حقائق الشرع الحنيف المتعالى المقدس وتلييسات العرف الاجتماعى الضيق الأفق والغارق فى الخصوصية، كما يجب التمييز أيضا بين حقائق الخطاب الإلهى المقدس لعباده وبين متداعيات الوصاية الفقهية المحدودة والمنحصرة فى نماذج بسيطة وقليلة وعدم تعدم تعميم الحكم وجعل الجميع فى خانة واحدة.

لقد جاء القرآن الكريم ليؤسس للحرية بمختلف صورها، لذلك جعله كائنا مطلقا مزودا بقوى الوعى الثلاثي تماما مثل الطير المخلق فى جو السماء لا يكبت حرّيته أحد، فلم يجعل عليه سلطانا إلا سلطانه تعالى وحرّزه من كل عبودية إلا عبادته عزّ وجلّ، وكسر قيود الاسترقاق العرقى والعصبى والدموى، وتبرأ من عبودية البشر لبعضهم بعض، موضّحا علاقة العبد المملوك بسَيِّده ثم علاقة العبد برَبِّه فقال: (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنْ آرَاقِ حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَأَيَّاتٍ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)¹، فالمملوك البشرى أبكم لا يحق له التعبير عن نفسه، ومحروم من حرية التصرف لا يقدر على شيء، وحيثما يوجهه مالكة لا يأتي بخير، وعبد الله -بما فيه المرأة- نقيض ذلك، فشرط الحرية والقدرة على التصرف هما مدخل العبودية لله خلاف العبودية للبشر²، وسيأتي الحديث عن ذلك بشيء من التفصيل فى المطلب الموالي.

فإذا تأكد كل ما سبق ثبتت حرية المرأة واستقلاليتها عن استعباد الذكر، كما تثبت قيمتها ككائن فاعل ومُفَعَّل فى حركة التغيير ما دامت لا تختلف على الرجل فى أصل الحلقة ومساوية له فى الدرجة.

الفرع الثالث: المنهجية المعرفية فى مواجهة المنظومة الفقهية:

حاول حاج حمد أن يواجه المنظومة الفقهية الكلاسيكية بسلاح المنهجية المعرفية للقرآن الكريم من خلال إعادة قراءة آيات القرآن الكريم فى سياقها الكلى بعيدا عن القراءة التجزيئية التى تبناها الفقهاء، فكان الناتج المتعلق بموضوع المرأة كالاتي:

¹ - سورة النحل ، الآية : 75 - 76 .

² - أبو القاسم حاج حمد ، حرية الإنسان فى الإسلام، مصدر سابق ، ص 41 - 43 .

البند الأول: استحالة النبوة عند النساء: لقد كان الخطاب الإلهي الموجه للبشر خطاباً للذكر لا الأنثى، لذلك ما وجدنا في الأنبياء أنثى، بل لقد أكدت زوجة عمران هذا المنطق إذ قالت: (إِذْ قَالَتْ أُمُّرَاتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) ^١، يذهب مفكرنا إلى أن الخلل واقع في الإفهام، فالرسالات والنبوات كلها قد ابتدأت بمجتمع ذكوري وختمت فيه، وآخرها مجتمع خاتم الرسل والنبیین صلى الله عليه وسلم، حيث يتمتع الفرد من ميلاد الأنثى ويسعى للتخلص منها بكل الطرق حتى بدفنها حيّة، يقول تعالى في توصيف حالهم: (وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ، وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) ^٢، لقد تنزل الكتاب العزيز قبل أربعة عشر قرناً علي مجتمعات بدوية عشائرية بثقافة عرفية ضيقة وقواعد اقتصادية أولية على مستوى الزراعة والتجارة، حيث للمجتمع الذكوري مطلق السيادة على الإناث؛ فخطب الله المجتمع انطلاقاً من مركزية الرجل، ولكن لم يجعل من تلك المركزية استعلاء على الأنثى وتسليطاً عليها ولكن بمفهوم القوامة بحكم فارق الدرجة وليس النوع ^٣، غير أن المجتمع العربي فهم القوامة بمعنى الاستعلاء وتهميش المرأة وتأويل النصوص القرآنية تأويلاً منحرفاً كما رأينا؛ لكن هذا الكلام فيه طعن في ذات العلية وتطاول في حقه تعالى، إذ كيف لإله خلق الكون بدقة متناهية أن يساير البشر في نظرهم الدونية للمرأة وأن يمنعها من النبوة فقط لأن المجتمعات البشرية لا تستسيغ ذلك؟؛ يجب ابن حزم عن الموضوع بالقول أن نبوة النساء مسألة خلافية، بل ويرى أنه لا حجة مقنعة للمانعين إلا قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِيَ إِلَيْهِمْ فَسَاءَ لَوْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) ^٤، ويرى أن التنازع في النبوة لا في الرسالة، والبحث في المسألة يجب أن ينطلق من معنى كلمة النبوة التي هي مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله عزّ وجل بما يكون قبل أن يكون فهو نبي بلا شك، وليس هذا حسب ابن حزم إلهاماً ولا ظناً ولا كهانة، بل هو الوحي الذي هو النبوة ^٥؛ وتساوقاً مع هذا نجد عند القرطبي

^١ - سورة آل عمران، الآية: 35-36.

^٢ - سورة النحل، الآية: 57-59.

^٣ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 76.

^٤ - سورة النحل، الآية: 43.

^٥ - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ج5، ص

أن هناك خلافا في نبوة مريم، فقيل: كانت نبيّة بهذا الإرسال والمحاورة للملك، وقيل: لم تكن كذلك وإنما كلمها مثال بشر، ورؤيتها للملك كما شاهد الصحابة جبريلا في صفة الصحابي دحية الكلبي حين سأل الرسول الأكرم عن الإيمان والإسلام، والرأي الأول حسب القرطبي أظهر¹، ومن هنا يظهر أن نبوة النساء مسألة خلافية، وأن نفيها عنهن أمر مرجوح حسب ابن حزم الظاهري والإمام القرطبي.

وتهديبا لرأيه، يذهب حاج حمد إلى إن استحابة القرآن الكريم للواقع الاجتماعي هي استحابة إيجابية بهدف الكشف عن (سلبيات) الواقع وتجاوزها، في حال المرأة والخطاب للذكر مع نفي الاستعلائية الذكورية، أو في حال مجتمع العبودية والاسترقاق، أو مجتمعات التفاضل الطبقي؛ فالقرآن لا يستجيب لسلبيات الواقع ولكن يخاطب هذه السلبيات من خلال التعامل الإيجابي مع جدل الواقع ثم تجاوزه بالحكمة وليس بالثورة والانقلاب²، فالمطلوب دوما هو التعالي بالمجتمع إلى التنزيل القرآني و ليس تنزيل القرآن علي الواقع ومن هنا يكون الخطاب الإلهي للذكر و اصطفاء الرجال دون النساء مجرد مسايرة لوضعية اجتماعية راهنة لا يمكن تغييرها في العاجل و ذلك لتأصلها في النفوس و صعوبة اقتلاعها.

البند الثاني: نصفية شهادة المرأة: شهادة المرأة موازية ومكافئة لشهادة الرجل في كل الأمور، ومن بينها دفع تهمة الزنا، قال الله تعالى: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ٦) وَالْخَمْسَةَ أَنْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ٧) وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَدَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ٨) وَالْخَمْسَةَ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ ٩) وَلَا فَضْلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ٣).

والعقوبة الواقعة عليها في حالة الزنا موازية ومكافئة لعقوبة للرجل، قال تعالى: (سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ١) الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَا بِهِمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ٢) الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحَرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ٣) وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٤)؛ وفي حالة التحكيم والإصلاح لها الحق في انتداب حكم من أهلها وهو ما يكافئ حق الرجل، قال عز وجل:

¹ - القرطبي، مرجع سابق، ج 11، ص 18.

² - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 18.

³ - سورة النور، الآية: 6-10.

⁴ - سورة النور، الآية: 1-4.

(وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا) ¹.

تم الخروج أو العدول عن مساواة المرأة للرجل في الشهادات إلى النصفية في حالة واحدة وهي المتعلقة بالشهادة على القاصر في الدين: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمَعُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَقَعُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلِيمٌ) ²، يذهب حاج حمد إلى أن السبب الكامن وراء جعل المرأة نصف شهادة الرجل هو كون المرأة أشد بأسا فيما يختص بما يستكتب عن القاصر خصوصا إذا كان من أحشائها ويتربص الآخرون به الدوائر ليغمطوه الحق، لهذا لم يقل الله (تنسي) ولكن (تضل)، ثم جاء (بالذكر) للنهي عن الضلال وليس الغفلة والسهو والنسيان بوصفها ناقصة عقل ودين، (أن تضل فتذكر أحدهما الأخرى) والتذكير من ذات النوع، امرأة وليس رجلا فالثانية نافية لضلال الأولى وليست مكملة لثنائية الشهادة تجاه الرجل الواحد ولأن النساء أعلم بخبايا بعضهن، فالشهادة النصفية هنا (استثناء) لا تبني عليه (قاعدة) أبدا بحيث قال البعض وليس رسول الله: "النساء ناقصات عقل ودين"، والحقيقة هم من ينقصهم العقل حين لم يتفكروا بكلام الله في الدين و القرآن ³.

ويزيد الأمر توضيحا حين يرى بأن تخصيص النصف في الميراث للأنتى ليس من باب الدونية، بل يعادله فرض المهر مقدمه ومؤخره على الرجل، وفرض الإنفاق على المرأة والعائلة مدى الحياة، قال عزّ من قائل:

¹ - سورة النساء ، الآية : 35 .

² - سورة البقرة ، الآية : 282 .

³ - المصدر نفسه، ص 05 .

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَنَاطٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) ¹

البند الثالث: في نقد تعدد الزوجات: ووجه موضوع التعدد حسب حاج حمد توجيهها ذكوريا شهوانيا وأطلق من غير تقييد²، وجاز للرجل أن يعدد حتى أربع زوجات، وله أن يشتري ما شاء من الجوازي.

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) ³ وَعَاتُوا أَلْيَتِمَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْحَيْثُ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا) ⁴ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنِي وَرُبْعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ

أَدْنَى الْأَتَعُولُوا) ³، يرى صاحب العالمية الإسلامية الثانية أن النكاح والمعني به الزواج ينصرف هنا إلى النساء وليس إلى الفتيات، أي التي توفي عنها زوجها أو العانسات، ويتبدئ التعدد بالثانية (مثنى) وليس بالأولى التي يتم الزواج منها بالرغبة الطبيعية ولا يلزم في حالتها توجيه إلهي لا بالزواج منها ولا بالتعدد، هذه الثانية (مثنى) قيد الزواج منها بشرط عائلي هو العناية بالأيتام من ذوي الصلة بالرحم، ليتم القيام بواجب القسط فيهم من مأكول ومشرب وكسوة وتطبيب وكل ما يتعلق بحياتهم، لهذا جاء الشرط العائلي واضحا: (فإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا) فشرعية الزواج من الثانية قائمة على كفالة الأيتام ومن الأرحام الذين بدأت بهم السورة (واتقوا الله الذين تساءلون به والأرحام) فأوضح تعالى أن هذه الكفالة لا يمكن أن تتم دون زواج أهمهم ⁴، وهي كفالة أمرنا الله فيها بالقسط و الذي هو أكبر من مجرد العدل و الإشراف الهامشي من على البعد فحين نقوم بالقسط تجاه اليتامى يكون التردد الدائم عليهم، وتبعاً لذلك على أهمهم المحرومة من الزوج والتواصل النفسي، فيكون المحذور الناتج عن المساكنة خصوصا، وأن الكافل يبذل المحبة والعطاء لمن هم أقرب الناس إلى أهمهم، والمحرومة من زوجها فتظهر دواعي التجاذب النفسي بين الذكر والأنثى، أي بين الأم والكافل.

¹ - سورة النساء، الآية: 34.

² - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 54.

³ - سورة النساء، الآية: 1 - 3.

⁴ - حاج حمد، تشريعات الأسرة في الإسلام، مصدر سابق، ص 169 - 171.

هذا التعاذب نتيجة التردد عليهم وفي مستوي المساكنة هو ما حدث بين امرأة العزيز ويوسف، ولهذا أشار الله في الآية إلى المساكنة ولم يشر إلا ضمنا لامرأة العزيز في ذاتها: (وَرَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رءَا بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ وَمِنَ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ) ¹، ومن هنا لا يكون القسط في الأيتام إلا بالزواج من الثانية بعد الأولى، وتكون أرملة من النساء وليست من الفتيات ²، والهدف الأسمى لهذا التعدد هو كفالة الأيتام من الرحم، وبهذا يكون هذا التعدد نوعا من الزواج ذي البعد الاجتماعي.

والزواج الثالث حسبه هو زواج شرعي كامل الشروط، وهو ما يسمونه زواج المتعة، ويظنونه إلى أجل وبأجر ويكون من الفتيات، وهذا زنا وتحريف، حيث تتحول الأنثى إلى مجرد جسد للمضاجعة وإفراغ الشهوة، وهذا صرف للآية الكريمة عن معناها، قال الله تعالى: (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا) ³، فالآية تحدد نوعية الزواج ب(النساء) وليس بالفتيات الأبقار، وهناك فرق في لغة القرآن بين النساء مطلقا سواء كن أو عانسات وبين الفتيات، قال تعالى: (وَلَيْسَتَّعْفِيفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمَا كَانُوا مِنْكُمْ فَإِنْ عَمِلْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تَكْرَهُوا فَتَيْتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ) ⁴، فزواج الفتاة منهي عنه لحاجة المتعة إلا في حالة الزواج الأولي، أما الزواج الثالث فمن النساء والعوانس فقط.

¹ - سورة يوسف ، الآية : 23 - 24 .

² - المصدر نفسه ، ص 169

³ - سورة النساء ، الآية : 24 .

⁴ - سورة النور ، الآية : 33 .

ثم يأتي الزواج الرابع مفتوحا على كل الحالات المبررة شرعيا، إما بتكرار الحالات التي تستدعي كفالة اليتيم وبالذات في مجتمع أمر بالجهاد وما فيه من خروج إلى أمم أخرى، أو حتى الزواج من عانسات وأرامل، ولكن لا يباح قط زواج الفتيات إلا في الزواج الأول¹.

ويوجه الله تعالى للاكتفاء بالواحدة في حالة العجز عن الإعالة، فإن الواحدة ليست هي الأولى التي يتأولوها الذين يرفضون تعدد الزوجات وإنما هي الواحدة بعد الأولى، أي المثني إما بدعاوي كفالة اليتيم أو زواج الاستمتاع المشروط قرآنيا: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا)، فالتعدد يحول دون طلاق الأولى، و يبقى عليها مع زوجها مع عجزها ومرضاها، كما أنه يحول دون الرجل والإفضاء إلى الأخريات، و يحقق بذات الوقت كفالة الأيتام ومساكنتهم بشكل شرعي².

نلاحظ هنا توجيهها للنصوص الشرعية مخالفا تماما لما أسسه الفقهاء والمفسرون، لذلك وجب التوجيه إلى أن التعدد في المجتمعات الإنسانية موجود قبل ظهور الإسلام، وقد كانت حقوق المرأة في هذا الزواج مهدورة، لذلك وضع الدين الحنيف ضوابط وشروطا للتعدد، وقد شرع الله تعدد النساء للقادر العادل -حسب محمد الطاهر بن عاشور- لمصالح جمّة منها تكثير سواد الأمة، والمساعدة على كفالة النساء اللاتي هن أكثر من الرجال في كل أمة، ولأن الرجال يعرض لهم من أسباب الهلاك في الحروب والشدائد ما لا يعرض للنساء، ولأن النساء أطول أعمارا من الرجال غالبا، بالإضافة إلى أن الشريعة قد حرمت الزنا وضيقت في تحريمه لما يجز إليه من الفساد في الأخلاق والأنساب ونظام العائلات، فناسب أن توسع على الناس في تعدد النساء لمن كان من الرجال ميالا للتعدد مجبولا عليه³، أما الربط بين القسط في اليتامى والنكاح في الآية مبيّن حسبه في صحيح البخاري حيث: أن عروة بن الزبير سأل عائشة عن هذه الآية فقالت: "يا ابن أخي هذه اليتيمة تكون في حجر وليّها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليّها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، فأمرنا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء غيرهن⁴، فمناسبة الآية إذا مخالف تماما لما ذهب إليه حاج حمد بأن المراد سد ذريعة الوقوع في الزنا من خلال التردد على أم الأيتام وبالتالي تشريع التعدد به، وتظهر خطأه في عدم الاعتداد بالأحاديث النبوية الصحيحة وبكتب التفسير وما جاء فيها.

البند الرابع: المنهجية المعرفية وضرب المرأة: تماشيا مع المنطق الذكوري الاستعلائي وتوجيهها للآية الكريمة:

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ^٥)

¹ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 5 - 8.

² - حاج حمد، تشريعات الأسرة في الإسلام، المصدر السابق، ص 169 - 173.

³ - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج 4، ص 224.

⁴ - رواه البخاري، كتاب التفسير، باب وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى، رقم 4573.

فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ ذُشُورَهُنَّ
فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعَنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ
سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا¹، استغل الرجل الآية الكريمة كأداة المبالغة في إذلال المرأة وتركيعها و
النيل من كرامتها².

لكن لو تتبعنا مفردة الضرب في القرآن الكريم لوجدنا لها مدلولات غير العنف المُسلَّط على النساء وفق صاحب
المنهجية المعرفية، فالضرب في المفردة القرآنية يعني المواقعة على المضروب ولا يعني الجلد³:

أولاً- المواقعة على المضروب تنصرف لمشاق البحث عن الرزق في الأرض، قال عزّ من قائل: (إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ
تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثِي الثَّيْلِ وَيَصِفُّهُ، وَثُلُثُهُ، وَوَطَافِقُهُ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ
عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ
اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَقَرِّضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا
وَمَا تَقْدِمُوا أَلْفُسَكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)⁴، فالمعنى
الحقيقي للمواقعة هو السعي الإنساني في الأرض والكّد من أجل تحصيل الرزق.

ثانياً- الضرب مواقعة الأمر على مثله: (وَسَكَنتُمْ فِي مَسْكِنٍ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَتَبَيَّنَ لَكُمْ كَيْفَ
فَعَلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمُ الْأَمْثَالَ)⁵.

ثالثاً- مواقعة الرقاب بالسيف لإحداث الأذى: (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَخْنَثْتُمْهُمْ فَشْدُوا
الْوَتَاكَ فَمَا مِمَّا بَعْدُ وَمِمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَتْكُمْ مِنْهُم مِّنْهُم وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ
بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ)⁶، وذلك بخلاف قطع الرقاب كما يرد في الحد التوراتي على
السارق، فالقطع بتر وفصل بينما الضرب مواقعة على المضروب.

¹ - سورة النساء ، الآية: 34.

² - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 61.

³ - المصدر نفسه، ص 61-62.

⁴ - سورة المزمل، الآية: 20.

⁵ - سورة إبراهيم، الآية: 45.

⁶ - سورة محمد، الآية: 04.

فالضرب إذا واقعة على المضروب لإحداث الأذى دون الجلد ودون القطع، فضرب الزوجة يعني أخذها بالشدة، تماما كالضرب في الأرض، وتاما كتقليب لحم البقرة الصفراء على جثة الميت¹، (فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)²؛ وإذا عدنا لكتب التفسير نجد أن الأمر في قوله تعالى: (واضربوهن) يبدأ بالموعظة أولا ثم بالهجران يليهما الضرب كآخر علاج؛ ذلك أنه هو الذي يصلحها له ويحملها على توفية حقه، والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرح، وهو الذي لا يكسر عظما ولا يشين جارحة كاللكزة ونحوها، ذلك أن المقصود منه الصلاح لا غير، وبالتالي فإذا أدى الضرب إلى الهلاك وجب الضمان³.

البند الخامس: الخمار ليس إحصاءً للمرأة: تساوقا مع العقلية الذكورية التي جعلت من المرأة عورة يجب تغليفها وسترتها سدا لباب الوقوع في المحذور، وبذات منطق الدونية الأسطورية والعرفية التي تنتهي إلى تبخيس المرأة.. أسدلوا عليها غطاء الثوب من رأسها إلى أخمص قدميها⁴، ثم بعد ذلك عزلوها في غرف مغلقة على مستوى الدرس الجامعي، فلا يخاطبها المعلم الذكر إلا عبر أجهزة إلكترونية، فحتى صوتها عورة؛ في حين يستمع الله إلى صوت المرأة ويجيب، قال تعالى: (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ نَحْوَ رُكْمًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ)⁵، ويستمع إلى صوت امرأة عمران ويستجيب دعاءها: (يَا قَالَتِ امْرَأَتُ بِنِ يٰ اِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي بِحٍ بِحٍ اِنَّكَ تَجْتُنِحُ)⁶، وقبل كل هذا سبقت الإشارة إلى الآيات التي دلت على تماثل الرجل والمرأة في الخلق وفي الشهادة وفي الوعي الثلاثي، وفي مطلق الوجود.

لقد فرض الله الخمار على نساء المسلمين ووجه لأمر آخر وهو الحفاظ على الفروج وغطس الطرف، كما وجه الأمر للذكور كما للإناث⁷، قال عز وجل: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ وَيَحْفَظُونَ أَرْجُلَهُمْ ذَلِكُمْ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ) ﴿٣١﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ

¹ - المصدر نفسه، ص 9-10 .

² - سورة البقرة، الآية: 73 .

³ - القرطبي، مرجع سابق، ج 5، ص 151.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 207.

⁵ - سورة المجادلة، الآية: 01 .

⁶ - سورة آل عمران، الآية: 35 .

⁷ - المصدر نفسه، ص 209.

إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانَهُنَّ
أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ
الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ
وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ¹، والفروج هي كامل ما بين الفخذين حيث

ينتهيان إلى العورة حيث المباضع الجنسية للرجل المرأة؛ وقد حدد الله في هذه الآية مواضع ضرب الخمار على
الجيوب، ودلالة معنى الجيب في المفردة القرآنية في خطاب الله لموسى عليه السلام: (وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْجُجْ
بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ)²، فالمطلوب من المسلمة غض الطرف
وحفظ الفرج وضرب الخمار على الجيوب وعدم إبداء الزينة من أصل المباضع الجسدية إلا ما ظهر منها بحكم
التكوين وبحكم إدناء الثوب و الجلباب على الجسد دون التصاق³.

ومن هنا فإن الله تعالى -حسب المفكر السوداني- قد أمر الله بالخمار ليشرعن الاختلاط الطاهر والعتيف بين
الجنسين، في إطار العمل أو الدراسة أو مجالات النشاط الاجتماعي المختلفة، فالمرأة لا تضرب خمارها مع زوجها
وأهلها ممن ذكر منهم في سورة النور⁴.

أما ما يراه المجتمع بثقافته الشعبية وعرفه الاجتماعي وتقاليدته فأمر راجع إليه ولكن لا يحسب ذلك على الدين
وعلى نصوص القرآن الواضحة الدلالة حيث لا مشترك ولا مترادف ولا مجاز؛ فالفقهاء هم الذين أرهقوا الثقافة
الإسلامية بهذه الأخطاء في الدلالات اللغوية ورفعوا أحكامهم إلى درجة التقديس واعتبروا ما دون ذلك سفوراً
ومعصية وحتى كفرًا، إنهم كما يرى حاج حمد قيدوا النص القرآني بثقافتهم الاجتماعية والأخلاقية وعرفهم، وما
كان لهم أن يتعاملوا مع الدلالات المنهجية و المصطلحية لمفردات القرآن، فعوضاً عن الارتقاء إليها نزلوا بها إليهم
وشوهوا الكثير منها⁵.

لو كانت العلة من فرض الحجاب درء الفتنة الشهوانية فقط لكان أوجب على الرجل منه على المرأة، فالذكران
أشد شهوانية و فتنة لبعضهما البعض من الإناث، و هذا جد واضح من قصة لوط مع قومه، قال تعالى: (وَلَوْطًا
إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿٨١﴾ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ

¹ - سورة النور، الآية: 30 - 31 .

² - سورة النمل، الآية: 12.

³ - حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، مصدر سابق، 198 - 199.

⁴ - المصدر نفسه، ص 213.

⁵ - حاج حمد ، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني، مصدر سابق، ص 14.

الرِّجَالِ شَهْوَةٌ مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ ﴿٨١﴾ وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا
 أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ ﴿٨٢﴾ فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا
 أُمَّرَأَتَهُ وَكَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ ﴿٨٣﴾ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
 الْمُجْرِمِينَ)؛¹ أما حين ضرب الله المثل الأعلى في الشهوة الأنثوية فقد ضربها باشتهاء المرأة للذكر وليس
 لبعضهن البعض، واتخذ من يوسف عليه السلام ونسوة المدينة مثالا: (* وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ
 الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ
 أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكِئًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّارَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ
 وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ²).

فليس المقصود من الخمار في الكتاب العزيز إهانة المرأة أو التعامل معها كعورة وندس ونجاسة، وإنما تغطية معالم
 الزينة الجسدية فيها لأنها الأظهر في الأنثى، أما الرجل فقد أمر كما الأنثى بحفظ الفروج ما بين الفخذين من
 الصلبين إلى مقدمة الساقين وما تبقي من الرجل لا يكشف عن زينة المرأة، ثم أمرهما معا بغض البصر: (قُلْ
 لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ
 يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) كما سبق.

بالعودة لكتب المفسرين فإننا نجد أمورا كثيرة خالف فيها حاج حمد آراءهم، فعلى سبيل المثال نجد أن الجيب هو
 ما دون الرقبة مثلما قال صاحب المنهجية المعرفية، لكن توجيه الآية مختلف تماما، فعند محمد الطاهر بن عاشور
 مثلا: "والجيوب: جمع جيب بفتح الجيم وهو طوق القميص مما يلي الرقبة، والمعنى وليضعن خمرهن على جيوب
 الأقمصة بحيث لا يبقى بين منتهى الخمار ومبدأ الجيب ما يظهر منه الجيد"³، والتوجيه الأخير مخالف تماما للأول
 وفيه من الإلمام باللغة والاعتناء بسياق النص القرآني ما ليس في توجيه المفكر السوداني؛ أما فيما يخص الجلباب
 فيري القرطبي أن الله عز وجل ابتداءً بأزواج النبي صلى الله عليه وسلم وبناته لأنهن أكمل النساء، لا تخصيصا لهن
 دون غيرهن، فذكرهن من ذكر بعض أفراد العام للاهتمام به، والنساء: اسم جمع للمرأة لا مفرد له من لفظه،
 فليس المراد بالنساء هنا أزواج المؤمنين بل المراد الإناث المؤمنات، وإضافته إلى المؤمنين على معنى (من) أي النساء
 من المؤمنين؛ والجلابيب: جمع جلباب وهو ثوب أصغر من الرداء وأكبر من الخمار والقناع، تضعه المرأة على رأسها

¹ - سورة الأعراف، الآية: 80 - 84 .

² - سورة يوسف، الآية: 30 - 31 .

³ - محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ج 19، ص 208.

فيتدلى جانباه على ذراعيها وينسدل سائره على كتفيها وظهرها، تلبسه عند الخروج والسفر، وهيئات لبسه حسب القرطبي تختلف باختلاف العرف والمنطقة¹؛ أما عن كون الهدف من تشريع الحجاب هو شرعنة الاختلاط العفيف، فإن مقاصد الحجاب تتجاوز كثيرا الاختلاط العفيف، فهو تدبير وقائي من الوقوع في الفاحشة، وسد باب التبرج والخلاعة، ووسيلة لستر العورة والحماية من التحرش، وفيه تقوية للحياء عند المرأة المسلمة ومحافظة على كرامتها، وغيرها كثير يصعب حصرها في مقصد واحد.

يمكننا القول مما سبق أن الهدف من فرض الحجاب حسب حاج حمد ليس إخفاء المرأة وتغطيتها لأنها عورة وصوتها عورة، أو لأنها نجس، أو لأنها مصدر للفتنة، أو لأنها قنبلة شهوانية يجب الحذر منها بتغليفها وتغطية سائر جسدها، بل المقصود من الحمار تغطية زينة المرأة لا غير.

نخلص إذا إلى مجموعة من النتائج نلخصها فيما يلي:

- إن وحدة النفس البشرية تُلغي كل استعلائية ممنوحة للرجل على حساب المرأة، وكل نُقص يُلحق بالمرأة يجب أن يكون موجودا في الرجل انطلاقا من كون النفس التي خُلقت منها واحدة؛ كما أنها لازم عن قوله بأن النفس نتاج عن التفاعل الجدلي الكوني وهو ما لا يوافق فيه غيره، وبالتالي الاستدلال به والأخذ به على أنه مسلمة أمر فيه نظر.
- توجيه حاج حمد لحصر الله تعالى النبوات في الذكور دون الإناث بكونه مسaire لعقلية متحدرة في العقول والقلوب والممارسات، أمر خطير ويظهر فيه تعدد وانتقاص للذات العلية، فكيف للإله أن يلغي الشرك وهو عصب الحياة القرشية ولا يفعل ذلك مع النبوة في النساء؟.
- نصفية شهادة المرأة لم تكن بالإطلاقية التي روجها بعض المفكرين، بل توجد تعتبر شهادة المرأة فيها كاملة وقد سبق ذكرها؛ كان السبب الرئيس وراء تشريعها في ذلك الموضوع المخصوص والوحيد هو مراعاة جانب الأمومة فيها لا غير؛ أما نصفية حقها في الميراث فينوب عنه حقها في الميراث بشقيه المُقدم والمؤخر.
- إن تعدد الزوجات لا يكون بالإطلاقية التي حددها الفقهاء، فبعد الزواج الأولي لا يصح للرجل الزواج من الثانية إلا في حالة كفالة الأيتام، ولا يصح الزواج من الثالثة إلا في حالة الزواج من العوانس أما الرابعة فلا تكون إلا من خلال السابقتين، وفي هذا مراعاة للبعد الاجتماعي الذي شرع الزواج من أجله.
- إن ضرب الزوجة ليس من الإسلام في شيء، والمتتبع لآيات الكتاب العزيز يفهم دون كبير عناء أن الضرب يُقصد به أخذ المرأة بالشدة لا غير، من دون إلحاق أذى بها.
- إن فرض الحجاب على المرأة لا يعني بالضرورة تغطيتها وتغليفها، كما لا يعني أنها فتنة أو مصدر للشهوة يجب تغطيته بل معالم الزينة الجسدية فيها لأنها فيها أظهر.
- إن قوامة الرجل على المرأة ليست سوى قوامة درجة ومرتبة لا قوامة تفضيل وتحقير.

¹ - القرطبي، مرجع سابق، ج23، ص 106-107.

- نتحفظ دائما على إغفال حاج حمد للبحث والاستعانة بالأحاديث النبوية وكتب التفسير وهو باب واسع لإثراء مختلف المواضيع والاستزادة في الشرح أو نقض ما تم تأسيسه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: الحرية في أفق التكامل:

يُعدّ موضوع الحرية من أهم المواضيع التي تُطرح على الساحة الفكرية وحتى السياسية، لا على المستوى الإسلامي فقط بل على الصعيد الإنساني، إضافة إلى محاولة البحث عن قيمة ومكانة للإنسان في هذا المجتمع المادي الجامح، فإن القوانين الدولية اعتدّت واحتفت كثيرا بهذا المبحث.

على الصعيد الإسلامي، واجه المنظرون والمفكرون وحتى الساسة كثيرا من المشاكل وحتى الإحراج عند طرح ومناقشة هذا المبحث، لعدة أسباب لعل أهمها ضغطُ القوانين الدولية ومنظمات حقوق الإنسان من جهة، والخصوصية الإسلامية بكل تبعاتها من جهة أخرى، طبعا باعتبار أن كثيرا من التشريعات وحتى العبادات تحمل في طياتها امتهانا لحرية وكرامة الإنسان حسب الطرح الغربي، لذلك وجدنا كثيرا من الكتابات الساعية للمواءمة بين الإسلام والقوانين الغربية وهي في الغالب كتابات ذات طابع تلفيقي أو توفيفي هدفها إما إرضاء الغرب، أو إظهار الإسلام بصورة حسنة للآخر.

بتشكل العالم الحديث، وانفتاح المسلمين على الغرب، أضيفت مشكلة إلى المشكلة، بحيث إن التيارات الدينية الإسلامية المتطرفة وتأويلاتها للنصوص الدينية وفق ما يخدم أهواءها، ومحاولة تجسيد ذلك لا على الأرض الإسلامية فقط بل حتى امتد شرها للآخر الديني والثقافي، جعل الإسلام يقف في قفص الاتهام من موقفه حول مبحث الحرية.

انطلاقا من هذا الوضع المتأزم والأهمية التي يكتسبها مبحث الحرية وجدنا أنفسنا نقف أمام سؤال يطرح نفسه بالبحاح: كيف نظر مفكر العالمية الإسلامية الثانية لهذا المبحث وهو الذي يطرح الإسلام كبديل منهجي إنساني لا إسلامي فقط؟!!

الفرع الأول: نحو تأسيس لمفهوم الحرية في الإسلام:

حسب "أبو" القاسم حاج حمد، فإن التيارات الوضعية حين تنتقد الأديان بصفة عامة والإسلام بصفة خاصة باعتباره تكريسا للاستلاب اللاهوتي، وحقراً على حرية الإنسان كانت على خطأ، "فلحرية الإنسان معناها ونصوصها البينة في القرآن، والمؤمن ليس مستلباً لا اتجاه ذاته ولا اتجاه مجتمعه، ولا اتجاه تجليات السنة الكونية واستشفافها الجمالي"¹، انطلاقاً من هذا فحرية الإنسان في الإسلام لم تُطرح من زاوية علاقة هذا الكائن الإنساني بغيره، بل هو مفهوم مؤسس ومرتبطة بالإنسان في حد ذاته، باعتباره الكائن المركب على مقومات الحرية المبيّنة في قول الله: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)²، فالإنسان انتقل من رحم تكويني لا يعلم فيه شيئاً إلى رحم كوني أوسع وأرحب، مزوّداً بمقومات الوعي الإنساني؛ ويوجهنا القرآن الكريم إلى أن هناك سمعاً لا أذناً، وبصراً لا عيناً، فؤاداً لا مضغعة في الصدر، هذه المقومات التي يخلق بها الإنسان في جو السماء، ويغوص بها في أعماق البحار، "فقوة الحرية في الإنسان إنما تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كله، والحرية هي المدى الذي يبلغه الإنسان في القدرة على التفاعل"³، فالحرية إذا قيمة مرتبطة بالإنسان ذاته قبل تفاعله مع غيره في إطار العلاقات الاجتماعية وما تستجلبه من احتكاك وتصادم الحريات.

يضرب القرآن مثالا مريئاً عن الحرية في قول الله: (الْمَرِيرُوا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)⁴، أمامنا صورة حية لمفهوم الحرية عند الحيوان، طائر بجناحين يجوب السماء ما يمسكه إلا الله تعالى، لكن الإنسان بدل الإثنين زُود بثلاث أجنحة هي منافذ أو مداخل معرفية تنقله من اللاعلم إلى العلم بالله والقلم، وتساعد على التفاعل مع هذا الكون الفسيح وتسخره، فالله تعالى قد أطلق كائنه الإنسان الذي خلقه بيده حرّاً طليقاً، ليتدامج بقوة السمع والبصر والفؤاد مع الكون كله بحركته ومظاهره، وآياته كما هي حالة الطير في جو السماء"⁵، وهذا صميم الحرية في الإسلام، لأنها نابعة من ذات الإنسان، دافعة على التدامج مع الكون والتعاون والتراحم مع بني النوع البشري كما سيأتي.

ويلفت القرآن انتباهنا إلى أن الله تعالى يغضب لتعطيل الإنسان مقومات الوعي عنده، لأنه في هذه الحالة يتدنى لمرتبة هي أدنى من مرتبة الحيوان، قال تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ

¹ - حاج حمد، حرية الإنسان، مصدر سابق، ص 40.

² - سورة النحل، الآية: 78.

³ - المصدر نفسه، ص 40.

⁴ - سورة النحل، الآية 79.

⁵ - المصدر نفسه، ص 42.

بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ

الْغَافِلُونَ¹، ويقصد هنا أولئك الذين طبع الله على قلوبهم، فلا يستعملون آذانهم في معرفة الحق، ولا ينظرون في كتاب الله المنظور تدبراً واعتباراً، ولا يعملون عقولهم في التمييز بين الحق والباطل، وبذلك عُدموا فهم القلب وإبصار العون واستماع الآذان، فهم كالأنعام التي لا تنتفع بتلك الجوارح، بل هم أضل لأنهم فضلوا عليها بنعمة العقل الذي يرتقي بهم على مرتبة البهيمية والعيش بالاستعدادات الفطرية.

كما نجده يؤكد على ضرورة استخدامها فيما ينفع الإنسان، قال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ

السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)²، فالله أمرنا هنا ألا نستعمل هذه المقومات في ما لا ينفع، وألا نتبع سفاسف الأمور، ونصدر الأحكام حتى نتأكد من صحة ما أقدمنا عليه، والهدف الأسمى لذلك قتل الآبائية (وجدنا آباءنا على أمة)، وسد الطريق أمام غلق باب الاجتهاد والبحث وإبداء الرأي، ذلك أن "الله لا يرضى قط عن هؤلاء الذين يطلبون من الناس أن يعطلوا سمعهم وأبصارهم وأفئدتهم ثم يقتفون ما قيل ويقفونه من دون علم منهم"³، وهذا تأكيد على حرية الإنسان الفكرية، وترسيخ لمبدأ المسؤولية المُنبني على مبدأ الحرية، فكل إنسان حرٌّ في اتخاذ قراره، وانطلاقاً من هذه الحرية تترتب مسؤولية الفرد تجاه أفعاله: "فحرية الإسلام قائمة على قدرات الوعي لدى الإنسان ومسؤولية اتخاذ الموقف"⁴.

النقطة الفارقة بين الطرح الغربي والطرح الإسلامي لمفهوم الحرية كامنة في كون الأولى طرحت مبدأ الحرية طرحا ماديا، بمعنى تقييد حرية الفرد بأخلاق المنفعة الذاتية حيث أن الإنسان عضو في مجتمع يجعل منه كائنا منتجاً ثم مستهلكاً فقط، في حين ترتبط الحرية في الإسلام بالروح المتنزلة من عالم الأمر المنزه، والتي تملك سلطة الردع والتوجيه وتمارسها على النفس التي تُحرِّك فيها الحواس دوافع المنفعة واللذة الفردية، فيأتي دور الروح ليقيد النفس ونوازعها إلى منظور آخر في التعامل، وبالتالي فأساس الحرية في الإسلام "السلم وليس تقنين الصراع (..) لأن علاقات الناس في المجتمع المسلم لا تتقوم بحدود المنفعة وإنما تخضع لضوابط التشريع"⁵، فالإسلام جاء ليضبط العلاقة العمودية مع الله والتي تتأسس عليها علاقتان فرعيتان: علاقة الفرد مع الفرد قائمة على مبدأ السلم لا الصراع والبقاء للأقوى والذئبية في تعامل الإنسان مع أخيه الإنسان، بل سلم وتعارف وعيش مشترك، وعلاقة فرعية صوب الكون بالتسخير لا التأليه أو التحقير.

¹ - سورة الأعراف، الآية: 179.

² - سورة الإسراء، الآية: 36.

³ - المصدر نفسه، ص 43.

⁴ - المصدر نفسه، ص 44.

⁵ - المصدر نفسه، ص 47.

فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْقَنَ بَشَرُوهُنَّ وَأَبْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تَبَشِّرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ¹، وقوله: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ)²، فاللباس المقصود من الآية هو اللباس الذي يورثه سواتنا إلى مستوى القيم البهيمية، وهي العبادات الحسية تُخضع الثلاثة البهيمية لتعالى الروح، وتضبط جماحها بالصلاة والصوم والحج وغيرها من العبادات الحسية التي وصفها الله بلباس التقوى الذي يتقي به الإنسان نوازع النفس³، ويتجنب بها النزول إلى مرتبة الإنسان المقابل آدمي.

وبشيء من التفصيل فإن الله أنزل لكل من الثلاثة البهيمية ضابطا وعلاجًا، إذ إن الشعائر والعبادات منها ما هو مختص بالبدن من ستر عورة، وطهارة وغسل ووضوء وهذه جعل لها اللباس الذي يورثه السوءة؛ ومنها ما هو مختص بالحواس كالصلاة فأنزل لها الريش، والريش من متعلقات الأجنحة وبالتحديد أجنحة الملائكة المذكورة في سورة فاطر (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ⁴ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)⁴، وفي الآية إشارة إلى التخليق وهو العروج إلى السماء، والعدد المذكور هو بعدد ركعات الصلوات المفروضة (مثنى وثلاث ورباع)⁵، والعجيب أن هذه الصلوات المتماثلة مع عدد أجنحة الملائكة وتعرج بالإنسان إلى مقام الروح، تماثل أيضا سنة المتغيرات في الظواهر الكونية، فالصبح انفلاق بين أبيض وأسود وهو ركعتان، والمغرب شفق مركب بين أسود وأحمر والتركيب دائما هو استخلاص العنصر الثالث من المزج وهو بعدد ركعات المغرب، أما العشاء فليل وفيه هدوء واستواء والاستواء فعل الرحمن على عرشه والعرش في رمزته رباعي القوائم فالعشاء أربع ركعات، أما صلاتا النهار فهما بين ثنائية بياض وسواد الفجر

¹ - سورة البقرة، الآية: 187.

² - سورة النحل، الآية: 112.

³ - المصدر نفسه، ص 107-108.

⁴ - سورة فاطر، الآية: 1.

⁵ - المصدر نفسه، ص 107-108.

وسواد وحمرة الشفق¹ وفي هذا إشارة إلى البعد الكوني؛ أما النفس فلها لباس التقوى²، وبذلك تنضبط الثلاثية الهمجية وتعود صلة الإنسان وارتقاؤه إلى مرتبة الروح وبالتالي التعالي عن البهيمية والبعد عن الما قبل آدميين. بالصيام يتحكم الإنسان في حواسه، وبالصلاة والحج يعي ذلك التفاعل الكوني الذي به يتطلع إلى الغيب، وبهذه الكونية والبعد الغيبي يرقى عن الموضعية الحسية ليستلهم بذلك ضوابط الهدى ودين الحق ويتسامى عن مظاهر الإخلاق إلى الأرض؛ صحيح أن الإنسان يستطيع أن يقوم عقله وسلوكه دون عبادة، ويترقى في مقامات الفضيلة دون شعائر، لكن "العبادات إذا تحققت التعالي الإنساني نحو الفضيلة من ناحية، كما يحققه إنسان آخر دون عبادات، إلا أنها تحقق بذات الوقت (..) الفواصل مع البعد الغيبي والانفتاح عليه للتلقي منه"³، فالعبادات إذ فوق كونها ضابطا وهاديا، هي وسيلة استمداد من خزائن الله الذي هو مصدر العطاء المادي والمعنوي، والإنسان هو الذي يأخذ ويتملك.

بهذا التصوير لا تصبح العبودية لله استرقاقاً وسلباً للحرية، بل هي وسيلة لترقية الحواس والبدن والنفس والعروج بها إلى أرقى مقامات الفضيلة، وسنرجع الحديث عن الأخلاق إلى مبحث قادم. **البند الثاني:** أما إذا جئنا للحدود، فلطالما كانت الحدود في الإسلام مطلباً ملجأً للجماعات الإسلامية وكان تطبيق الشريعة عندهم مقصوراً على الجلد وقطع اليد وغيرها، كما كان نقطة مسبة وانتقاد للإسلام من طرف خصومه.

يذهب محمد أبو القاسم حاج حمد إلى أن هناك تناسبا طرديا بين خارق العطاء وشديد العقاب⁴، فالله عز وجل قد أجزل لبني إسرائيل العطاء فشق لهم طريقا في البحر، وانجس لهم الماء من الصخر، ونزل عليهم المن والسلوى وغيرها من العطاءات .. عصى الإسرائيلي فكان الجزاء والعقاب من جنس العطاء الخارق وهو جزاء (الإصر والأغلال) كما سماه القرآن.

ولنا في هذا مثال من سورة الأعراف، حين اتخذ قوم موسى العجل بدل عبادة الله الواحد الأحد فناهم العقاب الشديد، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ ﴿١٥٢﴾ وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٥٣﴾ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِطَ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴿١٥٤﴾ وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 523-525.

² - حاج حمد، تشريعات العائلة، المصدر السابق، 111.

³ - حاج حمد، أستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 290.

⁴ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 756.

الرَّجْفَةُ قَالَتْ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَائِي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتِكَ
تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ * وَأَكْتُبْ لَنَا
فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي
وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ
يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ
وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ
وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ^١، فالآية
تؤسس لمنهجين: منهج موسوي قائم على خارق العطاء وشديد الجزاء يعبدون العجل فتناهم الرجفة، ويعاقبون
بقتل أنفسهم ثم الإحياء مرة أخرى، (وإذ قال موسى لقومه: يَقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ
فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَالِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) ^٢، بهذا "حدد الله العلاقة التشريعية بالتجربة الدينية اليهودية طبقا للنظام الحسي القائم على
التكافؤ بين خارق العطاء (شق البحر، تفجر الماء من الصخر...) وبين خارق العقاب (المسخ - نتق الجبل -
الصلب من خلاف) واستتباعا (السن بالسن) ^٣، هذه العلاقة الطردية بين الإحزال الرباني للعطاء والجزاء العقابي
الشديد هو صميم الشرعة الموسوية المنسوفة بالشرعة المحمدية الخاتمة.

بالعودة إلى سورة الأعراف، وبالحدوث عن الشرعة المحمدية، فإن الآية توجّه إلى أن محمداً جاء ناسخاً لشرعة
الإصر والأغلال (ويضع عليهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم)، ذلك أن الله تعالى "قد ارتقى بالخطاب
الحسي عبر الخوارق الطبيعية إلى مخاطبة العقل والنفس" ^٤، بمعنى أن الإسلام قد جاء لنسخ شرعة قائمة على

^١ - سورة الأعراف، الآية: 152-158.

^٢ - سورة البقرة، الآية: 54.

^٣ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 263-264.

^٤ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية، مصدر سابق، ص 116.

التكفير عن الذنب إلى نظام تشريعي قائم على التطهير، أي أنه نسخ كافة العقوبات الحسية التي أقرها الله تعالى في حدود البيئة التشريعية القومية الإسرائيلية المرتبطة بمخاطبة الحواس، كشق البحر وانفلاق الصخر بالماء .. وحل البديل الإسلامي القائم على مخاطبة النفس والعقل، والذي جاءت بالتخفيف، وبهذا التخفيف نسخ منطق الكفارة والتكفير الذي كان ركنا رئيسا في الشريعة الموسوية، ولم يُسْتَنَّ من ذلك إلا حالتان: القسم زوراََ باعتباره مساسا بالذات الإلهية المحرمة (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتَهُ وَإِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ¹ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ² وَأَحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ³)؛¹ والصيد في الأشهر الحرم وهو مساس بالأرض المحرمة، قال تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدِيًّا بَلِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفْرَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ⁴ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ⁵)،² فالتكفير متعلق بهاتين الحالتين فقط باعتبارهما مساسا وتعديا على الذات الإلهية والأرض المحرمة³، وما عدا ذلك فالله هو الذي تكفل بتطهير المسلم، والتكفير عن ذنبه، قال تعالى: (إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ⁶ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ⁷)⁴.

وبشيء من التفصيل، إذا جئنا لحد الردة مثلا، فإن الرؤية الكونية التوحيدية قد جعلت من الإنسان كائنا مطلقا متخلقا عبر جدلية كونية ركزت فيه مطلق الحرية، هذه الحرية تمضي به إلى حد الكفر كما جاء في قوله تعالى: (وَقِيلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ⁸ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ⁹ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا¹⁰)⁵،

¹ - سورة المائدة، الآية: 89.

² - سورة المائدة، الآية: 95.

³ - المصدر نفسه، ص 117-118.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 271.

⁵ - سورة الكهف، الآية: 29.

وقال: (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا) ^(١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ^(١٩) كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا) ^١، وفي هذا تأسيس لمبدأ الحرية الدينية والحرية في دخول الإسلام والخروج منه، ولم "نزل الله حدًا شرعيًا للردة في الحياة الدنيا فيشرع لقتل المرتد أو صلبه أو جلده، وجعل عذابه في الآخرة" ^٢، والعجيب أن أول ردة دينية كانت مع بني إسرائيل لاتخاذهم العجل معبودًا من دون الله لكنه عزَّ وجل لم يشرع لعقوبة لهذا الفعل رغم انتمائهم لشرعة الإصر والأغلال، قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ أَخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذَلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ) ^٣؛ اكتفى الله عزَّ وجل بإحباط عمل المرتد عن الإسلام في الدنيا والآخرة، قال تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُم عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ^٤، أما المرتد عن دينه داخل الدولة الإسلامية فتفرض عليه الجزية لا غير (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) ^٥.

ومن ذلك أيضا حد الحراية، وهو حد توراتي، والدليل أن سعد بن معاذ حين حُكِّم في اليهود بقتل الرجال وسبي النساء والأطفال لم يكن حكماً بشرعة التخفيف والرحمة المحمدية، بل تطبيق لحد الحراية التوراتي ^٦ المذكور في القرآن، قال تعالى: (مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ

^١ - سورة الإسراء، الآية: 18-20.

^٢ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، 138.

^٣ - سورة الأعراف، الآية: 152.

^٤ - سورة البقرة، الآية: 217.

^٥ - سورة التوبة، الآية: 29.

^٦ - المصدر نفسه، ص 327.

فَسَادَ فِي الْأَرْضِ فَكَانَ قَتْلَ النَّاسِ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَانَ أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ^١، وقراءة الآية التي استنبط منها حدُّ الحُرابة دون اجتزاء من السياق العام يظهر أنها خاصة ببني إسرائيل "غير أن كثيرا من فقهاء المسلمين قد اختلط عليهم الفارق بين النهجين الإسلامي القائم على عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة...^٢، والنهج التوراتي القائم على الخطاب الحصري، وشرعة الإصر والأغلال القائمة على خارق العطاء وشديد العقوبة، والحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف وسيأتي الحديث عنهما.

ومن هنا يظهر أنه لا شرعية للحدود في الإسلام، وأن استمداها من نهج تشريعي مخالف للنهج التشريعي المحمدي الذي جاء بالرحمة والتخفيف، شرعة التطهير لا التكفير، فالنظام الإسلامي إذا يعتمد على أن يستهدي الناس بعقولهم لا بالتشريع القهري.

نسأل هنا: ما قولكم في حكم القصاص؟! أليس استمدا من شرعة الإصر والأغلال التوراتية، شرعة السن بالسن؟!^٣

القتل جريمة تستوجب العقاب المثلي في التوراة، بينما الإسلام يبرز جانب التخفيف والرحمة، قال تعالى: رِيبَ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ^٣، فالتخفيف واضح (ذلك تخفيف من ركبم) ويجعل التصديق بدم القاتل معروفا لا كفارة، وهذا فارق آخر، إذ إن المعروف يعني حسنة تضاف إلى رصيد المسلم بينما الكفارة سيئات تنقص من رصيد اليهودي^٤؛ فالخلاف إذاً واضح حول القصاص في الشرعتين، شرعة تضعه قانونا لا يصح الخروج عليه، وشرعة تنظر إليه أو تتعامل معه بحكمة.

^١ - سورة المائدة، الآية: 32-33.

^٢ - المصدر نفسه، ص 322.

^٣ - سورة البقرة، الآية: 178.

^٤ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 263.

بقي أن نشير إلى أمر مهم، وهو انتشار الإسلام بحد السيف وهل يمكن أن نجمع هذا مع ما أسس له حاج حمد من مفهوم للحرية.

يذهب مفكرنا إلى أن شرعة السيف مرتبطة بعدة معطيات ومصوغات منهجية هي:

البند الأول: تحقيق مشروعية الأمة المسؤولة عن الذكر حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان: حيث لم يدخر الرسول جهداً في تطويع جزيرة العرب، وكان سنده في ذلك الدعوة وشرعة السيف، فالجزيرة العربية هي القاعدة البشرية للأمينين، وفيها أم القرى وما حولها وهي تُنذر ولا تبشر لأنها المسؤولة عن الذكر ومقدمة تشكيل الأمة الوسط، بدأ فيها بالمشركين لتأسيس قاعدة الدعوة والأمة الوسط، ثم التوجه إلى الأمينين الملحقين بمن لا كتب سماوية لهم، من المرتدين عن أديانهم والذين قال فيهم الله: (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ)¹، وبهذا استكمل إخضاع الأمين من المشركين بشرعة السف، وأمضى نفس الشرعة على اليهود، ليواصل أبو بكر هذا الإخضاع بإرسال جيش أسامة بن زيد، لتتوج حقبة تأسيس الأمة الوسط بدخول عمر بن الخطاب صلحاً إلى بيت المقدس²، وبهذا استكمال الدائرة البشرية والجغرافية للأمة الوسط وبشرعة السيف طبعاً.

البند الثاني: تحقيق النصر الإلهية لمحمد صلى الله عليه وسلم بتدخل إلهي: عقد الله النصره لنبيه الخاتم، فألف بين قلوب العرب، وهزم المشركين بتدخل غير مرئي (إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)³، ونصره بالريح يوم الخندق: يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا⁴ إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا⁵ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلِيلًا شَدِيدًا⁶، وكذلك

¹ - سورة التوبة، الآية: 29.

² - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 319-322.

³ - سورة التوبة، الآية: 40.

⁴ - سورة الأحزاب، الآية: 9-11.

الأمر يوم حنين (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ) ¹، فمن أحد إلى حنين تأتي نصره الله لنبيه صلى الله عليه وسلم غيبية لا حسية مثلما حصل في التجربة الموسوية، بل "إن المسار العربي الأمي الإسلامي اتسم بخلوه من المعجزات الحسية المنظورة" ²، وقد أكد القرآن هذا الامتناع في كذا موضع منها قوله تعالى: (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ^{٩٠} أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ^{٩١} أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتَ عَلَيْنَا كَيْسَفًا أَوْ تَأْتِي بِلَاةٍ وَالْمَلَائِكَةَ قَبِيلًا ^{٩٢} أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ^{٩٣} قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ^{٩٤} وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمْ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ^{٩٥} قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمَشُّونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا) ³، وفي هذه الآية مطالبة بأية حسية لتأكيد نبوة محمد، لكن الله عزَّ وجل امتنع عن الإتيان بها رغم قدرته المطلقة، وذلك تأكيداً على أن الخوارق الحسية والآيات المشاهدة ليست مضمنة في شرعة التخفيف والرحمة، وهي "مرتبة أعلى في العلاقة بين البشر والله تتجاوز الحواس المادية" ⁴؛ ومن هنا كانت النصر الإلهية للرسول الأكرم غيبية في سبيل تأسيس قاعدة الدعوة المكانية والبشرية، فالأولى هي الوسط من العالم القديم الذي يشمل أرض الأميين أي أم القرى وما حولها، وبالإضافة إلى الأرض المقدسة وما حولها، وبالتالي عموم الجزيرة العربية، أما بشريا فالأميون من العرب والملحقون بهم من الأمم التي أنزل عليها كتب سماوية.

البند الثالث: التأسيس لأمة الوسط ما بين الأرض المحرمة وما جاورها، والأرض المقدسة وما جاورها: فامتداد الأمة والوسط بين الأرض الحرام منطلق الدعوة، والأرض المقدسة حيث امتدادها أي حيث يخرج الأميون بعد أن أصبحوا كتابيين إلى الأرض المقدسة من أجل إلحاقها بالأمة الوسط، وقد رسخ الله عزَّ وجل هذا الامتداد والدمج في قوله: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي

¹ - سورة التوبة، الآية: 25.

² - حاج حمد، الأزمة والمتغيرات الاجتماعية، ص 109.

³ - سورة الإسراء، الآية: 90-95.

⁴ - المصدر نفسه، 315-319.

بَرَكْنَا حَوْلَهُ وَلِزِيَرِهِ وَمِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ¹، ومن هنا نخلص إلى أن أمة الوسط لا تعني دعوة إلى الوسطية الفكرية والسياسية، كما أن القرآن منضبط المنهج ويستحيل أن يكون وسطياً أو يتبنى الوسطية الفكرية والعقائدية والسياسية، بل هي وسطية مكانية مرتبطة بالشهادة على الناس²، فتشكيل المجال الجغرافي وتكوين القاعدة البشرية للدعوة كان يستدعي استخدام شرعة السيف والتي انتهت بدخول عمر إلى بيت المقدس كما أسلفنا.

بعد تكوين الأمة الوسط وإنجاز الحقبة المحمدية لمهامها التأسيسية يتحول الأمر من شرعة السيف إلى الخطاب أو الحوار العالمي بمنطق المجادلة الحسنة³، حيث إن عالمية الخطاب تستوجب التوجه لاستيعاب وتجاوز كافة المناهج المعرفية وقبلها الأديان وذلك لإظهار الهدى ودين الحق، وبالتالي فتح مصر والمغرب العربي وإيران وباقي الأصقاع الإسلامية يعتبر توسعاً إمبراطورياً وإحاطاً لا جهاداً⁴، بمعنى أوضح فإن سورة الجمعة أسست للمجال البشري والجغرافي للأمة الوسط قال تعالى: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ⁵) وَعَآخِرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ⁶)، فالجبال هو أرض الأميين الذين لم ينزل عليهم كتاب سماوي من قبل والملحقين بهم ممن لم يفهموا كتبهم السماوية، أي أم القرى والأرض المقدسة وما حولها (الشام الكبير والعراق واليمن)، أما خارج هذا الإطار فهو توسع إمبراطوري سواء بالغزو العسكري، أو التفاعل الحضاري كما حصل مع المغول، أو التجارة أو غيرها من طرق انتشار الإسلام.

فالإسلام إذا انتشر بحد السيف لتأسيس قاعدة جغرافية وبشرية للدعوة العالمية، ثم انطلق بالمجادلة الحسنة وأشكال التوسع الإمبراطوري نحو العالم كله، وبالتالي شرعة السيف مرتبطة شرعاً بجزيرة العرب دون غيرها، والقول بأن الإسلام انتشر بحد السيف يجب أن يراجع.

نخلص في نهاية هذا المبحث إلى مجموعة من الملاحظات حول آراء حاج حمد، منها:

1- نتحفظ دائماً في هذه الطروحات على إغفال حاج حمد الرجوع إلى السنة النبوية والأخذ بالأحاديث التي توافق رأيه، أو توجيهه الأخرى إلى ما يوافق رأيه.

¹ - سورة الإسراء، الآية: 1.

² - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، ص 315-319.

³ - المصدر نفسه، ص 324.

⁴ - المصدر نفسه، ص 147.

⁵ - سورة الجمعة، الآية: 2-3.

- 2- تصوير الحرية بالمفهوم الحمدي تصوير جديد قام على الاعتداد بالإنسان، وإعلاء قيمته بين جدليتي الغيب والوجود، فهو حر لأن تكوينه وأدوات الوعي الثلاث هي التي ركزت فيه هذه القيمة، وبالتالي فالفلسفة الغربية وتشريعاتها المادية قد أخطأت حين ركزت على الإنسان في بعده الاجتماعي دون الذاتي، وحتى حينما توجهت للحرية الذاتية كسرت كل قيود الحشمة والحياء لتخرج بالإنسان إلى الذئبية أو الكلبية، وهذا ما ازدرى قيمة الإنسان وجعله مجرد حلقة منتجة مستهلكة اجتماعيا، متحللة متحررة من قيود الموارء فرديا.
- 3- ما يمكن أن نتحفظ به على مفهوم الحرية عند مفكرنا هو سكوته عن ضوابط الحرية الإنسانية على المستوى الفردي والاجتماعي، ولكن يمكن الإجابة عن هذا التحفظ بكونه ربط الحرية بالتأسيس الديني، وبذلك فإن ضوابطها مرتبطة بما حدده هذا الدين من أحكام وتشريعات.
- 4- توجيه العبادات كمسلك من مسالك الحرية والارتقاء الروحي أمر إيجابي بل وأكثر من مهم، ذلك أنه يبعث فيها روحا، ويدفع المسلم للإقبال عليها بانسراح، ويخرج بها من دائرة التكرار والعادة والآلية إلى مصاف الترقى في مسالك العروج.
- 5- التعامل مع الآخر بمنطق التذكير والمجادلة الحسنة وحده غير كافٍ، إذ لابد من آليات جديدة للتعامل مع الآخر.
- 6- إذا جئنا للحدود ونفيها في الإسلام، فإن موقف المفكر السوداني الراض لها يجعلنا نتساءل: ما الفائدة من أن يُثبت الله تعالى في كتابه الخاتم حدود ليست من شرعة الإسلام؟، ما القيمة المعرفية في أن نعلم أن اليهود كانوا يقتصون من المجرم بقدر جريمته، ويقطعون يد السارق، ويعاقبون بالقتل والقطع من خلاف والنفي في حد الحرابة وغيرها؟، الأسئلة أجاب عنها المفسرون والفقهاء الذين رأى أنهم حادوا عن روح القرآن وجنحوا إلى الأحكام التوارثية..
- 7- لنا أنا نتساءل أيضا والحال هذه، ما البديل العقابي الردعي الذي جاء به الإسلام ليسد الطريق أمام الأفعال الإجرامية التي تنتشر في المجتمعات الإسلامية.
- 8- مفهوم الجزية الذي طرحه حاج حمد بمعنى فرضها عن المرتد عن دينه، مخالف لما طرحه الفقهاء.

المطلب الثالث: من الأخلاق الوضعية إلى الأخلاق الكونية:

قسم الفلاسفة مباحث أم العلوم إلى ثلاثة أقسام كبرى، هي فلسفة الوجود، فلسفة المعرفة، وفلسفة القيم، وتضمن مبحث القيم ضمن هذه المحاور الكبرى دليل على أهميته وضرورته، وذلك أنه يبحث في ما ينبغي أن يكون عليه العقل السليم من حق ومنطق بالإضافة إلى الخير والمثل العليا التي يجب أن تكون عليها تصرفات الإنسان، زيادة على ذلك الجمال أو ما ينبغي أن يكون عليه الشيء الجميل¹؛ من هنا يتضح أن أهمية هذا المبحث كامنة في ارتباطه بالإنسان كفرد مستقل وحر أولاً، ثم كعنصر مكوّن للمجتمع ثانياً، لذلك كانت الكتابة والبحث في هذا الموضوع من أولويات الفلاسفة والمفكرين.

وسواء رُبّطت الأخلاق بالمجتمع أو بالمنفعة، أو بالظروف الاقتصادية، أو المصوغات السياسية، أو الفكرة الدينية، فإن هذا الاختلاف لا ينفي إطلاقاً أهمية الموضوع.

على الصعيد الإسلامي، أولى الإسلام أهمية بالغة للأخلاق، فوصف الله عزّ وجل رسوله بكامل الخلق: (وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ)²، كما أكد الرسول على أن خلقه إلهي فقال "أدبني ربي"³، وقال "إنما جئت لأتمم مكارم الأخلاق"⁴.

انطلاقاً من هذا، نتساءل: كيف نظر صاحب المنهجية المعرفية للقرآن الكريم لهذا المبحث؟! وكيف كان تجلّي تكامل الغيب والوجود عليه؟!

الفرع الأول: أزمة الأخلاق في الغرب:

شهدت العصور الحديثة في الغرب انتكاساً وتحجيماً للسلطة الكنسية في سبيل العلم والتكنولوجيا، فمنذ واجه جاليليو الكنيسة بالحقائق العلمية بدأ الصراع بين العلم والدين، أسهمت الفتوحات العلمية في انتصار الأول وانحصار الثاني، هذا الانتصار والانحصار أدى إلى تغيير كبير في حياة الإنسان لا على المستوى الشخصي فقط، بل حتى على المستوى الاجتماعي.

انتصار العلم والتكنولوجيا أدى إلى تحطيم كثير من الأطر الفكرية والأخلاقية، خاصة بعد دخول أوروبا في عصر الديمقراطية والتصنيع، كما كان للفتوحات المعرفية المتوالية والقوانين الوضعية والانفتاح والحرية أثرهما البالغ على الإنسان، بحيث أخضعت جل المسلمات التي قام عليه التصور الكوني القديم للمساءلة والتفكيك، ولم يسلم من ذلك حتى الجانب الماورائي، وبهذا ارتقت أوروبا في حضن الوضعية بالارتكاز على التحليل العلمي طبعاً، في

¹ - محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر، ط2، 1945، ص 14.

² - سورة القلم، الآية: 4.

³ - الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته(الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، د م ن، رقم 249، ص 36.

⁴ - رواه الحاكم في المستدرک، 613/2، وقال صحيح على شرط مسلم.

خضّم هذا التفكير الشامل خضع الإنسان إلى ذات التفكير¹، ووضعت أخلاقياته التقليدية تحت رحمة العقل النقدي، بغية الإلغاء التام ثم تجاوز إلى أخلاق وضعية جديدة تتواءم مع ما وصل إليه العقل الغربي. كانت الأديان في الماضي تقدم تبريرا إلهيا لأخلاقها، واعتبرت هذه التبريرات أمر مسلما به، لكن الهزائم التي تلقتها الكنيسة مقابل العقل العلمي اضطر الفلاسفة لإيجاد أسس عقلانية لأخلاقهم بعيدا عن قيود السماء وتشريعاتها، وبهذا أزيحت المسيحية عن عرش التأسيس وشرعة الأخلاق، استبعاد السماء في التأسيس الأخلاقي، وهنا نجد أنفسنا أمام مدرستين فلسفتين كبيرتين:

البند الأول: الماركسية: حازت ثنائية بورجوازي/بروليتاري على مساحة كبيرة من التفكير الماركسي، وكان الصراع بين الطبقتين عنصرا مهما لا في تكوين النظرية الماركسية فقط، بل في التغييرات الاجتماعية والسياسية الكبرى عبر التاريخ؛ لم يسلم المبحث الأخلاقي في الماركسية من هذا الصراع، بحيث يذهب ماركس إلى أن الأخلاق ذات تأسيس بورجوازي وضعها السادة والملاك من أجل العبيد²، وهذا يعني أن الطبقة المتحكمة في البنية الاقتصادية لأي مجتمع هي أصل الأخلاق، وبهذا تصحح الأخلاق لا مجرد قيم، بل أيديولوجيا للسيطرة.

الحديث عن أسبقية المادة عن الفكرة كما أسلفنا في الفصل الأول، يخرج بنا إلى القول بأن الأخلاق نتاج مادي طبيعي خالص، انطلاقا من هذا يذهب صاحب العالمية الإسلامية الثانية إلى أن الأخلاق في الماركسية قائمة على العلاقات العملية التي تقسم الناس إلى ملاك وعمال، أو بورجوازيين وبروليتاريين، وبهذا يكون الرضوخ للأخلاق البورجوازية ضرورة فرضتها الأوضاع الاجتماعية للعمال من جهة، والعلاقات التجارية التي يديرها أصحاب الأموال، وبهذا يمكن القول بأننا أمام نوعين من الأخلاق أخلاق الفضيلة التي لم تصل بعد إلى الثنائي بورجوازيين/بروليتاريين، وأخلاق مجتمعات متمدنة تحكمها المادية وتؤثّر لها العلاقات الاقتصادية.

ما وصل إليه حاج حمد من خلال قراءته في المشروع الماركسي في شقه الأخلاقي يمكننا من أن نميّز بين ثلاثة أنواع من الأخلاق: أخلاق مسيحية وأخلاق بورجوازية وأخلاق بروليتارية، وفهم الفوارق يضرب مثلا بالزواج: فالزواج في المسيحية من صنع السماء ويجب أن يستمر للأبد، أما عند البورجوازي فهو تعاقد مدني ينظّمه موظفوا الحكومة ويجعلونه شرعيا وهم من يقومون بإتمامه، أما البروليتاري فهو مسألة تتم أو تلغى بواسطة الإرادة الحرة لذوي العلاقة.

يتضح من خلال هذا الطرح أن الأخلاق الماركسية موضوعة لخدمة مصالح الطبقة التي تملك الثروة وتسيطر على وسائل الإنتاج، والغريب أن الطبقة العاملة لا ترفض هذه الأخلاق ما دامت وسائل الإنتاج ناجحة تحقق للفرد الدخل اليومي، حتى وإن كانت هذه العلاقة الرضوخية تمثل نوعا من الاستعباد، ومن هنا كانت بنائية المجتمع

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 277.

² - مولود قدور بن عطية، أصل الأخلاق بين فريديريك نيتشه وكارل ماركس، مجلة التدوين، دامة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، العدد 11، السداسي الثاني 2018، ص 247.

الأخلاقية مستندة على جعل الفرد منخرطاً في شبكة العمل والإنتاج دون النظر إلى كرامة الإنسان وحرته، فالمقصد الأسمى لهذه الأخلاق ترضيخ الناس، وعدم تهديد الحلقة الإنتاجية الاستهلاكية.

البند الثاني: البراغماتية: أما براغماتياً، فإن الإنسان هو الكائن الأخلاقي الوحيد الذي لا يمكن أن يحيا على مستوى الغريزة فقط، من هنا حاولت النفعية تاريخياً أو بالتحديد مذهب اللذة أن تقيم صرح الأخلاق على أنه منسجم مع كل ما هو مشتته وأنه إرضاء للطبيعة البشرية، لذلك نجد أبيقور نظر للفضيلة على أنها مجرد مظهر من مظاهر ضبط النفس وتغليب القيم العليا على القيم الدنيا، وبالتالي يُصبح معيار أخلاقية الأفعال وخيريتها خاضع لدرجة اللذة التي تحققها.

بظهور النفعية في العصر الحديث، حاول إعادة تهذيب ثم تقرير الأبيقورية، بحيث يتدخل العقل الإنساني لتنظيم الذات، وبهذا تصبح النفعية مجرد تصحيح عقلي لفلسفة اللذة، بناءً على هذا فإن الفضائل ليست خيرة في حد ذاتها، أو منزلة كالوصايا العشر -سماوية المصدر-، أو تفرضها المحرمات، بل إن قيمة أي عمل أو سلوك أو قول يُحكم عليه بنتائجه الحقيقية فقط¹، وبالتالي تصبح الأخلاق لا مجرد ظاهرة شخصية فقط، بل فاعلية ظاهرة لها نتائجها الواقعية.

الملاحظ على المدرستين الكبيرتين بعد أن سحبت الأخلاق من سلطة السماء، وقعتا في تحبط كبير في التنظير للأخلاق الوضعية، أسست الأولى لأخلاق الاستعباد والظلم وتركيع الناس في سبيل العلاقات الاقتصادية، بينما جعلت الثانية منها مطية للتحلل وممارسة الغرائزية تحت مسمى اللذة تارة والمنفعة تارة أخرى، وبهذا أصبح الإنسان حقيقة ذئبا لأخيه الإنسان، يقول حاج حمد موصفاً المأزق ومبيناً الحل: "إن مسألة الأخلاق تمثل في النهاية علامة فارقة بين التفكير الوضعي الذي يختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية أو الشروط الاجتماعية، وبين التفكير الكوني"²، إننا إذاً أمام بديل أخلاقي إنساني كوني يتجاوز مختلف الطروحات ليؤثت لمفهوم جديد للأخلاق ألا وهو الأخلاق الكونية.

الفرع الثاني: الأخلاق الكونية في مشروع حاج حمد:

حسب صاحب المنهجية المعرفية، فإن سرمدية الكون والإنسان وإطلاقها تستلزم أخلاقاً وقيماً عقلية مجاوزة للأخلاق الوضعية وقبلها الرؤية الموضوعية للإنسان والكون، أي مجاوزة للرؤية القاصرة القائمة على الاعتداد بالإنسان المنحصر بين حدّي الحياة والموت، والظاهرة الطبيعية المحددة بين التركيب والفناء³، وبالتالي تكون نقطة الخلاف مع الفلسفات الغربية تلك السرمدية الإنسانية الكونية التي بها يتعالى الإنسان أخلاقياً وعقلياً.

وبشيء من التفصيل: فإن الله عزَّ وجل لم ينقض فكرة أن الجسد الإنساني امتداد للجسد الكوني التي تحجج بها الوضعيون في التأسيس لأخلاقهم، لكن مكنم الخلاف هو أن القرآن لا يرجع في رفضه الأخلاق البهيمية إلى

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 229.

² - المصدر نفسه، ص 230.

³ - المصدر نفسه، ص 231.

أصل الإنسان المادي بل يرجع إلى الجانب اللامادي فيه أي الروح¹، فالروح يتميز الإنسان عن الما قبل آدميين، وبها عاش في الجنة، وبها فرضت عليه تشريعات العائلة، ولمعترض هنا أن يقول: لكن الإنسان ذو أبعاد ثلاثة كما أسست (بدن - حواس - نفس) فما محلها من الإعراب؟!.

يجب مفرنا أن الإسلام قد وضع قيودا على الحواس البشرية ومظاهرها السلوكية، وهذه القيود هي التي تعزل النفس عن إطلاق بيمية الحواس، ليستطيع الإنسان التسامي إلى الفعل في الحياة بالروح²، فما استلبت النفس والحواس إلا في سبيل إطلاق الروح، فتقييد النفس ليس لذاته وإنما هو تحطيم للأسر المادي الذي يحول دون الانطلاقة الروحية للنفس البشرية، وبالتالي التسامي بها إلى مراتب المطلق في كل شيء.

من هذه القيود تحريم الزنا لا بين المتزوجين فقط، بل جاوزه إلى غير المتزوجين أيضا، ولو كان المراد من التحريم تجنب نتائج الزنا لوجدنا الحل في حبوب منع الحمل، أو المواقع غير الشرعية لمن يثبت عقمه، وبهذا يتاح للناس ممارسة حرياتهم البهيمية ودون أن ينتج عن الزنا مولود، لكن مراد شرائع التحريم من الأسر البهيمي ترتقي بمفهوم الزواج إلى المطلق، فتصبح كل علاقة خارج نطاق الزوجية محطمة لمعنى ومقاصد الزواج؛ ثم عهد إلى تشريع أحكام تحرم كثيرا من العلاقات داخل العائلة الواحد كتحريم الجمع بين الأختين، أو زواج بنت الأخ وبنت الأخت وغيرها من الأحكام في الإطار العائلي، كما قيد المظاهر السلوكية الحسية فمنع إبداء الزينة إلا للمحرم، كما منع التبي وأمر بالفصل بين الأبناء في المضاجع، وسن آداب الاستئذان وحدد مواقيته³، أما اجتماعيا فقد أمر بستر العورة، وحفظ الفروج، كما أمر المرأة بإسدال الخمار على جيبها.

إن هذه الأحكام التي تهدف إلى كبح جماح البهيمية فينا هي نقطة الخلاف مع الأبيقورية، فاللذة في الإسلام لا تكمن في تفرغ النزوات والسعي وراء الشهوات، بل في كبحها في سبيل الارتقاء بالنفس إلى مستوى الروح، والارتقاء بالحرية الإنسانية باتجاه المطلق، إذا فالتشريعات ليست وضعا للإنسان أمام نداء الطبيعة بشكل حرمان، بل هي ارتقاء وتجاوز للبعد المادي في سبيل الروح⁴.

ما يجب التنويه إليه هنا، هو أن مفرنا ورغم مهاجمة الجانب المادي في الإنسان إلا أنه لا يرى بنجاسة البدن كما ذهبت إلى ذلك الفلاسفات الروحانية، ولا بأن الإنسان مولود في الخطيئة كما قالت المسيحية، بل إن النجاسة في القرآن هي فعل الشرك⁵، لذلك قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ

¹ - حاج حمد، تشريعات العائلة، مصدر سابق، ص 129.

² - المصدر نفسه، 128-130.

³ - المصدر نفسه، ص 123-124.

⁴ - المصدر نفسه، ص 124.

⁵ - المصدر نفسه، ص 191.

فَضَلِيهِ إِنْ شَاءَ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ¹، بل إن المادة وسيلة ارتقاء صوب النفس الروحانية إذا ما التزمت بشرائع التحرير من الأسر البهيمي، حتى إن الله تعالى لا يعامل الإنسان المخالف للتشريعات بمنطق عقابي فوري، بل بمنطق التوبة إذ إنه لم يخلق الإنسان ليعذبه بل ليرقيه²، قال تعالى (وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرُ اللَّهُ لَهُ فَمَا لَهُ مِنْ حِزْبٍ أَوْ عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾ أُولَئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَجَنَّتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَنِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ)³، فليس البعد الغائي إيجاد مملكة لممارسة العقوبات، بقدر ما هو إيجاد إنسان يتسامى باتجاه المطلق بتحرير النفس بقوة الروح وهدى الكتاب.

وأهم الأحكام المحرّرة مجموعة في قول الله: (قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)⁴، وهي بالتفصيل:

- **غض البصر:** فالرجل أن ينظر للمرأة، وللمرأة أن تنظر للرجل، لكن الممنوع هو نظرة الاشتهاء، أي النظرة المستصحبة للحالة النفسية غير الطبيعية⁵.
- **حفظ الفرج:** يفرّق حاج حمد بين الفرج والعورة، فالفرج هو ما بين الفخذين بينما العورة حسبه فتبدأ من نهاية الفرج إلى محيط السرة، والتفريق هنا قائم لأن ستر العورة من الأمور التي تفرضها الفطرة السليمة،

¹ - سورة التوبة، الآية: 28.

² - المصدر نفسه، ص 194.

³ - سورة آل عمران، الآية: 135-136.

⁴ - سورة النور، الآية: 30-31.

⁵ - المصدر نفسه، ص 198.

لذلك نص القرآن على حفظ الفرج ولم ينص على ستر العورة، وقد ربط القرآن بين غض البصر وحفظ الفرج، لأن المطلوب هو التحكم في النفس وخلجاتها¹.

● **عدم إبداء الزينة إلا ما ظهر منها:** والزينة حسب منهجية القرآن المعرفية غير الخلي، بل هي مفاتن المرأة والدليل أنها فيها ما يظهر ولو قصدت المرأة عدم إظهاره (ولا يُبدى زينتهن إلا ما ظهر منها)، كما أن الذي يُخفى يمكن أن يظهر عند الضرب بالأرجل، فالمقصود إذا -حسبه- الصلب والنهدان والخصر²، فالزينة هي مواضع الإغراء في جسد المرأة.

● **ضرب الخمار على الجيوب:** والجب في القرآن هو فتحة الإبط: (وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرُّجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تَسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ)³، وهذا تساوق مع الآية السابقة، فالمرأة مطالبة بعدم الضرب بأرجلها لكي لا تتحرك مفاتنها وبالتحديد نهداها فأمرت بالستر إلى إبطيها،

وضرب الخمار يغطي هذه المنطقة⁴، ولا يدخل في الجيب اليدان والرقبة والوجه والشعر.

وبالعودة إلى الأخلاق الكونية فإن سرمدية الإنسان والكون تقتضي كما أسلفنا أخلاقاً وقيماً تتماشى معها، وهي طبعاً ليست أخلاقاً وضعية ثبت عجزها، أي إنها أخلاق التفكيك، بل يجاوزها حاج حمد إلى التركيب، فالتفكيك مجرد بداية لكن التركيب غاية، وبالتالي فأصول الأخلاق والقيم تتجه صوب التركيب وغاياته⁵، فالتفكيك اعتداد بالبعد المادي النفسي، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)⁶، أما التركيب فتعالٍ قيمي أخلاقي صوب الروح وتلقي التشريع (وعلم آدم الأسماء كلها).

والإطار الفلسفي لقيم التركيب هو الحق في مقابل الخلق، قال تعالى: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا

بَيْنَهُمَا الْعِجِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ)⁷، فالتركيب الإلهي للإنسان والكون

ليس مجرد ملهارة مثلما صوره الإغريق، بل تحذير لفلسفة الحق، قال تعالى: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا

¹ - المصدر نفسه، ص 199.

² - المصدر نفسه، ص 206.

³ - سورة النمل، الآية: 12.

⁴ - المصدر نفسه، ص 207.

⁵ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 231.

⁶ - سورة البقرة، الآية: 30.

⁷ - سورة لقمان، الآية: 38-39.

بِيَهُمَا الْعَيْنَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعَلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى

الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ¹، "فالحق هو فلسفة الوجود التركيبية وغايته، وهو برنامج الإنسان، هو شعاره وأهدافه"²، بهذا الطرح ترتقي الأخلاق من مفهوم اللذة والمنفعة، والضرورة الاجتماعية، والضغوطات الاقتصادية، والتأسيس لحماية الإنسان من أخيه الإنسان، يرتقي الطرح القرآني بها إلى وحدة الانتماء الإنساني والتي يبني عليها ضرورة التعارف الإنساني³، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)⁴.

وبعد التأسيس لأخلاقيات التعارف بين الناس، أكد على ضرورة التفاعل والانفتاح ونبت أشكال الانغلاق والأحادية، لذلك جاء مفهوم الأمة الوسط الجغرافي ليحصل التداخل والتفاعل مع كل الحضارات المحيطة، قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ)⁵.

نخلص إلى أن كونية الإنسان لا تستقيم إلا بمنهجية الحق على مستوى التركيب لا التفكيك، بهذا يرتقي الإنسان الكوني فوق قيود الوضعية التي اختصرته في بُعد المادي وحصرته بين الميلاد والوفاة، وتحوّلت بطاقات وإطلاقيه نحو اللذة والشهوة، لذلك جاءت الأديان لتمنح الإنسان هذه القيم الأخلاقية والعقلية عبر العبادات والمعاملات، ونماذج الاقتداء من أنبياء وصالحين، بهذا تتحرّر العلوم الطبيعية من ماديتها، والإنسان من محدوديته، والأخلاق من وضعيتها، وهكذا "ترتقي الفلسفة الكونية، وبكل الظواهر الإنسانية والطبيعية من أسمائها إلى محمولات الأسماء تماما كتلك التي بدأ الله تعليمها لآدم، حيث غدا آدم زوجا، والطبيعة جنة وما بين الزوج وزوجه والجنة سكنا"⁶، وذلك بالارتقاء والتعالي إلى مستوى الروح التي عاش بها آدم في معاني محمولات الأسماء، وهذه مهمة العالمية الإسلامية الثانية، أي الترقى بالإنسان وقيمه العقلية والأخلاقية إلى مستوى الكونية، دون تمييز عنصري، أو علو في الأرض، أو صراع طبقي، أو نفى للآخر، أو استعباد للمستضعف.

من خلال هذا الطرح نخلص إلى:

¹ - سورة الأنبياء، الآية: 16-18.

² - المصدر نفسه، ص 231.

³ - المصدر نفسه، ص 234.

⁴ - سورة الحجرات، الآية: 13.

⁵ - سورة البقرة، الآية: 208.

⁶ - المصدر نفسه، ص 235.

- 01- إن العمل على إعادة ربط الأخلاق بالسماء مهمة إنسانية لا إسلامية فقط، ولن يحصل ذلك إلا من خلال التأكيد على عدم نسبية الأخلاق من جهة والعمل على تخطيء وتسفيه الاستدلال بيهيمية الطبيعة على ضرورة إطلاق العنان لشهوات الإنسان تحت مسمى الحرية والعودة إلى الأصل أو القانون الطبيعي، وهنا يأتي التوجيه القرآني للإنسانية بإرجاع الأخلاق الطبيعية إلى أمر غير طبيعي وهو الروح كما أسلفنا.
- 02- لاحظنا تركيز حاج حمد على الجانب الجنسي في الإنسان بحيث أن الأمثلة المضروبة في هذا الموضوع كلها متعلقة بهذا الجانب، وهذا راجع لأمرين أولهما كونه أسس على الجانب الروحي تشريعاً مهما لآدم ومن بعده، أي تشريعات العائلة وسبق أن تطرقنا إليها وما يستتبعها من ضبط للعلاقة البهيمية الشهوانية الماقبل آدمية والعمل على ضبطها بمخاطبة آدم بأسماء الحمولات، ومحاولة الارتقاء بمفهوم الزواج والعائلة إلى أرقى مستوى، هذا من جهة، بالإضافة إلى الطابع العام لحضارة الآخر الغربي هو التحرر الجنسي وصولاً إلى المثلية وحتى الاقتتان بالحيوان والجماد، فجاء هذا الطرح والتركيز رداً على هذه الحرية المزعومة.
- 03- إن هذا الطرح ينقد الإنسانية من الأخلاق الوضعية بمختلف تجلياتها، سواء أخلاق السادة والعييد كما قال نيتشه، أو أخلاق اللذة، أو أخلاق الضرورات الاقتصادية.. ويتجه بنا إلى الأخلاق الكوني التي تعمل على إرجاع الإنسان إلى أصله الأول الذي يسقط مختلف أنواع التفرقة والطبيعة، والتعالى به إلى مستوى الإخوة الإنسانية وفق مبدأ التعارف.

المبحث الثالث: التكاملية والمشروع السياسي

الإسلامي:

➤ **المطلب الأول: نظام الحكم في العهد النبوي:**

الفرع الأول: الإقليم.

الفرع الثاني: الشعب.

الفرع الثالث: السلطة.

➤ **المطلب الثاني: المشروع السياسي الإسلامي عند حاج حمد:**

الفرع الأول: الحакمية الإلمية.

الفرع الثاني: حاكمية الاستخلاف.

الفرع الثالث: حاكمية الكتاب.

تمهيد:

بزغ فجر الدين الجديد في جغرافيا تحكمها نظم سياسية وطرائق حكمية مختلفة ومتباينة إلى حد ما، ففي بلاد فارس كان نظام الحكم ملكيا إلهيا -ثيوقراطيا- للإمبراطور فيه السلطة المطلقة، تكفي كلمة واحدة صادرة منه لإعدام من يشاء ووقت ما يشاء دون بيان للأسباب؛ وكانت قراراته وأحكامه بمنزلة الوحي الإلهي، وكل خروج عنها يعتبر خروجا عن إرادة الإله -أهورامازدا-، وللجيش في هذا النظام مكانة خاصة، إذ هو المؤسسة الأهم بالنسبة للدولة، والداعم الحقيقي لسلطة الملك، كما أن الإمبراطورية لن تحافظ على بقائها واستمراريتها إلا إذا كان الجيش قويا ومحافظا على قدرته على التقتيل، لذا كان الإمبراطور هو قائده الأعلى، والمتفحص في تنظيمات هذه الإمبراطورية الكسروية يمكنه استنتاج أنه لا قانون يعلو فوق إرادة الملك و القوة القمعية للجيش¹.

ولم يختلف الحال في القيصرية الرومانية، فقد حاز الملك قداسة رفعتة فوق مستوى البشر، حتى أصبحت مظاهر مثل حرق البخور أما تمثاله والطواف حوله دليلا على الولاء للإمبراطور في مظهر أشبه ما يكون بيمين الولاء في أيامنا هذه²، ومما عزز هذه المكانة مجموعة من المراسيم التي تصدرها الدولة تأكيدا على مكانة القيصر ورفعتة عن مستوى البشر*.

ورغم صراعها الطويل مع هذا الوضع لم تستطع المسيحية أن تقاوم بل سارت وفق التيار، إذ عملت هي الأخرى على إضفاء القداسة على الملوك والقيصرة من خلال تبنيها لنظرية الحق الإلهي من جهة، والقران المعقود بين السلطة السياسية والسلطة الدينية من جهة أخرى، وهذا ما جعل حق تفسير النصوص المقدسة في يد القياصرة وهكذا وبدل أن تتمسح روما، تروّمت المسيحية³.

أما شبه جزيرة العرب فقد عرفت هي الأخرى نظما سياسية مختلفة، فقد بما حكمت أجزاء منها دويلات متباينة الجغرافيا تشترك في تبنيها للنظام الملكي مثل: دولة معين، سبأ، وحمير باليمن، تدمر بالشمال، بالإضافة إلى دولة الغساسنة في الشمال الغربي التي كانت موالية للقيصرية الرومانية، ودولة المناذرة في الشمال الشرقي الموالية للكسروية الفارسية؛ وقد حظيت هاتان المملكتان بنوع من الاستقلال المحدود واستعانت بهما الإمبراطوريتان في الوقوف في وجه بعض القبائل الأخرى التي كانت تهدد أمنيهما⁴، كما ساد النظام القبلي أجزاء كبيرة من شبه الجزيرة، كان أساس كيانه السياسي: الوحدة العصبية التي تجمع أفراد القبيلة، بالإضافة إلى المنافع المتبادلة من حماية

¹ - ويل ديورانت، فضة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، م1، ج2، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 415-423.

² - المرجع نفسه، م6، ج11، ص 370.

* لعل هذا ما جعل لويس الخامس عشر يقول في مرسوم ملكي: "إننا تلقينا التاج من الله، وسلطة عمل القوانين من اختصاصنا وحدنا دون تبعية أو توزيع"، وملك ألمانيا غليوم للقول: "إن الملك يستمد سلطانه من الله ولا يقدم حسابه إلا إليه"، انظر: أحمد أمين، يوم الإسلام، دار الأصاله، الجزائر، ط1، 2010، ص 28.

³ - حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 304-305.

⁴ - محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، ج1، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1992، ص 40.

الأرض ودفع العدوان، فقد كان أفرادها متضامنين إلى حد أنهم ينصرون الواحد منهم ظالماً أو مظلوماً، وإذا غنم الفرد أو غرم فكل ذلك للقبيلة أو عليها¹.

والجدير بالذكر أن رئيس القبيلة -الشيخ- له درجة رفيعة تساوي ويمكن أن تفوق مكانة الملك في رعيته، إذ القبيلة خاضعة لرأي شيخها في السلم والحرب ويكفي للتدليل على ذلك القول أن آلاف السيوف تغضب بل وحتى تموت لغضبه وهذا ما يجعله يشبه أي دكتاتور شديد السطوة في أيامنا هذه .

كما ساد وسطها أشبه ما يكون بحكومة محاصصة -في عصرنا اليوم- ضمت أصحاب النفوذ الديني والتجاري والحربي.. من بطون قريش العشر، فعلى سبيل المثال: كانت الشورى في بني أسد، السفارة في بني عدي، قيادة الخيل و تنظيم المعسكرات في بني مخزوم، النذر المقدمة للآلهة في بني سهم²، من هنا يمكن أن نستنتج أن التجربة السياسية العربية -نموذج الحكم- قبل وحتى انبلاج فجر الإسلام كانت تتراوح بين النظام الملكي بشقيه الحر و المقيّد ، و بين الرياسة أو الزعامة القبلية.

بعد هذا العرض الموجز والمقتضب للنظم السياسية السائدة في المنطقة الجغرافية التي ظهر فيها الدين الإسلامي، يمكن لسائل أن يقول: هل كان للإسلام تصور سياسي محدد؟ وهل شابه النظم السائدة آنذاك في شيء أم خالفها؟.

العلوم الإسلامية

¹ - أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969، ص 2-10.

² - صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص 13-20.

المطلب الأول : نظام الحكم في العهد النبوي:

لقد عمل صلى الله عليه وسلم منذ مبعثه على تكوين كيان سياسي لحماية الدعوة الإسلامية وتسهيل نشرها -وهي الرسالة العالمية الخاتمة - من جهة، ولتوفير الحماية والمنعة للمنتسبين لهذا الدين من جهة أخرى، لكن عدم توفر الأرضية الملائمة آنذاك من اضطهاد وتنكيل ومقاطعة اقتصادية.. أدى بشكل أو بآخر إلى تأخر قيام هذه الدولة، ولكن لسائل أن يقول: لماذا لم يقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم ما عرضته عليه قريش من ملك وسيادة وهو في أمس الحاجة لذلك؟.

إن الوصول إلى الغايات التي شرعها الله تعالى وقدرها لنبيه لن تكون إلا من خلال طرق محددة ومضبوطة جعلها الله سبيلا هاديا إلى المبتغي المنشود، فعدم رضاه صلى الله عليه وسلم ورفضه للعرض ربما كان من باب أن ذلك يتنافى مع الأسس و المبادئ التي بنى عليها الدعوة وأقام عليها معالم الدين الذي جاء به، فلو أجزنا قبوله لذلك على أساس أن يضمّر في نفسه أن يجعل هذا الملك وسيلة لتحقيق دعوة الإسلام -خاصة إذا علمنا أثر السلطان على النفوس-، لكان ذلك إزالة ظاهرة للفوارق الموجودة بين الحكمة التي هي وضع الشيء في مكانه، وبين الغش والخداع، ولكان ذلك أيضا هدمًا للأسس التي جاء من أجلها الإسلام -كما أسلفنا- كالصدق، الشرف، الأمانة، الوفاء بالعهود...¹.

وربما كان فعله هذا تشريعا لأمته من بعده على عدم قبول المساومة من المشركين، وحرمة عقد الصفقات معهم خاصة إذا كان ذلك متعلقا بمجال الدعوة، ليكون بذلك حملها وتبليغها والمجاهدة من أجلها والصبر في سبيل تحقيقها من صميم مسؤولية المؤمن، لا يتبغي في ذلك منحة ولا تفضلا من الطواغيت الكفرة؛ أضف إلى ذلك أن الدولة الإسلامية وعد رباني لعباده المؤمنين المخلصين²، قال الله تعالى في كتابه العزيز: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا)³، و ذلك إذا التزموا بمجموعة من السنن الكونية الاستخلافية في المجال السياسي مثل قوله عز وجل: (يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1، 1988، ص 113-115.

² - إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، النظام السياسي في الإسلام، دار يافا العلمية للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص 23-24.

³ - سورة النور، الآية 55.

بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ¹، وقال: (الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ² وَاللَّهُ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ)².

ورغم الأوضاع المزرية التي كان يعيشها المسلمون من اضطهاد وتعذيب وتنكيل، إلا أن المرحلة المكية كانت بحق لبنة أساسية أقام عليها الرسول عليه الصلوة والسلام صرح الدولة الجديدة بالمدينة، إذ عمل فيها على تكوين نواة مجتمع إسلامي يكون قادرا على تحمل تبعات الدولة الجديدة، وتماشيا مع ذلك جاءت التشريعات الربانية في هذه الفترة موجهة إلى إصلاح العلاقة بين الخالق والمخلوق، وجاء القرآن يشرح عقيدته وبيّن مفاهيمه وتصوراته حول الإنسان، الكون، الحياة والعلاقة بينها جميعا، وعلاقة الجميع بالخالق سبحانه وتعالى؛ وبهذا العمل العظيم يمكننا القول أنه بعد أن أتم النبي التكوين الاجتماعي للمتسبين للإسلام توجهه إلى تشكيل التنظيم السياسي³.

بحلول العام الحادي عشر للبعثة وجد صلى الله عليه وسلم بصيص أمل يبشر بمستقبل جديد للإسلام والمسلمين، إذ لقي في موسم الحج لهذا العام ست نفر من يثرب عرض عليهم دعوته فأجابوه وآمنوا به، ووعدوه بإبلاغ رسالته إلى قومهم، ليثمر ذلك في العام المقبل ما يسمى ببعثة العقبة الأولى -بيعة النساء- بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وأثني عشر نفرا يثربيا، وبعد المبايعة بعث النبي صلى الله عليه وسلم مصعب بن عمير فيهم ليعلمهم شرائع الدين، وفي العام القابل -ثلاثة عشر من البعثة- جاء وفد يضم بضعا وسبعين مسلما ليبايعوا رسول الله ويظهروا له الولاء والسمع والطاعة، وعلى أن يمنعوهم مما يمنعون منه أنفسهم ونسائهم وأطفالهم، وأن يستقبلوه ومن هاجر معه من مسلمي مكة؛ وبعد تمام البيعة عين رسول الله منهم اثنا عشر نقيباً يكفلون تنفيذ بنود البيعة⁴، وهكذا انطلقت قوافل الهجرة نحو موطن الإسلام الجديد مدينة رسول الله كما ستسمى.

وبهذا كانت بيعتا العقبة بمثابة حجر الزاوية في إنشاء وتكوين الدولة الإسلامية، وتمهيدا لاستلام النبي صلى الله عليه وسلم الحكم والسلطان لإقامة حكم الله، وخطوة نحو تجسيد المرحلة الثانية من مراحل تكوين الدولة، إذ فيها سيفصل ما أجمل من قواعد، وسيكتمل ما نقص من تشريعات، وسيستجسد النموذج الأرقى للحكم في التاريخ الإسلامي، فهما -بيعتا العقبة- بمثابة العقد التأسيسي لإنشاء دولة المدينة⁵ بكل المعايير المعاصرة، إذ اجتمع لرسول الله بعدهما كل المكونات اللازمة لقيام الدولة من منظورها الحديث:

¹ - سورة النور، الآية 55.

² - سورة الحج، الآية 41.

³ - صالح عوض، النظام السياسي في الفكر العربي الإسلامي، دار الشروق، القبة، الجزائر، ط1، 2010، ص 101.

⁴ - انظر: ابن كثير، السيرة النبوية، ج2، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص 176-212.

⁵ - محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص 17-18.

الفرع الأول: الإقليم:

بعد أن تعذر على رسول الله أن يجعل من مكة مركزاً لدولته، أخذ بالبحث جاهداً عن أقاليم أخرى، ويمكننا القول أن بعثه لمستضعفي المسلمين للحبشة ووصفها بأنها أرض صدق تدخل في هذا الباب، ولكن رغم إسلام ملكها وانتشار الإسلام في تلك البقعة من الأرض إلا أنها لم تكن المناسبة، فقد كانت أرضاً غير عربية، ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعث إلى قومه من العرب خاصة وإلى الناس كافة، فمن غير المنطقي أن يبدأ دعوته من العام إلى الخاص¹.

كما قادته رحلة البحث عن موطن لاحتضان الدعوة إلى الطائف، فأقام بها عشرة يدعو قادتها وأشرفها ويعرض عليهم نفسه، لكنهم أبَوْا وأعرضوا، بل إنهم أغروا به سفهاءهم وعبيدهم يسبونهم ويرمونهم بالحجارة حتى أدموا قدميه وسائر جسده الشريف²؛ كما أتى صلى الله عليه وسلم عدة قبائل عربية كبنو حنيفة، بني عامر بن صعصعة، فزارة، وكتب.. ولكن لم يستجب منهم أحد³، وظل الأمر على هذه الحال حتى أثمر هذا الجهد المضني بيعتي العقبة الأولى والثانية اللتين اعتبرتتا بمثابة العقد السياسي والاجتماعي والعسكري الفعلي لإنشاء وتأسيس دولة الرسول⁴، وبهما أصبحت يثرب عاصمة الدولة الوليدة، ومنطلق الدعاة إلى الله ومبعث الجيوش ومنطلق السفراء.

وما يجب التنبيه عليه هنا هو أن المدينة كانت مجرد إقليم مرحلي - إن صح التعبير - لأن الفتوح ستوسع من رقعة الدولة شيئاً فشيئاً ليمتد من أقصى إلى أقصى.

الفرع الثاني: الشعب:

إن قيام أي دولة مرهون باجتماع شعبها على أساس من الوحدة والتعاون والتضامن، حتى وإن كانت التركيبة الاجتماعية المكونة لها مختلفة ولا تمتاز بالتجانس الديني أو العرقي.. فبعد أن توفر للنبي صلى الله عليه وسلم الإقليم الآمن - مهد قيام الدولة -، توجه إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية بين قاطنيه، أو القاعدة الشعبية التي سترتكز عليها الدولة الإسلامية في قيامها وتطورها، وهذا ما سيحدده ويضبط معلمه دستور المدينة الذي كان بمثابة القانون الأساسي الذي سينظم الحياة العامة للمسلمين في دولة الرسول، وإليه يرجع الفضل في تغيير أحوال

¹ - جمال الدين السيد جاد المراكبي، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، مطابع ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط1، 1414هـ، ص 14.

² - عبد العزيز النعالي، معجز محمد رسول الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص 106-107.

³ - صفى الرحمن المباركفوري، مرجع سابق، ص 87.

⁴ - جمال الدين السيد جاد المراكبي، المرجع السابق، ص 16.

أهل المدينة - الأنصار قبل المهاجرين-، من إخوان متناحرين فيما بينهم -الأوس والخزرج- إلى أمة واحدة تحتكم إلى شرع الله لا إلى السيف أو أي حمية أخرى كما يرى الدكتور محمد إبراهيم الفيومي¹.

والمتمعن لهذه الوثيقة يمكنه التمييز بين فئتين بشريتين بالمدينة:

البند الأول: فئة المسلمين:

تضم فئة المسلمين كلا من السكان الأصليين -الأنصار-، بالإضافة إلى من هاجر من مكة بعد الإذن الرباني بالهجرة، وكانت أول خطوة قام بها الرسول صلى الله عليه وسلم عند مقدمه إلى المدينة المنورة ببناء المسجد النبوي، الذي لم يقتصر دوره على أداء الشعائر الدينية فقط، بل إن للمسجد في الإسلام مكانة تجعل منه مصدر التوجيه الروحي والمادي، ومدرسة العلم الذي يجسد فيه الأمر الرباني "اقرأ" على أرض الواقع، ودار الشورى ومكتب التخطيط ومركز تكوين الصالحين، وقاعدة لإدارة الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للدولة وقبل كل هذا وذلك مركز اجتماع المسلمين، ومكانا ينصهر فيه ذلك التنافر القبلي المألوف عند العربي، بل حتى إنه كان بيتا يقطنه من لا منزل له من المسلمين -أهل الصفة-، وهكذا كان هذا البناء المتواضع مربي ملائكة البشر ومؤدبي الجبارة، وملوك الدار الآخرة².

ثم توجه عليه الصلاة والسلام إلى تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع المسلم فقام بوضع ميثاق يضمن الحقوق ويحدد الواجبات بين المسلمين³، نلخصه في نقاط كالآتي:

أولاً- قوله: "هذا كتاب من محمد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين و المؤمنين من قريش ويشرب و من تبعهم فلحق بهم و جاهد معهم إنهم أمة واحدة من دون الناس":

في ذلك إشارة قوية إلى أنه لا عصبية ولا حمية إلا للإسلام، ولا اعتبار في ذلك لفوارق النسب والعرق واللون..، فالمسلم لا يرتبط عاطفياً أو عملياً أو شعورياً إلا بالإسلام، فمن هذا الدين يستمد هويته الاعتقادية، وله يسخر طاقته المادّة والمعنوية، وله لا لقبيلة ما أو جنس محدد أو أرض معينة.. يعطي ولاءه.

إن هذا الارتقاء من الاعتداد بوشائج الأرض والطين، ومن وشائج اللحم والدم، إلى الاعتداد بأخوة الإسلام أنتج لنا أرقى صورة يكون فيها أبو بكر العربي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي إخوة في الدين⁴.

ثانياً- قوله: "المهاجرون من قريش على ربتهم يتعاقلون بينهم...":

¹ - محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 1998، ص 24.

² - محمد الغزالي، فقه السيرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ط، د ت، ص 189-191.

³ - انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عادل بن سعد، ج2، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط1، 2008، ص 86-89.

⁴ - سعيد حوى، الإسلام، دار الشهاب، باب الوادي، الجزائر، ط2، 1988، ص 336-350.

جعل المهاجرون طائفة وحدهم كما نسب الأنصار إلى قبائلهم، وهذا لا يناقض ما أسلفنا ذكره من أن العصبية الأولى والأخيرة هي للإسلام، فقد اعتد بالعصبية القبلية هنا للاستفادة منها في التكافل الاجتماعي مثل: دفع الديات، فكاك الأسرى، إعانة المحتاج من أفراد القبيلة الواحدة.. فبتحمل الوحدات الصغيرة المكونة للدولة الإسلامية -القبائل- مهام التكافل الاجتماعي ترتفع أعباء كبيرة عن عاتق الدولة الوليدة لتسخر الجهود في مجالات أهم كالدعوة إلى الله وحماية المنتسبين لهذا الدين.

ولعلنا من خلال هذا التصرف نستشف الحكمة النبوية التي استطاعت وبكل حنكة استغلال العصبية المقيتة -التي ما فتىء الإسلام يحاربها- وتسخيرها في جانب إيجابي يخدم مصالح المجتمع الإسلامي الجديد¹.

ثالثا- قوله : " إن المؤمنين المتقين على من بغى منهم ... ولو كان ولد أحدهم":

إن الرقابة الجماعية ذات أثر بليغ في ردع الخارجين أو المتجاوزين للقوانين المعتدين على حقوق الله وحقوق العباد، وفي البند إشارة إلى دور المسؤولية الجماعية في تحقيق العدل والأمن في المجتمع، وفي ذلك أيضا إشارة إلى اختياره صلى الله عليه وسلم مبدأ المشاركة والمشاورة بدل الديكتاتورية والتسلط .

رابعا- "لا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر ، ولا ينصر كافرا على مؤمن":

وهذا تأكيد للأخوة الدينية التي جاء الإسلام ليرسخها في النفوس، ودليل على الحرص على الترابط الوثيق بين أفراد المجتمع، بالإضافة إلى التنبيه على رفعة المؤمن على الكافر.

خامسا- "إن سلم المؤمنين واحدة ... يعقب بعضهم بعضا":

إذا أعلنت الحرب فإن سائر المؤمنين معنيون بالقتال ومقارعة الخصم والدفاع عن الدولة، بل إنّه لا يجوز لأي منهم مدهنته؛ أمّا أعباء الحرب فلا تقع على كاهل عشيرة دون أخرى، بل الجاهد مسؤولية الجميع، والعشائر كلها تتناوب في الخروج للمعارك والسرايا والبعوث، وفي ذلك ترسيخ وتأكيد على مبدأ العدل والمساواة بين مختلف الشرائح الاجتماعية، وتكريس لدولة المواطنة.

سادسا- لا يحل لمؤمن أن ينصر محدثا ... و غضبه يوم القيامة":

فيه حصر و تهذيب لمبدأ الجوار المتعارف عليه منذ الجاهلية، فمنعه صلى الله عليه وسلم إن كان الجار كافرا، أما إن كان من المؤمنين فلا بأس به، وهذا تأكيد على دور الإسلام في تقنين الأعراف الجاهلية ومرونته في التعامل مع أعراف الناس ما لم تتنافى مع العقيدة الصحيحة.

سابعا- "مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده لله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم":

¹ - أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية المصححة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، ج1، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط6، 1994، ص 293-294.

في ذلك تأكيد على مرجعية النبي صلى الله عليه وسلم في حل النزاعات والخلافات الواقعة بين المسلمين¹. وبهذه البنود وغيرها كَوّن عليه الصلاة والسلام أرقى صورة للمجتمع المتآخي والمتآلف رغم التنوع الموجود بين فئاته.

ولقد خلّد التاريخ للأنصار -رضوان الله عليهم - حسن الاستقبال وطيب العشرة ورحابة الصدر، كما خلدها القرآن الكريم -قبل ذلك- قال الله عز وجل: (وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)²، ولعل قصة عبد الرحمان بن

بن عوف وسعد بن الربيع تمثل أرقى وأسمى صورة لهذا التآخي، فقد روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أنه لما آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما قال سعد لعبد الرحمان بن عوف: "إني أكثر الأنصار مالا فأقسم مالي نصفين، ولي امرأتان فانظر أعجبهما إليك فسمّها لي أطلقها فإذا انقضت عدتها فتزوجها، فقال عبد الرحمان -في إجابة ترقى لمستوى سخاء الأخ الأنصاري-: "بارك الله لك في أهلك و مالك أين سوقكم؟"³.

بل إن هذه العلاقة ارتقت لتزاحم أخوة الدم، فقد كان المهاجري يرث الأنصاري ويرث الأنصاري المهاجري من غير قرابة ولا رحم فقط للأخوة التي جمعهم عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظل الأمر على حاله إلى نزول قوله تعالى: (وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَٰئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)⁴، فنسخ الإرث بالإخاء وبالخلف، وجاء عند ابن كثير في تفسير قوله عز وجل: (النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا)⁵، قال: عن الزبير بن العوام قال: أنزل الله فينا معشر قريش والأنصار (وأولوا الأرحام) ذلك أنا معشر قريش لما قدمنا ولا أموال لنا وجدنا الأنصار نعم الإخوان، فواخيناهم

¹ - أكرم ضياء العمري، المرجع السابق، ج 1، ص 294، 298.

² - سورة الحشر، الآية 09.

³ - محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب إخاء النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار، ح 3780، 3781.

⁴ - سورة الأنفال، الآية 75.

⁵ - سورة الأحزاب، الآية 06.

وأورثناهم (..) وواخيت أنا كعب بن مالك (..) و الله لو مات يومئذ عن الدنيا ما ورثه غيري، حتى أنزل الله هذه الآية فرجعنا إلى موارثنا (إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفًا)، أي ذهب الميراث، وبقي النصر والبرّ والصلة والإحسان والوصية¹.

وهكذا وبحكمه النبي المعصوم، والحاكم الحاذق، والسياسي المتمرس، استطاع صلى الله عليه وسلم توحيد المجتمع الإسلامي وإذابة كل العصبية القديمة والفوارق المادية والصراعات العرقية في بوتقة واحدة، جعلت من المسلمين في توادهم وتراحمهم جسدا واحدا، إنها بوتقة الولاء والانتماء للعقيدة ولا شيء غيرها.

البند الثاني: فئة غير المسلمين: بعد أن نظم العلاقة بين فئة المسلمين توجه عليه الصلاة والسلام إلى إبرام اتفاقية ثانية مع غير المسلمين، تضم كلا من اليهود وعرب يثرب الذين بقوا على وثنيتهن، فأما اليهود فجاء في الصحيفة²:

أولا- قوله: "إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين":

إن نسبة المهوديين من اليربيين إلى قبائلهم، وإقرار حلفهم مع المسلمين هدفه لمّ شمل الدولة والحفاظ على وحدتها الاجتماعية والسياسية، كما أنه يؤكد أيضا أن المقصود من الحديث عن العصبية كان الإفادة في تحقيق التكافل الاجتماعي لا غير، وهما هدفان يمكن فهمهما من خلال الحفاظ على حلفهم مع المسلمين وعدم نقضه وإيقاع العقاب على كل مثير للشغب خارق للقوانين مهما كان انتمائه الطائفي، منبها في ذلك إلى المسؤولية الفردية الواقعة على عاتق كل شخص³.

ثانيا- قوله: "إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين":

وهذا إقرار بمبدأ المساواة بين مواطني الدولة بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية فالاعتبار الأعلى هنا هو للوطن، وواجب كل مواطن مؤازرة الدولة ماديا ومعنويا أثناء الحروب والحن، وفيه إشارة إلى اعتبار الانتماء الوطني أو الموالاتة بين اليهود والمسلمين ضد العدو فوق كل عصبية، بالإضافة إلى أنه لا فرق بين أفراد الشعب الواحد في تحمل المسؤوليات تجاه الوطن⁴.

ثالثا- "وإن ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث (..) فإن مرده إلى الله عز وجل إلى محمد

صلى الله عليه وسلم":

¹ - ابن كثير، مرجع سابق، ج2، ص 908، 909، و: ج3، ص 1639-1634.

² - ابن هشام، مرجع سابق، ج2، ص 78-79.

³ - عبد الله بن ناصر سلطاني السحيباني، السياسة الخارجية للدولة الإسلامية في عهد النبوة، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1979، ص 116.

⁴ - علي جمعة، التعايش مع الآخر، وثيقة المدنية: الأسس والمبادئ، جريدة الأهرام اليومي، مؤسسة الأهرام، مصر، عدد22، يناير، 2011.

يدل على مرجعية الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حلّ القضايا الخلافية بين اليهود والمسلمين، أما في قضاياهم الخاصة فهم مخيرون بين الاحتكام إلى أحبارهم أو إلى الرسول عليه الصلاة والسلام الذي بدوره قد خيّر ربه عزّ وجلّ في القضاء بينهم أو الإعراض عنهم، قال تعالى: (سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ)¹.

رابعاً- "إنه لا تجارة مع قريش ولا من نصرها":

وفي ذلك إشارة إلى أن عدوّ الدولة عدوّ لكل أطراف المجتمع المكون لها، ويصف الأستاذ السحبياني هذا البند بالركن الحامل لباقي النقاط المتضمنة للميثاق وأي محاولة للخروج عليه هي محاولة لنسف بنود الاتفاقية الخاصة باليهود؛ ولأن الغدر من شيم اليهود يجعل الدخول والخروج من المدينة ممنوعاً على من ظلم أو أثم².

أما عن المشركين فقد منع عنهم كما منع على المسلمين من أن يجيروا مشركاً أو مالا لقريش، وأنهم تسري عليهم قوانين الدولة كما تسري على غيرهم من المسلمين أو اليهود.

و النقطة المهمة في هذه الوثيقة هي قبول كل طرف وجود الأطراف الأخرى والتعايش معها وقبولها كما هي و احترام حقها في التعريف بنفسها، واحترام أفكارها في ظل القانون، وكفالة حريتها الدينية وحقها في أداء الشعائر.

وبذلك رسم صلى الله عليه وسلم أسمى صور التسامح الديني، فرغم أنه قائد الدولة ويده سلطة التشريع إلا أنه لم يعمل على إقصاء الآخر أو تهميشه بل عاملهم معاملة النّد للنّد، على أساس لكم دينكم ولي ديني³.

الفرع الثالث: السلطة:

بعد أن توفر للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الإقليم الجغرافي المناسب، والشعب الذي يقطن هذه الرقعة الجغرافية، حاز عليه الصلاة والسلام السلطتين: الدينية باعتباره نبياً مبلغاً عن ربه، والسياسية باعتباره المؤسس والقائد الأعلى للدولة الجديدة؛ لكن الحديث عن الجمع بين السلطتين مثلما هو الحال في دولة الرسول، يفرض علينا تحديد نقطة محورية تتردد في الفكر السياسي اليوم:

¹ - سورة المائدة، الآية 42.

² - عبد الله ناصر بن سلطان السحبياني، المرجع السابق، ص 119-120.

³ - علي بولاج، وثيقة المدينة المنورة وثيقة السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، ترجمة أورهان محمد علي، مجلة حراء، أنس أركنة، استنبول، تركيا، أبريل 2006، العدد 03، ص 12-16.

هل كانت هذه الدولة التي كوَّنها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دولة دينية -حكم ثيوقراطي- وبالتالي لا يجوز الابتداع والزيادة عما جاءت به و سارت عليه؟، أم هي دولة مدنية تُترك الأمر فيها للعقل المسلم لإنشاء النظام الذي يشاء بحسب ما تفرضه عليه الأوضاع السائدة؟.

إن إشكالية الخلط بين المصطلحات في مثل هذه المواضيع تضيي كثيرا من اللبس والغموض، فالثيوقراطية هي عبارة عن سلطة مصدرها الله، والدولة المنضوية تحت لواء هذا النظام السياسي هي من صنع الله؛ وقد مرت هذه الفكرة بمراحل: من إدعاء الألوهية للحاكم، ثم أصبحت تعرف بنظرية الحق الإلهي يستمد الحاكم فيها سلطة من الإله ولا دخل للشعب في ذلك، ثم إلى نظام الحق الإلهي غير المباشر والذي يدعي فيه أصحابه أن الله هيا لهم كل الظروف ليصبحوا ملوكا؛ ومهما تغيَّرت مسمياتها فهي في واقع الحال قد جاءت كسياسة تبريرية للسلطة المطلقة والمستبدة للملوك والأباطرة، وبالتالي فإطلاق هذه التسمية على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نتيجة الخلط بين نظرية الحق الإلهي وبين تلقيه تعاليم الدين بالوحي الإلهي فيه غلط كبير، إذ أنه عليه الصلوة والسلام ما وجبت على المؤمنين طاعته لكونه رئيسا للدولة، بل لأنه رسول من رب العالمين ولو لم يجز السلطة السياسية، والفرق الجوهرى بينه وبين الإمام أن الثاني له أعوان وشوكة، وتلقى العهد ممن سبقه أو بسبب من الأسباب الموجبة للطاعة، بينما طاعته صلى الله عليه وسلم واجبة ولو كذبه الناس جميعا، ولا تنقضي رسالته بموته كما ينقضي حكم الأئمة بموتهم¹.

بالإضافة إلى أنه من بين أهم الأهداف التي جاء رسول الله محاربتها والقضاء عليها فكرة تأليه البشر، والتي يعمل هذا الشكل السياسي على ترسيخها ولعل هذا ما أراد أن يفهمه الصحابي الجليل ربيعي بن عامر لرستم قائد الفرس في مقولته الشهيرة: جئنا لنخرج العبادة من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد"، وكما أسلفنا فإن نظرية الحق الإلهي جاءت كوسيلة لتبرير السياسات الفاسدة المنتهجة من طرف الملوك، وهذا ما يتعارض مع صفاته الحميدة عليه الصلوة والسلام وطبيعة شخصيته، ولعل هذا وحده يكفي لإظهار الفرق بين حكمه وحكم الأباطرة والملوك الذين يستمدون سلطتهم بل وحتى استمراريتها من النظام الثيوقراطي²؛ كما أن الإسلام ما جاء ليكون دولة كهنة ورجال دين يزعمون تمثيل الإرادة الإلهية، وتطبيق مشيئة السماء على ساكنة الأرض، إذ ليس لنا نحن المسلمين رجال دين بالمعنى الغربي، بل هناك متخصصون في الدين وحسب، ويمكن حصر واجبه في تقديم النصح والمشورة لولاة الأمور³، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه عليه الصلاة والسلام ورغم حيازته الشرعية السماوية إلا أن دولته قامت على احترام دور الأمة في النشاط السياسي، ولعل أبرز دليل على ذلك مبدأ المبايعة الذي يشير بمعنى

¹ - عبد الله الغنيمان، مختصر منهاج السنة النبوية لأبي العباس شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، دار الصديق، صنعاء، اليمن، ط 2، 2005، ص 34-35.

² - مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص 25-29.

³ - يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2001، ص 30-31.

أو بآخر إلى التزام بين الطرفين -الحاكم والمحكوم- حول واجبات محددة تترتب عليها آثار معينة وتداعيات في حالة الإخلال بهذا العقد، إلى جانب ذلك فالمبادئ المقررة مثل: الشورى، استمداد الرئاسة العامة من البيعة، توكيل الأمة على مراقبة ولي الأمر ونصحه بل وحتى المحاسبة والعزل تماشى والحكومة العادلة لا الحكومة الظالمة المستترة بشماعة الإرادة الإلهية؛ كما أنّ الوقائع التاريخية قد سجلت لنا عدم تدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشؤون السياسية للقبائل التي دانت بالإسلام بقدر اهتمامه بأمر التوحيد، الصلاة، الزكاة، وسائر الشعائر الدينية، أضف إلى ذلك أن رسائله للملوك والأمراء لم تتضمن ذلك أيضا، إذ لم يطلب منهم أن يتخلوا عن ملكهم وسلطانهم السياسي، فما كان عليه الصلاة والسلام حريصا على تغيير الأنظمة السائدة بقدر حرصه على نشر الدعوة وتعليم الناس مفاهيم الدين الإسلامي، كما لم يعمل على توريث الحكم لقرابته وآل بيته كما كانت عادة الملوك والقيصرة، بل إنّه حتى لم يحدد طريقة معينة لانتخاب الحاكم والتداول على السلطة من بعده، وهذا ما يفسره ذلك الخبط والاضطراب في هذه المسألة¹.

وهكذا بحكمة وبصيرة وبتأييد رباني استطاع رسول الله يجمع بين السلطات الثلاث: التشريعية باعتباره المخبر عن ربه، التنفيذية باعتباره رئيسا للدولة، والقضائية؛ فكان المفتي والقاضي والقائد العسكري والمرابي والإمام.. فمثل عصره بحق أحسن أنموذج في الممارسة السياسية الإسلامية تعانق فيها المثال بالواقع في أرقى صورة.

¹ - سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي وأثره في واقع الأمة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2008، ج1، ص 140-141.

المطلب الثاني: المشروع السياسي الإسلامي عند حاج حمد:

يذهب صاحب مشروع المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، إلى أنه كلما وجدت العلاقة بين الله والإنسان، فإنها ستكون مفضية بالضرورة للعلاقة بين الدين والدولة¹، وهذا يدع الباحث في هكذا موضوع إلى البحث عن الكيفية التي تؤثر بها هذه العلاقة العمودية على العلاقة بين الدين والدولة هذا من جهة، بالإضافة إلى التفريق بين الكيفية التي يطرح بها الله عز وجل لنوعية العلاقة بينه وبين الإنسان ثم بعده الدولة، والكيفية التي يتصورها الإنسان للموضوع ذاته وهذا طبعاً انطلاقاً من مقدمات إيديولوجية، وتوجهات فكرية، وقبل كل ذلك توجهاته للنص الديني.

من خلال ما سبق، يرى حاج حمد أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما جاء ليؤسس دولة، وإنما جاء ليؤسس مجتمع دعوة يشكل أمة الوسط، وأنه صلى الله عليه وسلم وفي إطار تراتبية تاريخية ناسخة جاء ليضع أسس لنظام سياسي إسلامي عالمي جديد، أسماء حاكمة الكتاب، أو حاكمة البشر، وسيأتي تفصل كل ذلك في ثنايا هذا المبحث.

وما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن حاج حمد وظف الحاكمة توظيفاً مخالفاً لما جاء عند أبي الأعلى المودودي الذي يذهب إلى أن تحديد معنى الحاكمة خاضع من مجموعة من المقدمات:

1. الحاكمة سلطة عليا ومطلقة لفرد أو جماعة أو هيئة ولا يمكن الخروج عنها بوجه من الوجوه سواء طوعاً أو كرهاً، إذا الحاكم في رأيه هو القادر المطلق في ذاته ولا يمكن سؤاله فيما أصدر من أحكام سواء عن الخير والشر أو الصواب والخطأ، وكل ما يفعله هو الخير ولا يمكن لأحد أن يعده من الشر أو رفضه، إذ على الجميع أن يعترف له بالتقديس والتنزه عن الخطأ.
2. إن المقدمة الأولى تقود إلى أنه لا يمكن لأحد من البشر تحمل الحاكمة لما ثبت عجزهم وضعفهم وتقصيرهم وجواز الخطأ في حقهم .
3. والمقدمتان توصلان إلى أن المستحق الفعلي لهذه الحاكمة هو الله وحده ولا أحد سواه ، إذ هو الحقيقة المطلقة المنزهة عن الخطأ وبالتالي يكون هو تعالى وحده المستحق للحاكمة ؛ قال تعالى: (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ آمَرَ إِلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)²، ولما كان الله هو المستحق للحاكمة

¹ - محمد أبو القاسم حاج حمد، علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان، جامعة أم درمان الأهلية، السودان، 28 يونيو 2000، ص 01.

² - سورة يوسف، الآية: 40.

كان كل خروج عنها كفرًا بواحا وجحودًا بآيات الله¹، قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ^ع يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخَشَوْا اللَّهَ^ع فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَآخَشَوْا اللَّهَ^ع وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)²؛ ومغاير لما طرحه المفكر سيّد قطب الذي يرى أن الله هو صاحب السلطان المتصرف في الكون والناس بما أنه هو الخالق الزازق، وبما أنه هو صاحب القدرة التي لا يكون بدونها خلق ولا رزق ولا نفع ولا ضرر، وهو سبحانه المتفرد بالسلطان³، وادعاء هذا الحق لا يكون بصورة واحدة هي التي تخرج المدعي من دائر الدين القيم، وتجعله منازعًا لله في أولى خصائص ألوهيته الضروري، فليس من الضروري أن يقول "ما علمت لكم من إله غيري" أو يقول "أنا ربكم الأعلى"، ولكنه يدعي هذا الحق وينازع الله بمجرد أن ينحى شريعة الله عن الحاكمية ويستمد القوانين من مصدر آخر⁴.

بل يعتقد أن ما دفع سيّد قطب لطرح مفهوم الحاكمية بهذا الشكل الاستلابي اللاهوتي إنما كان يمارس تأويلا للنصوص الدينية وفق مشروعية تاريخية واجتماعية مركزية في تركيبة مجتمعاتنا، فما أنتجه سيّد قطب يحكم في طياته تدامجا بين المحيط المادي والمسار الفكري والحياة الشخصية الخاصة بسيّد قطب⁵، بمعنى أن فكرة الحاكمية تبلورت في أحضان التطورات المادية الحاصلة في المجتمع المصري، إضافة إلى التكوين الأدبي التأملّي الروحاني لسيّد قطب، ممزوجة بتجربته الحياتية المريرة مع النظام المصري؛ وبهذا التعويم التاريخي الفكري لما أنتجه قطب فإن مفكرنا يخلص إلى أنه صاحب فكر سكوني انتهى إلى توظيف عبارات ومصطلحات دينية بمفهوم خاطئ خرجت به للتأسيس للثيوقراطية⁶، وهذا لأنه رفض منطق الصيرورة والتفاعل التكاملي بين الغيب والوجود وتبنى المنهج السكوني الرتيب. فإذا تأكد هذا، فإن الحاكمية قدر خضعت لترتيب زمني تاريخي ينسخ بعضه بعضا، انطلقت من موسى عليه السلام بحاكمية إلهية مطلقة، لتنسخها حاكمية الاستخلاف مع داود وابنه سليمان عليهما السلام، وصولا إلى الحاكمية الخاتمة الناسخة لسابقتها، ونقصد هنا حاكمية البشر أو حاكمية الكتاب التي أسس قواعدها خاتم الرسل صلى الله عليه وسلم.

وبشيء من التفصيل، نقول:

¹ - أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1981، ص 18، 23.

² - سورة المائدة، الآية: 44.

³ - سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1972، ج1، ص 889.

⁴ - المرجع السابق، ج4، ص 1990.

⁵ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص213.

⁶ - المصدر نفسه، ص215-216.

الفرع الأول: الحاكمية الإلهية:

ويعرفها بأنها: "سيطرة الله المباشرة على الأرض والإنسان، ونهوضه أعباء السُلطتين الدينية والزمنية في آن واحد"¹. إن هذا التعريف يجعل من الحاكمية تكريسا للسيطرة الغيبية وتأييدا للهيمنة الإلهية المطلقة لا على الطبيعة فقط بل حتى على البشر، وهو ما يذهب بالإرادة البشرية والحرية الإنسانية، ويجعلنا نقف متسائلين: كيف يمكن أن تمارس هذه الحاكمية التي تستلب الإنسان والطبيعة لاهوتيا؟

يجيب حاج حمد بأن الحكم في هذا النوع يجعله الله تعالى في فئة محصورة من البشر، فئة من النبيين والربانيين والأخبار المتعاقبين²، أي أنه ليس للمجتمع يد في اختيارهم وإنما لله الحاكم المطلق أمر تعيينهم، قال تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْمَوْا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُونِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)³.

وقد ظهر هذا النوع من أنواع الحاكمية مع التجربة الموسوية التي تميزت بكونها تجربة إيمانية حسية وعلاقة الغيب بها علاقة مباشرة ومحسوسة تبعا للعقلية الإسرائيلية التي تكفر بالتجريد، حيث نجد على سبيل المثال: موسى يخاطب بكلام مسموع، والخطاب من وراء شجرة ملتبهة (فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَلْمُوسَىٰ إِيَّيَّ أَنْ أَلَّهَ رَبُّ الْعَالَمِينَ)⁴، إضافة إلى كثير من المعجزات الحسية المنظورة: كاليد، العصا، تشقق البحر، تشقق الصخر ليخرج منه الماء، تظليلهم بالغمام، إنزال المن والسلوى...، وهذا خارق عطاء منه تعالى لبني إسرائيل إضافة إلى توفير رغد العيش (وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتِكُمْ وَسَنُزِيدُ الْمُحْسِنِينَ)⁵، كما أن الخطاب الرباني كان محصورا في الموسويين - بني

¹ - المصدر نفسه، ج 2، ص 484.

² - المصدر السابق، ص 53.

³ - سورة المائدة، الآية: 44.

⁴ - سورة القصص، الآية: 30.

⁵ - سورة البقرة، الآية: 58.

تجلى هذا الامتحان في تجريدهم من خصائص الحاكمية الإلهية -فائق العطاء- إذ رغم شعورهم بالعطش منعهم من شرب الماء عكس ما سبق من تفجير الصخر بالماء حين العطش، وبهذا الامتحان لم تنجح إلا فئة قليلة من الإسرائيليين كانت مؤمنة فعلا بالغيب¹.

بعد معرفة سياقها التاريخي يمكن تعريفها بأنها: "حاكمية تلي في الدرجة الحاكمية الإلهية، يكون فيها التحكم والترشيد الإلهي قائما لا عن طريق الأوامر والتوجيهات عبر الأنبياء والربانيين والأحبار، وإنما عبر إحياءات و تفهيمات موجهة إلى النبي الملك"².

من هنا يتضح الفرق بين هذه وسابقتها: إذ التدخل الإلهي في الأولى مباشر ومطلق ومهيمن على الإنسان والطبيعة بالمعجزات الخارقة، بينما يكون التدخل في حاكمية الاستخلاف غير مباشر وفق تفويض إلهي للسيطرة على الطبيعة والكائنات أو ما يعرف بالتسخير، بمعنى يصبح الحاكم في هذا النوع من النظم السياسية بمثابة الجارحة لله يفعل من خلاله ما يريد دون حلول وإنما بتسخير كثير من الأمور له وإجراء الخوارق على يديه³ بحيث: **البند الأول: يختاره الله من البشر: إذ اختيار الخليفة عن الله في هذا النوع يكون خاصا بالله تعالى ولا دخل للبشر فيه، إذ اختار طالوت ثم داود ثم سليمان دون تدخل بشري، قال تعالى: (وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ)**⁴ أي أن هذا النوع من الحاكمية ليس مجرد ممارسة سياسة وفق سلطة دينية وباختيار من البشر.

البند الثاني: يستخر له الكون كله: وقد وردت في تبين ذلك آيات كثيرة، نورد منها: (أَصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَادْخُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ) (١٧) إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (١٨) وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ (١٩) وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ رِوَاءَ آتِيَتِهِ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ) (٢٠) وقال: (وَلَقَدْ آتَيْنَا

¹ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ج1، ص 263، 264.

² - حاج حمد، الحاكمية، مصدر سابق، ص 63.

³ - يذهب الشاه ولي الله الدهلوي إلى أن الخلافة نوعان : عامة و خاصة ، و أن الخاصة بدورها نوعان : خلافة راشدة ، و خلافة خاصة راشدة تقترب هذه الأخيرة و التي حازها في رأيه أبو بكر و عمر و عثمان من الحاكمية الاستخلاف التي يقصدها حاج حمد . أنظر : إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء ، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 259-263 .

⁴ - سورة البقرة ، الآية: 247.

⁵ - سورة ص، الآية 17- 20 .

دَاوُدَ مَتَا فَضْلًا يَجِبَالُ أَوْبَى مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّالَةَ الْحَدِيدَ ١٠ أَنْ أَعْمَلَ سَبِغَتٍ وَقَدَّرَ فِي السَّرْدِ
وَأَعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ١١ وَلَسَلِيْمَنَّ الرِّيحَ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ
عَيْنَ الْقَطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ
السَّعِيرِ ١٢ يَعْمَلُونَ لَهُ وَمَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرَبٍ وَتَمَثِيلَ وَجِفَانِ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَتٍ أَعْمَلُوا آلَ
دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُ ١٣، وقال في حق سليمان: (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي
لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ٣٥ فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ٣٦ وَالشَّيْطَانَ كُلَّ
بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ ٣٧ وَءَاخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ ٣٨ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٣٩ وَإِنَّ لَهُ
عِنْدَنَا لَازْفَنِي وَحُسْنَ مَّعَاقِبٍ) ٢، من خلال هذه الآيات وغيرها نفهم بأن الله سخر لخليفته في الأرض كل شيء
يتصرف فيها وفق التوجيه الرباني.

البند الثالث: التفهيم الرباني: ٣ إذا أشكلت مسألة عن الحاكم باسم الله، أو استعصت يتدخل الله تعالى ليفهمه
فيما أشكل عليه فهمه، أو لتبيين الخطأ في حكمه، قال تعالى: (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ
إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ٧٨ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا
وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ٧٩) ٤، وقال: (وَهَلْ أَتَاكَ نَبْوُ
الْحَصَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ٩١ إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصِمَانِ بَعْضُنَا عَلَى
بَعْضٍ فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطُوا وَهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ) ٥.

ورغم كل هذه الخصائص التي تميز بها الحاكم بأمر الله الخليفة إلا أن ذلك لا يعني أنه معصوم من الخطأ إذ لو كان
ذلك لما أخطأ داود في الحكم ولفهم سليمان مسألة الغنم والحراث؛ كما أنه ليس أقوى الكائنات إذ لو كان كذلك
لاستطاع سليمان إحضار عرش ملكه سبأ دون مساعدة من الجن، لكن رغم ذلك فهو واجب الطاعة. ٦

١ - سورة سبأ، الآية: 10 - 13 .

٢ - سور ص ، الآية: 35 - 40 .

٣ - حاج حمد، الحاكمة، مصدر سابق، ص 67 .

٤ - سورة الأنبياء، الآية: 78، 79 .

٥ - سورة ص، الآية : 21-22 .

٦ - حاج حمد، الحاكمة، مصدر سابق، ص 68 .

والملاحظ هنا أن حاكمية الاستخلاف تقترب إلى حد كبير من نظام الخلافة الذي وضع أسسه علماء وفقهاء السياسة الشرعية المسلمون، خاصة ما قعده علماء البلاط والفقهاء المدجنون من قدسية الخليفة وعدم جواز الخروج عليه بل وحتى معارضته، ما جعل منه معبوداً أرضياً ينازع الرحمن ملكه؛ فما موقف حاج حمد من هذا التقارب؟

ذهب حاج حمد إلى التفرقة بين النظامين من عدة وجوه:

● إن الخليفة عند المسلمين حاكم سياسي على رقعة جغرافية معينة لها حدود لا تتعداها، بينما الخليفة عن الله ذو استخلاف كوني أي أن الطبيعة والكائنات كلها مسخرة بأمره.

● إن الخليفة المسلم غير معصوم ويصح في حقه الخطأ بل وحتى الفسق و الكفر في بعض المذاهب الرضوخية، بينما الحاكم باسم الله ليس معصوماً حقيقة ويجوز عليه الخطأ وعدم الفهم لكنه في واقع الأمر مؤيد من الله يقوم تعالى بتصحيح خطئه كما فعل مع داود ، أو توضيح الغامض وتفهم المبهم كما فعل مع سليمان.

● تتم تولية خليفة المسلمين بأحد الطرائق التالية:

-بيعة أهل الحل والعقد: بأن يجعل وجهاء القوم وعلمائهم وذووا الرأي فيهم بترشيح إمام ثم يبايعه عموم الأمة ببيعة عامة مثل ما فعل مع أبي بكر.

-الاستخلاف: بأن يرشح الخليفة الذي اقترب أجله شخصاً ثم يبايعه الشعب ببيعة عامة كما فعل أبو بكر مع عمر.

-الشورى: بأن يجعل الإمام الأمر في أهل الشورى يختارون ما يشاؤون من بينهم ثم يلي ذلك ببيعة عامة.

-الاستيلاء والغلبة: وهي صورة مختلف في صحتها.

والذي يهتّمنا من كل ما سبق أن التعيين بإحدى هذه الحالات بشري لا دخل للسلطة الإلهية فيه، بينما تكون التولية الاستخلاف إلهية محضة لا دخل للبشر فيها، أي أن هذا النوع من الحاكمية بعيد كل البعد عن نظام الخلافة الذي نظر له علماء السياسة الشرعية.

لقد كانت المملكة اليهودية في ظل هذا النوع من الحاكمية في أوج قوتها كما تذكر الكتابات التاريخية لكن بمجرد وفاة النبي سليمان تداعت المملكة وانقسمت، والذي يهتّمنا في كل ذلك أن نظام الحكم الذي يسودها كان مرحلة توسطية بين حاكمية إلهية مطلقة لا دخل للبشر فيها، وبين مرحلة حكم البشر وهو ما سنناقش فيما يلي:

الفرع الثالث: حاكمية الكتاب -حاكمية البشر:-

بعد مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم بدأ عهد حاكمية جديدة نسخت التجربتين السابقتين، حاكمية تعتبر في رأي حاج حمد أخطر من سابقتها، إنها حاكمية الكتاب والتي أسند تأسيسها إلى أعظم محمد لحيازته مجموعة من المؤهلات والخصائص التي بوأته هذه المكانة: فقد عُفّر ما تقدم من ذنبه وما تأخر، وأوتي الخلافة الكونية، وكان

إمام المسلمين والإسلام هو أرقى مراتب الإيمان، وذو شأن ومقام في الدنيا والآخرة... وغيرها من الصفات التي تؤهله لأن يكون مؤسس حاكمية الكتاب¹.

ويمكن أن نعرفها بأنها: "حاكمية ذات تعلق غيبي تأسست على يد خاتم النبيين في الأرض المحرمة، وجعل القرآن لها منهجًا، هدفها بنا حضارة كونية ذات أبعاد غيبية إنسانية وطبيعية"².

فتعلق هذه الحاكمية بالله تعلق غيبي ناسخ للمنظومة الحسية الموسوية وكل متعلقاتها الغيبية، إذ في هذه المرحلة تطورت ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي، لذلك نجد أن الصحابة يعطشون ولا يخرج الماء من الصخر، ويجوعون ولا ينزل المن والسلوى، ويحاصرون لكنهم يحفرون الخندق بأيديهم، ويحتاجون السلاح ولا تسال عين القطر، وكل هذا وغيره دلالة على أن التدخل الإلهي قد نسخ وحلت محلها إطلاقية الإنسان.

ثم إن تأسيسها على يد خاتم النبيين لا تعني تصرفًا إلهيا عبر النبيين والأحبار كما في الحاكمية الإلهية، أو أن يكون الحاكم بمثابة الجارحة لله كما في حاكمية الاستخلاف، بل المقصود فيه بشريته قبل نبوته حتى لا يخالط هذه الحاكمية شيء يكون فوق خصائص البشر³، قال تعالى (أَوَيَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ

وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيَاكَ حَتَّى تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ وَقُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا)⁴، ولذلك انتهى في هذه المرحلة خارق المعجزات، أو التسخير الذي كان لداود وسليمان، وقد قرنت بشرية الرسول هنا بتنزيه الله تعالى "تأكيدا على تعلق هذا النوع بالأرض المحرمة وذلك لتعلق الأرض المحرمة بالذات الإلهية"⁵.

وجعل منهجها القرآن الكريم عالمي الخطاب الذي يتجه بهذه العالمية ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية⁶، وقبل هذا مع الكتب السماوية بمنهجية الاسترجاع النقد.

وفيها يتم التفاعل بين الغيب والوجود الكوني حيث لا يتحول الغيب إلى لاهوت يستلب الإنسان والطبيعة، ولا يتحول الإنسان إلى وجودية عبثية إباحية فردية، ولا تتحول الطبيعة إلى جبرية مادية، فالكل يتدمج في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة⁷، وهذا مكن الخلاف بين سكونية المودودي وسيد قطب والضرورة والتكامل الذي يطرحه حاج حمد؛ ورغم كل هذا الشرح والتفسير لسائل أن يقول: هل جاء الرسول ليكون نظام سياسي معين؟ وهل أرسى دعائم الدولة الإسلامية؟

¹ - المصدر السابق، ص 73-77.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 264.

³ - حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 78.

⁴ - سورة الإسراء، الآية: 93.

⁵ - المصدر نفسه، ص 78.

⁶ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ص 264.

⁷ - حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 86.

لقد توفي في رسول الله ولم يستخلف أحداً من بعده، إذ كل ولاية على السلطة مستمدة من الله ليس للنبي شيء فيها وذلك لأنها ليست حاكمة إلهية فيعقب النبيون بعضهم بعضاً، ولا حاكمة استخلاف فيسمى الله الخليفة عبر نبيه، بل هي حاكمة موكلة للبشر ولو عين رسول الله من يخلفه - وإن تلميحاً- لقضى على مفهوم حاكمة البشر التي تعود السلطة فيها للأمم، يقول تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَزُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا)¹، فلم يقل عليكم فيشرع للغلبة وللستيلاء، ولم يقل فيكم ليجعلها حكراً على ذوي النفوذ

والمراتب في المجتمع، بل جعلها خياراً حرّاً لذلك لم يتدخل خاتم النبيين في هذا الأمر². بل إن الأمر لا يتوقف عند هذا بل إن الرسول لم يفرض أنموذجاً سياسياً معيناً للحكم ولم يقرر ضوابط الشورى والاختبار، بل تركها قواعد عامة للحاكمية البشرية الاجتهاد والنظر فيها، لذلك نجد يستشير من حوله من الصحابة لكل دون تأسيس دستوري لمجلس الشورى، حتى إن ممارستهم للشورى بعده تختلف من خليفة لآخر، ذلك أن الاهتمام الأكبر في بداية الأمر كان موجهاً نحو تأسيس وترسيخ مبدأ حرية الاختيار³؛ فالإسلام لا يُعطي أنموذجاً محدداً، بل يقدم منهاجاً ويترك الفعل التطبيقي للبشر .

غير أن الشورى دون ضوابط اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية قد تنتهي إلى تغول المجلس الشورى وإلغاء أو تغييب دور لحاكم وهذا مجلبة الفساد و الفوضى والمشاكل، صحيح أن معركة التغيير تبدأ بالإنسان لكن ليس من خلال جماعة تسيطر بكيفية تآمرية على السلطة⁴، لذلك جعل الإسلام قاعدة الشورى متساوقة ومتماشية مع قاعدة "ادخلوا في السلم كافة"، إذ خلافاً للديمقراطية القائمة على تقنين الصراع والتحايل على حقوق الإنسان وكبح حرّيته بمنطق الأغلبية⁵، تقوم هذه القاعدة على السلم والتآخي منطلقاً من الأصل المشترك البشرية كما أقره رسول الله في دستور الجبل -خطبة حجة الوداع-: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب"؛ ذلك أن علاقات الناس في المجتمع لا تقوم على المنفعة فقط، بل تخضع لضوابط التشريع الاقتصادي والاجتماعي التي تضم للإنسان إنسانيته ويربطه بالكتاب العزيز وتنتهي به إلى تكوين قاعدة اجتماعية متألّفة غير متناحرة⁶، بعيدة عن الصراع والتناحر داخلية في السلم كافة؛ أي أن كلا القاعدتين لا تتماشيان مع المجتمع العبودي الذي يستلب الإنسان، فتأسيس قاعدة أولى الأمر منكم يعتمد دائماً على "المجتمع الإنساني الحرّ

1- سورة النساء، الآية 59.

2- المصدر نفسه، ص 91، 93.

3- المصدر نفسه، ص 102.

4- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، مراجعة وتعليق محمد العاني، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 55.

5- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 113، 114.

6- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، المصدر نفسه، ص 47.

لا الطبقي¹، وعلى هذا الأساس لم نجد الرسول يسعى لتأسيس نموذج دولة، ولم يُعيّن أحدًا ليخلفه، بل إنه حتى لم يترك تفسيراً محدداً للقرآن الكريم حفاظاً على خصائص حاكمية البشر "المتفاعلة مع الكتاب عبر صيرورة الزمان والمكان"²، ففرض أنموذج سياسي واحد أو تفسير قرآني وحيد، يحصر الناس ضمن حدود وأطر تاريخية واجتماعية وثقافية معيّنة تصلح لحقبة زمنية معينة ولا تصلح لغيرها من الحقب، فهذا النوع من الحاكمية مرهون باجتهادات البشرية في أن "تبدع الأنماط الدستورية لأشكال الحكم التي تستجيب لمشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية على ضوء متغيرات الواقع"³، وهذا ما ضمن للرسالة العالمية والبقاء والاستمرار.

لكن طرحاً كهذا يجعلنا نقف مستفهمين متسائلين: هل لحاكمية الكتاب حدود، أو ما هي الضوابط الملزمة والمحددة لهذا النوع من الحاكمية؟!.

يرى حاج حمد أن المتحكم في المسألة هو التفاعل البشري مع القرآن الكريم ومع الكون؛ إذ أن القرآن معادل للوجود الكوني وحركته، بل أن بنائته على مستوى الحرف تماثل بنائية الكون، لذلك نجد الله يقول: (وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ)⁴، ويقول: (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَتَّعَلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ)⁵، فقد جعلت الآية الكريمة للقرآن ميزتين أساسيتين: فهو كريم لا ينقطع عطاؤه من خلال الاستمداد من معارفه، ومكون لتكتشف غوامضه ويبحث عن ماورائياته؛ فمن خلال قراءة متفحصة ممنهجة تتعدى النص إلى ما ورائياته تنسج دائرة التصرف البشري بالقدر الذي تنسج به مداركنا ومفاهيمنا وصولاً إلى تأصيل منهج الهدى ودين الحق⁶ الذي هو منهجية فكرية مستندة إلى الإسلام وكونية القرآن.

إذا هل نقوم بعزل الحاكم المخالف للنص الشرعي، والحاكم بغير شرع الله؟.

لقد عقدت مجموعات مختلفة من أصحاب الفكر المتطرف قرناً بين آيات سورة المائدة - (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)⁷ - إضافة إلى قاعدة "من لم يكفر الكافر فهو كافر"، اتخذت من خلاله

1 - حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 103.

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، ج 1، ص 264.

3 - حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 10.

4 - سورة الحجر، الآية: 87.

5 - سورة الواقعة، الآية: 75-78.

6 - حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 100، 105، 106.

7 - سورة المائدة، الآية: 44-47.

غطاءً شرعياً لإثارة الفتن بل واستباحة دماء المسلمين، فقتلوا وذبحوا وعاثوا في الأرض فساداً على مرأى ومسمع مرجعيات فقهية منحرفة أو حتى مرتدة عن الدين تدعم هذا التوجه وتنظر له.

يقول الله تعالى: (فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ ﴿٢٤﴾ إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ) ¹، توجهنا الآية إلى أن العلاقة مع المخالف في الرأي تكون وفق مبدأ التذكير أي الحوار والمجادلة الحسنة، وقد استثنى الله تعالى من هذه الإطلاقية حالة واحدة، وهي من تولى وكفر أي من كان مؤمناً قبل الحكم، ثم بعد أن ولي أمر المسلمين كفر فإنه يعزل كما يفعل بمن تولى النيابة وفق برنامج حزب معين ثم يتخلى عن هذه المبادئ فإنه يقال أو يستقيل؛ ومجال إسقاط الرئيس لا يكون بالأساليب العنيفة والخروج المسلح والانقلابات العسكرية بل سبيله الوحيد هو المحاورة والمجادلة فقط ²، وبهذا يغلق حاج حمد الباب أمام كل التوجهات الدموية ويكفل أمر المرتد إلى الله الذي يقول في محكم التنزيل: (إلا من تولى وكفر فيعذبه الله العذاب الأكبر) ويبطل مختلف الأحاديث المستوية لرسول الله والمؤسسة لهذا التوجه العنيف.

فهل من مكان للعلمانية في الحاكمية البشرية؟.

علمية الإسلام والتأسيس القرآني للإنسان الكوني ومن ورائه المجتمع المعاصر مفتوح على كل البشرية، أي "أن يحكم أهل الإنجيل بما أنزل إليهم، ويحكم أهل التوراة بما أنزل إليهم، ويحكم أهل القرآن بما أنزل إليهم، وفي إطار وفاقي وطني دستوري كامل مفتوح على الجميع" ³، الانفتاح على الآخر يقتضي حسب مفكرنا التحلي بروح التسامح والتآخي ومراعاة الخصوصية، ولن يتحقق هذا إلا من خلال ركيزتين رئيسيتين: هما علمنة الدولة ولازمة الحرية، تحدثنا عن الأخير سابقاً، وسنأتي للحديث عن الأولى.

لقد انتشر بين المسلمين رأي يدعي أن الدولة العلمانية هي التي لا يحكمها علماء ولا يقوم نظامها القانوني على قانون سماوي، أي أن الدولة العلمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية وهذا حسب حاج حمد غير سليم، وممكن هذا التزييف والخطأ في عاملين مهمين:

- الحركات والأنظمة الإسلامية التي غيّبت النسق الإسلامي وخصائصه الكونية، وأخذت بالموروث الديني اليهودي وشرعة الإصر والأغلال.

- التجربة المسيحية الأوربية التي تطوّرت عبر صراع عنيف من الحق الإلهي للملوك والإقطاعية وسلطة رجال الدين، إلى الجمهورية كبديل عن الملكية، والمواطنة كنفويض للعبودية والإقطاعية، والعلمانية لعزل رجال الدين ⁴.

¹ - سورة الغاشية، الآية: 21-26.

² - حاج حمد، حرية الإنسان في القرآن، مصدر سابق، ص 51-52.

³ - حاج حمد، علاقة الدين بالدولة، مصدر سابق، ص 17.

⁴ - المصدر نفسه، ص 21.

والإسلام لا يفصل بين الدين والدنيا، فالدولة الإسلامية التي تطلق على نفسها "علمانية" ليست بالضرورة معادية للدين أو تعادي البعد الغيبي و تجرده، أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية، وفي هذا السياق يجب أن نفرق -حسب حاج حمد- بين العلمانية كمشروع سياسي قائم على عدم نفي الدين أو تجاوزه واحترام إنسانية الإنسان واحترام القدسية الغيبية، وبين العلمنة التي هي عملية فلسفية تعنى تجريد الطبيعة من معناها الروحي وإبعاد السياسة عن الدين وعزل الدين عن كل شؤون الحياة ومختلف مناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدمة من تفكير الإنسان وسلوكه¹.

وبهذا التصوير تصبح العلمانية ضرورة إسلامية في عصرنا الراهن خاصة مع صعود الأصولية المتشددة وتحويلها للمعرفة الدينية إلى أيديولوجية² نفعية موصلة لسدة الحكم، وتبنيها للفكر الشيوعي الإقصائي الذي يعتقد متبوه أنفسهم وكلاء السماء على أهل الأرض؛ إضافة إلى مشكلة الاستبدادي وفكره الأحادي الرفض لأي مخالف والذي جعل من الشعب مطية لتحقيق مآرب فتوية وكل ذلك باسم الدين أو بشرعنة من فقهاء البلاط والعلماء المذبحين .

كما أن العلمانية ضمان للاجتهاد النوعي في المجتمع، وذلك من خلال ما تضمنه من حرية الرأي والمعتقد وحيادية السلطة تجاه مختلف الأديان³، إذ تكون الدولة على الدولة على مسافة واحدة من كل الأديان دون وصاية ولا إحساس بالأفضلية، وهذا ما يجنب من الوقوع في الصراع بين مختلف الأديان والتناحر الطائفي داخل لدين الواحد؛ فإنتاج بذلك التعددية اللازمة لكل فرد من أجل ممارسة شعائره في إطار دولة وطنية غير ثيوقراطية وصية على الدين.

كما أن رسول الله ما جاء لتأسيس دولة بل كان هدفه الأسمى تأسيس كيان أكبر من الدولة هو تأسيس مجتمع دعوة علمية⁴، ولو جاء لتأسيس دولة لقبل منذ البدء عرض قريش بأن يجعلوه رئيسا عليهم، كما أنه لو أسس دولة كما زعم بعض المسلمين لحسم مادة الخلاف بعد وفاته، و لهدم بذلك أسس حاكمية البشر التي جاء بها و لانتهى إلى مخالفة ما جاء به، وهذا محال في حقه عليه الصلاة والسلام.

من خلال هذا نفهم أن هذا المجتمع قائم على ثنائية: علمانية الدولة الإسلامية ودينية المجتمع⁵، أي أن منهج حاج حمد هنا قائم على علمانية الدولة بضابط حاكمية البشر أي يبيح علمانية الدولة ويمنع علمنة المجتمع وهذا تصوير يقترب جدًا مما يقدمه الدكتور عبد الوهاب الميسري حول العلمانية إذ يقسمها إلى علمانية شاملة وعلمانية جزئية، فالأولى تعني فصلا لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل من الإنسان والطبيعة أي تحويل العالم

¹ - حاج حمد، أستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 109-111.

² - المصدر نفسه، ص 108، 111.

³ - المصدر نفسه، ص 109.

⁴ - حاج حمد، الحاكمية، مصدر سابق، ص 100.

⁵ - حاج حمد، مقال إسلامية المعرفة، 30 جوان 2003، الشويفات، لبنان، 2003، ص 18.

إلى مادة نسبية لا قداسة لها، وهذا الطرح مرفوض من المفكرين، وأخرى جزئية تحاول فصل الدين عن الدولة أو فصل الدين عن الجانب السياسي وربما حتى الاقتصادي¹ وهذه التي ينادي بها حاج حمد كما سبق.

والجدير بالذكر هنا أن حاج حمد يطرح العلمانية لا كمشروع سياسي وإنما كأداة مؤقتة للقضاء على المشكلات سالفة الذكر وغيرها إلى أن يظهر الله الدين الحق، يقول في هذا السياق: "العلمانية خير و بركة إلى أن يُظهر الله الهدي ودين الحق على الدين كله وكفى بالله وكيلا" و يقول: "العلمانية أسدنا إلى أن يهدي الله قومنا"²، بهذا التأسيس والتأثير، تصبح العلمنة حلا لمشكلة تحويل الدين إلى إيديولوجيات تستلب الإنسان والطبيعة معا، ولن تكون كذلك إلا من خلال:

أولا: إعادة قراءة النص الديني انطلاقا من ضرورات فهم العلاقة الكونية بين الله والإنسان، وهذا ما سيحرر الإنسان من الأسر الإيديولوجي.

ثانيا: الابتعاد عن تحويل العلمانية إلى ضرورة ليبرالية فككت الإنسان، وتبنت النزوع النفعي³.

فهل يمكن إذا أن يرقى الحاكمية العلمانية ليصبح بديلا حضاريا منافسا لما يطرحه الآخر؟!

يرى حاج حمد أن الفكرة التي لا تحقق عالميتها لا قيمة لها، خاصة وأنا في خضم عالمية قضت نهائيا على الخصوصية الفكرية واتجهت بقوة نحو إنسان العالمية، لذلك فأزمة البديل الحضاري ليست أزمة عربية أو إسلامية أو أوربية فقط، بل هي أزمة عالمية، وكل تجديد قائم على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس ما يلبث أن يندثر.

إن من خصائص البديل الحضاري العالمي الإطار والمحتوى أن يكون مستوعبا مقومات العالمية المعاصرة، قادرا على النفاذ فيها والتعامل معها، فحين نطرح القرآن بديلا حضاريا يجب أن تتجاوز ذلك المفهوم التاريخي الخاص الذي أسقط على نصوص الكتاب وكرسته مرجعيات مختلفة، إلى قراءة تشتم بشمولية الكتاب لكل شيء وذلك بالتوجه إليه بنفس الروح التي انفتحنا بها على عصر العالمية وغصنا في أشكاله وإشكالياته؛ وحاج حمد يرى أنه ليس في هذا الطرح دعوة الملحد إلى الإيمان ولا بالمقابل دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة، ولا تكريس توجهه دون الآخر، بل بإقامة تفاعل متجدد ودائم بين الغيب والطبيعة⁴، و الحاكمية البشرية بالتصور الذي طرحه المفكر تضمن التفاعل الإنساني البشري دون إدعاءات تفضيل أو وصايا على الآخرين، إذ من طبيعة هذا النمط السياسي اللجوء إلى أنواع متعددة من الحوارات مع البشرية على ضوء منهجية القرآن الكلية دون أن تفرض نموذج دولة أو اعتماد فهم قرآني تأسيسي معين⁵، ذلك أن الخطاب الإلهي للبشرية كان خطابا مستجيبا للتعددية وللتنوع الثقافي تماما

¹ عبد الوهاب المسيري، عزيز العظم، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2000، ص 119-120.

² حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 174.

³ حاج حمد، علاقة الدين بالدولة، مصدر سابق، ص 22.

⁴ حاج حمد، الحاكمية، مصدر سابق، ص 127.

⁵ المصدر نفسه، ص 131.

كاستجابة الكتاب العزيز لكل مناهج المعرفة وحقول الثقافات البشرية المتنوعة وبهذا أعطى الله للحضارة الغربية وغيرها من حضارات العالم المختلفة نصيباً في الإسلام لم يصلهم بعد وذلك لقصور فينا حين ندعوهم بحكم الخصوصية أو الاستعلائية - أو ربما عن حسن قصد- إلى حيث نقف كأننا المركز وهم الهامش فنقع في مثل ما وقعوا فيه فالأجدى والأجدر أن نخطبهم من داخلهم الفكري والحضاري من خلال مساجلات منهجية أي لسان القرآن مقابل اللسان الوضعي؛ وبهذا نمكن للقرآن من نقد اللاهوت الأرضي في تجلياته المختلفة فتكون العالمية الإسلامية ومن خلال التدافع العقلي ومنهجية معرفية بديلاً للوضعية العالمية لا على مستوى نظم الحكم فقط بل في جميع الميادين وهو ما يعني استيعاب كافة الحضارات بمعرفة أنساقها، واستيعاب كافة المناهج المعرفية بإدراك دلالتها ثم تجاوزها إيجابياً تجاه الهدى ودين الحق¹، وكل هذا لن يتسنى إلا بالتشمير على السواعد وبذل الجهد في إعطاء قراءة جديدة تستمد منهجيتها من مرجعية القرآن المعرفية، ومزاوجتها بالمناهج العلمية المعاصرة بعد نقدها وتقومها ثم الانطلاق نحو العالمية².

تجدد الإشارة هنا إلى أن مفكرنا طرح مجموعة من المداخل التأسيسية القرآنية للمجتمعات الإنسانية في سبيل تطوير دساتيرها، وهي كالاتي:

البند الأول: نبذ الصراعات السياسية والحزبية والطبقية وما ينجم عنها من تضليل³، قال تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٥﴾ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ ۖ وَجَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمِهَادُ ﴿٢٦﴾ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٧﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٤﴾، وهي ما يسميها بقاعدة "ادخلوا في السلم كافة"، ويرى أنها الحائل دون أي تنازع وخلاف، وأنها الفارق بين النظام الإسلامي القائم على التسامح والانفتاح، و النظام الغربي القائم على تقنين الصراع.

البند الثاني: الاختيار الحر لأولى الأمر: قال تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 243، 235.

² - المصدر نفسه، ص 245، 248، وانظر: حاج حمد، الحاكمية، المصدر نفسه، ص 141.

³ - حاج حمد، علاقة الدين بالدولة، مصدر سابق، ص 18.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 204-208.

وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا¹، فلا مجال في السياسة لفيكم أو عليكم، بل منكم تأسيساً لمبدأ الاختيار الحر، أما طاعة رسول الله فمرتبطة بطاعة الله وليس بالاختيار مثل "منكم"، لذلك كانت الشورى في حقّه معلمة لا ملزمة، فهو يشاورهم في الأمر لكنه إذا عزم توكل على الله، أما أولوا الأمر منا فهم ملزمون بها.

ويأتي التأكيد القرآني في هذه الآية على ضرورة تولية الكفاء دون اعتداد بالمصلحة أو القرابة أو الولاء الحزبي

والانتماء الديني، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ

أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا²، فالربط بين الأمانة والعدل

وبعدها آية أولى الأمر، تدل على أن المناصب أمانة يجب أن تعطى لأهلها³.

البند الثالث: تفتيت فائض القيمة: وسأتي للحديث عنه بالتفصيل في البحث الرابع.

البند الرابع: العبودية لله لا للبشر: وقد سبق وتناولنا هذه النقطة في مطلب الحرية.

من خلال كل ما سبق يمكن القول أن حاج حمد استطاع من خلال طرحه هذا للحاكمية أن يصحح بعض المفاهيم، وأن يغير بعض التصورات وأن يأتي بالبدل لا للمسلمين فقط بل للبشرية جمعاء، ومن خلال هذا الطرح يمكن الخروج بمجموعة من النقاط نوردتها كما يلي:

1. يوجّه حاج حمد من خلال هذا الطرح رسالة قوية للحركات الدينية المستندة لفكر المودودي و سيّد

قطب ومن ورائها المرجعيات الدينيّة و الفكرية المتطرّفة⁴، و ينبّه إلى أن أكبر خطأ وقع فيه هؤلاء هو

القراءة العنصريّة التي تجتث الآيات القرآنية من سياقها الإجمالي و تكيفها كيفما تشاء وفق ما يخدم

أفكارها و مصالحها لدرجة أنها تسقط آيات أهل الكتاب الخاصة بشرعة الإصر و الأغلال على المسلمين

رغم نسخ الشريعة الأولى بشرعة التخفيف و الرحمة التي بعث بها خاتم الرسل صلوات ربي وسلامه عليه،

وهذا المنهج يشكّل تهديدا للأمن الوطني العربي و العالمي إلى جانب أنه يشكل تهديدا للوحدة الوطنية و

حجر عثرة في طريق التحديث ؛ و لن يتمّ التمكن لحاكمية البشر إلاّ من خلال التخلّص من هذه

الأصولية أو بالأحرى احتواءها ضمن منهج فكري موضوعي ، عن طريق :

• رصد تحليلي عميق و دقيق حول كل حركة و تيار منتم لهذا التوجّه من حيث البرامج الفكرية و

السياسية و وسائل الانتشار الجماهيري و الخلفيات التكوينية و مصادرها التمويلية و علاقتها فيما

بينها .

1 - سورة النساء، الآية: 59.

2 - سورة النساء، الآية: 58.

3 - المصدر نفسه، ص18-19.

4 - حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 56، 85.

- وضع خطة علاجية محكمة تراعي تعامل الأنظمة مع هذه الحركات و رصد نقاط القوّة و الضعف فيها .
 - الاتصال بالرموز الفكرية و السياسية لهذه الحركات و محاورتها.
 - التأثير على هذه الحركات فكريا و سياسيا من خلال إثارة المواضيع التي تتبناها بشكل غير سليم و مناقشتها و إعطاء البديل السليم¹.
2. لقد أفحمت السياسة ضمن المباحث العقديّة إقحاما بفعل علماء السياسة الشرعية الذين أدلجوا الدين سياسيا لصالح السلطة الزمنية برة أو فاجرة، و فرضوا على الأمة قيود السمع و الرضوخ و الطاعة العمياء؛ و لا سبيل للخروج من هذا المأزق إلا بطرح حاكمية البشر التي تتبى العلمانية كأداة مؤقتة للقضاء على كثير من المشكلات .
3. إن وضع الحاكمية في سياقها التاريخي وفق تراتبية زمنية كما هو مبين فسح لحاج حمد المجال ليشق طريقه بين المتناقضات ليأتي بالجديد، فنظام الحكم الإسلامي ليس حاكمية إلهية بالمفهوم الاستلابي الغيبي، و لا حاكمية استخلاف التي تقرب كثيرا من نظام الخلافة الذي وضعه فقهاء السياسة الشرعية و أعطوه بعدا غيبيا نزع به إلى الثيوقراطية التي تجعل من الحاكم معبودا أرضيا، كما أنها تختلف عن الديمقراطية القائمة على تقنين الصراع و سيطرة الأغلبية على الأقلية؛ إن حاكمية الكتاب أتمودج جديد يعطي مطلق الحرية للبشر في إطار تفاعلهم مع الكتاب العزيز ذي البعد الكوني لاختيار النظام المناسب وفق ما يتمشى مع مصالحهم من جهة، و ما يوافق المنهج القرآني من جهة أخرى .
4. إن هذا الطرح للحاكمية ينم عن شعور بالانتماء الإنساني و التحرر من الاستعلائية و الإفصائية و رفض لمنطق امتلاك الحقيقة، فالقرآن الكريم ليس المخرج الوحيد ولكنه ممكن من بين الممكنات الموجودة على الساحة العالمية، يتميز بمنهجية معرفية خاصة و منطق استرجاع نقدي للكتب السابقة، و بهذا يخرج من دائرة كونه مصدر لتلقى المعرفة إلى كونه مجالا معرفيا خصبا مكنونا ليكتشف و كرمها لا يخل بالعطاء.

¹ - المصدر نفسه، ص 93-95

المبحث الرابع: الرؤية الكونية التوحيدية والبعد الاقتصادي:

- **المطلب الأول: الاقتصاد الإسلامي (المفهوم والمرتكزات):**
 - الفرع الأول: مفهوم الاقتصاد الإسلامي.
 - الفرع الثاني: أسس ومقومات الاقتصاد الإسلامي.

- **المطلب الثاني: الاقتصاد والرؤية الكونية التوحيدية:**
 - الفرع الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي.
 - الفرع الثاني: الرؤية الكونية وتحقيق المساواة الاقتصادية.

تمهيد:

كان أهم مرتكز لجأت إليه الحضارة الغربية في سبيل نهوضها وهيمنتها الجانب الاقتصادي، ولم يتوقف الحال بها عند تحسين الظروف المعيشية أو تحقيق الرفاه للمجتمعات الغربية، بل أصبح ذريعة دفعت بها للخروج إلى أبعد من حدودها الجغرافية، لا مروحة لمنتجاتها الاقتصادية فقط، بل باحثة عن امتداد جغرافي جديد يمدّها بالمادة الأولية واليد العاملة والأسواق لبيع المنتجات، فأدخلت العالم في موجة حروب استعمارية ثم تحررية خرجت منها منتصرة على مختلف الأصعدة.

وإذا جئنا للمصطلح فإنه مشتق من لفظ إغريقي معناه تدبير شؤون المنزل، بحيث يشترك أفراد البيت على الإنتاج والقيام بالخدمات، وفي النهاية يستفيد الجميع من هذا التدبير الجماعي؛ ثم تطور اللفظ ليستوعب مجموعة منازل ثم قرية فمدينة وصولاً إلى جماعة كبيرة من الناس تحكمها دولة واحدة، ومن هنا لم يعد المعنى الاصطلاحي للاقتصاد تدبير شؤون المنزل، تدبير شؤون الدولة، وبالتحديد تدبير شؤون المال.

على المستوى المنهجي، فرضت الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أوروبا أن تخرج من ريق الإقطاعية وسيطرة رجال الإكليروس إلى حرية التملك، وبهذا نشأت الرأسمالية، بالمقابل وتحت ضغط وغطرسة رجال المال ظهرت الحركات البروليتاريا لرفض النظام الرأسمالي، وبهذا ظهر النظام الاشتراكي.

على المستوى الإسلامي، وبعد خروج كثير من الدول الإسلامية من الاستعمار توجهت إلى تبني إحدى المنهجين، ومنها من حاولت طرح بديل إسلامي تحت مسمى النظام الاقتصادي الإسلامي.

فماذا نقصد بالاقتصاد الإسلامي؟! وما هي أهم مرتكزاته؟! والأهم كيف نظر صاحب المنهجية المعرفية لهذا

البحث؟.

المطلب الأول: الاقتصاد الإسلامي مفهومه ومرتكزاته:

أدت الأزمات المتوالية التي ضربت وتضرب الاقتصادات المعاصرة بغض النظر عن المنهج المُتبني (رأسمالي/اشتراكي) إلى البحث عن بدائل منهجية اقتصادية ناجعة تجنب الدول النكسات المتوالية. بحكم شمولية الإسلام واهتمامه بمختلف مناحي الحياة، كان البعد الاقتصادي من أهم الأبعاد التي أولاها اهتمام كبيراً، كذلك وجدنا كثيراً من القوانين والتشريعات التي هدفها تنظيم الحياة الاقتصادية في المجتمع الإسلامي.

الفرع الأول: مفهوم الاقتصاد الإسلامي:

لم ترد مفردة اقتصاد في القرآن الكريم صراحة، لكن وردت كثير من مشتقاتها، من ذلك:

- القصد: قال تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ)¹، بمعنى الطريق.

- مقتصد: قال تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ)²، بمعنى جماعة معتدلة، والمقصود هنا من أسلم من أهل الكتاب.

- قاصداً: قال تعالى: (لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّقُوتُ وَسَيَّخَلِفُونَ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)³، بمعنى سفراً منضبط المسافة متوسطها (بين القريب والبعيد).

- اقتصد: قال تعالى: (وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَأَعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ)⁴، أي توسط بين الإسراع والإبطاء.

- مقتصد: قال تعالى: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ)⁵، فالمقتصد هو المتوسط

¹ - سورة النحل، الآية: 9.

² - سورة المائدة، الآية: 66.

³ - سورة التوبة، الآية: 42.

⁴ - سورة لقمان، الآية: 19.

⁵ - سورة فاطر، الآية: 32.

المعتدل في عبادته وأكله ومشربه وكل أموره.

من هنا يظهر أن الاقتصاد في المفهوم القرآني يدور بين التوسط والاعتدال والاستقامة.

فإذا جئنا للغة، فنجد في لسان العرب: "القصْد استقامة الطريق، والقصْد العدل، والقصْد في الشيء خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير: والقصْد في المعيشة أن لا يسرف ولا يقتّر"¹؛ والظاهر أن المعنى اللغوي والاستخدام القرآني واحد، بمعنى يدور حول التوسط والاعتدال والاستقامة.

أما الإسلام فعند ابن منظور هو: "من الشريعة إظهار الخضوع وإظهار الشريعة، والتزام ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم، يقال فلان مسلم أي مستسلم لأمر الله، ومخلص لله في العبادة"².

وإذا جئنا للاصطلاح، فإن المركب اللغوي حديثٌ، بدأ الحديث عنه في النصف الثاني من القرن العشرين معتبرا أن جوهر هذا الاقتصاد مرتبط بالإسلام منذ ظهوره، وهذا لا يعني أنه علم حديث على الساحة الإسلامية، بل هو من صميم الإسلام وتشريعاته، لذلك نجد كثيرا من الكتب الاقتصادية المؤلفة في عصور متقدمة من تاريخ الإسلام، من ذلك كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب الاكتساب في الرزق المستطاب لمحمد بن الحسن الشيباني، وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي، وكتاب الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام، وغيرها كثير وكل هذه المؤلفات فوق عنايتها بالأحكام الشرعية المعاملاتية، تناولت إشارات وتحليلات اقتصادية مختلفة ومهمة.

أما عن التعريفات التي وردت في شأن هذا الفن:

- "مجموعة الأصول العامة الاقتصادية التي نستخرجها من القرآن والسنة والبناء الاقتصادي الذي نُقيمه على أساس تلك الأصول بحسب كل بيئة وعصر"³.

- "مجموعة المبادئ والأصول الاقتصادية التي تنبثق من العقيدة والأخلاق الإسلامية؛ التي تحكم النشاط الاقتصادي للدولة كما وردت في نصوص القرآن والسنة النبوية الواجب تطبيقها بما يتلاءم مع ظروف الزمان والمكان"⁴.

- "العلم بالقوانين التي تنظم الثروة من حيث إنتاجها واستبدالها وتوزيعها واستهلاكها وصيانتها على وجه يسد حاجة الشعب والدولة في نظر الإسلام"⁵.

¹ - ابن منظور، مرجع سابق، ج 3، ص 353.

² - المرجع نفسه، ج 12، ص 290.

³ - عبد الله الطريقي، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 2008، 11، ص 18.

⁴ - محمد شوقي الفنجرى، المذهب الاقتصادي في الإسلام، قال مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة، المملكة العربية السعودية، 1976، ص 11.

⁵ - سعد بن حمدان اللحياني، مبادئ الاقتصاد الإسلامي، د م ن، 1428، ص 11.

والملاحظ على هذه التعريفات أنها إما جعلت من التشريعات في مجال المعاملات المالية من بيع وشراء وما يستتبعهما من أحكام تشريعية صميم الاقتصاد الإسلامي، وإما حاولت أن توجهه نحو المباحث الاقتصادية البحتة (إنتاج - استهلاك - توزيع) وتأطير هذه المباحث وفق أطر إسلامية؛ والظاهر أن مفهوم الاقتصاد الإسلامي يشمل الشطرين الأول والثاني، فهو وضع لقوانين اقتصادية كبرى وفق توجيه إسلامي، وما يتفرع عن هذه القوانين من معاملات وبالتالي من أحكام شرعية.

الفرع الثاني: أسس ومقومات الاقتصاد الإسلامي:

يجب التنويه في بداية هذا الفرع إلى أن الاقتصاد الإسلامي اقتصاد أخلاقي بالدرجة الأولى، بحيث نجد أن كثيرا من النصوص تحت مراعاة البعد الأخلاقي في المعاملات المالية، كالصدق والأمانة قال تعالى: (يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَخَوْنُوا أَمْنَتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْمَلُونَ)¹، ومراعاة الحلال والحرام (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)²، وغيرها من تحريم الغرر والاحتكار والغش والاحتكار.

أما عن الأسس التي انبنى عليها الاقتصاد الإسلامي فيمكن إجمالها في:

البند الأول: الملكية المزدوجة: اعتبر العلماء أن ملكية الإنسان للأشياء في الاقتصاد الإسلامي ملكية تبعية مؤقتة، فالله تعالى هو المالك لهذا الكون وما فيه، وبالتالي تصح ملكية الإنسان فرعية اعتبارية، قال تعالى: (ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَحْلِفِينَ فِيهِ ءَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ)³، فالملك لله والإنسان مستخلف على تسييره، والموجه لهذا التسيير هو الإيمان بالله ورسوله، وقال أيضا: (وَلَيْسَتَّعْفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نَكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ءَوَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ءَوَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ وَلَا تَكْرَهُوا فَتَيْتَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ)⁴.

¹ - سورة الأنفال، الآية: 27.

² - سورة البقرة، الآية: 275.

³ - سورة الحديد، الآية: 7.

⁴ - سورة النور، الآية: 33.

وإذا كان الله هو المالك لما في هذا الكون والإنسان مجرد مسير، فإن الملكية في الإسلام مزدوجة تفصل بين ما هو للفرد وما هو للمجتمع، ويسميتها محمد باقر الصدر بالملكية المزدوجة أو الملكية ذات الأشكال المتنوعة، وتدخل فيها الملكية الخاصة والملكية العامة وملكية الدولة، ولكل نوع من هذه الملكيات حقل خاص تعمل فيه، ومن هنا فمن الخطأ تسمية المجتمع الإسلامي بالرأسمالي أو الاشتراكي لأن القاعدة العامة ليست الملكية الخاصة أو الملكية العامة¹؛ فكما أن للفرد حرية التملك فإن للأمة ملكية عامة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الناس شركاء في ثلاث: الماء والكأ والنار"²، بمعنى أوضح: أقر الإسلام حق الملكية الفردية وشرع لها وسائلها كما شرع لصاحب الملكية ما يحميها من السرقة والاختلاس والغصب والنهب، بالإضافة إلى فتحه المجال أمام الملكية العامة، ومنع على الأفراد تملك بعض الأملاك لارتباطها بحق الجماعة كالمرافق العامة من طرق وحدائق ومدارس...³، وبهذا فلا ملكية فردية مطلقة مثلما أقرت الرأسمالية وبالتالي فتح الباب أمام السيطرة على الموارد الاقتصادية لفائدة أشخاص دون آخرين، ولا جماعية مطلقة تلغي ذاتية الفرد ولا تقيم له اعتباراً في مجتمعه مثلما فعلت الاشتراكية.

البند الثاني: الحرية الاقتصادية: ويقصد به السماح للأفراد على الصعيد الاقتصادي بحرية محدودة بحدود من القيم المعنوية والأخلاقية التي يؤمن بها الإسلام⁴؛ بمعنى أن الإسلام شرع للفرد حرية التملك والتصرف في أمواله ونشاطاته المالية والتجارية، لكن وفق ضوابط شرعية محددة يجب عليه مراعاتها وعدم العدول عنها؛ فتقييد الحرية الاقتصادية في الإسلام خاضع لقيود شرعية وأخلاقية، وإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع العامة قدمت المصلحة العامة⁵، فلا يصح اكتناز الأموال، والاحتكار والربا والغش والتغير بالآخرين وهذا عكس ما جاءت به الرأسمالية التي فتحت للأفراد الأبواب مشرعة على كل الممارسات التي تُدرّ أرباحاً حتى بالطرق غير المشروعة، وعكس ما فعلته الاشتراكية من مصادرة لحقوق الفرد في سبيل الجميع، وبهذا "يقف الإسلام موقفه الذي يتفق مع طبيعته العامة فيسمح للأفراد بممارسة حرياتهم ضمن نطاق من القيم والمثل التي تهدب الحرية وتصلقها وتجعل منها أداة خير للإنسانية كلها"⁶؛ وهذه القيود على قسمين:

- قيود شخصية: تنبع من أعماق النفس، وتستمد قوتها ورصيدها من المحتوى الروحي والفكري للشخصية الإسلامية.

¹ - محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط20، 1987، ص 280-281.

² - رواه أبو داود، رقم: 3477.

³ - فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2006، ص43.

⁴ - محمد باقر الصدر، المرجع نفسه، ص 282.

⁵ - سميح عاطف الزين، نظام الإسلام: الحكم، الاقتصاد، الاجتماع، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1989، ص 284-285.

⁶ - فلاق علي، تمويل الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير (غير مطبوعة)، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2001، ص4.

• وقيود موضوعية: يحددها ويضبطها السلوك الاجتماعي¹، المحكوم بالشرع والعرف المعترف الذي لا يخالف نصوص الشريعة.

البند الثالث: العدالة الاجتماعية: نظر الإسلام إلى المجتمع ككيان إنساني واحد تجمع فيه الأخوة والرحمة، لذلك كان أهم أمر وجه إليه القرآن الكريم هو إسناد المال إلى الله سبحانه وتعالى، وبالتالي تساوي الناس أمامه عز وجل فالغني مجرد مستخلف عن مال الله ممتحن، والفقير مجرد ممتحن، والمال مال الله وإلى الله يرجع الغني والفقير.

ولتحقيق العدالة الاجتماعية، حرم الإسلام الاكتناز لأنه سبيل لتكثُر الثروة في يد فئة معينة، كما فرض عدة وسائل من أجل تحقيق العدالة وتوزيع المال بين الناس، كالزكاة والصدقات والهبات، بالإضافة إلى الإرث² وهي وسائل من شأنها منع تراكم الأموال وتكثُرها عند أفراد معينين.

¹ - محمد باقر الصدر، المرجع نفسه، ص 283-284.

² - فليح حسن، المرجع نفسه، ص 48.

المطلب الثاني: الاقتصاد والرؤية الكونية التوحيدية:

في الشق الاقتصادي، يؤكد صاحب العملية الإسلامية الثانية على أهمية هذا الفرع في الرؤية الكونية الإسلامية، إذ إن البناء الاقتصادي الإسلامي يماثل البناء العائلي-حسبه¹، فالمنظومتان مستمدتان من رؤية كونية ذات بعد غائي إلهي، بعيدة كل البعد عن الرؤية الوضعية الغربية، فالرؤية الغربية قاصرة عن فهم الحكمة من منع العلاقة الجنسية بين الذكور مثلاً كما يعيب عنها تعقُّل معنى الزكاة والإنفاق في سبيل الله.

الفرع الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي:

تُعَدُّ مكانة الأمة الوسط جغرافياً مهمة واستراتيجية جداً، حيث وضعت التاجر العربي في خضم أرقى ما وصل إليه العالم من تطور على مستوى قواعد الإنتاج الاقتصادي (ذهب، حرير، توابل ..)، بالإضافة إلى أرقى تقنيات الإنتاج آنذاك (وسائل وأدوات الإنتاج)، ورغم ذلك اكتفى التاجر العربي بدور الوسيط بين قواعد الإنتاج ومراكز التسويق؛ ولأن الممارسة الاقتصادية الإسلامية أخلاقية حتى في تعاملها مع الآخر، فإن هذه الوساطة التجارية حالت دون الوقوع في كثير من المشكلات الاقتصادية المعاصرة وعلى رأسها نظام الاحتكار وتجلياته الرأسمالية² وما ترتب عنها من استعمار تقليدي أولاً، ثم هيمنة ومحاوله فرض أنموذج غربي شامل، وهنا مكن الخلاف بين الممارسة التجارية الإسلامية ونظيرتها الغربية، إذ يراعي التاجر العربي الأحكام الشرعية في معاملاته المالية مع المسلم وغير المسلم، في المقابل دفع العالم كله ضريبة تحول أوروبا إلى دول صناعية³، حيث اعتمدت أسلوب السيطرة والقهر والتحكم في موارد الشعوب عنوة وبغير وجه حق، ووظفت في سبيل تطورها كل ما هو لا أخلاقي من احتكار ورأب وعبودية وحتى عمالة الأطفال.

وما يمكن أن يؤكد هذا الطرح، عدم لجوء الدولة الإسلامية وهي صاحبة اليد الطولى في الاقتصاد العالمي آنذاك إلى فرض عملتها على الساحة الاقتصادية العالمية، "وما ذلك إلا لأن السيادة العربية الإسلامية قد حُفظت للشعوب حق استقلاليتها وسيادتها على مستوى حدود التجارة كما على مستوى حدود الإنتاج"⁴، وبهذا أصبح الدينار العربي وسيطاً وربطاً بين الدينار الصلدي الذهبي البيزنطي، والدراهمة الفضية الفارسية دون هيمنة تسلطية مثلما يحصل اليوم في الأسواق العالمية.

بهذا فإن الدين الإسلامي ومفهومه للحياة وتشريعاته الضابطة لحركة المجتمع، قد أثر وبشكل كبير في إنشاء اقتصاد منفتح على الآخر، ينبذ كل أنواع الهيمنة والتسلط، ويحفظ للآخر خصوصيته.

¹ - حاج حمد، أبستيمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 218.

² - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 404.

³ - المصدر نفسه، ص 404.

⁴ - المصدر نفسه، ص 405.

من الأمور المهمة التي امتاز بها الاقتصاد الإسلامي، توجيه القرآن الكريم لمعنى علاقات العبودية الطبقية اقتصاديا وثقافيا، قالت تعالى: (وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعَدْوٍ يُجَادُونَ) ¹، فحسب الآية: المساواة الاقتصادية تعتمد على ردّ التي تبحث من المفاضلة بين الذين يملكون والذين لا يملكون إلى هؤلاء المستعبدين ²، بمعنى أوضح: فالمفاضلة نشأت من امتصاص الملاك لقوة عمل الآخرين أي فائض القيمة بمفهومه الاقتصادي الماركسي ³، وبرد هذا الفائض على العمال لتحقيق المساواة، فالآية واضحة "برادي رزقهم"، فالمساواة الاقتصادية لن تتحقق إلا برّد حقّ أو رزق أخذ؛ فالتفاوت الطبقي في المجتمعات الإنسانية حاصل بالاستحواذ على قوة عمل الآخرين ضمن مفهوم فائض القيمة ⁴ المستعمل في المجال التداولي الاقتصادي.

بهذا الطرح، ينفي حاج حمد الجانب الغيبي في المفاضلة في الرزق بين العباد، ليحوّله إلى استحواذ فئة على رزق فئة، وهو ذات الطرح الذي ذهب إليه الاشتراكية؛ ويوجهنا القرآن الكريم في ذات الآيات إلى أن الذي يملك فائض القيمة هو الذي ينفق، والذي ينفق هو الذي يحكم قال تعالى: (*ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِمَّا رَزَقْنَاكَ حَسَنًا فَهُوَ يَنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ) ⁵ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) ⁶، فهذه الآية إذا تُبين أثر الحاكمية الاقتصادية وتركز فائض القيمة في يد فئة معينة وأثره على السلطة السياسية، بل وحتى المرجعية الفكرية والأيدولوجية؛ فالذين أخذت منهم فائض القيمة يتحوّلون إلى بكم ⁶، بمعنى فقدان المقدرة على إبداء الرأي أو تقرير الموقف وهذا ما يشهد به واقعنا اليوم من قران مدنس بين الاقتصاد والسياسة على حساب جهد وعرق الإنسان، قال تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ

¹ - سورة النحل، الآية: 71.

² - حاج حمد، العالمية الإسلامية، مصدر سابق، ص 592.

³ - Increase of Value: تعرّف في مدرسة الاقتصاد الحر بأنها: زيادة قيمة الشيء مهما كانت الأسباب التي أدت إلى تلك الزيادة، ويظهر فائض القيمة أو قيمة الزيادة عندما يكون سعر كلفة العوامل المادية للإنتاج (مواد أولية، منشآت تقنية، احتياطات مادية...) أقل من القيمة التبادلية للإنتاج، وهذه القيمة الزائدة يتمتع بها المالك وحده سواء كان شخصا طبيعيا أو اعتباريا بعد حذف قيمة الضرائب؛ أما المدرسة الماركسية فتري أن فائض القيمة لا يتحقق أثناء التبادل بل أثناء الإنتاج، بمعنى أن العامل الذي يبيع قوة عمله مقابل أجره يُنتج قيمةً على شكل سلعٍ أكبرٍ من قيمة قوة عمله، والفرق بين القيمتين هو القيمة الزائدة التي تتمثل بسلعة أنتجت مجانا ويسرقها المالك، وهذه النظرية حجر زاوية في النظرية الاقتصادية الماركسية. انظر: محمد بشير علي، القاموس الاقتصادي، يشتمل على أهم المصطلحات الاقتصادية والمالية والمصرفية والتجارية مع شرح للمصطلحات الرئيسية وعرض لتاريخ تطورها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص 338-339.

⁴ - حاج حمد، حرية الإنسان، مصدر سابق، ص 68.

⁵ - سورة النحل، الآية: 75.

⁶ - حاج حمد، العالمية الإسلامية، المصدر السابق، 593.

أَحَدُهُمَا أَبْكُمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹؛ إذا فالمفاضلة في الرزق محكومة بشروط الواقع، والمساواة الاقتصادية لن تتحقق إلا بإرجاع فئة الملاك وأصحاب الأموال أرزاق العمال من فائض القيمة، وإلا فإن هيمنة هذه الفئة لن تبقى مجرد هيمنة اقتصادية بل تتعداها إلى هيمنة سياسية تُسلب العامل حق التعبير وإبداء الرأي وتزيد في غطرسة وعنجهية الملاك والساسة.

لنا أن نتساءل هنا: ما هي الآيات التي جاء بها الإسلام لتفتت فائض القيمة وتحقيق المساواة الاقتصادية؟!

الفرع الثاني: الرؤية الكونية وتحقيق المساواة الاقتصادية:

تجدر الإشارة أولاً إلى أن الطبقة في دلالات القرآن الكريم تعادها مفردة "دولة"، قال تعالى: (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)²، فالتماثل بين الطبقة و"دولة" من حيث كونها يشكلان شبكة من العلاقات الجدلية المعقدة³، فهدف القرآن الكريم يسدُّ الطريق أمام ذلك الاحتكار والظلم الذي يجعل المال دولة بين الأغنياء دون الفقراء.

في سبيل منع تركُّز الثروة في أيدي فئة من المجتمع دون غيرها، أقرَّ الإسلام تشريعات التفتت الطبقي كما سماها مفكرنا، وهذه التشريعات هي تحريم الربا، الزكاة، الإرث، و"تشكل هذه الثلاثية معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها"⁴، وهذا التشريع هو أساس مواجهة الاكتمال وتركز المال عند فئة دون غيرها.

إذا جئنا للربا فإن حاج حمد انطلاقاً من تطبيقه للمنهجية المعرفية للقرآن على آيات الكتاب العزيز،

وبالتحديد على قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا

اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ)⁵، فالآية دقيقة في تحريم الربا لكنها قبل الوصول إلى التحريم وضعت تحديدات منهجية لمفهوم الربا، فجاءت: أضعافاً مضاعفة، فالربا المحرم إذا هو الموصوف في خطبة الوداع "بربا الجاهلية"، وليزيد الأمر وضوحاً يأتي التحليل الدقيق للآية: فالضعف انطلاقاً من أصل الواحد هو 2% والضعفان هما 2×2=4%

1- سورة النحل، الآية: 76.

2- سورة الحشر، الآية: 7.

3- حاج حمد، حرية الإنسان، المصدر السابق، ص 67.

4- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، مصدر سابق، ص 98.

5- سورة آل عمران، الآية: 130.

والأضعاف هي $3 \times 4 = 12\%$ ومضاعفة الأضعاف هي: $3 \times 12 = 36\%$ ؛ فربا الجاهلية لا يشمل ما دون 36% من الفائدة فإن ساواها أو جاوزها دخلنا في الربا المضاعف أضعافاً، وهذا النوع من الربا يزيد سنويا إذا لم تسدد الديون، وبهذا يأخذ القرض كله ويزيد عليه أضعاف مضاعفة¹، فربا الجاهلية إذا هو المساوي أو المجاوز لنسبة 36% أما دون هذا الرقم فلا يدخل في مسمى الربا، قال تعالى: (وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ)²، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع: "إن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبداً به ربا عمي العباس بن عبد المطلب"؛ أما عن الفوائد البسيطة فإن صاحب المنهجية المعرفية يذهب إلى أنها فوائد خدمة رأس المال في الاقتصاد العالمي الراهن ولا تتجاوز نسبة الفائدة فيها 6% إلى 8% ، وهي غير داخلية في ربا الجاهلية كما أنها لا تحتاج إلى دولة إسلامية تُقنن الاقتصاد³، ويؤكد أن البنوك والمؤسسات الإسلامية القائمة على المراجعة والمضاربة وغيرها من الحيل الفقهيّة -حسبه- هي من يمثل اليوم ربا الجاهلية.

وإذا جئنا للزكاة، فإن الإسلام فرض على كل أرض مطرية 5% إذا بلغت نصاباً محدداً، و $2,5\%$ في الأراضي المرورية⁴، وهذا ما يحول دون تركيز فائض القيمة في أيدي فئة محددة، وقد حدد القرآن الكريم مصارفها، قال تعالى: (* إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)⁵، ويوجهنا المفكر السوداني إلى أن الزكاة كالصلاة والصوم تؤدي طوعاً، فلا إكراه في أصل الدين فما بالك في الفروع، وهي قدر الاستطاعة كالحج، وما شنه أبو بكر الصديق من معارك ضد مانعي الزكاة أو ما عرف تاريخياً بحروب الردة فهي وفق ما يرى حروب لا مبرر منها من الناحية الشرعية⁶، بل إن بعض الصحابة عارض أبا بكر واحتج على موقفه من مانعي الزكاة، ومقولة أبو بكر الشهيرة "والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم"، يوجهنا إلى أن قتالهم كان سببه المنع (لو منعوني) وليس الردة الدينية، وقد كان فعل أبي بكر هذا "بمنطق الدولة وليس منطق الدعوة"⁷، فتعامل الدولة مع الزكاة يتحول إلى منطق الجباية الضريبية.

¹ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، مصدر سابق، ص 93.

² - سورة الروم، الآية: 39.

³ - المصدر نفسه، ص 93.

⁴ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، المصدر السابق، ص 353.

⁵ - سورة التوبة، الآية: 60.

⁶ - حاج حمد، أبستمولوجية المعرفة الكونية، المصدر السابق، ص 94.

⁷ - المصدر نفسه، ص 94.

أما الإرث فيُعاد توزيع الثروة على أكبر قاعدة ممكنة بعدما كانت متركزة بيد واحدة¹، ويدخل في هذه التشريعات الهبة والصدقات وغيرها من الأحكام الشرعية المالية التي تقتطع من مال الغني لتعيد توزيعه على الفقراء. من خلال خلخلة التركيز الطبقي عن طريق هذه الثلاثية وما انضوى تحتها من تفرجات، لا ينتهي المجتمع الإسلامي نهاية اشتراكية لأنه كما أسلفنا جاء بالملكية الفردية، وبالمقابل لا نخرج إلى مجتمع رأسمالي لأن الخلخلة والتفتيت حالاً دون تركيز فائض القيمة في يد فئة معينة دون غيرها، وبالتالي فالاقتصاد الإسلامي ينحت طريقاً بين الرأسمالية والاشتراكية صوب المجتمع اللأطبقي، "فالفقر مُصَادَرٌ لأن هناك ما يؤخذ من الأغنياء فيُرد إلى الفقراء، والغنى مصادر لأن تشريعات التراكم الفردي للثروة مُنتَقِصة في دوراتها"²، والهدف الأسمى من مصادرة الفقر والغني في نفس الوقت هو التأكيد على قيمة الإنسان، فاللأطبقية هي مصدر مجتمع الأخوة ونبذ الصراع الطبقي، ومجتمع الأخوة باب مشروع على تحويل العالم إلى عائلة كبيرة³، والمقصود هنا هو الإنسان والبحث عن جانبه اللامادي في خضم كل ما هو مادي؛ بهذا الارتقاء إلى الروح يكوّن من الزواج عائلة، ومن العائلات مجتمع الأخوة والتعارف، ومنه الانفتاح على الكون الفسيح الذي أصبح بمثابة البيت الكوني، "فمن منطلق الوعي بالقرآن (..) يستطيع الإنسان أن يستوعب ضرورات التشريع للمجتمع اللأطبقي المقيد بأحكام الروح والإرادة والتي تستهدف التمحور حول الإنسان كقيمة متعالية"⁴، فالمقصد الأسمى والغائية الأسمى هي الوصول إلى الإنسان الجديد.

من خلال ما تم طرحه يمكن أن نخلص إلى ما يلي:

01- أول ما يمكن أن نسجله من ملاحظات حول ما طرح في هذا البحث هو أن مفكرنا خرق أهم قاعدة بني عليها المنهجية المعرفية للقرآن الكريم، ألا وهي لا ترادف في القرآن الكريم، فبعد التأكيد على الانضباط اللغوي والمنهجي نجده يخرق لازم قوله ويذهب إلى أن الطبقة تماثل المحمولات الدلالية لكلمة "دولة".

02- القول بثنائية الغيب والوجود وتكاملهما ينافي أن نقول بأن الطبقة والاختلاف في الرزق جانب أرضي خالص ونستبعد المقادير الإلهية.

03- قسّم الفقهاء الربا إلى ربا الديون أو ما يعرف بالنسيئة، وربا البيوع أو الفضل، لكن مفكرنا لم يفصل في الموضوع، والظاهر أنه قصد النوعين بطرحه الجديد لمفهوم الربا؛ فربا الجاهلية المذكور في حجة الوداع هو ربا النسيئة، قال الجصاص: "إن ربا الجاهلية إنما كان فرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله وحرمه"⁵، إذا فربا القروض أو النسيئة هو ذاته ربا الجاهلية؛ وحسب التراتبية التاريخية لنزول الآيات فإن

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية، المصدر السابق، ص 407.

² - حاج حمد، حرية الإنسان، مصدر سابق، ص 68.

³ - المصدر نفسه، ص 68.

⁴ - المصدر نفسه، ص 70.

⁵ - الجصاص، أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1، دت، ج 1، ص 567.

تحريم الربا مرَّ بمراحل¹: فكان أول ما نزل فيه من القرآن قوله تعالى: (وَمَاءَ آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيَرْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِنْدَ اللَّهِ وَمَاءَ آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ)²، والظاهر أن دلالة الآية غير واضحة في التحريم، بل هي أظهر في التفضيل، أي تفضيل الزكاة على الربا؛ في المرحلة الثانية نجد قول الله تعالى: (فَبُظِّلِمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٌ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا³) وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَطْلِ⁴ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا³)، وفي هذه المرحلة تذكير لمحمد وأُمَّته أن الربا محرمة في كل الشرائع لا الشريعة الخاتمة فقط؛ ثم نجد قول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ⁵) وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ⁶ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ⁴)، وهنا أتى النهي واضحًا لا يقبل التأويل أما عن الأضعاف المضاعفة فيقول سيد قطب: ".القول بأن الأضعاف المضاعفة وصفٌ لواقع، وليست شرطًا يتعلق به الحكم، والنص الذي في سورة البقرة قاطع في حرمة أصل الربا بلا تحديد ولا تقييد: (وذروا ما بقي من الربا) ... أيا كان"⁵، إذا فقراءة النص الديني في كليانيته ينقص فكرة الأضعاف المضاعفة، وتوجيه سيد قطب للآية أقرب لأنه يوصف حال العرب مع الربا، وبالتالي لا ينبغي الحكم على هذا التوصيف؛ في المرحلة الرابعة من مراحل التحريم نجد قوله تعالى: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا⁷ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ⁸) يَمَحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ⁹) إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ¹⁰) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا

¹ - محمد عبد الواحد غانم، تحريم الربا في القرآن والسنة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، د م ن، السنة 1، العدد 1، ص 169-171.

² - سورة الروم، الآية: 39.

³ - سورة النساء، الآية: 160-161.

⁴ - سورة آل عمران، الآية: 130-132.

⁵ - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1972، ص473.

مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ^ط وَإِنْ تَبَتُّمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ^ج وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾ وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ^ط ثُمَّ تُوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ^١، وبهذا ظهر تحريم الربا قليله وكثيره، وظهر حكم الله تعالى واضحا جليا لا يحتاج إلى تأويل.

04- إذا كان التحريم واضحا في القرآن، فإن ما نعيه على مفكرنا هو إهماله للسنة النبوية رغم أنه وضع موقفه منها كما أسلفنا في كتابه العالمية الإسلامية الثانية، نجد من الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: "لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه، وقال: هم سواء" ²، وقال "درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد من ست وثلاثين زنية" ³، والأحاديث واضحة في تحريم القليل والكثير، وربما يكون ذكر العدد 36 هنا إعجازا منه صلى الله عليه وسلم، كما يحمل على سبيل التأكيد.

05- إن البحث عن الإنسان وقيمه في هذا العالم المادي الذي يسحق الفرد، سواء في شبكة العلاقات الإنتاجية الاشتراكية، أو تحت هيمنة وجشع وغطرسة ملاك رؤوس الأموال في الرأسمالية، أمر أكثر من مهم، لذلك فالبدل الاقتصادي الإسلامي بهذا الطرح يرجع للإنسان قيمته وكرامته، ويحفظ الأخوة الإنسانية ويعزز مبدأ التعارف والتعايش المشترك كعائلة كبيرة في بيت كوني فسيح.

¹ - سورة البقرة، الآية: 275-281.

² - رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن الله آكل الربا وموكله، رقم 1219.

³ - الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1995، ج3، رقم 1033.

خاتمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

انطلاقاً مما تم عرضه وتحليله في هذه الأطروحة الموسومة بجدلية الغيب والوجود في الإسلام قراءة في مشروع

المفكر محمد "أبو" القاسم حاج حمد، نخرج إلى مجموعة من النتائج نلخصها في النقاط الآتية:

- الاهتمام بالحيثيات السياسية والاجتماعية والثقافية عند ترجمة أي شخصية من الأهمية بمكان، إذ من خلالها يمكن تحديد سبب اختيار التيار الفكري، أو التوجه العقدي، أو الانتماء السياسي، أو التيار الإيديولوجي الذي توجه إليه العلم.
- السودان بلد التنوع، تتعدد فيه اللغات والثقافات والأعراف والديانات، شتتته وتحدد مستقبله الصراعات السياسية والانقلابات العسكرية والتناقضات الإيديولوجية، لكنه رغم ذلك بلد خلاق أنجب مفكرين كباراً كان لهم حضور قوي في الدرس الفكري الإسلامي المعاصر على غرار محمود محمد طه وحسن الترابي ومحمد "أبو" القاسم حاج حمد.
- حظي القرآن الكريم بمكانة خاصة عند صاحب العالمية الإسلامية الثانية، خاصة بعد أن كان السبب في خروجه من الحالة الارتياحية التي عايشها خلال الحرب الأهلية اللبنانية، وما طرحه للقرآن الكريم كبديل إنساني عالمي إلا دليل على هذه المكانة، خاصة مع ما حواه من عالمية الخطاب والانفتاح على مختلف الأنساق الفكرية والدينية من خلال خاصية الاسترجاع النقدي.
- المنهجية المعرفية للقرآن الكريم أكثر من مهمة في ما أنتجه مفكرنا، بل دعنا نقول أنها من بين أهم ركائز المشروع الحمدي، وإعادة قراءة المفردات القرآنية من خلال المنهجية المعرفية أوصل حاج حمد إلى استكناه مكونات جديدة في القرآن الكريم، وإعادة توجيه النصوص الدينية توجيهها جديداً خالف فيه المفسرين والفقهاء على حد سواء.
- كان الاحتفاء بالقرآن الكريم دون باقي مصادر التشريع أبرز المثالب المسجلة على ما طرحه حاج، إذا تم تغييب الموروث النبوي سواء السنة القولية أو الفعلية أو التقريرية أو المسكوت عنها، وهو ما جنبه من الوقوع في الكثير من التناقضات مع ما يطرح.
- رغم توقف مساره التعليمي مبكراً استطاع حاج حمد أن يكون نفسه ويوسع مداركه من خلال كثرة المطالعة، فتشكل لديه زخم معرفي كبير أهله ليجاوز مرحلة القراءة إلى مرحلة النقد ثم إعادة التوظيف وفق رؤية منهجية جديدة، فشق طريقه المنهجي بين متقابلات ضدية (ديني-فلسفي، إسلامي-علماني، عربي-غربي...) ليخرج في الأخير بمشروع تكاملي حاول أن يبتعد به عن مثالب التوفيق أو التلفيق.

- حاول حاج حمد من خلال مشروعه وفي غير موضع فيه أن يضع حداً فاصلاً بينه وبين ما جاء به محمود محمد طه رغم إعجابه الكبير بالرجل، ربما بدافع الهروب من تهمة ادعاء النبوة التي ألصقت بطه، أو خوفاً على مشروعه الفكري من الفشل والرفض، أو لشيء آخر لا نعلمه..، لكن رغم كل ذلك وافق محمود محمد طه في الوقوف على نفس الأرضية، ونقصد هنا الاستمداد الفكري مما أنتجه ابن عربي، كما اجتمعا على ضرورة إعادة قراءة النص الديني وفق ما يتماشى وروح العصر والتحديات التي تفرضها الألفية الجديدة، بالإضافة إلى أن تقارب التسميتين -العالمية الإسلامية الثانية، الرسالة الثانية- يحمل في طياته ذلك التوق للتغيير عند كليهما وذلك من خلال فتح باب التجديد الفكري والديني على أرضية صوفية وبتطعيم من المنتج الفكري العربي والغربي، وبقرارات جديدة ومتفردة لآيات القرآن الكريم.
- تأثر حاج حمد بالمنتج الفكر الغربي لا يقل أهمية على نظيره الإسلامي، إذ استفاد من المدرسة الماركسية، وما أنتجه فلاسفة حلقة فيينا، ومدرسة فرانكفورت.. وقبل كل ذلك الفلاسفة الغربيين الكبار على اختلاف مدارسهم ومشاربهم.
- توظيف المصطلحات الثلاثة المكونة للعنوان كان تاريخياً بمعانٍ مختلفة تحكمها البيئة والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالإضافة إلى تصور المفكر أو الفيلسوف المستخدم للمصطلح؛ لكن صاحب العالمية الإسلامية الثانية يشق طريقاً متفرداً في توظيف لهذه المفردات وغيرها، يخلصها فيها أولاً من عائدها المعرفي ليحملها بمحمولات دلالية جديدة تتواءم ومقصوده من التوظيف.
- التأسيس للجمع بين القراءتين من القرآن الكريم نفسه ومن خلال سورة العلق يعتبر نقطة مهمة وعلامة تحسب لحاج حمد إذا ما قورنت بالمشاريع الفكرية التي تدعو للتكامل بين العلوم أو بين علمي الغيب والشهادة.
- التركيز في الجمع بين القراءتين على الإنسان دون غيره، ومحاولتنا إعادة ترتيب المعادلة الحمديّة للجدييات الثلاثة -جدل الغيب والإنسان والطبيعة-، جاء من أجل البحث عن مكانة للإنسان في خضم هذين التجاذبين الاستلابيين وما جرّاه على الإنسان من جبرية عقديّة واستلاب من جهة، وما استتبعهما من حروب ومآسي إنسانية واستعباد مادي؛ وقد استطعنا من خلال هذا التعديل البحث عن إنسان العالمية المزوج بين الغيب والمادة أن نصل إلى نتائج لو مكّن لها لخلصت البشرية من كثير من مثالبها، ولطرحت بديلاً عالمياً للخلاص الإنساني.

- الإنسان الكوني الجديد وبعيدا عن الطرح الكلاسيكي السُّكوني، انطلق في هذا الوجود بالمزاج بين عالمي الغيب والشهادة في صيرورة جعلية تطويرية غائية ارتقت به من الهمجية وعدم الاعتداد بالبعد الغيبي، إلى إنسان متصل بالروح مرتقٍ عما سبقه من همج، مستعد لتحمل الخلافة والتسخير الأرضي، مؤهل لنيل التشريعات الإلهية وفي مقدمتها تشريعات العائلة.
- التكامل بين القراءتين ارتقى بالمرأة لمستوى الرجل، فليست ضلعا أعوجا ولا نصفًا، وليست شهادتها بنصف شهادة الرجل إلا في حالة واحدة؛ إنها في الرؤية الكونية التوحيدية مخلوقة من ذات النفس التي خلق منها الرجل؛ أما حرّيتهما فمؤسّس لها من أصل خلقتهما بتزويدهما بالقوى الثلاثية -السمع والبصر والفؤاد-، مرتبطة بالإنسان في حدّ ذاته قبل أن تكون لها صلة بعلاقاته بغيره؛ أمّا أخلاقهما فأخلاق كونية ترتقي على النفعية والبراجماتية والميكانيكية لتصل إلى مستوى الأخوة الإنسانية والتعارف بين الشعوب.
- يصل بنا التكامل إلى التأسيس لعلاقة عمودية أساسها عبادة الله دون أن تحمل العبادة مفهوم الإذلال والاسترقاق، تتفرّع عنها علاقتان أفقيتان: تتجه الأولى صوب النوع البشري، قائمة على الأخوة والتعارف، أما الثانية فتتجه إلى الكون لا عبودية واستلابا بل تسخير وتنقيها عن النواميس الإلهية المبتوثة في الكون.
- لا تتوقف مركزية الإنسان في الوجودية الإسلامية التي يؤثّر لها حاج حمد على الجانب المعاملاتي البسيط بل تتعداه إلى التكامل في الجانب السياسي، إذ أرسى الإسلام القواعد الكبرى للحكم وترك للعقل البشري أن يجتهد ويخترع النظام الذي يتواءم ومعطيات عصره، وبهذا فلا مكان لحاكمية تستلب الإنسان وتطمس فيه تطلعه وإرادته ولا محدوديته، ولا مكان للثيوقراطية التي تجعل من الحاكم معبودا أرضيا يفعل ما يشاء تحت غطاء السمع والطاعة لولي الأمر، بل الاعتداد بمنطق حاكمية الكتاب وأساسها عند مفكرنا مبدء الحرية والعلمانية الجزئية.
- في الجانب الاقتصادي، جاءت الرؤية الكونية التوحيدية باقتصاد أخلاقي لا يقوم على الجشع ومعامل الآخر الديني بغير ما تتم معاملة المسلم به، اقتصاد قائم على ثنائية التملك الخاص والعام دون أن يطغى طرف على حساب الآخر، بالإضافة إلى إرساء قواعد متينة لتفتيت الثروة وجعلها تصل إلى عدد كبير من شرائح المجتمع وبالتالي الوصول إلى نوع من المساواة الاقتصادية.

ومن خلال الاشتغال على المشروع الفكري للمفكر السودان، طرحت أمامنا مجموعة من التوصيات عليها تجدد

يوما من يسعى إلى تطبيقها، منها:

- العمل على المشاريع الفكرية لمفكري المدرسة السودانية يعتبر عملا مهما، يعرف العالم الإسلامي بما تنتجه هذه المدرسة من جهة، ويسهم في إثراء المكتبة الإسلامية ببحوث حول مفكرين مغمورين.
- ضرورة العمل على إبراز تأثير الشيخ الأكبر ابن عربي في مفكري السودان، وهو أمر نوه إليه الدكتور محمد عمارة خلال عرض موقفه من كتاب منهجية القرآن المعرفية لحاج حمد¹³⁶¹.
- العمل على إنجاز قاموس مفاهيمي للمفردات القرآنية وفق المنهجية القرآن المعرفية التي طرحها حاج حمد من الأهمية بمكان، خاصة وأن الموضوع له علاقة بكثير من التخصصات الدينية كالعقيدة والفقه والتفسير، فالقاموس الحمدي غني بالتوجيهات الجديدة للمفردات القرآنية، النظر غير الرؤية، واللمس غير المس، والحجاب غير الخمار وغير الجلباب، والسوءة غير العورة..

¹³⁶¹ - حاج حمد، المنهجية المعرفية، مصدر سابق، ص 245.

ملابس الرشد:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص البحث :

جاء عنوان هذه الأطروحة: جدلية الغيب والوجود في الإسلام، محمد أبو القاسم حاج حمد أئودجا، ويعتبر هذا الموضوع من الأهمية بمكان، إذ يحاول أن يجمع بين الغيب والوجود في تكاملٍ يُلغي الاستلاب اللاهوتي والمادي في آن واحد، أي الجمع بين ما جاء به القرآن الكريم ككتاب سماوي خاتم ومهمين وحامل لمنهجية معرفية منفتحة على مختلف الأنساق الحضارية والمدارس الفكرية والفلسفية من جهة، وبين المتاحات المعرفية التي أنتهجها العقل الغربي المُعرق في المادية، وإبراز تجليات وتأثير هذا الجمع على الإنسان انطلاقاً من الخلق وصولاً إلى البعد الاقتصادي والسياسي، مروراً بموضوع الحرية وتحرير المرأة والحدود..

وقد توزعت مادة الأطروحة على ثلاثة فصول إلى جانب مقدمة وخاتمة: كان الفصل الأول مخصصاً لإبراز الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في السودان، بالإضافة إلى عرض سيرة المفكر السوداني نشأةً وتكويناً، وأهم الروافد الفكرية التي نهل منها، وصولاً إلى إنتاجه الفكري الذي تعدد بين كتب ومقالات ومحاضرات؛ أمّا الفصل الثاني فكان موجّهاً لضبط المصطلحات المكوّنة للعنوان: "جدلية الغيب والوجود" بدايةً من استخداماتها عند بعض الفلاسفة والمفكرين، وانتهاءً إلى توظيفها عند مستشار المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بالإضافة إلى عرض وتحليل منهجية الجمع بين الغيب والوجود عنده؛ فيما تناولنا في الفصل الثالث بعض تجليات التكامل بين الغيب والوجود على الإنسان باعتباره المتأثر الأول بهذه العلاقة الجدلية، انطلاقاً من خلقه، مروراً إلى البعد الأخلاقي وموضوع الحرية والمرأة، إضافةً إلى تأثير التكامل على الجانب السياسي والاقتصادي.

انتهى هذا البحث بمجموعة من النتائج، من أهمّها: ضرورة الاهتمام بالإنسان باعتباره المتأثر الأول من العلاقة الجدلية التكاملية بين الغيب والوجود، وللتأسيس لرؤية كونية توحيدية جديدة بدأ حاج حمد من نظرية خلق قائمة على الجعلية والصبورية والتطور الغائي وتختلف عن السكونية التوراتية وعمّا ذهب إليه المفسرون؛ وانطلاقاً مما تم تأسيسه في نظرية الخلق وصل صاحب المنهجية المعرفية إلى أن حرية الإنسان تابعة من تكوينه لا من احتكاكه بغيره، كما أن المرأة مساوية للرجل في أصل الخلق من نفس واحدة، بالإضافة إلى أن التكاملية ترتقي بالإنسان إلى أخلاق كونية بعيداً عن الأخلاق البراغماتية والميكيفيلية؛ كما أن الرؤية الكونية التوحيدية التي يسعى حاج حمد لتأسيسها تتعدى الجوانب السالفة الذكر إلى البعد السياسي لتؤثّر لحاكمية بشرية تعتدّ بالإنسان وقدراته؛ كما أنّها تمس الجانب الاقتصادي وتؤسس لاقتصاد المساواة عن طريق قوانين تفتيت الثروة.

الكلمات المفتاحية: الجدول، الغيب، الوجود، التكامل، الرؤية الكونية التوحيدية.

Résumé:

Le thème de cette thèse intitulée " La problématique de la Théologie et de l'Existence en Islam dans l'œuvre de Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Hamad " est d'une grande importance. Elle vise à associer la Théologie et l'Existence pour atteindre une harmonie qui met fin aux deux formes d'usurpation : théologique et matérielle. En d'autres termes, l'association entre les enseignements du Coran -le livre divin, final et dominant, et porteur d'un paradigme ouvert sur d'autres civilisations et d'autres philosophies et écoles de pensée- ; et les découvertes scientifiques que l'occident -approfondi dans le matérialisme- a produites. En outre, il met en contraste la manifestation et l'effet de cette association sur les êtres humains, en commençant par la création, puis la politique et l'économie, jusqu'à la liberté de la femme et les châtiments d'Allah.

La thèse est divisée en une introduction, suivie de trois chapitres, puis d'une conclusion. Le premier chapitre a été réservé à l'étude de la situation politique, sociale et culturelle du Soudan, puis à la démonstration du profil académique du penseur et auteur soudanais Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Hamad. Le deuxième chapitre recueille et développe un glossaire des termes liés à la Théologie et à l'Existence, son utilisation par les penseurs et les philosophes, et son utilisation par le penseur soudanais et son paradigme dans l'association entre la Théologie et l'Existence. Le dernier chapitre a été consacré à la démonstration des formes de l'effet de l'harmonie entre la théologie et l'existence sur les êtres humains en tant que sujet principal de cette interaction, en commençant par la dimension éthique, puis la liberté de la femme, jusqu'à l'effet de cette harmonie sur la politique et l'économie.

La recherche s'est conclue sur un ensemble de résultats importants, l'appel à accorder une plus grande attention à l'être humain soumis à l'interaction entre la Théologie et l'Existence en était le sommet. Pour établir une nouvelle et monothéiste vision du monde, Hājj Hamad a commencé par une théorie de la création fondée sur le développement divin, sans tenir compte ni à la stagnation de l'Ancien Testament ni aux interprétations des interprètes musulmanes. Faisant ça, le penseur a conclu que la liberté de l'être humain vient de l'intérieur de celui-ci, et non de l'interaction sociale, et que la femme n'est pas inférieure à l'homme puisqu'ils partagent la même âme de laquelle ils ont été créés. La vision monothéiste mondiale sur laquelle Hājj Hamad a travaillé transcende ce qui a été mentionné ci-dessus pour ouvrir la voie à une gouvernance humaine qui célèbre l'être humain, et qui appelle à l'égalité économique à travers la distribution égale de la fortune.

Mots clés : Problématique, théologie, existence, harmonie, vision monothéiste mondiale.

Abstract:

The theme of this thesis entitled “The Problematic of Theology and Existence in Islam in the work of Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Hamad” is of a great importance. It aims to combine Theology and Existence to achieve a harmony that puts an end the two forms of usurpation: theological and material. In other words, the association between the teachings of the Quran -the divine book, final and dominant, and bearer of a paradigm that is open on other civilizations and other philosophies and schools of thought-; and scientific findings that the western mind – deepened in materialism- has produced. It, In addition, contrasts the manifestation and effect of this association on human beings, starting from creation, then politics and economy, to woman freedom and punishments of Allah.

The thesis is divided to an introduction, followed by three chapters, then a conclusion. The first chapter was reserved to studying the political, social, and cultural situation in Sudan, then demonstrating the academic profile of Sudanese thinker and author Muhammad Abū al-Qāsim Hājj Hamad. The second chapter collects and develop a glossary of Theology and Existence related terms, its use by thinkers and philosophers, and its use by the Sudanese thinker and his paradigm in the association between Theology and Existence. The final chapter was dedicated to demonstrating forms of the harmony between Theology and Existence effect on human beings as a prime subject to this interaction, starting from the ethical dimension, then the freedom of woman, to the effect of this harmony on politics and economy.

The research has concluded to a set of important results, the call to pay greater attention to the human being subject to the interaction between Theology and Existence was on top of it. To establish a new, monotheist world vision, Hājj Hamad began with a creation theory that is founded on the Divine Development, unfamiliar with both The Old Testament’s stagnation and what Muslim interpreters meant. Doing that, the thinker has concluded that the freedom of the human being comes from within him, not from social interaction, and that the woman is no less than man as they share the same soul of creation. The world monotheist vision that Hājj Hamad worked on transcends what was mentioned above to pave the way to a human governance that celebrates the human being, and that calls for economic equality through fortune equal distribution.

Keywords: problematic, Theology, Existence, harmony, world monotheist vision.

الفهارس العاقلّة:

فهرس الآيات القرآنية. ➤

فهرس الأحاديث. ➤

فهرس الأعلام المترجم لهم. ➤

ثبتت المصادر والمراجع. ➤

فهرس المحتويات. ➤

أولا: فهرس الآيات القرآنية:

صفحة الورد	رقمها	الآية
سورة البقرة		
95	03	- الذين يؤمنون بالغيب
226	28	- كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم
229، 226، 218، 114	35-30	- وإذا قال بريك للملائكة
288		
96	33	- قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم
250	35	- وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة
241	36	- فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه
241	38	- قلنا اهبطوا منها جميعا
150	47	- يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي
17	51	- وإذا واعدنا موسى أربعين ليلة..
273	54	- وإذا قال موسى لقومه
309	58	- وإذا قلنا ادخلوا هذه القرية
261	73	- فقلنا اضربوه ببعضها
177	79	- فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم
189	113	- وقالت اليهود ليست النصرارى على شيء
196	118	- بديع السماوات والأرض
204	124	- وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن
173	144-143	- وكذلك جعلناكم أمة وسطا
223	146	- الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم
276	178	- يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى
122	186	- وإذا سألك عبادي عني

270	187	- أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم
42	193	- وقتلوهم حتى لا تكون فتنة
107	201	- ومنهم من يقول ربنا آتينا في الدنيا
322	204-208	- ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا
289	208	- يا أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة
275	217	- يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه
149	219	- يسألونك عن الخمر والميسر
311	247	- وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا
70	260	- وإذا قال إبراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى
274	271	- إن تبدوا الصدقات فنعما هي
340، 330	275-281	- الذين يأكلون الربا
256	282	- يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين

سورة آل عمران

106	6	- هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء
148	14-15	- زين للناس حب الشهوات
204	31	- وإذا أخذ الله ميثاق النبيين
229، 150	33-34	- إن الله اصطفى
262، 253	35-36	- وإذا قالت امرأة عمران
108، 95	44	- ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك
238، 219، 72	59	- إن مثل عيسى عند الله
205	68	- إن أولى الناس بإبراهيم
309	110	- كنتم خير أمة أخرجت للناس
339، 336	130-132	- يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة
235	145	- وما كلن لنفس أن تموت إلا بإذن الله

105، 76	179	- ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه
سورة النساء		
257، 249، 221	4-1	- يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم
258	24	- والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم
260، 96	34	- الرجال قوامون على النساء
255	35	- وإن خفتن شقاق بينهما
322	58	- إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها
322، 315	59	- يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
244	82	- أفلا يتدبرون القرآن
205	125	- ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله
339	161-160	- فبظلم من الذين هادوا
سورة المائدة		
177	13	- فيما نقضهم ميثاقهم
309	21	- يا قومي ادخلوا الأرض المقدسة
231	31-27	- واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق
243	31-30	- فطوعت له نفسه قتل أخيه
276	33-32	- من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل
150	33	- إنما جزاء الذين يجارون الله ورسوله
150	38	- السارق والسارقة
302	42	- سمّاعون للكذب أكّالون للسحت
205، 204، 147	45-44	- إنّنا أنزلنا التوراة
317، 308، 307	47-44	- ومن لم يحكم بما أنزل الله
176، 151	48	- وأنزلنا إليك الكتاب بالحق
327	66	- ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل

274	89	- لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم
274	95	- يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم
سورة الأنعام		
235	2	- هو الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا
198	39-35	- وإن كان كبر عليك إعراضهم
97	59	- وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو
165	63-60	- هو الذي يتوفاكم بالليل
228	78-75	- وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض
113	103	- لا تدركه الأبصار
112، 104، 97	125	- فمن يرد الله أن يهديه
سورة الأعراف		
243	18	- قال اخرج منها مذؤوما مدحورا
242	22	- فدلأهما بغرور
270	26	- يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم
242	27	- يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان
107	34	- ولكل أمة أجل
263	84-80	- ولوطا إذ قال لقومه
204	143	- ولما جاء موسى لميقاتنا
275، 273	158-152	- إن الذين اتخذوا العجل
268	179	- ولقد ذرأنا لجهنم
105	187	- يسألونك عن الساعة
249	189	- هو الذي خلقكم من نفس واحدة
سورة الأنفال		

329	27	- يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا والرسول
173	63	- وألف بين قلوبهم
300	75	- والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم
سورة التوبة		
278	25	- لقد نصركم الله في مواطن كثيرة
286	28	- يا أيها الذين آمنوا إن المشركين نجس
275، 277	29	- قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر
278	40	- إلا تنصروه فقد نصره الله
327	42	- لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك
148	55	- فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم
337	60	- إنما الصدقات للفقراء والمساكين
236	111	- إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم
سورة يونس		
109	20	- ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه
19	94	- فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك
سورة هود		
95، 108	49	- تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك
151	118-119	- ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة
96	123	- والله غيب السماوات والأرض
سورة يوسف		
94	10	- قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف
258	23-24	- وراودته التي هو في بيتها عن نفسه
264	30-31	- وقال نسوة في المدينة امرأة العزيز تراود فتاها
307	40	- ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها

108	102	- ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك
109	111	- لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب
سورة الرعد		
192	4	- وفي الأرض قطع متجاورات
107	42	- وقد مكر الذين من قبلهم
سورة إبراهيم		
74	11-10	- قالت رسلهم أفي الله شكّ
261	45	- وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم
سورة الحجر		
178	9	- إنا نحن نزلنا الذكر
220	26	- ولقد خلقنا الإنسان من صلصال
227، 221	29-28	- فإذا سويته ونفخت فيه من روحي
240	33-28	- وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا
317، 38، 36	87	- ولقد آتيناك سبعا من المثاني
217	86	- إن ربك هو الخلاق العليم
سورة النحل		
239	2	- ينزل الملائكة بالروح من أمره
168	8	- والخيل والبغال والحمير لتركبوها
327	9	- وعلى الله قصد السبيل
254	59-57	- ويجعلون لله البنات سبحانه
177	64-63	- تالله لقد أرسلنا إلى أمم من قبلك
334، 150	71	- والله فضل بعضكم على بعض في الرزق
335، 253	76-75	- ضرب الله مثلا عبدا مملوكا

267، 250، 187	79-78	- والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً
193	85	- ويسألونك عن الروح
270، 238	112	- وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة
71	125	- ادع إلى سبيل ربك
سورة الإسراء		
279	1	- سبحانه الذي أسرى بعبده ليلاً
274	20 - 18	- من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها
268	36	- ولا تقف ما ليس لك به علم
240	62-61	- وإذ قال ربك للملائكة اسجدوا لآدم
239، 221، 146	85	- ويسألونك عن الروح
278	95-90	- وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً
314	93	- أو يكون لك بيت من زخرف
سورة الكهف		
274	29	- وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن
148	45	- واضرب لهم مثل الحياة الدنيا
200	68	- وكيف تصبر على ما لم تحط به خبراً
201	82-60	- وإذ قال موسى لفتهاه لا أبرح
سورة مريم		
238	17	- فاتخذت من دونهم حجاباً
95	67	- أولاً يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل
225	78	- أطلع الغيب أم اتخذ عند الرحمن عهداً
سورة طه		
242	119-118	- إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى

سورة الأنبياء		
194	18-17	- لو أردنا أن نتخذ لهم آياتنا من لدنا
289	18-16	- وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين
73	22	- لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
226، 219، 92	30	- أولم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض
96	39	- الذين يخشون ربهم بالغيب
312	78-70	- وداود وسليمان إذ يحكمان في الحث
سورة الحج		
220، 106	5	- يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث
295	41	- الذين إن مكناهم في الأرض
سورة المؤمنون		
194	14-12	- ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين
217	14	- ثم خلقنا النطفة علقة
111	18	- وأنزلنا من السماء ماء بقدر
سورة النور		
255	4-1	- سورة أنزلناها وفرضناها
150	2	- الزانية والزاني
255	10-6	- والذين يرمون أزواجهم
287، 262	31-30	- قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
330، 259	33	- وليستعفف الذين لا يجدون نكاحا
295، 294	55	- وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
سورة الفرقان		
149	46-45	- ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل

219	54	- هو الذي خلق من الماء بشرا..
سورة الشعراء		
250	7	- أولم يروا إلى الأرض
239	194-193	- نزل به الروح الأمين
سورة النمل		
288، 262	12	- وأدخل يدك في جيبك
109، 104، 97	65	- قل لا يعلم من في السماوات والأرض الغيب
203، 179	92-91	- إنما أمرت أن أعبد ربّ هذه البلدة الذي حرّمها
218	88	- وترى الجبال تحسبها جامدة
سورة القصص		
309	30	- فلما أتاه نودي من شاطئ الواد الأيمن
سورة العنكبوت		
43	45	- اتل ما أوحى إليك من الكتاب
122	69	- والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا
سورة الروم		
109	5-1	- ألم غلبت الروم في أقصى الأرض
338، 336	39	- وما آتيتم من ربا لتركوا في أموال الناس
سورة لقمان		
328	19	- واقصد في مشيك
168	22	- وإلى الله عاقبة الأمور
112، 107، 97	34	- إن الله عنده علم الساعة
288	39-38	- وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لاعبين

سورة السّـجدة		
220	7	- الذي أحسن كل شيء خلقه
238	9	- ثم سواه ونفخ فيه من روحه
سورة الأحزاب		
300	6	- النبيء أولى بالمؤمنين من أنفسهم
278	11-9	- يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم
سورة سبأ		
105	03	- وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة
312	17-15	- لقد كان لسبأ في مساكنهم آية
238، 178	28	- وما أرسلناك إلا كافة للناس
سورة فاطر		
271، 217	1	- الحمد لله فاطر السماوات والأرض
191	12	- وما يستوي البحرين هذا عذب فرات
146	15	- يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله
178	24	- إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا
328، 205، 37	32-31	- ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا
216	41	- إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا
سورة يس		
70	80-77	- أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة
196	82	- إنما أمره إذا أراد شيئا
سورة الصافات		

167	96	- والله خلقكم وما تعملون
سورة ص		
311	20-17	- اصبر على ما يقولون
312	22-21	- وهل أتاك نبأ الخضم إذ تسوّروا المحراب
312	40-35	- قال رب اغفر لي وهب لي ملكا
223	74-71	- وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين
سورة الزمر		
204	12-11	- قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين
سورة غافر		
71	5	- كذبت قوم نوح والأحزاب من بعدهم
239	15	- رفيع الدرجات ذو العرش
سورة فصّلت		
73	39	- ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة
182	53	- سنريهم آياتنا في الآفاق
سورة الشورى		
232، 70، 41، 39	11	- فاطر السماوات والأرض
149	16	- له مقاليد السماوات والأرض
106	28	- وهو الذي ينزل الغيث
106	50	- لله ملك السماوات والأرض
سورة الزخرف		
172	44	- وإنه لذكر لك ولقومك
سورة الدخان		

194، 181	39-38	- وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما لأعين
سورة محمد		
261	4	- فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب
15	15	- مثل الجنة التي وعد المتقون
سورة الحجرات		
95	12	- يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن
289، 175	13	- يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى
سورة ق		
167	3	- أتذا متنا وكنا ترابا
167	4	- قد علمنا ما تنقص الأرض منهم
122	16	- ولقد خلقنا الإنسان
سورة الذاريات		
146	57-56	- وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
سورة الطور		
217	36-35	- أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون
سورة الرحمن		
220	15-14	- خلق الإنسان من صلصال
146، 135، 110	36-33	- يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا
سورة الواقعة		
149	24-16	- متكئين عليها متقابلين
105	69-68	- أفأرأيتم الماء الذي تشربون
215	72-71	- أفأرأيتم النار التي تورون

317، 37، 36، 31	79-75	- فلا أقسم بمواقع النجوم
سورة الحديد		
330	7	- آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا
سورة المجادلة		
262	1	- قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها
سورة الحشر		
335	7	- ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى
300	9	- والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم
217	24	- هو الله الخالق البارئ المصور
سورة الجمعة		
172	4-1	- يسبح لله ما في السماوات وما في الأرض
280	3-2	- هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم
سورة المنافقون		
74	8	- يقولون لئن رجعنا إلى المدينة
سورة الطلاق		
116	6	- أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
110، 36	12	- الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن
سورة التحريم		
238	12	- ومريم ابنة عمران التي أحصنت فرجها
سورة نوح		
228	14-13	- مالكم لا ترجون لله وقارا

228	17	- والله أنبتكم من الأرض نباتا
سورة الجنّ		
113، 96	27 - 26	- عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا
سورة المزمل		
260	20	- إن ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل
سورة النازعات		
122	41-40	- وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
105	46-42	- يسألونك عن الساعة
سورة التكويد		
236	7	- وإذا النفوس زوجت
سورة الانفطار		
228، 194	8-6	- يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم
سورة الطّارق		
245، 182	7-5	- فلينظر الإنسان مما خلق
245، 182، 167	12 - 11	- والسماء ذات الرجوع
سورة الغاشية		
317، 269، 41	26-21	- فذكر إنما أنت مذكر
سورة الشمس		
236، 193	10-1	- والشمس وضحاها

سورة العلق		
162	05-01	- اقرأ باسم ربك الذي خلق
166، 157	8-6	- كلا إن الإنسان ليطغى

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا: فهرس الأحاديث:

الصفحة	الحديث
16	- أول ما بديء به رسول الله من الوحي..
19	- هو نور يقذفه الله..
74	- ما ضلّ قوم بعد هدى..
74	- ما مجادلة أحدكم في الحق..
75	- إن أمي نذرت أن تحج..
75	- وفي بضع أحدكم صدقة..
76	- هلاّ جلست في بيت أبيك وأمك..
94	- أمهلوا حتى ندخل ليلا..
97	- من حدثكم أن محمدا رأى ربه فقد كذب..
97	- صلى بنا عمار صلاة فأوجز..
110	- إن الله عزّ وجلّ وكلّ بالرحم ملكا..
220	- إن الله خلق آدم من قبضة قبضها..
221	- إن الله خلق آدم من تراب..
232	- إذا قاتل أحدكم أخاه..
232	- خلق الله آدم على صورته..
260	- يا ابن أخي هذه اليتيمة..
282	- أدبني ربي..
282	- إنما جئت لأتمّم مكارم الأخلاق..
300	- إني أكثر الأنصار مالا..
330	- الناس شركاء في ثلاث

340	- لعن الله آكل الربا..
340	- درهم ربا يأكله الرجل..

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: فهرس الأعلام المترجم لهم:

صفحة الترجمة	العلم
04	- المهدي بن تومرت
11	- أبو الحسن الشاذلي
11	- عبد القادر الجيلاني
11	- محمد السمّان
11	- أحمد التيجاني
16	- أبو الحسن الأشعري
17	- أبو حامد الغزالي
20	- فرانسيس بيكون
20	- القديس أوغسطين
20	- رينيه ديكارت
22	- جوناتون كينيانا
22	- ميزي ريو
33	- القشيري
34	- الحلاج
34	- التستري
34	- النفري
35	- عبد الكريم الجيلي
41	- محمود محمد طه
45	- كارل ماركس
45	- فريدريك إنجلز

45	- ميخائيل باكونين
46	- هيغل
47	- آدم سميث
47	- توماس مالتوس
47	- سان سيمون
50	- ماكس هوركهايمر
50	- هاربرت ماركيوز
50	- ثيودور أودورنو
51	- يورغان هيرماس
52	- رودولف كارناب
55	- أوجست كونت
60	- ديوجين اللاثريسي
60	- زينون الإيلي
60	- بارمينيدس
79	- إيمانويل كانط
81	- هيغل
86	- فلاديمير لينين
90	- لودفيغ فيورباخ
100	- أندرونيقوس الروديسي
122	- ابن عربي
122	- السراج الطوسي

129	- السهروردي
130	- سورن كيركغارد
130	- مارتن هايدجر
132	- جون بول سارتر
138	- ابن خلدون
140	- أوزوالد شبنجلر
141	- أنولد توينبي
174	- جون بودان
185	- بيرنارد بولزانو
212	- أفلوطين
214	- النظام
216	- موسى بن ميمون

رابعاً- قائمة المصادر والمراجع:

➤ المصادر:

- 01- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
 - 02- الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس، القاهرة، مصر، ط4، 2006.
- أولاً: الكتب:
- محمد أبو القاسم حاج حمد:
- 03- العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2012.
 - 04- منهجية القرآن المعرفية، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2013.
 - 05- القاسم حاج حمد، أبسيولوجية المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
 - 06- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
 - 07- حرية الإنسان في الإسلام، مراجعة وتعليق محمد العاني، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
 - 08- تشريعات العائلة في الإسلام، تقديم وتعليق محمد العاني، مراجعة وتدقيق صابر أحمد، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
 - 09- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
 - 10- الحاكمة، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
 - 11- جذور المأزق الأصولي، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- ثانياً: المقالات والمحاضرات:
- 12- خصائص القرآن الكريم، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، 29 سبتمبر 2016.
 - 13- إسلامية المعرفة: المفاهيم و القضايا الكبرى، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، 04 نوفمبر 2014.
 - 14- حاج حمد، إسلامية المعرفة المفاهيم والقضايا الكبرى، مجلة تفكر، جامعة الجزيرة، الإمارات العربية المتحدة المجلد3، العدد 2، 2001.

15- المرأة المسلمة ودونيات مفهوم الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف الاجتماعي العربي، الخرطوم، السودان السبت 15 جمادى الأولى 1425هـ.

16- علاقة الدين بالدولة في إطار المفاهيم الدالة على علاقة الله بالإنسان، جامعة أم درمان الأهلية، السودان، 28 يونيو 2000.

17- إسلامية المعرفة، الشويفات، لبنان، 30 جوان 2003.

➤ المراجع:

أولاً: كتب التفسير:

18- ابن كثير (عماد الدين إسماعيل، ت744هـ): تفسير القرآن العظيم، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 1994.

19- برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، ط1، 1984.

20- الجصاص (أحمد بن علي، ت370هـ): أحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، دت.

21- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1972.

22- الشوكاني (محمد بن علي، ت1255): فتح القدير، دار الكلم الطيب، دمشق، سوريا، ط1، 1414هـ.

23- الطبري (محمد بن جرير، ت310هـ): البيان عن تأويل آي القرآن، المطبعة الميمنية، القاهرة، مصر، دت، دت.

25- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، مكتبة العوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، د م ن.

25- فخر الدين الرازي (محمد بن عمر، ت606هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1420هـ.

26- القرطبي (محمد بن أحمد، ت671هـ): دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988.

27- مجد الدين الفيروز أبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، دت، دت.

ثانياً: كتب الحديث:

- 28- ابن ماجة (محمد بن يزيد القزويني، ت 275هـ): سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، مصر، ط 1، دت.
- 29- أبو داود (سليمان بن الأشعث، ت 275هـ): سنن أبي داود، شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط 1، 2009.
- 30- أحمد بن حنبل (ت 241هـ): المسند، تحقيق عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.
- 31- الألباني: ضعيف الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير)، المكتب الإسلامي، دم ن.
- 32- الألباني: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1995.
- 33- الألباني، صحيح سنن أبي داود، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998.
- 34- الحاكم (أبو عبد الله محمد، ت 405): المستدرک علی الصحیحین، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2003.
- 35- البخاري (محمد بن إسماعيل، ت 256 هـ): صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ذيب البغا، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 1، 1993.
- 36- مسلم بن الحجاج (ت 261هـ): المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تحقيق محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط 1، 2006.
- ثالثا: المراجع العربية:
- 37- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، ط 1، دت.
- 38- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدجر، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط 1، 2006.
- 39- إبراهيم زكرياء، مشكلة الفلسفة، دار العلم، القاهرة، مصر، ط 1، 1963.
- 40- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق أحمد جاد، مؤسسة قصر البخاري، الجزائر، ط 1، 2012.
- 41- ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط 1، 1948.
- 42- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، (دم ن).

- 43- ابن عربي، الفتوحات المكية، بولاق، مصر، د م ن.
- 44- ابن عربي، كتاب التراجم، مطبعة جمعية المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط1، 1984.
- 45- ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط1، 1948.
- 46- ابن عربي، الفتوحات المكية، نشر عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، د ت.
- 47- ابن عربي، عنقاء العرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة صبيح، القاهرة، مصر، ط1، 1945.
- 48- ابن عساكر، تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 49- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط1، د ت.
- 50- ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط1، 1973.
- 51- ابن القيم، إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة، تحقيق عبد الرزاق الشوا، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1997.
- 52- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، د ت.
- 53- ابن كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 1983.
- 54- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق عادل بن سعد، دار الاعتصام، القاهرة، مصر، ط1، 2008.
- 55- أبو الأعلى المودودي، تدوين الدستور الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1981.
- 56- أبو حامد الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1961.
- 57- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الظلال، تقديم عبد الرزاق قسوم، دار جسور، المحمدية، الجزائر، ط2، 2013.
- 58- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط1، 1943.
- 59- أبو عمرو الداني، الأحرف السبعة للقرآن، تحقيق عبد المهيمن طحان، دار المنارة، جدة، العربية السعودية، ط1، 1997.
- 60- أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 1950.

- 61- أبو العلا عفيفي، تقديم فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.
- 62- إحسان عبد المنعم عبد الهادي سمارة، النظام السياسي في الإسلام، دار يافا العلمية للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2000.
- 63- أحمد أمين، يوم الإسلام، دار الأصالة، الجزائر، ط1، 2010.
- 64- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10، 1969.
- 65- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب العلمية، القاهرة، مصر، ط1، 1935.
- 66- أحمد بن عبد الله الغنيمان، علم الغيب في الشريعة الإسلامية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1425هـ.
- 67- أحمد بن نعيم، فلسفة التاريخ عند هيجل، كلمة للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 68- أحمد بن مصطفى طاش كبرى زادة مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985.
- 69- أحمد السيد رمضان، الفلسفة الحديثة عرض ونقد، مكتبة الإيمان، المنصور، مصر، ط1، دت.
- 70- أحمد الصاوي، الأقليات التاريخية في الوطن العربي، مركز الحضارة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1989.
- 71- أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 1994.
- 72- إدغار موران، المنهج - الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها (الجزء الرابع)، ترجمة يوسف تيس، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013.
- 73- إسماعيل راجي الفاروقي، أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1983.
- 74- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت.
- 75- أفلاطون، محاوره فايدروس، تحقيق أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، مصر، ط1، 2000.
- 76- أفلوطين، التساعية الرابعة (في النفس)، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، مصر، ط1، 1970.
- 77- أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية المصححة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط6، 1994.

- 78- ألفريد بولس آير، من الوضعية المنطقية إلى التحليل النفسي، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ط 1، 2001.
- 79- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نخصة مصر للنشر، ط 1، 2005.
- 80- إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل، جدل الفكر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 3، 2007.
- 81- أم الزين بنشيجة المسكينى وآخرون، الماركسية الغربية وما بعدها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2014.
- 82- أمل عجيل، قصص وتاريخ الحضارات العربية (لبيبا، السودان، المغرب)، دار بيروت، بيروت، لبنان، ط 1، 1998.
- 83- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، 1995.
- 84- إميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، 1987.
- 85- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 2، 2002.
- 86- الإيجي، المواقف، عالم الكتاب، بيروت، لبنان، (د. م. ن.).
- 87- بسام علي سلامة العموش، الإيمان بالغيب، دار المأمون، عمان، الأردن، ط 1، 2009.
- 88- بريل ليفي، فلسفة أوجست كونت، ترجمة محمود قاسم، محمد السيد محمد بدوي المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط 2، 1952.
- 89- بول فولكييه، هذه هي الديالكتيكية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، لبنان، ط 1، 1959.
- 90- بيار ماشيري، كونت الفلسفة و العلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
- 91- بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط 2، 2007.

- 92- توفيق المديني، تاريخ الصراعات السياسية في السودان والصومال، الهيئة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط 1، 2012.
- 93- تيوكاريس كيسيديس، هيراقلطس، جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط 1، 1987.
- 94- الثعالبي، فقه اللغة، تحقيق ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000.
- 95- الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 2، 1985.
- 96- جعفر الهادي، النظرية المادية الديالكتيكية، دار أمير، قم، إيران، ط 1، 1416هـ.
- 97- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 2004.
- 98- جمال الدين السيد جاد المراكبي، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة، مطابع ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط 1، 1414هـ.
- 99- جميل صليبا، العجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1982.
- 100- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 3، 2006.
- 101- جون بول سارتر، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الأدب، بيروت، لبنان، ط 1، 1966.
- 102- جون بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، ترجمة عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية، القاهرة، ط 1، 1964.
- 103- جيمس فينكيان اليسوعي، أفلاطون سيرته، آثاره ومذهبه الفلسفي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 1، 1991.
- 104- حربي عيسى عطيتو، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط 1، 1999.
- 105- حسن حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1986.
- 106- حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ط 1، 1997.

- 107- حسن محسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005.
- 108- حسين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2005.
- 109- حنا ديب، هيجل وفيورباخ، دار أمواج، بيروت، لبنان، ط 1، 1994.
- 110- خالد غسان، أفلوطين، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط 1، 1983.
- 111- ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضري، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط 1، 1985.
- 112- الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.
- 113- رأفت غنيمي الشيخ، التاريخ المعاصر للأمم العربية الإسلامية، دار الثقافة، مصر، ط 1، 1992.
- 114- رضا الزواري، في الفكر الجدلي، منشورات عيون، الدار البيضاء المغرب، دت، دط.
- 115- رمضان الصباغ، فلسفة الفن عند سارتر وتأثير الماركسية عليها، دار الإنماء القومي، القاهرة، مصر، ط 2، 1986.
- 116- روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، ترجمة يحيى هويدي، منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 1983.
- 117- رينيه بيزو، هيجل والهيكلية، ترجمة أدونيس العكرة، بيروت، لبنان، ط 1، 1993.
- 118- رينيه ديكارت، تأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، ط 1، د ت، 1951.
- 119- زياد عبد الكريم النجم، توينبي ونظريته التحدي والاستجابة (الحضارة الإسلامية أنموذجا)، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، ط 1، 2010.
- 120- زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط 1، 1958.
- 121- ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة قدرى محمود حنفي، دار دمشق، دمشق، سوريا، 2008.
- 122- سعد الدين كليب، الخبرة الجمالية في الفكر العربي-الإسلامي، وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، ط 1، 1998.
- 123- سعد بن حمدان اللحياني، مبادئ الاقتصاد الإسلامي، د م ن، 1428.

- 124- سعيد حوى، الإسلام، دار الشهاب، باب الوادي، الجزائر، ط2، 1988.
- 125- سعيد العشماوي، تاريخ الوجودية في الفكر البشري، دار القومية للطباعة والنشر، رياض الفتح، دت، دط.
- 126- سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 1973.
- 127- سميح عاطف الزين، نظام الإسلام: الحكم، الاقتصاد، الاجتماع، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ط1، 1989.
- 128- صالح عوض، النظام السياسي في الفكر العربي الإسلامي، دار الشروق، القبة، الجزائر، ط1، 2010.
- 129- صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- 130- الطاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1990.
- 131- عاصم إبراهيم الكيالي، القاموس الصوفي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق القاشاني، دار كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- 132- عبد الحلیم ماهورباشة وآخرون، صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية، تحرير رائد عكاشة وعائشة حضير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 2020.
- 133- عبد الحميد متولي، القانون الدستوري والأنظمة السياسية، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، ط2، 1966.
- 134- عبد الحلیم محمود، القرآن في شهر القرآن، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط7، دت.
- 135- عبد الحي بن فخر الدين الحسيني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام "نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر"، دار بن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- 136- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1970.
- 137- عبد الرحمن بدوي، اشبنجدر، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1941.
- 138- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980.
- 139- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984.
- 140- عبد الرحمان بدوي، مدخل إلى الفلسفة، الكويت، ط1، 1975.

- 141- عبد المجيد تركي، تقديم إحكام الفصول في أحكام الأصول للباحي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1995.
- 142- عبد الرزاق بلعقروز، مدخل إلى الفلسفة العامة منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015.
- 143- عبد الله الطريفي، الاقتصاد الإسلامي أسس ومبادئ وأهداف، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط11، 2008.
- 144- عبد العزيز الثعالبي، معجز محمد رسول الله، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1984.
- 145- عبد الله الغنيمان، مختصر منهاج السنة النبوية لأبي العباس شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، دار الصديق، صنعاء، اليمن، ط2، 2005.
- 146- عبد الله حسين، السودان من التاريخ القديم إلى التبعية المصرية، دار كلمات عربية، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- 147- عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل بحث في جدلية النص والعقل والواقع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 2005.
- 148- عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، أعلام التصوف والمكرسين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة، مصر، ط1، 1992.
- 149- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية منهم، عقائد الفرق الإسلامية وآراء كبار أعلامها، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 150- عبد الكريم الجيلي، مراتب الوجود وحقيقة كل موجود، مكتبة القاهرة، القاهرة، مصر، ط1، 1999.
- 151- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظم، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
- 152- عثمان نويه، المفكرون من سقراط إلى سارتر، المكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1970.
- 153- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5، 2008.
- 154- علي حنفي محمود، قراءة نقدية في وجودية سارتر، المكتبة القومية الحديثة، القاهرة، مصر، ط1، 1996.
- 155- علي عبد الرزاق جبلي، دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

- 156- علي عبد الفتاح المغربي، اتجاهات النظر العقلي في الدين عند مفكري الإسلام، مكتبة الحرية، القاهرة، مصر، ط1، دت.
- 157- غازي الصوراني، مدخل إلى الفلسفة الماركسية، د د ن، غزة، فلسطين، ط1، 2018.
- 158- الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت لبنان، ط1، 1987.
- 159- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 160- الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق فوزي ميتري نجار، دار المشرق، بيروت لبنان، ط1، 1995.
- 161- فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2006.
- 162- فتحي ملكاوي، منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، أمريكا، ط1، 2011.
- 163- فليح حسن خلف، البنوك الإسلامية، عالم الكتاب الحديث، الأردن، ط1، 2006.
- 164- فلاديمير لينين، سيرة مختصرة وعرض للماركسية، دار صامد، تونس، ط1، دت.
- 165- فيل سليتر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية-، ترجمة خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط2، 2004.
- 166- القاشاني، شرح فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، دم ن.
- 167- القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيوني، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر.
- 168- القشيري، الرسالة القشيرية، دار الفكر، القاهرة، مصر، ط1، 1367.
- 169- القشيري، أسماء الله الحسنى، تحقيق أحمد عبد السلام الحلواني، جار أزال، بيروت، لبنان، ط2، 1986.
- 170- كارل ماركس، رأس المال، ترجمة راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1962.
- 171- كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوكنهايمر إلى آكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1.
- 172- مارتن هايدجر، التقنية: الحقيقة- الوجود، ترجمة محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1995.

- 173- مارتن هايدجر، مبدأ العلة، ترجمة نظير جهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 174- مالك بن نبي، تأملات، دار الوعي، روية، ط1، 2013.
- 175- محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، دار الشرق، القاهرة، مصر، ط1، 1998.
- 176- محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى القرآن: نزوله، كتابته، جمعه، إعجازه، جدله، علومه، تفسيره، حكم الغناء به، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، دت.
- 177- محمد إقبال، ماذا نصنع يا أمم الشرق، ترجمة أحمد غازي والصاوي شعلان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1988.
- 178- محمد أسد، الطريق إلى الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، دت.
- 179- محمد الأمين الشنقيطي، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، دط، دت.
- 180- محمد البدوي، المنهجية في البحوث والدراسات الأدبية، دار المعارف، سوسة، تونس، ط1، 1998.
- 181- محمد التومي، الجدل بين الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، السعودية، ط1، 2003.
- 182- محمد الغزالي، فقه السيرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دط، دت.
- 183- محمد الغزالي، قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة، دار الشروق، دم ن.
- 184- محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفصيلها، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط20، 1987.
- 185- محمد بن عبد الرحمن الخميس، شرح العقيدة الطحاوية الميسر، دار الفتح، الشارقة، الإمارات، ط1، 1994.
- 186- محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1982.
- 187- محمد رشاد عبد العزيز محمود، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، مصر، ط1، 1982.
- 188- محمد سعيد العشماوي، الخلافة الإسلامية، ج1، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1992.

- 189- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ط1، 1988.
- 190- محمد سعيد رمضان البوطي، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1985.
- 191- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق فريق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- 192- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط1، 1364هـ.
- 193- محمود فهمي زيدان، كانت و فلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1968.
- 194- محمد محمود السروجي، دراسات في تاريخ مصر والسودان الحديث والمعاصر، مكتبة الإسكندرية، مصر، ط1، 1998.
- 195- محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، مطبعة الرسالة، القاهرة، مصر، ط2، 1945.
- 196- محمود شاكر، التاريخ المعاصر، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- 197- محمود فهمي زيدان، كمنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1968.
- 198- محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، ط2، السودان، 1969.
- 199- محمود محمد طه، تعلموا كيف تصلون، سلسلة الثورة الثقافية، السودان، ط1، 1979.
- 200- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، مكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 2009.
- 201- محيي الدين بن شرف النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت.
- 202- مجمع اللغة العربي، المعجم الوسيط، القاهرة، مصر، ط4، 2004.
- 203- مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 1995.
- 204- مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، 1995.
- 205- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2009.
- 206- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 207- معن زيادة وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1986.
- 208- موريس كرانسون، سارتر بين الفلسفة والأدب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، الهيئة المصرية للكتاب، الإسكندرية، مصر، ط1، 2002.

- 209- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2002.
- 210- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2004.
- 211- نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم محي الدين ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 2006.
- 212- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- 213- نقولا حداد، فلسفة الوجود، مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2017.
- 214- نوال عبد العزيز، رياح الشمال، جار المعارف، دت، ط1، 1985.
- 215- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، سوريا، ط1، 1994.
- 216- نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند آرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1991.
- 217- هبة رؤوف عزت، نحو عمران جديد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2015.
- 218- هريبت ماركيزوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة الثورة الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
- 219- هنري ويسلينغ، تقسيم إفريقيا 1880-1914: أحداث مؤتمر برلين وتوابعه السياسية ترجمة ريماء إسماعيل، دار الجماهيرية، ليبيا، ط1.
- 220- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 221- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007.
- 222- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، دط، دت.

- 223- ولتر ستايس، فلسفة هيكل المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2007.
- 224- ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، دار الجيل، القاهرة، مصر، ط 1، 2005.
- 225- ولي الله الدهلوي، التفهيمات الإلهية، المجلس العلمي، داهيل (سورت)، الهند، ط 1، 1936.
- 226- ويل ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت لبنان، ط6، 1988.
- 227- ويل ديورانت، قصة الحضارة، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط 1، 1985.
- 228- ويل ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1992.
- 229- يحي جلال، تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط 1، 1999.
- 230- يحي محمد، نقد العقل العربي في الميزان، دراسة تعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر العربي محمد عابد الجابري، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 2009.
- 231- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1993.
- 231- يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط3، 2001.
- 233- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2012، ص 93.
- 234- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، دار الكتاب المصري، مصر، ط2، 1946.
- 235- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العالم العربي، القاهرة، مصر، ط 2، 2012.
- رابعا: المراجع الأجنبية:

- 236- Carnap Rudolf, Philosophy and Logical Syntax, London, 1955.
- 237-Comte Auguste, Cours de philosophie positive, Op.cit, P 05 ز 12.
- 238-Descart, Meditations on Metaphysics, Translated by: Elizabeth Haldamw, Cambridge Univesity Press, London, 1st Edition, vol1.
- 239-Diogène Laerce, Brun (Jean), Les Stoïciens, textes choisis, P.U.F, 1962.

- 240- Duane Schultuz & Sydney Schultze , Théories of Personality, Wadsworth Publishing Co Inc, USA , 5th ed, 1994.
- 241- Friedrich Engels, Dialectics of Nature, F.L.P.H, Moscow, Russia, 1st Edition, 1954
- 242-Karl Marks, Capital, Progress Publisher, Moscow, Russia, 1st Edition, 1965.
- 243- Max Horkheimer, Théorie Critique, essai , Payot , traduite de L Allmend par le groupe de traduction du Coullège de philosophie, 1978.
- 244-Muller Judith, God has Ninety Names, Simer and Schuller, New Yourk, 1996.
- 245- Sidney Hook , Dialectic in Society and History , in Readings in The Philosophy of science, New York.
- 246-Vladimir Linin, Marks Engels Marxism, Progress Publishers, Moscow, Russia, 2nd Edition, 1965.

خامسا: الرسائل الجامعية:

أ- رسائل الدكتوراه:

- 247- الحاج دواق، المشروع المعرفي محمد أبو القاسم حاج حمد وتطبيقاته النقدية، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010.
- 248- سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي وأثره في واقع الأمة، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2008.
- 249- علي قريشي، الحرية السياسية في النظام الدستوري المعاصر والفقہ الإسلامي دراسة مقارنة في الأصول النظرية وآليات الممارسة مع التطبيق على الوضع في الجزائر، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية الحقوق، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005.

- 250- قيس محمد حامد علي ، التمييز بين العلم و اللاعلم في فلسفة بوبر -دراسة تحليلية مقارنة-، رسالة دكتوراه، جامعة الخرطوم، السودان، 2008.
- 251- كرد محمد، الشعر والوجود عند هايدجر، رسالة دكتوراه(غير مطبوعة)، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، الجزائر، 2012.
- 252- مسلم خيرة، الشعرية الفرنسية وأثرها في النقد المغربي ما بين 1970 إلى 2000، رسالة دكتوراه (غير مطبوعة)، كلية الآداب واللغات، جامعة السانبا، وهران، الجزائر، 2014.
- ب- رسائل الماجستير والماستر:**
- 253- الطاهر مولف، العقل الوضعي عند أوجست كونت، (رسالة ماجستير غير مطبوعة)، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2008.
- 254- رشاد رنوي، الحركة الاستقلالية في السودان خلال القرن العشرين، (مذكرة ماستر غير مطبوعة)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2015.
- 255- رمزي حبيب مليك، قصة الخلق في الإسرائيليات حسب ورودها في الطبري مع ما يقابلها في التوراة والتلمود، رسالة ماجستير(غير مطبوعة)، كلية الآداب، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1973.
- 256- عبد الله بن ناصر سلطاني السحيباني، السياسة الخارجية للدولة الإسلامية في عهد النبوة ، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1979.
- 257- عمر سلمان، الأزمة السودانية 1983. 2005 (مذكرة ماستر غير مطبوعة)، جامعة يوسف بن خده، الجزائر، 2006.
- 258- فلاق علي، تمويل الاستثمارات في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير(غير مطبوعة)، كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2001.
- 259- محمد الديب، القلق الوجودي في الشعر الأندلسي، رسالة ماجستير (غير مطبوعة)، جامعة البعث، دمشق، سوريا، 2007.
- 260- مستاك يحي محمد لمين ، قضية دارفور وأبعادها الإقليمية و الدولية ،دراسة من 2003 إلى 2015 (مذكرة ماجستير غير مطبوعة) جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2013.
- ج- الجرائد والمجلات والملتقيات:**

- 261- أسمهان بلوم وآخرون، التأصيل النظري لتفسير العلاقة بين الإنسان والبيئة، International Journal of Enviroment and Water، المجلد7، العدد 1، 2018.
- 262- إكرام فهمي حسين، منطق الفكرة الشاملة عند هيكل، مجلة كلية الآداب، جامعة حلوان ، مصر ، العدد 26 ، 2009.
- 263- الحاج أوحمة دواق، في أهمية السيرة الذاتية والتأريخ لها فلسفيا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المملكة المغربية، 2016 /10/80.
- 264- حسن الحريري، التأويل الإبتيمولوجي اللاوضعي بين براديجم توماس مون وبرنامج بحث إيمر لاکاتوس، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2016.
- 265- رزيق رابع، بن عومر رزيق، في مفهوم الوجود وتطبيقاته في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، الجزائر، العدد35، سبتمبر 2018.
- 266- سعيد بم محمد بن حسين معلوي، نظرية الخلق المستمر عند المتكلمين حقيقتها وتاريخها ولوازمها لعقدية، مجلة العلوم الشرعية، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، مكة، المملكة العربية السعودية، العدد 34، محرم 1436هـ.
- 267- سناء الخزرجي، الإبداع الفني وعلاقته بالقلق الوجودي لدى طلبة كلية الفنون الجميلة، مجلة كلية التربية، العراق، م2، العدد4، 2010.
- 268- العربي بن الشيخ، نظريا الخلق عند المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، مجلة الإحياء، العدد 34.
- 269- علي الدريدي وفاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، العدد12، بيروت، 2003.
- 270- علي بولاج، وثيقة المدينة المنورة وثيقة السلام في مجتمع متعدد الثقافات والأديان، ترجمة أورهان محمد علي، مجلة حراء، أنس أركنة، إسطنبول، تركيا، آفريل 2006، العدد 03.
- 271- علي جمعة، التعايش مع الآخر، وثيقة المدنية: الأسس والمبادئ ، جريدة الأهرام اليومي، مؤسسة الأهرام، مصر، عدد22، يناير، 2011.
- 272- فهمي حسين، منطق الفكرة الشاملة عند هيكل، مجلة كلية الآداب، جامعة حلوان، مصر، 2006، العدد 26.

- 273- قويدر الأخضر، المشكلة الأخلاقية في نظرية وحدة الوجود عند محي الدين بن عربي، مجلة دراسات، عدد 2010.
- 274- كزاي محمد فوزي، براديجم مدرسة فرانكفورت على المحك -منظور اتصالي-، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، جامعة سكيكدة، الجزائر، 2014، العدد 09.
- 275- محمد شوقي الفننجري، المذهب الاقتصادي في الإسلام، مقال مقدم للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، مكة، المملكة العربية السعودية، 1976.
- 276- محمد عبد الواحد غانم، تحريم الربا في القرآن والسنة، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، د م ن، السنة 1، العدد 1.
- 277- محمد مهدي جابر الظالمي، مفهوم الجدل بين أفلاطون وأرسطو، مجلة آداب الكوفة، كلية الآداب جامعة الكوفة، العراق، 2017، عدد 34.
- 278- مصطفى غلوش، الوجودية في الميزان، مجلة رسالة الإمام، وزارة الأوقاف، القاهرة، مصر، العدد 4، 1985.
- 279- مولود قدور بن عطية، أصل الأخلاق بين فريديريك نيتشه وكارل ماركس، مجلة التدوين، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، العدد 11، السداسي الثاني 2018.
- 280- الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، الرؤية والمنهج، فندق الهلتون، الخرطوم، 2007.
- 281- وادفل محمد، خصوصيات الجدل الرواقي، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010.
- د- المواقع الإلكترونية:
- 282- www.marefa.org
- 283- www.marefa.org
- 284- www.aswatonline.com
- 285- www.aswatonline.com
- 286- www.marefa.org

خامسا: فهرس المحتويات:

أ	مقدمة
01	الفصل الأول: قراءة في النشأة والتكوين
02	المبحث الأول: السيرة الذاتية للمفكر حاج حمد
03	المطلب الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية في السودان
03	الفرع الأول: الأوضاع السياسية
09	الفرع الثاني: الأوضاع الاجتماعية والثقافية
13	المطلب الثاني: حاج حمد (المولد والنشأة)
13	الفرع الأول: النشأة والتكوين
21	الفرع الثاني: إنتاجه الفكري
29	المبحث الثاني: استمداده الفكري
30	المطلب الأول: داخل النسق الإسلامي
30	الفرع الأول: القرآن الكريم
33	الفرع الثاني: ابن عربي والرؤية الكونية الصوفية
41	الفرع الثالث: محمود محمد طه وتأثره في تكوين حاج حمد
45	المطلب الثاني: الإنتاج الفكري الغربي وأثره في فكر حاج حمد
45	الفرع الأول: الماركسية وتأثيرها في المشروع الحمدي
52	الفرع الثاني: حلقة فيينا، أوجست كونت والمشروع الفكري لحاج حمد
58	الفصل الثاني: الجانب النظري
59	المبحث الأول: الجدلية، الغيب، الوجود مفاهيميا
60	المطلب الأول: الجدلية
60	الفرع الأول: الجدل عند اليونان
69	الفرع الثاني: الجدل في العصر الوسيط

77.....	الفرع الثالث: الجدل في الفلسفة الحديثة.....
91.....	الفرع الرابع الجدل عند حاج حمد.....
94.....	المطلب الثاني : الغيب.....
94.....	الفرع الأول : الغيب لغة.....
98.....	الفرع الثاني: الغيب اصطلاحاً.....
104.....	الفرع الثالث: أقسام الغيب.....
112.....	الفرع الرابع: الغيب عند حاج حمد.....
116.....	المطلب الثالث: الوجود.....
116.....	الفرع الأول : الوجود لغة.....
118.....	الفرع الثاني : الوجود اصطلاحاً.....
121.....	الفرع الثالث: الوجود في القاموس الفلسفي.....
134.....	الفرع الرابع: الوجود عند حاج حمد.....
137.....	المبحث الثاني : جدلية الغيب والوجود.....
138.....	المطلب الأول : المأزق الحضاري الإنساني.....
138.....	الفرع الأول : قراءة في نظريات قيام وسقوط الحضارات.....
145.....	الفرع الثاني : الحضارة عند حاج حمد.....
158.....	الفرع الثالث: جدلية الغيب والوجود.....
162.....	المطلب الثاني : سورة العلق والتأسيس للجمع بين القراءتين.....
162.....	الفرع الأول : القراءة بالله.....
163.....	الفرع الثاني : القراءة بالقلم.....
165.....	الفرع الثالث: ما العلاقة بين القراءتين؟.....
169.....	الفرع الرابع: الجمع بين القراءتين.....
181.....	الفرع الخامس: نحو البحث عن إنسان العالمية.....

184.....	المبحث الثالث : منهجية الجمع بين القراءتين.....
186.....	المطلب الأول: الجمع وآلياته.....
186.....	الفرع الأول : المنهج لغة واصطلاحاً.....
187.....	الفرع الثاني : الجمع بين القراءتين مفاهيمياً.....
191.....	المطلب الثاني : المحددات المعرفية والضوابط المنهجية لأسلمة العلوم الإنسانية.....
191.....	الفرع الأول: الوحدة المنهجية بين العلوم الطبيعية والإنسانية.....
192.....	الفرع الثاني: الوظيفية بديلاً عن النسبية في فلسفة العلوم.....
193.....	الفرع الثالث: منهجية الخلق والمعرفية الوظيفية والإنسان.....
194.....	الفرع الرابع: الغائية الكونية المزدوجة.....
196.....	المطلب الأول : مستويات الجمع بين القراءتين.....
197.....	الفرع الأول : التأليف.....
199.....	الفرع الثاني : التوحيد.....
202.....	الفرع الثالث: الدمج.....
208.....	الفصل الثالث : في البحث عن إنسان العالمية.....
210.....	المبحث الأول : خلق الإنسان عند حاج حمد.....
212.....	المطلب الأول : قراءة في بعض نظريات الخلق.....
212.....	الفرع الأول: نظرية الفيض.....
214.....	الفرع الثاني: نظرية الكُمون.....
216.....	الفرع الثالث: نظرية الخلق المستمر.....
217.....	المطلب الثاني : نظرية الخلق القرآنية.....
218.....	الفرع الأول: عناصر خلق الإنسان الأول.....
220.....	الفرع الثاني : مراحل خلق آدم.....
223.....	المطلب الثالث : نظرية الخلق عند حاج حمد.....

225.....	الفرع الأول : نحو تأسيس لنظرية خلق إسلامية كونية.....
234	الفرع الثاني : الروح والنفس عند حاج حمد.....
243	الفرع الثالث: النتائج المعرفية لنظرية الخلق الحمدي.....
247.....	المبحث الثاني : المرأة والحرية والأخلاق في أفق مشروع الإنسان الكوني الجديد.....
248	المطلب الأول : المرأة في المشروع الحمدي.....
249.....	الفرع الأول : التكافؤ بين الرجل والمرأة في أصل الحلقة.....
251	الفرع الثاني : النص القرآني نقيض العقلية الذكورية.....
253	الفرع الثالث: المنهجية المعرفية في مواجهة المنظومة الفقهية.....
266.....	المطلب الثاني : الحرية في أفق التكامل.....
266.....	الفرع الأول : نحو تأسيس لمفهوم الحرية في الإسلام.....
269.....	الفرع الثاني : حرية الإنسان بين الشرائع والشعائر.....
282.....	المطلب الثالث : من الأخلاق الوضعية إلى الأخلاق الكونية.....
282.....	الفرع الأول : أزمة الأخلاق في الغرب.....
285.....	الفرع الثاني : الأخلاق الكونية في مشروع حاج حمد.....
291.....	المبحث الثالث : التكاملية والمشروع السياسي الإسلامي.....
294.....	المطلب الأول : نظام الحكم في العهد النبوي.....
296.....	الفرع الأول : الإقليم.....
297.....	الفرع الثاني : الشعب.....
303.....	الفرع الثالث: السلطة.....
306.....	المطلب الثاني : المشروع السياسي الإسلامي عند حاج حمد.....
308.....	الفرع الأول : الحاكمية الإلهية.....
310.....	الفرع الثاني : حاكمية الاستخلاف.....
314.....	الفرع الثالث : حاكمية الكتاب.....

325.....	المبحث الرابع : الرؤية الكونية التوحيدية والبعد الاقتصادي.
327.....	المطلب الأول: الاقتصاد الإسلامي مفهومه ومرتكزاته.
327.....	الفرع الأول : مفهوم الاقتصاد الإسلامي.
329.....	الفرع الثاني : أسس ومقومات الاقتصاد الإسلامي.
333.....	المطلب الثاني: الاقتصاد والرؤية الكونية التوحيدية.
333.....	الفرع الأول: خصائص الاقتصاد الإسلامي.
335.....	الفرع الثاني : الرؤية الكونية وتحقيق المساواة الاقتصادية.
341.....	الخاتمة.
346.....	ملخصات البحث.
350.....	الفهارس.
351.....	فهرس الآيات.
369.....	فهرس لأحاديث.
371.....	فهرس الأعلام المترجم لهم.
374.....	ثبت المصادر والمراجع.
392.....	فهرس المحتويات.

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences
Constantine

Faculty of Usul al-Din
Registration
Comparative Religions
Serial Number:



Department of Aqida and
Number:.....

Speciality: Aqida and
Contemporary Islamic thought

**The Problematic of Theology and Existence in
Islam**

Muhammad Abu al-Qasim Haj Hamad as a Model

Thesis presented to get the Diploma of Scientific Doctorate in Islamic sciences
Specialty: Aqida and Contemporary Islamic thought

Issued by the student:
Chaib Khalil

Supervised by the Doctor:
Ahcene Brama

Full name	Function	Scientific Rang	Original University
Said Aliouene	President	Professor	Amir Abd-el-Kader University
Ahcene Brama	Supervisor & Reporter	Professor	Amir Abd-el-Kader University
Bouzid boumediene	Examineur	Professor	Oran University
Lilia Chentouh	Examineur	Professor	University of Algiers 1
Rabeh Meradji	Examineur	Professor	University of Guelma
Ahlem Belattar	Examineur	Professor Lecturer A	Amir Abd-el-Kader University

Academic year: 2021-2022 /1442-1443