الجمهورية الجزائرية الدّيمقراطية الشّعبية

وزارة التّعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية _ قسنطينة

كليّة أصول الدّين رقم التسجيل:.....

قسم العقيدة ومقارنة الأديان رقم التسلسل:.....

شعبة : العقيدة تخصص: عقيدة وفكر إسلامي معاصر

الدور الإبستيمولوجي للقرآن عند محمد أبي القاسم حاج حمد

مذكّرة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة _ تخصّص عقيدة وفكر إسلامي معاصر

إعداد الطالب :

نبيل سيساوي

إشراف الأستاذ الدكتور :

اسعيد عليوان

لجنة المناقشة :

أ.د / صالح نعمان.....رئيسًا

أ.د / اسعيد عليوان..... مشرفا ومقررا

أ.د/ عبد الوهاب فرحات.....عضوا ومناقشا

د/ الحاج دواق.....عضوا ومناقشا

السنة الجامعية 1434- 1435 هـ / 2013- 2014 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي الكريمين الذين رباني صغيرا

وتعبا كثيرا لأجل أن يراني سعيدا...

أهديها إلى كل من علمني حرفا من مشائخي وأساتذتي الفضلاء

أهديها إلى كل إنسان ينشد الخير والصلاح لكل الناس

إلى كل إخوتي وأحبابي...

وأهديها إلى روح جدي مصطفى وجدتي وناسة

وإلى جدي بوجمعة الذي استشهد لأجل أن نحيا أحرارا...

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور

اسعيد عليوان

على توجيهاته القيمة التي أخرجت هذا العمل إلى النور

ولكل أساتذتي الذين لم يبخلوا عليّ بوقتهم ونصحهم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين القائل في كتابه الكريم: ((إِنَّ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝٩)) [الإسراء:9] والصلاة والسلام على النبي الأمي المبعوث رحمة للعالمين أما بعد:

فلم يعرف التاريخ زخما فكريا متسارعا كالذي يشهده هذا العصر، يقابله زخم علمي متسارع أيضا،فتضاربت الآراء واختلفت الأيديولوجيات وتباينت الفلسفات سواء ذلك على مستوى الوفاق أو الاختلاف العقدي، أعني على مستوى المدارس والمذاهب أصحاب الملل و النحل المختلفة أو في نفس المدرسة و المذهب ذي الملة والنحلة الواحدة وإن كان الاختلاف – وهو سنة الله في خلقه – قديمٌ قِدَمَ الإنسان في وجوده.

والإسلام باعتباره الدين الحق والرسالة الخالدة الخاتمة كان لزاما عليه أن يتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية مهيمنا ومتجاوزا مشخصا ومعطيا البديل الحضاري في الوقت نفسه.

ولا شك أن العالم الإسلامي منذ قرون يشهد تراجعا حضاريا لا يخفى على القاصي والداني، هذا التراجع يقابله تسارع حضاري رهيب للعالم الغربي امتدت آثاره إلى شتى أصقاع المعمورة، ولكنه تحضر لا يخلو من فجوات أصبحت هواتها تتساحق وآثارها تتبين مع هذا التسارع، فأدخلت العالم في ما يسمى بالمأزق الحضاري؛ ذلك لأنها حضارة عرجاء أشبعت الإنسان ماديا ولم تشبعه ولا تريد أن تشبعه روحيا، غافلة عن حقيقة هذا الكائن المتميز. من أجل ذلك جاء هذا الزخم الفكري والتباين الأيديولوجي من شتى المدارس والمذاهب والملل والنحل، ولعل الذي يهمنا أكثر هو ما يقدمه الإسلام من حلول باعتباره كما أسلفنا الدين المهيمن على كل تراث البشرية الحضاري.

إننا كثيرا ما نسمع من العلماء و المفكرين والساسة أن الاسلام هو الحل ثم نجد تضاربا كبيرا وتباينا سحيقا بين ما يطرحه هذا وما يطرحه ذاك باسم الاسلام. والذي نذهب إليه ونعتقده أن طرح الاسلام كبديل حضاري لا يتم إلا وفق رؤية واضحة ومنهج محدد المعالم، وهذا لا يتم إلا عبر القرآن الكريم باعتباره كتاب الإسلام الذي لا تختلف عليه الأمة بشتى أطيافها وفرقها ومذاهبها واتجاهاتها، فهي تتفق على أنه الكتاب الخاتم والمهيمن على ما سبقه من الكتب، فهو إذن المرجع الذي يمكنه أن يتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية وفق رؤية واضحة ومنهج محدد المعالم مستوعبا لهـــا ومتجاوزا إلى بديل حضاري عالمي متعاليا عن التطورات الجدلية الأوروبية المفضية إلى النقائض المتضادة، سواء مثاليا عند هيجل أو ماديا عند انجلز،فالقرآن يطرح الجدل بمعنى التفاعل الكلي للعناصر بخلاف التضاد الذي تطرحه الحضارة الغربية، وليس في العصر الراهن فحسب بل في كل

العصور تمظهر التاريخ البشري في كثير من قوانينه بمنطق التحـــدي و الاستجابة، وهذا ما سنحاول إبرازه مع طرح البديل القرآني المتعالي عن النقائض والتضاد.

ولعل من أبرز المفكرين الذين تناولوا الإسلام كبديل حضاري فكانت مجهوداته متميزة بل ومثيرة للجدل المفكر السوداني **محمد أبو القاسم حاج حمد** الذي وضع القرآن كبديل وفق منهجية محددة جاء بها القرآن نفسه، ولعل الشيء المميز في فكر حاج حمد في تعامله مع القرآن هو اعتماده أسلوب التفكيك والتحليل انطلاقا من القرآن ثم إعادة التركيب، وهو ما أفضى به إلى استخراج محددات منهجية معرفية مكنونة في القرآن ((إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ [الواقعة:77-79] وذلك خلافا لجماهير العلماء والمفكرين الذين يتناولون القرآن بالتفسير من الخارج..كل هذا وغيره جعلني أهتم بدراسة أفكار هذا الفيلسوف وارتأيت أن أجعل بحثي في الجانب **الابستيمولوجي للقرآن الكريم** عنده.

ولخطورة الأفكار والبدائل الإبستيمولوجية التي جاء بها **أبو القاسم حاج حمد** فقد أثارت جدلا واسعا في أوساط المفكرين الإسلاميين حيث عقدت له ندوة في القاهرة في مارس 1992 شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وتناولها جانب آخر من الأساتذة بتعقيبات مكتوبة وقد شارك في الندوة أسماء كبيرة في الفكر الإسلامي المعاصر من أمثال: عبد الوهاب المسيري، أحمد فؤاد باشا، علي جمعة، محمد عمارة، جمال عطية وغيرهم، ومن الذين بعثوا بتعقيباتهم: محمد الغزالي، برهان غليون، أكرم العمري، ماجد عرسان الكيلاني، محمد الراوي.

وحاج حمد فيلسوف ومفكر سوداني من مواليد سنة 1942 خاض غمار السياسة منذ الصبا وتعامل مع دوائر المخابرات للعديد من الدول لسنين طويلة وعايش الكثير من التغيرات والأحداث التي أثرت تأثيرا مباشرا في الساحة السياسية العربية كما أنه كان طرفا فاعلا في الكثير منها، وقد تعرض لها بالنقد والتحليل مع إعطاء البدائل في كل مرحلة، إلا أن الأزمة الفلسطينة هي أبرز ما أثر في فكر حاج حمد وكانت هي السبب الرئيس في صقل مواهبه وإخراج أكبر عمل له وهو كتاب العالمية الإسلامية الثانية أو جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وهو عمل موسوعي طرح فيه حاج حمد جل فكره وفلسفته، واعتبره بداية لمشروع معرفي جديد دعا من خلاله جميع العلماء والمفكرين إلى تثمينه والإسهام في إتمام هذا البناء الذي لا يمكن أن يتم بمجهود فردي ولا بطائفة دون أخرى فهو مشروع أمة بأسرها ولا يمكن أن يؤتي أكله إلا بمجموع الأمة.

مع كل هذا إلا أني لم أجد دراسات كافية وشافية تتناول منهج حاج حمد بالنقد العلمي البناء، إلا انتقادات من بعض المفكرين لم تتعد مجرد النقد العاطفي المتمسك بالموروث لا يرقى إلى أن نسميه نقدا بالمعنى العلمي، ولعل ذلك يرجع لعدة عوامل منها:

- صعوبة الأفكار وتعقيدها.
- مخالفة السائد و المألوف.
- قلة الجراءة الفلسفية لدى الكثير من المفكرين والباحثين.

وفي مقابل ذلك قلة هي التي اهتمت بفكر حاج حمد، فقد قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنشر الكثير من أعماله.

عنوان البحث: وجعلت عنوان البحث:

(الدور الابستيمولوجي للقرآن الكريم عند محمد أبي القاسم حاج حمد)

وقد عالجت فيه إشكالية طرح القرآن كبديل حضاري والسُّبُل الواجب اتخاذها لذلك وفقا لمنظور حاج حمد، وذلك انطلاقا من معرفية القرآن وخصائصه وكيفية تعاطيه مع شتى المراحل التي تمر بها البشرية ابتداء بالمرحلة الآدمية وانتهاء بالمرحلة العالمية. وقد أسهبت قليلا في الرد على أبرز الفلسفات والمناهج الوضعية وذلك لكونها النموذج السائد والمسيطر على الحضارة العالمية الراهنة مع تفاقم أزماتها وعدم وجود البديل الحقيقي لها الذي نراه كامنا في القرآن الكريم.

إشكالية البحث: جاء هدا البحث ليجيب عن إشكالية وهي:

1- مدى قدرة القرآن على استيعاب كافة الأنساق الحضارية وتجاوزها خصوصا في عصرنا الراهن.
2- ثم كيفية تناول القرآن الكريم لهده الأنساق الحضارية، وكيفية التعامل معها.
3- وكيف نقدم القرآن بديلا حضاريا في عصرنا الراهن.

أهمية الموضوع:

1- تعلقه بمشروع حضاري بديل لما تعانيه الإنسانية مما طغى عليها من النموذج الغربي.
2- تعلقه المباشر بالقرآن الكريم فهو يبحث في خصائص القرآن وعلاقته بالفكر الإنساني.
3- تبيان مدى قدرة الدين على تجاوز المأزق الحضاري الذي وقعت فيه المادية بشتى مدارسها.
4- تقييم إنتاج أحد المفكرين المثيرين للجدل فقد قام بثورة شاملة على مستوى الفكر الإسلامي.

دوافع اختيار الموضوع:

- اهتمامي بكل الموضوعات التي تتعلق بالقرآن الكريم من الناحية المعرفية.

- تميز طرح أبو القاسم في تعامله مع القرآن عن جميع المفكرين والمفسرين مما استهواني للتعرف على منهجه عن قرب.
- ارتباطه المباشر بالمصدر الأول للدين (القرآن الكريم).
- ارتباطه بنواح معرفية متعددة كاللسانيات، علم اللغة، علم التفسير، العلوم الكونية، الفلسفة...

أهداف البحث:

1- يهدف هذا البحث إلى إبراز أهم خصائص القرآن المعرفية.
2- التعرف على نموذج معرفي بديل من طرف أحد المفكرين الإسلاميين.
3-التعرف على منهجية القرآن المعرفية في مجابهة كافة النماذج التي وضعت الإنسانية في مأزق الوضعية تارة واللاهوتية تارة أخرى وكيفية التخلص منها ببديل معرفي منهجي.
4- إثبات أن القرآن الكريم هو الكتاب الذي يملك الخلاص مما تعانيه البشرية في مأزقها الحضاري.
5- التعرف على موقف القرآن مما أفرزته بقية الحضارات على جميع الأصعدة.

الدراسات السابقة:

لا توجد دراسات كثيرة عن فكر **حاج حمد** وذلك ربما يرجع إلى حداثة فكره وعدم اشتهاره من جهة، ولغرابة طرحه وبعده عن المألوف من جهة أخرى، إلا أن ذلك لا ينفي وجودها، فمن بينها:
- المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد و تطبيقاته النقدية: أطروحة دكتوراه للحاج دواق.
- أعمال الندوة التي أقيمت بالقاهرة سنة 1992 وهي مطبوعة في آخر كتابه"منهجية القرآن المعرفية".

الإضافة التي يقدمها هذا البحث:

يسعى هذا البحث إلى تبيان قيمة القرآن الإبستيمولوجية، وقدرته على التفاعل مع كافة الأنساق الحضارية بمنطق الاستيعاب والتجاوز، ومحاولة الوقوف على مكمن الداء للأزمات الإنسانية والبدائل الإبيستيمولوجية التي يطرحها القرآن.

منهج البحث: اتبعت في هذا البحث مناهجين أساسين لاحتياج الموضوع لذلك منها:.

1- المنهج التحليلي: أي تفكيك المقولات لأصل إلى الغايات والمقاصد الفلسفية والعلمية التي ينشدها حاج حمد، ثم محاولة ربطها بناظم منهجي يتبين لنا من خلاله منهجه .

2- المنهج المقارن: حاولت فيه مقارنة آراء حاج حمد بآراء المفكرين المعاصرين والعلماء القدامى والمعاصرين لكي أتبين مدى المخالفة والموافقة مع علمائنا ومدى إمكانية الجمع والتوفيق بين ما يطرحه هو وما يذهب إليه علماؤنا.

صعوبات البحث:

في الحقيقة لم تواجهني صعوبات كثيرة فيما يتعلق بحاج حمد وذلك لاطلاعي المسبق على كتبه ومنهجه، إلا أن ارتباط المسائل والقضايا التي يطرحها بكثير من العلوم جعلني أستصعب كثيرا عملية التتبع بالنقد لمختلف هذه الطروحات، وذلك لضرورة استخدام هذه العلوم في النقد وإلا سيصبح غير علمي وغير موضوعي وغير بناء، وهذا ما يتعذر في بحث كهذا.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

أما **الفصل الأول:** فجعلت عنوانه: القرآن وخصائصه عند محمد أبي القاسم حاج حمد؛ تناولت فيه مفهوم القرآن عند علمائنا وعند حاج حمد ثم وقفت من خلاله على الفارق المنهجي لكل منهما، كما تناولت خصائص القرآن وآثارها في فهمه من الناحية المعرفية والمنهجية.

و الفصل الثاني: وعنوانه الطرح المعرفي القرآني بين العالمية الإسلامية الأولى والمرحلة الإسرائيلية؛ وخصصته للحديث عن المعجزة وارتباطها بالإيمان وتطبيقها على المرحلة الإسرائيلية وخصائصها وكيفية تفاعل القرآن مع الشعوب مع اختلاف وعيها وخصوصية المرحلة الإسلامية الأولى.

أما **الفصل الثالث:** فعنونته: المعرفية القرآنية في العالمية الإسلامية الثانية وتجاوز النسق الغربي؛ تحدثت فيه عن كيفية تشكل العقلية الأوربية منذ جذورها الأولى وبالتالي عن نهاياتها الفلسفية وخصائصها، وعن إسقاطاتها على الفكر العربي، ثم تعرضت للفارق بينها وبين محددات القرآن المعرفية، والبدائل الإبيستيمولوجية التي يطرحها القرآن الكريم.

الفصل الأول: مفهوم القرآن وخصائصه عند حاج حمد.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم القرآن.

المبحث الثاني: خصائص القرآن الذاتية.

المبحث الثالث: خصائص القرآن بالنسبة للوعي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : مفهوم القران الكريم :

المطلب الأول :تعريف القرآن.

1 – تعريف القرآن لغة :

1 – يذهب أكثر علماء اللغة إلى أن معنى القرآن معنى الجمع، وسمّي قرآنا لأنّه يجمع السور فيضمّها ... وقرأت الشيء قرآنا جمعته وضممت بعضه إلى بعض ،ومنه قولهم :ما قرأت هذه الناقة سلى قطّ ،وما قرأت جنينا قطّ ، أي لم يضطمّ رحمها على ولد ، وأنشد : هجان اللون لم تقرأ جنينا*[1].

2 – وذهب آخرون إلى أنه مشتق من (قرنت الشيء بالشيء) إذا ضممت أحدهما إلى الأخر، ومنهم الأشعري[2]، و قرأ وقرن كلاهما يدلّ على معنى الجمع و المقارنة.

3 – و قال ابن فارس : "القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع من ذلك سمّيت القرية لاجتماع الناس فيها ... قالوا ومنه القرآن كأنه سمّي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك [3]

4 – وذهب بعضهم إلى أنه اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله ، فهو غير مهموز وبه قرأ ابن كثير ، وهو مروي عن الشافعي[4]، والجمهور على خلافه .

4 – وقال بعضهم : القرآن لغة : اسم لكل مقروء إذا نُكّر[1].

---

* البيت لعمرو بن كلثوم التغلبي وصدره : ذراعي عيطل أدماء بكر .وهو في ديوانه : جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2 ،1416 – 1996 ،ص 68 .

1- ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم أبو الفضل الإفريقي، لسان العرب المحيط، دار الحديث ، القاهرة ، مصر،1423 – 2003 – ط3 باب القاف 7 / 283 .

2- الكفوي أيوب بن موسى أبو البقاء ، الكليات .مؤسسة الرسالة بيروت ط2 ، 1419 – 1998 ص 720 .

3- ابن فارس أبو الحسين بن زكريا : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر ،دمشق، سوريا، د ط ود ت ، ج5/ ص616 – 617

4- الكفوي، الكليات :720 .

5 – ويذهب بعضهم إلى أنه مأخوذ من القرائن، وذلك لأن آياته يصدق بعضها بعضا ويدل بعضها على بعض[2]، فخلاصة أقوالهم والقول المعتمد عند الجمهور أنه يحمل معنى الجمع والضمّ.

2– تعريف القرآن اصطلاحا:

أ– عند الفقهاء والأصوليين:

يكاد يتفق الفقهاء والأصوليون على تعريف القرآن الكريم على اختلاف في دمج بعض الخصائص ببعض فمنهم من أطنب ومنهم اختصر وأوجز ومنهم من اقتصد وتوسّط، فيتّفقون عموما على أنه، الكلام المعجز، المنزّل على النبيّ صلى الله عليه وسلم ،المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته[3].

ويحدّه الشوكاني بقوله: هو كلام الله المنزل على الرسول ،المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلا متواترا. فخرج بقوله: المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف ، سائر الكتب والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية وغيرها، وخرج بقوله " المنقول نقلا متواترا القراءات الشاذّة "[4].

ب– عند المتكلمين:

يتفق المتكلمون مع الأصوليين والفقهاء وأهل اللغة على تعريف القرآن، ولكنهم يتوقفون عند قولهم كلام الله أو " اللفظ المنزل " فيبحثون في حقيقة هذا الكلام وذلك لارتباطه الوثيق بالعقائد فهو يتعلق بذات الله تعالى .

---

1 - نفسه: 720 .

2- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد إبراهيم، دار التراث ، القاهرة، مصر، ط3، 1404-1984، ج2/ص277 .

3- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القران : دار الكتاب العربي ،بيروت ، لبنان، ط1 1415 – 1995، ج1/ ص21 ، وانظر الجرجاني علي بن محمد : التعريفات تحقيق نصر الدين تونسي. شركة القدس للتجارة. ط1 .2007 ص 279.

4- محمد بن علي الشوكاني : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تحقيق سامي بن العربي ، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط1 – 1421ـ2000 .ص 169 .

ويفرق الأشاعرة بين كلام الله النفسي القديم القائم بذات الله تعالى، وبين الكلام الحادث بالصوت والحرف وهذا الأخير مستحيل فلا يكون الله متكلما بهذا الاعتبار، ولايثبتون في حق الله تعالى إلا كلام النفس ، لأن الكلام الذي هو صوت وحرف يوجب أن يكون الله محلا للحوادث وهو محال على الله ، و يستشهدون بقول الشاعر[1]:

لاتعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلا

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ويقول الإنسان: زورت في نفسي كلاما ويقال في نفس فلان كلام، وهو يريد أن ينطق به، وكلام النفس لايدلّ على الحدوث، إذ ماهيّة كلام النفس لا تتبدل باختلاف الأزمنة والأمكنة ، أما الألفاظ الدالّة عليه فتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة[2] ،أما معنى كون الله متكلّما عندهم فهو أن الله سبحانه ،إذا أراد شيئا أو كره شيئا، خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام ، لتدل هذه الأصوات على كونه تعالى مريدا لذلك الشيء المعيّن أو كارها له، أوكونه حاكما به بالنفي أو بالإثبات[3]، وهو بعينه قول الماتريدية[4]، أما المعتزلة فيذهبون إلى أن كلام الله محدث غير قديم ، ويستدلون على ذلك بالمنقول والمعقول أما المنقول بقوله تعالى:((الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١)) [هود:1]، وهذه علامة المحدث ، وقال((وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامٗا وَرَحۡمَةٗۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُحۡسِنِينَ ۝١٢))[الأحقاف: 12]، وقبله غيره ليكون إلا محدثا، أما من المعقول فقالوا أن القرآن سوره كثيرة، وهو عربي، وينصّف، ويتلى ويستمع، ولا خلاف بين الأمة أن كل ما سوى الله محدث، فيجب أن يكون القرآن كلام الله محدثا ومحدثه الله عز وجل[5]، أمّا كونه متكلما فللعلم بوجود

1- الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 .1403 – 1983 ص75 .

2- أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 75 .

3 – الرازي فخر الدين محمد بن عمر أبو بكر . الأربعين في أصول الدين .تحقيق أحمد حجازي السقا .مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1. 1986 . ص 244

4 – نفسه : 248

5 – سعد الدين التفتازاني شرح العقائد النفسية . تحقيق أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات، القاهرة، مصر، ط 1- 1987. ص 42

الكلام من جهته لا غير، كما نقوله في كونه محسنا أو رازقا أو مميتا، إلى ما شاكله من الأوصاف المشتقة من الفعل[1].

والملاحظ أنه لافرق بين قول المعتزلة و الأشاعرة في مسألة خلق القرآن إلاّ من حيث اللفظ، فالمعتزلة ينفون الكلام عن الله الذي هو الأصوات والحرف، وهو الشيء الذي ينفيه الأشاعرة عن الله تعالى، وإنما اختلفوا في حقيقة الكلام الإلهي، فجعله الأشاعرة مغايرا للعلم والإرادة[2]. ويجعله المعتزلة هو عين العلم والإرادة[3]، وعابوا على الأشعرية تقسيمهم الكلام إلى الحكاية والمحكيّ، وقولهم بقدم المحكيّ وحدوث الحكاية،في حين أن المحكيّ والحكاية عند المعتزلة شيء واحد[4]، ذلك أن الكلام عندهم لا يقسّم إلى قسمين كما هو عند الأشاعرة، وإنما يجعلون الكلام فقط هو الحروف والأصوات المقطّعة وهو مخلوق أنزله الله على نبيّه علما ودالّا على نبوّته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليها في الحلال والحرام[5].

ج– عند الصوفية: هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها[6].

المطلب الثاني: القرآن عند "أبو القاسم حاج حمد".

لم يعط " أبو القاسم حاج حمد " تعريفا محددا للقرآن ولكنّنا من خلال ما يطرح وفي إطار منهجه العام نستطيع أن نستخلص منه تعريفا:

في **اللغة:** يجعل "حاج حمد" تجلّي الله تعالى موضوعا للنظر، وذلك من خلال الكتاب، أو ما يسمّيه "الجمع بين القراءتين" ولذلك فهو يرفض المعنى التجميعي المرتكز على الكمية في القرآن،

1– القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي : الأصول الخمسة ، تحقيق فيصل بدير عون ، جامعة الكويت، الكويت، ط1، 1998 ص 87 .

2– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج13 /ص58 .

3 – الرازي، الأربعين في أصول الدين ج1 / ص247 .

4– القاضي عبد الجبار، المغني، خلق القرآن ص 17 .

5– القاضي عبد الجبار بن أحمد أبو الحسن الأسد أبادي البصري ،شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة مصر، د ط د ت، ص 527 .

6– الجرجاني، التعريفات ص 279 .

ويجعل منه فرقانا يتجمّع كيفيا في قرآن واحد[1]. فهو لايخرج عن معنى الجمع الذي ذهب إليه علماؤنا في التعريف اللغوي.

أما **اصطلاحا**: فيطرح "أبو القاسم حاج حمد" القرآن بوصفة الوعي المعادل موضوعيا للوجود وحركته[2]،وهو وعي مطلق متشيّء في مفردات اللغة. فهو تجمع كيفي لمتفرقات الوجود وحركته[3]. هذا التجمع الكيفي تضبطه محدّدات كثيرة منها ما سندرسها في خصائص القران. وبتعبير أقل تعقيدا يقول: "القرآن الذي يعني اقتران القراءتين؛ قراءة بالله وقراءة بالواقع، أو الجمع بينهما في المشيئة الإلهية"[4]، وإذا أردنا تبسيط التعريف نقول، إن القرآن حقيقته أنه من عالم الأمر أي عالم الغيب، إلا إلا أنه متشيئ في مفردات اللغة، ولكن بكيفية تحمل منهجية معرفية إذا تكشفنا عليها أمكننا ذلك من معرفة أسرار الكون وقوانينه ولكن ليس من خلال القرآن وحده، بل بالاستعانة بالعلوم والمناهج المعرفية البشرية، وذلك في عالم المشيئة الذي هو عالم القوانين الموضوعية.

الفارق بين تعريف حاج حمد و تعريفات العلماء :

يوجد فارق واضح مابين تعريفات العلماء -إذا استثنينا تعريف الصوفية والأشاعرة- وتعريف "حاج حمد" سواء من حيث المبدأ أو من حيث المنتهى، أعني من حيث المنطلقات التي بني عليها التعريف، والغايات التي ينتهي إليها، فعلماؤنا ينطلقون من كون القرآن كلاما، وقد رأينا كيف استدلوا على كونه كلاما على اختلاف بينهم أهو في النفس أم مخلوق، لينتهوا إلى أنه كلام الله ومفارق لكلام المخلوقين، فغاية تعريفهم تمييز كلام الله المخصوص على بقية الكلام سواء كان كلامه كالتوراة والإنجيل والحديث القدسي، أو كان كلام غيره، "أما أبو القاسم حاج حمد" فيبتدئ من كون القرآن وعيا معادلا للوجود وحركته لينتهي إلى ما يسمّيه بالجمع بين القراءتين"

وهذا يعني أن علماءنا ركّزوا في تعريفهم للقرآن على التعريف بالحد لذلك يدخلون خصائص وأوصافا ويخرجون أخرى، أما أبو القاسم فركّز في تعريفه للقرآن على تعريفه بالرسم، فكلامهم هنا

1- محمد أبو القاسم حاج حمد : العالمية الإسلامية الثانية : دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1416 – 1996. ج2 /ص 506 .

2 - نفسه ج1/ص 32

3 - نفسه ج1/ص506 .

4- محمد أبو القاسم حاج حمد . جذور المأزق الأصولي. دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1-2010 .ص125

متعلّق بتعريف القرآن ككلام، وليس بفهمهم لحقيقة القرآن، أما تعريف "حاج حمد" فمتعلق بالخاصة وهو يقترب من تعريف الصوفية في قولهم:" هو العلم اللدني الإجمالي الجامع للحقائق كلها[1]. والذي يدلّ على أن علماءنا إنما أرادوا بتعريفهم للقرآن إثبات أن كلام الله مغاير و مماين لكلام المخلوقين ما ذكره الباقلاني[2]، قال:" ذكر العلماء أن الأصل في هذا هو أن تعلم أنّ القرآن الذي هو متلوّ محفوظ مرسوم في المصاحف، هو الذي جاء به، النبيّ صلى الله عليه وسلم، وأنه هوالذي تلاه على من في عصره ثلاثا وعشرين سنة. والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر الذي يقع عنده العلم الضروري له، وذلك أنه قام به في الموقف وكتب به إلى البلاد ، وتحمّله عنه إليها من تابعه وأورده على غيره ممن لم يتابعه، حتى ظهر فيه الظهور الذي لا يشتبه على أحد"[3]، فاختلاف التعاريف يرجع إلى الغاية المتوخّاة منه، وقد قدّمنا الغاية من تعريفات علمائنا، أما حاج حمد فغايته في تعريفه للقرآن جاءت إثر إشكالية مطروحة، وهي عموما إشكالية هذا البحث، وهي مدى قدرة القرآن على استيعاب الفلسفات والأفكار وتجاوزها والتفاعل مع الأنساق الحضارية، والديانات، ولذلك فهو يعادل القرآن بالكون، وذلك أن القرآن يحوي بداخله منهجية معرفية كما هو الشأن بالنسبة للكون المحكم التصميم ، فالكون برمّته وبكل مكوناته لا ينفصل بعضه عن البعض الآخر، فالتعامل مع ظواهره يجب أن يكون وفق رؤية تقوم على وحدة التكوين، إذ يستحيل دراسة وفهم جانب من جوانب الكون بتغييب جانب أخر[4]، وكذلك الأمر بالنسبة للقرآن فهو يعدّ إطارا مرجعيا لأفكار موحّدة ومتكاملة فيما بينها، وهو سرّ الترتيب الأخير في نظر"حاج حمد" ، وكان ذلك الترتيب والتركيب وقفا من عند الله وعلى يد رسوله، فـ"حاج حمد" ينظر إلى وحدة القرآن البنائية والعضوية بالربط مع وحدة الكون البنائية، فكلتا البنائيتين تفضي إحداهما إلى الأخرى، ومن ثمّ فهو يدعو منهجيا إلى ما

1-الجرجاني، التعريفات : 279.

2- الباقلاني :" محمد بن الطيب أبو بكر البصري ثم البغدادي ولد سنة 403هـ ، متكلم وأصولي صاحب التصانيف كان يضرب المثل بفهمه وذكائه ، مالكي الفروع ، أشعري الأصول توفي سنة 403 ، من مؤلفاته التمهيد ، إعجاز القرآن". سير أعلام النبلاء 11 / 13

3- محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني . إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، دت ص21.

4 - انظر جون هرمان راندال ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمه ، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج2/ص120 .

أسماه بالجمع بين القراءتين [1]– وسيأتي لها مزيد تفصيل –. وبما أن الكون في صيرورة مندفعة ، فمعاني القرآن عند "حاج حمد" إنسيابية مع هذه الصيرورة المندفعة أبدا باتجاه المستقبل بحيث تتبدّى قدرته دائما على الإحاطة بالمتغيرات واستيعابه لقوانينها الاجتماعية والتاريخية ضمن صياغة كونية للمناهج المعرفية العلمية المعاصرة واللاحقة ،بذلك يحيط القرآن بكل المتغيرات ويملك قدرات التداخل مع مختلف حقول المعرفة والثقافات ،ماضيا وحاضرا ومستقبلا[2]. أما إذا قارنّاه بتعريف المتكلمين فإننا نجده يقترب كثيرا من تعريف الأشاعرة، الذين يقسّمون كلام الله إلى قسمين: الكلام النفسي وهو قديم، والصوت والحرف وهو حادث مخلوق، و"حاج حمد" يجعل القرآن كذلك قسمين :فهو قرآن مطلق من عالم الأمر، متشيّء في مفردات اللغة[3]، وعالم الأمر عنده من عالم الغيب،وهو يقابل الكلام النفسي القديم عند الأشاعرة، والتشيّء في مفردات اللغة يقابل الكلام المخلوق، إذ لايكون الشيء إلا مخلوقا,قال تعالى: "ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ١٠٢" [الأنعام:102].. ولكن كونه من عالم الغيب لا يعني بالضرورة أن يكون قديما ، فالملائكة من عالم الغيب وهي مخلوقة ، وهذه هي النقطة التي تفرق بين التعريفين .

1 – انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1423-2003،ص85- 86 -87...

2 - محمد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية.دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1- 2011. ص45

3 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص232.

المبحث الثاني : خصائص القرآن الذاتية.

المطلب الأول: الإطلاقية :

1 تعريف الإطلاقية:

المطلق هو المتعرى عن الصفة والشرط والاستثناء، وإذا كان مقولا فهو ينصرف إلى الكمال، وهو ضد المقيد[1]، ويقصد أبو القاسم حاج حمد بإطلاقية القرآن كونه لامتناهيا ولا محدودا، ويربط إطلاقية القرآن بمطلقين آخرين هما الإنسان والكون، ويسمّيها المطلقات الثلاث، فهي لامحدودة ولا متناهية ، والسؤال المطروح هنا : ماذا يعني حاج حمد باللاتناهي واللامحدودية في القرآن مع أننا فنراه ونقرؤه محدودا ، بل لقد عد العلماء كلمات القرآن وحروفه وآياته وسوره[2].

يجيب على ذلك أبو القاسم حاج حمد منطلقا من أن جدل المعرفة يقود الإنسان نحو الإطلاق، أي التحقق من مطلقيه الإنسان ، فكلما ازداد الإنسان إيغالا في المعرفة بجدليتها المترابطة ازداد توجها نحو الإطلاق، ولكن ليس بالمعنى الماركسي[3] الذي يجعل نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية ، ويجعل نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم[4]. وليس أيضا بمعنى التطابق مع الماهية الهيجلي[5]؛ فهيجل يجعل الظاهرة انعكاسا للماهية ، وهما متلازمان .. والماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهرا ، والجوهر يقابله العرض ، ويصير العرض جوهرا بدوره ، وبذلك نصل إلى وحدة الوجود ونستبعد فكرة وجود إله مفارق للكون[6]، ولكن حاج حمد يبدأ في اكتشاف الإطلاق في الإنسان والكون من خلال التركيب أو خصائص التكوين بالذات ، وبكامل شروط

1- الكفوي، الكليات، ص848 .

2- انظر السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن. تحقيق طه عبد الرءوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط ، دت ، ج1/ ص204 .

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص230 .

4 - يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5 ،د ت ، ص 402 .

5- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص320 .

6- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ،ص277 .

الوعي العلمي الذي يبدأ بالمحدود على مستوى الإنسان كجسد وحواس ،ليمتد إلى قواه اللامرئية[1] ونزوعه اللامحدود أولا، ثم على مستوى الكون الذي يبدأ بالمحدود في الكون الطبيعي كظاهرات ليمتد إلى اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر ، فالإطلاق متحقق في أصل التركيب والتكوين وهي مسألة في متناول البحث العلمي سواء في حال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، فهناك ماهو دائما مشترك بين العلمين بحكم أن الكون الطبيعي هو رحم التولد الإنساني[2]، ويتخذ حاج حمد من سورة الشمس منطلقا لهَا يقول سبحانه:وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا ۝٤ وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ [الشمس:1_8] فالنفس المريدة العاقلة متخلقة من الكون الطبيعي اللامحدود ، بخلاف الروح فهي من عالم الأمر، فتكوين النفس كوني مع تشيئها في الأرض[3].

2– مصدر المطلق :

يجعل "حاج حمد " مصدرية الإطلاق كما هي في الإنسان، وكما هي في الكون، أزلية فوق المطلق والإطلاقية، أي يصدر عن أزلي يتجاوز المطلق، ومن الأزلي يصدر الوعي الإطلاقي (القرآن) كما صدر مطلق الكون ومطلق الإنسان[4] ، والأزلية التي يصدر عنها الوعي المطلق مفارقة للإنسان وليست حالّة فيه كما هو المثال الهيجلي ، فالأزلي لا يتدنى إلى مطلق وإلا سيحجّم المطلق من ناحية ، ولن يصدر عنه وعي مطلق من ناحية أخرى ، وليس من وسيلة يصدر بها الوعي المطلق من الأزلي إلى المطلق الإنساني سوى الوحي ، إذ يمتنع التجسّد والحلول والاتحاد ،هنا يتشيّأ الوعي المطلق اللامحدود المتنزل عن الأزلي في مفردات اللغة المحدودة ، تماما كما يتشيّأ مطلق الإنسان بقواه اللامرئية في محدود الجسد ، وكما يتشيّأ الكون اللامتناهي في الصغر ، واللامتناهي في الكبر بحدود الظواهر ،

1 – "ظهرت حركة الاسبريتيزم « Espritismes» في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وانتشرت انتشارا رهيبا في العالم الغربي خصوصا في انجلترا وأمريكا وفرنسا وإيطاليا ، وأحدثت هزة عنيفة في المذهب المادي رجع على إثرها علماء كثيرون وآمنوا بوجود قوى غيبية ... ". انظر محمد فريد وجدي : الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3 د ت، ص321 إلى غاية ص 386 .

2 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص230 .

3 - نفسه، ج1/ص230.

4 – نفسه ، ج1/ص232.

وهكذا يجعل حاج حمد مطلق الوحي في محدودية اللغة ومفرداتها انطلاقا من خاصية التركيب الداخلي للكتاب المنزل[1]، ويتخذ من تفسير قوله تعالى :قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ﴿١٠٩﴾ [الكهف :109] وقوله سبحانه "وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٢٧﴾" [لقمان :27].سندا ودليلا على إطلاقية المعاني القرآنية.

3– الفارق بين الاستعمال الإلهي للغة والاستخدام البشري :

يفرق حاج حمد بين لغة القرآن ولغة البشر حتى لو كانوا هم العرب الأقحاح، ذلك أن القرآن يحمل نسقا تركيبيا خاصّا ، فمحمولات الآيات في القرآن تمتد لتتداخل مع بعضها في وحدة عضوية كتابية لتحيط بمطلق الإنسان والكون كله ، أما استخدام البشر للغة فلا يرقي بها لأن تحمل المطلق فهي ترتبط بخصوصية وحدود الموضوع المطروح كقراءة في طب أو هندسة أو فرع من فروع الكلام حتى تفرغ طاقاتها في إطار الارتباط بالموضوع[2]، وذلك كما يفعله أرباب علم معين من حشد للمصطلحات وإعطائها دلالات في ذلك العلم يتعارفون عليها فيما بينهم لاتخرج عن نطاقهم ، حتى إذا سمعها من لا دراية له بعلمهم لم يفهم منها المعنى الذي يريدون، بل ربما زاغ فهمه إلى مالا يقصدون، وقد ألف العلماء في ذلك قديما وحديثا.

4 – لماذا لم يتفطن علماؤنا إلى هذا ؟

يرجع "حاج حمد " ذلك إلى الخطاب الأيديولوجي التاريخي الذي أظهر نفسه على حساب الخطاب المعرفي للقرآن ، ولهذا الأمر تفسيره التاريخي[3]، واستمر الخطاب إلى عصرنا الراهن لعدم حدوث متغير نوعي في بنيتنا الاجتماعية والثقافية بحيث تتولد أنظمة معرفية جديدة تعيننا على إعادة

1 – المصدر السابق، ج1/ص232 .

2 – نفسه، ج1/ص232 – 233 .

3– تفسيره التاريخي عند حاج حمد هو أنهم قد أخذوا من القرآن – كما قيض الله لهم– ضمن خصائص وعيهم أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه، إذ لم تكن طبيعة تلكم المرحلة الرائعة منهجة الأمور التي هي طبيعة عصرنا". انظر العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص186 و ج2/ص479

قراءة تراثنا ،وتحليل إشكالياتنا المعاصرة[1].إلا أنه وجدت اجتهادات شبيهة بما انتهى إليه حاج حمد وإن لم تؤد إلى نفس النتائج ، من ذلك ما ذهب إليه ابن تيمية[2] من أن الكلمة إذا جاء بها القرآن أو الحديث وعرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم[3]، ويعتبر هذا الاجتهاد من ابن تيمية تأسيسا لمثل هذه الدراسات،وقد انتهى الباحث الياباني توشيهيكو ايزوتسو(1914_1993) إلى ما انتهى إليه حاج حمد، وذلك باستخدام علم الدلالة يقول :(إن الكلمة في السياق القرآني المتميز يجب أن تفهم في ضوء هذه المصطلحات المترابطة، وأن هذا الترابط وحده يعطي كلمة كتاب طابعا دلاليا مميزا جدا ، أعني بنية معنى خاصة ومعقدة، ما كانت الكلمة لتكتسبها لو أنها بقيت خارج هذا النظام)[4]

5- قيمة الإطلاقية في القرآن :

ترجع القيمة الإطلاقية للقرآن الكريم إلى المهمة التي أنزله الله من أجلها و ذلك حتى يكون القرآن هو الكتاب الخالد الذي يحمل عالمية الخطاب ، ويتفاعل مع كافة الأصناف الحضارية والديانات العالمية فيجب أن يكون حاملا لصفة الإطلاقية وحتى لا ينتهي إلى ما وصلت إليه، الفسلفة المادية الجدلية التي تستلب بحتميتها وجودية الإنسان وتخضعه لجدل الطبيعة ، أو حتى استلاب اللاهوت للإنسان والطبيعة معا من زاوية قدرة وقوة الموجب الإلهي فقط ، بحيث تنفي التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي ، كما لا تقرّ بمتعلقات الوجود الإنساني أو القانون الطبيعي[5]. ليخلص بنا حاج حمد إلى الجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) ولكنه يعطي للجدل مفهوما

---

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص233.

2- "هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي الحنبلي أبو عباس تقي الدين (661-728)، نبغ واشتهر في دمشق ثم انتقل إلى مصر، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ثم أطلق فسافر إلى دمشق وأطلق ثم أعيد ومات معتقلا بلقعة دمشق، فحزنت دمشق كلها في جنازته، برع في العلم و التفسير وأفتى ودرّس وهو دون العشرين، وكان كثير البحث في فنون الحكمة، و تصنيفاته لا تحصى كثرة، منها: درء تعارض العقل والنقل، السياسة الشرعية، منهاج السنة النبوية..". الأعلام، ج1/ص144.

3 - انظر، أحمد بن تيمية تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء ، المنصورة، مصر، ط3، 1426-2005، ج7/ص180.

4 - توشيهيكو ايزوتسو،الله والإنسان في القرآن.ترجمة هلال محمد الجهاد .مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2007. ، ص45.

5- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية،ج1/ص150 .

مغايرا بحيث ينفي عنه معنى التطور عبر النقائض المتضادة ، ويؤكد على استخدام الجدل بمعنى التفاعل الكلّي للعناصر باتجاه تركيب وفق صيرورة لها غايات كونية[1]، حيث تتفاعل فيها المطلقات الثلاث دونما استلاب لأحدها ، إذ خاصية الإطلاق نفسها تنفي عنها الاستلاب ، فلا يبقى إلا الجدل بمعنى التفاعل دونما استلاب ، فاستلاب الإنسان من طرف المادية الجدلية لاعتقادها بمحدودية الإنسان ومطلقيه الطبيعية ،واستلاب الإنسان والطبيعة في الفكر اللاهوتي راجع إلى اعتقاد محدودية الطبيعة والإنسان معا ومطلقيه الغيب، أما وقد أثبتنا مطلقيه الإنسان ومطلقيه الطبيعة ، ومطلقيه الغيب فلم يبق إلا التفاعل.

6- إطلاقية القرآن والزمان :

من المعلوم أن إطلاقية القرآن تتنافى تماما مع حصره في حقبة زمنية معينة ، سواء كانت الحقبة النبوية أو ما قبلها أو ما بعدها ، ومن المعلوم أيضا أن القرآن قد تضمن وقائع في عصر التنزيل وإخبارا للماضين وإخبارا بالمستقبل ، فكيف يتأتى هذا مع إطلاقية القرآن ، يجيب "حاج حمد" بأنّ ماكان مرحليا من خطاب قرآني هو جزء من إطلاقية القرآن ، وليس تقييدا له، فإطلاقية القرآن هيمنت على ما سبق تاريخيا من أديان واسترجعت فتراتها نقديا ، وأحاطت بالحقبة النبوية الشريفة وخصائصها ثم أطلقت الكتاب لما بين يديه وقت التنزيل مع صيرورة الزمان والمكان[2]، كل ذلك وفق منهجية معرفية سيأتي لها مزيد تفصيل .

المطلب الثاني : عالمية الخطاب :

تأتي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كخلاصة لتجارب الأنبياء السابقين ، فقد كان النبي – قبل محمد – يبعث في قومه خاصة ليعالج ظاهرة من الظواهر أو قضية من القضايا،وهي تجارب – في نظري – يكمّل بعضها بعضا، فليست معزولة عن بعضها ، فلما تطور الوعي البشري، بفعل حركة الأنبياء ، و احتاجت البشرية أن تتآلف تحت لواء دين واحد بعث الله نبيّه محمدا للناس كآفة بشيرا و نذيرا .

---

1 - نفسه، ج1/ص144 .

2 - محمد أبو القاسم حاج حمد، ابيستيمولوجيا المعرفة الكونية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1425– 2004، ص386– 387 .

ولذلك يطرح " أبو القاسم حاج حمد " عالمية الخطاب القرآني متفاعلا مع كافة الأنساق الحضارية للبشرية، و مع مختلف الديانات بعيدا عن أية مركزية على النحو التالي :

1- ركّز القرآن على نفي مفهوم الثنائيات الحضارية المتنابذة ، و ذلك حين جعل من الأمة الإسلامية أمة دعوة مهمّتها الخروج إلى الناس ((كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾[آل عمران: 110]

2- طرح الله البعد العالمي والخروج للناس في إطار الأمة الوسط، لا بمعنى وسطية الفكر، ولكن بمعنى الشهادة على من توسّطته جغرافيا في موقع يجمع بين القارات القديمة التي تحتوي ثقافات البشرية وكافة أنساقها الحضارية مهما تفرّعت إلى أراض و أرجاء جديدة ، قال تعالى: ((وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ)) [البقرة : 143][1].

ويخالف " حاج حمد " هنا ما عليه جمهور العلماء و المفسرين في معنى وسطية الإسلام المرتبطة بالعالمية ، فهو يجعلها توسّطا جغرافيا بحيث يمكن من خلاله التفاعل مع كافة الحضارات والديانات و بالتالي يمكن الشهادة عليها ، أما جماهير العلماء فيذهبون إلى أن المقصود بالوسط هنا بمعنى الخيار و العدول ، كما يقال : قريش أوسط ، العرب نسبا وداراً، أي خيرها، و كان الرسول وسطا في قومه ، أي أشرفهم نسبا[2]. قال القرطبي : و أصل هذا أن أحمد الأشياء أوسطها وأورد في ذلك حديثا عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى :((وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا)) قال "عدلا"[3]، وأضاف القرطبي كونها وسطية المنهج قال :" ولما كان الوسط مجانبا للغلوّ والتقصير

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص77 .

2- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1 ، 1423 – 2002، ج1/ص330 .

3 - الحديث في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يُدعى نوح يوم القيامة فيقول لبيك وسعديك يارب، فيقول هل بلغت؟ فيقول نعم، فيُقال لأمته هل بلغكم؟ فيقولون ما أتانا من نذير، فيقول من يشهد لك؟ فيقول محمد وأمته، فيشهدون أنه قد بلغ، ويكون الرسول عليكم شهيدا فذلك قوله جل ذكره:"وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ "والوسط العدل" البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، موفم للنشر، الجزائر، دط، دت، كتاب الأنبياء، باب إنا أرسلنا نوحا إلى قومه، رقم 3161، ج3/ص1215.

كان محمودا ، أي هذه الأمّة لم تغل غلوّ النصارى في أنبيائهم ، ولا قصّروا تقصير اليهود في أنبيائهم"[1].

الفارق بين عالمية الإسلام والمركزية الأوربية:

هناك فارق كبير و جوهري بين عالمية الإسلام ، والعالمية الغربية ، التي تسعى إلى ما يسمّى بعملية : التنميط "standardisation "المشتقّة من كلمة "standard " وتعني معيار أو مقياس، وفعل نمّط standardiser"بالفرنسية وبالإنجليزية "standardize "ومعناه :يوحد المناهج أو المقاييس ،وهي عملية جاءت عبر مراحل تطورية ، فبعد تنميط الإنتاج الصناعي السّلعي الآلي الضخم (وذلك على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه)، والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة ، فالموضة على سبيل المثال تؤدي إلى أن كافة الناس يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدر لهم من أوامر من باريس أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء ، ويسارع الناس للإذعان، وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعية ، ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البرّاني ، وإنما امتدت لتشمل عالم الأشياء الجوّاني ،بحيث يتمّ تنميط أحلام الإنسان ، ورغباته وتطلّعاته ورؤيته لنفسه ، وأنماط سلوكه ، وتمّت المساواة والتسويقية بين البشر من الداخل والخارج[2]، وقد دوّت صرخات فوكوياما العالم بنداءاته لعملية التنميط والدعوة إلى النظام العالمي في شكله الأمريكي كنهاية للتاريخ ، أبدى فوكوياما تشاؤما كبيرا في بداية الأمر من الأنظمة الشيوعية المنابذة للأنظمة الليبرالية ، لأن ذلك سيكون حائلا دون عملية التنميط لكنه سرعان ما استبشر بسقوط هذه الأنظمة الواحدة تلو الأخرى ، وقيام ديمقراطيات ليبرالية تتمتّع بالرخاء والاستقرار[3].

---

1 – أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد بن شعبان ومحمد بن عيادي، مكتبة صفا، القاهرة، مصر، ط1 .1425 – 2005 . ج2/ص122 .

2– عبد الوهاب الميسري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423-2002 ، ص142-143.

3 – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين ، مؤسسة الأهرام، القاهرة، مصر ، ط1، 1413-1993 . ص 28.

إذن فالعالمية الغربية عالمية متمركزة على الذات قائمة على منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنابذة ، بخلاف الإسلام فليس فيه تحيّز حضاري حتى للذات العربية نفسها ، وليس هناك منطق خصوصيات مفارقة للآخرين ، بل إن عالمية الإسلام قامت على هذا التفاعل ، يقول "ول ديورانت:" لقد كان أهل الذمة المسيحيون، الزرادشتيون، واليهود، والصابئون يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرار في ممارسة شعائر دينهم ، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم"[1].

أما في العصر العباسي الذي هو عصر ازدهار الحضارة الإسلامية – فقد اشتهر من أهل الذمة كثير من العظماء ، مثل جرجيس بن بختيشوع طيب الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ، وجبرائيل بن بختيشوع طبيب هارون الرشيد الذي قال عنه :كلّ من كانت له حاجة إليّ فليخاطب بها جبريل ، لأني أفعل كل ما يسألني فيه ويطلبه مني ، ومنهم أيضا ماسويه ، وحنين بن إسحاق الذي كان يسمى برأس أطباء عصره[2]، وقد اعترف كثير من المستشرقين بتسامح الحكّام المسلمين ، قال تريتون[3]:"كان سلوك الحكام المسلمين في الغالب أحسن من القانون المفروض عليهم تنفيذه على الذميين ، وليس أدلّ على ذلك من كثرة استحداث الكنائس ، وبيوت العبادة في المدن العربية الخاصة ، ولم تخل دواوين الدولة قط من العمّال النصارى واليهود ،بل إنهم كانوا يتولّون في بعض الأحيان أرفع المناصب وأخطرها فاكتنزوا الثروات الضخمة ، وتكاثرت لديهم الأموال الطائلة : كما اعتاد المسلمون المساهمة في الأعياد المسيحية"[4].

وبهذه الكيفية يطرح " حاج حمد " عالمية القرآن وكونية موضوعاته ، فإنسانه متفاعل بكل الأنساق الحضارية ليرتقي بها ، وبكل المناهج المعرفية ليستوعبها وثم يتجاوزها ليسمو بها ، فالإسلام مثلا يأخذ بالمحددات النظرية المعرفية والمنهجية عن غيره دون أيّ حرج ، بل هو من صميم مهمّة

1- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان، د ت ،ج13/ص131.

2- يوسف القرضاوي غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دط، دت، ص54-55 .

3- "آثر ستانلي تريتون: بريطاني ولد عام 1881 م تعلم في اكسفورد، وعَلَّم في لبنان وعليجرة، ولندن، وجه جُلَّ اهتمامه للفقه، من مؤلفاته،أئمة الزيدية بصنعاء اليمن، علم الكلام في الإسلام ". نجيب العقيقي، المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، ج2/ص558.

4-يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص56.

المسلم طبقا لعالمية الخطاب ،أما الانغلاق تحت دعاوى " ردّ الغزو الثقافي " ثم إطلاق شعارات الخصوصيات ، فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج[1].

المطلب الثالث: الحفظ الإلهي.

مما اتفق عليه العلماء أن القرآن الكريم اختُصَّ من بين سائر الكتب بخاصية الحفظ الإلهي، قال تعالى ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩)) [الحجرة :09]. ويقصدون به : امتناع نصوصه عن التحريق والتزييف.

ويطرح أبو القاسم حاج حمد خاصية الحفظ الإلهي كشرط أساسي ليكون القرآن مهيمنا بحيث يعيد ضبط النصوص المحرفة ضمن آياته من جهة ، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتقبّل حقائق الدين من جهة أخرى[2].

كيف يكون الحفظ الإلهي ؟

قال الزمخشري في قوله تعالى: ((إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩)) إنّا نحن، فأكّد عليهم أنه هو المنزّل على القطع والبتات ، وأنه هو الذي بعث به جبريل إلى محمّد صلى عليه وسلم ،وبين يديه ومن خلفه رصد ، حتى نزل وبلغ محفوظا عن الشياطين ، وهو حافظه في كل وقت من زيادة ونقصان ، وتحريق وتبديل بخلاف الكتب المتقدمة فإنه لم يتولّ حفظها ، وإنما استحفظها الربانيين والأحبار ، فاختلفوا فيها بينهم بغيا ، فكان التحريف ولم يكل القرآن إلى غيره يحفظه[3].

وقال الرازي : واختلفوا في أنه تعالى كيف يحفظ القرآن ؟ قال بعضهم : حفظه بأن جعله معجزا مباينا لكلام البشر ، فعجز الخلق عن الزيادة فيه والنقصان عنه ، لأنهم لو زادوا فيه أو نقصوا عنه لتغيّر نظم القرآن فيظهر لكل العقلاء أنّ هذا ليس من القرآن ، فصار كونه معجزا كإحاطة السُّور بالمدينة لأنه يحصنها ويحفظها ، وقال آخرون : إنه تعالى صانه وحفظه من أن يقدر أحد من الخلق

1-حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص79 .

2- نفسه، ج1/ص80.

3- الزمخشري محمود بن عمر أبو القاسم جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 1418-1998. ج3/ص399.

على معارضته ، وقال آخرون ، أعجز الخلق عن إبطاله وإفساده بأن قيض جماعة يحفظونه ويدرسونه ويشهرونه فيما بين الخلق إلى آخر بقاء التكليف .قال آخرون : المراد بالحفظ أن أحدا لو حاول تغييره بحرف أو نقطة لقال له أهل الدنيا :هذا كذب وتغيير لكلام الله ...[1]، أما عند حاج حمد فحفظ الله لكتابه يكون بكيفية عينية ، وبشكل غير مرئي بناء على منهجية ، في جدلية الغيب والواقع من جهة ، ومن جهة أخرى هو محفوظ لما يتضمنه من منهجية معرفية تحول دون تزييفه أو تغييره ،ولا يقف الحفظ الإلهي لكتابه عند القرآن فقط وإنما يمضي حاج حمد ليؤكد على أن الله حَفظ بالقرآن التوراةَ والإنجيلَ ، وكافة الذكر الذي تنزّل على كافة الأقوام من قبل ويرجع ذلك إلى أن القرآن جمع بين خاصية الاسترجاع النقدي للموروث التاريخي الروحي للبشرية ، وبين خاصية التنزيل في الأرض المحرمة خلافا لسائر الكتب التي تنزلت في الأرض المقدسة وبذلك يجعل " حاج حمد " القرآن كتابا للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها ، فقد حفظ الله فيه الذكر الإلهي كله منذ آدم وإلى محمّد[2].

ويُطرَحُ هنا سؤال، لماذا تولى الله حفظ القرآن وهو ذكر إلهي دون سائر الكتب الأخرى وهي ذكر مثله .

للجواب على ذلك يميز "أبو القاسم حاج حمد" بين أمرين :

أولا : خصائص الأرض المحرمة[3]، وارتباطها بالنبوة الخاتمة والكتاب الكوني والخطاب العالمي، في مقابل .

ثانيا: خصائص الأرض المقدسة وارتباطها بتتابع النبوات، وكتب العهد والخطاب الحصري لشعب محدّد.

1- الرازي فخر الدين محمد بن عمر أبو عمر، مفاتيح الغيب ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1. 1401-1981، ج11/ص165 .

2- حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ،ص81-82 .

3- "يرفض أبو القاسم حاج حمد إطلاق عبارة البقاع المقدسة على مكة المكرمة، ويستبدلها بالأرض المحرمة، فالأرض المقدسة خاصة ببيت المقدس، وهي أقل درجة من الأرض المحرمة، لارتباط الأرض المحرمة بذات الله تعالى، أما الأرض المقدسة فترتبط بصفات الله تعالى والتحريم أخطر من التقديس، لأن التحريم يرتبط بالذات الإلهية، أما التقديس فيرتبط بالمتعلقات". القرآن والتغيرات التاريخية والاجتماعية ،ص82-83 .

لينتهي إلى أن الموروث الروحي للبشرية محفوظ بأكمله في هذا القرآن، لكن ليس بمنطق التصديق فقط ، ولكن بمنطق الهيمنة أيضا[1].

فخاصية الحفظ الإلهي عند "حاج حمد " مرتبطة بمحددات أخرى ، وهي كون القرآن والإسلام كخلاصة لتجارب الأنبياء السابقين – والتي يكمل بعضها بعضا عن طريق التتابع – قد تضمنها جميعا ، فتتابع النبوّات يحلّ بديلا عن الحفظ الإلهي لأنه كلّما جاء نبي تولّى تصحيح ما انحرف وبُدّل ، وعند انقطاع التتابع وختم النبوّة ، فإن الحفظ الإلهي يحلّ بديلا عن تتابع النبوّات .ونزيد هنا فارقا مهمّا ذكره علماؤنا ، وهو أن الكتب السابقة لم تكن معجزة بل كانت المعجزة تتنزّل مع أيّ رسول قبل محمد ، وعادة ما ماتكون من جنس ما نبغ فيه قوم النبيّ المبعوث فيهم ، وهذه الكتب لاشك أنها تحمل منهج الله فما دام منهج الله مفصولا عن المعجزة ، فقد طلب الله من الحاملين لكتب المنهج تلك أن يحافظوا عليها ،وكان هذا تكليفا من الله ، والتكليف عرضة لأن يُطاع كما أنه عرضة لأن يُعصى ولم يلتزم أحد من الأقوام السابقة بحفظ الكتب المنزلة إليهم ، قال الله تعالى :((إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ يَحۡكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسۡلَمُواْ لِلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ [المائدة : 44]، أمّا القرآن الكريم فيختلف عن الكتب السابقة من حيث كونه معجزة ويحمل المنهج في الوقت نفسه ، ولم يكلّف أحدٌ بحفظه ، لأنه المعجزة الدالة على صدق الرسول محمد[2]، والمعجزة متعلقة بالله وحفظه وليست لأحد غيره .

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص108 .

2 – محمد متولي الشعراوي : تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، ط1، 1991، ص 7650– 7652.

المبحث الثالث: خصائص القرآن بالنسبة للوعي.

المطلب الاول :الجمع بين القراءتين :

1 مفهوم القراءتين :

يستند "أبو القاسم حاج حمد" في التنظير للجمع بين القراءتين إلى مقدمة سورة العلق التي يقول الله فيها: ((ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤)) [العلق:1 -4] .حيث طلبت من الرسول قراءتان :

الأولى : قراءة غيبية بالله – سبحانه – خالقا مؤطرة بنظرة عبادية كونية[1]، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حقّ للخلق ، فهي قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح[2].

والثانية: قراءة موضوعية بالقلم وهي مجال الاستقراء، و الاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية[3]، فهي ليست قراءة باسمه بل بمعيّته ، فلم يقل الله سبحانه (اقرأ باسم ربك الأكرم) كما في الأولى حين قال: (اقرأ باسم ربك الذي خلق).فيركز "حاج حمد" هنا على الواو، وهي واو المعية في قوله: (وربّك) فقال تعالى((ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ)) ثم بيّن نوعيّة القراءة وأنّها متعلّقة بكرم الله ،أي كرم التسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان ، وهي قراءة في عالم الصفات الموضوعي، ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلّق بالقلم ،والقلم بالنسبة للإنسان وسيط خارجي لمعرفة موضوعية وليست ذاتية[4].

2– وجه الربط بين القراءتين :

يجعل أبو القاسم حاج حمد من كلمة "الرّبّ" رابطا بين القراءتين، وذلك بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالات فهو المتجلي في القراءتين، يتجلي في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة، ويتجلّى في القراءة الثانية بالكون المنظّم، وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية، فهما

1– محمد أبو القاسم حاج حمد : إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص 382.
2 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية ج1 /ص 456 – 457 .
3 – حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية : ص 382 .
4 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1 /ص 457 .

قراءتان (ربّانية وإنسانية)، تتم الأولى بالله[1] (اقرا باسم ربك) فهي مقيّدة إلى النص القرآني بعيدا عن كل تأويلية أو باطنية[2] والثانية بمعيّته[3] (أقرأ وربّك الأكرم)، وهي مركّبة على(العقل والتجربة)، وهي قراءة لاتبيح منهجيا أشكال التأمل الذاتي المفتوح بلا منطق منضبط[4] ويجعل حاج حمد الرابط بين العلمين رابطا فلسفيا بوحدة منهجية، إذ كلّ من العلم الموضعي[5] وحقيقة الإنسان مشدود إلى تجليات القدرة، ويشبه "أبو القاسم "العلمين معا بالدائرة يشكل كل علم نصفها، فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي ، ولا يتم الوعي بذلك وعيا حقيقيا إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة[6].

3– قيمة الجمع بين القراءتين :

العِلمان بالله ومع الله يسيران معا، فتعطيل القراءة الأولى يؤدّي إلى الطغيان إذ يغيّب الله عن الحركة ، وهو ما أنتج لنا نوعا من روحيّة الاتحاد بالطبيعة التي تجلّت بمذهبيّاتها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة[7]، كما أن تغييب القراءة الثانية يكرس مفهوم العجز والانتقاص من قيمة الفعل البشري ، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة[8].

وإنما جاءت القراءة الأولى لتتعالى بالوعي الإنساني ــ عبر الوحي القرآني ــ إلى الكونية cosmos بديلا عن الموضعية placement، فتتكون لدى الإنسان نظرة وجود مرتبطة بالله – سبحانه – بوصفة خالقا ومصدرا للكتاب والحكمة، نافيا لتصوّرين للكون ، أوّلهما التصوّر الإحيائي[9]، وثانيهما التصوّر المادي، فالتصور الإحيائي للكون يبدأ بتأليه الظواهر، ثم وجودها

1 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية ج 1 /ص 457 – 458 .
2– حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 383
3 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية ج1 /ص 458 .
4– حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص383 .
5– يستبدل حاج حمد تسمية العلم الموضعي بالعلم الوضعي ، يقول :"وذلك لأننا لانقرّ بتحويل دلالات هذا العلم الموضعي ومدها كفلسفة وضعية ". العالمية الإسلامية الثانية ج1 /ص 457 .
6 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية. ج1 /ص 458 .
7 – نفسه، ج1 /ص 460 .
8 – نفسه، ج1 /ص 460.
9– الإحيائية:Animisme : مذهب يرى أن كل كائن فرد "مبدأ حيويا " مميزا في آن من النفس المفكرة ومن خصائص الجسم الفيزيائية– الكيمائية ،ومدبرا لظواهر الحياة ، ويسمّى الأرواحية والحيوية ". أندري لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001 ، ج3 / ص 1559 .

وحركتها التي تبدو لهذا العقل الإحيائي في مرحلته الأولى مستقلة عن بعضها وقائمة بحياة ذاتية فتتعدد آلهة الظواهر الطبيعية ، فالشمس إله ، والقمر إله، وللمطر إله، وللخصب إله ،... ثم يوحّدها إله واحد لظواهر الطبيعية حالٌّ فيها الحلول فيتأله الوجود الكوني ،والتصور المادّي[1] للكون يبدأ كذلك بالنظر إلى هذه الظواهر الطبيعية في استقلاليتها ثم يتطور ليؤلّف بينها منتهيا إلى وحدة الوجود المادي، النافي منذ البداية لوجود قوى في الطبيعة وظواهرها من خارجها، ومابين التصورين الإحيائي الحلولي والمادي الطبيعي توجد تصورات انتقائية وتوفيقية تداخل بين التصورين كالتصور النيوتوني الذي يستبعد الله من الزمان والمكان بعد أن أعطى الوجود دفعة أوّلية وحمّله في داخله حركته[2]، فجعل العالم آلة واسعة دائمة الحركة كل حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضيا من المبادئ الأساسية لفعله الآلي[3].

4- مفاهيم خاطئة حول الجمع بين القراءتين:

ليس المقصود من الجمع بين القراءتين ما فهمه كثيرون حين أخذوا بالثنائية والتقابلية بين القرآن ككتاب مسطور، والكون ككتاب منثور، دون وعي منهم لجدلية القراءتين، أو فيما يسميه بعضهم بالإعجاز العلمي في القران الكريم ،إذ لو كان الأمر كذلك لأصبحت قيمة القرآن ثانوية طالما أن الإنسان قادر عبر متاحاته العلمية– على هذه الاكتشافات، ثم لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرّد تصديق أدبي ومعنوي لآيات القرآن[4]؛ فحاج حمد" لا يريد من القرآن أن يكون موقفه سلبيا يقتصر على مجرّد التصديق ،فمن شروط الجمع بين القراءتين أن يكون القرآن فاعلا لأنه يعادل الكون وحركته، فهو يطرح هنا قضية منهجية، وليست مجرّد تماثل بمنطق ثنائي، فالعمل هنا يتجه إلى اكتشاف المنهجية الكونية المعادلة للمنهجية القرآنية في كلية واحدة لإعطاء منظور الفلسفة الكونية بأبعاده الجدلية الثلاثة ،وبمنطق تحليلي يأخذ بكافة المحددات النظرية العلمية من صيرورة وتغيّر نوعي ونسبية، ولكن خارج توظيفاتها الوضعية[5].

1- المادية :matérialisme مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة matiére التي تعزى إليها خصائص تتغير وفقا لاختلاف صور المادة ، وينسحب ذلك على علم النفس وعلم الأخلاق . موسوعة لالاند الفلسفية ج 2 / ص 767 .

2- محمد أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 1424 – 2003 ص 186 – 187.

3- جون هرمان راندال ، مرجع سابق، ج1/ص381 .

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص504 -505 .

5 - انظر حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية 383-384.

5- شروط الجمع بين القراءتين:

وضع حاج حمد للجمع بين القراءتين مجموعة من الشروط هي كما يلي:

1- أن يستوعب القارئ إطلاقية الكون وإطلاقية القرآن .

2- ليس الجمع بين القراءتين محض اجتهاد فردي ، وإنما ضرورة الوحي المطلق.

3- منة لاتنال إلا من خلال (القلق الإنساني) الذي يستوجبها واستفحال الشعور بالأزمة في ذات القارئ.

4- التعامل مع المقدّمات المعرفية .

5- اليقين الإيماني بتأثير الغيب وتداخله مع الإنسان والطبيعة ، وهذا ما يتطلب النفاذ إلى مكنون القرآن[1] وليس ظاهره أو باطنه[2].

المطلب الثاني: التصديق والهيمنة:

وهذه خاصية وصف الله بها كتابه في قوله تعالى:((وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ [المائدة :48]

1 / معنى التصديق والهيمنة:

قال ابن عباس في قوله تعالى " **وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ** " أي : مؤتمنا عليه ، وقال ابن جريج: القرآن أمين على كل الكتب المتقدمة قبله ، وعن ابن عباس أيضا أي حاكما على ما قبله[3]. وفي الكشّاف

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ ص505 – 506 .

2- مكنون القرآن غير باطنه ، فالباطن عبارة عن تأويلات لآيات الكتاب بمنطق صوفي لايستند إلى علم، أما المكنون فهو ما يحتويه القرآن من منهجية معرفية تستخرج بمحددات نظرية علمية ومنهجية ...

3- محمد بن جرير أبو جعفر الطبري،جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق محمد محمود شاكر وأحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ط2، ج10/ص377 .

:" وَمُهَيْمِنًا " و رقيبا على سائر الكتب ، لأنه يشهد لها بالصحة والثبات[1]. وفي المنار : مصدّقا لما تقدّمه من جنس الكتب الإلهية كالتوراة و الإنجيل ، أي ناطقا بتصديق كونها من عند الله ، وأن الرسل الذين جاؤوا لم يفتروها من عند أنفسهم ، وأما قوله :" وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ " :أي على جنس الكتاب الإلهي ، فمعناه أنه رقيب عليها وشهيد بما بيّنه من حقيقة حالها[2]. وذكر ابن جرير في المهيمن خمسة أقوال : المهيمن ، المؤتمن ، الشهيد ، الرقيب ، وقائما على الكتب[3]. قال صاحب المنار :" والظاهر من مجموع الأقوال أن المهمين على الشيء هو من يقوم بشؤونه ، ويكون له حق مراقبته والحكم في أمره بحقّ[4]، وإلى قريب من هذا ذهب ابن جرير، قال: "وأصل الهيمنة الحفظ والارتقاب"[5]. وهكذا تكاد تتّفق كلمة العلماء وإن اختلفت عباراتهم في معنى "الهيمنة "، فهي تكاد تكون شرحا مباشرا للكلمة ، مع بعض التفصيل عند صاحب المنار .

2– الهيمنة عند حاج حمد :

يذهب أبو القاسم حاج حمد في تعريف الهيمنة إلى إعطائها مفهوما معرفيا مبتعدا عن الشروح المباشرة ، فهيمنة القرآن عنده ، بمعنى أنه يعيد ضبط تلك النصوص – أي نصوص الكتب السابقة – ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتَقَبُّل حقائق الدين من جهة أخرى ، وهو مصدّق للكتب قبله، غير أن هذا التصديق يرتبط بالهيمنة على ذلك الموروث[6]، وليست الهيمنة عند حاج حمد فقط على ما مضى كما هي عند علمائنا ، وإنما على المستقبل أيضا، وذلك بما يتكشَّف عنه من منهجية معرفية مطلقة[7].

3– مصدر الهيمنة:

وترجع الهيمنة على الكتب الأخرى في رأي حاج حمد إلى أمرين:

1- الزمخشري، الكشاف : 2 / 246 .
2- محمد رشيد رضا، المنار، دار المنار، القاهرة، مصر، ط2، 1366-1946، ج 6/ص410.
3- ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ج10/ص377-378 .
4- محمد رشيد رضا، المنار، ج6/ص411 .
5- ابن جرير الطبري، مرجع سابق، ج10/ص377 .
6- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص80 .
7- نفسه ، ج2/ص106 .

الأمر الأول: ما أصاب نصوص تلك الكتب من تحريفات:((فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾ [المائدة:13]

الأمر الثاني: النسيج العقلي الأسطوري والتراثي والخرافي المسيطر على ثقافات تلك الحقب وتلبّس معاني النصوص بحيث أعطت في الكثير من الأحيان نقيض معانيها .

ولكي يستطيع القرآن أن يفعل ذلك فيجب أن يكون متميزا بأمرين :

أولا : خاصية الحفظ الإلهي لنصوصه بحيث تمتنع عن التحريف و التزييف .

ثانيا : خاصية أن يكون القرآن حاملا لإطار معرفي ومنهجي يمكّن من القدرة على الاسترجاع النقدي و التحليلي لما سبق من موروث روحي[1]؛ إذن فالهيمنة والتصديق عند حاج حمد لا تقتصر على مجرّد تصحيح الوقائع فقط ، فما وافقه قُبل ، وما خالفه رُدَّ ، وإنما يمضي إلى معنى أعمق بحيث يجعل من الهيمنة منهجا للاسترجاع النقدي و التحليلي لما سبق من موروث روحيّ، والاسترجاع النقدي لايتم على مستوى تصحيح الوقائع فقط ، إنما يتجه المقصد لما يتضمنه القرآن من محددات منهجية ، والتي من خلالها يبرز المنهج المعرفي ويتضح ، ثم تقنن قواعده ليستصحبها الباحثون في إعادة قراءة النص القرآني[2]، وبذلك يطرح "أبو القاسم حاج حمد" منهجا جديدا ، لا يجعل القرآن من خلاله موجَّها لاسترجاع قصص غابرة موجودة أصلا في كتب سابقة ، وبما يحمله هذا القول من أنّ القرآن يتَّجه إلى ماضي الشُّعوب بأكثر من اتّجاهه إلى الحاضر و المستقبل ، أو أنه يكتفي بتثبيت الماضي عبر هذه القصص . إنه استرجاع قرآني نقدي لا يكاد يبلغه – كما يقول – الحفر الاركيولوجي المعاصر تجاه الموروث البشري[3].

1- المصدر السابق، ج1/ص80 .
2- نفسه، ج1/ص81 .
3- نفسه، ج2/ص105-106.

4- قيمة التصديق الهيمنة:

يرجع حاج حمد قيمة التصديق والهيمنة ليس فقط إلى مجرد تصحيح الوقائع وإنما إلى عدة قضايا منهجية منها:

1_ الكشف عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضوية[1]، وبذلك وضع القرآن الفرق بين الأصل ، والإسقاطات الأيديولوجية البشرية التراثية عليه ، والتي حاولت إحاطته بما لديها من تصوّرات فشوّهته إلى حدود كبيرة تارة من نفسها، وتارة بما رجعت إليه من حواشي وتفسيرات الشعوب الأخرى التي زيّفت تلك الكتب والنبوات[2].

2- التكشف عن منهجية معرفية مطلقة تهيمن حتى على المستقبل[3].

3- تمتد قيمة الهيمنة القرآنية عند حاج حمد أيضا إلى ما يلي الحقبة النبوية الشريفة من أحاديث موضوعة، وما دُسَّ في السيرة والتفاسير لتضاهى بنصوص القرآن ومحكمه[4]، ويضرب مثالا على الهيمنة القرآنية على ما بعد الحقبة النبوية بحديث الرّاعي والرعيّة، و هو حديث مخرّج في الصحيحين[5]ومع ذلك اعتبره "أبو القاسم" حديثا مكذوبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه يتنافى مع منهجية القرآن المعرفية، فلفظة " راع " ، و"رعية " قد ذمَّها القرآن ولم يذكرها إلا في معرض الذمّ ، وقد نهى الصحابة عن قولها للنبي صلى الله عليه وسلم ، قال تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴿١٠٤﴾ [البقرة:104] ، وقال :مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعۡنَا

1- يفرق حاج حمد بين الفهم السلفي للدين والفهم الماضوي، فيقبل بالأول ويرفض الثاني، ذلك أن كلمة سلف إنما هي تعبير عما كان عليها حال اللأئمة الذين عرفوا واكتسبوا مكانتهم التاريخية عبر الجهد والاستنباط والاستجابة بما لديهم في عصرهم لمشكلات عصرهم، فالسلفية إن عنت الاتباعية -كما تعني الآن - فهي ماضوية وليست سلفية، أما السلفي فهو من يتأسى بحال السلف وما كانوا عليه من تفتح عقلي.انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425-2004، ص120.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص105-106.

3- نفسه، ج2/ص106.

4- حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص246 .

5- انظر صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، رقم 853، ج1/ص304.

ومسلم:

وَعَصَيۡنَا وَٱسۡمَعۡ غَيۡرَ مُسۡمَعٖ وَرَٰعِنَا لَيَّۢا بِأَلۡسِنَتِهِمۡ وَطَعۡنٗا فِي ٱلدِّينِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ قَالُواْ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَا وَٱسۡمَعۡ وَٱنظُرۡنَا لَكَانَ خَيۡرٗا لَّهُمۡ وَأَقۡوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفۡرِهِمۡ فَلَا يُؤۡمِنُونَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٤٦﴾ [النساء :46] . فدلالات "راعنا " التي نهى الله عنها مرتين واستبدلها بـ " انظرنا" خطيرة جدا، فراعنا تحُطُّ من قدر الناس بتحويلهم إلى رعية " من "مرعى" حيث يقودها الراعي بعصاه، أما (انظرنا) فمن النظر والعناية والتكافؤ، ولم يستخدم الله في كل القرآن مفرده مراعاة أو رعاية ، وإنما استخدام مفردة (عناية) رجوعا إلى العين والنظر، وهكذا خاطب نوحا : وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ ﴿٣٧﴾ [هود :37] . وكذلك((تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾ [القمر: 14] ، وكذلك خاطب موسى : أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأۡخُذۡهُ عَدُوّٞ لِّي وَعَدُوّٞ لَّهُۥۚ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰٓ عَيۡنِيٓ ﴿٣٩﴾ [طه : 39] وكذلك خاطب محمدا : وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ﴿٤٨﴾[الطور: 48]. ويجعل حاج حمد المسألة هنا منهجية إذ ترتبط بمضمون العلاقة بين الله والبشر ، وبين الأنبياء والبشر ، فلا تحطّهم إلى دونيّة البهائم ، فالله لا يحطّ من قيمة الإنسان ، وقد عزا الأمر إلى تحريفات اليهود ، ولغة الرسول تتوافق بالضرورة المنهجية مع لغة القرآن ، لتوثيق وحدة المقاصد و المعاني ، ولهذا – جعل "أبو القاسم " من لغة القرآن المميزة مرجعا لتوثيق متن الأحاديث أيّا كان سندها ، وأيضا قد أظهر الله ما تنطوي عليه سلوكيات تلك المجتمعات من قسوة و نفاق ، وقد واجه موسى هذه الحالة في أرض مدين :وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدۡيَنَ وَجَدَ عَلَيۡهِ أُمَّةٗ مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسۡقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ ٱمۡرَأَتَيۡنِ تَذُودَانِۖ قَالَ مَا خَطۡبُكُمَاۖ قَالَتَا لَا نَسۡقِي حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ ﴿٢٣﴾ [القصص:23] ، وكذلك واجه محمد صلى الله عليه وسلم هذه الحالة في المدينة ، فخاطبه الله بقوله : ٱلۡأَعۡرَابُ أَشَدُّ كُفۡرٗا وَنِفَاقٗا وَأَجۡدَرُ أَلَّا يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٩٧﴾ [التوبة :97] وَمِمَّنۡ حَوۡلَكُم مِّنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مُنَٰفِقُونَۖ وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡمَدِينَةِۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعۡلَمُهُمۡۖ نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيۡنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٖ ﴿١٠١﴾ [التوبة :101]... ولم يرد الإستثناء في حقّهم إلا قليلا وبصيغة التبعيض: ((وَمِنَ ٱلۡأَعۡرَابِ مَن يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرۡبَةٞ لَّهُمۡۚ سَيُدۡخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِي رَحۡمَتِهِۦٓۚ

إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٩٩﴾ [التوبة 99]، فالقرآن يتوجه بالنقد إلى سلوكية الراعي و الرعية ... ثم يحذر من استخدام هذه المصطلحات "راعنا"،ويربط بين قول اليهود "راعنا" و لعنته عليهم ، ومن هذا المنطق يرد حديث الراعي والرعية ويجعله منسوبا إلى الرسول الأكرم[1]. وكذلك فعل في القربان الإبراهيمي[2] والخلق الآدمي[3]، والأسماء التي تعلمها آدم وغيرها. ولكن ثمّة مسألة ذات أهمية بالغة تطرح أمام حاج حمد، وقد تفطن إليها بعض الباحثين وهي أنّا إذا اعتبرنا بلاغة الرسول بلاغة متميزة عن بلاغة البشر إلى حدّ كبير بحيث تتفق تماما مع بلاغة القرآن ولغته فإنا بذلك نفسح الطريق واسعا للقول بأن القرآن من تأليف محمد والله يقول:"قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ " [الكهف:110] ، وللخروج من هذا الإشكال يفرق الدكتور محمد شحرور بين الكلام والقول، فالكلام أصوات يصدرها الإنسان، والقول معنى هذه الأصوات في الذهن[4].

ومما تجدر الإشارة إليه أن حاج حمد يُرجع هذه الطروحات المخالفة للسائد والمألوف إلى طبيعة المرحلة قال :" وقد أخذوا من القرآن – كما قيَّض الله لهم – ضمن خصائص وعيهم، أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه ، أما نحن فنعبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف[5]، وقال:" لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهَجَةُ الأمور كما هي طبيعة عصرنا .. فالاتجاه كانت تطغى عليه السلوكية أكثر من المنهجية العلمية"[6]. و لم يكن أبو القاسم حاج حمد بدعا في مسألة محاكمة الأحاديث إلى إلى القرآن، بل هو مفهوم اعتمده كثير من العلماء بدءً بالصحابة إلى من بعدهم، فكثير من الصحابة يردُّون أحديث بحجة مخالفتها للكتاب، من ذلك ردُّ عمر بن الخطاب لحديث فاطمة بنت قيس في نفقة و سكنى المطلقة طلاقا بائنا، قال عمر:"لا ندع كتاب الله لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت"[7]. ومن ذلك أيضا إنكار عائشة على ابن عمر ما رواه عن النبي صلي الله عليه و سلم: " إن الميت يعذب في قبره لبكاء أهله عليه. قالت: " رحم الله أبا عبد الرحمن ، سمع شيئا

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص60-61.
2- انظر المصدر السابق، ج2/ص82 .
3- المصدر السابق، ج1/ص96 .
4 – محمد شحرور الكتاب والقرآن، الأهالي، دمشق، سوريا، دط.دت، ص98.
5 – حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص479 .
6 – نفسه، ج2/ص168-169.
7 – رواه مسم في صحيحه، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها، رقم:1480، أنظر: النووي، يحي بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط1، 1929- 1347، ج10/ص104 .

فلم يحفظه ، و إنما مرَّت على رسول الله صلى الله عليه و سلم جنازة يهودي، و هم يبكون عليه، فقال : " أنتم تبكون و إنه ليعذَّب"[1]، وروى ابن عباس قال: فلما مات عمر ذكرتُ لعائشة ما قاله عمر: إن الميت يعذب ببعض بكاء أهله عليه ، فقالت : يرحم عمر و لا و الله ما حدَّث رسول الله صلي الله عليه وسلم إنَّ الله يعذب المؤمن ببكاء أحد ، و لكن قال " : إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه " وقالت عائشة : " حسبكم القرآن : " وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"[2]. وعن ابن عمر أن النبي صلي الله عليه و سلم وقف على قليب بدر و فيه المشركون ، فقال :" هل وجدتم ما وعد ربكم حقا ؟ و قال :" إنهم ليسمعون الآن ما أقول لهم" فذكر ذلك لعائشة، فقالت: وَهِلَ[3] وَهِلَ[3] ابن عمر إنما قال رسول الله صلي الله عليه و سلم : "إنهم يعلمون أن الذي كنت أقول لهم هو الحق "، ثم قرأت قوله تعالى :" فَإِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ "[4] و هذه أدلة واضحة في اتخاذ الصحابة القرآن مرجعا لقبول الأحاديث . و لا يتصوَّرَنَّ أحد أنهم يَرُدُّون بذلك أحاديث الرسول، فأحاديث الرسول لا يمكن أن تتعارض مع القرآن الكريم، و إنما يردُّون ما يُنسَب إلى الرسول يقول حاج حمد:"ولا يعني ذلك إبطال السنة، و إنما ضبطٌ لرواية الراوي لا بمعالجة صحة الأسانيد فقط، و لكن بتحليل نصوص المتن قياسا إلى القرآن، منطلقين من وحدة المنهج الإلهي والنبوي"[5].

وتجدر الإشارة إلى أن هناك نقطتان جوهريتان نظّر لهما علماؤنا، تتوافقان إلى حدٍّ بعيد مع ما يطرحه حاج حمد:

النقطة الأولى: على المستوى اللغة : القول بالترادف و الاشتراك مسألة خلافية لا يجوز الإنكار فيها على المخالف إلا من باب الردِّ العلمي، و الألفاظ المترادفة هي الألفاظ الدالة على مسمًّى واحد باعتبار واحد[6]. و قد قال ثعلب[1]، و ابن فارس[2] بعدم وقوعه مطلقا[3]، أما اللفظ المشترك فهو

1- مسلم في كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله ، رقم 927، مسلم بشرح النووي، ج6/ص233.

2- البخاري، كتاب الجنائز، باب قول النبي يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، إذا كان النوح من سنته، رقم 1226، ج1/ص432-433.

3- وَهِلَ بالفتح : وهم وسهى، وهلت فأنا وَاهِلٌ، أي سهوت. اللسان، ج9/ص421 .

4- النسائي أحمد بن علي الخراساني أبو عبد الرحمن، سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، كتاب الجنائز، باب أرواح المؤمنين، ج4/ ص110 – 111.

5- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص63.

6- الرازي فخر الدين محمد بن عمر أبو عبد الله المحصول من علم الأصول، تحقيق شعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 ، 1429-2008. ج1/ص79 .

فهو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر ، وضعا أوّلاً من حيث هما كذلك[4]، وقد قال ثعلب والأبهري[5] والبلخي[6] بعدم وقوعه مطلقا[7]، وقد أحسّ أبو هلال العسكري[8] بذلك، فألّف كتاب الفروق، قال فيه: "الباب الأول في الإبانة عن كون اختلاف العبارات و الأسماء موجبا لاختلاف المعاني في كل لغة .... الشاهد على أن اختلاف العبارات و الأسماء يوجب اختلاف المعاني، أن الاسم كلمة تدل معنى الإشارة، و إذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعرف، فالإشارة إليه ثانية و ثالثة غير مفيدة، و واضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد، فإن أُشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول، كان ذلك صوابا فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني، و عين من الأعيان في لغة واحدة، فإن كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، و إلا كان الثاني فضلا لايُحتياج إليه"[9]. هذا في ما يخص نفيه للمشترك، أما في ما يخص نفيه للترادف فيقول: " وكما لا يجوز أن يدل اللفظ الواحد على معنيين، فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلان على معنى واحد، لأن في ذلك تكثير اللغة بما لا فائدة فيه"[10].

1- "هو أحمد بن يعلى أبو العباس المعروف بثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة، وكان راويةً للشعر محدثا ولد بغداد سنة 200هـ، ومات بها سنة 291هـ. من مؤلفاته: الفصيح، قواعد الشعر، وشرح ديوان زهير". خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002، ج1/ص267 .

2- "هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، ولد سنة 329هـ، من أئمة اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمداني والصاحب بن عبَّاد. توفي بالري سنة 395هـ ، من مؤلفاته معجم مقاييس اللغة، الصاحبي". الأعلام، ج1/ص193.

3- السبكي عبد الوهاب بن علي تاج الدين ، جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424-2003، ص28.

4- الرازي، المحصول من علم الأصول، ج1/ص83 .

5- "هو المفضل بن عمر بن المفضل أثير الدين الأبهري السمرقندي، منطقي له اشتغال بالحكمة و الفلك والطبيعيات، توفي سنة 663هـ، من مؤلفاته: هداية الحكمة "الايساغوجي " .. الأعلام، ج7/ص279 .

6-"هو أحمد بن سهل، أبو زيد البلخي، أحد الكبار الأفذاذ من علماء الإسلام جمع بين الشريعة والفلسفة والآداب والفنون، ولد في إحدى قرى بلخ سنة 235 هـ، أول من استعمل رسم الأرض في كتابه "صور الأقاليم الإسلامية. توفي في بلخ سنة 322 هـ، من مؤلفاته أقسام العلوم ، شرائح الأديان". الأعلام، ج1/ص134.

7- السبكي، جمع الجوامع، ص28.

8-"هو الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري، أبو هلال ، عالم بالأدب له شعر نسبته إلى "عسكر مكرم " من كور الأهواز، توفي سنة 395هـ، من مؤلفاته التلخيص في اللغة، جمهرة الأمثال، الفروق". الأعلام، ج2/ص196.

9- العسكري الحسن بن عبد الله أبو هلال، الفروق في اللغة، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت، ص16 .

10- العسكري، الفروق، ص18 .

النقطة الثانية: على مستوى علم الحديث : يذهب علماء الحديث إلى أن نقد الحديث يتم على مستويين: على مستوى المتن و على مستوى السند، فليست تعني صحة الإسناد صحة المتن ضرورة، قال الألباني:" إن المحققين من العلماء، قديما و حديثا لا يكتفون حين الطعن في الحديث الضعيف سنده على جرحه من جهة إسناده فقط، بل كثيرا ما ينظرون إلى متنه أيضا، فإذا وجدوه غير متلائم مع نصوص الشريعة أو قواعدها لم يترددوا في الحكم عليه بالوضع[1]. و قد جعلوا لذلك أبوابا في كتب المصطلح تشير إلى أن صحة السند لا يلزم منها صحة المتن[2]. وقد رأينا مما سبق كيف كيف أن بعض الصحابة كانوا يحاكمون الأحاديث إلى القرآن، على أننا لا نغفل وجود فارق بين محاكمة الصحابة للأحاديث إلى القرآن وما يفعله حاج حمد، فالصحابة إنما كانوا يحاكمون المعاني وليس الألفاظ، في حين أن حاج حمد يحاكم الألفاظ والمعاني معا إلى القرآن.

المطلب الثالث: الوحدة البنائية و الموضوعية :

1- معنى الوحدة البنائية و الموضوعية :

ويقصد بها أن القرآن الكريم تحكمه بنائية في غاية الانضباط، فبما أن القرآن مركَّب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركَّب على منهجية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية – أي اللغة – يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة، و بحيث لا تعطي المفردات أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفها اختلف سياق توظيفها[3].

1- محمد ناصر الدين الألباني سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1412-1996، ج1/ص139.

2- انظر ابن كثير إسماعيل بن عمر أبو الفداء، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث. تحقيق أحمد شاكر .مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 1417-1996، ج1/ص139.

3- العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص56.

2- أراء العلماء في الوحدة البنائية :

لم يعتن علماؤنا الأقدمون كثيرا بهذه البنائية إلى أوقات متأخرة، وقد كان اعتناؤهم قليلا، مع أن الإمام الرازي[1] يقول:"أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط، وقال بعض الأئمة: من محاسن الكلام أن يرتبط بعضه ببعض، لئلا يكون منقطعا، وقال أبو بكر ابن العربي[2]: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة، منسَّقة المعاني، منتظمة المباني علم عظيم"، وأول من أظهر ببغداد علم المناسبة هو الإمام أبو بكر النسابوري[3]، وكان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئ عليه الآية: لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه ؟وما الحكمة في جعل هذه السورة ؟ وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة[4]، وقال الزركشي :".. بل عند التأمل يظهر القرآن كله كالكلمة الواحدة"[5]. ويخالف في ذلك العز بن عبد السلام[6]، حيث اعتبره تكلفا لا يقدر عليه إلا بربط ركيك يُصان عنه حسن الحديث فضلا عن أحسنه، وعلَّلَ ذلك بقوله:" فإن القرآن نزل في نيّف وعشرين سنة في أحكام مختلفة ولأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض، إذ لا يحسن أن يرتبط تصرُّف الإله في خلقه وأحكامه بعضها ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب، كتصرف الملوك والحكام والمفتين، وتصرف الإنسان نفسه بأمور متوافقة ومتخالفة ومتضادة، وليس لأحد أن يطلب ربط تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها في نفسها

1-"الإمام الرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين القرشي، ولد سنة 544هـ صاحب التصانيف المنتشرة، متكلم أصولي ومفسر، توفي سنة 606هـ. من مؤلفاته التفسير الكبير، المحصول من علم الأصول" : سير أعلام النبلاء، ج16/ص52.

2-"محمد بن عبد الله بن محمد المعافري أبو بكر الإشبيلي المالكي، ، ولد في إشبيلية سنة 468هـ، قاض من حفاظ الحديث، رحل إلى المشرق، برع في الأدب وبلغ رتبة الاجتهاد في الدين، توفي 543هـ. من مؤلفاته: أحكام القران، عارضة الأحوذي بشرح سنن الترمذي." الأعلام، ج6/ص320.

3-"هو عبد الله بن محمد زياد أبو بكر النسابوري، الفقيه الشافعي الحافظ، رحل في طلب العلم إلى العراق والشام ومصر، وقرأ على المزني، ثم سكن بغداد، وصار إماما للشافعية في العراق، توفي سنة 324هـ. من مؤلفاته: زيادات كتاب المزني". السير، ج11/ص380-381.

4- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1/ص36.

5- نفسه، ج1/ص39.

6-"عز الدين بن عبد السلام عبد العزيز بن أبي القاسم السُّلَمي(578-660هـ): شافعي الفروع، أشعري الأصول درس بالزاوية الغزالية وولي خطابة الجامع الأموي، ثم جامع عمرو بن العاص بالقاهرة لُقلب بسلطان العلماء، لأنه باع الأمراء في السوق وصرف المال في وجوه الخير. من مؤلفاته: قواعد الأحكام في مصالح الأنام".انظر عبد الوهاب بن علي تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناجي، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، دط، دت، ج8/ص209-217 .

واختلاف أوقاتها"[1]. ولا يخفي ضعف هذا القول إذ فيه من المجازفة الشيء الكثير، فالعز بن عبد السلام هنا يقيس كلام الله بكلام البشر، ويكاد يقضي على معنى الإعجاز في بنائية القرآن الكريم، فكون القرآن الكريم نزلا مفرقا على امتداد ثلاث وعشرين سنة، لا يعني البتة أنه لا يمكن ربطه بوحدة بنائية وموضوعية ، بل إن من أوجه الإعجاز فيه هو هذا الربط وهذه البنائية رغم امتداد السنين ليدل على أنه ليس من إبداع محمد، إذ لوكان من إبداعه لاختلف أسلوبه وتطور عبر هذه السنين، ولكن بقاء الأسلوب بهذه الروعة، واحتفاظ القرآن بهذه الوحدة الموضوعية والبنائية ليدل دلالة قاطعة على إعجاز القرآن وكونه من عند الله تعالى، فثلاث وعشرون سنة كفيلة بأن تغير في أسلوب أي شخص وأن تغير من نمط تفكيره ، ولو في نفس منظومته، قال الإمام الزركشي[2]: "قال بعض مشايخنا المحققين[3]:" قد وهم من قال لا يطلب للآي الكريم مناسبة، لأنها على حسب الوقائع المتفرقة، وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلا، وعلى حسب الحكمة ترتيبا، فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون، مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف، وحافظ القرآن العظيم لو استفتي في أحكام متعددة ، وناظر فيها، أو أملاها لذكر آية كل حكم على ماسئل، وإذا رجع إلى التلاوة لم يتل كما أفتى، ولا كما نزل مفرقا ، بل كما نزل جملة إلى بيت العزة ... قال: "والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مكمّلة لما قبلها، أو مستقلة، ثم المستقلة، ما وجه مناسبتها لما قبلها؟ ففي ذلك علمٌ جمٌّ، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سقيت له"[4]. وقال الإمام الرازي عن سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى:" ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ [البقرة :285]ومن تأمَّل في لطائف هذه السورة، وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضا معجز بحسن ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا أنه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك، إلا أني

1- عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995-1416، ص338-339.

2-" الزركشي عمر بن عبد الله بدر الدين ، ولد بالقاهر سنة 745هـ، تفقه بالمذهب الشافعي، رحل إلى حلب ثم دمشق حتى تلَقَّى على ابن كثير الحديث، ثم عاد إلى القاهرة، توفي سنة 794هـ بمصر. من مؤلفاته البرهان في علوم القران، البحر المحيط في أصول الفقه". الأعلام، ج6/ص60.

3- قال البقاعي:" والشيخ المشار إليه هو العارف وليُّ الله محمد بن أحمد الملوي المنفلوطي الشافعي، ذكر ذلك في كلام مفرد على قوله تعالى:"وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ ٱلۡأَرۡضِ ". البقاعي إبراهيم بن عمر أبو الحسن برهان الدين، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق محمد عمران الأعظمي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، دط، 1404-1984 ج1/ص8-9 .

4- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1/ص38.

رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير منتبهين لهذه الأمور، وليس الأمر في هذا الباب إلا كما قيل:

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر[1]

وأشهر من ألَّف في هذا الفن الإمام برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي[2] الشافعي في كتاب له أسماء "نظم الدرر في تناسب الآيات والسورّ، قال في مقدمته:"علم مناسبات القرآن علم تُعرَفُ منه علَلُ ترتيب أجزائه، وهو سرُّ البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجادة فيه على معرفة المقصود من جميع جملها[3]، فهو يجعل درجة الإجادة فيه متوقفة على الفهم الجيد و المقصود من الآيات والسور ، فهذه جملة من آراء العلماء حول الوحدة البنائية و الموضوعية للقرآن الكريم، بل قد تطوَّر هذا حتى أصبح هناك "علم قائم بذاته " له علاقة وطيدة بهذا المبحث وهو التفسير الموضوعي

3- الاستدلال على الوحدة البنائية والعضوية:

يستدل أبو القاسم حاج حمد على الوحدة البنائية والموضوعية في القرآن الكريم بقوله تعالى ﴿ فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ ۝٧٥ وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ ۝٧٦ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٨٠ [الواقعة : 75-80]، فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختَلَّت موازين الأجرام كلها فكذلك القرآنُ بنائيةٌ منضبطةٌ إلى مستوى الحرف وإعرابه و تشكيله[4]، أما على المستوى التطبيقي ، فيعطينا أبو القاسم نماذج كثيرة نذكر منها، حديث الراعي و الرعية المتقدم، حينما ميَّزَ فيه بين التوظيف الإلهي للغة و التوظيف

1- تفسير الرازي، ج7/ص139.

2-"إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (809-885هـ)، أبو الحسن برهان الدين مؤرخ أديب، أصله من البقاع في سورية توفي بدمشق. من مؤلفاته عنوان الزمان في تراجم الشيوخ والإقران، نظر الدرر". الأعلام، ج1/ص56.

3- البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1/ص6.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية،: ج1/ص59.

العربي ، فاللغة القرآنية ذات مستوى من الانضباط المنهجي حيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة[1]، وسنعرض فيما يلي لبعض النماذج التطبيقية:

نموذج القربان الإبراهيمي:

في سورة الأنعام يحرّم الله القربان البشري ويعتبره طقسا وثنيا من أمر الشيطان ن، فكيف يأمر الله نبيه بذبح ابنه قال :" وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُواْ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ ۖ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٣٧﴾ "[الأنعام :137]، فبنائية القرآن الموضوعية المحكمة تأبى هذا التناقض، فيجب عندئذ البحث في آيات الصافات ، يقول الله تعالى : " فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَٰدَيْنَٰهُ أَن يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْبَلَٰٓؤُاْ ٱلْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ " [الصافات : 101 – 107] هنا نجد جملة من الحقائق :

1- الرؤيا كانت منامية، والرؤيا مناطها التأويل بوصفها رمزا.. كما عبر يوسف رمزية السبع بقرات سمان، فالرؤيا ليست وحيا ، فمناط الوحي اليقظة والنبوة تكليف ولا يكون خطابها رمزيا[2].

2- أن إسماعيل هو الذي رأى في رؤيا أبيه أنها أمر إلهي وليس إبراهيم، ولم يقل له إبراهيم أنه أُمر بذلك، فلو كانت رؤياه أمرا من الله لبطل معنى الآية رقم 137 في سورة الأنعام، ولا يكون الابتلاء بما حرمه الله.

1- نفسه، ج1/ص56.

2- ينفي حاج حمد هنا ما اصطلح عليه العلماء في علوم القرآن بما نزل نوما، إذ جعلوا له بابا خاصّاً ويضربون على ذلك مثلا بسورة الكوثر، في صحيح مسلم عن أنس قال:" بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءةً ثم رفع رأسه متبسما، فقلنا ما أضحكك يا رسول الله؟ فقال أُنزلت علي آنفا سورة فقرأ: بسم الله الرحمن الرحيم" إِنَّآ أَعْطَيْنَٰكَ ٱلْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ ٱلْأَبْتَرُ ﴿٣﴾ ". وأورد السيوطي على هذا النوع اعتراضَ بعض العلماء بأن القرآن كلَّه نزل يقظة وكأنه خطر له في النوم سورة الكوثر المنزلة في اليقظة أو عرض عليه الكوثر الذي وردت فيه السورة فقرأها عليهم، وفسَّرها لهم، وفي بعض الروايات أنه أُغمي عليه، وقد يحمل ذلك على الحالة التي كانت تعتريه عند نزول الوحي ويقال لها بُرَحَاءُ الوحي". انظر الإتقان في علوم القرآن، ج3/ص78-79.

3- أن إسماعيل لم يمكن طفلا مسلوب الإرادة، فقد كان رجلا بالغا عاقلا: "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعۡيَ " [الصافات:102]، ثم كان محط استشارة " فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰ " [الصافات:102]

4- أن صياغة النداء الإلهي تستثير توقفا لغويا (وندیناه – أن[1]- يا إبراهيم)، إنَّ – أن – هنا ليست زائدة، فليس في كتاب الله لفظ زائد، فهي تشير إلى لفت نظر بأن إبراهيم قد ابتلى نفسه في غير موضع الابتلاء ، فجزاه الله على طاعته بصرف الرؤيا إلى حقيقتها أي بإعطائها دلالتها في الواقع بتقديم الفداء ، وهو الذبح العظيم ، وهذا هو تأويل رؤيا إبراهيم وليس ذبح ابنه[2].

نموذج ثالث: دلالات "مَسَّ " غير "لَمَسَ":

في القرآن الكريم خلافا لما يذهب إليه المفسرون؛ المسُّ يتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور، "إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ [الأعراف : 102] ، وكذلك:"إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَاۖ وَإِن تَصۡبِرُواْ وَتَتَّقُواْ لَا يَضُرُّكُمۡ كَيۡدُهُمۡ شَيۡـًٔاۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا يَعۡمَلُونَ مُحِيطٞ ﴿١٢٠﴾ "[آل عمران :102] ، ولهذا حين قال الله تعالى: لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ [الواقعة :79] فقد قصد النفس الطاهرة و ليس البدن، فالبدن يلمس ولا يمسّ ((أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ "[النساء :43] وكذلك " وَلَوۡ نَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ كِتَٰبٗا فِي قِرۡطَاسٖ فَلَمَسُوهُ بِأَيۡدِيهِمۡ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ﴿٧﴾ "[الأنعام:07][3].

نموذج رابع : العورة ليست هي السوأة ، واللباس ليس هو الثوب:

كلمة الثوب تشير قطعيا للغطاء المادي الموضعي ، أما اللباس فتستخدم في حالات ليست دائما وبالضرورة لتعطي معنى الثوب قال تعالى :" أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ " [البقرة : 187] "وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا قَرۡيَةٗ كَانَتۡ ءَامِنَةٗ مُّطۡمَئِنَّةٗ يَأۡتِيهَا رِزۡقُهَا رَغَدٗا مِّن كُلِّ مَكَانٖ فَكَفَرَتۡ بِأَنۡعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ وَٱلۡخَوۡفِ بِمَا كَانُواْ يَصۡنَعُونَ ﴿١١٢﴾ [النحل 112]، أما معنى السوأة التي

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص82.
2- نفسه، ج1/ص83-84.
3- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص97.

بدت لآدم وزوجته ، فيعتبرها حاج حمد أمرا معنويا وهي التدني من عالم الروح إلى مستوى الحواس بتذوق الشجرة فقد نص القرآن على:" لِبَاسًا يُوَارِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ". [الأعراف : 26] ، ثم حذرنا في الآية بعدها رقم 27 من أن يفتننا الشيطان من جديد فيفعل بنا ما فعله بآبائنا حين نزع عنهما لباسهما، فإذا اعتبرنا أن اللباس هو الثوب وأن السوأة هي العورة فإن معنى ذلك أننا يجب أن نقاوم نزع الشيطان للثوب الذي يغطي عورتنا .. فالمقصود باللباس هي العبادات الحسية التي تُخضع البدن والحواس والنفس لتعالي الروح، وتأديبها بالصلاة والصيام والحج وهذا هو "لباس التقوى"[1].

وعلى هذا فالعورة عند حاج حمد تعني ما يسوء الإنسان في جسده أما السوأة فتعني ما يسوء الإنسان في نفسه ، والثوب هو الغطاء المادي الذي يغطي ويستر العورة التي هي جزء من البدن، واللباس هو الغطاء الروحي الذي يغطي ويستر عيوب النفس .

4- قيمة الوحدة البنائية والموضوعية :

هنا يظهر الفارق ما بين حاج حمد وعلماء المسلمين فيما يخصُّ الوحدة البنائية والموضوعية، وذلك راجع إلى اختلاف المناهج والرُّؤَى من جهة، واختلاف العصور من جهة أخرى، إذ لكل عصر خاصيته التي تميزه عن بقية العصور، وهذا – طبعا- إذا أخذنا في الحسبان منطق السيرورة والتطور متنائين عن المنطق السكوني. وها نحن نذكر الفرق بينهما:

يذهب علماؤنا إلى أن فائدة هذه الوحدة تعود على علم التفسير وفهم القرآن قال البقاعي:" وكانت نسبته – أي علم المناسبة – من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو"[2]، ولها فوائد جمَّة ، منها ما ذكره البقاعي أيضا قال: "وبهذا العلم يرسخ الإيمان في القلب، ويتمكن من اللبّ ، وذلك أنه يكشف أن للإعجاز طريقين : أحدهما نظم كل جملة بحيالها بحسب التركيب ، والثاني نظمها مع أختها بالنظر إلى الترتيب ... فإن كل من سمع القرآن من ذكي وغبي يهتز لمعانيه وتحصل له عند سماعه روعة بنشاط ورهبة مع انبساط لا تحصل عند سماع غيره، وكلما دقق النظر في المعنى عظم عنده موقع الإعجاز ، ثم إذا عبَرَ الفطن من ذلك إلى تأمُّل ربط كل جملة بها تلته وما تلاها ...

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص106-107.
2- انظر البقاعي، الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1/ص6.

رقص الفكر منه طرباً ، وشكروا الله استغرابا وعجبا، وشاط لعظمة ذلك جنانه فرسخ من غير مرية إيمانُه ورأى أن المقصود بالترتيب معان جليلة الوصف بديعة الرصف"[1]، وبالقول نفسه قال الإمام الرازي[2].

من خلال هذه الأقوال نخلص إلى أن علماءنا يجعلون فائدة هذه الوحدة تتخلص في الأمور التالية :

1- تعتبر بمثابة العامل المساعد على فهم آيات القرآن ومواضيعه.

2- نُثبت من خلاله إعجاز القرآن الكريم .

3- يرسخ الإيمان في القلب ويزيده يقينا أنه من عند الله تعالى وليس بقول البشر.

أما حاج حمد فيرجع أهمية الوحدة البنائية والموضوعية إلى عامل منهجي –كما مر بنا في خاصية التصديق والهيمنة – فمن خلال هذه الوحدة تكون استجابة القرآن للتحليل المنهجي في إطار وحدته العضوية –كما رأينا في النماذج – والتي من أجلها عمد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى إعادة الترتيب الوقفي لآيات الكتاب قبل التحاقه بالملأ الأعلى بقليل[3]. ففائدة الوحدة عنده تتخلص في أمرين :

1- تكريس الضابط المنهجي للقرآن ينفي عنه ما دس عليه من مفاهيم التضارب والاختلاف فيما أسمي بالناسخ والمنسوخ ، فيعتبر حاج ، القول بالنسخ ضربا للقرآن في الصميم ، إذا يعتبر ذلك تناقضا في القرآن و الله يقول :"أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ "[النساء :82]

1- نفسه، ج1/ص11-12.
2- انظر تفسير الرازي، ج7/ص139.
3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص59.

2– تكريس خاصة الهيمنة بالاسترجاع النقدي لما دُسَّ في الكتب السابقة ، وما حُرّف، كما تمتد قيمة الهيمنة – والتي لها تعلُّق مباشر بخاصية الوحدة البنائية والموضوعية – لما يلي الحقبة النبوية الشريفة من أحاديث موضوعة ، وما دُسَّ في السيرة والتفاسير لتضاهي نصوص القرآن ومحكمه[1].

المطلب الرابع: القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته

1– معنى المعادلة :

يقصد أبو القاسم حاج حمد بكون القرآن معادلا للوجود الكوني وحركته، أنه يحتوي المنهج الكامل المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني، فهو الحق الذي يعادل الخلق[2]، فالقرآن يقدم مؤشرات منهجية كونية للخليقة و التكوين ولا يعطي نظريات محددة، ويتخذ حاج حمد أمثلة على ذلك حينما يتحدث القرآن عن التخليق الكوني للإنسان والنفس في سورة الشمس من مقابلات كونية متفاعلة جدليا ، وبما يجعل حرية الإرادة الإنسانية والاختيار من أصل التكوين، فنتجاوز بذلك مناقشات المعتزلة و الأشاعرة و الجهمية، في الجبر والاختيار، ولكن لا يفصل لنا القرآن الجوانب العلمية التطبيقية لهذا التفاعل الجدلي الكوني في سورة الشمس، فهذا عمل علماء الطبيعة وكلهم من أبناء الحضارة الغربية وليس بينهم من يكتب في الإعجاز العلمي للقرآن[3].

2– التأسيس لهذه الخاصية :

يؤسس حاج حمد لهذه الخاصية انطلاقا من قوله تعالى: "وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ " [الحجر :85-87]، يقابل الله–سبحانه – بين الخلق والعلم على المستوى الالهي (الخلاق العليم) ، ويقابل أيضا بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلهي للإنسان، فتكون المنَّة الإلهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم، فمثنى الشيء هو ثنيُّه أو زوجه، فالسماء مثنى الأرض، والشمس مثنى القمر، والذكر مثنى الأنثى، فالسبع المثاني هي السموات السبع وفي مقابلها السبع

1– حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص244-245.
2– حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص86.
3– حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص88.

أرضين يقول تعالى :"ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىۡءٖ قَدِيرٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىۡءٍ عِلۡمَۢا ﴿١٢﴾ "[الطلاق :12] والقرآن هو المعادل بالوعي لهذا الخلق الكوني[1].

ويمكن أن نلخصها على النحو التالي :

على المستوى الإلهي	مقابلها على مستوى العطاء الإلهي للإنسان
الخـــــــــلّاق	السبع المثاني (السموات السبع والأرضون) (أي الخلــق)
العليـــــــــم	القرآن العظيـــم (الحـق).

ولهذا السبب يرجع أبو القاسم حاج حمد إعادة ترتيب وتركيب القرآن لا على حسب النزول، ولكن لتأخذ كل آية موضعها في هذه البنائية المحكمة، فليس هناك آية تسقط لأنه كلّه نزل بالحق يقول تعالى :" قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ [النحل : 102] فإذا سَقطت آية أو أُسقطت يسقط الحق كلّه، وإذا نسخت آية أخرى، نُسخ الحق كلّه ، فليس في القرآن آية ساقطة أو مرفوعة عن التلاوة، وليس في القرآن ناسخ ومنسوخ ، فالقول الإلهي واضح وصريح، آيات تتبدل مواقعها فقط[2].

4- أقوال العلماء في السبع المثاني:

نسوق هنا جملة من أقوال العلماء المفسرين في معنى السبع المثاني وذلك لغرض الوقوف على حجم الاختلاف الواقع بينهم في حقيقة معناها:

1- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص86.
2- المصدر السابق، ص95.

1 – ابن كثير: ذكر عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس ، ومجاهد، وسعيد بن جبر، والضحاك وغير واحد : هي السبع الطُّوَل، يعنون : البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام و الأعراف و يونس... ثم ذكر حديثين في البخاري : الأول عن أبي سعيد بن المعلى قال :مَرَّ بي النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أصلي فدعاني فلم آته حتى صليت ثم أتيته فقال:"ما منعك أن تأتيني؟" فقلت: كنت أصلّي، فقال :" ألم يقل الله: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ "[الأنفال :24] ألا أعلِّمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد ؟ فذهب النبي صلى الله عليه وسلم ليخرج، فذكَّرته فقال:ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢ [الفاتحة :01] هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أُوتيته"[1]. والثاني عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :"أمّ القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم. ثم قال لكن لا ينافي وصف غيرها من السبع الطُّوَل بذلك، لما فيها من هذه الصفة، كما لا ينافي وصف القرآن بكماله بذلك أيضا[2]. فالملاحظ أن ابن كثير يجعل من المثاني هنا صفة تطلق على الفاتحة وعلى غيرها من السبع الطُّوَل لجمعها صفة التثنية .

2 – الرازي : قال:" اعلم أن قولك "آتيناك سبعا " يحتمل أن يكون سبعا من الآيات وأن يكون سبعا من السور ، وأن يكون سبعا من الفوائد، وليس في اللفظ ما يدل على التعيين ... وأما المثاني فهو صيغة جمع واحده مثناه. إذا عرفت هذا فنقول سبعا من المثاني مفهومه سبعة أشياء من جنس الأشياء التي تثني[3].

3 – الزمخشري : قال :" سبع آيات، وهي الفاتحة، أو سبع سور، وهي الطول ... ويجوز أن تكون كتب الله كلها مثاني لأنها تثني عليه، ولما فيها من المواعظ المكررة ويكون القرآن بعضها"[4].

4 – الآلوسي : ذكر فيها خمسة أقوال: الفاتحة، السبع الطوال، السبع آل حم، سبع صحف من الصحف النازلة على الأنبياء السابقين، وعن زياد بن أبي مريم هي أمور سبع: الأمر والنهي والبشارة و الإنذار وضرب الأمثال وتعداد النعم وأخبار الأمم[1].

1- البخاري، كتاب التفسير، باب ماجاء في فاتحة الكتاب، رقم 4204، ج4/ص1623.
2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2/ص1614-1615.
3- تفسير الرازي، ج19/ص211.
4- الزمخشري، الكشاف، ج3/ص416.

5 – ابن عاشور : اعتمد على حديث سعيد بن أبي المعلَّى وأبيّ بن كعب وحديث أبي هريرة في صحيح البخاري الذي ذكرناه آنفا، أنَّ أُمَّ القرآن هي السبع المثاني، قال:" فهو الأولى بالاعتماد عليه"[2].

6 – الشعراوي : قال:"اتفق العلماء على أن كلمة المثاني " تعني فاتحة الكتاب، فلا يُثنَّى في الصلاة إلاَّ فاتحة الكتاب"[3]. وقوله "اتفق العلماء " ليس بصحيح لما قدمنا وما لم نذكر من أقوالهم فهي كثيرة ومختلفة.

ولا يفوتني في هذا الصدد إيراد اجتهادات بعض المفكرين:

7– محمد شحرور: بعد تفكيك لآيات القرآن بطريقة ألسنية يصل إلى أن السبع المثاني هي سبع آيات فواتح لسبع سور، وهي: 1– ألم. 2– ألمص. 3– كهيعص. 4– يس. 5–طه. 6– طسم. 7– حم. أما بقية الحروف الفواتح فهي أجزاء آيات وليست آيات[4].

مما سبق يتبين أن العلماء اختلفوا في معنى السبع المثاني اختلافا كبيرا، بما يعني أن المسألة اجتهادية، لا يجوز فيها الإنكار أو التشنيع على المخالف ما دام ينشد الحقيقة، ويروم الصواب، وقد خرج " حاج حمد عن كل هذه الأقوال بقول جديد اعتمد في استخراجه على خاصية الوحدة البنائية للقرآن وعلى سياق الآيات متخذا الحفر الألسني أداته لذلك ، فعطف القرآن على السبع المثاني ينفي كون السبع المثاني جزءًا من القرآن، فالعطف يميز بوضوح بين الأمرين ويجعل من قوله تعالى:" ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾ [الطلاق :12] شرحا لآية الحجر، فكما أُوتي الرسول القرآن أوتي السبع المثاني تحقيقا لمعنى الخلافة الكونية فيما وهبه الله للإنسان بقدرة الخلق (السبع المثاني)، وفي ما أهَّلَهُ به من الوعي (القرآن العظيم)، يربط تحليله لهذه الآية بموضوعات

1– محمود شكري الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ج14/ص78.

2– محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط 1948، ج14/ص81 .

3– تفسير الشعراوي، ج13/ص7761.

4 – انظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص96–97.

أخرى تمت إلى خصائص القراءة القرآنية وإلى خصائص النبوة الخاتمة[1]. وكما اجتهد حاج حمد اجتهد غيره من العلماء

المطلب الخامس: حاكمية الكتاب :

1- معنى الحاكمية:

وقد رفض مفهوم الحاكمية كما طرحها "أبو الأعلى المودودي"،"وسيد قطب" وغيرهما، ويعتبر أن المفهوم الذي طرحه المودودي وقطب بشأن الحاكمية هو في الحقيقة خاص بحقبة زمنية لا تمت إلى رسالة الإسلام بصلة، ويميز بين ثلاثة أنواع من الحاكمية :

أ- الحاكمية الإلهية: وهي حاكمية ترتبط قرآنيا بسيطرة الله المباشرة على الأرض و الإنسان ونهوض الله بأعباء السلطتين الدينية والزمنية في آن واحد، وقد تميزت بذلك الحقبة الإسرائيلية الأولى[2]، إذ كان جوهر العلاقة بين الله والإنسان هو التدخل الإلهي المباشر وتصرفه في البشر والطبيعة تصرفا محسوسا وملموسا من وراء حجاب عبر حدثيات منظورة، وهي علاقة استوجبت قيام مملكة الله في الأرض يدير شؤونها الله –سبحانه- بنفسه لا بمنطق الاستخلاف البشري عنه[3]، ويقرن حاج حمد بين لحاكمية الإلهية و الجبرية، فهي تجرد الإنسان من حرية الإرادة والفعل والقرار، وتجعله مستلبا للذات الإلهية[4]، ومن أمثلة التدخل الإلهي المباشرة: شق البحر، وابنجاس الماء من الصخر وتدنّي المن والسلوى واقتحام الأرض المقدسة[5] ...

ب- حاكمية الاستخلاف: وتعني منح المستخلف صلاحيات القدرة الإلهية تحكُّماً في قوى الطبيعية المرئية وغير المرئية[6] ولكن يظل الترشيد الإلهي قائما، وغالبا ما يجتمع الملك مع النبوة، غير أن هذا الترشيد لا يأخذ طابع المخاطبة والأوامر والتوجيهات كما كان الوضع عبر الفئة المختارة والمتعاقبة من الأنبياء والربانيين، وإنما يأخذ طابع التفهيم والإيماء، أي الطابع غير المباشر، إضافةً إلى

1- انظر حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص57.
2 - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص357.
3- محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص45.
4- نفسه ص 27
5- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص357.
6- نفسه، ص358.

التحول من منطق الهيمنة الإلهية بالمعجزات الخارقة إلى منطق التسخير الذي يعكس تفويضا إلاهيا للإنسان في السيطرة على الطبيعة والكائنات، وهي مرحلة وسيطة بين الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية[1]، و تبتدئ من استخلاف داود وسليمان بعد تمرُّد الإسرائيليين على الحاكمية الإلهية المباشرة[2]، وهذه خاصة بالحقبة الإسرائيلية الثانية.

ج- حاكمية الكتاب: وتكون عبر الفهم البشري للكتاب، ويعتبرها حاج حمد أخطر مرحلة تناولها الخطاب الإلهي للبشرية بعد أن تدرَّج بها من الحاكمية الإلهية ثم حاكمية الاستخلاف إلى أن تحكم البشرية نفسها، وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد خاتم النبيين وفي الأرض المحرمة، وجعل لها القرآن العظيم منهجا، وتأتي في إطار التعلق الغيبي بالله على نحو غير مرئي، فلا ماء ينبجس من الصخر، ولا مَنَّ ولا سلوى، ولا ريح غدوُّها شهر ورواحها وشهر، ولا جنَّ مُسخَّرَة، ولا حديد يُلان ...[3].

فالتجريد عن الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف هو نتيجة منطقية لقضيتين جوهريتين اختص بهما الإسلام و هما: التجريد عن تتابع النبوات، و التجريد عن تتابع الكتب[4].

ومن هنا نخلُص إلى أن الحاكمية من منظور" حاج حمد " إنما تكون للكتاب عبر الفهم البشري، و ليست لله كما يطرحها المودودي[5] وقطب، وحين استخدم الله عبارة **جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ** إنما وزعها بين الكفر و الإيمان، ولم يربطها بمنطق الإنابة عنه، والتصرف في قدراته المرئية و غير المرئية : **هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥۗ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ إِلَّا مَقۡتٗاۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلۡكَٰفِرِينَ كُفۡرُهُمۡ إِلَّا خَسَارٗا ٣٩** [فاطر :39][6] .

1- حاج حمد، الحاكمية، ص63-64.
2- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص358.
3- حاج حمد، الحاكمية، ص71.
4 - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص358.
5- انظر أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، د ط ، 1988، ص35.
6- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص358.

إن حاكمية المودودي وقطب حسب تقسيم حاج حمد إنما تنطبق على المرحلة الإسرائيلية الأولى، يقول سيد قطب:" تقوم نظرية الحكم في الإسلام على أساس شهادة أَلاَّ إله إلا الله، ومتى تقرَّرَ أن الأُلوهية لله وحده، بهذه الشهادة، نقرر بها أن الحاكمية في حياة البشر لله وحده، والله سبحانه يتولى الحاكمية في حياة البشر عن طريق تصريف أمرهم بمشيئته وقدره من جانب، وعن طريق تنظيم أوضاعهم و حياتهم من جانب أخر، وفي النظام الإسلامي لا يشارك اللهَ سبحانه أحدٌ لا في مشيئته وقدرة ، ولا في منهجيه وشريعته ... وإلاَّ فهو الشرك أو الكفر، وبناء على هذه القاعدة لا يمكن أن يقوم البشر بوضع أنظمة الحكم وشرائعه وقوانينه من عند أنفسهم، لأن هذا معناه رفض ألوهية الله، وادّعاء خصائص الألوهية في الوقت ذاته، وهذا هو الكفر الصراح "[1].

2- التأسيس لحاكمية الكتاب :

يؤسس حاج حمد لهذه الخاصية انطلاقا من عدَّة محددات اختُصَّت بها رسالة الإسلام، وأخرى اختُصَّ بها النبيُّ محمد صلى الله عليه وسلم من بين سائر الأنبياء، ويبني مفهوم حاكمية الكتاب عبر عدة أسس استقريناها كما يلي:

أ- اختصاص الإسلام بميزتين اثنتين عن بقية الرسالات وهما :

1- التجريد عن تتابع النبوات: وهي نقطة جوهرية في مسألة الحاكمية، فالنبي هو الذي يقوم بحكم الله عبر الوحي، فإن لم يوجد هناك نبي، فكيف تكون الحاكمية لله، وقد ختمت النبوة معها العصمة، وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم:" كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبيَّ بعدي، وسيكون خلفاء، فيكثرون"[2]. فلما انقضى زمن النبوة وختمت العصمة بموت آخر النبيّين لم يبق إلا التدبُّر للكتاب عبر الفهم البشري. ولعل سؤالا يطرح هنا فيقال: إن الله لا يتدخل تدخُّلا مباشرا في شؤون خلقه فيرى الناس ذلك عيانا كما كان يحدث لبني إسرائيل بواسطة الأنبياء، وإنما تدخُّل الله لهذه الأمة يكون بطريقة غيبية، والجواب على ذلك أنَّ هناك تدخُّلاً غيبيا حقيقيا، ولكنه ليس من جنس الحكم المباشر و بعث الحلول النهائية كما كان لبني

1- سيد قطب، العدالة الاجتماعية، دار الشروق ، القاهرة، مصر، ط9، 1409-1983، ص80.

2- البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3268، ج3/ص1273. ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، رقم1840، مسلم بشرح النووي، ج 12/ص231.

إسرائيل، إنما التدخل الغيبي يكون إمَّا بالتوفيق أو الخذلال، فبالتوفيق يكون بدفع الفعل إلى أكبر من نتائجه الموضوعية، وبالخذلال يكون بتأخير ناتج الفعل إلى أقل من نتائجه الموضوعية ، ثم ما فائدة الكتاب ولماذا دعا الله إلى تدبر القرآن واستخراج مكنوناته، ولماذا وصفه بالمجيد الذي لا يبلى، وبالكريم الذي لا ينفد عطاؤه، ولماذا ختم به الكتب، وهذه هي الخاصة الثانية :

2- التجريد عن تتابع الكتب: فالقرآن آخر الكتب مصدقٌ ومهيمنٌ، فلا كتاب آخر يتنزَّل لحسم ما يكون من إشكاليات ومتغيرات[1].

ب – السيرورة التاريخية والمتغير النوعي الاجتماعي: فمفهوم الحاكمية كما طرحه المودودي وسيد قطب يعني أن هناك وعيا مفهوميا تاريخيا خاصا قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرفه الخاص، وقيدها به ، ويطرح هنا أبو القاسم سؤالا: ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة ؟ وإلى أيّ الحدود يمكن يمضى التجديد في طرح القرآن طرحا جديدا كبديل حضاري أمام البشرية كلها ؟ هل نستخلص فلسفيا مفاهيمه الأساسية لتأخذ فيما بعد أشكالا تطبيقية مختلفة على حسب المتغيرات؟ أم يحسب معه خصوصية المجتمع العربي، والمجتمعات الإسلامية الأخرى لتطبيقها بشكل حرفي على البشرية جمعاء[2]. إن لازم مذهب المودودي وقطب هو الطرح الثاني، أي سحب خصوصية المجتمع العربي الإسلامي، وتطبيقها على بقية الشعوب، وهو الطرح الذي يعيبه حاج حمد ويعتبره مشكلة الحركات الدينية المعاصرة، إذ عجزت هذه الحركات عن فهم المتغير الاجتماعي والتاريخي بطريقة علمية نقدية تحليلية[3]. فإذا لم يكن القرآن قابلا لإعادة القراءة وفق مناهج مغايرة للمعرفة بما فيها مناهج علم الاجتماع، والتاريخ ، و الإناسة المعاصرة فهو كتاب مقيَّد بظرفه التاريخي الذي تنزل ضمنه، ولكن إذا كان قابلا – وهو كذلك – فهو كتاب كوني مطروح للمستقبل دائما[4]، فالله الكريم وصف كتابه بالكريم أي كثير العطاء ولكن عطاءه مكنون إلا لمن طهر قلبه وعقله ، وأمعن النظر والتدبر في الكتاب المسطور، والكون المنثور، وهو مجيد لا يبلى، ولا يخلق على كثرة الردّ .

1- حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص358.
2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص376.
3- حاج حمد، القران والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية ، ص 45 . ومحمد أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص62.
4- نفسه ص 49.

ج – إن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يمنح مؤسسات للدولة الإسلامية، ويقرر نظم وأشكال الحكم فيها، ولم يورثها تفسيرا شاملا للقرآن، ولم يستخلف من يليه، وما ذلك إلا لأنها حاكمية بشرية تعود إلى البشر، وليست حاكمية استخلاف، فيسمي الله الخليفة عبر نبيه كما سمَّى طالوت و داود، وليست حاكمية إلهية تؤدي دورها المباشر عبر تعاقب الأنبياء[1].

د – إن الخطاب الإلهي ليس موجها للدولة والسلطة السياسية، إنما للمجتمع: ويتَّخذ حاج حمد من قوله تعالى :"يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ " [النساء : 59] منطلقا له بعد تحليل قوله –سبحانه- (أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ)، فلم يقل (أولي الأمر عليكم) أي بالتسلط الفوقي، ولا(فيكم) بالإرث الاجتماعي، فلو قال (عليكم)، لوجبت الطاعة لكل مغتصب يستعلي على الناس، ولو قال (فيكم)، لوجبت الطاعة لذوي، النفوذ والمراتب في المجتمع، ولكن جعلها خيارا حُرًّا (منكم)[2] إذ لم يؤسس خاتم الرسل و النبيّين دولة وإنما أسس دار دعوة. لينتهي حاج حمد بعد كل هذا إلى علمانية الدولة في إطار الحاكمية البشرية عبر فهم الكتاب، ولكنه يرفض في الوقت نفسه تحويل العلمانية إلى فلسفة وضعية على المنهجين المادي والليبرالي غير المقيد إلى القيم الإنسانية الكونية الإلهية[3].

وما وصل إليه حاج حمد قد انتهى إليه كثير من المفكرين و العلماء المعاصرين و إن اختلفت الطرق و مناهج البحث، و سنذكر جملة منهم .

1– علي عبد الرازق: شيخ أزهري، لما تولَّى القضاء بالمحاكم الشرعية في مصر عزم على البحث عن حقيقة القضاء و تاريخه في الإسلام، و انتهى به البحث الموضوعي إلى إنكار أن يكون الإسلام قد جاء بنظام حكم دينيي، و أن النبي محمَّداً لم يؤسس دولة سياسية، و إنما كانت زعامته دينية، ليست لشخصيته و لا لنسبه، و لكن لأنه رسول الله. و خضوع المسلمين له كان خضوع عقيدة و إيمان لا خضوع حكومة و سلطان، و كان اجتماعهم حوله اجتماعا خالصا لله تعالى[4]. و اعترض

1– حاج حمد ، الحاكمية، ص91.

2– نفسه، ص92 . و حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص92–93.

3– انظر ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص92–93.

4– علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم : موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، د ط ، 1988، ص105.

عبد الرزاق على المؤرخ ابن خلدون الذي فرَّق في ذلك بين الإسلام وغيره، و رأى أن الإسلام قد اختص من بين بقية الملل بأن جمع بين الدعوى الدينية و تنفيذها بالفعل[1]،كما اعترض على[2] دعوى الإجماع الذي لا بُدَّ له من مستند ولا مستند يذكر هنا عند ذكر الإجماع[3]. فيخلص كما يخلص حاج حمد و غيرهما إلى أن علمنة الدولة تشكل أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكد علها القرآن[4].

2– محمد عبده[5]: عالم أزهري أيضا، و لكنه متفتح على الثقافات الغربية ومحتك بها، ومع ذلك فهو مفتي الديار المصرية يقول: " إن الرسول كان مبلغا و مذكرا، لا مهيمنا و مسيطرا ... فالمسلمون يتناصحون ثم هم يقيمون أمة تدعو إلى الخير – و هم المراقبون عليها – .... وتلك الأمة ليس لها إلا الدعوة و التذكير و الإنذار .... فليس في الإسلام ما يسمى بالسلطة الدينية بوجه من الوجه .... إن الإسلام لم يجعل للخلفية ولا للقاضي، ولا للمفتي و لا لشيخ الإسلام أدنى سلطة على العقائد و تقرير الأحكام، و كل سلطة تناولها واحد من هؤلاء، فهي سلطة مدنية"[6].

3– **محمد عمارة** : مفكر إسلامي يتبني النهج العقلاني، يذهب نفس المذهب، يقول:" ونحن مع قول الإمام محمد عبده". و سرد الفقرة السابقة[7].

4 – حسن صعب : مفكر إسلامي متشبع بالثقافة الإسلامية يقول:" لسنا بحاجة لأن نعلن الإسلام دين الدولة، فالإسلام دين الله وليس دين الدولة، والدولة ليست من صنع الغيب، ولكنها من صنع الإنسان، وكلمة دولة غير واردة في القرآن من أوَّله إلى آخره، نبني لنحقق أمر الله، وأمر الله

1– انظرابن خلدون، المقدمة، ص263.

2– انظر: الماوردي على بن محمد أبو الحسن البصري، الأحكام السلطانية، تحقيق عماد زكي البارودي المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت، ص15.

3– علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ص22.

4– حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص108.

5– "محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني (1266–1323). مفتي الديار المصرية و من كبار رجال الإصلاح والتجديد في الاسلام، تميز بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد، تعلم بالأزهر، تصوف و تفلسف، سافر إلى باريس وأصدر مع الأفغاني جريدة (العروة الوثقى)، توفي بالاسكندرية في مصر، من مؤلفاته رسالة التوحيد، تفسير القرآن لم يتمه." الأعلام: ج6/ص252.

6– محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، لبنان، ط1 ، 1972، ج3/ص285–289.

7– محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق ، القاهرة، مصر، ط4، 1409–1988، ص429

محبة ورحمة وإحسان وعدل وأخوّة وحرية، وأمر الدولة إرادة وإكراه وعقل وتنظيم ومصلحة، وتغيير أمر الله جوهري أزلي، والدولة عرض دنيوي"[1].

5 – عبد الوهاب المسيري : مفكر إسلامي متشبع بالثقافة الغربية، والفلسفة المعاصرة، يقسم العلمانية إلى قسمين، الأولى جزئية، وتعني فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب، وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لاعن الدولة وحسب، وإنما عن الطبيعة، وعن حياة الإنسان في جانبيها الخاص والعام، حيث تنزع القداسة عن العالم، ويتحول إلى مادة استعمالية توظيفها لصالح القوي[2]، وهو ما يسميه حاج حمد بتحول العلمنة السياسية للدولة إلى فلسفة وضعية للمجتمع، ويعتبره أمرا يخرق قاعدة السلم التي دعا الإسلام الكافة إلى الدخول فيها، كما يقنن للصراعات باسم الديمقراطية، ويهدد قيم المجتمع باسم الليبرالية الفردانية[3]، ويعارض المسيري النوع الثاني من العلمانية معارضة صارخة، ولكنه لا يرى حرجا في تبني فكرة "العلمانية الجزئية " بل إنه يتبنَّاها ويدعو إليها، ويراها الحلَّ الأنسب لحفظ الحقوق وضمان الحريات التي دعا إليها الإسلام، يتجلى ذلك في جميع كتاباته.

فهذه مجموعة من العلماء والمفكرين من مختلف المشارب، اختلفت مناهجهم، وطرائف بحثهم، ولكن اتفقت نتائجهم على اعتبار الساسة والملك من الأمور الدنيوية، وليست من الأمور الدينية. هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن الأكثرية من علماء المسلمين لا يرون فصل الدين عن السياسة، بل ويذهب بعضهم إلى أن ذلك من أنكر المنكرات، وأكبرا المؤامرات بالدين للقضاء عليه، واعتبر ذلك بدعة من إحداث المتفرنجين في البلاد الاسلامية[4]. وأدخله بعضهم في أصول الدين، وبعضهم فرق، فجعل الإمامة أو الحكم بما أنزل الله من الفروع، ولكن اعتقاد وجوبه ولزومه، والايمان بالاحتكام إلى ما أنزل الله في كتابه ومتابعة رسوله هو من الأصول يقينا، ومن صميم الايمان[5]، والأمر لا يحتاج الى كل هذا التهويل، وإنما هي محض اجتهادات موضوعية لا علاقة لها بالمؤامرات لا من قريب ولا من

1- حسن صعب، الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 4، 1979، ص43.

2- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص16.

3- حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص92-93.

4- مصطفي صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1401-1981، ج4/ص281.

5- يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1421-2000 ، ص17.

بعيد، ويطرح الشيخ القرضاوي بهذا الصدد سؤالا يقول:" هل من حقه عز وجل أن يحكم خلقه، ويأمرهم وينهاهم، ويحلل لهم ويحرم عليهم أم لا؟" [1]، ومع ذلك أدرك أن العلمانية على مستويات فقال قبل أن يطرح السؤال:" والنزاع بيننا وبين العلمانيين الأقحاح، الذين يقولون بعزل الدين عن المجتمع والدولة..."[2]. معنى ذلك أن هناك في فكره علمانيين ليسوا بأقحاح، ولكنه لم يصرح بشيء من ذلك.

يجيب حاج حمد على سؤال القرضاوي "هل من حق الله أن يحكم خلقه ؟" بأنه يجب أن نميّز بين هدف الله من الخلق، وحق الله في أن يحكم ما خلق ويتحكم فيه، يقول:"يظن الناس – بالمنطق البشري المستجيب للذة الحكم والسلطة – أن الله قد خلق الكون ليوجد مملكه يحكمها، ورعايا يُذّلون له رقابهم، وهذا إسقاط بشري ضيّق الأفق على علاقة الله بخلقه الكوني، متناسين أن الله – سبحانه – يكرر دوما (غَنِي عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ) فهو أحد، صمد، قائم بذاته المنزهة والمقدسة والمباركة .. ولا يفتقر إلى العباد والجهاد،" وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفۡسِهِۦٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٦ " [العنكبوت 6] ... وقضى الله أن تكون حاكميته الإلهية المباشرة ثم حاكمية الاستخلاف، ليصل إلى غايته في الحاكمية البشرية"[3]، وقد أَسنَد تأسيس هذه الحاكمية البشرية إلى أفضل الخلق جميعا، فحَجبُ الخوارق عن محمد ليس متأتّياً عن مرتبة لخاتم النبيين بأقل من مراتب الرسل الذين سبقوا بخوارق المعجزات، فهو إمامهم والأقوى من بينهم[4].

3– علاقة الحاكمية بالقرآن :

كما سبق وأشرنا فالحاكمية عند حاج حمد إنما هي للكتاب، أو للبشر عن طريق فهم الكتاب، وما على الإنسان أن يكتشف فعل الله الغيبي في الوجود والحركة، وأن يتفاعل معه وأن يدرك أبعاده، وأن ينفذ إلى ماورائيَّاته، فلا تكون العلاقة بالتشريع مثلا علاقة نصوص، بل علاقة اكتشاف لما وراء النصوص، ولا تكون، العلاقة بقصص القرآن مجرد سير ذاتية، بل علاقة بما تتضمنه هذه القصص وترمز إليه، ولا تكون العلاقة مع القرآن مجرد ترتيل لفظي، ولكن علاقة استيعاب بوصفه منهجا

1- المرجع السابق، ص 17
2- نفسه، ص17.
3- حاج حمد، الحاكمية، ص72.
4- نفسه، ص77.

للوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، فيه ومن خلاله يلج الإنسان آفاق المعرفة الكونية التي تهيئه لممارسة حاكميتة في الأرض، فبقدر ما حجبت المعجزات والتسخير الخارق تعاظمت مسؤولية الإنسان الوجودية وفي كل الأبعاد[1].

قد يطرح هنا سؤال فيقال: إن الحاكمية التي يتحدث عنها حاج حمد ليست هي الحاكمية التي يتحدث عنها قطب والمودودي، فالحاكمية عند هؤلاء هي تطبيق التشريع الإلهي، وهذا التطبيق يتولَّى البشر تنفيذه، وحاكمية حاج حمد " من نوع آخر، فالتشريعات الدينية هي دلالة الحاكمية الإلهية مقابل حاكمية البشر الوضعية العلمانية. وللجواب على ذلك يقول حاج حمد: "حين تكون الحاكمية الإلهية مرتبطة بالتشريع وبالمنطق الجبري اللاهوتي فإن الله –سبحانه– يعمد إلى أربعة أمور :

أولا : أن يتولى بنفسه قيادة المجتمع و المسؤولية المباشرة عنه فلا تكون هناك نيابة عنه ولا أي مؤسسة دستورية أو سياسية ولا ملك ولا رئيس، ولكن أنبياء يأخذون بتعليماته اليومية وينفذونها .

ثانيا : أن يمارس خوارق العطاء بالهيمنة على الطبيعة والإنسان فينفلق البحر إذا حوصر شعبه، ويظللهم بالغمام إذا ساروا في الصحراء، وينزل عليهم المنَّ السلوى، وينبجس الماء من الصحراء، فالحاكمية الإلهية تعني السيطرة على الطبيعة أيضا.

ثالثا : أن تحدد الله لحاكميته أرضا تكون مقدسة بحكم ولايته المباشرة عليها وعلى شعبها فلا تكون الحاكمية الإلهية إلا في أرض مقدسة .

رابعا : كل خطيئة مقابلها عقاب صارم وفق شرعة إصر وأغلال، وفي إطار ميثاق وعهد، فالحاكمية الإلهية تكافؤ بين عطاء خارق و عقاب صارم[2].

ينفي حاج حمد هنا الحاكمية بمعنى الأوامر الصارمة التي يجب أن ينفذها البشر ويتولى الحاكم إلزامهم بذلك وإلا فهو العقاب، ويعتبر ذلك من خصوصيات المرحلة الإسرائيلية التي تَمَّت في ظروف ذات وعي معين مفارق لما هو عليه الوعي في الحقبة المحمدية، فالله تعالى قد ارتقى بالوعي البشري

1- المصدر السابق، ص85.
2- نفسه، ص32-33.

عبر الرسالة المحمدية، والله يريد من عباده تحقيق معنى الاستخلاف؛ أي الاندماج في الرحم الكوني بلا جبرية تُقَيّدُهُم، فليس الغرض من الاستخلاف أن يطيع الناس ربهم بالقوة، وإنما يريد الله من عباده أن يأتوه طائعين غير مكرهين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:الطرح الإبستيمولوجي القرآني بين المرحلة الإسرائيلية والعالمية الإسلامية الأولى:

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول:الارتباط المعرفي بين المعجزة والإيمان وتطبيقاته على المرحلة الإسرائيلية:

المبحث الثاني: التفاعل الإبستيمولوجي القرآني مع أمة العالمية الإسلامية الأولى.

المبحث الثالث: البعد التاريخي للرسالة المحمدية.

المبحث الرابع: خصائص الإيمان المحمدي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:الارتباط المعرفي بين المعجزة والإيمان وتطبيقاته على المرحلة الإسرائيلية.

المطلب الأول: حقيقة المعجزة و علاقتها بالإيمان:

أولا:حقيقة المعجزة:

1- تعريف المعجزة:

أ- المعجزة لغة:

في لسان العرب: العجز نقيض الحزم، و عجز الرجل و عاجز، ذهب فلم يوصل إليه، و قوله تعالى:"وَٱلَّذِينَ سَعَوۡ فِيٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مِّن رِّجۡزٍ أَلِيمٞ ۝ " [سبأ: 05]، قال الزجاج: معناه: ظانين أنهم يعجزونا، لأنهم ظنوا أنهم لا يبعثون، و أنه لا جنة و لا نار[1]. وقال الخليل:" أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه و إدراكه، و عاجز فلان: ذهب فلم يقدر عليه و بهذا التفسير"وَمَآ أَنتُم بِمُعۡجِزِينَ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ "[العنكبوت:22][2].

ب- المعجزة اصطلاحا:

لم يختلف العلماء اختلافا يذكر في حقيقة المعجزة، فذهب المعتزلة إلى أن المعجزة هي ما يكون واقعا من الله تعالى حقيقة أو تقديراً، و أن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، و أن يكون مختصا بمن يدعي النبوة على طريق التصديق له[3] ويعلق المعتزلة وقوع البعثة بمعرفة المعجز،ولا يعلقون معرفة المعجزات بوقوع البعثة[4].قالي القاضي عبد الجبار[5]:" فقد يجوز أن تعلم النبوة بالعلوم الضرورية لأنه لا شيء يصح أن يعلم

1- ابن منظور، لسان العرب، ج6/ص97-98.

2- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط11، 1424-2003، ج/ص101.

3- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل و التوحيد، ج1/ص199.

4- نفسه: ج15/ص147.

5- "القاضي عبد الجبار بن أحمد بن خليل، أبو الحسن الهمداني البصري، شيخ المعتزلة، صاحب التصانيف من كبار فقهاء الشافعية، ولي القضاء بالري، و تصانيفه كثيرة، مات سنة 415، من مؤلفاته: المحيط بالتكليف، المغني في أبواب العدل والتوحيد..."سير أعلام النبلاء ج13/ص42.

باستدلال، إلا و يصح عندنا أن يعلم باضطرار"[1]. ومعنى المعجز أن غيره جعله عاجزا، و يجب ألا يكون ذلك إلا من صفاته جل و عز، لأنه الذي يختص بالقدرة على الإقدار و الإعجاز.[2]. ودليلهم على ذلك أنهم عجزوا عن معارضة القرآن فلم يحاولوا مجرد محاولة، فالله هو الذي صرفهم عن ذلك أي أعجزهم[3]، فالمعتزلة على هذا يجعلون مجرد الخارق للعادة دليلا على صدق الرسل، فلا يجوز ظهور خارق إلا لنبي، فأنكروا بذلك كرامات الأولياء خلافا للأشاعرة الذين جوّزوا وقوع الخارق من غير النبي. وفرّق الأشاعرة بين المعجزة و الكرامة بأن المعجزة مقرونة بدعوى التحدي، و أن لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها أو متأخرا عنها [4] ، بخلاف الكرامة.

ويتفق الأشاعرة مع المعتزلة على معنى المعجزة في الجملة، و إن اختلفوا في بعض التفاصيل التي هي إلزامات مبنية على أصول كل فرقة، و لكنها غير مؤثرة في المعنى بالجملة، فهي عند الأشاعرة كما هي عند المعتزلة، فعل من أفعال الله تعالى، خارقة للعادة يتحدَّى بها النبي ليظهر صدق دعواه، و هي دليل على ذلك[5].

2- خصائص المعجزة:

تكاد تتفق آراء المسلمين على خصائص المعجزة، مع فروقات لفظية غير مؤثّرة في المعنى، فيتَّفقون على أنها واقعة من جهة الله تعالى، و أنها خارقة للعادة، و أن يتعذر معارضتها، و أن تكون مختصة بمن يدعي النبوة[6] ، ويضيف الأستاذ محمد عبده أن المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا، و احتج احتج بأن الله تعالى واضع الناموس هو موجد الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة، بخوارق العادات غير أننا لا نعرفها، و لكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضل من

1-القاضي عبد الجبار، المغني، ج15/ص148.

2- نفسه، ج15/ص197.

3- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 589.

4-علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف للأيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط،دت، ص 175-176

5- انظر الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي: كتاب الإرشاد، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416-1995.ص 126.

6- انظر القاضي عبد الجبار، المغني: ج15/ص199، والجرجاني، شرح الموافق، ص 175-176.

عنده[1]، ويضيف أبو القاسم حاج حمد، أن المعجزات تكون لغير الأنبياء- غير موجهة إليهم بل لشعوبهم- وتأتي ضمن الخصائص التاريخية لنبواتهم وتكوين شعوبهم، و منهاج شرعتهم[2].

ثانيا: حقيقة الإيمان:

1- تعريف الإيمان:

أ- الإيمان لغة:

- جاء في اللسان: أصل آمن أأمن، بهمزتين، لينت الثانية، و في التنزيل:" " وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا "[يوسف: 17]، أي بمصدق، و الايمان التصديق..قال، واتفق أهل العلم من اللغويين و غيرهم أن الإيمان معناه التصديق"،و فسر قوله تعالى:" ۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ " [الحجرات:14]، أي لم تصدقوا، إنما أسلمتم تعوُّذاً من القتل"، و في قوله تعالى:" وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا"[يوسف:17] قال:" لم يختلف أهل التفسير أن معناه: ما أنت بمصدق لنا، والأصل في الإيمان الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها، فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدّق بلسانه فقد أدى الأمانة، وهو مؤمن".[3].

- قال ابن فارس:" الهمزة و الميم و النون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدُّ الخيانة، و معناها سكون القلب، والآخر التصديق، والمعنيان..متدانيان..وقال بعض أهل العلم: إن المؤمن"في صفات الله تعالى: هو أن يَصدُقَ ما وعد عبده من الثواب"[4].

- قال الكفوي:" الإيمان المعدَّى إلى الله: معناه التصديق الذي هو نقيض الكفر، فيُعدَّى بالباء، لأن من دأبهم حمل النقيض على النقيض، كقوله تعالى:"وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا "[يوسف: 17] أي بمصدق، و في (مؤمن) مع التصديق، إعطاء الأمن، لا في مصدق، و اللام مع اللإيمان في القرآن لغير الله، و ذلك لتضمين معنى الاتباع و التسليم"[5].

- ويذهب ابن تيمية إلى أن الإيمان في اللغة يتضمن معنًى زائداً عن مجرَّد التصديق. فالإيمان في اللغة عنده الإقرار بالشيء عن تصديق به، بدليل أنك تقول: آمنت بكذا، وأقررت بكذا، و صدَّقتُ

1- محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1414-1994، ص 81-82.

2- حاج حمد، العالمية: ج1/ص437.

3- ابن منظور، لسان العرب: ج1/ص233-234.

4- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (أمن). ج1/ص133.135.

5-الكفوي، الكليات: ص 212.

فلانا، و لا تقول آمنت فلانا، فالمعنى الزائد هو الإقرار و الاعتراف المستلزم لقبول للأخبار والإذعان للأحكام[1]، فليس لفظ الايمان عنده مرادفا للتصديق، فإن التصديق يستعمل في كل خبر، والايمان يستعمل في الأمور الغائبة، فقوله تعالى عن إخوة يوسف"وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا "[يوسف:17]، أي بمقر لنا، لأنهم أخبروه عن غائب[2]، و لكن الملاحظ أن "ابن تيمية" لم يعتمد على اللغة في تعريفه للإيمان، وإنما راح يسرد الآيات القرآنية و الأحداث النبوية ليدلّلَ على أن الإيمان إنما هو التصديق مع الإقرار و الخضوع، وهو بذلك يعطي تعريفا اصطلاحيا و ليس لغويا.

ب- الإيمان اصطلاحا:

معروفة هي الخلافات الواقعة على مستوى تعريف الإيمان بين فرق المسلمين، وسنعرض فيما يلي لأشهر الفرق الإسلامية التي تمثل سواد المسلمين:

1- عند المعتزلة:

اتَّفقت كلمة المعتزلة على أن الأعمال جزء لا يتجزأ من مُسَمَّى الإيمان، وذلك جريا على قاعدة انتقال الأسماء من معاني اللغة إلى المعاني الشرعية[3]، و ذلك على اختلاف في بعض التفاصيل الشكلية غير المؤثرة في المعنى، فأبوا الهذيل العلاف[4] مثلا يرى أن الإيمان هو جميع الطاعات فرضها و نفلها[5]، بينما يرى أبو علي الجبائي[6] أن الإيمان هو ما فرضه الله تعالى على عباده من فروض ، أما أما النوافل فلا تدخل في الإيمان، وكل خصلة من الخصال التي افترضها الله على عباده هي بعض

1- أحمد بن تيمية، أبو العباس تقي الدين، كتاب الإيمان، دار ابن خلدون، الاسكندرية، مصر، دط،دت: ص 113.

2- أحمد بن تيمية تقي الدين أبو العباس، مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 1426-2005، ج7/ص324.

3- عبد الرحمان بدوي، مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، دط، 1997، ج1/ص174.

4- "أبو الهذيل العلاف العبدي، كان عالم البصرة لا يتقدمه غيره، يلقب بالعلاف لأن داره في العلافين، له مناظرات كثيرة مع المجوس والتنوية وغيرهم، عاش مئة و خمس سنين، وتوفي سنة 235هـ". أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس ، دط، دت ، ص 254 .

5- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين، ج1/ص174.

6- هو محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي(235-303هـ) من أئمة المعتزلة، و رئيس علماء الكلام في عصره و إليه نسبة الطائفة الجبائية، نسبته إلى حي من قرى البصرة، مات بالبصرة ودفن بها". الأعلام، ج6/ص256.

الإيمان، وهي أيضا إيمان بالله[1]، و يتفق المعتزلة على أن الإيمان إذا عدّي بالياء فالمراد به التصديق، لذلك يقال فلان آمن بالله و رسوله، و يكون المراد به التصديق، إذ الإيمان بمعنى أداء الواجبات لا يمكن فيه التعدية[2] .

ويلخص الزمخشري، مذهب المعتزلة في الإيمان فيقول:" فإن قلت ما الإيمان الصحيح؟، قلت: أن يعتقد الحق و يعرب عنه بلسانه و يصدّقه بعمله، فمن أخلَّ بالاعتقاد، و إن شهد و عمل فهو منافق، ومن أخلَّ بالشهادة فهو كافر، ومن أخلَّ بالعمل فهو فاسق"[3]: و يتفق الخوارج و الزيدية وأهل الحديث في الجملة مع المعتزلة في تعريف الإيمان[4].

2- الماتديرية:

يذهب الماتريدية إلى أن الإيمان هو التصديق، و ليس حقيقة التصديق أن يقع في القلب نسبة الصدق إلى الخبر أو المخبر عن غير إذعان و قبول، بل هو إذعان و قبول لذلك بحيث يقع عليه اسم التسليم[5]: و أما الإمام أبو منصور الماتريدي[6]، فيذهب إلى أن الإيمان قضية قلبية يقول"أحق ما ما يكون به الإيمان القلوب"، و يستدل على ذلك بالسمع و العقل، أما السمع فيورد مجموعة من الآيات التي تنفي ثبوت الإيمان لمن أقر بلسانه فقط نحو قوله تعالى:"۞ قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡ"[الحجرات:14]،وقوله"يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُم بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ١٧"[الحجرات:17].فجعلت الآيات الإيمان غير متعلق باللسان أي بقولهم، ولكنه متعلق بما في القلوب، و قوله تعالى:" إِلَّا مَنۡ

1- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين: ج1/ص298.

2- تفسير الرازي: ج2/ص27.

3- الزمخشري، الكشاف: ج1/ص39.

4- تفسير الرازي: ج2/ص26.

5- التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ص78.

6- "هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي أبو منصور السمرقندي(...-33هـ) من أئمة علماء الكلام، نسبة إلى ماترید (محلة بسمرقند)، من كتبه: التوحيد، أوهام المعتزلة، الرد على القرامطة". الأعلام، ج7/ص19.

أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ " [النحل:106] حيث لم يجعل لهم كفرا باللسان إذا لم يكن عبارة عن القلب، فثبت أن القلب هو موضع الإيمان[1].

وأما العقل، فلأن الإيمان دين و الأديان تُعقَدُ، وما به اعتقاداتُ الأديان القلوبُ، و مع ما كان من معنى الإيمان في اللغة التصديق و حقيقته لا يحتمل القهر و الجبر إذ لا يجري سلطان الخلق على القلوب، و إنما على الأعمال و الأقوال[2].

والحقُّ أن الإمام الماتريدي حنفي المذهب، وقد أجرى أصول مذهب أبي حنيفة في عدم نقل الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية.

3- الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن أصل الإيمان المعرفة و التصديق بالقلب، واختلفوا في تسمية الإقرار و طاعات الأعضاء إيمانا، و ذهبوا إلى أن إسم الإيمان لا يزول بذنب دون كفر[3].

4- الصوفية:

حقيقة الإيمان عند الصوفية، هو تصديق القلوب بما وضحه الحق من الغيوب[4]، و الإيمان عندهم عندهم يتم عن طريق الذوق، و استغراق القلب بالكلية في ذكر الله، وهو عندهم درجات و يسمونها الأحوال، أولها استغراق القلب بالكلية في ذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله[5].

ثالثا:علاقة الإيمان بالمعجزة:

1- الماتريدي محمد بن عمر أبو منصور كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي و محمد آروشي، دار صادر، بيروت، لبنان، ومكتبة الإرشاد، استانبول، تركيا، دط، دت، ص471-472-473.

2- نفسه : ص 475.

3- عبد القاهر بن طاهر، البغدادي أبو منصور، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعارف، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 351.

4- القشيري عبد الكريم بن هوزان أبو القاسم النيسابوري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1421-2001، ص43.

5- الغزالي محمد بن محمد أبو حامد ، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1985، ص127.

يذهب العلماء إلى أن الغاية من المعجزة هي إظهار صدق النبي في دعواه النبوة وذلك بعد التحدي[1]، فيظهر من خلالها تأييد الله لنبيه بقوى الغيب التي يعجز عنها البشر، و يفرق" أبو القاسم حاج محمد" بين الأنبياء و أتباعهم، فالمعجزات ليست للأنبياء ليؤمنوا أو ليزدادوا إيمانا و إنما هي موجَّهَةٌ لغيرهم، ذلك أن الله يتولى تكوين الأنبياء بمنهج نظر لفاعلية الغيب في حركة الواقع، فالعبد الصالح لم يأت بمعجزات خارقة، و لكنه أرشد موسى على مواطن الفعل الإلهي الغيبي غير المرئي في حركة الواقع، فموسى لم يلتق بالعبد الصالح ليُجري الأخير معجزات تولد لدى موسى الإيمان بقدرة الله، فموسى قد التقاه مؤمنا بالله، أما طلبُ إبراهيم إحياءَ الموتى، فلم يكن من قبيل طلب المعجزة التي تُفضي إلى الإيمان، فهو قد آمن من قبل،" ۞ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ۝٥١ "[الأنبياء:51] و إنما ليطمئن قلبه إلى أمر آخر يختلف كليا عن التثبت الإيماني وهو أمر يتعلق بمصير المفطورات بعد فنائها من بعد أن عرف مصيرها من بعد أفولها، والمعجزات التي جرت لموسى نفسه حين جاء إلى الشجرة الملتهبة و حين رأى عصاه تتحول إلى حية فتلك تالية لإيمانه، و ليست سابقة عليه، و كان مآلها المقصود هو التحدي لسحرة فرعون، و كذلك ما جرى من معجزات أخرى سواء في أرض مصر، أو في حال عبورها، أو بعد ذلك، فمآلها إحكام الهيمنة الإلهية على عقول بني إسرائيل ووجدانهم[2] ،إذن فعلى مستوى الأنبياء لا توجد هناك أية علاقة للإيمان و المعجزة، و عند"حاج محمد" –كما قدّمنا– يوجه الله المعجزات لأتباع الأنبياء إما ليؤمنوا أو ليزدادوا إيمانا و ليس للأنبياء، و يجعل "حاج حمد" طبيعة المعجزة تبعا لخصائص تكوين الشعوب، و بالتالي سيكون الإيمان تابعا لخصائص التكوين، من هنا يميز"حاج محمد" بين أنواع من الإيمان، بعيدا عن فلسفات المتكلمين متنائيا عن تعقيداتهم، ليمضي من طبيعة الإيمان و يعطي انطلاقا منه طبيعة للشريعة، فطبيعة الشريعة تتبع طبيعة الإيمان، فمثلا نميز بين خصائص الإسلام وخصائص اليهودية، فشعب بني إسرائيل كان في الطور العقلي الأول يريد علاقة حسية مباشرة مع الله، فجاءت اليهودية بإيمان يتحقق فقط عبر الخوارق الطبيعية، فكثيرا ما يسألون نبيهم"أرنا الله جهرة"،" ٱجۡعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمۡ ءَالِهَةٌ "[الأعراف: 138]، فجاءت شرائع اليهودية غليظة أو ما يسمى بالإصر و الأغلال، فكما تدين تدان، فتلازَمَ العطاء الخارق حيث تفجرت الأرض ينابيع، و تسلم موسى الألواح مكتوبة، مع شريعة الإصر و الأغلال و العقوبات الحسية الخارقة،

1– انظر محمد عبده، رسالة التوحيد، ص82، وابن حزم علي بن أحمد أبو محمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر و عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996، ج1/ص142.

2–حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص437-438-439.

فنتق الجبل، وقتل الأنفس، والصلب و الرجم...أما الإسلام فقد اختلفت طبيعة الإيمان فيه، حتى أن العرب لما سألوا الرسول معجزات حسية رفضها القرآن، و عكف فقط على مخاطبة النفس الإنسانية عبر قوى سمعها و بصرها و فؤادها، قال تعالى:"وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوۡ يَكُونَ لَكَ بَيۡتٞ مِّن زُخۡرُفٍ أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤۡمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيۡنَا كِتَٰبٗا نَّقۡرَؤُهُۥۗ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴿٩٣﴾ "[الإسراء:90-93] ، و حذر من سؤال النبي خوارق العادات و أكد على نسخ التواراة قال تعالى:"۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ أَمۡ تُرِيدُونَ أَن تَسۡـَٔلُواْ رَسُولَكُمۡ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلۡكُفۡرَ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾ "[البقرة:106-108]، ليجعل الإسلام طريق الإيمان يتم عبر علاقة مقومات الوعي الإنساني المباشر مع الكتاب الذي لم يتنزل ألواحا، وإنما جعلت معجزته في ذاته[1]، و بذلك نرى كيف يخلص بنا حاج حمد إلى اختلاف طبيعة الإيمان تبعا لاختلاف المعجزات، و خصائص تكوين الشعوب، وهذا ما سندرسه في الصفحات الآتية، لنخلص إلى التفاعل الإبستيمولوجي المعرفي للقرآن مع اختلاف الوعي البشري و تطوره عبر العصور.

المطلب الثاني: الأطوار الثلاثة للخطاب الديني و نقائضها:

عبر تحليله لسورة البقرة يخلص "حاج حمد" إلى أنها تنقسم إلى أربعة أقسام: مقدمة و ثلاثة مراحل، هي في الحقيقة ثلاثة أطوار مرّ بها الخطاب الديني: وهي العائلية ثم القومية ثم العالمية، و يكون التقسيم كالآتي:

المقدمة: من بداية سورة البقرة إلى الآية رقم: (29)، وهي قوله تعالى:"هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٩﴾

1- محمد أبو القاسم حاج حمد، حرية الانسان في الاسلام، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص32،33.

المرحلة الأولى: و هي المرحلة الآدمية و يسميها بالمرحلة العائلية، من الآية (30) إلى الآية (39).

المرحلة الثانية: و هي المرحلة الإسرائيلية[1]، و يسميها المرحلة القومية: تبدأ من الآية (40) إلى الآية(141).

المرحلة الثالثة: و هي المرحلة العالمية، المحمدية، و تبدأ من الآية (142) إلى نهاية السورة.

ويعتبر حاج حمد هذه الأشكال (العائلية ثم القومية ثم العالمية) مراحل لتكوين الإنسان علميا وحضاريا، ولذلك فإن كل شكل من هذه الأشكال يقابلها نوعية خاصة من الاستخلاف[2].

أ- معنى الاستخلاف و الغاية منه:

يعرف "حاج حمد" الاستخلاف بالفعل الحضاري في الكون ضمن ما هيَّأه الله للإنسان من قدارت ووعي يتكافأ و أوضاعه الكونية، أو يعبر عنه بتعبير آخر، وهو معاودة الاندماج في الرحم الكوني بالوعي، بعد أن تم الانفصال عنه بالخلق، وكماتم الانفصال عنه بالخلق أطوارا يعود الاندماج بالوعي أطوارا [3] ، ويعتبر حاج حمد السياق التاريخي في كل طور من هذه الأطوار يرتبط حضاريا بطبيعته المنهجية، فالله عز وجل يُحكم الأمرَ عن جميع جوانبه (اقتصاديا و جغرافيا و ثقافيا...) بحيث يمنح التجربة حكمه النهائي فليس هناك مصادفة جغرافية في وجود مجتمع بشري ما هنا و عدم وجوده في مكان آخر، و على هذا الأساس اختلفت نوعيات الاستخلاف، و إن اتفقت الغاية المنشودة، ويجعل "حاج حمد" الغاية من المنهج الإلهي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة تُبنَى على أساسها حضارة الإنسان ضمن مختلف المراحل الثلاث[4]، و يختلف "حاج حمد" مع علماء المسلمين في طرحه لمعنى الاستخلاف و الغاية منه، فبينما يذهب "حاج حمد"إلى ما ذكرنا يذهب علماؤنا إلى أن معنى الخليفة أي يخلف من كان قبله من الملائكة أو من غيرهم، قال القرطبي في تفسير قوله تعالى :" وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ

1- ليس المقصود بالمرحلة القومية النموذج الإسرائيلي وحده، بل كل الأقوام في تلك الحقب تمثل المرحلة القومية كقوم عاد وثمود ومدين وقوم لوط... وما بنوا إسرائيل إلا نموذج اتخذه الله كعينة لتلك الحقبة، و لاتصالهم الوثيق بالأمة التي ستحمل لواء العالمية.

2-حاج حمد، العالمية: ج2/ص25 .والأزمة الفكرية: ص330-331.

3- نفسه: ج2/ص26

4- نفسه: ج2/ص27.

خَلِيفَةً "[البقرة:30]،و المعني بالخليفة هنا-في قول ابن مسعود و ابن عباس وجميع أهل التأويل آدم عليه السلام، وهو خليفة الله في إمضاء أحكامه وأوامره"[1]، ثم راح القرطبي يستدل على وجوب نصب الإمام و الخليفة لتجتمع به الكلمة و تنفذ به الأحكام انطلاقا من هذه الآية، فعلى هذا يجعل علماؤنا معنى الاستخلاف، أن ينوب الإنسان عن مخلوقات كانت قبله في الأرض. ويذهب آخرون إلى أن معنى الاستخلاف أي: قوما يخلف بعضهم بعضا قرنا بعد قرن و جيلا بعد جيل[2]، قال الرازي:" ويؤكده قوله"وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ "[الأنعام: 165] و الخليفة اسم يصلح للواحد و الجمع كما يصلح للذكر و الأنثى[3]، فالفارق كبير جدا بين ما يذهب إليه"حاج حمد" و ما يذهب إليه علماؤنا وهو فارق منهجي يرجع إلى اختلاف المنطلقات و هذا بدوره يرجع لعامل آخر مهم وهو المتغير النوعي الاجتماعي، أعني إلى تغير الذهنيات و العقليات بصورة كيفية.

ب-الأطوار الثلاثة:

بعدما تعرَّفنا على معنى الاستخلاف و الغاية منه في فكر "حاج حمد"، نعرج الآن على الأطوار الثلاثة التي مرّ بها الخطاب الديني عبر صيرورة الزمان والمكان، لنكتشف نهج الخطاب الإلهي في كل مرحلة، فكل مرحلة تتميز بخصوصيات حضارية ذاتية ووعي حضاري إلهي مقابل، ونوعية خاصة من الاستخلاف.

1- **المرحلة العائلية (الآدمية)**: تبدأ هذه المرحلة انطلاقا من سورة البقرة الآية (3) و هي قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾"[البقرة:30] و تنتهي بالآية (39)، وهي قوله تعالى:"وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾ "[البقرة:39].

وهذه المرحلة استخلف الله فيها آدم حيث علَّمَهُ الأسماء[4] كلها، وذلك بعد أن اصطفاه الله تعالى من بين سائر المخلوقات، ومن بين بني جنسه من البشر الذين كانوا موجودين آنذاك، ولكن جهده

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ج1/ص222-223.

2- تفسير ابن كثير: ج1/ص166

3- تفسير الرازي: ج2/ص181.

4- يذهب "حاج حمد" إلى أن الأسماء التي تعلمها آدم ليست هي أسماء الأشياء من شجر و حجر كما يذهب إلى ذلك المفسرون، لأنه لا يقال في الأسماء (عرضهم)، و إنما يقال (عرضها)، فالإشارة هنا تتعلق بشيء موجود، و كان، أي الموجود الحسي والواقعي، وليس الموجود الذهني والواقعي حيث يقال فيه (عرضها)، فلو كان المعروض كائنات مثل البشر، أو ظواهر طبيعية مثل

الحضاري كان محدودا بفرديته[1]، و على هذا فطبيعة الاستخلاف في المرحلة العائلية تكمن في تحقيق المعنى الروحي[2] للعائلة، حيث حرص الله خلالها على تقنين التشريعات العائلية، بما يحفظ لها توازنها الروحي مبتعدا بها عن التَسَفُّل في البهيمية الحيوانية، كما كان الحال قبل اصطفاء آدم، وهذا الذي عناه الله بالأسماء التي علَّمها آدم، هنا ابتدأت العائلة تكتسب نظاما للقيم، و أصبح هناك سلطان بالروح للأسماء العائلية من زوجة وأب و أم وأخت، بعد أن لم يكن لهذه الأسماء سلطان إذ لم تكن هناك روح أصلا، بل كانت بهيمية إباحية، يُستجاب فيها لنداء الغريزة لا في ممارسة الجنس لذة فقط، ولكن بممارسة اللذة عبر المنفعة الفردية المطلقة في كل أمر، المنفعة و الأثرة و الأنانية، و رغبة الاستحواذ، ولو أدى ذلك لقتل الآخرين وترك جثثهم في العراء و بلا ندم، (وقد عرفنا كيف ندم ابن

أرض وحجر، أو مواد مثل دم أو أفعال مثل سفك، لعلمته الملائكة، لأن مشمول خطابها يتضمن ذلك من قبل، أما الذي لم تعلمه الملائكة هو الأسماء المتعلقة بالمعروضات، من زاوية أن الإسم المطلوب معرفته ليس هو(اسم العلم)، فاسم العلم يتعلق بالبيئة، و الملائكة تعلم أسماء العلم للأشياء والكائنات، وإنما الاسم المطلوب هو(اسم المحمول)، الذي يستند على حالة أو قضية، و يحدد القرآن استخدامه لمفردة (اسم) بمعنى الاسم المجهول وليس اسم علم، فاسم العلم لمحمد هو محمد، أما الاسم المحمول فهو (أحمد)، و كذلك في اسم العلم عيسى أما المحمول فهو المسيح، فأحمد و المسيح تقرير حالات ومعنى لقضية، فمن عرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، و يبني "حاج حمد" على مسألة أخرى، وهي كون آدم ليس أول البشر، و إنما كان هناك بشر قبل آدم يفسدون في الأرض، و آدم ولد لأبوين عاديين خلافا لما هو شائع، فلما نفخ الله فيه الروح و اصطفاه، وأراد أن يجعله وذريته خليفة جعل له تشريعات تحدُّ من الإفساد في الأرض على النحو البهيمي، و على هذا فالأسماء التي عُرضت على الملائكة هي أسماء محمولة تقرر حالات أصحابها و يفترقون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض، و يسفكون الدماء، أي افتراق هوية و خصائص، فهي أسماء محمولات بشرية ثم إنها كلية و شاملة، وقد تولى آدم تعريف من عرضوا على الملائكة بأسماء محمولاتهم قطعا للإفساد في الأرض، فحواء اسم علم، وهي امرأة ومحمولها (زوجة)، واسم المولودة الأنثى علم ومحمولها (ابنة)، فهي محرمة على أبيها، والزوجة لا تحل إلا لزوجها فهي محرمة على غيره، وآدم اسم علم، ومحموله (زوج) يسكن مع (زوجته)، وكذلك علاقات التحريم...انظر العالمية الاسلامية الثانية، ج1/ص102-103.

1- حاج حمد، العالمية: ج2/ص27، و الأزمة الفكرية: ص330.

2- يعتبر "حاج حمد"الروح مغايرة تماما لمفهوم النفس، فالقرآن الكريم لم يستخدم سوى كلمة (النفس) في حالتي الوفاة و الحياة، أما الروح فقد صرفت لأمور أخرى لا تختص بالحياة، فهي-عنده- من أمر الله، أي شيء غيبي يختص الله به بعضا من عباده، وهي قناة اتصال بالوحي، ومن دونها لا يمكن لأحد أن يفهم مراد الله، إذ عبرها يلهم الله عباده إلى الصواب، و هذه يلقيها الله على من يشاء من عباده يوكل إليهم مهمات الاستنهاض الديني للبشرية، وهي التي تمَّ بها اصطفاء آدم لما نفخها الله فيه، لكن "حاج حمد" = يصل هنا إلى نتائج خطيرة قد لا يتقبلها أكثر الناس، و هي أن ابن الزنا لا روح له إذ هو ثمرة للخطيئة، فهو يعيش بنفس كسائر البهائم، أما الروح فهي أمانة متعالية لا تحل إلا في نفس طيبة، والسؤال الذي يطرح على "حاج حمد" وهو الذي يتبادر إلى ذهن كل إنسان ما هو ذنب "ابن الزنا" في خطيئة لم يقترفها، والله عز وجل يقول:"ولا تزر وازرة وزر أخرى"؟، انظر العالمية: ج1/ص98-99 .وتشريعات العائلة في الاسلام، ص161.

آدم ووارى سوءة أخيه)[1]، فقبل آدم لم يكن هناك ندم، ولكن بعد اصطفاء آدم أصبح هناك ندم، وهذا هو الغرض من استخلاف آدم في المرحلة العائلية، أي إحاطة العائلة بسياج من الحرمة، وبمجموعة من التشريعات التي تحفظ كرامة الإنسان و ترتقي به، كتحريم القتل، و دفن الميت والتزواج المبني على أركان...

نقيض المرحلة العائلية:

قدمنا أن الغاية من الاستخلاف في الطور العائلي، هي إقامة نظام روحي يحفظ العائلة، ويسيِّجها بسياج من الحرمة والعفَّة، فنقيضها سيكون المطلق الذاتي، فالصراع كان بين آدم ومكوناته ، فآدم كان منقسما في فرديته تجاه مطلقه الذاني[2]، فقيم (النظام الروحي) هي النقيض تماما لقيم (النظام البهيمي) أو نظام "الشجرة الملعونة"، أي نوازع الحواس هي التي تقود إلى النظام البهيمي من زنا، ولواط، واستباحة لأخت الزوجة و زوجة الأخ، والقتل و الظلم والصراع... و أهم هذه المظاهر البهيمية في نظر "حاج حمد" هو الزنا، إلى أن تنتهي إلى الإفساد في الأرض، و سفك الدماء، و يجعل "حاج حمد" سلطان الأسماء هو المسئول عن السيطرة على نوازع الحواس، فالروح تعطي للأسماء سلطانا خاصا بها، فتضفي نظاما من القيم على العالم و على علاقاته، فبالروح تتحد العائلة، فلا زنا ولا لواط، و لا استباحة لأخت الزوجة، و لا لزوجة الأخ، و لا لأيّ امرأة أخرى[3].

2-المرحلة القومية:

وتبتدئ قرآنيا عند "حاج حمد" من الآية: (40) من سورة البقرة، وهي قوله تعالى:" يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴿٤٠﴾ " إلى الآية، (141) وهي قوله تعالى:"تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ وَلَا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴿١٤١﴾ " و هي مرحلة كان موسى و قومه يجسدون ما يفترض أن يكون المنهج الإلهي، و غايتها أن تحقق اندماج الإنسان بالوعي في الرحم الكوني ضمن المنهجية الإلهية، يقودها الله عبر كل خطاها، و يدفع بقوى عملها،و يسخر لها ما في

1- حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام: ص 104.

2- حاج حمد، العالمية: ج2/ص26.

3- حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام: ص 110.

السموات وما في الأرض تسخيرا يفوق حدود الفعل الطبيعي و ناتجه الموضعي، كتسخير الحديد لداود وتسخير الكائنات غير المرئية لسليمان[1].

نقيض المرحلة القومية:

كانت تلك التي قدمنا هي الحضارة الإسرائيلية من فعل التسخير الشامل كدرس أمام الحضارة الفرعونية المصرية، والحضارات الموضعية المماثلة، كمملكة اليمن حين كشف الله لنا عن حوارها مع سليمان، فقد كانت ممكلة قائمة على الموضعية هي الأخرى تعبد الشمس، فلما رأت مظاهر القوة مع سليمان تبعته مذعنة، ومن هذا جعل "حاج حمد" نقيض المرحلة القومية، هي القوميات القائمة على الموضعية ترى نفسها مستغنية عن الله، بما تملك، ففرعون و قومه كانوا يجسدون وعي المرحلة القومية ضمن ذلك العصر بمطلق ذاتي معين، في حين كان موسى وقومه يجسدون المنهج الإلهي أو ما يفترض أن يكون[2].

1- المرحلة العالمية:

وتبتدئ من قوله تعالى:"۞ سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٤٢﴾ [البقرة:142] إلى نهاية السورة، و قد هيَّأ الله لها ظروفها و أسبابها، فهي مرحلة سيحمل لواءها العرب. و الوجود العربي قائم جغرافيا في البقعة المحددة ما بين القارات القديمة، أي أمة وسطاً[3] ليمارس-أي الوجود العربي- مسؤوليته العالمية في حق الناس"لتكونوا شهداء على الناس"، و ليمارس الرسول دعوته للعرب بالذات، ودخولهم الإسلام، ثم تأتي الرسالة للناس عبر العرب الذين استووا فيما بعد على

1- حاج حمد، العالمية: ج2/ص27-28.

2- نفسه: ج2/ص26.

3- يعترض حاج حمد على مفهوم الوسطية الذي ينتهجه كثير من العلماء و المفكرين و يعتبره مذهبا تلفيقا يتعارض مع منهجية القرآن، و يذهب حاج حمد إلى أن الأمة الوسط هي عبارة عن إطار جغرافي للإسلام توسط به الحضارات القديمة ليستوعبها جميعا ثم يتجاوزها، ولذلك ارتبطت الوسطية في آية البقرة بالشهادة على الناس "وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ "[البقرة:143]، انظر ابستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص318-319.

حوض الحضارات القديمة لتحقيق عالميتها[1]. فالقاعدة الأساس لهذه العالمية هو المجتمع العربي الأمي، فكان لابد من تأمين هذا الأساس ، فكان البدء بالمشركين عبر غزوات متلاحقة حتى أخضعهم، وأمضى نفس الشرعة تجاه اليهود، وتمتد الرقعة الجغرافية للأمة الوسط ما بين الأرضيين: (الحرام) حيث منطلق الدعوة،و الأرض (المقدسة) حيث امتدادها، و عبر هذه القاعدة، و رقعتها الجغرافية يتسع الاسلام متدرجا لجميع الأميين[2](غير الكتابيين) في العالم بموجب سورة الجمعة، ثم يتسع للعالم كله ظهورا على الدين كله بموجب سورة التوبة و الفتح،و الصف[3]،و على هذا، يقسم "حاج حمد" هذه المرحلة العالمية إلى مرحلتين:

أ- العالمية الإسلامية الأولى:

وهي خاصة باستيعاب الشعوب غير الأمية طبقا لسورة الجمعة: "هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣﴾ "[الجمعة:2-3] فلم تنص آية الإلحاق على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب، فمرتكز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تعيينا، وهنا يكون التعايش الإيجابي والتفاعل والتعارف، وحتى التسامح و مع كافة الكتابيين من يهود ونصارى ومجوس وصائبة من الذين بقوا من الحيز الجغرافي لما ألحق بالأُمَّة الوسط، وعليه فالعالمية الأولى خاصة بالأميين دون أهل الكتاب إلا من أراد الدخول، لذلك أمر الرسول أن لا يجتمع في جزيرة العرب دينان و قاتل المشركين فلم تتم الأسلمة القسرية في الأرض المقدسة كما تمت في جزيرة العرب[4]، "وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْـَٔاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ "[الأنعام:92].

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص27.

2- يذهب"حاج حمد" إلى أن معنى الأمّي ليس كما هو شائع أنه الذي لا يحسن القراءة والكتابة، وإنما الأمي هو من لا يتبع كتابا سماويا، وكان أهل الكتاب يطلقونها على غيرهم من بقية الشعوب ويسمونهم الجوييم،وقد سبق "حاج حمد" إلى ذلك كثير من المستشرقين و نذكر على سبيل المثال: فنسنك، هورفيتز، بلاشير و رودي باريت..و يذهب عبد الرحمان بدوي إلى أن معنى النبي الأمي، أي النبي المرسل والموجه إلى كل الأمم" أي النبي العالمي، أما الأميين بالجمع فتعني مختلف الأمم أو كل الأمم." انظر عبد الرحمان بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر – القاهرة – دط، دت، ص19.

3- حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية: ص315-316-317، والحاكمية ، ص96.

4- ابستمولوجيا المعرفة الكونية: ص324-325.

ب- العالمية الإسلامية الثانية:

وهي مرحلة العالمية الكلية، طبقا لسورة الفتح:"هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا ﴿٢٨﴾ "[الفتح:28] ومماثلاتها من سورة التوبة[1] والصف[2]، وهي عالمية ستشمل عالما تتعدد فيه المناهج المعرفية والحقول الثقافية، و القرآن هو المهيمن بمنهجيته على كل هذه المعرفيات و الثقافات، لا يلغيها و لا ينفيها، و لكنه يستوعبها و يستعيدها إلى منظورها الكوني، وهو يجرد الوجودية من عبثيتها، و يجرد فلسفات العلوم الطبيعية من ماديتها، و يجرد الغيبيات من لاهوتيتها، وهو يقود القراءة الثانية بالقلم إلى القراءة الأولى بالله خالقا، فلا تبطل قواعد المعرفة ولا دلالاتها، ولا مناهجها، ولكن تبطل نهاياتها حين يستجمعها المنظور الكوني[3].

نقيض المرحلة العالمية:

على الصعيد العالمي، العرب هم فاتحة لعالمية النهج، و يأتي في مقابلتهم عالمية النهج المضاد و هي الحضارة الأوربية[4]، فهي نقيض للطور العالمي حيث تسعى كما مرَّ بنا في خاصية الخطاب العالمي، إلى غاية التنميط، في حين أن العالمية الإسلامية تقبل بالتنوع و لا تلغي خصوصيات الآخرين و إنما تسعى إلى التفاعل والعالمية الأوروبية موضعية مادية مقطوعة الصلة بقوى الغيب، في حين أن عماد العالمية الإسلامية هو تدخل الغيب في حركة الواقع أو ما يسميه "حاج حمد" (جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة) و سيأتي لها مزيد بيان في الفصل الثالث.

ج- خلاصة الأطوار الثلاثة و نقائضها:

وكخلاصة لما سبق طرحه نخلص إلى أن المنطلق الذاتي يتلبس الشكل الفردي، كما تليس آدم حين أكل من الشجرة. و كما يتلبَّس الفرد حين ينزع إلى حواسه. ويتلبَّس الشكل القومي كما تلبَّس

1- في قوله تعالى:هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴿٣٣﴾ [التوبة:33].

2- في قوله تعالى:"هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ ﴿٩﴾" [الصف:9]

3- حاج حمد، الحاكمية: ص117 .

4 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص26.

آل فرعون وثمود وعاد حتى علوا في الأرض بغير حق، وظنوا أنهم مستغنون عن الله، ثم تلبَّس الشكل العالمي. كما تلبس الحضارة الأوربية التي استعبدت البشر، وتعدَّت على الذات الإلهية بنسبة الحدوث للمادة، وكما طرح الله منهجيته للنفس الإنسانية الفردية كما هو الشأن في التشريعات العائلية وسلطان الأسماء حين علمهم لآدم وذلك لتتخلَّص من مطلقها الذاتي، أرسل الله الرسل إلى كل الكيانات القومية وأنزل عليهم الكتب. أما العالمية فترك لها منهجا هو بديل للنبوات، ويأتي عبر فهم آيات الكتاب الكريم الدائم العطاء، والمجيد الذي لا يبلى ليجمع من خلاله بين القراءتين في قراءة كونية واحدة.

المطلب الثالث: التجربة الإسرائيلية و خصائصها.

1- بنو إسرائيل في القرآن:

يرى" أبو قاسم حاج حمد" أن ذكر بني اسرائيل الذي يبدو مكررا في القرآن، ليس هو من طبيعة التكرار في شيء، و يجعل فهم تجربتهم، وعلاقة الله بها أساسا هامّاً في فهم فعل الله في الطبيعة، والتاريخ، وفي بناء الحضارة البديلة[1]. ولا يعني ذلك إهمال بقية التجارب و إنما لوضوح تجربة بني إسرائيل، وكونها أطول تجارب الأقوام إذ امتدت عبر مئات السنين و إن اعترض على ذلك " عبد الوهاب المسيري" في موسوعته إذ اعتبر أن القول بتاريخ يهودي، هو في الحقيقة – أي التاريخ اليهودي- مفهوم اختزالي بسيط إلى أقصى حد، ويرى المسيري أن الإيمان بهذا التاريخ له نتائجه السلبية لا من الناحية المعرفية وحسب . وإنما من الناحية الإنسانية و الأخلاقية كذلك، وذلك أنه يختزل الواقع ويجعله تافها، كما أنه يضخم جوانب ثانوية منه و يتجاهل عناصر أساسية فيه.. وذلك يعني استقلالية أبنيته الاقتصادية و الاجتماعية و الأبنية الحضارية و الرمزية المرتبطة به[2]. غير أن مقصودنا هنا ليس هو عزل التاريخ اليهودي ولا اختزال الواقع فيه. وإنما الغرض من هذه الدراسة هو دراسة البنية العقلية للشعوب في تلك الفترة و لعلاقتها بالإيمان وما بنو إسرائيل إلاّ نموذج واضح يعكس عقلية الشعوب في تلك الفترة، وإلاّ فعلاقتهم بمن حولهم و اندماجهم اقتصاديا واجتماعيا.. ثابت تاريخيا لا يمكن إنكاره و الغرض من أي رسالة كما يذهب إلى ذلك "حاج حمد" هو إيجاد

1- المصدر السابق: ج2/ص30-31.

2- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1،1999، ج4/ص05.

قاعدة بشرية تحمل تلك الرسالة، وكان بنو إسرائيل هنا هم تلك القاعدة كما أن العرب –كما سنرى– كانوا هم القاعدة البشرية لحمل رسالة الإسلام[1].

قدّمنا أن تجربة بني إسرائيل تقابل المرحلة القومية في تطور الخطاب القرآني، وقد استخلفوا ضمن تلك المرحلة في مقابل الحضارة الفرعونية المصرية. ويصور لنا القرآن حالة الصراع القائم وكيف أنّ بني إسرائيل كانوا مستعبدين كأدوات بشرية ملحقة بالنظام المصري الفرعوني. يقول تعالى:" إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَنُرِىَ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا۟ يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ۗ إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا۟ خَٰطِـِٔينَ ﴿٨﴾ " [القصص:4-8].

يستخلص "حاج حمد" من الآيات إرادة الله تعالى في اتجاهها إلى بني إسرائيل للتمكين لهم في الأرض وتوريثهم لها، والنقطة الخطيرة هي جعلهم "أئمة"، أي مقدمة لخُطَى الإنسان على طريق حضاري يختلف جذريا على الحضارة الفرعونية المعاكسة[2]. التي قامت على تأليه البشر من دون الله و على الاستعلاء والاستكبار بغير الحق. يقول الله:" وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى ۖ فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٣٨﴾ وَٱسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُۥ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ﴿٣٩﴾ فَأَخَذْنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ وَأَتْبَعْنَٰهُمْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ مِنۢ بَعْدِ مَآ أَهْلَكْنَا ٱلْقُرُونَ ٱلْأُولَىٰ بَصَآئِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٣﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ إِذْ

1- انظر حاج حمد، الحاكمية: ص96.

2- حاج حمد، العالمية: ج2/ص31.

قَضَيۡنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلۡأَمۡرَ وَمَا كُنتَ مِنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٤٤﴾ وَلَٰكِنَّآ أَنشَأۡنَا قُرُونٗا فَتَطَاوَلَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡعُمُرُۚ وَمَا كُنتَ ثَاوِيٗا فِيٓ أَهۡلِ مَدۡيَنَ تَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِنَا وَلَٰكِنَّا كُنَّا مُرۡسِلِينَ ﴿٤٥﴾ وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذۡ نَادَيۡنَا وَلَٰكِن رَّحۡمَةٗ مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمٗا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٖ مِّن قَبۡلِكَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ وَلَوۡلَآ أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَيَقُولُواْ رَبَّنَا لَوۡلَآ أَرۡسَلۡتَ إِلَيۡنَا رَسُولٗا فَنَتَّبِعَ ءَايَٰتِكَ وَنَكُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿٤٧﴾ فَلَمَّا جَآءَهُمُ ٱلۡحَقُّ مِنۡ عِندِنَا قَالُواْ لَوۡلَآ أُوتِيَ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ مُوسَىٰٓۚ أَوَلَمۡ يَكۡفُرُواْ بِمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ مِن قَبۡلُۖ قَالُواْ سِحۡرَانِ تَظَٰهَرَا وَقَالُوٓاْ إِنَّا بِكُلّٖ كَٰفِرُونَ ﴿٤٨﴾ قُلۡ فَأۡتُواْ بِكِتَٰبٖ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ هُوَ أَهۡدَىٰ مِنۡهُمَآ أَتَّبِعۡهُ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴿٤٩﴾ فَإِن لَّمۡ يَسۡتَجِيبُواْ لَكَ فَٱعۡلَمۡ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهۡوَآءَهُمۡۚ وَمَنۡ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيۡرِ هُدٗى مِّنَ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٠﴾ ۞ وَلَقَدۡ وَصَّلۡنَا لَهُمُ ٱلۡقَوۡلَ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥١﴾ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِهِۦ هُم بِهِۦ يُؤۡمِنُونَ ﴿٥٢﴾ [القصص:38-52].

تحدث القرآن الكريم عن إمامتين:

1-إمامة إسرائيلية: تدعو إلى المنهجية الإلهية الكونية، قال الله: "وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا مُوسَى ٱلۡكِتَٰبَ فَلَا تَكُن فِي مِرۡيَةٖ مِّن لِّقَآئِهِۦۖ وَجَعَلۡنَٰهُ هُدٗى لِّبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴿٢٣﴾ وَجَعَلۡنَا مِنۡهُمۡ أَئِمَّةٗ يَهۡدُونَ بِأَمۡرِنَا لَمَّا صَبَرُواْ وَكَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾ "[السجدة:23-24] و كذلك:" وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةٗ وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ﴿٥﴾ " [القصص:05].

2- إمامة فرعونية: تدعو إلى منهجية المطلق الذاتي الموضعي، قال الله:"وَجَعَلۡنَٰهُمۡ أَئِمَّةٗ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ لَا يُنصَرُونَ ﴿٤١﴾ " [القصص:41] يمكن الله للأولى و يمن عليها و يورثها الأرض و يأخذ بالثانية في الدنيا قبل الآخرة برجوع الأمر إليه"و ظنوا أنهم إلينا لا يُرجعون"، و الدلالة هنا واضحة في عودة الأمر آنيا إلى الله، و ليس يَرجعون. فاستكبار فرعون و جنوده في الأرض كان بغير الحق، و الحق هو منهجية الخلق الكوني بما تعطي من حكمة الإنسان في بناء حضارته، أما الحضارة الإسرائيلية البديلة فكان عليها أن تستكبر في الأرض بالحق و أن تعلو به

على الآخرين[1]: و هكذا حدث في خلافة سليمان: " قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعۡلُواْ عَلَيَّ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ﴿٣١﴾ "[النمل:29-31].

1- المراحل الإسرائيلية:

ينطلق "الحاج حمد" من القرآن وعبر الحفر الألسني، مستفيدا من محددات علم الاجتماع التاريخي في تطور العقلية البشرية ليعطينا تقسيما للمراحل التي مر بها بنو إسرائيل حتى نخلص إلى طبيعة الإيمان في كل مرحلة، وكيف تطور هذا الإيمان من مرحلة إلى أخرى عبر الإرادة الإلهية، فيقسمها لنا إلى ثلاثة مراحل:

أ-المرحلة الأولى:

وهي المرحلة التي عاش فيها بنو اسرائيل في أرض مصر مع الفراعنة، وهي مرحلة التكوين القومي، وتنتهي بغرق فرعون.

1-طبيعة المرحلة الأولى:

كانت العلاقة بالله في هذه المرحلة لا تستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية، كانت تريد فعلا مباشرا من الله في الطبيعة، وتريد علاقة مباشرة مع الله، كانت فكرة الإله المحتجب مستعصية على مفهوميه الإنسان الذي يفترسه العجز أمام ظواهر الطبيعة، فقد كان العقل عقلا إحيائيا يفترض وجود الحياة و الإرادة في كل جسم مادي و يظن أن روح الله يسيطر على كل مظهر طبيعي وبالتالي كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل[2]. يقترب "حاج حمد" هنا من "أوجست كونت"[3] شيئا ما على اختلاف في المنطلقات "فحاج حمد" يعتبر هذه الحالة شكلا من أشكال المعرفة،

1- المصدر السابق، ج2/ص32.

2- نفسه، ج2/ص35-36.

3-"أوجست كونت(1798-1857) ولد بمونبوليي، فقد الإيمان منذ الرابعة عشرة، التحق بمدرسة الهندسة بباريس. كان من المتشيعين لسان سيمون. واقعي المذهب. هو صاحب قانون الحالات الثلاث يُنسَبُ إليه تأسيس علم الاجتماع من مؤلفاته: "السياسة الواقعية". انظريوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص316.317.

وليست مرحلة. في حين يعتبرها "كونت" مرحلة من مراحل الوعي البشري ويسميها المرحلة اللاهوتية، وهي تتميز عنده بأن موضوعها مطلق و تفسيراتها فائقة للطبيعة و منهجها خيالي، وهذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فقد كانت المعاني اللاهوتية أساسا متينا مشتركا للحياة الخلقية و الاجتماعية[1]، أما"حاج حمد" فلا يعتبر اللاهوتية مرحلة بل يعتبرها شكلا من أشكال المعرفة. وقد توجد في كل زمان، أما المرحلة الإسرائيلية الأولى فهي مرحلة العقلية الإحيائية. وهي التي يصح عند"حاج حمد" أن نطلق عليها اسم المرحلة. وفي هذه المرحلة تولى الله قهر الحضارة الفرعونية أمام أعين بني إسرائيل، وتولى وحده أمر المواجهة الكلية لتلك الحضارة، أما بنو إسرائيل فقد وقفوا ينظرون بانفعالية سلبية لما يجريه الله على يد موسى[2]، يقول تعالى :"وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ .[الأعراف.130]. فقد ابتلى الله آل فرعون بالسنين و هي أعوام الجدب التي لا يستغل فيها زرع، ولا ينتفع بضرع فيرجعون إلى موسى فيقولون" يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ۖ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا ٱلرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٣٤﴾ "[الأعراف.134] فيكشف الله عنهم العذاب ثم يعودون لما كانوا عليه، فيبتليهم بقلّة الثمار فيعودون ثم يبتليهم بالطوفان[3]... ابتلاءات بعضها فوق بعض. كل هذا و بنو إسرائيل ينظرون، وآل فرعون لا يعتبرون.

2- نتائج و آثار المرحلة:

1- نظر بنو إسرائيل إلى تَصَرُّف الله بالقدرة في الحضارة الفرعونية، التي كانت تستضعفهم، ويأتي الفعل على يد موسى بالذات.

2- اختلطت زاوية نظر الإسرائيليين فظنوا أن الله يفعل لصالحهم القومي على نحو عنصري، فنسجت خيالات حول الارتباط الخاص بين الله و بني إسرائيل.

3- كانوا يتأولون الله بمظهر مجسَّم بحكم ثقافة عصرهم[4].

ب- المرحلة الثانية:

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص318.

2- حاج حمد، العالمية: ج2/ص32.

3- انظر ابن كثير: اسماعيل بن عمر أبو الفداء. البداية و النهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، دط، دت، ج1/ص291.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص34.

يتخذ "أبو القاسم حاج حمد" من إغراق آل فرعون و إنجاء موسى نقطة فاصلة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية يقول تعالى:"وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ ٱلْبَحْرَ فَأَنجَيْنَـٰكُمْ وَأَغْرَقْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٠﴾ ".[البقرة:50]، فالحادثة هنا ذات طبيعة واحدة تؤدي إلى نتيجتين مختلفتين فالحادثة هي قمَّة التسخير العكسي لعقاب حضارة مستبدة، وقمة التسخير الأقصى لبداية حضارة بديلة[1].

وهذه المرحلة هي مرحلة الإعداد ضمن وجهة الإيمان الصحيح، تبتدئ هذه المرحلة بانفلاق البحر ليعبره بنو إسرائيل، ثم تتواصل آيات القدرة الإلهية كحوار مع بني إسرائيل بالقهر و الرحمة معاً[2]. هنا دخل إسرائيل في صحراء التيه و بدأ الإعداد.

1-أهداف المرحلة الثانية:

لقد رأينا من نتائج المرحلة السابقة كيف ترسخ لدى الإسرائيليين بعض العقائد الفاسدة، من تجسيم لله تعالى، ومن عقائد عنصرية وقومية. وفي هذه المرحلة تتَّجهُ إرادة الله إلى تصحيح العقائد ووضعهم في وجهة الإيمان الصحيح، حيث يقضي الله فيها على مفهومية العلاقة الذاتية بهم كشعب، وعلى تأويلات التجسيم. فجاءت آيات الله تترى على رؤوس بني إسرائيل بنفس مستوى و نوعية التسخير لهم في الطبيعة ومتساوية مع ردود أفعالهم[3].قال تعالى:"وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾ " [المائدة:18] وقال:"قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴿٦﴾"[الجمعة:06]."وَإِذْ وَٰعَدْنَا مُوسَىٰٓ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ ٱتَّخَذْتُمُ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَنتُمْ ظَـٰلِمُونَ ﴿٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾ وَإِذْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَـٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓا۟ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ

1- المصدر السابق: ج2/ص33.

2- نفسه: ج2/ص34.

3- نفسه: ج2/ص34-35.

وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثۡنَٰكُم مِّنۢ بَعۡدِ مَوۡتِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٥٦﴾ وَظَلَّلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡغَمَامَ وَأَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَنَّ وَٱلسَّلۡوَىٰۖ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوۡلٗا غَيۡرَ ٱلَّذِي قِيلَ لَهُمۡ فَأَنزَلۡنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجۡزٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ﴿٥٩﴾ ۞ وَإِذِ ٱسۡتَسۡقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ فَقُلۡنَا ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ قَدۡ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٖ مَّشۡرَبَهُمۡۖ كُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ مِن رِّزۡقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴿٦٠﴾ وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نَّصۡبِرَ عَلَىٰ طَعَامٖ وَٰحِدٖ فَٱدۡعُ لَنَا رَبَّكَ يُخۡرِجۡ لَنَا مِمَّا تُنۢبِتُ ٱلۡأَرۡضُ مِنۢ بَقۡلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَاۖ قَالَ أَتَسۡتَبۡدِلُونَ ٱلَّذِي هُوَ أَدۡنَىٰ بِٱلَّذِي هُوَ خَيۡرٌۚ ٱهۡبِطُواْ مِصۡرٗا فَإِنَّ لَكُم مَّا سَأَلۡتُمۡۗ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلۡمَسۡكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿٦١﴾ "
[البقرةمن51-61]

-كما تهدف هذه المرحلة إلى الانتقال ببني إسرائيل من المفهومية الإحيائية إلى الوعي بوحدة الظواهر في اتجاهها إلى الله وإذعانها له، وذلك من خلال تجاوز الله لسنن الطبيعة على نحو خارق ليسلب الإنسان مفهوميته الإحيائية، ويَرُدَّهُ إلى تعلُّق مصيرها بالله[1]. فقد نتق الله فوقهم الجبل وفجَّر الحجر ماءً، وصَعقُ ثم بَعثٌ و حَوَّلَ بعضهم -كما حَوَّلَ عصى موسى- إلى قردة خاسئين و بالجملة فقد حدثت أشياء كثيرة من هذه التدَخُّلات كانت عقابا لبني إسرائيل لكي ينفي عنهم مفهومية العلاقة الذاتية بهم.

2-آثار ونتائج المرحلة:

1- مع كل ذلك صعب على بني إسرائيل الانتقال المباشر إلى فهم الحركة في إطار امتدادها الغيبي. وفهم الغيب مجسّدا في حركة غير مرئية[2]، رغم استمرار الإعداد لسنوات طويلة.

1- المصدر السابق: ج2/ص34-35.
2- المصدر السابق: ج2/ص37.

2- لم يستطيع بنو إسرائيل الخروج من العقلية الإحيائية فقد ظلت مسيطرة عليهم طول هذه الحقبة.

3- ظلّ إيمانهم حسيا، فكانت المعجزات حسية كطبيعة إيمانهم.

3- خصائص المرحلتين الأولى و الثانية:

وإنما جمعنا خصائص المرحلتين لإشتباهها حيث كأنهما مرحلة واحدة. ومن خصائص المرحلتين نجد:

1- الإيمان الحسي يقابله المعجزات الحسية.

2- الحاكمية الإلهية المباشرة، فكلما حزب بني إسرائيل أمر هرعوا إلى موسى فيوحي الله إلى موسى بالأمر مباشرة.

3 - مظاهر الردع مستاوقة منطقيا مع مظاهر التسخير المرئي[1].

4- شرعة الإصر و الأغلال كنتيجة منطقية للمعجزات الحسية و الحاكمية الإلهية المباشرة.

ج- المرحلة الإسرائيلية الثالثة:

وهي مرحلة نشوء الدولة القومية لليهود، ويعبر عنها "حاج حمد" بمرحلة العلوّ في الأرض بالحق. وأول قائد لها كان داود عليه السلام[2]. ولكن قبل أن نتطرق لهذه المرحلة يجب أن نتطرق أولا لمرحلتها الانتقالية و كيف كان هذا الانتقال.

1-الانتقال من الإيمان الحسي وبدايات الإيمان الغيبي:

قدّمنا أن الإعداد نحو الإيمان و التعلق بالغيب الإلهي على نحو متطور، كان مقدمة على طريق المرحلة الثانية، وينطلق" حاج حمد" من القرآن الكريم، ليجعل من معركة جالوت "الختام التاريخي لهذا التطوير. يقول تعالى:"أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ

1- نفسه: ج2/ص37.

2- نفسه: ج2/ص41.

أَلَّا تُقَـٰتِلُواْۖ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَـٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَـٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَاۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ تَوَلَّوۡاْ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٢٤٦﴾ وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ قَدۡ بَعَثَ لَكُمۡ طَالُوتَ مَلِكٗاۚ قَالُوٓاْ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ ٱلۡمُلۡكُ عَلَيۡنَا وَنَحۡنُ أَحَقُّ بِٱلۡمُلۡكِ مِنۡهُ وَلَمۡ يُؤۡتَ سَعَةٗ مِّنَ ٱلۡمَالِۚ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰهُ عَلَيۡكُمۡ وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ وَٱللَّهُ يُؤۡتِي مُلۡكَهُۥ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴿٢٤٧﴾ وَقَالَ لَهُمۡ نَبِيُّهُمۡ إِنَّ ءَايَةَ مُلۡكِهِۦٓ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَبَقِيَّةٞ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحۡمِلُهُ ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٢٤٨﴾ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلۡجُنُودِ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ مُبۡتَلِيكُم بِنَهَرٖ فَمَن شَرِبَ مِنۡهُ فَلَيۡسَ مِنِّي وَمَن لَّمۡ يَطۡعَمۡهُ فَإِنَّهُۥ مِنِّيٓ إِلَّا مَنِ ٱغۡتَرَفَ غُرۡفَةَۢ بِيَدِهِۦۚ فَشَرِبُواْ مِنۡهُ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۚ فَلَمَّا جَاوَزَهُۥ هُوَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ قَالُواْ لَا طَاقَةَ لَنَا ٱلۡيَوۡمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦۚ قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَـٰقُواْ ٱللَّهِ كَم مِّن فِئَةٖ قَلِيلَةٍ غَلَبَتۡ فِئَةَۢ كَثِيرَةَۢ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٢٤٩﴾ وَلَمَّا بَرَزُواْ لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِۦ قَالُواْ رَبَّنَآ أَفۡرِغۡ عَلَيۡنَا صَبۡرٗا وَثَبِّتۡ أَقۡدَامَنَا وَٱنصُرۡنَا عَلَى ٱلۡقَوۡمِ ٱلۡكَـٰفِرِينَ ﴿٢٥٠﴾ فَهَزَمُوهُم بِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَـٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ تِلۡكَ ءَايَـٰتُ ٱللَّهِ نَتۡلُوهَا عَلَيۡكَ بِٱلۡحَقِّۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾ [البقرة:246-252].

مميزات المعركة:

يحلل لنا "حاج حمد" الآيات ليخلص إلى ما يلي:

1- من الشروط الموضوعية لإحراز النصر العسكري، هو التكافؤ في العدة و العتاد، وضمان بعض المميزات الإستراتيجية كالموقع، بالإضافة إلى معنويات المقاتل و حشد الطاقات له.

2- غير أننا نرى أن أوامر الله لبني إسرائيل قد جاءت خلاف ذلك.

3- يبدو ظاهريا – إذن – أن الله متَّجهٌ بهم إلى الفشل لا إلى النجاح.

4- فعوضاً أن يسند القيادة إلى قائد يجتمع عليه بنو إسرائيل يسند الله القيادة إلى شخص ينقسمون حوله وعليه. ذلك كان طالوت الذي لم يكن من ورثة الملك ولم يكن ذا سعة من مال.

5- ثم من بقي و التزم بقيادة طالوت، يضع الله أمامه اختيارات صعبة، من شأنها إضعاف المقاتل نفسه، فقد طلب منهم عدم شرب الماء حين يلاقيهم نهر في الطريق إلا من اغترف غرفة بيده، فشربوا منه إلا قليلا.

6- وهكذا انقسم عدد كبير، وبقيت قلَّةٌ عطشى.

7- وحين وصلت القلة العطشى إلى موقع النزال ، تبَيَّنَ قلَّةُ عددهم فارتاب بعضٌ من هذه القلة.

8 - في هذه الحالة لا يوجد أي منطق يقول بإمكانية نصر تحرزه قلة عطشى منهمكة بالسير .

9- ولكن اتجهت الأوضاع بما يتجاوز السنن الطبيعية ، والمنطق الوضعي .

10- لم تحدث خوارق طبيعية كالتي تعوَّد عليها بنو إسرائيل في علاقتهم بالله عبر تأثيره المرئي في الحركة.

11- هذه المرة سارت المعركة الى نتائج تخالف مقدماتها إذ انتصرت القلة العطشى المنهوكة، ونفذ حجر من مقلاع صبي صغير إلى جمجمة "جالوت".

12- لم تكن الهزيمة نتيجة لمصرع قائدهم "جالوت"، فالقرآن يقدم الهزيمة على مصرع القائد."
فَهَزَمُوهُم بِإِذْنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُۥ مِمَّا يَشَآءُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ "[البقرة،251]

13- والتفسير أن الفعل البشري يأتي محمولا بالقوة الإلهية، فيؤدي إلى ما هو أبعد من نتائجه الطبيعية1، فلا معجزات حسية، ولا حاكمية إلهية مباشرة، وقد انتقلوا من المفهوم الحسي للإيمان إلى المفهوم الغيبي.

إن تحليل المعركة يكاد يتفق حوله كل الناس، ولكن يظهر الفرق بين تحليل علمائنا وتحليل "حاج حمد" في الغاية من وراء كل هذا، فجُلُّ العلماء يجعلون من كل ذلك ابتلاءات اختبارا لصدقهم ليميز

1- حاج حمد، العالمية: ج2/ص39-40.

الخبث من الطيب والمطيع من العاصي[1]. أما حاج حمد؛ فيجعلها قضية معرفية، وتطورا بالوعي إلى الإيمان الصحيح حتى يفقهوا فعل الله الغيبي غير المرئي في حركة الواقع.

انتهت المعركة فمال الناس إلى داود وأحبوه وولَّوهُ عليهم، وجمع الله له بين الملك والنبوة، وكان الملك من قبله يكون في سبط والنبوة في آخر، فاجتمعا في داود كما قال تعالى:"وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ "[البقرة:251][2]. وتتفق الروايات الإسلامية مع الروايات الإسرائيلية. ففي سفر صموئيل الأول:" ومدّ داود يده إلى الكتف وأخذ منه حجراً ورماه بالمقلاع، وضرب الفلسطينيَّ في جبهته فانغرز الحجر في جبهته وسقط على وجهه إلى الأرض(50) فتمكن داود من الفلسطيني بالمقلاع و الحجر وضرب الفلسطيني و قتله ولم يكن سيف بيد داود"[3]. ولكن عند أهل الكتاب أن داود عليه السلام لما قتل جالوت غار منه شاؤل[4] .لأنه أصبح يملأ أعين الناس ومن ثم أخذ يطارده وينصب له شباك القتل أمدًا طويلا، واضطر داود إلى اللجوء إلى الفلسطينيين مرتين..وانتهز الفلسطينيون هذا الخلاف، وهاجموا بني إسرائيل وهزموهم هزيمة منكرة. وقتلوا شاؤل وثلاثة من أبنائه[5].. وبعد موته قام صراع بين داود و "إشبوشت" بن شاؤل. وتغلب داود و استقر له الملك[6].

2- خصائص المرحلة الثالثة:

يقول الله تعالى:"ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً ۖ كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ ۞ وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ ﴿٢١﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَىٰ دَاوُۥدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَٱحْكُم بَيْنَنَا بِٱلْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَٱهْدِنَآ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلصِّرَٰطِ ﴿٢٢﴾ إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ ۖ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِى فِى ٱلْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِۦ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ

1- انظر تفسير الشعراوي: ج2/ص1054. وتفسير الرازي: ج6/ص194. والمنار، ج2/ص486.

2- ابن كثير، البداية و النهاية: ج1/ص381.

3- الكتاب المقدس. العهد القديم، سفر صموئيل الأول، الاصحاح17، الآيتان49-50.

4- شاؤل عند أهل الكتاب و يسميه القرآن طالوت.

5- صموئيل الأول، الآية 31

6- يوسف محمود يوسف، إسرائيل البداية و النهاية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1،1994، ص 100.

ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۩ ﴿٢٤﴾ فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ ﴿٢٥﴾ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٦﴾ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ۚ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ وَوَهَبْنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيْمَٰنَ ۚ نِعْمَ ٱلْعَبْدُ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿٣٠﴾ إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِٱلْعَشِىِّ ٱلصَّٰفِنَٰتُ ٱلْجِيَادُ ﴿٣١﴾ فَقَالَ إِنِّىٓ أَحْبَبْتُ حُبَّ ٱلْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّى ۖ حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِٱلْحِجَابِ ﴿٣٢﴾ رُدُّوهَا عَلَىَّ ۖ فَطَفِقَ مَسْحًۢا بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾ قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾ فَسَخَّرْنَا لَهُ ٱلرِّيحَ تَجْرِى بِأَمْرِهِۦ رُخَآءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾ وَٱلشَّيَٰطِينَ كُلَّ بَنَّآءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿٣٧﴾ وَءَاخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِى ٱلْأَصْفَادِ ﴿٣٨﴾ هَٰذَا عَطَآؤُنَا فَٱمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٩﴾ "[ص:17-39].

1- جاءت هذه المرحلة بعد عزّة القرون السابقة التي أُهلكت، يقول الله قبل الآيات السابقة:" أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ ٱلْعَزِيزِ ٱلْوَهَّابِ ﴿٩﴾ أَمْ لَهُم مُّلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ فَلْيَرْتَقُواْ فِى ٱلْأَسْبَٰبِ ﴿١٠﴾ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ ٱلْأَحْزَابِ ﴿١١﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو ٱلْأَوْتَادِ ﴿١٢﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَٰبُ لْـَٔيْكَةِ ۖ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْأَحْزَابُ ﴿١٣﴾ [ص:9-13]

2- تُلَخّصُ مقدمة السورة فكرَ و نوازعَ الحضارات البائدة التي بُنيت على المطلق الذاتي والتحول إلى الكينونة الطبيعية المجردة كما كان قوم لوط، و السطوة و العلو كما كان قوم عاد و الطغيان كما كان فرعون وملؤه والمجادلة العبثية كما كان قوم نوح .

3- ثم يطرح الله عطاءه للحضارة البديلة:"ٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ ۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾

وَٱلطَّيۡرَ مَحۡشُورَةٗۖ كُلّٞ لَّهُۥٓ أَوَّابٞ ﴿١٩﴾ وَشَدَدۡنَا مُلۡكَهُۥ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡحِكۡمَةَ وَفَصۡلَ ٱلۡخِطَابِ ﴿٢٠﴾"[ص:17-20]، ونفس الأمر ورد في سورة النمل بعدما تضع في مقدمتها تجربة المطلق الذاتي الفرعوني ثم تضع تجربة الحضارة البديلة:"وَأَدۡخِلۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖۖ فِي تِسۡعِ ءَايَٰتٍ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَقَوۡمِهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ ﴿١٢﴾ فَلَمَّا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَٰتُنَا مُبۡصِرَةٗ قَالُواْ هَٰذَا سِحۡرٞ مُّبِينٞ ﴿١٣﴾ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ فَٱنظُرۡ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿١٤﴾ وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ عِلۡمٗاۖ وَقَالَا ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّنۡ عِبَادِهِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمۡنَا مَنطِقَ ٱلطَّيۡرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيۡءٍۖ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١٦﴾ وَحُشِرَ لِسُلَيۡمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِ وَٱلطَّيۡرِ فَهُمۡ يُوزَعُونَ ﴿١٧﴾ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكٗا مِّن قَوۡلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَدۡخِلۡنِي بِرَحۡمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٩﴾ وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيۡرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلۡهُدۡهُدَ أَمۡ كَانَ مِنَ ٱلۡغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابٗا شَدِيدًا أَوۡ لَأَاْذۡبَحَنَّهُۥٓ أَوۡ لَيَأۡتِيَنِّي بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ﴿٢١﴾ فَمَكَثَ غَيۡرَ بَعِيدٖ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمۡ تُحِطۡ بِهِۦ وَجِئۡتُكَ مِن سَبَإِۭ بِنَبَإٖ يَقِينٍ ﴿٢٢﴾ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمۡرَأَةٗ تَمۡلِكُهُمۡ وَأُوتِيَتۡ مِن كُلِّ شَيۡءٖ وَلَهَا عَرۡشٌ عَظِيمٞ ﴿٢٣﴾ وَجَدتُّهَا وَقَوۡمَهَا يَسۡجُدُونَ لِلشَّمۡسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَصَدَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمۡ لَا يَهۡتَدُونَ ﴿٢٤﴾ أَلَّا يَسۡجُدُواْ لِلَّهِ ٱلَّذِي يُخۡرِجُ ٱلۡخَبۡءَ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَيَعۡلَمُ مَا تُخۡفُونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ ﴿٢٥﴾ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴿٢٦﴾ ۞ قَالَ سَنَنظُرُ أَصَدَقۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ ﴿٢٧﴾ ٱذۡهَب بِّكِتَٰبِي هَٰذَا فَأَلۡقِهۡ إِلَيۡهِمۡ ثُمَّ تَوَلَّ عَنۡهُمۡ فَٱنظُرۡ مَاذَا يَرۡجِعُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ ﴿٢٩﴾ إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣٠﴾ أَلَّا تَعۡلُواْ عَلَيَّ وَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ﴿٣١﴾ قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَفۡتُونِي فِيٓ أَمۡرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمۡرًا حَتَّىٰ تَشۡهَدُونِ ﴿٣٢﴾ قَالُواْ نَحۡنُ أُوْلُواْ قُوَّةٖ وَأُوْلُواْ بَأۡسٖ شَدِيدٖ وَٱلۡأَمۡرُ إِلَيۡكِ فَٱنظُرِي مَاذَا تَأۡمُرِينَ ﴿٣٣﴾ قَالَتۡ إِنَّ ٱلۡمُلُوكَ إِذَا دَخَلُواْ قَرۡيَةً أَفۡسَدُوهَا وَجَعَلُوٓاْ أَعِزَّةَ أَهۡلِهَآ أَذِلَّةٗۖ وَكَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ ﴿٣٤﴾ وَإِنِّي مُرۡسِلَةٌ إِلَيۡهِم بِهَدِيَّةٖ فَنَاظِرَةُۢ بِمَ يَرۡجِعُ

ٱلۡمُرۡسَلُونَ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا جَآءَ سُلَيۡمَٰنَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٖ فَمَآ ءَاتَىٰنِۦَ ٱللَّهُ خَيۡرٞ مِّمَّآ ءَاتَىٰكُم بَلۡ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمۡ تَفۡرَحُونَ ﴿٣٦﴾ ٱرۡجِعۡ إِلَيۡهِمۡ فَلَنَأۡتِيَنَّهُم بِجُنُودٖ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخۡرِجَنَّهُم مِّنۡهَآ أَذِلَّةٗ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴿٣٧﴾ قَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ أَيُّكُمۡ يَأۡتِينِي بِعَرۡشِهَا قَبۡلَ أَن يَأۡتُونِي مُسۡلِمِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ عِفۡرِيتٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيۡهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٞ ﴿٣٩﴾ قَالَ ٱلَّذِي عِندَهُۥ عِلۡمٞ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّي لِيَبۡلُوَنِيٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٞ كَرِيمٞ ﴿٤٠﴾ قَالَ نَكِّرُواْ لَهَا عَرۡشَهَا نَنظُرۡ أَتَهۡتَدِيٓ أَمۡ تَكُونُ مِنَ ٱلَّذِينَ لَا يَهۡتَدُونَ ﴿٤١﴾ فَلَمَّا جَآءَتۡ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرۡشُكِۖ قَالَتۡ كَأَنَّهُۥ هُوَۚ وَأُوتِينَا ٱلۡعِلۡمَ مِن قَبۡلِهَا وَكُنَّا مُسۡلِمِينَ ﴿٤٢﴾ وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعۡبُدُ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ إِنَّهَا كَانَتۡ مِن قَوۡمٖ كَٰفِرِينَ ﴿٤٣﴾ قِيلَ لَهَا ٱدۡخُلِي ٱلصَّرۡحَۖ فَلَمَّا رَأَتۡهُ حَسِبَتۡهُ لُجَّةٗ وَكَشَفَتۡ عَن سَاقَيۡهَاۚ قَالَ إِنَّهُۥ صَرۡحٞ مُّمَرَّدٞ مِّن قَوَارِيرَۗ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي ظَلَمۡتُ نَفۡسِي وَأَسۡلَمۡتُ مَعَ سُلَيۡمَٰنَ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٤٤﴾ "[النمل:12-44].

وهكذا نرى أن نشوء الدولة القومية لليهود كان على أنقاض حضارات بائدة قامت على المطلق الذاتي ولم تحقق معنى الاستخلاف الذي من أجله وُجد البشر، وهذا النشوء للدولة البديلة إنما غرضه هو تحقيق هذا الاستخلاف؛ لذلك جاء عبر مراحل أُعدَّ فيها الإسرائيليون إعدادًا، حتى لا تميد بهم السفينة فتُغرقَهم كما فعلت بمن قبلهم، فكان لزاما عليهم أن يفقهوا تدخُّلَ الغيب في الواقع على نحو راقٍ، وليس خارق إذ لا معنى للاستخلاف إذا كان تدخل الغيب على هذا النحو الخارق.

3- مميزات المرحلة الثالثة:

1- لم تعد هناك حاكمية إلهية مباشرة، وإنما هو استخلاف قائم على تسخير كوني إلى حدود قصوى، تسخيرا يسمو على قوى الطبيعية المرئية.

2- قدرات الاستخلاف تفوق مقومات التكوين الذاتي لداود و سليمان.

3- في الحضارات الوضعية المقابلة كالحضارة الفرعونية، يستبد الإنسان بالتسخير الإلهي، فلا يجعل الله مصير الحركة في يد هذا الإنسان حفاظا على سريان الحق في منهجية الكون. أما في الحالة الحضارية المقابلة- أي البديلة- فإن مستوى التسخير يفوق حدود القدرة الإنسانية.

4- التسخير في الاستخلاف لا يأتي مطلقا لأن قدرات الإنسان لا تستقيم مع الحق المطلق على مستوى نهائي كما يستقيم الأمر لله.

5- التسخير في الاستخلاف نوع من التفاعل بنسبة الحق و شرعته بين الخليفة و القوى المسخرة، فعلاقته بها علاقة تفاعل ووحدة[1].

كل هذا ليَدُلَّنا الله على أن أهم شيء هو الحكم بالحق، و الحق ليس هو التشريع، وإنما مصدر التشريع، فالتشريع ليس سوى تجسيد للمنهجية الكونية على مستوى الحياة البشرية، والالتزام به عبادة[2]، ويدل على ذلك اختلاف الشرائع من أمة إلى أخرى، واختلاف الأحكام في الأمة الواحدة على حسب الظروف والأحوال، واختلاف الزمان والمكان.

المبحث الثاني : التفاعل الإبستيمولوجي القرآني مع أمة العالمية الإسلامية الأولى.

المطلب الأول: تركيبة الشخصية العربية.

تختلف العقليات والنفسيات تبعا لاختلاف البيئة الطبيعية والاجتماعية التي تحيط بالأمة، فالشعوب تقف في العالم على درجات متسلسلة في الرقي و كل درجة لها مميزاتها العقلية و النفسية[3]، وقد اختلفت أراء الباحثين حول عقلية العربي ونفسيته اختلافا كثيرا بين قادح و مادح و سنذكر – بإذن الله – أبرز هذه الأقوال :

1- أقوال الناس في الأمة العربية :

أ- الشعوبية: يذهب الشعوبية[4] عادة إلى ذَمّ العرب نظرا لما بينهم من التنافس و التحاسد و التفاخر. يقول بعض الشعوبية :"لم تزل الأمم كلها من الأعاجم في كل شق من الأرض لها ملوك

1-حاج حمد، العالمية: 2ج/ص46-47-48-49.

2- نفسه: ج2/ص52.

3- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الأصالة، الجزائر، ط1، 2010، ص43.

4- الشعوبية: "مصطلح أشير به في الفكر والتاريخ العربي والإسلامي إلى نز عات وحركات تميَّزَ في إطارها تيَّاران: الأول؛ شعوبية بعنى "أهل التسوية" بين الشعوب والقبائل؛ أي بين العرب الذين غلبت عليهم القبلية وبين الموالي – أهل البلاد التي فتحها العرب – وهم الذين كانوا شعوبا وخاصة الفرس. وقد بدأ هذا المعنى للشعوبية في مواجهة النزعة الأموية التي فضلت العرب. والثاني تجاوز أصحابه مطلب التسوية بين الشعوب والقبائل إلى حيث أعلنوا تفضيل الشعب الفارسي على القبائل العربية، وأشاعوا من الآداب

تحميها و مدائن تضمها، وأحكام تدين بها،و فلسفة تنتجها، وبدائع تفتقها في الأدوات والصناعات، مثل صنعة الديباج و لعبة الشطرنج، ورمانـة القبان، ومثل فلسفة الروم في ذات الخلق والقانون والاصطرلاب، و لم يكن للعرب مَلك يجمع سوادها، و يضم قواصيها، و يقمع ظالمها، و ينهى سفيهها، ولا كان لها قط نتيجة في صناعة، و لا أثر في فلسفة، إلا ما كان من الشعر، وقد شاركتها فيها العجم وذلك أن للروم أشعارا عجيبة قائمة الأوزان و العروض... فإنما هي كالذئاب العادية والوحوش النافرأكل بعضها بعضا ويُغير بعضها على بعض ..."[1]

ب– رأي الجاحظ: ينطلق الجاحظ في الرد على القول السابق من كونه أديبا عربيا يقول:"إن الهند لهم معان مدونة وكتب مجلدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالم موصوف وإنما هي كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ولليونان فلسفة ومنطق، و لكن صاحب المنطق نفسه بكى اللسان وغير موصوف بالبيان...وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام و كل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأي طول خلوة، وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هنالك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام فتأتيه المعاني أرسالا وتنثال عليه الألفاظ انثيالا. وكانوا أميّين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكفلون وكان الكلام الجيّد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه أقدر وأقهر...و ليس هم كمن حفظ علم غيره و احتذى على كلام من كان قبله فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم، والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد، ولا تحفظ ولا طلب"[2].

ج– رأي ابن خلدون: يرى ابن خلدون أن حالة العرب حالة اجتماعية طبيعية يمر عليها الإنسـان عبر نشوئه وارتقائه، ولذلك فهو يرى أن العرب أغلبهم بدو والبدو سابق على الحضر[3]، فجيل العرب في الخلقة طبيعي[4]، و يرى أيضا أن البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر[1]. بما يعني أن

والأفكار والنظريات ما يحقر العرب كجنس، ويحط من أقدارهم كأمة". انظر: محمد عمارة، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط2،2004، ص212-213.

1- ابن عبد ربه. العقد الفريد.تحقيق مفيد محمد قميحة.دار الكتب العلمية، بيروت، مصر، ط1 ، 1404-1983. ج3/ص353.

2- الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان: البيان والتبين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1418-1998، ج2/ص27-28.

3- ابن خلدون، المقدمة: ص150.

4- نفسه: ص149.

العرب أقرب إلى الخير من سائر الأمم أصحاب الحضارات هذا من حيث الجملة أما من حيث التفصيل، فيعقد أربعة فصول يحلل فيها نفسية وطباع العربي:

1- ففي الفصل الخامس و العشرين من المقدمة: وعنوانه في أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط: و يرجع ذلك إلى طبيعة التوحش فيهم التي جعلتهم أهل انتهاب وعبث ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر، و يفرون إلى منتجعهم بالقفر، ولا يذهبون إلى المزاحفة والمحاربة إلا إذا دفعوا بذلك عن أنفسهم، فكل معقل أو مستصعب عليهم فهم تاركوه إلى ما يسهل عنه...

2- وفي الفصل السادس و العشرين، و عنوانه: في أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب: و يرجع ذلك إلى السبب نفسه وهو التوحش واستحكام عوائده فيهم، حتى صار لهم خلقا وجبلة، و كان عندهم ملذوذا كما فيه من الخروج عن ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة[2]، فهم متنافسون في الرياسة وقَلَّ أن يُسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه أو أخاه أو كبير عشيرته، إلا في الأقل و على كره من أجل الحياء، فيتعدد الحكام منهم و الأمراء، و تختلف الأيدي على الرعية في الجباية و الأحكام فيفسد العمران و ينتقض[3].

3- الفصل السابع و العشرون و عنوانه: في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة: و ذلك أيضا لخلق التوحش الذير فيهم، فكانوا أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة و بعد الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم و ذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم...وهم مع ذلك أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى[4].

4- أما الفصل الرابع: فعنوانه: في أن العرب أبعد الأمم عن سياسة الملك، ويرجع السبب إلى أنهم أكثر الأمم بداوة، و أبعد مجالا في القفر، و أغنى عن حاجات التلول و حبوبها لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش فاستغنوا عن غيرهم فصعب انقياد بعضهم لبعض...و أيضا فإن من

1- نفسه: ص151.

2- نفسه: ص178.

3- نفسه: ص180.

4- المرجع السابق: ص180-181.

طبيعتهم أخذ ما في أيدي الناس خاصة و التجافي عما سوى ذلك من الأحكام بينهم و دفاع بعضهم عن بعض...وربما جعلوا العقوبات على المفاسد في الأموال حرصا على تكثير الجبايات و تحصيل الفوائد، فلا يكون ذلك وازعا، وربما يكون باعثا بحسب الأغراض الباعثة على المفاسد...فتنموا المفاسد بذلك بذلك ويقع تخريب العمران فتبقى الأمة كأنها فوضى مستطيلةٌ أيدي بعضها على بعض... فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك[1].

د- آراء بعض المستشرقين:

اهتم المستشرقون بالجزيرة العربية قبل الإسلام، فدرسوها من جميع جوانبها؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وغرضهم من ذلك –كما يقول وات – هو التنبيه إلى العناصر الفاصلة لفهم رسالة محمد ومنجزاتها[2] ، وسنذكر هنا جملة من آراء بعضهم حول طبيعة الإنسان العربي:

1-رأي "أوليري"[3]: يرى أن العربي يعد نموذجا ماديا، ينظر إلى الأشياء نظرة مادية وضيعة، وليس لديه مجال للخيال ولا للعواطف.. يملؤه الشعور بكرامته الشخصية حتى يثور على كل شكل من أشكال السلطة، وحتى ليتوقع من سيد قبيلته وقائده في الحروب الحسد والبغض والخيانة، ولو كان صديقا حميما له من قبل، ومن أحسن إليه كان موضع نقمته، لأن الإحسان يثير فيه شعورا بالخضوع وضعف المنزلة وأن عليه واجبا لمن أحسن إليه"[4].

2- رأي لامانس[5]: يرى في العربي نموذجا للديمقراطية المبالغ فيها إلى حد بعيد، وصعوبة قيادة العربي وعدم خضوعه للسطلة هي التي تحول بينهم وبين سيرهم في سبيل الحضارة الغربية، و يبلغ حب العربي لحريته مبلغا كبيرا، ولكن العربي في نظره أيضا مخلص مطيع لتقاليد قبيلته، كريم يؤدي

1- نفسه: ص 181.

2- مونتغومري وات، محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص15.

3- دي لاسي أوليري:مستشرق انجليزي من مؤلفاته: الجزيرة العربية قبل محمد، مختصر تاريخ الخلافة الفاطمية. المستشرقون: ج2/ص523.

4- أحمد أمين، فجر الإسلام: ص46-47.

5- "هنري لامانس(1862-1937) بلجيكي المولد فرنسي الجنسية، كان من أوائل خريجي جامعة القديس يوسف في بيروت، ثم أصبح أستاذا فيها، ثم درَّس اللاهوت في إنجلترا وغيرها. من مؤلَّفاته:تاريخ الشرق الأدنى." المستشرقون: ج3/ص1068.

واجبات الضيافة والمحالفة في الحروب، كما يؤدي واجبات الصداقة مخلصا في أدائها حسب ما رسمه العرف[1].

3- **رأي دي بور**: يرى في العرب سلامة العقول و الطلاقة من القيود، وحياتهم تجري على نمط واحد، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم، وكانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل[2].

2- خلاصة الآراء و رأي حاج حمد:

نلاحظ من خلال ما قدمناه من آراء للباحثين أنهم يتفقون جميعا على شيء مهم، وهو النزعة الفردية للإنسان العربي أو ما يسمى بنزعة التركز على الذات، و يتفق معهم حاج حمد على ذلك ولكنه يربط بين هذه النزعة الفردية والبيئة الصحراوية، فيعتبر أن للصحراء شخصيتها في تشكيل الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، فالصحراء هي أم البداوة التي تعارض الاستقرار وتكرس التجوال الذي يعني بدوره تفتيت حتى القبيلة الواحدة إلى عدة بطون و أفخاذ[3].

ويخلص "حاج حمد" إلى عاملين أساسين في تشكيل نفسية العربي التي تنزع إلى التفرد:

الأول: حياة الترحال ضمن وحدات قبلية صغيرة.

الثاني: امتداد الأفق الصحراوي.

هذان العاملان يقودان إلى قدر كبير من الذاتية متضخمة الشعور بنفسها، وهذا ما يعرف في اللغة بالحمية والتي تدفع القبيلة إلى حروب متطرفة، وقد ظنها الأكثرون ذما في حق العرب و لكن "حاج حمد" يعتبرها مدحا منطلقا من قولها عز وجل "إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ ٱلتَّقْوَىٰ وَكَانُوٓاْ أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٢٦﴾ "[الفتح:26]، فهذه الآيات جاءت في معرض المدح وليس الذم، والحروب لم تكن بسبب الناق (داحس والغبراء) كما يعتقد، ولكن بسبب خدش الحمى غير المسوَّر بالأسلاك الشائكة و لكنه

1- أحمد أمين، فجر الاسلام: ص47.

2- دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط5، دت، ص3.

3- حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية: ج2/ص114.

مُسَوَّرٌ باسم صاحب الناقة وكلمته وهيبته لهذا تكون الحرب أربعين عاما، و ليست الناقة سوى ظاهر السبب[1].

إذن قد تميز العربي بمطلقه الذاتي وبأناه المتضخمة، حتى اتفقت كلمة الباحثين على صعوبة انقياده وهو أمر بدا واضحا في شعر العرب حيث يفخرون بهذه الحرية المطلقة وبهذا النزوع الفردي، فنجد عمرو بن كلثوم الثعلبي يمتدح نفسه وقومه بذلك قائلا:

إذا ما الملك ســام الناس خسفا أبينا أن نُقــرَّ الذل فينـــا[2]

و أيَّــام لنـــا غـُـــرّ طـــوال عصينا الملك فيها أن ندينـا[3]

ولا يخفى على أي باحث قصيدة الشنفرى الموسومة بلامية العرب، وكيف يفتخر بالعزلة واكتفائه بذاته عن بني جنسه و التي يقول في مطلعها:

أقيموا بني أمي صدور مطيكـــم فإني إلى قوم سواكم لأمـيـــل

فقد حُمَّت الحاجات و الليل مقمر وشُـدَّت لطيات مطايا و أرحل

ولي دونكم أهلون سيدٌ عملَّــسٌ أرقط زهلول و عرفاء جيـــأل[4]

هذا على مستوى المطلق الفردي، أما إذا انتقلنا على المستوى القبلي فسنجد نفس الأمر تقريبا، تضخُّم المطلق القبلي فأغلب وسائل عيشهم كانت قائمة على السلب والنهب والغارة على القبائل المعادية، فيأخذون جمالهم ويسبون نسائهم وأولادهم، و تتربص بهم القبيلة الأخرى كذلك فتفعل ما فعلوا بل هم إذا لم يجدوا عدوا من غيرهم قاتلوا أنفسهم، قال القطامي:

فمن تكـــن الحضارة أعجبتـــه فأي رجـال بـــاديـــة ترانـــا

ومن ربط الجحـــاش فإن فينا قلنا سلبا و أفراسا حسانـــا

1- المصدر السابق: ج2/ص115.

2- ديوان عمرو بن كلثوم، ص90.

3- نفسه: ص71.

4- ديوان الشنفرى: عمرو بن مالك، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1417-1996، ص 58.

وكُـــنَّ إذا أغـرنا على قبيـــل فأوعـــزهن نهب حيث كانـا

أغرن من الضباب على حلال و ضبة إنه من حـان حانـــا

وأحيانا على بكر أخينـــــــا إذا ما لم نجـــد إلا أخانـــا[1]

ومن أجل هذا كثيرا ما تضطر القبيلة التي ضَعُفَت إلى الاحتماء بقبيلة تذود عنها، ولكن قلَّ أن يدوم حلفهم أو يطول، بل سرعان ما ينقض اجتماعهم وتنفصم وحدتهم فينقلب المتحابون أعداء متحاربين، ويظهر المطلق القبلي في تضامن القبيلة أشد تضامن، ينصرون أخاهم ظالما أو مظلوما

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا [2]

إذا جنى أحدهم جناية حملتها القبيلة كلها، وإذا غنم غنيمة فهي للقبيلة ولرئيسها خيرها[3] .

كل ذلك يعني استحالة توحد العرب، أو حتى تطلعهم إلى وحدة قومية ويستعمل أبو القاسم حاج حمد المنهج الماركسي لإثبات استحالة توحد العرب أو تطلعهم إلي الوحدة القومية بالشروط الموضوعية، ذلك أن التطلع نحو الوحدة نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية دورا أساسيا، و لا يتأتَّى إلا حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتيت، و يضرب مثلا بأوروبا التي ظلت قرونا تعيش حالات التجزئة ما دون المركزية وما دون الوحدة، وذلك لسيطرة النبلاء الذين لم يكن نمط اقتصادهم يفرض عليهم وجود سلطة مركزية، أما حين تطورت معدات الإنتاج وظهرت قوة الحرفين ونمت باتجاه تأسيس المدن الحديثة برزت الحاجة لأسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته، وصحب ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية جديدة رفضت أن يكون الإنسان رفيقا للأرض ومستعبدا لدى الإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي، فتجمعت كافة هذه العوامل باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنية[4] .

1- ديوان القطامي: تحقيق إبراهيم السامرائي و أحمد مطلوب، دار الثقافة ، بيروت، لبنان، ط1، 1960، ص76-77.

2- نسبها أبو تمام لرجل من بلعنبر يقال له قريط بن أنيف، أنظر: أبو تمام حبيب بن أوس الطائي، ديوان الحماسة، ت أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418-1998، ص 11.

3- أحمد أمين، فجر الإسلام ، ص22-23.

4- حاج حمد، العالمية، ج2/ ص112، والأزمة الحضارية، ص335.

مما سبق نصل الى نتيجتين :

1- إغراق الإنسان الغربي في مطلقه الذاتي و نزوعه الفردي .

2- تميُّز الأمة العربية بالمطلق القبلي .

المطلب الثاني : العرب والدين.

قد خلصنا مع حاج حمد من قبل إلى نتيجتين هما: اتسام الإنسان العربي بالمطلق الذاتي والنزوع الفردي المتضخم، وتميز الأمة العربية بالمطلق القبلي. هذان العاملان إضافة إلى الشروط الموضوعية الأخرى التي تنتاب الحالة الاقتصادية والاجتماعية، وما يتبعها من الحالة الفكرية كما تقدم؛ تشكلان أصلا مهما عند حاج حمد يردُّ به على من ادَّعى بأن عالمية الأميين الأولى كانت نتاج تطلع قومي، كما يذهب إلى ذلك حسين مروَّة حين يقول:"إن الإسلام نشأفي الجزيرة أيديولوجية جديدة تعكس التغيرات الكبرى التي طرأت على المجتمع العربي...ومع ظهور الإسلام ظهر تنظيم جديد (جماعة المؤمنين)، هذا التنظيم يناقض التنظيم القبلي القديم. هذه الجماعة بتنظيمها الجديد أصبحت القاعدة الأساس التي قامت عليها الدولة الإسلامية، وهذا ما يثبت صحة النظرية القائلة:إن أول محاولة لتأسيس الدولةيجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي تفكيك أوصاله"[1].وإلى ذلك أيضا ذلك أيضا ذهب مكسيم رودنسون[2]، وقد وصفه حاج حمد بأنه جعل من محمد لينين عربياًفي غير عصر الماركسية، فهو بتحليله للعوامل التاريخية التي كانت تحرك القبائل العربية باتجاه وحدتها القومية، يجعل من محمد مفجرا لاتجاهات التحول االديالكتيكي باستقطابه لهذه القبائل حول نبوته، وجعل الأمر كله محض عبقرية من محمد[3].

وقد ردَّ الشيخ البوطي من قبل على مثل هذه المزاعم؛ بأن الرسول صلى الله عليه وسلم حينما صدع بالدعوة إلى الإسلام فاجأهم بما لم يكونوا يتوقَّعونه أو يألفونه، ويظهر ذلك جليا في إيذاء قريش له، وفي اتفاقهم على معاداته ومقاومته[4].

من الرد على أقوال المستشرقين ومن شاكلهم من مثقفي العرب- الذين لم يشطُّوا في نظر حاج حمد عن المستشرقين- يُرجع نقاط الالتقاء في استمداد كلا الطرفين للعلمية الوضعية أساسا للتحليل

1- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ج1/ص149.

2- "مكسيم رودنسون،مستشرق فرنسي(1915-2004) اشتغل للحكومة الفرنسية بلبنان. أستاذ في المهد الإسلامي بصيدا. من مؤلفاته: محمَّد، مباحث في فن الطبخ عند العرب" المستشرقون،ج1/ص328.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص70.

4- محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط11، 1423-1991، ص73.

التاريخي وبذلك نفي العنصر الغيبي في التجربة المحمدية وبطرق متباينة، تبعها لطبيعة المحللين[1]، فكثير من المثقفين العرب يرى أن الاستجابة لتلك المقدمات الغيبة (النبوة ونصر الله للمؤمنين) خطرا مباشرا يوقعه في أسر التحليلات الغيبية للحركة التاريخية بما يزج بمفاهيم رجالات الدين السلفية، ويجعلها بديلا عن الفكر العربي المنهجي المنظم[2].

قد رأينا فعل حاج حمد في رده على مروَّة ورودنسون باستعمال المنهج الماركسي نفسه الذي ينطلق منه مروة ورودنسون ليثبت استحالة توَحُّد أو تطلع القبائل العربية إلى التوحُّد، فلا يبقى أمام مروة ورودنسون ومن شاكلها إلا أن يسلموا إلى ما هَرَبُوا منه. لقد طبق رودنسون مبادئ إلحاده ومنهجه في نحته لشخصية النبي صلى الله عليه و سلم حيث عمل على إقصاء البعد الغيبي والإعجازي في رسالته، وركز فقط على دراسة نفسيته وارتباطاته عليه الصلاة والسلام بالعوامل المادية في المجتمع العربي، ومن المؤكد أن ذلك لا يعود لاختيار منهجي، فإبراز عبقرية محمد ما هو إلا سعي حثيث للقضاء على الأبعاد الدينية في الرسالة الإسلامية[3].

وقد قدمنا في دراسة ابن خلدون؛ في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة[4]، لينفي بذلك أي عوامل موضوعية يمكن من شأنها أن توحد العرب ويقول أيضا:"فبعدت طباع العرب لذلك كله عن سياسة الملك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم، و تبدلها بصبغة دينية تمحو ذلك منهم، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم..واعتَبر ذلك بدولتهم في الملَّة لما شَيَّد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا، وتتابع فيها الخلفاء؛ عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم. كان"رستم" إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول:"أكل عمر كبدي يعلم الكلاب الآداب"[5].

الفارق بين التأليف و التوحيد:

1- حاج حمد، العالمية، ج2/ص71.

2- نفسه، ج2/ص65.

3- لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر،مكتبة العبيكان، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1422-2002، ص250.

4- ابن خلدون، المقدمة: ص180

5- المرجع السابق، ص181-182.

لقد أخطأ المستشرقون كما أخطأ المثقفون العرب مرتين؛ المرة الأولى لما زعموا أن العالمية الإسلامية الأولى كانت نتاجا لتوَحُّد القبائل العربية بفضل عبقرية محمد عند"رودنسون"، و بفضل تطَلُّعات للوحدة وتغيرات كبرى طرأت على المجتمع االعربي عند مروَّة، وقد رأينا كيف أنهم انطلقوا من المناهج المادية الماركسية نافين البعد الغيبي، و كيف استعمل حاج حمد نفس مناهجهم ليثبت خطأ نتائجهم.

أما الخطأ الثاني فهو الزعم بتوحد القبائل العربية، يقول مروَّة:"وهذا يثبت صحة النظرية القائلة:"إن أول محاولة لتأسيس الدولة يجب أن تكون القضاء على التنظيم القبلي و تفكيك أوصاله"[1].

ويذهب أبو القاسم إلى أن الإسلام لم يدع مطلقا إلى توحيد القبائل العربية، و يرجع ذلك إلى أن الشروط المادية للحياة الاجتماعية في وسط الجزيرة الصحراوي لم تكن أبدا حاملة لموجبات الوحدة، والقرآن لم يغفل الجانب الموضوعي التاريخي الذي لا يستوفي شروط الوحدة، فَرَدَّ التجميع إلى منطق (التأليف) وليس (التوحيد) فالله يقول:"وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَيَّدَكَ بِنَصۡرِهِۦ وَبِٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٦٢ وَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡۚ لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٦٣"[الأنفال:62-63].

والتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صَهرٌ لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر، ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان، كما هو عليه الحال في التشكل القومي[2].

وكذلك تذهب معاجم اللغة:

جاء في النهاية: " الإيلاف العهد والذمام"[3]، وفي دائرة معارف القرن العشرين"تآلف القوم وائتلفوا:اجتمعوا"[1]، وفي التعريفات:"الألفة: اتفاق الآراء على تدبير المعاش"[2]، وفي اللسان، أَلَّفهُ: جمع جمع بعضه إلى بعض، وتَألَّفَ تَنَظَّمَ[3].

1- حسين مروة، النزعات المادية، ج1/ص149.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج113/2. والأزمة الحضارية في الواقع العربي الراهن، ص336.

3- الجزري ابن الأثير المبارك بن محمد ، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص46.

لماذا التأليف و ليس الوحدة:

قدمنا أهم ميزتين تميز بهما العرب على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي؛ فعلى المستوى الفردي، تضخم المطلق الذاتي، والمطلق القبلي على المستوى الاجتماعي، وكلاهما يولد الحمية الجاهلية، فهي مطلقات فردية عصية على الوحدة، والقرآن الكريم لم يهمل هذا الجانب التاريخي الموضوعي فلذلك كان التأليف ولم تكن الوحدة[4] .

المطلب الثالث: العرب و الحضارة

يذهب بعض الدارسين ومنهم حافظ الجَمَّالي[5] إلى أن في تركيب الشخصية العربية وخصائصها السلوكية وأبرز سمات العربي ما يحده عن التطور الحضاري، كالإغراق في التركيز على الذات أو النزعة الفردية المصحوبة بالآنية الضيقة في التعامل مع الزمان[6]، و يبدي ألمه لعدم استمرارية التوازي بين الشخصية العربية وقيمتها الروحية العظيمة مما أفقدها حيويتها، فهو يرى أن أمتنا قد علت بسرعة فاستهلكت تفوقها الحضاري كله وذلك خلافا أو عكسا لأمة أخرى تعلو أحيانا بدرجة متواضعة مع ميل متصل إلى التقدم لتصل الاثنتان أخيرا إلى قطبين متناقضين، أحدهما يمثل كل التخلف والآخر يمثل كل التقدم، كما يعتبر ذلك كله عفوية قدرية[7] .

هنا بالذات يطرح حاج حمد مجموعة من الأسئلة:

1- إذا كان القدر قد تدخل في البداية فهل كَفَّ عن التدخل فيما بعد؟

2- وإذا كان قد صنع المقدمة فهل تخلى عن النتائج المترتبة عليها؟

3- وكيف يحكم هذا السياق العريض؟

1- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1971، ج1/ص462.

2- الجرجاني، التعريفات، ص46.

3- ابن منظور، لسان العرب، ج1/ص149.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص116.

5- مفكر سوري (1917-2003) دَرَسَ الفلسفة في فرنسا، وحصل على درجة الدكتوراء في علم النفس، شغل عدة مناصب،سفيرا لسوريا في كل من الخرطوم وروما، ثم وزيرا للتربية ثم رئيسا لاتحاد الكتاب العرب. من مؤلفاته: بين التخلف والحضارة. من موقع: www.arabphilosopheres.com.

6- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص63.

7 - المصدر السابق، ج2/ص66.

ينطلق حاج حمد من النقاط التي اعتبرها"حافظ الجمالي"ضعفنا ليبرز مكامن القوة في الشخصية العربية، ويأخذ على هذه الدراسات كونها لم تعمد إلى مقارنة ذلك بتبيين أسباب وكوامن صعود الإنسان العربي نفسه من قبل أن يبتدئ التراجع والانحدار، وذلك كشرط علمي لفهم التجربة كاملة في إطار وحدتها العضوية التاريخية وتحديد جدليتها وبالتالي فهم آفاقها التحويلية[1].

فمشكلة أغلب الدراسات في نظر حاج حمد أنها تنطلق من الوضع العربي الراهن لتسقط ذلك على شخصيته مع قطيعة تاريخية، إما متجاهلة تاريخه الرائع أو اعتباره مرحلة استثنائية عفوية.

هذا الفراغ لم تستطع الماركسية نفسها عبر جدليتها التاريخية أن تَسُدَّه كما أسلفنا، فالرجوع بالذات إلى الماضي أمر لا مناص منه لفهم خصوصيتنا التاريخية والقومية، فحينما ينعدم الشعور العفوي بالذات يلجأ الناس – كما يقول العروي – إلى الماضي ليؤكد لهم هويتهم، ويضيف "علينا ان نصف هذه المسيرة الفكرية الطويلة حيث يعود التاريخ أكثر فأكثر هو لُبَّ وعمادَ النقاش فيفقد تبعا لذلك ليونته ليتخذ صورة أقنوم يحمي متوليه من التهديدات والأخطار"[2].

وهنا يتفق حاج حمد مع العروي في دور التاريخ كعامل أساس لفهم الذات العربية، يقول العروي:"وهكذا نرى أن البحث عن الماضي يتبع خطوة خطوة البحث عن الذات"[3].

ويظهر حاج حمد في آراء الجمالي تناقضين:

الأول: أن الجمالي أبدى ألمه لعدم استمرارية التوازي بين الشخصية العربية، وقيمتها الروحية العظيمة ما أفقدها حيويتها، معنى ذلك أن الجمالي يعترف بقيم روحية عظيمة للعرب هي التي جعلتهم يوما ما على رأس الحضارات، ولكنه لا يضع ذلك شرطا لازما لإعادة بناء الإنسان العربي، أي لا يربط استرجاع العربي لبنائه الحضارة بقيمه الروحية التي افتقدها، وإنما يريد أن يضعه إنسانا جديدا ضمن منظومة الحضارة العالمية الراهنة بعد تجريده من نزعة التركز على الذات والآنية الضيقة في التعامل مع الزمان[4]، وبالتالي فهو يقترح إعادة تركيب الانسان العربي[5].

1- نفسه، ج2/ص64.

2- عبد الله العروي، الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط3، 2006، ص97.

3- نفسه، ص98.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص67.

5- نفسه، ج2/ص64. -

الثاني: إن قولنا بقدرية عفوية صنعت مقدمة التاريخ العربي، لم يكن الإنسان العربي بإزائها فاعلا بل منفعلا، مثل هذه الشهادات تحمل في جوهرها إدانة ضمنية لقوى الغيب التي حركت ذلك التاريخ، فهناك تبعات لازمة للخروج القدري العفوي بحيث يبدو وكأن الله قد ألقى بالعربي في وجه العالم ثم تركه يصارع الأمواج لوحده، أو كأن الله بدأ بالعربي عملا ثم لم ينجزه أو يدفعه إلى نهاياته، أو لايعاني الإنسان العربي الآن وعانى في الماضي من انتقام العالم لخروجه بالاسلام[1].

وبذلك يذهب حاج حمد إلى أن أهَمَّ بُعد في تكوين الشخصية العربية، هي المرحلة الاستثنائية في تاريخه، وهي التي تحكم اتجاهاتها التاريخية، ومستقبلها[2]، وقد أثبت كما أسلفنا خطأ المستشرقين والمثقفين العرب، في اعتبار تلك المرحلة التاريخية نتاج تطلع إلى وحدة قومية من طرف القبائل العربية ليخلص إلى أن البحث في علاقة التاريخ العربي – كظاهرة تاريخية غير طبيعية – بقوى الغيب.. سيقودنا منهجيا إلى معرفة أن الحركة المادية الظاهرية للأشياء في هذا العالم تتلبس في الواقع ما هو أعمق من ظاهرها؛ أي امتداد الزمان والمكان امتدادا غيبيا، وذلك على نسق الحكمة التي بعث بها "محمد" ليعلمنا بها، "فمحمد" ليس مجرد مقدمة قومية للتاريخ العربي، ولكنه منهج كامل في فهم الحركة الكونية بأشكالها الطبيعية والتاريخية، وقد كانت رسالته نظريا وعمليا هي مقدمة أخذنا بحكمة الأحداث لا في مواضعها الجزئية ولكن في امتدادها الغيبي، فحين نضيع الحقيقة المحمدية فإننا نضيع أنفسنا ولا نعود ندري ما يجري فينا وبنا ومن حولنا إلا في الحدود السطحية الجزئية[3].

الغيب و الحضارة الإسلامية:

يؤكد حاج حمد على البعد الغيبي في الارتقاء الحضاري العربي الأول، ويتخذ من التاريخ دليلا على ذلك، ليرد على مروَّة ومن نحى نحوه سواء من المستشرقين أو من المثقفين العرب الذين أرادوا اختزال البعد الغيبي بتطبيق الجدلية المادية الماركسية في تفسير الحضارة الاسلامية، فعندما بسطت القبائل العربية سطوتها ونفوذها على العالم وخصوصا على مواطن الحضارات التي شيدت روما وأثينا وفارس والصين، ومع ذلك بقيت المدينة المنورة بأحياء الأوس والخزرج القديمة وبمسجد الرسول القائم على

1- المصدر السابق، ج2/ص72-73.
2- نفسه، ج2/ص74.
3- نفسه، ج2/ص74.

الأعمدة الطينية وعريش النخيل، فالشرع الإسلامي يمنع حتى نقل زكاة حمص إلى المدن الأخرى ولو كانت المدينة المنورة أي العاصمة[1].

وبتحليله التاريخي؛ يُرجع ابن خلدون ذلك إلى وازع الدين حيث يقول في الفصل الثامن والعشرين، وتحت عنوان:"في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول: فكان الدين أول الأمر مانعا من المغالات في البنيان والإسراف فيه في غير القصد، كما عهد لهم عمر حين استأذنوه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا به من قبل فقال: افعلوا، ولا يزيدَنَّ أحدٌ على ثلاثة أبيات، ولا تطاولوا في البنيان، والزموا السنة تلزمكم الدولة، وعهد إلى الوفد، وتقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنيانا فوق القدر، قالوا وما القدر؟ قال ما يقربكم من السرف ويخرجكم عن القصد"[2].

وقد تجسد ذلك فعلا في الأمة الإسلامية حيث كان للغيب في حياة المؤمن الدور الفعال الذي انعكس على سلوكه، ويضرب لنا حاج حمد مثالا على ذلك بعمير بن سعد الذي استعمله عمر بن الخطاب على مدينة حمص واليا، ولما مضت السنة كتب إليه أن أقدم علينا، فلم يشعر إلا والرجل قد قدم عليه من حمص (ماشيا حافيا)، عكازته بيده وأدواته ومزوده وقصعته على ظهره فلما نظر إليه عمر، قال: يا عمير، أمرضت أم البلاد بلاد سوء؟ فقال: يا أميرالمؤمنين، أما نهاك الله أن تجهر بالسوء وعن سوء الظن، قد جئت إليك بالدنيا أجرها بقرابها، فقال له عمر: وما معك من الدنيا؟ قال عمير: عكازة أتَوَكَّأُ عليها وأدفع بها عدوا إن لقيته ومزودا أحمل فيه طعامي، وأدوات أحمل فيها ماء لشرابي ولطهوري، وقصعة أتوضأ فيها، وأغسل فيها رأسي وآكل فيها طعامي. بعد ذلك جلس ابن الخطاب ليحاسب عميرا على أموال حمص وما حولها من القرى، فقال له عمير:"قد أخذت الإبل من أهل الابل، والجزية من أهل الذمة، ثم قسمتها بين الفقراء والمساكين وأبناء السبيل، فوالله يا أمير المؤمنين لو بقي عندي منها شيء لأتيتك به"[3].

يخلص حاج حمد بعد هذا إلى أن كافة مقاييس الجدل التاريخي المادي لا تنطبق على تشخيص تلكم الوضعية، فعمير بن سعد لم يأت بالجبايات إلى عاصمة ما أسموه بالإمبراطورية، فالفتح

1- المصدر السابق، ج2/ص117. والأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص340.

2- ابن خلدون، المقدمة، ص394.

3-حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص341.

الإسلامي لم يكن توسعا فرضته ظروف القحط التي أملت على قبائل أخرى الزحف خارج حدودها[1]، يقول غوستاف لوبون: "إن العرب لم يقدروا على فتح العالم إلا حينما خضعوا للشريعة الجديدة التي جاء بها "محمد" وجمع كلمتهم المتفرقة تحت لوائها"[2].

أما نقطة التركز على الذات، والتي اعتبرها الجمالي من أشد العوامل إسهاما في تخلف العرب فإن حاج حمد يجعلها نقطة قوة، واعتبر الحمية التي وصف الله بها العرب مدحا من بعيد لأمة العرب، وليست ذما؛ فبتلك الحمية لم يَتَهَيَّب أولئك العرب امتطاء الصهوات لفتح ما بين المحيطين؛ الأطلسي غربا والهادي شرقا في قرن واحد، وهي نفس الحمية التي جعلتهم يتحفَّزون في بطن مكة لرد من يظهر الانتقام منهم بسبب مواقفهم ضد إخوانهم من الذين هاجروا[3].

المبحث الثالث: البعد التاريخي للرسالة المحمدية:

المطلب الأول : موقع الرسالة المحمدية التاريخي.

1-الظروف و الأوضاع :

تكاد تتفق الدراسات على أن زمن البعثة أي بداية القرن السابع الميلادي كان جو العالم متلبدا بغيوم الاضطرابات والفتن، إذ كانت تتصدر العالم آنذاك قوتان تتقاسمان العالم المتمدن هما فارس و الروم . ويأتي ورائهما اليونان والهند؛ فإن جانب الصراع الدائر بين هذين القطبين أعني فارس والروم لم يسلم كل منهما من النزاعات الداخلية والفتن والاضطرابات المفككة للأوصال، وكان اعتماد الناس على وسائل الشر أكثر من اعتمادهم على وسائل الخير[4]. فانتشرت الاباحية والظلم وفساد الأخلاق والخرافات والأساطير، وبالجملة فإن البشرية لم تصل في سباق عهدها الى هذا التردي على جميع المستويات ما وصلت إليه في تلك الفترة. أما الجزيرة العربية فقد كانت هادئة بعيدة، بل منعزلة عن هذه الاضطرابات كلها، فلم يكن لدى أهلها من الترف والمدنية الفارسية ما

1-نفسه، ص340-341.

2- غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيترن دتر إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1399-1979، ص723.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص115.

4- محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، ص207 وانظر من ص207 إلى غاية 213 من نفس المرجع. وانظر: أبو الحسن الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الإيمان، القاهرة، مصر، دط ، دت، ص37-38.

يجعلهم يتفننون في خلق وسائل الانحلال والإباحية والانحطاط الخلقي. ولم يكن لديهم من الطغيان العسكري الروماني ما يبسطون به أيديهم على أي رقعة من حولهم، ولم يؤتوا من ترف الفلسفة والجدل اليوناني ما يصبحون به فريسة للأساطير والخرافات. كانت طبائعهم أشبه ما تكون بالمادة الخام التي لم تنصهر بعد في أي بوتقة محولة ، فكانت تترآى فيها الفطرة الإنسانية السليمة، والنزعة القوية إلى الاتجاهات الإنسانية الحميدة كالوفاء والنجدة والكرم والآباء والعفة. إلا أنهم كانت تعوزهم المعرفة التي تكشف لهم الطريق إلى كل ذلك إذ كانوا يعيشون في ظلمة من الجهالة البسيطة والحالة الفطرية الأولى فكان يغلب عليهم أن يظلوا الطريق إلى تلك القيم الإنسانية فيقتلوا الأولاد بدافع الشرف والعفة، ويتلفوا الأموال الضرورية بدافع الكرم ويثيروا فيما بينهم المعارك بدافع الإباء والنجدة[1]، وهذه هي حالة الضلال التي وصفهم الله بها:" وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿١٩٨﴾ [البقرة:198] ويذهب بعض اللغويين إلى أن الضلال في اللغة هو الخطأ عن غير تعمد؛ قال ابن فارس:"الضاد واللام أصل صحيح يدل على معنى واحد وهو ضياع الشيء وذهابه في غير حقه... قال ابن السّكيت: يقال:أضللت بعيري إذا ذهب منك وضللت المسجد والدار إذا لم تهتد لهما"[2]. ولا يمكن للإنسان أن يَتَعَمَّد إضلال المسجد أو الدار فدلَّ على أن الضلال هو الخطأ أو الميل عن المقصد من غير عمد. ولهذا السبب جعل الشيخ البوطي – رحمه الله – ذلك يدل على الاعتذار أكثر من أن يدل على تسفيههم أو تعييرهم بها ذلك أن الأمم الأخرى كانت تستهدي لانحرافاتها العظيمة بمشاعل الحضارة والمدينة فكانت تتخبط في الفساد عن علم وبصيرة وجهل مركب[3].

وصلت البشرية إلى هذه الحالة بعد انقطاع من الوحي دام خمسة قرون، و كانت بنو اسرائيل تسوسهم الأنبياء كما ورد في حديث أبي هريرة مرفوعا: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلَّما هلك نبي خلفه نبي"[4]. وسياستهم هي إقامة التوراة وتقويم ما اعوج وتصحيح ما انحرف. وبانقطاع الرسل زاد الانحراف والاعوجاج وكثر التحريف والتبديل في دين الله، ونقض بنو إسرائيل العهد، فكان

1- البوطي، فقه السيرة، ص31.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3/ص356-357.

3- البوطي، فقه السيرة، ص32. وانظر محمد شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص273-274.

4- البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3268، ج3/ص1273. ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، الأول فالأول، رقم1840، مسلم بشرح النووي، ج 12/ص231.

عقاب الله لهم باللعن واستبدالهم بغيرهم، حيث جعل النبوة في غيرهم هذه المرة، قال تعالى:"فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ۙ وَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾ وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُوا۟ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١٤﴾ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ [المائدة:13-16]، فجاء الإسلام كخاتمة للديانات، وجاء محمد كخاتم للأنبياء، فكانت نبوَّتُه خلاصة لتجارب الأنبياء السابقين. وقد قدمنا في الفصل الثاني كيف تدرج الله – سبحانه – ببني إسرائيل ليصل بهم إلى الايمان الصحيح منذ التدريب الموسوي وصولا بهم إلى المعركة ضد جالوت ثم مرحلة الخلافة ضمن دولة داود وسليمان، ثم يأتي التحول بعد أن استهلكت مرحلة التفضيل الإسرائيلي كل إيجابياتها ومعانيها، ولكن هذا التحول سيكون ضمن ظروف تاريخية مغايرة لصالح شعب آخر يتعهد كلمة الله وحكمته؛ إنه شعب محمد في وسط الجزيرة العربية[1] .

المطلب الثاني: مهمة الرسول صلى الله عليه و سلم:

يجمع علماؤنا على أن الإيمان بالرسل ركن من أركان الإسلام، ولا يصح إسلام امرئ إلا به. وأجمعوا على أنه لا يُقبل إسلام أحد ما لم يؤمن بنبوة رسول الإسلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي. ما دامت القضية بهذه الخطورة وجب علينا أن نبحث في مهمة الرسول، ومهمة رسول الإسلام تحديدا.

يذهب العلماء إلى أن مهمة الرسول تكمن في تبليغ العقائد والأحكام عن الله خالق الإنسان والكائنات؛ من تنزيه لذاته وتبيين لسلطانه القاهر على عباده وتفصيل لأحكامه في فضائل أعمال

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص75.

وصفات يطالبهم بها، وفي مثالب أفعال وخلائق ينهاهم عنها، مبشرين بثوابه ومنذرين بعقابه[1]. كما أن الرسول يدعوا الناس إلى التفكير المستقل في أمر الدين الذي ورثوه عن الآباء حتى لا ينساقوا وراء الشهوات، ولا ينقادوا للتقاليد وهي مما يخالف العقل وتجافي الحق وتباين دعوة الرسول، قال سبحانه:"وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ ١٧٠ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِي يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءٗ وَنِدَآءٗۚ صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ١٧١ [البقرة:170-171][2]. كما أن مهمة الرسول هي دعوة الناس إلى الإيمان بنبوة من سبقه من الأنبياء وتوقيرهم وعدم التفريق بينهم قال سبحانه:"وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمۡ يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ أُوْلَٰٓئِكَ سَوۡفَ يُؤۡتِيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا [النساء: 152] ويذهب بعضهم إلى أن للرسول مهمة واحدة وهي دعوة الناس إلى التوحيد ورصد الجهود لجعل الإنسان مؤمنا وموحدا[3]. ويذهب حاج حمد إلى أن مهمة الرسول تكمن في توحيد القبائل العربية، والدفع بهم إلى خارج الصحراء بعد أن حمَّلهم كلمة الله، وكلمة الله ليست كما يراها كثيرٌ من الناس في حدود ما شرع من عبادات ومعاملات، بل كانت كلمة الله ولازالت – في نظره – تلك الحكمة العريضة الشاملة، التي ننفذ من خلالها إلى الفهم الكوني بشكل تُستَقطَبُ معه كل استعدادات الإنسان وكمالاته الذاتية: "رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ١٢٩ "[البقرة:129][4].

فمهمة الرسول إذن عند حاج حمد تتعدى مجرد الإخبار عن الله وصفاته، وتبليغ أحكامه للناس؛ تتعدى كل ذلك إلى الاندماج في الكون بالوعي واستخدام كل الملكات الذاتية لاستكناه الوجود.

المطلب الثالث: علاقة الإسلام بالديانات السابقة:

يتفق علماء الإسلام على أن الإسلام ناسخ لجميع الأديان السابقة عليه، ونلاحظ أن الإسلام قد جاء بمبعث محمد على فترة من الرسل تجاوزت الخمسة قرون، وقد قدمنا كيف أن الدراسات تتفق

1- محمد عبده، رسالة التوحيد، ص80.

2- وهبي الألباني، أركان الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1404-1984، ص153.

3 – وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي، ترجمة محسن الندوي، دار الصحوة، القاهرة، مصر، ط1، 1405-1984، ص42.

4- حاج حمد، العالمية:، ج2/ص74.

على فساد الأوضاع في العالم برمته في تلك الفترة، مما يدل على أن البشرية قد احتاجت لمن يرفع عنها ما حل بها، وليس يعني ذلك فشل الرسالات السابقة على رسالة الإسلام، وإنما الذي نذهب إليه، أن كل نبي قد بعث في قوم خاصة ليعالج أوضاعا أو يقوّم انحرافات أو يصحح عقائد، ونذهب أيضا إلى أن هذه الرسالات قد كان لها دور إيجابي في تطور الوعي البشري، فلما احتاجت البشرية لأن تتوحد تحت لواء دين واحد يستجيب لمستوى تطلعات البشرية بعث الله نبيه محمدا كخلاصة لتجارب الأنبياء السابقين مكملا ومصححا ومصدقا ومهيمنا عليها إلا أن هذه التجربة تختلف عن سابقاتها من حيث كونها رسالة عالمية وخاتمة تنظم كافة الشعوب والأمم على اختلافها ويتخذ أبو قاسم حاج حمد من الأية 106 من سورة البقرة آية فاصلة ما بين المرحلتين الإسرائيلية والعربية فبعد أن أوضح الله أبعاد التجربة الإسرائيلية وكيف أُفرغت عن إيجابياتها الإلهية وتحولت إلى النهج الإصطراعي المعاكس لروحية الإسلام ومنهجية الخلق الكوني أورد الله آية الانتقال إلى المرحلة البديلة المغايرة مُمَهّداً للدخول في التجربة العربية المحمدية، يقول تعالى:"مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَلَا ٱلۡمُشۡرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ خَيۡرٖ مِّن رَّبِّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ١٠٥ ۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١٠٦ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ ١٠٧ [البقرة 105-107]؛ يأتي نسخ التفضيل الإسرائيلي بالعربي في سياق السرد التاريخي ضمن سورة البقرة، ويمهد لهذا الانتقال[1]، في حين يذهب أغلب المفسرين إلى الاستدلال على وجود النسخ في القرآن بهذه الآية، وجعلوه علما مستقلا بذاته من علوم القرءان، وجعلوه شرطا في تفسير كتاب الله[2]، وأَلَّفوا في ذلك كتبا بحيالها[3]، في حين أن الآية لا علاقة لها – عند حاج حمد – وهو الحق – بنسخ آيات الكتاب لا من قريب ولا من بعيد، والسياق خير شاهد على ذلك إذ توجه الخطاب من بني إسرائيل إلى أمة محمد، وهذه الآية هي فاصلته. ويلاحظ حاج حمد في سياق سورة البقرة وفي الانتقال من نصفها الأول تمهيدا للتجربة المحمدية أن المعاني المودعة في تجربة بني إسرائيل برمتها لم تكن سوى مقدمة للحدث المحمدي، وقد أكد الله على توليه الأمر منذ البداية، فأوضح على أنه بقدرته

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص75.

2- انظر: البرهان في علوم القرآن، ج2/ص29. ومناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت، ص228.

3- انظر مثلا: أبوقاهر البغدادي، كتاب الناسخ والمنسوخ،تحقيق حلمي هادي، دار العدوي، عمان، الأردن، دط، دت .

سيطرح العرب بديلا على علي طريق الإنسانية جمعاء من دون المرور على مشقة الأعداد الموسوي والإعداد الإسرائيلي من بعده، من الخروج إلى الاستخلاف ، يقول تعالى: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ [آل عمران: 110][1].

المبحث الرابع : خصائص الإيمان المحمدي

المطلب الأول : بداية الإسلام غيبية دون تدرج من عالم الحس:

قدمنا في الفصل الأول ضمن خصائص القرآن خاصية الجمع بين القراءتين في قراءة كونية واحدة، ومنطلقها في مطلع سورة العلق، ومن شروط القراءتين أن يستوعب القارئ إطلاقية الكون وإطلاقية القرآن، وليس مجرد التقابل الثنائي، وسورة العلق هي أول ما نزل من القرءان الكريم، وقدمنا أيضا في الفصل الثاني كيف تدرج الله ببني إسرائيل ليصل بهم بعد مئات السنين إلى الجمع بين الغيب والواقع، أو فعل الله الآني بقدرة التسخير المطلقة في الحركة كما رأينا في المعركة ضد جالوت. يخلص حاج حمد من ذلك إلى أن محمدا ابتدأ بدرس كان نهاية الدروس لدى الآخرين[2].

إن إلقاء نظرة على أول غزوة خاضها الرسول صلى الله عليه وسلم ومعركة جالوت الفاصلة والمتوجة للتجربة الإسرائيلية بدولتهم القومية نرى وكما لاحظ الجابري التشابه حين انتصر المسلمون وهم قلة على المشركون وهم أكثر عددا[3]، أما حاج حمد فيلحظ تشابها من نوع أخر؛ وهو تدخل الغيب في حركة الواقع فقد أتى النصر للمؤمنين متجاوزا سنن الزمان والمكان وكافة الشروط الموضوعية[4].

تأتي دراسة حاج حمد لغزوة بدر ومثلها لغزوة الخندق ليؤكد على البعد الغيبي وتدخله في حركة الواقع، ولكنه لم يكن تدخلا حسيا مباشرا كما كان يحدث في المرحلة الإسرائيلية الأولى، وبالتأكيد

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص76.
2- المصدر السابق، ج2/ص78.
3- محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ج1/ص406
4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص81.

ينفي ما ذهب عليه العلماء والمفسرون في تفسيرهم لكيفية تدخل الملائكة من جهة و ينفي التفسيرات الوضعية لانتصارات النبي صلى الله عليه وسلم سواء في بدر أو في الخندق.

أقوال العلماء في كيفية تدخل الملائكة:

ابن جرير: قال:"أما في قوله تعالى:" سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ وَٱضۡرِبُواْ مِنۡهُمۡ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾ [الأنفال:12]؛ يقول تعالى ذكره سأرعب قلوب الذين كفروا بي – أيها المؤمنون– منكم وأملأها فرقا حتى ينهزموا عنكم[1]. "فَٱضۡرِبُواْ فَوۡقَ ٱلۡأَعۡنَاقِ" قال الطبري بعد أن أورد أقوالا كثيرة: والصواب من القول في ذلك أن يقال:"إن الله أمر المؤمنين، مُعَلّمَهُم كيفية قتل المشركين وضربهم بالسيف"[2].

الطاهر بن عاشور :استبعد الطاهر بن عاشور ما ذهب إليه الطبري من أن الأمر بالضرب هنا للمسلمين، و علَّل ذلك بأن السورة نزلت بعد انكشاف الملحمة. ونسب الأمر بالضرب للملائكة، وجوَّزَ أن يكون ضربا حقيقيا مباشرا بتكوين قطع الأعناق والأصابع على كيفية خارقة للعادة، أو أن يكون بتسديد ضربات المسلمين وتوجيه المشركين إلى جهتها على سبيل المجاز العقلي لأنهم سببه[3].

الرازي: ذهب إلى أن الملائكة مانزلت للقتال، و استدل لقوله تعالى:"وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ " [الأنفال:10] فالضمير عائد إلى الأرداف، والتقدير: ما جعل الله الأرداف إلا بشرى في قول الفَرَّاء، أما الزَّجَّاج فجعل التقدير ما جعل الله المردفين إلا بشرى. قال الرازي:"وهذا أولى لأن الإمداد بالملائكة حصل بالبشرى"[4].

صاحب المنار : مقتضي السياق أن وحي الله للملائكة قد تم بأمره إياهم بتثبيت المؤمنين كما يدل عليه الحصر في قوله:"وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشۡرَىٰ " [الأنفال:10]، وقوله تعالى: "سَأُلۡقِي فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلرُّعۡبَ" بَدءُ كلام خُوطبَ به للنبي صلى الله عليه و سلم والمؤمنون تتمَّةً

1- تفسير الطبري، ج13/ص429.
2- نفسه، ج13/ص430.
3- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9/ص283.
4- تفسير الرازي، ج15/ص135.

للبشرى، فيكون الأمر بالضرب موجَّها للمؤمنين قطعا، وعليه المحققون الذين جزموا بأن الملائكة لم تقاتل يوم بدر تبعا لما قبله من الآيات"[1].

نخلص مما سبق أن علماء المسلمين قد اختلفوا في حقيقة تدخل الملائكة يوم بدر، وهل قاتلوا مع الصحابة أم لم يقاتلوا على قولين، أحدهما أن مهمتهم كانت التثبيت والتبشير فقط، واحتجوا بأن مَلَكاً واحدا يستطيع أن يهلك المشركين جميعا كما أهلك جبريل قوم لوط بجناحه ومدائن قوم صالح بصيحة واحدة فما الحاجة إلى آلاف الملائكة[2] إن لم تكن إلا التبشير والرفع من معنويات المسلمين. وثاني الأقوال أن الملائكة تدخلت تدخلا حقيقيا مباشرا على نحو خارق للعادة. هذا بالنسبة لأقوال المفسرين، ويذهب بعض المفكرين المعاصرين إلى أن انتصار النبي في بدر والخندق إنما كان لأسباب موضوعية منها ما يرجع إلى عبقرية النبي محمد حسن إعداده، ومنها ما يرجع إلى المسلمين كارتفاع الروح المعنوية لدى الجنود المسليمن لأنهم كانوا يقاتلون عن إيمان وعقيدة، وانضباطهم الشديد وتمسكهم بتعليمات الرسول، وغيرها من الأسباب الموضوعية[3].

يرد أبو القاسم حاج حمد كل هذه التفسيرات والتحليلات لأنها في نظره تتضمن أمورا تختلف عن خصائص الرسالة الإسلامية منها:

1- بالنسبة للذين فسروا تدخل الملائكة على نحو خارق للعادة، هذا ينافي خصائص الإيمان المحمدي الغيبي الخارج عن نطاق الحس.

2- الذين قصروا عمل الملائكة على التثبيت والتبشير، نفوا ضمنا تدخل الغيب في الواقع والدفع بالفعل إلى أبعد من نتائجه الموضعية.

3- الذين عزوا النصر إلى عبقرية محمد وانضباط المسلمين نفوا البعد الغيبي تماما في الواقعة.

و يمضي حاج حمد بعيدا في تحليل عملية تدخل الملائكة في غزوة بدر وفي مسيرة الفعل الإلهي، ففي آيات الأنفال يتجلى تحكم الله الغيبي بكيفية خفية في مدلولات الحواس، والتي على أساسها يبنى تقديرالموقف، فعند تحكم الله في الحواس على مستوى الرؤيا الرسولية المنامية ،وعلى مستوى

1- محمد رشيد رضا، المنار، ج9/ص613.

2- انظر: تفسير الرازي، ج15/ص135.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص82-83.

حواس المؤمنين والمشركين، فيقلل المشركين على كثرتهم في أعين المؤمنين، ويفعل الأمر نفسه في أعين المشركين، ومن قبل ساقهم إلى ساحة القتال دون إبرام موعد سابق، ففي علم الله المحيط لو أبرم الموعد لاختلفوا فيه لأسباب هو أدرى بها[1] يقول الله:" إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ وَٱلرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنكُمْ ۚ وَلَوْ تَوَاعَدتُّمْ لَٱخْتَلَفْتُمْ فِى ٱلْمِيعَٰدِ وَلَٰكِن لِّيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَىَّ عَنۢ بَيِّنَةٍ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ إِذْ يُرِيكَهُمُ ٱللَّهُ فِى مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَىٰكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَٰزَعْتُمْ فِى ٱلْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٤٣﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴿٤٤﴾ ".[الأنفال:42-44]

ويطرح حاج حمد تدخل الله الغيبي لنصرة نبيه كتدخله لتأليف قلوب القبائل العربية، فتدخل الملائكة كان غيبا حيث لم يرهم أحد، ويذهب إلى أن الملائكة ضربت، وأن أمر الله في قوله:" فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾" [الأنفال:12] كان موجها للملائكة، ولكنه ضرب ليس كضرب البشر، فهو ضرب (فوق الأعناق) العظيمة الصلبة، وليس قطع الأيدي والسواعد، أما ضرب البشر فمختلف بحكم خصائص البشر وطبيعتهم فهو بضرب الرقاب "فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ "[محمد:4][2] وخصائص الملائكة (روحية) وليست نفسية أو جسدية، فالضرب فوق الأعناق حيث الجملة العصبية، فهو ضرب في مكونات الدماغ والأعصاب، وضرب أطراف البنان حيث تتقلص وتتشنج[3]. فكما اشتط التراثيون بتحويل ذلك الغيب إلى غيب (مرئي) كما كان عليه حال بني إسرائيل، فكتبوا حول رؤية مجاهدي بدر للملائكة وهي تقاتل إلى جانبهم، وأركبوا جبريل حصانا وأطلقوا على حصانه اسما[4]. والأمر غير ذلك فالمنظومة الإسلامية يحيط بها غيب غير مرئي . أما لماذا اختص النبي بهذه المنظومة الراقية دون غيره، فيرجعها حاج محمد إلى عظمة محمد السلوكية، والتي نفذ من خلالها ومن أول يوم إلى أعماق الروح التوحيدي، فلم يصبح في نظر نفسه قائدا عبقريا يؤلف بين مجموعة من القبائل ضمن وحدة قومية

1- المصدر السابق، ج2/ص94.

2- حاج حمد، ابيستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص311. و الحاكمية، ص59.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص137.

4- انظر: ابن هشام أبو محمد المعافري، السيرة النبوية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، دط، 1432-2011، ص313.

كما يحلو لبعض المعاصرين القول، وإلا لادَّعى مجدا شخصيا...فلم يظهر للناس من أعماله مايؤكد على أنه جانب ذاتي في تكوينه، بل كان يمثل إرادة الله وحكمته التي بعث بها ليعرف عليها الناس[1]، بل إن ذاته – أي محمد – تشغل في القرآن مكانا ضئيلا، إذ نادرا ما يتحدث القرآن عن تاريخ محمد الإنسان، فلا نجد أي صدى لآلامه وخاصة عندما يفقد أكرم زوجة وأفضل عمّ، فذاتُه دائمة صامتة في الخطاب القرآني[2].

المطلب الثاني: المفارقة الإعجازية بين المعرفية القرآنية والوعي الإحيائي العربي:

كثيرون هم الذين يطعنون في نسبة القرآن الكريم إلى الله تعالى، وأنه أنزله على محمد بن عبد الله هداية للعالمين، سواء كانوا من المستشرقين أو الفلاسفة أوغيرهم، رغم اعتراف أغلب المستشرقين ببراعة القرآن اللغوية، وارتفاع أسلوبه إلى قمة البلاغة، يقول فيليب حتي[3]:"والقرآن كتاب حيٌّ فعال، له تأثير بليغ في النفوس، وخصوصا إذا تُلِيَ مرتَّلا بلغته الأصلية، وبعض تأثيره في النفس راجع إلى ماهو عليه من حسن السبك، وعذوبة السجع والبلاغة، وموسيقى الألفاظ والأناقة، ومن العسير أو المستحيل أن يستطيع مترجم نقل هذه المميزات في أسلوب إنسائي رائع إلى لغة أجنبية"[4]، ويقول جب[5]:"والواقع أن القرآن لا يمكن ترجمته بشكل أساسي...إذ ليس بالإمكان التعبير عن مكنونه باللغة العادية، ولا يمكن أن يعبر عن صوره وأمثاله، لأن كل عطف أو مجاز أو براعة لغوية يجب أن تدرس طويلا قبل أن يشتق المعنى للقارئ، وفي القرآن كذلك صور تلعب فيها موسيقى النغم دورا لايمكن تحديده"[6]. رغم كل هذه التصريحات إلا أنهم لم يعترفوا به كتابا إلهيا، فبعضهم ينسبه إلى عبقرية محمد وبراعته فهو الذي ألفه من عند نفسه وهو خلاصة تجاربه وتعلمه منذ صباه، من بحيرا

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص136.

2- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1420-2000، ص163.

3- فيليب حتي، لبناني متأمرك، ولد عام1886، دكتوراء من جامعة كولومبيا، عُيّن عميدا في قسمها الشرقي وأستاذا لتاريخ العرب في الجامعةالأمريكية ببيروت. من آثاره: أصول الدعوة الإسلامية، العرب تاريخ موجز. المستشرقون، ج2/ص1010.

4- فيليب حتي، العرب (تاريخ موجز)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط5، 1980، ص51.

5- هاملتون جب، من مواليد الإسكندرية عام1895، شغل عضو المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي بالقاهرة يكتب العربية كأدبائها وأستاذ العربية في جامعة لندن وأكسفورد وهارفارد، ومديرا لدراسات الشرق الأوسط. من مؤلفاته: ما هو الإسلام،الإتجاهات الحديثة في الإسلام. المستشرقون، ج1/ص551.

6- هاملتون جب، دعوة تجديد الإسلام، دار الوثبة، دمشق، سوريا، دط، دت، ص17-18.

الراهب إلى ورقة بن نوفل، ونسبوا إليه كثرة الترحال والزيارات خاصة للمدينة الممتلئة باليهود، ولم يستطيعوا أن يثبتوا ذلك تاريخيا[1].

وبعضهم زعم تأليفه عن اليهود والنصارى وغيرهما[2]. وقد رَدَّ كثيرٌ من العلماء والباحثين على هذه المزاعم والأباطيل باستخدام علوم شتى كعلم التاريخ وغيره. إلا أن هذه الردود ارتكزت أساسا على تبرئة شخص النبي صلى الله عليه وسلم[3]، أما أبو القاسم حاج حمد فينحو نحوا آخر في إثبات إلاهية القرآن، معتبرا نسبة القرآن إلى اليهودية والمسيحية سخافات لا تستحق الرد فقد عايش العربُ هذا التراث اليهودى المسيحي ولم يعبؤوا به، بل اعتقدوه أمرا خاصا بهذه الشعوب[4]، ولم يتخذ حاج حمد الدفاعَ عن النبي صلى الله عليه وسلم و إثباتَ عدمَ تعلُّمه مطيةً لإثبات صدقه أو صحة نسبة القرآن إلى الله، بل انطلق من القرآن نفسه مفككا ثم مركبا مستعينا بعلم الاجتماع التاريخي واللسانيات مستخدما التحليل بمنهج البحث المقارن.

ينطلق حاج حمد من النظرية الماركسية القائلة بأن الواقع هو الذى ينتج الأفكار، فليس الوعي هو الذى يكيف الحياة إنما الحياة هي التى تكيف الوعى. ويطلب حاج حمد هنا تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة القرآن بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربى، الذي يكون قد أنتجه وفقا للماركسية، فإذا ما أثبتنا بمنطق التحليل العلمي لتَشَكُّلات الذهنية أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاؤوا على فكرهم المرتبط بالواقع[5].

وباستخدام منهج البحث المقارن يتبع "حاج حمد " الخطوات التالية:

1- تحديد الذهنية الأيديولوجية العربية في تلك المرحلة.

1- لخضر شايب، مرجع سابق، ص444.

2- انظر:اجناس جولد سيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة – القاهرة – ومكتبة المثنى – بغداد – ط2، دت، ص12. وكارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1977، ص68-69.

3- انظر: شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط5، 1402-1982، ص24 وما بعدها.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص156.

5- نفسه، ج2/ص127-128.

2- تحديد بنائية القرآن المعرفية مع عدم التقيد بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص لتفادى الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص للعرب.

3- ثم مقايسة تلك البنية العربية على الإدراك القرآني[1].

1- تحديد الذهنية الأيديولوجية العربية:

يتفق علماء الاجتماع على أن العقلية العربية في مرحلة نزول القرآن كانت إحيائية أي في الطور العقلي الأول حيث كان نمط التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها، ويفترض أن لكل ظاهرة حركتها الذاتية الخاصة بها وهي تتعلق بروح كامنة فيها، فهي نمطٌ من التفكير يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بشكل موضوعي إلى بعضها[2].

2- تحديد بنائية القرآن المعرفية:

القارئ للقرآن يلحظ فيه الأخذ بمفهوم الترابط الجدلي للظواهر في إطار فلكي كوني واحد "وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ "[يس 39] ويقول الله "وَمِنْ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴿٣٧﴾ [فصلت:37]، فقد جاء القرآن ليجرد الشمس والقمر وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة[3].

3_ مقايسة البنية العربية بالادراك القرآني

الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي ففي القرآن وحدةُ البنائية الكونية "أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ [الغاشية:17] والنظر إدراك عقلي وليس رؤية حسية بالعين. ثم حدَّدَ طبيعة النظر بمماثلة كونية "وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ [الغاشية:18-20] فلم يقصد الإبل لذاتها كما يظن الذين ربطوا القرآن والعقل العربي؛ فسنام الإبل الذي يتموضع في الظهر

1- نفسه، ج2/ص128.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج1/ص139. وانظر:القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص48.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية، ج1/ص129-130.

وكأنه حامل لقوة الجسم يقابل الجبال التي تمسك الأرض أن تميد بنا وخُفُّهَا يقابل الأرض وارتفاع قوائمها يقابل السماء بالعمد التي لا نراها[1].

المطلب الثالث كيف قام العربي بالحق:

لازالت إعداد الله تعالى للإنسان العربي قائما يحدوه إلى طريق العالمية، وقد تبدَّى ذلك في عدّة مظاهر ومحددات، وقد بيَّنها حاج حمد كما يلي:

1- التجريد عن التركز الذاتي والطبقي:

لقد رأينا كيف فكك الإسلام الشخصيات العربية، وقد عمد الإسلام إلى هذا التفكيك ليمنحها بدائل أكثر خطورة وأكثر قوة من الحراك عن الذاتية والطبقية؛ وهي الوصول بها إلى غاية دفع الباطل بالحق؛ وذلك بإيجاد قاعدة بشرية لدين الحق في مواجهة الباطل، وهذه القاعدة تكون بشرية ولا يمكن أن تكون إلا عربية فالعرب هم المسؤولون عن هذا الذكر مسؤولوية مباشرة :"وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ ﴿٤٤﴾[الزخرف:44][2] وليس يعني ذلك أن الإسلام مقصور على العرب أو أنه خصوصية عربية، و ليس هناك غرابة في أن ياتي كتاب الإسلام بلغة واحدة هي العربية واللغات في العالم بالآلاف، فماذا يمكن أن يكون إن لم ينزل بلغة واحدة ؟ وإن كل من يقرأ القرآن لا يجد فيه أبدا ما يخصصه لفريق دون فريق أو قوم دون قوم[3]، فالخطاب للجميع والمسوؤولية للعرب وحدهم لأنه بلغتهم نزل ولا يقدر إلا العربي إيصاله للعالمين .

2- التجريد تتابع النبوات :

يؤسس حاج حمد ككل العلماء هذه المسالة من قوله تعالى:"مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٗا ﴿٤٠﴾ [الاحزاب :40] لكنه يضيف شيئا آخر إلى ختم النبوة وهو ختم العصمة من قوله تعالى:" :"مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٖ مِّن رِّجَالِكُمۡ" بل جعل الأمر توريثا متعدد الخصائص الإنسانية، فلا يطير الوارث في الهواء ولا يمشي على الماء... يُؤخَذُ منه ويُرفض بحكم العقل والمنطق، مستشهدا بقوله تعالى:"وَٱلَّذِيٓ

1- نفسه، ج1/ص130-131-132.

2- نفسه، ج2/ص282. والأزمة الحضارية في الواقع العربي الراهن، ص355-356.

3- شوقي أبو خليل، الإسلام في قفص الإتهام، ص 56.

أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ ﴿٣١﴾ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ [فاطر:31-32][1].

3- التجريد تتابع الكتب :

فهو كتاب واحد مصدق ومهيمن، فلا كتاب آخر يتنزل ليحسم ما يكون من إشكاليات ومتغيرات[2]، ولكنه الفهم البشري عبر ما ينتجه كل عصر لأهله.

وفي النهاية يؤدي كلٌّ من التجريد عن تتابع النبوات وتتابع الكتب إلى التجريد عن الحاكمية الإلهية، وعن حاكمية الاستخلاف[3] كما شرحناها في الفصل الأول.

إذن فقيام العربي بالحق يكون عن طريق الخروج متبنيا الخطاب العالمي، حاملا معه داره أينما حل وارتحل متفاعلا مع الشعوب الأمية، مُجَرَّداً عن حاكمية إلهية وحاكمية استخلاف، حاملا معه كتابه، منطلقا منه عائدا اليه، في كل ما يعرض له من أمر. ينفذ إلى القرآن عبر منهجية معرفية مستخرجا مكنوناته. فهو إذن الفهم البشري لآيات الكتاب كما يُهَيؤُها له كل عصر بثقافاته.

المطلب الرابع: الخروج و مفهوم الدار.

يربط "أبو القاسم حاج حمد" بين الخروج و مفهوم الدار ربط وثيقا، بل إن أحدهما لا يمكن فهمه على حقيقته إلا إذا فُهم الآخر، لذلك سنبدأ بمفهوم الدار أوَّلا إذ هو الركيزة الأساسية لفهم معنى الخروج، ثم نخلص إلى حقيقة الخروج الذي اختصت به الأمة العربية.

1- مفهوم الدار:

يذهب كثير من العلماء إلا أن مفهوم الدار يعني الوطن الذي يمثل موطن الانسان ومحله وما الدار إلى تعبير عن الوطن ويستدلون بقوله تعالى:"لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص283-284.
2- نفسه، ج2/ص284.
3- المصدر السابق، ج2/ص284.

وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٨" [الممتحنة:8][1]. وقال الراغب في مفرادته:"الدار: المنزل اعتبارا بدَوَرَانها الذي لها بالحائط...ثم تسمى البلدة دارا، والصقع دارا، والدنيا هي دارا"[2]. وفي الكليات؛ الدار اسم للعَرصة عند العرب والعجم...والبناء وصف فيها[3]، وفيه أيضا، الدار اسم لما اشتمل على بيوت ومنازل وصحن غير مُسقَّف، والبيت اسم لمسقف واحد له دهليز، والمنزل اسم لما يشتمل على بيوت وصحن مسقف ومطبخ يسكنه الرجل بعياله[4].

يذهب حاج حمد إلى خطأ هذه التعريفات، وأن هناك خلطا وقع نتيجة عدم فهم معنى الدار وعلاقتها بشخصية الانسان العربي، ويذهب إلى أن هناك نسقا معرفيا كاملا يفرز من خلاله القرآن مفاهيمه، فحين يستخدم القرآن مفردة "قوم" فإنه لا يعطيها دلالة "القومية" في الفكر المعاصر ولكنه يعطيها معنى الجماعة القائمة بأمر ما، فإما أن تنسب لفعل أو اتجاه عقلي أو أخلاقي معين أو حتى لنبيها، أما ما يأتي مشابها للحالة القومية فيشار إليه في القرآن بالشعوب والقبائل.

أما مفهوم "الوطن" الذي جعله علماؤنا مرادفا لمفهموم "الدار"، فلم يأت في القرآن إلا مشارا إليه بالجمع "مواطن" عدة ينتمي إليها إنسان واحد، وبمعنى المواضع المختلفة التي تحرَّك فيها الأنصار والمهاجرون قتاليا "لَقَدۡ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٖ "[التوبة:25][5]. ويجعل حاج حمد الفارق بين مفهوم "الدار" ومفهوم "الوطن" – الذان جعلهما علماؤنا بمعنى واحد – فارقا منهجيا يتجاوز مجرد المبنى اللفظي، فمفهوم "الدار" ينتقل مع أصحابه إلى حيث يرتحلون، أما مفهوم الوطن فيعني الاستكانة للمكان والتموضع فيه؛ فالوطن لا يرحل وإن رحل أصحابه، ثم إن الدار لا تحمل صفة المكان ولا خصائص المكان، إنما تحمل صفة أصحابها، فالدار "سياج" بمعنى الحمى والحرم لا يقبل باختراقه ولا بتدنيس الآخرين له، ولا بالخروج منه، فهو دائرة محكمة مهما ارتحل بها الإنسان،

1- محمد جواد مغنية، معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، ص193.
2- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم،ص132.
3- أبو البقاء الكفوي، الكليات، ص450.
4- نفسه، ص239.
5- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص274.

ولذلك تستمد الدار جذرها مما "يدرأ"[1] عنه، تماما كمن يدرأون بالحسنة السيئة[2]، ويؤيد هذا الرأي أيضا تأقلم العرب مع كل البيئات والأراضي التي فتحوها[3].

2-مفهوم الخروج:

من خلال ما عرضنا له من مفهوم "الدار" يتضح لنا الآن معنى الخروج، فخروج العرب كان كشعب قبائل مُؤَلَّف بين قلوبها بقوى الغيب، وليس كقومية، وحملوا معهم ديارهم وهم مستقرون فيها حيثما انتشروا، فليس الخروج بمعنى النفي عن موطن تركوه، فالنفي عقوبة ولا يأمر الله به، بل يعاقب بها، إذ أن مفهوم الدار والتعلق به يرتبط بالمرتحل و ليس بالمكان الجغرافي[4]. وفي قوله تعالى:" كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ " [آل عمران:110] في التعبير بالماضي في قوله "أُخرجت" دليل على أن خروجها ليس متعلقا بزمن دون آخر، فهو تنويه بأنها هي المولود الكامل الذي تمخَّضَت عنه الإنسانية كلها، وفي قوله "أخرجت" أيضا ما يدل على أنها أخرجت من عالم غير عالم الناس، وإلا لكان قال:"أخرجت من الناس"، فهي أمة جاءت هكذا من عالم الغيب وأخرجت لهم من حيث لا يتوقعون، من صحراء مجدبة قفر، ومن مجتمع أمي غارق في الجهالة لتقود رعاة الغنم إلى أن يصيروا قادة الأمم[5]، وهذا هو البعد الغيبي الذي طالما نوَّهَ به "أبو القاسم حاج حمد".

ولأجل هذا يعتبر حاج حمد الخروج من الدار فناءً للنفس وليس مجرد ارتحال، فهو خروج عن جدلية التركيب الذاتية للإنسان العربي[6]، وهنا بالذات يُطرَحُ تساؤلٌ: كيف رَكّب الله معنى الخروج الذي يبدو نافيا للموضع، ومعنى العالمية الذي يبدو نافيا لخصائص الذات؟ مع الموجبات الفطرية للذات و للموضع[7]؟

1- قال الراغب:"الدَّرء الميل إلى أحد الجانبين، يُقال قوَّمتُ دَرَأَهُ، ودرأت عنه، دفعت عنه، وفلان ذو تَدَرُّئ أي قوي على دفع أعدئه، ودارأته دافعته". المفردات، ص127.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2،

3- انظر: غوستاف لوبون، مرجع سابق، ص714-722.

4- نفسه، ج2/ص276.

5- عبد الكريم الخطيب، المسلمون ورسالتهم في الحياة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1402-1982، ص142.

6- حاج حمد،العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص277.

7- نفسه، ج2/ص278.

يجيب حاج حمد بأن الخروج يرتبط بمفهوم الدار الذي لا يشكل وطنا ولا قومية، والخروج نفسه أدى إلى تشكيل الأمة الوسط، فالرابط الذي يشد الديار والأمة الوسط هو القبلة، وتعزيز مكانة مكة كقاعدة مركزية جاذبة الأمة الوسط والديار، ولهذا ربطت سورة البقرة بين الأمة الوسط و القبلة "قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾ "[البقرة:144].

ولكن توجه العربي إلى مكة المركز كقبلة ليس من قبيل العواصم القطرية أو الإقليمية أو حتى القومية، ولكنه تحول إليها بالذات من جدلية تركيبه، فما يصيب مكة يصب الشخصية العربية في جذر تكوينها، و ما يصيب خارج مكة فيتعلق بالديار، مثلما أصاب الديار الفلسطينية فهي لم تعن الكثير بالنسبة للإنسان العربي ومفهومه عن حمى الدار المتعلق بجذر تكوينه المتعلق بالقبلة، فالقدس ليست قبلته وإنما البيت الحرام، فالمفهومان "الدار" و"القبلة" كانا يحولان دون الحشد القوي المركز في المعركة ضد إسرائيل[1].

1-المصدر السابق، ج2/ص279-280.

الفصل الثالث: المعرفية القرآنية في العالمية الإسلامية الثاني وتجاوز النسق الغربي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة.

المبحث الثاني: الإسقاطات الأوروبية على الفكر العربي.

المبحث الثالث: الفارق بين المحددات المعرفية للقرآن ومناهج الغرب المعرفية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة:

المطلب الأول : السياق التطوري للعقلية الأوربية:

سنعرض باختصار السياق التطوري للعقلية الأوربية منذ العصور الوسطى حتى يمكننا الوقوف على أهم الخصائص الفكرية والعلاقات التي تربطها.

1- فلسفة العصور الوسطى :

تقسم فلسفة العصور الوسطى إلى عهدين[1]، أولهما يسمى عصر آباء الكنيسة، والثاني يسمى بالعصر المدرسي:

أ- عصر آباء الكنيسة " Patristic period"

لم يحظ عصر آباء الكنيسة من الفلسفة إلا بالشيء القليل وخير من مَثَّلَه هو القديس أوغسطين[2] الذي أيقن بوجود الله و الروح و الإدراك العقلي، لم يخالجه في ذلك شك، ولئن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتي به الحواس من ألوان المعرفة، فليس يجوز له أن يشك في إدراك العقل لأنه حق ويقين وليس إلى الشك فيه من سبيل، والشك مهما اتسعت دائرته لا يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطني، ويشير أوغسطين إلى أن الإحساس بالشيء الخارجي و الشك فيه يتضمن حتما اليقين بوجود الذات، لأني إذا كنت شاكًّا فإني بهذا الشك أعلم أنني موجود، وشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله ، إذ أن من يشك يجب أن يكون عالما بحقيقة، لأنه لا يشك إلا من أجل هذه الحقيقة و على أساسها وبديهي أن هذه الحقيقة لم تجئه من العالم الخارجي بل من مصدر آخر هو الله، ثم يضيف أوغسطين : إن للإنسان فوق الحواس عقلا يمكن به أن يدرك الحقائق المجردة، كقوانين المنطق و قواعد الخير و الجمال، و هذه الحقائق لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هي واحدة لدى كل من يفكر ، و الإنسان لا يستمد علمه كله من الأشياء الخارجية وحدها، إنما يسقيها من معينها الدافق الفياض، من الله و أول واجبات هذا العقل أن يلتمس الحقيقة لا لذاتها، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته ، وسيلة إلى الحقيقة هو التأمل و طهارة القلب وممارسة الفضيلة[3]، ويذهب أوغسطين إلى أن الله هو خالق الكون فأخرجه من العدم إخراجا وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئا، و الله قوة مطلقة تسيطر على الوجود بأسره فلا يحدها شيء، وهو فعال لما يريد لا يخرج شيء عن إدارته،

1- زكي نجيب محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، مصر، د ط 1355-1936 ص3.

2- هو أوريليوس أوغسطين (353 – 430 م) ولد في شمال افريقيا ،كان أبوه وثنيا و أمه مسيحية ، شبَّ على الوثنية لكنه انقلب إلى المسيحية في الرابعة و الثلاثين و أنفق ما بقي من حياته في نشرها.

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص5-6.

وإذن فهو العلة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث[1]. أما من الناحية الأخلاقية فليس من سبيل إلى الخير الأسمى إلا الإتحاد بالله بواسطة التأمل، و يستحيل أن يتم هذا الإتحاد في الدنيا فهو مدخر للحياة الآخرة ، و واجب الإنسان أن يسير وفق القانون الإلهي تمهيدا لتلك السعادة الكبرى، وحُبُّ الإنسان تلك السعادة الموعودة حافز يحمله على الخير والفضيلة[2] .

ويقسم أوغسطين العالم إلى مدينتين " مدينة الله " و "مدينة الشيطان"، فأما مدينة الشيطان فهي في أساسها فاسدة و ضالة مهما مهرت في الفن أو الحرب أو الفلسفة و ما فرحها سوى قناع هزلي و ما جمالها سوى طلاء القبور وهي مدينة ينكرها الله و ينكرها ضمير الإنسان لغرورها و قسوتها و بؤسها الخفي وجهلها بكل ما يجدر أن يعرفه إنسان قدر له الخلود، أما مدينة الله فتسكنها الأنفس المؤمنة التي أعدها الله للخلاص ، و مع أن هذه المدينة تظهر وضيعة إذا قيست بمقاييس العالم الأرضي غير أن سكانها الكثيرين هم الذين تطهرت نفوسهم من أبناء السماء، و قد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد و أصحابها هم البطاركة والأنبياء و المجوس الذين تبعوا النجم حتى وصلوا إلى المزود في بيت لحم و رهط من الأتقياء الصالحين ، و قد تم الخلاص فعلا بحلول الكلمة في أحشاء مريم العذراء، وبموت المسيح على الصليب وبنزوله إلى الجحيم و ببعثه في اليوم الثالث كما جاء في الكتب المقدسة ، و هكذا يصبح التاريخ البشري بكامله صراعا بين مذهبين في الأخلاق الواحد طبيعي و الثاني إلهي، و بين فلسفتين عقلية و سماوية، و بين نوعين من الجمال جسدي و روحي و بين مدين زمني و أزلي، و بين مؤسستين العلم والكنسية ، إلى أن تنتهي دراما التاريخ؛ ففريق في الجنة و فريق في السعير[3] .

وكان الإعتقاد السائد آنذاك أن الأرض تقع في منتصف الكون المظلم ، وكان حجمها وشكلها معروفين بصورة تقريبية و يغطي الماء ثلاثة أرباع كرتها و في نصف الكرة الشمالي تقع قارات أوربا و أفريقيا و آسيا و في منتصف هذه الأرض تقع القدس، وفي بقعة ما من الشرق الأوسط تقع جنة عدن حيث وقع الرجل في الخطيئة ، و من جهة ما تحت الأرض تقع جهنم، وفي الطرف البعيد في منتصف الكون بكامله و على مسافة نائية جدا عن الله في سماء السموات يقطن الشيطان بالذات، و هكذا كان الكون محدودا و منسجما و متسق الترتيب في جميع أجزائه، وكما أن عالم المادة كان

1- المرجع السابق: ص 7.

2- نفسه: ص 9.

3- راندال، تكوين العقل الحديث : ج1/ ص54- 55- 56.

فقاعة صغيرة في عالم الروح اللامتناهي الذي هو عقل الله، كذلك لم تكن مدة بقائه سوى دقيقة في الأبدية، إذن فقد كان خلق العالم لغاية واحدة وهي أن يكون أساسا لدراما خلاص الإنسان[1].

ب- العصر المدرسي : ScholasticPeriod

لم تكن أوربا في القرن العاشر إلا ظلاما دامسا تغلغلت فيه الجهالة ونفثت فيه الرؤوس ماشاءت من خرافات، وكانت الكنيسة قد أسرفت في نفوذها إسرافا أفسد الحياة وأصاب الفكر بالعقم والجمود ، فلما جاء القرن الحادي عشر أخذت تنقشع تلك السحابة المعتمة بعض الشيء بما ظهر من كنوز العلم التي لا تزال دفينة في مكامنها في اليونان، وأرسل عليها الغرب – حيث الدولة العربية تزهو في إسبانيا و تزدهر – قبسا من علم فاضت به مجامعهم وجاشت به صدورهم، فأينعث في قلب أوربا وشحذ منها الفكر الفلسفي وأنهضه حتى دبت فيه قوة وحياة، فكان من مظهره ما يسمى " الفلسفة المدرسية " وهي لم تكن مدرسة فلسفية متماسكة، وإنما هي جهود فلسفية مبعثرة بذلها " المدرسيون" و هم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فأناخوها في حظيرة الكنيسة وحدها لكي يستخدموها في شؤون الدين لعلهم يجدون فيها لعقيدتهم سندا من المنطق ودعامة من العقل[2]، وقد انقسم العصر المدرسي إلى قسمين :

1-العصر المدرسي الأفلاطوني : حيث كان للفلسفة الأفلاطونية التفوق والسيادة في الشطر الأول من العصور الوسطى، ومن مذهب أفلاطون في المثل أخذ الواقعيون، و إليه مالت الكنيسة و طبقته على بعض تعاليمها كالتثليث، وقد تميزت خصوصا في إيطاليا وانجلترا، فنبغ منها : جون سكوتش إريجينا John Scotus Erigena(800-870) ولد في ارلندا : يعتقد أن الله روح خالصة مجردة لا تحدها حدود و لا تميزها صفات و قد اتخذ الله هذا العالم وسيلة يبدو بها ويعرف و كل المخلوقات انبثقت عن الله انبثاقا و هي تسير إلى أن تبلغ الغاية المنشودة و هي الإتحاد بالله من جديد فهو بهذا ينزع إلى وحدة الوجود. أما في المعرفة فيرى أنها يجب أن تبتدئ من الأعلى إلى الأسفل أي بالكليات إلى أن تصل إلى الأشياء الحسية ، ثم تعود فتعلو حتى تبلغ أوجها في معرفة الله و لا تتاح إلا بالتأمل فهي مستعصية على الحواس و يذهب إلى أن الفلسفة الحقة و الدين الحق شيء واحد لأن العقيدة مرحلة من مراحل الحياة العقلية [3] .

1- المرجع السابق : ج1/ ص 72- 73.

2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ص 11.

3- نفسه: ص14-15-16-17.

2-العصر المدرسي الأرسطوطاليسي : لما أقبل القرن الثالث عشر أخذت فلسفة المشَّائين تترجح على تعاليم أفلاطون ، و بدأت تغزو المدارس و الجامعات ، و كان ذلك نتيجة لما قدمه المسلمون من تراجم لكتب أرسطو و كان مجهولا لا يعرف عنه تقريبا إلى كتابه في المنطق ، حتى أصبح لأرسطو أشياع كثيرون كان أشهرهم إسما " ألبرت الكبير" Albertus Magnus (1193- 1280) كان يعلم حق العلم أن هناك فرقا بين الفلسفة التي اهتدى إليها العقل والدين الذي أتى به الإلهام ، و لكنه حاول ما استطاع أن يقرب مسافة الخلاف بين الطرفين ، واعترف أن بعض عقائد الدين لا يمكن إثباتها بالعقل كالتثليث و التجسيد و ما إليهما، و عنده أن الوحي أسمى منزلة من العقل لكنه لا يناقضه و قد شايعه في ذلك تلميذه توماس أكونياس Thomas Aqunias (1226- 1273) الذي لم يأل جهدا في أن يتخذ من فلسفة أرسطو دعامة تؤيد العقيدة المسيحية ، و يرى توما الأكويني أن الإنسان قد استقى علمه من العالم من مصدرين هما العقل و الوحي ، أما إنتاج العقل فقد بلغ الذروة في مؤلفات أرسطو ، ثم جاء الكتاب المقدس بوحي من الله عن الموضوعات التي أستعصت على عقول البشر ، و حسب الإنسان أن يقرأ ما كتبه أرسطو و ما هو مسطور في الكتب المقدسة ليعلم كل ما هو جدير بالمعرفة [1]

و بالجملة فقد كانت فلسفة القرون الوسطى بقسميها ترى أن العالم محدود و مركزه هي الأرض وتتحكم فيه قوى الغيب المتمثلة في الله و الغاية من الوجود هي تحقيق الخلاص.

2- عصر النهضة :

يقترن مُسَمَّى " عصر النهضة " الأوربية بالحركة التي نشأت في إيطاليا التي تعتبر المركز الحضاري الإسلامي الثاني في أوربا بعد الأندلس و استهدفت بعث الآداب الإغريقية القديمة التي أطلق عليها اسم الآداب الإنسانية تمييزا لها عن كتابات رجال الكنسية اللاهوتية[2] ، و لم تكن هذه النهضة الفكرية حادثة مباغتة جاءت عرضا بغير تمهيد ، إنما هي نتيجة طبيعية لثلاث حركات كبرى شهدتها أوربا ، و هذه الحركات هي : بعث الآداب القديمة ، و الإصلاح الديني، و نشأة العلوم الطبيعية [3]، و الحقيقة أن هذه الحركات الثلاث هي بدورها نتيجة لليقظة المفاجئة للنفسية الأوربية ، فبعدما كانت أوروبا غارقة في سبات القرون المظلمة فوجئت بنور الحضارة الإسلامية فانبهرت به وأحست

1- المرجع السابق: ص27-28.

2- سفر الحوالي: العلمانية ، مكتبة الطيب، القاهرة، مصر، ط2، 1420-1999 ، ص 452.

3- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص 36.

بواقعها المرير تحت ضغط الكنيسة التي جثمت على فكرها وشعورها و سلوكها و أفقدتها الإحساس بإنسانيتها، وهذه اليقظة المفاجئة أوقعت النفسية الأوربية في مأزق حرج إذ تصادم في داخلها دافع و مانع قويان؛ **الأول** : دافع الاستمتاع بنور الإسلام وحضارته حيث التوازن بين الدنيا و الآخرة؛ ففي ظله تنطلق إنسانيتهم لتعبر عن ذاتها بعيدا عن أغلال الرهبانية وشطط الكنيسة، و **الآخر** : مانع التعصب و العداوة للإسلام و حضارته؛ تلك العداوة التي عمقتها الحروب الصليبية و بلغت أقصى مداها في المد الإسلامي العثماني ، و كان المانع أقوى من الدافع، فخرجت أوربا من ذلك التناقض النفسي بالبحث عن وسيلة تُتيح لها الخلاص من براثن السلطة الكهنوتية الطاغية دون أن تتخلى عن تعصبها و عداوتها للإسلام وأهله ولم تكن تلك سوى عملية اجترار الماضي ببعث تراثها الوثني الإغريقي و الإلتصاق به[1]، و أول من حمل لواء هذه النهضة هما بترارك و دانتي . و مما عَجَّل بظهور النهضة و خطاها؛ فرار طائفة من علماء القسطنطينية حين فتحها الأتراك سنة 1453 م فلجؤوا إلى إيطاليا و غيرها من دول الشمال ، فقويت لهم الحركة و اتسع نطاقها ، و كان مركزها مدينة فلورنسا بإيطاليا[2] و كان الاهتمام بالحياة الدنيا و الوجود الإنساني فيها، و ذلك كرد فعل لتركيز الكنيسة على الآخرة، وحصر النشاط الفكري و الفني لأتباعها في مجال الحديث في الثالوث و القديسيين و الملائكة والمعجزات و كبت المشاعر و الأحاسيس الإنسانية ، يظهر ذلك في أعمال دانتي في الأدب ومكيافللي في مجال السياسة حتى أخذ الأدب الأوربي يُحل الإنسان شيئا فشيئا محل الإله [3]"

أما حركة الإصلاح الديني فقد كانت مسايرة للنهضة الأدبية، و لكن جذورها نبتت في ألمانيا ثم ذاعت منها في سائر الأرجاء و انتهت بالناس إلى الثورة على الكنيسة و سلطتها ووجوب حرية الفرد و استقلاله في الرأي ، و أن يتصل بالله اتصالا مباشرا ، فلا يحتاج في توبته إلى وساطة راهب أو قسيس[4] ، و قد ساعد على ذلك النهضة الأدبية فأصبح الأديب يعطي لزلات الراهب صورة أكثر بشاعة و صَوَّرَهُ بأنه أكثر حيوانية من سواه، و أخذت تمجد قدسية الحب الزوجي وطهارته ، بل ذهب بعض كتاب المرحلة إلى أن المرأة المتزوجة بل و المستهترة أيضا هي أفضل من الراهبة لأنها

1- سفر الحوالي، العلمانية : ص 453.

2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص 37.

3- سفر الحوالي، العلمانية :ص 455.

4- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص 37.

تُسعد الرجل [1] ، و يذهب " جون هرمان راندال" إلى أن حركة الإصلاح الديني ليست هي من فجرت الثورة ضد الكنسية و سلطتها الكهنوتية كما يذهب إلى ذلك زكي نجيب محمود ، و إنما كانت في نظره حلا وسطا بين قيود الحياة القديمة و تحرر النشاط الفكري، لذلك بقيت حركة الإصلاح هذه محتفظة باعتقادات القرون الوسطى[2] ، أما الثورة الدينية الكبرى ضد الكنيسة ، فالثورة كانت تعبيرا مستقلا عن كثير من النزاعات التي أدت إلى النهضة و في مقدمتها النمو الإقتصادي الأساسي الكبير الذي حققه المجتمع الأوربي و ما رافقه من نشوء الطبقة المتوسطة[3].

والعامل الثالث الذي كان له الأثر الكبير في توجيه الفكر الحديث ، هو نشأة العلوم الطبيعية ، و دراسة ظواهرالطبيعة بالتجربة العلمية و كان العالم حينئذ قد امتد أفقه و اتسع نطاقه باكتشاف أمريكا و الطريق البحرية إلى الهند و بما انتهى إليه نيكولاس كوبرنيكوس Copernicus (1473- 1543) في دراسته الفلكية من اعتبار الأرض كوكبا بين كواكب المجموعة الشمسية، و بما اهتدى إليه جاليليو Galileo (1564- 1642) و كبلر Kepler (1571- 1630) و غيرهما من النتائج العلمية[4]، فكوبرنيك درس نظام بطليموس للكون ، هذا النظام الذي أصبح عقيدة شبه رسمية للكنيسة[5]، و نقد هذا النظام و بيَّن تناقضه ، و أتى بفكرة بارعة للخروج من تلك الورطة ، فكان بطليموس يرى أن حركات الأجرام كما نراها هي نتيجة لحركتين دائريتين متراكبتين، تدور الكواكب في دائرة صغيرة تدعى (فلك التدوير) (Epicycle) وهي بدورها تدول حول الأرض في " فلك مركزي" يدعى (الفلك الحامل) (Deferent) حيث تمكن من تفسير الحركة التراجعية للكواكب[6]. و كانت اجتهادات بطليموس كلها تصب في فلك مركزية الأرض لا يريدون تغيير ذلك، لذلك جاءت تعديلات بطليموس على أرسطو الذي كان يرى أن الحركة الدائرية هي أكمل الأشكال الهندسية ، غير أن هذا الاعتقاد الفلسفي بدا فيما بعد غير كاف في تصوير الوقائع بدقة ، فعلاوة على ظاهرة (التوقفات) و حتى (التراجعات) التي لاحظها الفلكيون على سلوك الأجرام لوحظ أيضا أن الكواكب في دورانها حول الأرض لا تسير بسرعة ثابتة ومنتظمة و هذا يعني

1- راندال، تكوين العقل الحديث ج1/ ص 196-197

2- نفسه، ج1/ ص 255

3- نفسه، ج1/ ص 225

4- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة ، ص 38

5- سالم يفوت ابستيمولوجيا العلم الحديث ، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 2 ، 2008 ، ص 16

6- جمال ميموني و نضال قسوم ، قصة الكون ، دار المعرفة ، الجزائر ، د ط . د ت ، ص 42

أن الأرض لا توجد في مركز الكون بالضبط ، وإلا لم تَبدُ بعض الكواكب –و الشمس واحد منها– أحيانا قريبة جدا من الأرض ، و أحيانا أخرى بعيدة؟ لكن ما هو أدهى أن الكوكب في دورانه حول الأرض يبدو أحيانا متوقفا وأحيانا أخرى و كأنه يتراجع و يسير في عكس اتجاه مداره، و من أجل جعل الحركة بكاملها مطابقة للملاحظة اقترح بطليموس دوائر الإسناد و أفلاك التدوير[1] ، أما فكرة " كوبرنيك " فهي : الاستغناء عن مفهون مركز الدوران ، وافترض أن الشمس هي مركز الكون، فقد يستطيع حينئذ وصف حركات الأجرام بشكل دقيق ، بالإضافة إلى الإبقاء على دائرية الحركة المفقودة[2]، و قد لاحظ الكاتب المغربي " سالم يفوت " أن كتاب كوبرنيك أقل بكثير مما تضمنه من تجديدات ، فهو بالقياس إلى الفلك القديم لا يختلف عنه إلا بجعل الشمس وسط الكون و تحريك الأرض ، لكن أساس القيمة التي اكتسبها هو أن فَتَحَ الباب على مصراعيه أمام تجديدات قام بها الفيزيائيون الذين جاؤوا فيما بعد ، أمثال : (غاليليو) ، (كبلر) و (نيوتن) ، فكتاب كوبرنيك حث على التجديد دون أن يكون هو مجددا لذا فهو على مفترق اتجاهين : يمثل اللحظة الأوج للتقليد القديم و اللحظة التي يبدأ عندها تقليد جديد[3]. كذلك لم يخرج كووبرنيك عن القول بمحدودية الكون و تناهيه ، إذ ما دام له وسط فهو متناه ، حتى جاء جيوردانو برونو (1548–1600) الذي لم يرض بنتائج كوبرنيك التي تنتهي إلى محدودية الكون، فراح ينشر مذهبه الفلسفي الذي أساسُه أنَّ المكان لا نهائي و تتحرك فيه أجرام لا عدد لها و لا حصر ومادام في الكون عدد عديد من الشموس ، يدور حولها من الكواكب ملايين و ملايين ، و كلها يتألف من نفس المادة التي تتكون منها الأرض التي نعيش فوق ظهرها فمن الخطأ أن يحسب الإنسان أن هذه الأرض أو هذه الشمس مركز للكون الذي يستحيل عقلا أن يكون به حدود ينتهي عندها ، هذا و أن الكون وحدة متصلة لا تنفصل فيها أرض عن سماء، كما ذهب الظن بالناس طوال القرون الوسطى ، فكل شيء في الكون وحدة متصل بكل شيء و نفس القوة التي تعمل هنا هي القوة التي تشرف هناك[4].
هناك[4].

ويعود الفضل في اكتشاف قوانين رياضية دقيقة تخضع لها الأجرام السماوية إلى العالم الألماني " يوهانس كبلر" Johannes kepler (1571–1630 م) الذي عدل بصفة جوهرية نظرية

1– حاج حمد، ابستيمولوجيا العلم الحديث ، ص 14.
2– ميموني وقسوم، قصة الكون ، ص 96.
3– سالم يفوت، ابستيمولوجيا العلم الحديث ، ص 22.
4– زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص42.

الهيليومركزية لكوبرنيكوس بافتراض أن مدارات الكواكب حول الشمس ليست دائرية ولكن إهليلجية فاشتهر بإكتشافه لثلاثة قوانين تصف حركة الكواكب و التي سميت بقوانين كبلر[1].

و بالجملة فقد كان عصر النهضة نقطة تحول من التصورات القديمة إلى التصورات الحديثة ، و قد كانت تطغى عليه النزعة المتافيزيقية، و قد غدت واضحة في فكر جيوردانو برينو (1548-1600) و"بوهمه" Bohme (1575-1624)[2].

3- الفلسفة الحديثة :

عرف العصر الحديث حركة هائلة من المذاهب و الأفكار بحيث تشعبت تشعبا كبيرا وافترقت و اختلفت اختلافا كبيرا و ظهرت أسماء لا تكاد تحصر عَدّا ، و نحن نقتصر هنا على وصف مجمل مختصر ، فعصر النهضة الذي ذكرنا شيئا من أفكاره و إنتاجه ، امتزج القديم فيه بالجديد فاختلطت فيه الأمور و اشتعل فيه ثورات علمية و معرفية : فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعي ، و رشديون يذيعون الإلحاد تحت شعار دراسة أرسطو وابن رشد ، و علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر و التنجيم و آخرون يضعون أسس العلم الحديث في الرياضيات و الفلك و الطبيعيات ، و فيه نُقَّاد يتشككون في أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة .

وما إن جاء القرن السابع عشر حتى تهدأ الثورة ، و يبدو ميل إلى الإنشاء بعد الهدم ، فتزدهر نهضة دينية و بخاصة في فرنسا ، و تظهر أمهات المذاهب الحديثة، في مقدمتها مذهب ديكارت (1596- 1650) الذي يزعم إقامة فسلفة مسيحية و يستمد عناصرها من القديس أوغسطين والقديس أنسلم و دونس سكوت ، و لكنه يبث فيها روحا مغايرة للدين . و يتفلسف على أثره مالبرانش (1638- 1715) وبليز بسكال (1623- 1662) وباروخ سبينوزا (1632-1677) وجوتفريد فيلهلهم ليبنتز (1646- 1716) ، فيبين كل منهم على وجهة ستكرر في الأجيال التالية، بينما يضع توماس هوبس (1588- 1679) وفرانسيس بيكون (1561-1626) وجون لوك (1632- 1704) فلسفة واقعية تنكر الميتافيزيقا وتستمسك بالتجربة، فيكون لهذه الفلسفة الإنجليزية تأثير كبير على القرن الثامن عشر، يلح فيها الإنجليز و أشهرهم ديفيد هيوم (1711- 1772) ، و يصطنعها الفرنسيون فيرد كوندياك (1715- 1780) المعرفة بأسرها إلى الإحساس ، وينقد فولتير (1694- 1778) و روسو (1712- 1778)

1- ميموني وقسوم، قصة الكون : ص 102.

2- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة : ص45-46.

وأضرابهما كثيرون أصول الدين و الاجتماع و يبددون فلسفة ديكارت، ويجمع إيمانويل كنط (1724- 1804) بين المذهب الحسي و العقلي في محاولة قوية لتفسير العلم و الوجود تجعل منه فيلسوف ألمانيا الأكبر ، و تسيطر على العقول . وبينما يبدو القرن الثامن عشر عصر تحليل دقيق و نقد عنيف ، إذا بالنصف الأول من القرن التاسع عشر؛ يعمل التركيب و البناء في ألمانيا و فرنسا إنجلترا على السواء ، تظهر في ألمانيا فلسفات ضخمة صاخبة ، تحمل أسماء فختى (1762- 1814) و شلنج (1775- 1854) وهجل (1770- 1831) وشوبنهور (1788- 1860) . و يتعمق الفرنسيون في دراسة الحياة النفسية شرائطها بحيث يترتب على هذه الدراسة حلول في سائر النواحي ، كما فعل مين دي بيران ، أو يستوعب أوجست كونت (1798- 1857) جميع النواحي في مذهب واحد يصدر عن الواقعية ، و يحاول نفر من الإنجليز أبرزهم وليم هاملتون (1788- 1856) تصحيح المذهب الحسي بالفلسفة الألمانية، ثم ينقلب الحال في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، فينشب صراع بين المادية و قد وجدت أسحلة جديدة في نظرية التطور ، و أنصارا عديدين في ألمانيا وإنجلترا، أشهرهم تشارلز داروين (1809- 1882) وهربرت سبنسر (1820- 1903) وبين الروحية يؤيدها فلاسفة فرنسيون ، و يستمر هذا الصراع في النصف الأول من القرن العشرين، و لكن هذه الروحية عرجاء ناقصة، فإن الفلسفة الحديثة في جملتها لا تؤمن بالعقل ومعانيه و مبادئه و لا تؤمن بجواهر ثابتة حتى تقول بنفس خالدة و إله شخصي مفارق للطبيعة[1] .

وعلى كل حال ظل العلم مرتكزا في كل هذه الفترة – أعني ما بعد نيوتن – على تلك العملية الفيزيائية التركيبية العظيمة الأولى ، حيث صاغ نيوتن (1642- 1727) كامل النظرة الآلية في الطبيعة في شكل رياضي ، و نجح جان لوك في الدعوة إلى علم الطبيعة الإنسانية ، فعلى هدي تعاليم " نيوتن" و " لوك" أخذ الناس يحوّلون معتقداتهم و مجتمعهم[2] .

وكان إنجاز نيوتن أعظمها على الإطلاق ، حيث استطاع إقامة و بناء نظامه الفلسفي الرياضي للكون و العالم طبقا لقانون طبيعي بسيط و غير معقد ولا يحتاج إلى محرك أولي و لا لملائكة لتحريكه، و لكنه يحتاج إلى تدخل رباني فقط، وهذا التحفظ قد استغنى عنه لابلاس في نظامه الرياضي الذي أقامه للكون ، حيث الحركة و التغير ذاتية و كامنة في الجسيمات و الدقائق المكونة

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 8-9.

2- راندال، تكوين العقل الحديث ج 1/ ص 375.

للكون؛ إذ أن الحركة و التغير من صفات المادة و كامنة فيها، و عندما سأل نابليون بونابرت الفيلسوف لابلاس عن مكان الله في نظامه الفلسفي الرياضي أجاب قائلا بكبرياء " أنا لست بحاجة لمثل هذا الفرض".

وطريقة نيوتن في التفاصيل و التكامل التي استخدمها قد منحت العلم الحديث طريقة عامة للتوصل من التغيرات الكمية إلى التغيرات الفيزيائية الكيفية ، و من التغيرات الكيفية إلى التغيرات الكمية ، كما وضع قوانين لحركة للمادة و التي ربط فيها القوة مع متغيرات الحركة ، فنظامه الفلسفي الرياضي قائم على أساس مفهوم ديناميكي ذاتي الحركة و ذاتي التغير، والحركة والتغير كامنة في جوهر وجود المادة ، و ليست مفروضة على المادة من خارجها[1]

4- الفلسفة المعاصرة :

يمثل العالم الألماني ألبرت انشتاين (1879- 1955) بداية الفلسفة المعاصرة بنظريتيه النسبية العامة والخاصة، فبعدما توصل العقل البشري إلى الكون اللامتناهي ابتداء من جيوردانو برينو (1548- 1600) ونيوتن صاحب آلة الإنتظام الكوني ، يظهر أينشتاين بالنسبية ليظهر أن عالمنا في الواقع هو ذو أربعة أبعاد لا ثلاثة كما كانت تحدثنا الفيزياء الكلاسيكية ، ويقرر أنه لا وجود للزمان المطلق و المكان المطلق و إنما هما نسبيان ، و ما الوجود كله و ما فيه سوى متصل مكاني زماني ذي أربعة أبعاد على أساس أن الزمان هو البعد الرابع بالإضافة إلى الأبعاد المكانية الثلاثة المعروفة ، كما أن " أينشتاين" وَحَّد الكتلة و الطاقة و جعل العلاقة الوثيقة بينهما على شكل معادلة رياضية بسيطة ثم مضى قدما في سعيه لتوحد كل أشكال الطاقة المعروفة و ربطها بقوانين أساسية يمكن اعتبارها نواميس كونية تقوم عليها هندسة الكون كله من الكهارب في الذرات إلى النجوم في المجرات[2]

ومن النسبية الفيزيائية العلمية إلى النسبية المطلقة في الفلسفة ، و يعتبر جاك دريدا (1930- 2004) رائد البنيوية، أول من نادى بالنسبية المطلقة عام 1966 عندما ألقى بحثا في مؤتمر عقد في جامعة "جونز هوكيز" يوضح فيه الفلسفة البنيوية للجمهور الأمريكي ، وتحاول فلسفة البنيوية — أو ما بعد الحداثة – القضاء على خرافة الحقيقة الكلية فمثل هذه الحقيقة تستدعي عالما متماسكا

1- محمد عبد الحميد أبو زيد ، قصة تطور العقل البشري ، دار العالم الثالث، الاسكندرية ، مصر، دط، دت، ص 265-266.

2- عبد الرحيم بدر ، الكون الأحدب ، قصة النظرية النسبية، مكتبة النهضة، بيروت، مصر، ط3 ، 1980 ، ص 6-7.

متجاوزا لعالمنا المادي المتبعثر ، و تستند إلى ثنائية جوهرية ، في حين لا تعترف فلسفة ما بعد الحداثة بالثنائية ولا بالمركزية ، فالكل كامن في أجزاء المادة التي لا يربطها رابط ، و كل حقيقة و جزء منغلق على ذاته لكل مركزه، و العالم في حركة دائمة، و تغير دائم ، ولكنه ليس بالضرورة تطورا ذا معنى وقصد، وهذا هو جوهر ميتافيزيقا ما بعد الحداثة ، فهي تفترض أن العالم مادة في حالة حركة دائمة ولا قصد لها ولا أصل لها ، و كل مفاهيم ما بعد الحداثة تتسم بهذه السمات الجوهرية [1] ، و يشتط " دريدا " شططا كبيرا حينما يعتبر السؤال عن الحقيقة أو ما الحق ؟ لا يختلف تماما عن (ما الإله؟)، فلا يوجد شيء يسمى حقيقة في ذاتها [2] ويتجاوز بذلك "دريدا " آلة الانتظام كما هي عند "نيوتن"، ويتجاوز حتى نسبية " أينشتاين" إلى النسبية المطلقة ، بل إنه يتجاوز حتى نظرية الفوضى "Chaos" التي هي في الحقيقة تطور في الفلسفة وفي الفيزياء المعاصرة ، ففي العلم كما في الحياة تصل الحوادث المتسلسلة إلى نقطة حرجة، بحيث يتضخم بعدها أثر الأشياء الصغيرة ، وكذلك نَظَّر "الكايوس" بأن النقاط الحرجة منتشرة في كل مكان[3] ، فمفاد "الكايوس" صعوبة التنبؤ بالأحداث على وجه الدقة، إذ أن الحركات الصغيرة التي تبدو مهملة في الكون قد يكون أثرها كبيرا و غير متوقع و لم يكن في الحسبان كحركة جناح الفراشة ، و عود الثقاب... وتسمية النظرية بالفوضى ليست صحيحة كما يذهب إلى ذلك الكثير من العلماء ، و إنما قامت النظرية لتنفي الفوضى عن الطبيعة، فهناك نظام يتمخض عن فوضى و على الجانب الآخر فوضى يكمن النظام في أعماقها[4] و إنما سميت بالفوضى من جانبها الخفي الذي لا يدرك فيخضع للقوانين فحير بذلك العلماء، لذلك أسموه بالفوضى ، و هم في الواقع يعتقدون أن هناك نظاما خفيا يكمن في الأعماق ، و محاولات البحث متواصلة ، و يذهب كثيرٌ من العلماء إلى أن الفكرة القائلة بأن العلم يمكن له و ينبغي له أن ينتظم وفقا لقواعد ثابتة وشمولية هي في آن واحد فكرة طوباوية و ذات بريق خادع ... فهي فكرة مضرة

1- عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، دار الوعي، الجزائر، ط2 ، 1433-2012 ، ص 84.

2- نفسه ص 88.

3- جايمس غليك : نظرية الفوضى علم اللامتوقع ترجمة أحمد مغربي ، دار الساقي، بيروت، ط 1 ، 2008، ص 39.

4- جيمس جلايك : الهيولية تصنع علما جديدا ، ترجمة علي يوسف علي ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط ، 2000، ص 189.

بالعلم لأنها تهمل الشروط الفيزيائية التاريخية المعقدة التي تؤثر تأثيرا حقيقيا في التغير العلمي ، إنما تجعل علمنا أقل قابلية للتكليف و أكثر دوغمائية[1].

المطلب الثاني : النهايات الفلسفية للعقلية الأوربية :

يخلص " حاج حمد" إلى أن الماركسية هي خلاصة الفلسفة الأوروبية فالصياغة الماركسية هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوربي الذي اتخذ سياقا عنيفا في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون[2]، كما مر بنا في سياق تطور العقلية الأوروبية، إلا أن النتيجة المفترضة لكل هذه المكتشفات العلمية، وهذا التطور الحضاري الغربي هي أن ينتهي إلى رؤية علمية جدلية كونية تختلف عن الوضعية والصياغة الماركسية، و يرجعها " حاج حمد" إلى ثلاث معطيات:

أولا : أن الاكتشافات العلمية منذ كوبرنيك قد وَسَّعت دائرة المكان الكوني في العقل الأوروبي ، فلم يعد مشدودا إلى الأرض ، فباتساع المكان الكوني يفترض أن يتشكل بالضرورة العقل الكوني و بمنطق التعامل مع اللامتناهي في الكبر.

ثانيا : أن الاكتشافات الجغرافية من " كولمبس" و " فاسكو دي جاما" و " ماجلان " و"دريك" قد وسعت دائرة التداخل مع البشرية و التعرف على مختلف الحضارات و الثقافات ، الأمر الذي يفترض أن تشكل بالضرورة العقل المتفاعل و المنفتح حضاريا و إنسانيا.

ثالثا : أن البحوث العلمية و ضمن ثورتها الفيزيائية قد غاصت في جزيئيات لا متناهية الصغر ، تماما كالمركبات الفضائية التي تحلق في كون لا متناه في الكبر.

فهذه العوامل و المعطيات الثلاث يستنبط منها حاج حمد إمكانية تشكل عقل أوروبي كوني و إنساني و بمنهجية معرفية علمية[3] ، و لكن الذي حدث هو نقيض ذلك تماما. لقد شكلت مدارس فلسفية عديدة كخلاصة و نتيجة لتطور العقلية الأوربية تظهر مختلفة في مناهجها إلا أن قاسما مشتركا يجمعها نذكر منها :

1- المثالية Idéalisme:

يطلق اسم المثالية بوجه عام على النزعة الفلسفية التي تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه، و هي بهذا المعنى مقابلة للواقعية الوجودية " Réalisme ontologique " التي تقرر

1- آلان شالمرز ، نظريات العلم ، ترجمة الحسين سحبان و فؤاد الصفا ، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1991، ص 134-135.

2- حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية : ج1 /ص193.

3- نفسه: ج1/ ص209.

أن هناك وجودا مستقلا عن الفكر ، و لهذه المثالية صورتان أولاهما تريد أن ترد الوجود إلى الفكر الفردي و تسمى بالذاتية " Subjectivisme " أو بالمثالية الشخصية " Idéalisme personnel " و ثانيتها تريد أن ترد الوجود إلى الفكر بوجه عام فرديا كان أو جماعيا أو كليا، و أول من استعمل لفظ المثالية في اللغة الفلسفية فلاسفة القرن السابع عشر ولاسيما "لايبنتر" (1646-1716) الذي جعل المثالي مقابلا للمادي[1]. و تتعدد معاني المثالية بين فيلسوف و آخر و لكن السمة الجوهرية المشتركة بينهما أنها تُسَلّم جميعا بأن العالم الخارجي غير موجود بذاته بمعزل عن الذات الفاعل[2]؛ و خلاصتها أنه لا يوجد شيئ في الخارج إلا إذا أدركه عقل من العقول ، و ما لا يدركه عقل يستحيل أن يكون موجودا ، فالروح في المثالية أصل و المادة فرع على العكس من الفلسفة المادية، و يتلخص دليل المثاليين بأن ما من أحد يستطيع إدراك أي شيء منفصل عن إدراكه و إحساسه ، فكيف يؤمن بوجوده ؟ و هل يستلهم العلم من الجهل أو من مقدور الإنسان أن ينفصل عن إحساسه وإنفعاله؟[3] ، و من أبرز رواد المثالية في العصر الحديث الفيلسوف الألماني "هيغل" (1770-1831) الذي يعتبر الماهية هي الوجود منشورا بحيث يكون له وجهات عدة يعكس بعضها بعضا؛ و الانعكاس هو الظاهرة، و الماهية هي القوة أو الفاعل ، و الظاهرة فعل القوة أو وظيفتها و الماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلا صارت جوهرا ، فعندها يصبح العرض جوهرا و بذا نستبعد فكرة إله مفارق للعالم و فكرة نفس مستقلة عن الظواهر المكونة للأنا ، و فكرة مادة مستقلة عن الكم و سائر الأعراض، على أن هيجل يجعل الجوهر مجموع أعراض و هو مرتبط بها ارتباطا جوهريا أي أنه علتها و العلة و المعلول متلازمان، وهما يؤلفان شيئا واحدا، أي المعلول هو العلة محققة، وسلسلة العلل و المعلولات متناهية دائريا، مثل أن المطر علة الرطوبة و الرطوبة علة المطر وأن خُلُقَ الشعب تابع لشكل الحكومة وشكل الحكومة تابع لخُلُق الشعب ، فليس هناك علة مفارقة لسلسلة العلل مطلقة دونها[4]، وبالتالي فمثالية هيجل كمادية ماركس لا تؤمن بالمتجاوز و مذهب هيجل كمذهب ماركس الأول عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة و الثاني عاجز عن تفسير الحركة الذاتية للمادة.

1- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982، ج2/ ص337.

2- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: ج2/ ص 591.

3- محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار الهلال ودار الجواد، بيروت، لبنان، دط، دت، ص114-115.

4- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص 277.

2- المادية الجدلية: Matérialisme Dialectique:

تدرس المادية الجدلية أعم قوانين الكون، وهي القوانين التي تشترك فيها جميع جوانب الواقع من طبيعة فيزيائية، والطبيعة الحية، و المجتمع و يعتبر كارل ماركس (1818-1883) و فريديريك انجلز هما مؤسسا المادية الجدلية، وهي طبعا ليست من اكتشاف خيالهما ، و إنما تقدم العلوم هو الذي أتاح لهما صياغتها. و يدعي أنصار الماركسية أن فلسفتهم هي النظرة الوحيدة للعالم[1].

والمادية الجدلية نظرة عامة إلى الأشياء تعتبر العالم كأنه كلٌ واحد مكون من مادة متحركة مندرجة في تطور صاعد[2]؛ وتتلخص في أن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور مستمر للمادة في كمها و كيفها ويؤدي إلى تطورات مفاجئة [3]، و ذلك أن العلوم جدلية بالضرورة كما أنها مادية لأن موضوعها الكون المادي ، فهي فلسفة علمية و ليست علما و تقدمها مرهون بتقدم العلوم ، كما أنها عامل مهم يعين العلوم ، و تقوم مهمتها على نقد التصورات غير العلمية عن العالم ، كما توسع المادية التاريخية[4]ميدان مبادئ المادية الجدلية فتشمل المجتمع[5]، ويلخصها "ستالين "بقوله:" الماركسية هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة و المجتمع"[6] .

أما عن المنهج الجدلي فهو منهج يهتم بالحركة على حساب السكون الذي يميز المنهج الميتافيزيقي، وهو يفسر الحركة عن طريق نضال الأضداد ، وهو أهم قانون في الجدلية في حين يقوم الميتافيزيقي بعزل الأضداد بعضها عن بعض ، و ينظر إليها على أنها متنافرة بصورة منظمة ، أما الجدلي فهو يكتشف بأنه لا يمكن أن يوجد بعضها دون البعض ، و أن كل حركة و كل تحول إنما يفسره ما ينشأ بينها من نضال ، فحياة الجسد مثلا هي نضال مستمر بين قوى الحياة و قوى الموت، وأنها انتصار تنتزعه الحياة من براثن الموت، إذ أن كل كائن عضوي هو في كل لحظة ذاته وليس بذاته فهو في كل لحظة يتمثل مواد غريبة ويفرز مواد أخرى، تموت في كل لحظة خلايا من جسده بينما تتكون أخرى، فإذا بماهية هذا الجسد تتجدد في مدة قصيرة و قد حل محلها ذرات

1- جورج بوليتزير، أصول الفلسفة الماركسية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت،ج1/ ص 13.

2- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية: ج2/ ص 769.

3- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1403-1983 ، ص 164.

4- المادية التاريخية : مصطلح وضعه انجلز يشرح به مذهب ماركس القائل أن الوقائع الاقتصادية هي القاعدة والعلة المحددة لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية. موسوعة لالاند: ج2/ص768.

5- بوليتزير، أصول الفلسفة الماركسية: ج1/ ص 14.

6- نفسه: ص 15.

مادية أخرى، حتى إذا ما تأملنا الأشياء جيدا وجدنا أن قطبي التناقض لا يمكن الفصل بينهما بالرغم من تناقضهما، و أن كلا منهما يتداخل في الآخر ، فالنتائج و الأسباب تتبدل باستمرار ، فما كان نتيجة هنا هو سبب هناك ، و هكذا دواليك، و هكذا شأن المجتمع أيضا ، فيظهر نضال الأضداد في المجتمع في صورة نضال الطبقات كما أنه يثير الفكر[1].

والنتيجة المنطقية للمادية أن يُعتبر الإنسان كائنا اقتصاديا فحسب، قانونه الطمع و المنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية[2].

وقد أخذ ماركس المنهج الجدلي عن هيجل، ولكنه قلبه رأسا، فهيجل كان يرى أن حركة الفكر هي مبدعة الواقع الذي ليس هو سوى الصورة الظاهرية للفكرة فعكس ماركس ذلك فجعل حركة الفكر ليست سوى انعكاسَ حركة الواقع و قد انتقلت إلى ذهن الإنسان، وكان للاكتشافات الثلاثة التالية أثر كبير في ذلك :

1- اكتشاف الخلية الحية التي تتطور عنها الأجسام المعقدة.

2- اكتشاف تحول الطاقة من حرارة و كهرباء و مغناطيس و طاقة كيميائية إلخ ، في صور مختلفة نوعيا لحقيقة مادية واحدة.

3- نظرية التطور عند داروين.

إضافة إلى اكتشافات ذلك العصر و فرضياته ، كتفسير النظام الشمسي و نشوء علم طبقات الأرض الذي يعيد بناء تاريخ الكرة الأرضية. كل ذلك أوضح الطابع الجدلي في الطبيعة على أنها وحدة لكلّ شاسع في صيرورة دائمة يتطور حسب قوانين ضرورية و لا يكف عن توليد المظاهر الجديدة ، و ما النوع الإنساني و المجتمع سوى لحظة من هذه الصيرورة الشاملة ، و بذلك انتهى ماركس و انجلز إلى وجوب الاستغناء عن الميتافيزيقا لفهم هذه الحقيقة الجدلية[3].

وترجع جدور المادية الجدلية إلى فلاسفة اليونان ، فقد تصوروا الطبيعة ككل ، و كان هرقليط يعلم الناس أن هذا الكل يتحول ، فكان يقول: " لا ندخل قط في نفس النهر مرتين"، كما يحتل نظام الأضداد عندهم مكانة كبيرة لاسيما أفلاطون[4] .

1- المرجع السابق: ص 27-28.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص 404.

3- بوليتزير، أصول الفلسفة الماركسية : ج 1/ ص 30-31.

4- نفسه: ج1/ ص 28.

وكان ديمقريطس يرى أن في الكون ثلاث حقائق أولية هي الذرات و الفراغ و الحركة ، وأن الكون يتألف من عدد لا يتناهى من الذرات و هي متشابهة ،متجانسة ، أزلية ، أبدية ، متحركة بذاتها و من حركتها و اختلاطها تكونت الأشياء ، و تكون العالم بأسره ، أما اختلاف صفات الأشياء فناتج عن اختلاف تلاقي هذه الذرات و تألقها و أوضاعها في الجسم و ختلاف تلاقي هذه الذرات و تألقها و أوضاعها في الجسم و اختلاف الناظر إليها[1].

3- الوضعية Positivisme:

ظهرت الوضعية مع الفرنسي أوجست كونت (1798-1857) بعدما درس تطور العقلية البشرية ، و خرج بقانون الحلات الثلاث ، و يرى أن الوعي البشري يمر – عبر تطوره - بثلاث مراحل : المرحلة الاهوتية ، و المرحلة الميتافيزيقية، و المرحلة الوضعية؛ وهي محل بحثنا الآن باعتبارها خلاصة من خلاصات تطور الوعي الأوروبي. وملخصها كما يقول زكي نجيب محمود : " هي أن النظرة العلمية الحديثة تقتضي أن تنحصر رؤية الباحث العلمي في حدود ما هو واقع أي في حدود ماهو ظاهر لأعضاء الحس وأدوات التجربة، وبذلك تكون ظواهر الطبيعة هي وحدها محل النظر العلمي، بحيث لا تكون العوامل التي تعلل بها حدوث تلك الظواهر إلا مأخوذة من دنيا التجربة البشرية داخل حدود ما هو واقع" [2] .

وفي المرحلة الوضعية يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة ، فيقتصر هَمُّه على تعرف الظواهر و استكشاف قوانينها ، و ترتيب القوانين من الخاص إلى العام ، فتحل الملاحظة محل الخيال و الاستدلال ، و يستعاض عن العلل بالقوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر ، فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال " كيف " لا عن سؤال " لم" ، فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة و الاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم و اعتبر حلها نهائيا ، أما المسائل التي تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم ، و لما كانت الظواهر متباينة ، فيمتنع رد العلوم بعضها إلى بعض أو رد كثرة القوانين إلى قانون واحد ، بل إن في كل علم فروضا مستقلة ، فلا يمكن أن تنتهي " الوضعية" إلى وحدة مطلقة كاملة في الحالة اللاهوتية، وكالطبيعة في الحالة الميتافزيقية، فهي جملة القوانين المكتسبة فعلا بالتجربة لا جملة قوانين الوجود ، إلا أن الفلسفة الوضعية تستعيض الوحدة الموضوعية بالوحدة الذاتية أي تجانس النظريات و توافقها في عقل الفرد و من ثم بين عقول الأفراد،

1- نديم الجسر، قصة الإيمان بين الفسفة و العلم و القرآن، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت ، ص 27.

2- زكي نجيب محمود : قصة عقل ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1 ، 1403-1983 ، ص 93.

وهكذا تصير الفلسفة الوضعية الأساس العقلي للاجتماع، ومن هذه الوجهة تجد في معنى الإنسانية المقابل الوحيد لمعنى الله و لمعنى الطبيعة[1].

4-الوجودية Existensialisme:

يؤمن الوجوديون جميعا بأن الوجود سابق على الماهية ، أو أن الذاتية تبدأ أولا سواء في ذلك الوجوديون المؤمنون و على رأسهم " جابرييل مارسيل" و " ياسبارز" و هما كاثوليكيان مخلصان لكاثوليكيتهما ، و الوجوديون الملحدون و على رأسهم "هايدجر" و الوجوديون الفرنسيون بما فيهم "جون بول سارتر" [2] ، و المنظر الأول للوجودية هو الفيلسوف الدانماركي " سورين كيركجورد" (1813-1855) الذي ثار على هيغل و نفى أن يكون هناك مذهب للوجود ، لأن المذهب يقوم حائلا بين الفيلسوف و الموجودات فالفلسفة – عنده- ليست أقوالا خيالية لموجودات خيالية ، بل الخطاب فيها موجه إلى كائنات موجودة ، و لهذا اعتبر أن الفلسفة الحقة ليست في المعاني المجردة ، بل في المعاني التي من لحم و دم إن صح هذا التعبير ، فمثلا الموت ليس مشكلة فلسفية، بل المشكلة هي أني أموت، و فارق هائل بين أن أبحث في " الموت" بوصفه معنى عاما مجردا و بين أن أبحث في " أني أموت" فيجب إذن رد المسائل إلى الموجودات ، و النظر إليها بوصفها موضوعات يعانيها الموجود نفسه، وإذن فالذات الموجودة أو الذات الوجودية لا العقل المجرد هي التي يجب أن تكون العامل في إيجاد الفلسفة، و هذا يؤدي إلى توكيد الذات في مقابل الموضوع، فالأسس الأولى للوجودية كما وضعها " كير كيجورد" هي كون الإنسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث و أحواله الوجودية الكبرى مثل الموت و الخطيئة و القلق و المخاطرة..إلخ هي المقومات الجوهرية لوجوده و الحرية و المسؤولية و الاختيار هي المعاني الكبرى في حياته[3]، وقد قرر بذلك كير كيجورد أن الحقيقة ذاتية و أن الذاتية هي الحقيقة [4].

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 318-319-320.

2- جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة عبد المنعم الحفني ،مطبعة الدار المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1964، ص11.

3- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1400-1980، ص 21-22.

4- عبد الرحمن بدي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 ، 1975، ص149.

ويذهب المرحوم عبد الرحمن بدوي إلى الربط بين النزعة الوجودية و النزعة الصوفية و أن بينهما صلات عميقة في المبدأ و المنهج و الغاية ، في المبدأ لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود ، و هي بالتالي تجعل الوجود سابقا على الماهية فالنزعة الصوفية – عند بدوي – نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعترف بوجود حقيقي إلا للذات ، و لهذا لم يكن للوجود الخارجي عندها إلا مرتبة ثانوية ، أي لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة و لهذا فهو يجعل مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنبا إلى جنب مع مراتب الوجود ، و سيرها هذا إنما يقصد به إحلال الوجود الذاتي شيئا فشيئا مكان الوجود الفيزيائي أو الخارجي ، و هذا ما يقصده الصوفية بالتجريد فهو " إماطة السِّوَى و الكون عن القلب و السر"، و تستمر عملية التجريد هذه حتى يزول السِّوَى كله ، فلا يبقى ثمة غير الذات وحدها مع مسؤوليتها الهائلة ... فاستمالته إلى أن يكون هو الله معناها أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني و أن الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد الحقيقي فالقول بوحدة الوجود ، فإنه بَرَدّ الوجود إلى الله و بَرَدّ الله إلى الانسان الكامل[1]، وإنما استقى "بدوي" هذه الفكرة و أوحت له بها فكرة "الإنسان الأوحد" في الوجودية ، و التي مفادها أن " الأوحد" يحيى في ذاته في وحدة هائلة صامتا كالقبر هادئا كالموت و الوحدة هي وطنه الحقيقي ، و الصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة ، و في هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكارة و الطهارة الأولى ، والمعنى الأعمق " للأوحد" – كما يقولون – هو شعوره بأنه فريسة ، و لا بد أن يحقق الاستشهاد وشعوره بأنه أمام الله ، يكون وحده مع الله وحده[2]. إلا أنه – أي بدوي – يقرر أن الوجود الذي تتخذه كلٌّ من الصوفية والوجودية موضوعا لها هو الوجود الذاتي الإنساني[3]، فثمة فارق كبير بين الوجودية و الصوفية، فبينما تؤله الأولى الوجود الإنساني تنطلق الصوفية من الوجود الذاتي لتفنى في الوجود المطلق الذي لا تعترف به الوجودية ، فبدوي وجودي مؤمن يريد أن يقنن للوجودية وفق مبدأ إيماني تماما كما يفعل " كيركيجورد" و " ياسبرس" لكن " سارتر" و " هايدجر" لا يقبلان بذلك، و من هنا تفترق الوجودية إلى فرقتين : الفريق الأول ينظر

1- عبد الرحمن بدوي ، الإنسانية و الوجودية ، وكالة المطبوعات، الكويت، و دار القلم، بيروت، لبنان، دط ، 1403 - 1982، ص 74-75.

2- نفسه: ص 76.

3- نفسه: ص 78.

إلى عظمة الإنسان المتمثلة في عقله و في طموحه إلى المثل الأعلى ، فينتهي إلى الإيمان[1]، و ينظر البعض الآخر إلى ما سماه "باسكال" بحقارة الإنسان المتمثلة في أهوائه و رذائله و أمراضه الجسمية و النفسية[2]، فينتهي إلى المادية و الإلحاد ، و على هذا فالوجودية منهج يستخدم لأغراض عديدة[3]، والوجودية في الحقيقة ليست فلسفة و إنما هي منهج خاص و محدد لنشاط الإنسان الفرد وتصرفاته[4].

5-الظاهراتية Phénoménologie:

الظاهراتية في معناها العام هي دراسية وصفية لمجموعة ظواهر ، كما تتجلى في الزمان أو المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة و الثابتة لهذه الظواهر ، و إما مع النقد المعياري لمشروعيتها[5]، وأعظم أركان هذه المدرسة هو " إدموند هوسرل" (1859-1938) ، كان رياضيا في أول الأمر و قادته الرياضيات إلى الفلسفة ، استوقف نظره دقة الرياضيات و متانتها و اتفاق العقول عليها بينما العقول مختلفة على النظريات الفلسفية و على منهج معالجتها[6]، فأراد أن يجد الفلسفة أساسا لا يتطرق إليه الشك ، و يسمح بإقامتها علما بمعنى الكلمة أي برهانيا و توصل إلى غرضه باصطناع فكرة القصد و تتلخص فلسفة الظواهر في نقطتين: **الأولى** أن الظاهرة موضوع معروف، و أنها في الوقت نفسه المعرفة بهذا الموضوع أي فعل نفسي ، أي أن المعرفة و المعروف متضايفان وهذه الإضافة الجوهرية إلى الموضوع التي هي قصد إلى الموضوع هي عين طبيعة المعرفة و النقطة **الثانية** هي أن الموضوع المعروف يجب أن يستمد من الواقع و يدرك بالحواس الظاهرة و الباطنة جميعا كما يحدث في الإدراك الظاهري، و يتعين دراسة الموضوعات كما تبدو في الشعور و هذه مهمة فلسفة الظواهر ، و هي نقد جديد للمعرفة يقصد إلى توخي الدقة أكثر مما فعل ديكارت ولوك و هيوم و كنط ، فتأخذ على نفسها أن تصف الظواهر بكل دقة و ترتبها بكل إحكام وخصوصا المعاني الأساسية في العلوم[7]

1- انظر كارل ياسبرس ، عظمة الفلسفة ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت،لبنان، باريس، فرنسا، ط 4 -1988، ص43.

2- انظر ، جون بول سارتر ، الوجودية مذهب إنساني : ص 14-15.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص 456

4- محمد جواد مغنية ، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، ص 146.

5- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية : ج2/ ص973.

6- أنظر ، إدموند هوسرل ، الفسلسفة علما دقيقا ترجمة محمود رجب ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2002، ص23.

العلوم[1] وتقترب فلسفة الظواهر كثيرا إلى الوجودية على اعتبار أن الوجودية تنطلق من الذات و تبقى فيها و كذلك الظاهراتية ، يقول هوسرل: " إن نظرية المعرفة إذا أرادت ...أن تبحث العلاقة القائمة بين الشعور و الوجود ، فإنها لن تستطيع أن تضع نصب عينيها إلا الوجود بوصفه متضامنا مع الشعور ... أي بوصفه مدركا أو متذكرا أو متوقعا .."[2] ، و من الواضح أن نقطة التقاء فلسفة الظواهر بالفلسفة هو اهتمام كل منهما بالذات الفردية والشعور الخاص باعتبارهما مبدأ كل إدراك و معنى ، وكلاهما ثائر على العقلية يكتفي بوصف معطيات الشعور المباشرة ، و هو المنهج الذي طوَّر الفلسفة فجعل منها مجرد علم وصفي محكم ، لا أثر فيه للاستدلالات العقلية المحضة ، طالما كان الشعور فارغا من أي مضمون إذا لم يتصل في الواقع بموضوع[3].

6- الوضعية المنطقية Positivisme Logique:

وتسمى التجريبية العلمية ، و هي تتخذ من شهادة الحواس وحدها طريقا للعلم و المعرفة ومعيارا للحق و الحقيقة ، و تنكر وجود العقل بالمعنى الذي نعرفه في مقابل من يتخذون من العقل وحده أداة ووسيلة للعلم و المعرفة و لا يثقون بالحواس كطريق إلى المعرفة الصحيحة. وتحجر على الفلسفة أن تتحدث عن الكون و الإنسان ، و تحصر مهمة الفلسفة بتحليل الكلام تحليلا يميز ماله معنى و مضمون ، و بين ما هو فارغ عن المعنى و المحتوى بالرجوع إلى الخبرة الحسية[4]؛ و هي مشتقة من الوضعية التي ظهرت مع " أوجست كونت" و قد شرحنا معناها، و" المنطقية" يقصد بها أن النظرة الغامضة يكفيها تحليل البناء اللفظي نفسه للعبارة المقولة عن إحدى ظواهر الطبيعة، لأن في ذلك البناء اللفظي ، و احتكاما إلى منطق اللغة ودلالاتها يمكن الحكم على العبارة المعنية إن كانت – أساسا- مقبولة لكونها ذات معنى يستحق، أو مرفوضة لكونها غير ذات معنى ، وبالتالي فهي ليست جديرة بمراجعتها على الطبيعة[5] ، و يقسم الوضعيون المناطقة القضية إلى ثلاثة أقسام :

أ- القضية الرياضية و تسمى القضية التحليلية : و هي التي يكون المحمول فيها عين الموضوع ، بحيث يصدقها السامع بمجرد النطق بها من غير شاهد من خارجها ، كقولنا : الاثنان عدد زوجي لا فردي.

1- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص 460، 461 .

2- هوسرل، الفلسفة علما دقيقا: ص 40 .

3- سعيد العشماوي ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، الوطن العربي، بيروت، لبنان، ط 3 – 1984 ، ص 121 – 122.

4- جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات : ص 131.

5- زكي نجيب محمود، قصة عقل: مرجع سابق ، ص 94.

ب- القضية الطبيعية و تسمى القضية التركيبية : و هي التي لا تدل بنفسها على صدقها أو كذبها لأن الموضوع فيها غير المحمول و لكن السامع يستطيع أن يتحقق و يتثبت من صدقها أو كذبها بمعونة الحس و التجربة كقولنا المعادن تتمدد بالحرارة.

ج- القضية الفارغة من المعنى: و هي التي لا تحمل في صلبها صدقها و لا كذبها كالقضية الرياضية و أيضا لا يمكن امتحانها و اختبارها بالمشاهدة أو التجربة كالقضية الطبيعية حيث لا عين و لا أثر لمدلولها في الخارج مثل العقل يدرك و الروح تشعر[1].

ومن هنا فالوضعية المنطقية ليست مذهبا بقدر ما هي منهج للنظر العلمي ، و بهذا صرح زكي نجيب محمود[2] يقول: " فهنالك إلى جانب التفكير العلمي ضروب الوجدان بشتى صنوفها. ومن أهمها الجانب الديني من الإنسان و الفن و الشعر، و سائر ألوان الإبداع الأدبي و مناحي الحياة العاطفية و الانفعالية التي يحياها الإنسان كل يوم، و يعبر عنها قولا و سلوكا ، لكنه هو التفكير العلمي وحده الذي يستوعب اهتمام الوضعية المنطقية "[3] ، و لتقريب معنى أوضح يضرب زكي نجيب محمود مثالا يقول" " فلتتصور صفحتين متقابلتين تقول كل منهما ما تقوله الأخرى، ولكنها تقول بلغة مختلفة ، فهكذا الأمر بالنسبة للكون الخارجي بكل ما فيه ومن فيه — من ناحية- و ما قاله القائلون عن ذلك الكون — من ناحية أخرى- فهناك الأشياء في جهة، والكلام الذي قيل عن تلك الأشياء في جهة أخرى ، و مهمة العلماء تنصب على الأشياء، و أما مهمة الفلاسفة فتنصب على الكلام . كان التصور القديم يقابل بين " الفكر " من ناحية و" العالم " من ناحية أخرى، و جاء التصور الجديد ليجد مفهوم " الفكر" غامضا ، فاستبدل به " اللغة التي تحمل فكرا و جعل المقابلة بين " اللغة" و "العالم " فأصبح الأمر واضحا و محددا"[4] و من أبرز تجليات الوضعية المنطقية " نجد ما يسمى بـ" حلقة فيينا" التي نشأت وسط جامعة " فيينا" إثر نشاط مجموعة من الفلاسفة هم في الأصل رياضيون ، منهم "فريديريك وايزمان " و" رودولف كارناب" و "هانزهان" و "كورت جودل " و بعضهم الآخر من مختلف التخصصات جمعهم اهتمام مشترك و هو الاهتمام بالمنهج كمدخل أساسي ، فأرادوا أن يؤسسوا الفلسفة العلمية وينظروا لها عن طريق ممارسة التحليل المنطقي، هذا فضلا عن محاولتهم لتوحيد العلوم جميعا ، وقد تأثرت تأثرا مباشرا بكتابات هيوم و مل

1- جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات: ص 132. وزكي نجيب محمود، قصة عقل: ص 96-97.

2- انظر زكي نجيب محمود، قصة عقل، ص 94.

3- نفسه ، ص 95.

4- نفسه ، ص 119.

و ارنست ماخ و أفكار المنهج العلمي عن بوانكاريه ، وبيير دوهيم و اينشتاين و الطريقة الأكسيوماتية عند بيانو و هلبرت و المنطق الرياضي عند فريجه و شرود روسيل و هوايتهد[1].كان كارل بوبر قد انتهى إليها ثم انفصل عنها.

وواضح أن " الوضعية المنطقية " متأثرة بل هي امتداد لأفكار هيوم و لوك و راسل والبراجماتيين عموما و بذلك صرح زكي نجيب محمود.

7- البراجماتية Pragmatisme:

مذهب يضع " العمل " مبدأ مطلقا، يقول أحد أبرز روادها و هو تشارلس ساندرر بيرس (1839-1914): " إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية " لا أكثر "، و هذا يعني أن علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقلي، فيلزم أن العالم مرن نستطيع التأثير فيه و تشكيله ، و أن تصوراتنا فروض أو وسائل لهذا التاثير والتشكيل، و المذهب العلمي يقوم على هذا الأساس و يعتمد على التجربة الوجدانية الخالصة ويقتصر عليها، و هو مذهب كثري يتصور الكون متكثرا ، فيعارض الأحادية و الجبرية و يدع مستقبل العالم معلقا يحتمل إمكانيات عدة يتوقف تحقيقها على فعل الكائنات التي تقرر مصيره وبناء على هذه المقدمات يعرض "وليم جيمس"(1842-1910) البراغماتية على أنها نظرية في ماهية الحقيقية و منهج لحسم الخلافات الفلسفية[2]، زقد ارتبطت البراغماتية بأمريكا حتى أصبحت طابعا يميز التفكير الأمريكي ، فهي فلسفة نشأت هناك و تعهدها أعلام من أبناء تلك البلاد ، و هي كذلك تصور وجهة الثقافة الاجتماعية هناك فليس في الولايات المتحدة بين الطبقات تلك الفوارق و الفواصل التي نراها في غيرها ، إذ أن مكانة الفرد في المجتمع لا يحددها ما قد هبط إليه من أسلافه من ثروة أو جاه ، إنما المقياس الذي يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أنتجه، إذن فالأساس هو العمل، و العمل لم يعد منفصلا هناك عن القدرة العقلية ، كما كانت الحال في شتى عصور التاريخ، وسايرت المدراس في أمريكا هذا الاتجاه ، فأصبح كل متعلم تقريبا يمزج إلى حد كبير بين حياته العقلية و نشاطه البدني ، و لم تعد الأبراج العاجية ملاذ الفلاسفة هناك ، بل نشأ فلاسفتهم من ميادين العمل إذ نشأوا في مزرعة أو مصنع أو سوق للتجارة ، حتى إذا ما تحدث الواحد منهم عن

1- كارل بوبر ، منطق الكشف العلمي ، ترجمة ماهر عبد القادر علي ، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط ، دت: من مقدمة المترجم ، ص 14.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص 417-418.

هذه الأشياء ، جاء حديثه عن خبرة شخصية لا نقلا عن كتب قرأها في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة[1]، و البراغماتية من حيث هي منهج تحسم المناظرات الفلسفية التي لم يفد فيها إلى الآن الجدل النظري و لا يُرجى أن تحسم بغير هذا المنهج ، مثل هل العالم وحدة أم كثرة، يخضع للجبر أم يتسع للحرية ، مادي أم روحي .. و المنهج العلمي يؤول كل واحد منها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل و من فرق حياة الناس ، أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابليتين ترجعان إلى واحد و أن الجدل فيهما عبث إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة، فالمنهج العلمي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأوليات والمبادئ إلى الغايات و النتائج[2]. أما جون ديوي (1859-) من كبار فلاسفة البراغماتية فيعتبر المعرفة آلة أو وظيفة تظهر في الكائن الحي عند ما يصادف عقبة فتقوم هي بتذليل العقبات ، فتكون عندها الفكرة فرضا في سبيل العمل، فالقول بأن الطبيعة معقولة ليس مبدأ نظريا – عنده – و لكنه اعتقاد يتيح للنشاط المعقول أن يغير الطبيعية[3] .

والحقيقة أن البراغماتية هي ثوب جديد للفلسفة الإنجليزية فهي امتداد للمذهب الحسي والتجربة التي كان روادها بيكون و لوك و باركلي و هيوم و مل فلا جديد في انصراف المذهب البراغماتي إلى الواقع كما يتبدى في خبراتها الحسية، و يفرق زكي نجيب محمود بينهما في أن التجريبية الإنجليزية تلتفت إلى الوراء إلى الماضي و البراغماتية الأمريكية تنظر إلى الأمام إلى المستقبل ، فالإنجليز يربطون المعرفة بكيفية نشوئها و الأمريكان يربطون المعرفة بعالم التجربة لا من حيث النشأة بل من حيث النتائج[4].

8- الفلسفة العدمية:

يعتبر الفيلسوف الألماني فريديريش نيتشه (1844-1900) رائد الفلسفة العدمية؛ ويعرفها بأنها الاقتناع بأن الحياة لا معنى لها في ضوء القيم المكتسبة حتى الآن ، كما تشمل العدمية مقولة أنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة أو أشياء مقدمة[5]، و يحمل نيتشه حملة شعواء

1- زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2 -1402-1982 ، ص 115.
2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص 419.
3- نفسه: ص 425.
4- أنظر زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد: ص 117- 118.
5- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة ، ج1/ ص 176.

على جميع الفلاسفة و المفكرين و العلماء و يعتبر كل ما أنتجوه موميات أفكار لاشيء حقيقي خرج حيا بين أيديهم[1]، و يطرح نيتشه أربع طروحات ليدلل بها على مذهبه في العدمية يقول : " سيعترف لي الناس بالجميل و لا شك لكوني أوجزت في أربع طروحات وجهة النظر هذه المهمة بهذا المقدار و الجديدة بهذا الوجه ...

الأطروحة الأولى: إن البراهين التي نعتمد عليها لنصف هذا العالم بالظاهر ثبت بالعكس حقيقته، يستحيل مطلقا أن تقيم الدليل على نوع آخر من الحقيقة.

الأطروحة الثانية: إن العلامات المميزة التي نسندها إلى الوجود الحق للأشياء هي علامات مميزة للاوجود للعدم.

الأطروحة الثالثة : أن نُخَرّف عن عالم آخر غير عالمنا مسألة لا معنى لها ، إلا إذا افترضنا أن غريزة تحقير الحياة تنقصنا ، و الارتياب فيها قد تكون لها الغلبة فينا، إننا في هذه الحالة ننتقم من الحياة بمواجهتها بمشهد خارق من حياة أخرى و أفضل .

الأطروحة الرابعة : إن تقسيم العالم إلى عالم حقيقي و عالم ظاهر سواء على الطريقة المسيحية أو طريقة كانط (الذي في نهاية الأمر ليس سوى مسيحي مستتر) لا يمكن أن يصدر إلا بإيعاز من الانحطاط ، و لا يمكن أن يكون إلا علامة حياة آفلة..."[2]. وفلسفة نيتشه فلسفة مادية لا تؤمن بالمتجاوز أبدا ، لذلك فلا مكان للإله عنده و يقول : " لقد أقنعوكم بأن تحتقروا كل ما ينشأ من التراب ، و لكن هذا الإقناع لم ينفذ إلى أحشائكم ، و أحشاؤكم هي أقوى ما فيكم و هكذا أصبح عقلكم خجلا من سيطرة أحشائكم عليه ، فهو يتبع الطرق المظللة الخفية فزعا من خجله..."[3].

أما على المستوى المعرفي فيلخص المسيرى العدمية :" هي إنكار إمكانية التوصل إلى أي معرفة موضوعية عن الواقع و غياب أي أساس لفكرة الحقيقة و الكل، إذ أنه لا يمكن أن نعرف شيئا، وما نصل إليه من معرفة لا قيمة له، فهو مجرد أحاسيس غير مترابطة ، و كل معارف الإنسان نسبية، وحتى لو وصلنا إلى معرفة ذات قيمة فإن التواصل بين البشر مستحيل ، و هذا يعني أيضا إنكار

1- انظر فريديرك نيتشه ، أفول الاصنام ، ترجمة حسان أبو رقية و محمد الناجي ، أفريقيا الشرق ، ط1 ، 1996 ، ص 25-26.

2- المرجع السابق: ص 31-31.

3- نيتشه فريدريك ، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فارس فليكس ، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، مصر، دط، 1938، ص103.

القيم الأخلاقية و الدينية و السياسية و الاجتماعية ، و إنكار إمكانية الدفاع عنها بشكل عقلاني و كل هذا يؤدي إلى إنكار كل الثنائيات حقيقي/غير حقيقي، معرفة/خطأ ، وجود/عدم ، خير /شر، كما يؤدي إلى إنكار إمكانية التمييز بينها ، فالوهم مساو للحقيقة والخطأ مساو للصواب ، والخير والشر سواء و الوجود مساو للعدم فالعالم كله بلا معنى فهو لا شيء ... و لذا فإن العدميين عندهم إحساس عميق بالحرية المطلقة المطلقة بسبب انفصالهم عن أي معايير إنسانية و عن أي واقع موضوعي ، و لكنهم في الوقت نفسه ينتابهم إحساس عميق باليأس من جراء تفاهة الوجود الإنساني"[1].

وفي الفلسفة العدمية لا مجال لأي مطلقات، يقول نيتشه:" إذا كان هناك إله فماذا أكون أنا إذن؟ " فهي تتجه إلى تأليه الإنسان و ظهور السوبرمان ، عندها يصبح العالم لا معنى له، ويكون خاضعا لقوانين الصدفة ، لا تبقى سوى إرادة القوة و الأقوياء ، وإرادة التكيُّف للضعفاء[2]

ويذهب بيجوفيتش إلى أن العدمية ليست إنكارا للألوهية و إنما احتجاج على غيابها وأعتبره موقفا ينطوي على فكرة دينية لا فكرة علمية عن الإنسان و عن العالم ... البحث عن الله بحث ديني و لكن ليس كل بحث ينتهي باكتشاف ، فالعدمية خيبة أمل ليس بسبب العالم والنظام، وإنما بسبب غياب الخير من العالم ، فكل شيء تافه وعدم إذا كان الإنسان يموت إلى الأبد. إن الفلسفة العدمية لا تتحدث مباشرة عن الدين و لكنها تعبر بوضوح عن الاعتقاد بأن الانسان والعالم ليسا مصنوعين بالمعيار نفسه ، إنها تعبر عن القلق..هو قلق ديني. عند العدمية وعند الدين؛ الإنسان غريب في هذا العالم؛ ففي العدمية هو غريب ضالع بلا أمل و أما في الدين فهناك أمل في الخلاص[3].

المطلب الثالث : خلاصة الفلسفة الأوربية:

من خلال عرضنا للسياق التطوري للعقلية الأوروبية ، و لنهاياتها الفلسفية لهذا التطور، نخلص إلى أن هذه النهايات الفلسفية تبدوا ظاهريا مختلفة ، و لكن عند التحليل نجدها تتفق ولو في الإطار العالم ، فكلها – سواء كانت فلسفات أو مناهج – ذات نزعة مادية، إذ تمثل المادية البنية الفكرية

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة: ج1/ ص 175.

2- نفسه: ج1/ ص 178.

3- علي عزة بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997، ص 130- 131.

التحتية والنموذج المعرفي الكامن للعديد منها[1]، حتى المثالية ؛ فمثالية هيجل مع أنها مثلا تؤمن بالمتجاوز، إلا أن سلسلة العلل التي قال بها ماهي إلا الجدلية المادية التي قال بها ماركس ، و إن كان ظاهرهما التناقض ، فهيجل لم يبين كيف يصدر الوجود عن الفكر ، ولا ماركس بيَّن كيف تتحرك المادة بذاتها، فكلاهما ينفي المتجاوز ليقبع في ما هو مدرك حسًّا، وعنهما انبثقت الوجودية و الظاهراتية فكلاهما يقصر المعرفة و الوجود على الذات الفردية، وكلاهما ترفض البحث في المعاني المجردة و تقصره على المعاني الحسية، وهو أيضا ماتذهب إليه الوضعية المنطقية التي تتخذ من شهادة الحواس وحدها طريقا للعلم والمعرفة و معيارا للحق والحقيقة. وفي عالم الحواس أيضا تقبع الفلسفة العدمية فهي ترى الإنسانَ كائناً طبيعياً ليست له أية صفاتٍ متجاوزة ، فهو مكتف بذاته و ليست له حاجة لأية قيم عليا ، و هو إنسان ليس له عقل مسبق ، و ليس له روح خالدة ثابتة لجسده الفاني ، و من هنا تستفيد البراغماتية من نيتشه، فهي لا ترى أي معنى للحقيقة و لا أي معيار إلا بالعمل المنتج، و لا اعتبار فيها لأي حكم عقلي، وهي في الحقيقة امتداد للمذهب الحسي، و يعود الفضل في كل هذه الفلسفات والمناهج إلى وضعية كونت التي تحصر الوجود و المعرفة في حدود ما هو ظاهر و لا يتأتى ذلك إلا عن طريق التجربة الحسية البشرية.

على أن " حاج حمد " يرجع تعدد الفلسفات الأوروبية في نهاياتها إلى محاولة الهروب من النتيجة المنطقية للتقدم الحضاري و الفلسفي الأوروبي الذي هو المادية الجدلية ، فحاج حمد يعتبر"المادية الجدلية " هي النهاية الفلسفية المنطقية الطبيعية للفلسفة الأوروبية، وما يقية الفلسفات التي تظهر مخالفة للمادية الجدلية كالمثالية مثلا إلا محاولة للهروب من هذه النتيجة الحتمية[2] ، أما لماذا لم تنته أوربا إلى عقل كوني و إنساني و بمنهجية معرفية و علمية ، و حصرت فلسفتها وتقدمها في المادية الجدلية و قد قدمنا إمكانية ذلك لثلاثة عوامل ذكرها " حاج حمد" و هي :

- الاكتشافات العلمية منذ كوبرنيك التي تفترض تشكل عقل كوني لا متناهٍ كالكون اللامتناهي.
- الاكتشافات الجغرافية التي تفترض تشكل عقل متفاعل و منفتح حضاريا و إنسانيا.
- و أخيرا البحوث العلمية ضمن ثورتها الفيزيائية التي غاصت في جزيئيات لا متناهية الصغر"[3] .

فحاج حمد يرجع ذلك إلى ثلاثة عوامل أيضا و هي :

1 - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، سوريا، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1431-2019، ص7.

2- انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج1/ ص 194.

3- نفسه: ج1/ ص 209.

أولا : نشأة النهضة الأوروبية في إطار عقدة اللاهوت الذي شكل حربا على العقلانية، واللاهوت المسيحي يعوزه النص الإلهي المطلق الذي يستوجب الكونية و يتفاعل مع العقلانية، ويتقبل بنسبية منهجية المحددات النظرية العلمية، فالفرق بينه وبين العقلانية شاسع فإما هو و إما العقلانية ، و كانت النتيجة أن انتهت العقلانية إلى الوضعية و انتهى اللاهوت إلى الحياد، رغما عن محاولات الإصلاح.

ثانيا : قد تم التطور الاقتصادي و الاجتماعي في أوروبا ضمن نسق صراعي عبر مفهوم جدلي للتوالد الطبقي مؤكدا الانتقال من حالة إلى حالة تاريخية أخرى من خلال الصراع و الثورات الدامية ، أدى إلى بلورة مفاهيم عنصرية على المستوى القومي و طبقية على المستوى الاجتماعي.

ثالثا: ضمن اتساع المكان الكوني بعد الكشوفات الجغرافية حملت معها أوربا إلى العالم :

أ– منحاها الصراعي في التركيز على الذات في إطار التوسع الاستعماري ، فهي لم تتفاعل إنسانيا مع العالم بمنطق الرسالة، وإنما استولت على العالم لاحتكار ثرواته و استعباد شعوبه.

ب– و باتساع سيطرتها على العالم بدأت بفرض مركزيتها الحضارية العالمية بمنطق الهيمنة على الحضارات و الثقافات الأخرى و ليس بمنطق التفاعل[1] .

كل هذه العوامل مجتمعة أدت إلى نقيض ما كان يفترض أن تكون عليه نتائج التجربة الأوروبية، حيث انتهت إلى استخدام العلم للسيطرة على الطبيعة و ليس التفهم الكوني ، وانتهت إلى الصراع الطبقي و العنصري و التركز على الذات عوضا عن التفاعل الحضاري و الإنساني وانتهت إلى الحداثة و ما بعدها[2] .

هكذا قامت النهضة الأوروبية على أساس العقل وحده ، و أهملت الجانب الروحي ، وأهملت التعاليم الإلهية و ما تضمنته من المثل العليا العظيمة و القيم الخلقية الرفيعة، وبقي الإنسان لنفسه يخترع عقائد و حقائب جديدة ، و يوجِدُ فضائلَ و مثلَ عليا غير تلك التي انتقلت إليه من تراث النبوات و تعاليمها الإلهية ، فاتخذ العقل أساسا للحكم على الحقائق كلها الحسية والغيبية، و جعلت الحواس و التجربة المادية وسيلة و طريقا للوصول إلى الحقائق ، فكان الإتجاه العقلي و المادي الطبيعي و كانت الفلسفات العقلانية و المادية في آن واحد ، و أدى هذا الإتجاه الفكري إلى نهضة علمية عقلية لا تصاحبها نهضة خلقية، روحية اللهم إلا بقايا باهتة ضعيفة من دين متوارث قديم ، بدلته

1- المصدر السابق: ج1/ص 210-2011.

2- نفسه: ج1/ص 212 .

الأيام و لعبت به الأهواء و المصالح و جعلته في موقع غير مرغوب و لا جذاب . و أعقبت النهضة العلمية نهضة صناعية مهدت لها الاكتشافات العلمية وكان من نتائجها اتخاذ الرفاهية المادية و إشباع الشهوات و تحقيق الملذات غاية للإنسان، وكان ذلك نتيجة للنهضة الصناعية و منتجاتها ولتحرر العقل تحررا لا يضبطه ضابط و لا رادع و لرد الفعل تجاه النصرانية التي كانت تنفر الناس مما أحل الله لهم من الطيبات ، و هكذا بدأ الدين بمعتقداته و قيمه الخلقية و فضائله يخسر شيئا فشيئا، و بدأ يخلو مكان الحياة الروحية والخلقية وبدأ الخلل يزداد كلهما تقدم الزمن[1]. و ببلوغ التقدم العلمي و التكنولوجي ذروته في العالم الغربي ظهرت عيوب الفلسفات المادية واضحة جلية ؛ تجلى ذلك في حالة الصراع المستمرة التي تعيشها الحضارة الغربية.

1- محمد المبارك ، الإسلام و التيارات الفكرية العالمية ، و بحوث أخرى ، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1998 ، ص 29-30.

المبحث الثاني : الإسقاطات الأوربية على الفكر العربي:

المطلب الأول: تنازع الدين مع العلم .

قد رأينا في المبحث السابق كيف انتهت أوروبا إلى استبعاد الدين عن العلم و إلى المادية البحتة كنتيجة منطقية لتطور العقلية الاوربية ، و ذلك رغم محاولات الكنيسة التوفيق بل التلفيق منذ العصر المدرسي ، ولكن تلك المحاولات لم تفلح لأن قطار العلم كان أسرع ، و قد أرجع حاج حمد ذلك إلى عدم امتلاك اللاهوت المسيحي لنص إلهي مطلق بإمكانه استيعاب الكونية والتفاعل مع العقلانية[1] ، و تظهر الحداثة الغربية بفضل التطور الأوربي على جميع المستويات و بفعل الاحتكاكات الغربية المباشرة مع العرب سواء عبر الاحتلال أو ما يسمى بالحماية أو الانتداب، تَمَّ استدخال هذه الحداثة بشكل صارخ إلى العالم العربي خصوصا مع حملة نابوليون بونابرت (1769-1821) على مصر سنة 1798م ، و قد استجاب لهذه الدعوة لاحقا محمد علي باشا وهو ما عبر عنه بمشروع بناء الدولة الحداثوية و قد كانت عملية التحديث هذه منظمة ومدروسة إلى حد كبير و ذلك من خلال عمليات تدريب النخب المبهورة بالثقافة الغربية وتدجينها ، حيث شكلت للمستعمرين فيما بعد القنوات و الركائز الأساسية المؤتمنة[2]. كل هذه الجهود أدت فيما بعد إلى سيطرة الفكر الإنجليزي على الصحافة العربية ، ذلك أن الاستعمار الإنجليزي كان في شكل انتداب و ليس استعمارا عسكريا كما هو حال الاستعمار الفرنسي؛ ففرنسا كانت تعمل على إبادة الشعوب المستعمرة أو على الأقل كانت تعمل على تجهيلها بخلاف الإنجليز الذين كانوا ينتهجون سياسة الغزو الثقافي ، و قد نجح الإنجليز إلى حد كبير في استقطاب النخب المثقفة و خاصة في صفوف السوريين المسحيين أمثال يعقوب صروف (1855-1927) و فارس نمر، و شاهين مكاريوس، المؤسسين لثلاث دوريات " اللطائف" مجلة ماسونية، " المقطم" سياسية ، و " المقتطف" علمية أدبية؛ وفي هذه الأخيرة أعلن شبلي شميل عن مذهبه التطوري الإلحادي، وكذلك أتباعه أمثال سلامة موسى و إسماعيل مظهر ، و يضاف إليهم جرجي زيدان، ولكي يبرر المثقفون العرب الحداثيون الاستعارة عن العالم الغربي كنموذج جاهز، و يضفون عليه مصداقيته تجاه جماعاتهم الأهلية لجؤوا إلى الاحتكام إلى التراث انطلاقا من منظور انتقائي متذرعين بالعصر العباسي المعروف بالعصر الذهبي؛ الذي حصلت فيه حركة ترجمة كبيرة عن الفكر اليوناني، كل هذا يبرز رغبتهم الجامحة في

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ص 210.

2- غريغوار منصور مرشو: الفصام في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007 ، ص 60.

اعتناق الحداثة الغربية وهو الأمر الذي أدى إلى تبخيس خصوصية الإسلام حقها، و انتقاد نصوص القرآن أو الانتقاص منها، باسم كونية الثقافة اليونانية، وامتدادها الأوروبي في الأزمنة الحديثة، وأسبقية العقل على الإيمان ، و قد تصالب هذا التوجه وتضافر مع الخطاب الأيديولوجي للمستشرقين ، و كان أرنست رينان (1823-1892) أبرزهم تأثيرا[1] وكان الهاجس الوحيد لهذه النخب هو اللحاق بالغرب و قطع الطريق على التأخر المتراكم في مقابل أوروبا الصاعدة المتطورة ؛ من هنا راح دعاة الحداثة يرسمون مكونات الفكر الحديث والمعاصر عبر سلسلة من الثنائيات التعسفية : محافظة/ليبيرالية، تقليدية/ حداثة ، أصولية دينية/ علمانية ، رجعية / تقدمية ، استبدادية/ ديمقراطية[2] ، فقد اختار إذن العرب طريقة التقليد للغرب للحاق بركب الحداثة ، و لكن السؤال المطروح ماهو هذا الغرب؟ ، طبعا و كما قدمنا قد انتهى الغرب إلى الصياغة الماركسية كخلاصة لليساق تطور العقلية الأوروبية و قد انتهى كما أوضحنا إلى القطيعة مع السماء، و إلى نفي كل ما هو متجاوز لعالم المادة ويضرب " حاج حمد" مثالا على هؤلاء المثقفين "بصادق جلال العظم" و الأمثلة كثيرة ، وإن كان من الجدير أن نضرب مثالا بأوائل الذين نادوا بمثل هذه الطروحات ، ونلقي نظرة على الظروف التي أدت إلى ذلك حتى نقف على مكمن الداء. يذهب جميع الدارسين إلى أن أول من نادى بتقليد الغرب و الدعوة إلى الدخول في النموذج الغربي هو رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873) و ذلك لما انتدبه محمد علي باشا كمرشد لأول بعثة عربية تتلقى تعليمها بفرنسا ، و لكنه سرعان ما انخرط في برامج تحت رقابة المستشرقين، و لم يكتف بهذه البرامج المدرسية وإنما راح يروي أذواقه الأدبية من خلال قراءات متنوعة كأعمال راسين، منتسكيو ، فولتير، روسو، بالإضافة إلى ذلك بنى علاقات مع المستشرقين، وفي أثناء إقامته بباريس (1825-1831) ألف كتابا بعنوان (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) حيث عبر فيه عن انبهاره بالمبادئ الديمقراطية و الحب للعمل و مكانة المرأة في المجتمع و بعد عودته إلى مصر بدأ بترجمات علمية، و أنشأ مدرسة اللغات و اختار بنفسه التلاميذ و أسس فيها قسما للترجمة ، و فيها أَهَّلَ أولَ جيلٍ مصري إضافة إلى أعماله الكبيرة وترجماته المختارة من كل الاختصاصات[3]، غير أن الطهطاوي لم يحارب الدين و لم ير فيه عاملا للتخلف كالذين جاؤوا من بعده ، و إنما أبدى انبهارا بما وصلت إليه الحضارة الغربية، و تمنى مثلها

1- المرجع السابق: ص66.

2- نفسه: ص 67-68.

3- نفسه: ص 62-63.

للعرب ، و مع ذلك بقي وفيا لتعاليم الدين مناضلا من أجلها ، و هو الذي تصدى بكتاباته للأنظمة الغربية التي تريد القوانين الوضعية بدلا من شرائع السماء[1] .

ثم خلف من بعده خلف نادوا صراحة بالمادية و القطيعة مع السماء و من أبرزهم وأجرئهم سلامة موسى (1887-1958) الذي أعلن كفره الصريح بالشرق و إيمانه العميق بالغرب، وكان يعتبر بلاد الشرق بلاد السلف ، و أن الموتى في هذه البلاد يحكمون الأحياء و هم في قبورهم بآدابهم وتقاليدهم و شرائعهم ، و قد دافع عن ابن خلدون و أشاد به و اعتبره مؤسس علم الاجتماع كونه ينظر إلى التاريخ و المجتمع و يفسرهما تفسيرا ماديا[2] ، لا كونه مسلما ينطلق من أصوله الدينية الإسلامية، و قد خفي على سلامة موسى أن بن خلدون لا يكاد يفسر ظاهرة من الظواهر سواء التاريخية أو الاجتماعية إلا مستندا إما إلى نص أو إلى أصل ديني ، كما أشاد سلامة موسى بحملة نابليون على مصر، و اعتبره نورا جديدا[3] و لكننا إذا بحثنا عن الدوافع التي جعلت سلامة موسى ينحو هذا النحو سنجدها مختلطة بين الذاتية والموضوعية ، فقد كان مولده بالزقازيق بمديرية الشرقية سنة1887م، وفي هذه الفترة كان الأقباط يُرغَمون على لبس العمائم السود تمييزا لهم عن المسليمن ، حتى جاء محمد علي وألغى هذا التمييز ، و سافر في سن العشرين إلى أوربا، وفي باريس تأثر برواد النهضة الأوروبية و إنتاجهم الفكري، و هنا حاول كما يقول:" أن ينسى عن ظهر قلب كل ما سبق أن تعلم في مصر من الغيبيات ، ذلك أنه في بلاده ذهنية صحراوية تفتقر إلى التفكير الخصب"[4]. من هنا يتبين لنا كيف تأثرت نفسية سلامة موسى بالتمييز العنصري من جهة و التخلف الفكري و الحضاري من جهة أخرى، و بالتقدم الحضاري للغرب، فالأول جانب ذاتي و الثاني جانب موضوعي تماما كما حدث من قبله للطهطاوي ، إلا أن الطهطاوي كان مسلما تلقى تعليمه بالأزهر ، و سلامة موسى كان مسيحيا ، و قد رأينا الهزات العنيفة التي تعرضت لها المسيحية طيلة عصر النهضة الأوروبية، هذا العصر بمنجزاته أثر كثيرا في فكر سلامة موسى، و هو الشيء الذي أفقده حتى الثقة بمسيحيته ، فالمسيحية لم تُنشِئ حضارة كما فعل الإسلام ، لذلك كان المثقفون العرب المسلون أقل حدة و أكثر حذرا في مثل هذه الدعوات، والدليل على ذلك أن سلامة

1- انظر، محمد عمارة، الإسلام و التحديات المعاصرة ، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط2 ، 2005 ، ص 440-441.

2- انظر ، سلامة موسى ، ماهي النهضة و مختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1987 ، من مقدمة المحقق ، ص 13.

3- نفسه : ص 202.

4- سلامة موسى، ماهي النهضة من مقدمة المحقق ، ص 9.

موسى يفتخر بالعرب و يحمل على ابن خلدون حملة شعواء في تنقصه حضارة العرب ، يقول:" إن الخطأ البارز في ابن خلدون هو تنقصه حضارة العرب، فإنه هنا أعمى كامل العمى لا يرى بصيصا من نور ، فإنه رأى الأعراب و لم ير العرب"[1]، ويعتبر سلامة موسى الحركةَ العلمية التي لقيت بذرتها في الأندلس عند العرب اكتشافا جديدا للدنيا لأنها اعتمدت على التجربة[2] ، و الملاحظ أنه يذكر العرب و لا يذكر المسلمين ، و ذلك حتى ينزع الصفة الدينية ، و يعزو حضارتهم إلى عرقهم و ليس دينهم. و لا يفوتني في هذا الصدد أن أجلي نقطة مهمة، كثيرا ما يخلط و يخبط فيها عامة الكتاب و هي وضعهم رواد النهضة و الإصلاح – مع الكثير من التَحَوُّز في العبارة – في خانة واحدة و التسوية بينهم سواء من حيث المنطلقات أو من حيث الأهداف ، كوضعهم سلامة موسى و سبلي شميل وفرح أنطون في خانة مساوية مع رفاعة الطهطاوي و قاسم أمين و محمد عبده و عبد الرحمن الكواكبي ، و القائمة طويلة من الطرفين أما الطرف الأول فصحيح كل ما ينقل عنه مما ذكرنا بعضه، أما الطرف الثاني فليس كذلك ، فمنطلقاتهم إسلامية و أهدافهم كذلك و ليس بصحيح ما يقال في حق قاسم أمين ومحمد عبدة و رفاعة الطهطاوي بأنهم من صنع الغرب ، قائمون بتنفيذ مخططاتهم، و سأكتفي بأكثرهم إثارة للجدل : قاسم أمين، لأذكر بعض منطلقاته و بعض أهدافه فقاسم أمين ينطلق من الإسلام و يتبناه و يفتخر به بخلاف سلامة موسى ومن هو في طرفه، وهم عموما نصارى العرب، يقول قاسم أمين : " سبق الشرع الإسلامي كل شريعة سواه في تقرير مساواة المرأة للرجل، فأعلن حريتها و استقلالها يوم كانت في حضيض الانحطاط عند جميع الأمم، وخوَّلها كل حقوق الإنسان و اعتبر لها كفاءة شرعية لا تنقص عن كفاءة الرجل في جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أو زوجها، وهذه المزايا التي لم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات كلها تشهد على أن من أصول الشريعة السمحاء احترام المرأة و التسوية بينها و بين الرجل"[3] ، فأين هذا من قول محمد قطب عن قاسم أمين بأنه : " عاد يدعو إلى تعليم المرأة و تحريرها على ذات المنهج الذي وضعه المبشرون وهم يخططون لهدم الإسلام " [4]، و قاسم أمين في كتابه كله لا ينفك يستشهد على آرائه بالكتاب والسنة وأصول الإسلام ، و يهدف قاسم أمين من وراء ذلك إلى إزالة الغطاء و الحجب عن حقائق

1- المرجع السابق: ص 13.

2- نفسه: ص55.

3- قاسم أمين ، تحرير المرأة ، موفم للنشر، الجزائر، دط 1988، ص 11.

4- محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، دت، ص 250.

الإسلام التي توارت خلف ثقافات و أيديولوجيات الشعوب المختلفة التي صبغت الإسلام بعاداتها و تقاليدها والإسلام منها براء، ثم ليستفيد العالم الإسلامي من نصفه الثاني — و المتمثل في المرأة – طالما حُرِمَ من خدماته قرونا من الزمن ، بل إننا نجد ما طالب به قاسم أمين قليلٌ جدا في جنب ما أعطى الإسلام المرأة من حقوق ، و قد يعجب القارئ إذا قرأ قول قاسم أمين: "ولست ممن يطلب المساواة بين الرجل و المرأة في التعليم، فذلك غير ضروري ، و إنما أطلب الآن ، و لا أتردد في الطلب أن توجد هذه المساواة في التعليم الإبتدائي على الأقل ، وأن يُعتنى بتعليمهن إلى هذا الحد مثل ما يعتنى بتعليم البنين"[1]. ويقول: " إننا نطلب تخفيف الحجاب ورده إلى أحكام الشريعة الإسلامية ، لا لأننا نميل إلى تقليد الأمم الغربية في جميع أطوارها و عاداتها لمجرد التقليد أو للتعلق بالجديد لأنه جديد ، فإننا نتمسك بعاداتنا الإسلامية و نحترمها"[2]، نعم لقد استُغِلَّت مثل هذه الأفكار في إشاعة بعض المنكرات، و لست أرى الضجة التي أثيرت حول أفكار قاسم أمين إلا لأن الناس حاكموها إلى بعض الآثار التي أحدثها مستغلوا مثل هذه الأفكار ، أما الرجل فبريء من كل ما يتهم به من عداء للدين و التنصل من أحكامه و تنفيذ مخططات المبشرين.

والآن إذا انتقلنا من هذا النموذج و هو نموذج فكري تاريخي سيكولوجي بالدرجة الأولى سننتقل إلى نموذج آخر فلسفي وهو الدكتور صادق جلال العظم الذي تعرض له حاج حمد بالنقد لنقف على أبرز النقاط التي جعلته يرفض الدين، و يقف بالفكر و العلم و الفلسفة عند حدود المادة، ولا يستثني العظم أي دين من ذلك ، بل هو يركز دراسته أساسا على الدين الإسلامي باعتباره الدين الوحيد الذي صمد في وجه المادية ولم يتأثر بها كبقية الأديان ، و في كتابه "نقد الفكر الديني" يشرح العظم وجهة النظر التي ترى أن الدين كما يدخل في صميم حياتنا، وكما يؤثر في تكويننا الفكري و النفسي فإنه يتعارض مع المعرفة العلمية قلبا و قالبا روحا و نصا ، مفندا لرأي القائلين بأن الاختلاف إنما هو بين العلم و القشور الخارجية التي تراكمت حول روحه وحجبتها عن الأنظار و يرتكز في ذلك على ثلاث حجج هي كمايلي :

أولا: مرت على أوروبا فترة من الزمن تتجاوز القرنين و نصف قبل أن يتمكن العلم من الانتصار انتصارا حاسما في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية ، و لا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم

1- قاسم أمين، تحرير المرأة، ص 48.

2- نفسه، ص 77.

البلدان النامية ، بما فيها الوطن العربي ، علما بأنها معركة تدور رحاها في الخفاء و لا تظهر معالمها للجميع إلا بين الفينة و الأخرى.

ثانيا: يحوي الدين الاسلامي آراء و معتقدات تشكل جزء لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه و طبيعته ، عن تاريخ الإنسان وأصله و حياته خلال العصور ، وليس من الضروري أن نشدد بأن هذه الآراء تتعارض تعارضا واضحا مع معلوماتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات، لكن أن يتناقض الدين مع العلم في اعتقاد معين حول موضوع محدد ليس أمرا مهما للغاية ، إن الخلاف و النزاع بينهما يجريان إلى أعمق من ذلك بكثير عندما يمسان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعتنا و معارفنا و الطريق التي يجب أن نسلكها للتيقن من صدق هذه القناعات أو كذبها، إن الإسلام و العلم في هذا الأمر على طرفي نقيض، إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف و القناعات بالنسبة للدين الإسلامي (كما هو بالنسبة لغيره) هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر مقدسة أو منزلة... أو الرجوع إلى كتابات الحكماء و العلماء الذين درسوا هذه النصوص وشرحوها، أما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ و هي تتنافى مع المنهج العلمي القائم على الملاحظة والاستدلال، و التبرير الوحيد لصحة النتائج هو مدى اتساقها المنطقي بعضها مع بعضها الآخر ومدى انطباقها على الواقع.

ثالثا: من الأمور الجوهرية التي يشدد عليها الدين الإسلامي أن الحقائق الأساسية جميعا التي تمس الحياة في الصميم، وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (بزول القرآن وربما الكتب الأخرى قبله) لذلك نجد أنظار المؤمنين دائما موجهة إلى الوراء، إلى تلكم الفترة التي يعتقدون أنه تمَّ فيها كشف هذه الحقائق والمعارف من قِبَل الله عن طريق الملائكة والرسل، وينتج عن ذلك أن وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة، وإنما التعمق فهم النصوص استنادا إلى الآية:"وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُم ۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴿٣٨﴾ "[الأنعام:38] لذلك نجد التاريخ الفكري للدين يتألف دائما من تفاسير وشروح وشروح لشروح الشروح...[1]

والدين باختصار عند العظم – بطبيعة عقائده المحددة – ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الوراء ليستلهم مهده، ولذلك كان يشكل دائما التبرير الميتافيزيقي والغيبي للأوضاع

1- صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1970، ص21-22-23.

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية القائمة، وكان دائما ولا يزال يشكل أحصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الأوضاع تغييرا ثوريا[1].

والنموذج الثاني الذي يتخذه حاج حمد من الذين انبروا لتأكيد المنهجية العلمية المفارقة للتصور الديني الأيديولوجي "عاطف أحمد" في كتابه (نقد الفهم العصري للقرآن) الموجه بكامله ضد تأملات مصطفى محمود المتعصرنة لآيات القرآن، يقول عاطف أحمد: "إن تفسير نص معين في كتاب معين يجب أن يلتزم أولا بأن يتوافق مع التركيب اللغوي طبقا للمعجم والقواعد اللغوية السائدة في المرحلة التاريخية الخاصة التي صيغ فيها ذلك الكتاب، وثانيا بأن يتطابق مع ما ورد في الموضوع نفسه في نصوص أخرى من الكتاب نفسه، وهذان الشرطان – بالنسبة للقرآن – لا يتحققان بدقة غلا لدى المفسرين الأوائل الذين كانوا على دراية تامة بلغة ذلك العصر، والذين كانوا بحكم تقارب الزمن وأحيانا تطابقه مع زمن صدور النص أقرب إلى فهم المعنى المرادمن أي تفسير حديث"[2].

يخلص العظم و عاطف إلى التاريخانية و القطعية المعرفية مع التراث، يرفضان عصرنة الفهم للدين و يصران على تثبيت معاني النصوص ضمن تاريخانية إنتاجها و يتفق "حاج حمد" معهما في أمرين و يختلف في آخرين، فأما الأمران اللذان يتفق فيهما معهما فهما:

أولا : أن المبحث التاريخاني ينطبق على إنتاجية التراث أي على التدوين ، ليس فقط بالنسبة للكيفية التي فُسِّرَ بها القرآن أو دُوِّنَ بها الحديث أو تحددت فيها معالم أصول الدين و أصول الفقه و لكن أيضا تقعيد اللغة العربية نفسها.

ثانيا : أن التوجهات العصرانية في الكتابات توجهات مضلة إلى حد كبير، فهي وإن جاءت مفارقة للتراث إلا أنها لم تبن عصرانيتها على فهم داخلي للنص القرآني فهي محاولات أقرب إلى المقاربات الوضعية منها إلى المنهجية القرآنية.

أما الأمران اللذان يختلف فيهما معهما فهما:

أولا : الربط بين التراث التدويني البشري الذي تنطبق عليه التكوينية التاريخانية بحكم المعطى الثقافي و الاجتماعي و التاريخي و النص القرآني الإلهي المطلق فالقرآن ليس نتاجا بشريا.

1- المرجع السابق: ص16.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص256.

ثانيا : أنهما يستخدمان التاريخانية كموقف فلسفي وصفي لإحداث القطيعة المعرفية مع السياق التاريخي العربي الإسلامي و باتجاه عدمي، فهما يجسدان منطق التفكيك دون القدرة على التركيب[1].

وإذا ما تأملنا في حجج " العظم" و " عاطف" التي يرتكزان عليها لإثبات التعارض بين العلم و الدين الإسلامي نجدها كما قال "حاج حمد" بحق عبارة عن ترجمة لما كتبته العقلانية الأوروبية في ثورتها الوضعية على اللاهوت المسيحي ، إلى جانب ما أثاره الإصلاحيون منذ مطلع القرن السادس عشر من نقد لبعض المفاهيم الإنجيلية؛ فهما قد سحبا ما تم ضمن ذلك النسق الأوروبي اللاهوتي المسيحي على نسقنا العربي الاسلامي ، فهو نقد مستعار و لم يستطيعا أن يمضيا به إلى نهايته كما مضى النقد الأوروبي إلى تلك النهايات[2]، فقد تكلم العظم عن حرب خفية بين الدين و العلم في الوطن العربي و لكنه لم يستطع أن يثبت ذلك ، ثم ما الذي يجعل المعركة خفية أصلا ونحن في عصر الحريات المفارق تماما لعصور الصراع بين الكنيسة والعلم، إن لم يرد بذلك إلا التمويه ، فهل حَكَمَ مجمع فقهي أو محكمة شرعية أو هيئة دينية في العالم الإسلامي كله بردة أو كفر عالم لأنه اكتشف نظرية علمية، أو هل أُصدر في حق أحد حكم الإعدام أو النفي أو مُصادرة الكتب و حرقها بحجة أنها تحمل علما يخالف تعاليم القرآن كما فعلت المسيحية ، ثم من أخبر " العظم" و من لف لفه أن المصدر الوحيد للعلوم عند المسلمين هو النص الديني المقدس ، ألم يدع القرآن إلى السير في الأرض واكتشاف أسرارها و الاستفادة من خيراتها ، فليس القرآن كتابا للنظريات العلمية ، و إنما يعطينا القرآن المناهج و ليس النظريات الجاهزة ، فتلك مهمة منوطة بالإنسان ، و ما معنى الاستخلاف إن لم يكن هذا ؟

وإذا نظرنا إلى أحاديث الرسول نفسه أليس نجدها ترجع أمور الدنيا للناس أنفسهم يتصرفون فيها بخبرتهم و عبر متاحات كل عصر من العصور، ألم يقل الرسول للصحابة " أنتم أعلم بأمور دنياكم"[3]، وحتى الصحابة أنفسهم فهموا هذا، ولذلك رد الحباب بن المنذر للنبي في غزوة بدر لما نزلت قريش بالعدوة القصوى من الوادي ونزل الرسول بأدنى ماء من مياه بدر، فقال: يارسول الله أرأيت هذا المنزل ، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم أو نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج1/ ص 288-289.

2- نفسه : ج291/1.

3- مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا، دون ما ذكره صلى الله عليه وسلم من معايش الدنيا، على سبيل الرأي ، رقم 2363 ، مسلم بشرح النووي، ج15/ص117-118، وابن ماجة، السنن، كتاب الرهون، باب تلقيح النحل(2470-2481)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، دمشق، سوريا، دط، دت، ج2/ص825.

قال: بل هو الحرب والرأي والمكيدة، فقال : فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نُغوِّر ما وراءه من الآبار، ثم نبني حوضا فنملؤه ماء ، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون . فنهض رسول الله صلى اللع عليه وسلم وتحول إلى المكان والرأي الذين أشار بهما الحباب بن المنذر رضي الله عنه"[1]. فأين كل هذا مما يذهب إليه العظم من أن العلم عند المتدينين– أي أهل الأديان والإسلام خصوصا – لا يؤخذ إلا من المصادر الإلهية المقدسة كما يزعم.

المطلب الثاني : الإسقاطات الأوربية على الأخلاق:

ليس الدين و الأخلاق شيئا واحدا ن فالأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير دين، أما الأخلاق كممارسة أو حالة معينة من السلوك، فإنها لا تعتمد بطريق مباشر على التدين والحجة التي تربط بينهما هو العالم الآخر.. العالم الأسمى ، فلأنه عالم آخر هو عام " ديني " و لأنه أسمى فهو عالم " أخلاقي" و في هذا يتجلى استناد كل من الدين و الأخلاق أحدهما إلى الآخر ، كما يتجلى استقلال كل منهما عن الآخر[2].

غير أن التطور الأوروبي و الذي درسناه في إطار ما يسمى بعقدة اللاهوت، والمسيرة التاريخية الأوروبية و في تقلبها عبر الثورات العلمية الإنسانية للإنسان نفسه ... لوجوده وقضاياه، وأمام الهزات العنيفة التي أصابت البنية الذهنية الإقطاعية و الفكر اللاهوتي الكنسي أعاد الإنسان الأوروبي – تحت طائلة المتغيرات – نظرته إلى نفسه و إلى العالم أصبح أكثر ميلا للحرية بمعناها الاجتماعي والفردي ، فلم يعد قابلا للتقولب السَّهل و الانقياد الأعمى ، فقد طغت النقدية ضمن كل الاتجاهات و ارتبطت بعلاقة جديدة مع الطبيعة ، فقد مُجِّدَ إنسان الطبيعة في أوربا، ثم مُجِّدَ إنسان العلم واكتسبت الأخلاق معنى جديدا كشأن ما جرى ضمن كل التحولات الجذرية في العالم، وتطور الأمر إلى بحث أوروبا عن قم أخلاقية في النظام الطبيعي نفسه بديلا عن القيم الأخلاقية الدينية[3] .

فكان الاعتقاد أن نظام الطبيعة يتضمن نظاما لقانون طبيعي في الأخلاق يجب معرفته واتباعه كأيٍّ من المبادئ العقلية التي تضمنتها في ذلك الوقت آلة الانتظام النيوتونية[4]، ويمكن أن يؤخذ نيتشه كنموذج واضح أراد تطبيق الأخلاق الطبيعية وخصوصا الداروينية بحذافيرها، حيث عند داروين "في الصراع من أجل البقاء" لا يفوز الأفضل بالمعنى الأخلاقي ، وإنما الأقوى والأفضل تكيُّفا هو

1- سيرة ابن هشام: ص300.

2- بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 193.

3- انظر راندال، تكوين العقل الحديث : ج1/ص415 و ما بعدها.

4- حاج حمد، العالمية الثانية : ج1/ ص 263-264.

الذي يفوز ، و هكذا أخلاق نيتشه ، فقد طبق شتات قوانين علم البيولوجيا و نتائجها على المجتمع الإنساني و كانت النتيجة نبذ الحب و الرحمة و تبرير العنف و الكراهية[1]، وهكذا ارتبط التطور الأوروبي بلاهوت الأرض و عبر التزاوج بين العقل و الطبيعة تولدت قيمة ذاتية جديدة للإنسان بمعاني جديدة للقيم الأخلاقية، وقد ولد هذا الاتجاه اتجاهات في غاية الانحراف والشذوذ[2] ، فإنسان داروين مثلا قد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجي (السوبرمان) أو الإنسان الأعلى و لكنه يظل محروما من الصفات الانسانية ومن ثم محروما من السمو الإنساني[3].

ومن أجل هذا ذهب "علي عزت بيجوفيتش" (1925-) إلى اعتبار أن الأخلاق هي الحياة ضد الطبيعة ، مفندا مقولة الرواقيين : " الحياة في انسجام مع الطبيعة". يقول ": فإذا كان كل تقدم بيولوجي أو تقني يستمد من نظرية داروين في الاختيار الطبيعي حيث يقهر الأقوى الأضعف بل يحطمه فلا بد أن تقف الأخلاق ضد النقطة الأساسية في التقدم، ولقد كانت الأخلاق ولا تزال تدعو إلى حماية الأضعف و الأقل مقدرة و إلى الإشفاق عليه و العناية به و هكذا كانت الأخلاق و الطبيعة في تصادم منذ البداية"[4]، وذلك على عكس ما يذهب إليه أصحاب الدين الطبيعي الذين يرون أن الدين ليس حاجة غريزية و نتيجة فعل في النفس البشرية ، و إنما هو علم في الأساس كعلم الفيزياء ، أي أنه نظام من القضايا العقلية أُعطي لنا من الخارج لامتحانه كما تمتحن أية قضايا أخرى ببراهين العقل الإنساني، و طريقته الوحيدة للتوصل إلى القضايا التي يجب الاعتقاد بها هي ذات النوع من العقل الذي يستعمله أحدنا لقبول قانون فيزيائي ، ومبدأ سياسي أو استثمار مالي[5]، فقوانين الطبيعة تُعبِّر تماما عن إرادة الإله ، الخالق و قدرته ، فهي موازية له ويمكن اكتشافها من خلال إعمال العقل وحده والتأمل في قوانين الطبيعة وآلياتها ولذلك يصف الربوبيون الكتاب المقدس بأنه يوازي كتاب الطبيعة ،ومن ثم فلم تكن هناك حاجة إلى وحي أو معجزات أو كتب مقدسة أو تدخل إلهي يتنافى و قوانين الطبيعة،و مهمة الخالق حسب الربوبيين، خلق الكون وحسب، ولكنه لا يتدخل البتة في شؤون هذا الكون، بل إن علاقته بالعالم تُعبِّرُ عن نفسها في قوانين طبيعية ثابتة غير متغيرة تحكم المادة، وقد شبه نيوتن الخالقَ بصانع الساعة الذي يصنعها ثم يملؤها ويضبطها و يتركها

1- بيجوفيتش، الاسلام بين الشرق و الغرب : ص 196.
2- حاج حمد، العالمية : ج1/ ص 265.
3- بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 195.
4- نفسه: ص194-195.
5- راندال، تكوين العقل الحديث : ج1/ ص 420.

بعد ذلك وشأنها تدور بكل دقة ... ومن ثم فقد تم استبعاد الخالق من المعرفة العلمية إذ يمكن معرفة العالم عقليا ومن خلال الحواس، وبذا تم استبعاد الإله والغيب من المنظمة الأخلاقية[1] .

ولكن محاولة بناء ديانة علمية جديدة قد أخفقت كل الإخفاق، ومحاولة إقامة الأخلاق على أساس عقلي لا تستطيع أن تتحرك أبعد مما يسمى بالأخلاق الاجتماعية، أو قواعد السلوك اللازمة للمحافظة على جماعة معينةن و هي في واقع الأمر نوع من النظام الاجتماعي ، فلا يمكن القول أن الأخلاق نتاج العقل ، فالعقل يستطيع أن يختبر العلاقات بين الأشياء و يحددها ولكنه لا يستطيع أن يصدر حكما قيميا عندما تكون القضية قضية استحسان أو استهجان أخلاقي[2]، فحتى نيتشه نفسه أدرك هذا و لكنه فضل الهروب، قال: " علينا أن نكبح جماح قلوبنا كي لا تجُرَّ عقولنا معها إلى الضلال"[3].

والتعارض بين العلم و الأخلاق ينعكس في الحياة اليومية ، فالعلم مثلا يقبل الإخصاب الصناعي لأطفال الأنابيب ،كما يقبل بالقتل الرحيم "Euthanasie" ، هذه الأمور لم يكن في الإمكان تخيلها بدون العلم فهي نتائجه ، و من ناحية أخرى نجد أن كل أخلاقي يرفض هذه الأمور باعتبارها مناقضة للمبدأ الذي تقوم عليه الحياة الانسانية. والإعقام اليوجيني والتجارب التي تجري على الإنسان والإجهاض؛ جميعها أمور عقلانية ومنطقية تماما ولا توجد حجج علمية أو عقلانية ضدها فكيف يستطيع العلم أن يمنع سوء تطبيقها ، إنه لا يستطيع، والذين يريدون منعه يأتون بحجج لا علمية ، كأن يقولوا هو جريمة ضد قاعدة الزواج و الأسرة و المجتمع ... فالقتل الرحيم والإخصاب الصناعي واستزارع الأعضاء والإجهاض و غيرها ، إنما هي مجالات للعلم من الناحية التقنية فقط أما تطبيقاتها فقضية أخلاقية، وليس للعلم أن يتخذ قرارا في هذا المجال، والتقدم العلمي مهما كان بارزا لايمكنه أن يجعل الأخلاق و الدين غير ضروريين؛ فالعلم لا يعلم الناس كيف يحيَون ، ولامن شأنه أن يقدم لنا معايير قيمية ، ذلك أن القيم التي تسمو بالحياة الحيوانية إلى مستوى الحياة الإنسانية تبقى مجهولة و غير مفهومة بدون الدين[4]، وهو ما يعبر عنه حاج حمد بشرعة الروح، ذلك أن الإنسان – في النصوص الدينية – لا يشرع له من زاوية أبعاده الثلاثة (بدن/حواس/نفس) وإنما من زاوية بعد رابع

1- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية و العلمانية الشاملة : ج2/ ص 52-53.

2- بيجوفيتش، الاسلام بين الشرق و الغرب: ص 186.

3- نيتشه : هكذا تكلم زرادشت: ص 76.

4- بيجوفيتش، الاسلام بين الشرق و الغرب: ص 181-190-191.

هو الروح، والروح في كافة النصوص الدينية من (أمر الله) أي يأتي بها الله من خارج عالم التكوين الطبيعي...أي أنها من الله[1].

والجدير بالذكر في هذا الصدد أن القول بالدين الطبيعي و الأخلاق الطبيعية كان نتيجة طبيعية لسلسلة من التفكيكات قامت بها أوروبا – كما قدمنا – انتهاء إلى تفكيك الإنسان نفسه، حيث طُرِحَت أخلاقياتُه التقليدية على مَحَكِّ التساؤلات في محاولة لتكوين أخلاق وضعية بديلة في سياق انتقادي وعقلاني[2]، و قد قدمنا إسقاط تلك التفكيكات على الفكر العربي الذي انتهى إلى تنازع العلم مع الدين ومن الطبيعي أن ينتهي في باب الأخلاق أيضا إلى نفس النتائج أو ما يقاربها فقد انبرت مجموعة من المثقفين العرب إلى الدعوة إلى الأخلاق العقلية، وهي في الحقيقة ليست دعوة إلى الأخلاق العقلية، وإنما هي دعوة إلى ما تعقلته أوربا من الأخلاق بدا ذلك واضحا في كتابات سلامة موسى الذي يقول : " من مصلحتنا و مصلحة العالم كله أن نغرس في آذان جميع العرب في مصر والعراق و سوريا و شمال إفريقيا أنهم أوروبيون سلالة وثقافة وحضارة وعليهم أن يسيروا مع أرقى الشعوب الأوربية ، يتثقفون بثقافتهم و يتعودون عاداتهم .... هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرا و جهرة ، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزاعات التي اتسمت بها أوربا في العصر الحديث، وأن أجعل قُرَّائي يُوَلّون وجوههم نحو الغرب و يتنصلون من الشرق لأني أعتقد أن لا رجاء لنا بالنجاح في العالم بل لارجاء لنا بأن نعيش عيشة ... إلا إذا تملصنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية في نظام العائلة ، و نظام الحكومة ، والنظر للمرأة و النظر للأدب ، و النظر للصناعات والمعايش"[3]، و لكن هل خفي على " سلامة موسى" أن الغرب نفسه في بحث دائب و دائم عن الأخلاق التي تحفظ توازنه، و أنه غير مستقر على هذه الأخلاق ، بل إنه غير راض بها و إنما اضطر إليها اضطرارا ؟

1- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام: ص48.

2- حاج حمد، العالمية : ج1/ص 305.

3- سلامة موسى، ماهي النهضة من مقدمة المحقق: ص 11-12.

المطلب الثالث: تصدير القلق الوجودي .

قدمنا كيف انتهت الفلسفات الأوروبية بمختلف مدارسها و اتجاهاتها و مذاهبها إلى اللاهوت الأرضي، و كيف بوتقت الإنسان في العالم الأرضي المحدود ، و بذلك تكون قد حدت من اندفاعات اللامحدود ، مما ولد الأزمات التي تكلمنا عن بعضها سابقا، و نوعية الأزمات أو بتعبير أدق الأمراض التي تعرض للبشرية في هذا العصر لم تكن معروفة من قبل، بل لم يسمع بها إطلاقا، فهي أمراض عصرية أصابت نفسية الإنسان المبوتق في العالم المحدود ويعرض "حاج حمد" لكاتبين تعرضا لهذه القضية أراد كل منهما أن يشخص أمراض العصر هذه؛ الأول هو الكاتب الإنجليزي "كولن ولسون "؛ كتب كتابه المشهور (اللامنتمي)[1] وهو في الرابعة و العشرين من العمر والكتاب يحاول تشخيص الأمراض العصرية و يختصرها في مرض واحد أسماه (الغربة)، والثاني هو الكاتب المصري " أنيس منصور " في كتابة (وداعا أيها الملل) حيث قام بنفس العملية تقريبا إلى أنه أسمى مرض العصر بـ: (الملل)[2] ، وقد اقترح كل منها دواءً لهذا المرض، فيلتمس كولن ولسون الخلاص في الرؤية الصوفية أو الكشف الروحاني أو فيما أسماه " طريقة النمو المتسق للإنسان"[3]، أما أنيس منصور فيلتمس الخلاص في الحب تارة وفي العمل تارة أخرى، أو فيهما معا ، على اعتبار أن الحب هو الشحنة الوجدانية للعمل، و أن العمل هو الذي يضع حدا لحالات التفرج السلبي و التأمل الحيادي ليتخذ موقفا إيجابيا من نفسه و من غيره ، و يذهب "جلال العشري" إلى أن كلا منهما عبر عن الدواء الذي يحتاجه مجتمعه؛ النزعة العلمية للشرق والنزعة لروحاني للغرب[4].

إن ظاهرة الأمراض النفسية المتفاقمة التي تسري في المجتمعات الغربية خصوصا لها أسبابها الموضوعية ، ومهما حاول أنيس منصور أن يجد لذلك مبتدأ فيرى مثلا أن ولادة الملل كانت على أيدي ثلاثة رجال كبار هم صانعوا القرن العشرين ويصفهم بالصياد الذي مد يده إلى الشبكة فوجدها زجاجة مقفلة فلما فتحها خرج منها مارد جبار كان محبوسا في قاع البحر منذ ألوف

1- اللامنتمي عند كولن ولسن هو الذي لايرى العالم معقولا و لا يراه منظما فهو إنسان استيقظ على الفوضى و لم يجد سببا يدفعه إلى الاعتقاد بأن الفوضى إيجابية بالنسبة إلى الحياة ، إلا أنه يرى ضرورة مواجهة الفوضى و قول الحقيقة حتى لو لم يكن هناك أمل ما. انظر كولن ولسن: اللامنتمي ، ترجمة أنيس زكي حسن ، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط5، 2004، ص14.

2- انظر أنيس منصور: وداعا أيها الملل ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط5، 1424، 2003، ص 6 و ما بعدها و ص 81 وما بعدها.

3- انظر كولن ولسن: مرجع سابق ، ص 300-301-310-311.

4- حاج حمد، العالمية : ج1/ ص267.

السنين، الصياد الأول هو كارل ماركس الذي فتح الزجاجة فخرج مارده على هيئة رجل كادح يطالب بحقه في الخبز، والصياد الثاني هو سيجموند فرويد الذي خرج مارده من زجاجة اللاشعور على هيئة غريزة جائعة تطالب بحقها في الجنس، والصياد الأخير هو أينشتاين خرج مارده على هيئة طاقة هائلة سجلت أول انفجار ذري عرفه التاريخ[1]. إن هؤلاء الثلاثة كانوا في الحقيقة امتدادا طبيعيا موضوعيا للتطورات الأوربية عل الصعيد الفلسفي وعلى الصعيد العلمي على حد سواء، وقد تطورت فلسفيا وعلميا بمعزل عن الدين فرفضت أوروبا لاهوت السماء ولكنها قبعت تحت وطأة لاهوت الأرض فتاهت بها السبل وتشعبت بها التضاريس في مذاهب وفلسفات أكثر جبرية من لاهوت السماء ، فقد تحول الإنسان إلى كائن طبيعي، ولذلك يرى بيجوفيتش أن العدمية ليست على الإطلاق فلسفة سامة كما يزعم بعض الناس... إنها تعبير عن مقاومة الإنسان، عن عدم رضاه عن العالم الذي ينمو بعكس الصورة التي أرادها لنفسه ، إنها تمرد على الحضارة ذات البعد الواحد[2]، هذه الحضارة نفسها عند "حاج حمد" تمردت على الوجود الكوني للإنسان في سبيل الوجود الموضعي، ففي الوجود الكوني يكمن الإله الذي يرتفع بالإنسان عن أسر الموضعية الطبيعية ليستخلصه لملكوته، أَمَا وقد اختار الإنسان البعد عن هذا الملكوت الإلهي فعليه أن يواجه قدره بشجاعة في الأرض والأرض قاسية[3]. من أجل ذلك وجد كثير من الناس في العدمية الجديدة نوعا من الدين ، فالدين والعدمية يمثلان إنكارا للمادية و يقبلان هذا العالم بالفكرة نفسها؛ القلق البدائي والنظر فيما وراء القبور، والبحث المجهد عن طريق خارج هذا العالم الذي أصبح الإنسان فيه غريبا، هذه الأفكار مشتركة بينهما وإنما يكمن الفرق في أن العدمية لا تجد طريقا للخلاص بينما يذهب الدين إلى أنه وجد هذا الطريق [4] .

وقد حاول المثقفون العرب إبان عصر النهضة أن يتمثلوا الطروحات الأوروبية مسقطين إياها على الفكر العربي لعلهم يدركون شيئا من المدنية الغربية، ولقد رأينا كيف انتهى الأمر ببعضهم إلى اعتبار الدين منازعا للعلم، ورأينا بعض الإسقاطات الأوروبية على الأخلاق، ولاشك أن هذه التمثلات لقيت صداها في العالم العربي، فباستيراد الأفكار الفلسفية الوضعية استجلبت معها نتائجها المذكروة آنفا؛ كتب مصطفى محمود:" السخط و الرفض و التذمر والاحتجاج على كل

1- أنيس منصور، وداعا أيها الملل: ص 98.

2-بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 129.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج 1/ ص 270.

4- بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 130.

شيء أصبح موضة اليوم بين الشباب، أحيانا يكون الاحتجاج على الآباء، وأحيانا على الحكام وأحيانا على النظام الاجتماعي وأحيانا على الكون كله وأحيانا على الله سبحانه، كلمة لا .... بدون تمييز.... بقضية وبلا قضية بهدف وبلا هدف وأحيانا لا ... للنظافة ... ولا للقيم والأخلاق... ولا للعمل ..ولا.. للواجب والمسؤولية و النظام"[1] ، و المتتبع لنفسيات الشباب العرب والمسلمين يلحظ جليا كيف تم تصدير هذه الأمراض إلينا، فما تقدم من كلام "مصطفى محمود" – وهو عينة فقط من الإحصاءات لا تكاد تحصر– وصفٌ لحالة القلق التي يعيشها العربي والأوروبي مع تفاوت بيِّن، فبعد الحرب العالمية الثانية نشأ جيلٌ – في الدول الأوروبية ذات الثراء والرخاء– بائسٌ من الشباب يملك كل شيء ولكنه يعوزه كل شيء... و يسمون بـ" الجيل المهزوم" الذين يبشرون بفلسفة " العبث" ، و يسخرون من النظام والقواعد ، و تنتشر أساليب سلوكهم وأفكارهم كما ينتشر الطاعون في المدن الكبرى في أنحاء العالم، وكان من مظاهرها ثورة الشباب سنة 1968م في أمريكا وفرنسا، حيث وصفها بعضهم بأنها كانت مقاومة للأخلاق الاستهلاكية في المجتمع الصناعي"[2] ، و لن يجد الباحث عناء – في تقديري – إذا ما أراد استجلاء الأسباب الكامنة وراء ذلك، فماذا تكون إن لم تكن أفكار الفلاسفة الوجوديين التي لقيت رواجا كبيرا في تلك الفترة ، فما معنى الشعور بالغثيان عند سارتر و بالعبث عند كامو ، والشعور باتجاه الوجود إلى العدم عند هيدجر، هل يعني ذلك كله إلا الفوضى وعدم الانسجام والتناسق مع النفس ومع الواقع ، و حتى المذاهب غير الوجودية التي أرست القطيعة مع السماء فقد تركت الإنسان ضائعا في عالم لا يعرف منه شيئا لا أصله ولا مصيره، فجعلت الإنسان يعيش بلا هدف ولا أمل يحدوه.

إن هذا الإخفاق البيِّن للحضارة الغربية في إيجاد طريق خلاص للإنسان رغم ما قدمت له من ثروة وقوة ، بإمكانه أن يُستَثمَرَ لصالحنا نحن معشر المتدينين، وقد تفطن بيجوفيتش لهذا ودعا إلى البدء في مراجعة بعض أفكارنا الأساسية التي هي موضع قبول حتى الآن ، وأول فكرة يجب مراجعتها هي فكرة العلم الخاطئة عن الإنسان ، فما دامت الحضارة عاجزة عن حل مشكلة السعادة الإنسانية فلابد أن تكون فكرة الدين عن أصل الإنسان هي الفكرة الصحيحة، وفكرة العلم هي الخاطئة ، و ليس هناك اختيار ثالث[3].

1- مصطفى محمود: الروح و الجسد ، دار الكتاب العربي، بيروت،لبنان، ط1، 1394، 1974 ، ص 70.

2- بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 121.

3- المرجع السابق: ص 130.

هنا قد نتفق مع بيجوفيتش فيما تفطن له من وجوب مراجعة أفكارنا الأساسية التي هي موضع قبول حتى الآن، وهي في الحقيقة لم تكن موضع قبول إلا لعجز نظيرتها في الحضارة ذات البعد الواحد، أما ما لا نتفق فيه مع بيجوفيتش فهي وضعه العلم مقابلا للدين، وكأنهما نقيضان بحيث يستحيل وجودُهما معا – وإن كنت على يقين أنه لا يقصد هذا – فليس صحيحا أنه ليس هناك اختيار ثالث، ولعل بيجوفيتش انطلق في ذلك من النظرية الداروينية كناطقة باسم العلم آنذاك وكنظرية تُدرَّس في كل جامعات العالم على أساس أنها حقيقة وماعداها خرافة، ولعل الشيء الذي لم يدركه بيجوفيتش أن كثيرا من البحوث الدينية والإسلامية خصوصا تتجه إلى دعم نظرية التطور، وليس شرطا أن تكون بمواصفات داروين[1]، وفي المقابل تتجه كثير من البحوث العلمية إلى النظرة الدينية الكلاسيكية حول خلق الإنسان[2]، والبحث لازال مستمرا من الطرفين العلم والدين و ليس فيهما قولٌ فصلٌ، إلا أن القول الفصل هو في الفارق الجوهري ما بين الحضارتين، وهو الذي نستطيع أو نؤكِّده بقوة وبصفة مطلقة؛ فقد أهملت الحضارة الأوروبية البعد الروحي في الإنسان و بوتقته في عالم المادة ، واستلبت قواه اللامحدودة بلاهوتها الأرضي وكان من بين نتائجها ما مر بنا.

المبحث الثالث: الفارق بين المحددات النظرية المعرفية للقرآن و مناهج الغرب المعرفية

المطلب الأول : على الصعيد الفلسفي و الحضاري:

قد رأينا كيف انتهى السياق التطوري للعقلية الأوربية إلى خلاصته الحتمية وهي الجدلية المادية وإن اختلفت الفلسفات فهي محاولة للهروب من هذه الحتمية ، كما يذهب إلى ذلك "حاج حمد". والمادية الجدلية تقوم أساسا على فلسفة الصراع في إطار ما يسمى عند الماركسية بنضال الأضداد وقد أسقطت ذلك على الأخلاق بإحالة القانون الطبيعي على الواقع الاجتماعي، مما غَذَّى ساحة الصراع واضطرت أوروبا من خلال ذلك إلى البحث عن أخلاق طبيعية بعيدا عن استلابات اللاهوت الذي عانت منه قرونا، وَيعِيب "حاج حمد" على المادية الجدلية إغفالها أو تغافلها جوانب كثيرة تعتبر مفتاحية بالنسبة إليه لو طبقتها لانتهت إلى الفلسفة الكونية والإنسان الكوني، ولكنها فضلت أن تبوتق إنسانها في الطبيعة كأيٍّ من بقية المخلوقات الأخرى فلا خصوصية للإنسان – عند

1– انظر مثلا عبد الصبور شاهين: أبي آدم، قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة ، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، ط2، 1418،1998، ص 171. وحاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ ص 97 – وتشريعات العائلة في الإسلام: ص82. ومحمد شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، ج1/ص236-237.

2– انظر الأبحاث التي ينشرها هارون يحي و هي كثيرة و أبرزها " أطلس الخلق".

المادية الجدلية – تميزه عن بقية الكائنات. وقد تجلت مؤاخذات حاج حمد على المادية الجدلية في ثلاث نقاط:

النقطة الأولى: الحركة المادية في الطبيعة تتكون من حالتين تعملان في وحدة جدلية، حالة التضاد (السلب) وحالة الوحدة (الإيجاب)، وقد قومت المادية الجدلية في بنائيتها الأخلاقية إسقاطات القانون الطبيعي على الإنسان من زاوية السلب فقط، أي من زاوية قانون التضاد والنفي، ولم تستلهم الجانب الإيجابي في ذات القانون الطبيعي، أي جانب التركيب و التآلف وهذه يعتبرها "حاج حمد" سقطة فلسفية كبرى والبحث العلمي ينفي أي أساس لهذه السقطة ، إذ أنه لا يوجد مثل هذا الأساس من زاوية المعرفة العلمية ، فالظاهرة الطبيعية تثبت قانون الوحدة والتركيب كما تثبت قانون التضاد والنفي ، غير أن الماركسية أخذت بجانب النفي فقط في إحالة علم الطبيعة إلى فلسفة المجتمع بهدف التركيز على الصراع الطبقي، فالخلاصة الفلسفية الماركسية تناقض طرفا فعليا في نتائج العلوم الطبيعية نفسها ، وذلك في نظر "حاج حمد" لهدف مسبق هو مُدارات جانب الغاية في الخلق الطبيعي وهي:

النقطة الثانية : فالكون الطبيعي يحمل عناصر التضاد و النفي باتجاه عوامل الوحدة والتآلف، وهذا التآلف لا ينتهي إلى إيجاد أي وحدة كانت ، بل ينتهي إلى إيجاد عناصر تتوافق في كل عناصر تكوينها مع حاجة الإنسان[1]، فالطبيعة تأليف وعقلانية تكشف عن دقائق التوافق مع حياة الإنسان، بحيث يتحول الكون الطبيعي إلى بيت كامل الأثاث ليسكنه الإنسان[2]، وهذه النقطة أغفلها ماركس وانجلز، فهما في نظر "حاج حمد" لم يستوعبا البنائية الكونية كلها، ولو في الإطار المادي فاستيعاب البنائية الكونية ولو عبر التحليل المادي الجدلي سيقود لاكتشاف متناقضات الجدل كما توضح هذه السور المكنونة وتثبت مبدأ الغاية في التكوين؛ وهو مبدأ إلهي يؤخذ من داخل فلسفة العلوم الطبيعة المادية نفسها، فيرقى بها لاكتشاف أن غائية الخلق قد ربطت ما بين البنائية الكونية والإنسان فأعطت الخلق صفة إنسانية عبر التركيب وليس التضاد فقط ، فالكون هو في النهاية مُصَمَّمٌ على أساس أن يكون بيتا للإنسان[3]، ولا يقتصد حاج حمد هنا إلا معنى التسخير

1 – هذا ما يسميه ابن رشد دليل العناية، انظر، أبوالوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط3، 2007، ص162-163-164-165.

2- حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام : ص 125-126.

3- حاج حمد، الأزمة الفكرية و الحضارية في الواقع الغربي الراهن: ص 155.

الذي ورد في قوله تعالى:"وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ١٣" [الجاثية: 13].

النقطة الثالثة : استحالة التنبؤ التاريخي دون الأخذ بمفهوم التركيب ، فالتركيب هو الذي يعطي قدرات رصد الحركة الغائية في صيرورة النظم الاجتماعية على مستوى البنائية الكونية كلها، والتركيب عملية تالية للتضاد ، و لكنها لم تستخدم هذا الأسلوب مما أوقعها في أسر الانتقائية داخل نظامها الفكري نفسه ، فمضت تركز على جدلية التضاد فقط ، فأورثت الحضارة الأوربية أزمة روحية كبرى[1].

والنقاط الثلاث متداخلة لا يمكن الفصل بينها ، فجدلية التضاد تتجه نحو التأليف والتركيب نحو غاية مسبقة ، و الغاية تعني أن المستقبل هو الذي يحكم الحاضر ، كما أن الحاضر هو الذي يحكم الماضي ، فمن أجل أن تكون ثمرة وجدت الشجرة في الحاضر، ومن أجل أن تكون شجرة وجدت التربة في الماضي ، فالمستقبل هو دائما المتقدم على الحاضر و الماضي ... فليس مُهِمًّا أن نرى الله حين يخرج العسل من النحل ، و لكن المهم أن نعرف قيمة العسل المتوافقة مع حاجات وجودنا لندرك قيمة وجود النحل و الزهور ، فالتوافقية هي المبدأ الذي يحرك الظواهر الكونية ضمن مركباتها المادية الطبيعية ، فالطبيعية لا تعطي أخلاقا وضيعة غريزية بهيمية تقوم على التضاد، بل إن الطبيعة تعطي فلسفة إنسانية متعالية[2] .

إذن فالفلسفات الوضعية بما فيها الجدلية المادية و الفردية الليبرالية تأخذ مصادرها الفلسفية من سُنَّة الطبيعة، ولم تنظر للإنسان على أنه ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب ولا يمكن اختزاله في بعد من أبعاده أو وظيفة من وظائفه البيولوجية أو حتى في كل هذه الوظائف، ولا توجد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تشكل الأساس المادي للجانب الروحي في جود الإنسان وسلوكه، لذا فهو يشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي/المادي ، فهو ليس جزء لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزء منها، يوجد فيها ويعيش معها ويتصل بها وينفصل عنها، ولكنه لا يرد في كليته إليها بأية حال، فهو دائما قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات، وهو لهذا كله لا يمكن رصده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية[3]. كما أنها تحيل مفاهيم الحركة

1- نفسه: ص 156.

2- حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام: ص 132.

3 – عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص13.

الطبيعية إلى الحركة الاجتماعية بما يبرر لها أخلاقها البهيمية، والتي يرجعها حاج حمد إلى اعتبار الإنسان ذي ثلاثة أبعاد – عندهم – وهي البدن والحواس والنفس، في حين أن الإسلام يضيف بعدا رابعا هو الروح ، و هذه الروح هي التي يتعالى بها الإنسان عن البهيمية ، فالبعد الأول هو البدن وشبيهه (الجماد) ، و البعد الثاني هو النبات (وفيه التطور من الجماد إلى الحواس) ، والبعد الثالث هو البهيمة والأنعام (وفيه التطور من الحواس إلى النفس)، أما البعد الرابع فهو الروح؛ فالروح سلطة فوق النفس والحواس و البدن " وهي ناهٍ للنفس التي تُحَرِّكُ فيها الحواس دوافع المنفعة و اللذة الفردية فتُقيِّدُها إلى منظور آخر في التعامل، فالإسلام لا يبيح لك أن تستجيب للمنفعة و اللذة حيثما اتفق أو حيثما وجدتها، ولو كانت مشروعة بالعرف الليبرالي[1]؛ و يمكن تلخيصها على النحو التالي :

الأبعاد	مقابها (شبيهها)
البعد الأول : البـــدن	**الجماد**
البعد الثاني : الحواس	**النبات**
البعـد الثالث : النفس	**الحيوان**
البعـــد الرابع : الروح	**و هي التي تميز بها الإنسان عن بقية المخلوقات ، فلا مقابل لها**

والروح في كافة النصوص الدينية من أمر الله أي يأتي بها الله من خارج عالم التكوين الطبيعي، وقد أوضح الله هذه العلاقة مع آدم حين سواه خلقا ماديا وعدله بشرا ثم نفخ فيه من روحه:"ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَۚ قَلِيلٗا مَّا تَشۡكُرُونَ ۝٩ "[السجدة:09]. ربط الله بين السمع والبصر والأفئدة ونفخ الروح فجُعلت مسؤولية الإنسان في الترقي بقوى الإدراك هذه ليعلو على سنة الطبيعة المادية التي تشيَّأت فيها نفسه

1- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام: ص 46.

وحواسه وبدنه، فالبهيمية تشارك الإنسان تكوينه النفسي ولا تشاركه تكوينه الروحي، وبهذا يعلل "حاج حمد " حِلِّيَة ذبحها وأكلها، ولم يحل ذبح الإنسان ولا أكله[1].

بهذه الروح إذن يتعالى الإنسان على الطبيعة ، فيصبح معها في موضع جدل و تفاعل و ليس في موضع استلاب كما تذهب إلى ذلك الفلسفات المادية التي استلبت الإنسان، فهذه الفلسفات جعلت – عبر سلسلة من عمليات الانعكاس الجدلي من أسفل إلى أعلى – النظام وليد الواقع، فطبيعة النظام والمنظومة الفكرية تتجسد انطلاقا من الواقع وذلك بمنحنى مادي حتمي ما بين البنية الاقتصادية والاجتماعية ومركباتها المعقدة المعقدة، فبالروح تصبح هذه التجربة معكوسة تماما، فالإنسان عوضا عن أن يكون في نظامه مجرد انعكاس للبناءات التحتية ، تكون هذه البناءات خاضعة لإرادته ، و بتعبير حاج حمد:" الإرادة تعلو على المشيئة[2] المفَسَّرة جدليا وماديا، فمقومات البعد الرابع في تكوين الإنسان المفارق بالروح لتشيُّآت المادة وحاملها الطبيعي تجعل للإرادة الإنسانية علوا على عالم المشيئة الطبيعية وبالتالي على كل الإحالات الفلسفية لقوانين الطبيعة التي يراد لها بالمنطق الوضعي أن تنسحب على الإنسان، مغفلة أن إرادة الإنسان تملك التعالي على شروط الجدلية المادية بالروح، والإسلام بهذا لا يلغي فلسفيا قوانين عالم المشيئة، وإنما يلغي خضوع إرادة الإنسان لهذه المشيئة الطبيعية التي يمكن أن تقود بشكل طبيعي حتى للزنا، وكل ما يطلبه الإسلام هو تعالي الإنسان بإرادته ليتكلم هو في النظام الاقتصادي والاجتماعي، فيجعل الواقع يستجيب لشروطه، وليس الإنسان هو الذي يستجيب لشروط الواقع وهذا هو مفهوم الاستخلاف[3] .

وبنفس الكيفية التي ينفي بها حاج حمد استلاب الطبيعة للإنسان، ينفي عنه أيضا استلابات اللاهوت، ويؤكد على حيوية الفعل البشري ضمن إطار موضوعي محدد للحركة الكونية وظواهرها، ويستند إلى قدرة التسخير الإلهي في مطلقها، بحيث يدرك الإنسان أنه فاعل في إطار كوني ممهد، وضمن تفاعل قائم على الوحدة وليس على الصراع؛ ويُرجع حاج حمد الخطأ في ذلك إلى اعتبار أو توهم الإنسان منازعته الفعل مع الله؛ فكثيرا ما يقارن الإنسان قدرته إلى قدرة الله، فمن هنا ينشأ الخطأ حينما يقيم الإنسان فعله في مقابل الخلق الإلهي، وهكذا أخطأت مدارس الفكر الإسلامي والجهمية منها بالذات حين صادرت الفعل الإنساني لمصلحة الفعل الإلهي المطلق، فارتبكت أوراقها

1- المرجع السابق: ص 48-49.

2- يقسم حاج حمد العوالم إلى ثلاثة : عالم الأمر : و هذا غيبي مطلق منزه متعلق بذات الله ، و عالم الإرادة و هو مقدس نسبي متعلق بالصفات و عالم المشيئة و هو موضوعي مبارك متعلق بالتوسطات الجدلية.

3- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام : ص 61-62.

فيما بعد أمام مشكلة الثواب والعقاب، وأسهمت في فلسفة روح العجز الحضاري لدى الإنسان العربي[1]، و نفس الأمر يقال عن الكهنوت المسيحي.

والمخرج من ذلك عند حاج حمد هو اكتشاف الإطلاق على مستويات ثلاثة (الإنسان والكون والغيب)؛ ففي الإنسان والكون يُكتَشَف الإطلاق من خلال التركيب أو خصائص التكوين بالذات، وبكامل شروط الوعي العلمي الذي يبدأ بالمحدود على مستوى الإنسان كجسد وحواس ، ليمتد إلى قواه اللامرئية و نزوعه اللامحدود أولا، ثم على مستوى الكون الذي يبدأ بالمحدود في الكون كظاهرات ليمتد إلى اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، فالإطلاق عند "حاج حمد" متحقق في أصل التركيب والتكوين، وهي مسألة في متناول البحث العلمي، سواء في حال العلوم الطبيعة أو الإنسانية، فهناك ما هو مشترك بين العلمين بحكم أن الكون الطبيعي هو رحم التولد الإنساني[2]، و يتخذ "حاج حمد" من سورة الشمس منطلقا يثبت من خلاله لا محدودية الإنسان المتولد في الرحم الكوني اللامحدود، فالإنسان يحمل في تكوينه طاقات اللامحدود وبكل قواه المرئية، ومصدر أزمات الإنسان هي عدم قدرته على التعايش مع المحدود وذلك على بحكم تركيبته ... و هذه هي أزمة كافة الفلسفات الوضعية[3]، و هذا ما نلمسه حيا في الإحصائيات المرعبة لمعاناة الإنسان مع كافة أنواع الجرائم، وتكثر هذه الجرائم و الأمراض كلما كانت الدول متقدمة. وقد حاول الطبيب الفرنسي " بلا نشارد " أن يفسر ظاهرة الإقبال على الأفلام الإباحية، يقول: " إن الأيديولوجية المسيطرة تكبت الشخصية أكثر وأكثر فهي توجه الإنسان لحياة آلية لخطة (نوم – قطار – عمل) وهي خطة تمنح مستوى معينا من المعيشة، ولكنها تحرم الإنسان من الخبرة و الإثارة الحقيقيتين ؛كل شيء مجهز سابقا حتى الإجازات منظمة ومخططة وصاحب الشأن لا يستطيع أن يغيِّر أي شيء، ولهذا السبب يحتاج معظم الناس غريزيا إلى الهرب من أنفسهم ليجربوا أنواعا من الإثارة الرخيصة، وتجد هذه الحاجة إشباعها في الأفلام الإباحية"[4]، فتحديد الإنسان هو السبب في هذه الأزمات[5].

وينطلق "حاج حمد" من سورة الشمس ليثبت لا محدودية الإنسان، يقول تعالى:"وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ۝٢ وَٱلنَّهَارِ إِذَا جَلَّىٰهَا ۝٣ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَغۡشَىٰهَا ۝٤

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج1/ص 455.

2- نفسه: ج1/ص 230.

3- المصدر السابق: ص 220.

4- بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: ص 120.

5- لمعرفة حجم الأزمات و تفاقمها في العالم الغربي؛ انظر بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق و الغرب: من ص115 إلى 130.

وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا ۝٥ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا طَحَىٰهَا ۝٦ وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ۝٨ " [الشمس:01-08]، فالنفس المريدة العاقلة متخلقة من الكون الطبيعي خلافا للروح المتنزلة من وراء عالم الطبيعة، وقد خلطت معظم الفلسفات بين النفس كقوة حياة أنشأها الله ضمن الكون الطبيعي والروح المتنزلة من عالم الأمر، فتكوين النفس كوني مع تشيُّئِها في الأرض، فتتحد علوم الفيزياء مع علوم الأحياء لوضع أولى مقدمات علم النفس، وهذا ما لم تصله الحضارة البشرية بعد، فكل ما لدينا في علوم الفيزيولوجية لا يتجاوز تفسير الانعكاسات الشرطية في سلوك الإنسان[1]، إذن فخروج الإنسان من أزماته مقرون بمراعاة طبيعة تكوينه اللامحدودة. وقد أدركت الفلسفات الغربية الآن عمق الأزمة فاتجهت بدراساتها نحو الإنسان في محاولة لاسترجاعه من اللاهوت المادي الضيق، وهذه بحد ذاتها خطوة كبيرة يعود الفضل فيها إلى روح النقد والتحليل العلمي المعاصر، وإن كانت هذه الخطوة تعاني من تشوهات الأفكار الوضعية، ولا تستطيع الفلسفات النقدية الراهنة في نظر "حاج حمد" أن تواصل طريقها الفلسفي الجديد إلا إذا طورت جهودها المعرفية باتجاه صياغة كونية لنظرياتها، ولا يبدو الأمر متاحا خارج المرجعية القرآنية الكونية[2]، فالبديل عند "حاج حمد" لا يمكن إلا أن يكون عالميا لأن الأزمة الحضارية عالمية وليست أزمة أوروبية فحسب، فقد أصبحت الأرضية الفكرية مشتركة والتفاعل عضوي موحد، فقد أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا، واندمجنا بها عبر قوانا الاجتماعية الحديثة على الأقل، وبالتالي فالاختيار لا بد أن يأتي عالميا وإلا اندثر مع الخصوصية المندثرة[3]. و يركز "حاج حمد" في نوع المهمة الحضارية العالمية البديلة على أمرين أساسيين يتداخلان جدليا:

1- أن يستوعب هذا العقل شروط تكوين الحضارة الأوروبية المعاصرة وخلفياتها بوصفها مركزية فرضت نفسها على مختلف التوجهات العالمية وتفاعلت بها – سلبا و إيجابا – الأنساق الحضارية كافة.

2- على أن ينتهي هذا الاستيعاب المنشود إلى اكتشاف جذور الأزمة الروحية، وأن يستوعب العقل المسلم المعاصر مرجعيته القرآنية استيعابا معرفيا ومنهجيا يتسامى إلى مطلقية هذا الكتاب

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية ج2 /ص 134.

2- حاج حمد، القرآن و المتغيرات التاريخية و الاجتماعية: ص 52.

3- العالمية الاسلامية الثانية : ج1/ص 372.

الكريم عطاء والمكنون فهما والمجيد الذي لا يبلى بوصفه كتابا مهيمنا لا على الكتب السماوية السابقة له فقط، ولكن على كل مناهج المعرفة البشرية السابقة والمعاصرة واللاحقة[1].

ويرجع "حاج حمد" عدم قدرة كافة المناهج على التركيب لأنها لم تنطلق أساسا من الغاية التكوينية للخلق الكوني فاختصرته في حدود ملاحظتها التجريبية المباشرة أكان إنسانا أم طبيعة، واقترح إعادة توظيف المعارف العلمية المعاصرة بجدليتها وصيرورتها ونسبيتها واحتماليتها في إطارها الكوني المرتبط بالغاية الإلهية – غير العبثية – في الخلق والتكوين بما يجعل المعرفة الدينية (الوحي) أساسا منهجيا في فهم الإنسان لنفسه وعالمه ومصيره وصولا إلى المفهوم التوحيدي[2]، وهذه هي النقطة الفاصلة بين كافة المذاهب الوضعية والأديان؛ فكارل مارس وأتباعه يقولون أن الأديان أفيون الشعوب، وأن الناس يقبلون على الدين لأنه يخدرهم و يلهيهم عن شقاء الحياة، وهذا القول كما يقول العقاد : " آخر وصف يمكن أن ينطبق عليه – أي على الدين – وأول وصف ينطبق على مذهب كارل ماركس بجميع معانيه فالشعور بالمسؤلية و المسكرات نقيضان، وما من دين إلا وهو يوقظ في نفس المتدين شعورا حاضرا بالمسؤولية في السر والعلانية، ويجعله على حذر من مقارفة الذنوب بينه و بين ضميره، ويوحي إلى الفقراء و الأغنياء على السواء أنهم لن يستحقوا أجر السماء بغير عمل وغير جزاء.... إن المسكر حقا هو مذهب ماركس من جميع نواحيه ... إنه يرفع عن الضمير شعوره بالمسؤولية لأنه يلقي بالمسؤوليات كلها على المجتمع، ويقول و يعيد للعجزة وذوي الجرائم والآثام أنهم ضحاياه المظلومون... ويتم عمل السكر بحذافيره حين يطلق ألسنتهم بالإتهام على كل ذي شأن ينظرون إليه نظرة الحسد والضغينة ويعز عليهم أن يساووه بالعزيمة و الإجتهاد"[3]، فغائية الخلق نحو الحق تسمو فوق تفسير الظواهر بمجرد النظرة الحسية المباشرة بل إن أكبر علماء القرن العشرين ألبرت أينشتاين تفطن لهذا المعنى حيث يقول :"هناك عالم موضوعي وحقيقي وراء عالم الحواس"[4]، كما أكد الكثير من العلماء على ضرورة الميتافيزيقا للعلم[5] .

1- حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: ص 68.

2- نفسه: ص 69.

3- عباس محمود العقاد: أفيون الشعوب ، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط2، دت ، ص9.

4- محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية: ص133.

5- انظر توبي هف : فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور ، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط2 ، 2000 ، ص29. و وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم ، ترجمة الظفر الاسلام خان، دار النفائس، بيروت، لبنان، دط، 1401-1981، ص94.

ومن هنا يطرح "حاج حمد" مسألة في غاية الخطورة والأهمية، وهي مسألة الإيمان : فمشكلة الإيمان الآن – ليس كما كان باستبعاد الشريك وتوحيد طقوس العبادة لله – ولكنها مشكلة رؤية الحضور الإلهي في الوجود الطبيعي بعد أن حاولت المنهجية العلمية المادية نفيه تماما، إذن هناك تغير جذري في المفهوم الإيماني نفسه وفي وسائل تحققه اليقينية[1]؛ فليست القضية الآن في السجود لصنم أو اتخاذ أرباب أو ممارسة علاقات فلكية وأبراجية معينة... المشكلة الإيمانية الآن هي في توجه الإنسان كليا نحو الإتحاد بالطبيعة عبر منهجية العلم بديلا عن التوجه إلى الله كونيا عبر منهجية الخلق ..، فالإيمان في عصرنا يعني الإنتقال، إلى إدراكٍ عميقٍ لمنهجية الخلق والتكوين كما يوضحها الله في القرآن، وهي مرحلة إيمانية لم يصلها من قبل إلا قلة من الذين اصطفاهم الله، من هنا تصبح قاعدة المفهوم التعبدي في عصرنا هي التوجه الدائم إلى الله بالفعل ضمن الحركة العلمية في الواقع، هذا يؤدي إلى تكريس مفهوم السلام مع الله ومع الكون ضمن منهجية الخلق الرحماني القائم على التسخير والوحدة[2].

ف"حاج حمد" يستبدل مفهوم الشرك والكفر بالتفسيرات المادية للوجود والمعرفة، ويجعل مفهوم الإيمان إدراك الوجود الإلهي في الخلق والتكوين بالفعل في حركة الواقع، والذي دفع "حاج حمد" إلى هذا أن معظم الفلسفات الوضعية تزعم أنه لا ضرورة لفرضية الإله لتفسير الكون، ففكرة الإله لم تعد فكرة ضرورية، فالعلم الحديث بوسعه تفسير الكون بكل مراحله، والكون الذي اكتشفه العلم لم يوجد في أي جزء من أجزائه أي أثر للخالق الذي تستند إليه كل الأديان في فلسفتها للحياة"[3]، ولما وجدوا أنه لا مناص للإنسان من الدين فقد اخترعوا له دينا إلحاديا لا يرى وجود الله ولا الآخرة ولا الوحي ولا الملائكة [4]، وهذا هو الذي يقابل الشرك عن "حاج حمد" ويسميه الشرك المعاصر[5]، وبذلك يتسق مفهوم الإيمان الذي ينظر له حاج حمد في العصر الحديث ومفهوم الشرك المعاصر.

1- انظر مثلا كتاب التوحيد ، لمحمد بن عبد الوهاب، والشروحات اللامحدودة له.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ ص497-498.

3- انظر وحيد الدين خان: الدين في مواجهة العلم: ص 63-64.

4- نفسه: ص 112-113.

5- انظر حاج حمد، العالمية: ج2/ ص497.

المطلب الثاني : البديل الإبستمولوجي على الصعيد السياسي:

يعالج" حاج حمد" في هذا الصدد حركات الصحوة كممثل للتيار الإسلامي بغض النظر عن توجهات كل حركة، فمحركات الصحوة كلها مع اختلاف أفكارها وتعدد مذاهبها تتفق جميعا في نظر"حاج حمد" على أرضية معينة، وهي بكل أشكالها في الواقع عودة إلى الذات بمنطق استرجاعي "ماضوي" تتحكم في عقليته شروط المجتمع العربي الذي لم يتفاعل بعد مع مقومات الحداثة بسقفها العالمي[1]، ويعزو ظهورها الآن وتفوقها في بعض الأحيان إلى طرح نفسها في دائرة الفراغ الفكري والسياسي الناتج عن فشل الآخرين، دون أن يكون في مقدورها التعاطي بشكل منهجي لا مع كلمة الله ولا مع متغيرات المجتمع والتاريخ، ودون أن يستوعبوا فشل الآخرين الذين يطرحون أنفسهم بديلا منهم، فالصحوة عند "حاج حمد" قد تحولت إلى أحزاب وحركات تصارع من أجل السلطة دون نهج لبناء المجتمعات في واقع متغير[2]، فوصول الإسلاميين للسلطة عند "حاج حمد" لن يكون بديلا عن الأنظمة القائمة والأنظمة السابقة، لا من حيث الحسنات ولا من حيث السيئات، لأن علاقتهم بالإسلام – كما يقول – هي كعلاقة الليبراليين العرب بالديمقراطية، وكعلاقة الثوريين العرب بالإشتراكية؛ الكل منهم يستلب الإنسان ويحوله إلى عبد مملوك ذي بعد واحد، في حين أن كافة أزمات الإنسان الحضارية والتاريخية ... تكمن في محاولات الخروج من المحدود إلى اللامحدود[3] .

ويطرح "حاج حمد" العديد من الإشكالات، ويرى أن الحركات الدينية لم تستوعبها من ذلك: – قضية التعددية الدينية خارج الإطار الإسلامي.. والمسألة هنا لا تندرج في إطار الأغلبية والأقلية، ولكن تندرج في إطار حقوق المواطنية المتكافئة على مستوى الحياة الدستورية...فأحكام الذمة والجزية كانت في إطار دولة إسلامية ذات مركزية عالمية، فأصبح ما دونها من غير المسلمين هامشا لها، واليوم المركزية ليست إسلامية وبديل المواطنية المتكافئة في المركزية غير الإسلامية، إما الحرب الأهلية أو الإنفصال وليس التسامح الديني، وهذا مأزق تبدو الدولة العلمانية أقدر على حله من الدولة الدينية، فالإسلاميون في نظر"حاج حمد" وليس "الإسلام" لم يكتشفوا بعد المفهوم الحقيقي للوطن والمواطنية، للحمى والقومية، فأظهروا عجز الإسلام وشوهوا صورته في حين أنه دين عالمي من خصائصه أن يستوعب التعددية على نحو أرقى من العلمانية[4].

1- حاج حمد، القرآن و المتغيرات التاريخية و الاجتماعية : ص19.

2- نفسه: ص 18. و العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ ص 384 – 385.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج2/ ص390.

4- نفسه : ج 2/ ص390-391.

أضف إلى ذلك أن كافة أساسيات الإجتهاد الفقهي الإسلامي إنما اعتمدت على أوضاع مجتمعات (زراعية رعوية) إضافة إلى النمو التجاري المقيد بالإنتاج الطبيعي، والآن يختلف الوضع تماما، فنحن نعيش في ظل السوق العالمي الموحد بقدراته الصناعية وبورصاته ولكل ذلك منعكساته على التنمية، وذلك يقتضي فقها جديدا...وكل ما لدينا من الأحكام الفقهية إنما تمت لطور سابق في تطورنا الإجتماعي[1].

وعند "حاج حمد"؛ الإسلاميون لا يملكون حلها الآن، ولكن لهذه الإشكاليات حلولها القرآنية بشرط فهم القرآن بطريقة معرفية غير أيديولوجية وغير تراثية والقرآن بوصفه المرجعية المطلقة يحمل قابلية هذا العطاء[2]، غير أن حركات الصحوة تريد أن تحقق في ذاتها بمنطق استرجاعي ما كان في الماضي وبمنطق سكوني لا يأخذ بالمتغيرات، فمقتل حركات الصحوة يكمن في تواكلها على نصر الله وإظهاره لدين الحق دون تفاعل مع جدل الإنسان والطبيعة، ونهج القرآن الكريم واضح في التعامل مع الصيرورة الزمانية[3]، كما أن كافة الجهود قائمة باتجاه تحديث الأصالة وليس تأصيل الحداثة؛ فتأصيل الحداثة يعني أن يكون المجتمع قد انتقل فعلا إلى واقع الحداثة وفق مستويات الحضارة العالمية الراهنة وإسهاماتها المادية والعلمية، ثم يبحث عن ذاته في أصوله مستخدما في استجلائه لهذه الأصول ما توصل إليه من مناهج معرفية متعددة وما أضافه إليه طوره التحديثي، أما تحديث الأصالة، فلا يعني سوى الطلاء الخارجي بألوان حديثة لمجتمع تعيش بنيته المكانية والفكرية حالات أقرب إلى ماضيه منها إلى حاضر العالم، وهذا عند"حاج حمد" ما نحن فيه حقيقةً، فمفهوم التغير الاجتماعي من وجهة نظر جدلية تاريخية يوضح أن النمو والتطور ليس مجرد تراكم كمي لمستجدات معاصرة تلحق ببناء المجتمع القديم بحكم الإضافة وإنما هو تحول كيفي في بنية المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية...وعلى هذا الأساس فإن كثيرا من مجتمعاتنا العربية الإسلامية إذا تجد نفسها معاصرة بالقياس التزامني إلا أنها لا تعيش في الواقع بنية هذا العصر، وعليه فالحركات الدينية – في نظر حاج حمد – لم تستوعب بعد ولم تتفهم – وهذه هي القضية – معنى المتغير الاجتماعي ضمن شروط الوعي العالمي الجديد وهو أمر لم تتكيف مجتماعتنا معه بعد، وبالتالي يَشكُل عليها فهم وجود إشكالية بين المتغير الاجتماعي والفكري و ماكان عليه الوضع في الحقب التاريخية السابقة...فنحن

1- نفسه : ج2/ص392.

2- نفسه : ج2/ص392.

3- حاج حمد، القرآن و المتغيرات الاجتماعية و التاريخية : ص95.

نعيش الماضي على مستوى التركيب الاجتماعي نفسه، وبالتالي لا تشعر معظم الحركات الدينية بانفصام مع نمط العقلية المنتجة لتراثنا منذ عصر التدوين...فليس العيب في سلفنا الذي عاش حضارته الخاصة قبل أحد عشرة قرنا، ولكن العيب فينا أننا لم نتقدم من بعده وتخلفنا في الوقت ذاته عن العالم المعاصر، فنحن نعاصر ماضينا بتخلفنا في حاضرنا[1]، ويرى " حاج حمد" أن مشكلتنا الفكرية جاءت بعد اغتيال مرحلة النهضة، من قبل الثوريين، فتفاعلات فكر النهضة العقلانية بدأت بتأثير الحوار المتنوع مع تراثنا من ناحية بهدف تجديده، ومع الحضارة الأوروبية ومقولاتها من ناحية أخرى، فبعد أن أسكت رواد النهضة، ويُقَدِّرُهم "حاج حمد" بثلاثمئة من معاصري فكر النهضة أسكت كذلك الذين أسسوا العقلانية طوال تاريخنا ويعُدُّهم " حاج حمد" بمئة، فعندها افتقرنا جميعا للتأسيس العقلي النقدي الحر، فلما نبتت الحركات الإسلامية من داخلنا جاءت لتجسد الافتقار، وفي فراغ أيديولوجي، فأصبحت هدفا لعولمة أمريكية تكيل بمكيالين، والأنظمة السياسية ترفض العقلانية في مناهجها التربوية والسياسية وتريد الأحادية والهيمنة معا[2].

بين الشورى و الديمقراطية:

يتغنى العالم الآن كله بالديمقراطية ، و يتغنى الإسلاميون بالشورى، وبعضهم يجمع بينهما، فهل تحقق الديمقراطية آمال وتطلعات الشعوب لمزيد من الحرية ؟ وماهي حقيقة الشورى؟. ثمت فارقان مهمان يطرحهما "حاج حمد" بين الشورى والديمقراطية .

أولا : ركب الله قاعدة الشورى على قاعدة " ادخلوا في السلم كافة" و الدخول في السلم ذو دلالات اجتماعية وسياسية واقتصادية وذلك بتجريد المجتمع الشوري المسلم من الطبقية والعبودية التي تستلب حرية الإنسان وقدراته على التعبير والحركة وتتمحور هذه القواعد التأسيسية للمجتمع الشوري في سورة النحل :"۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلاً عَبۡدًا مَّمۡلُوكًا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقًا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا وَجَهۡرًاۖ هَلۡ يَسۡتَوُۥنَۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٧٥ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍۖ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٧٦ وَلِلَّهِ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَآ أَمۡرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمۡحِ

1- حاج حمد، القرآن و المتغيرات الاجتماعية والتاريخية: ص40-41- 42.

2- حاج حمد، ابستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص127، 128. و انظر حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: ص113.

ٱلۡبَصَرِ أَوۡ هُوَ أَقۡرَبُۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٧٧ وَٱللَّهُ أَخۡرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ شَيۡـٔٗا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡأَبۡصَٰرَ وَٱلۡأَفۡـِٔدَةَ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٧٨ أَلَمۡ يَرَوۡاْ إِلَى ٱلطَّيۡرِ مُسَخَّرَٰتٖ فِي جَوِّ ٱلسَّمَآءِ مَا يُمۡسِكُهُنَّ إِلَّا ٱللَّهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ ٧٩ " [النحل: 75-79] فقاعدة السلم كافة والشورى لا تتسقان مع المجتمع العبودي الذي يستلب الإنسان، وكذلك لا تتسقان مع المجتمع العبودي الذي يسلب الإنسان، وكذلك لا تتسقاق مع أولي الأمر عليكم وأولي الأمر فيكم ، فتأسيس قاعدة أولي الأمر منكم دائما يعتمد على (المجتمع الإنساني الحر اللاطبقي)[1].

ثانيا: إن الديمقراطية الغربية – بخلاف الشورى – تتخذ من الصراع أصلا لها، فعلى مستوى الديمقراطية الغربية الليبرالية المقوَّمة على الأسس الرأسمالية تنتهي الديمقراطية لأن تجسِّد(تقنين الصراع) بين ماهيات سياسة ذات جذور اقتصادية واجتماعية في حين تُجسِّد الديمقراطية الاجتماعية في منحاها الاشتراكي (إلغاء الصراع) لصالح الاستلاب الحزبي القائد للمجتمع بوصف الحزب أمينا على النظرية التي تمنهج المجتمع نحو غاياته[2].

إذن فالنظام البرلماني الذي استلهمناه من الديمقراطية الغربية هو في حقيقته عبارة عن صراع للكتل النيابية، فصاحب الأغلبية هو الذي يحظى بسلطة التشريع، ولو كان على الطرف النقيض منه بقية الكتل، أما في النظام الشوري فيذوب الصراع بقاعدة السلم كافة حيث تلغى جميع الفوارق، ويكون الأمر بينهم على حد المساواة، ولذلك قال الله:" وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ " [الشورى: 38]، و (بينهم) تحمل معنى التسوية. ويذهب "حاج حمد" إلى نقطة أخرى، وهي أن النظام البرلماني سيكون خاضعا للقوى التقليدية بمنطق الصوت الواحد للناخب الواحد، والتي تحكم بمنطق :

(السلطة المطلقة = الأغلبية) وذلك على أساس الجماهير المسلمة ذات عاطفة دينية قوية، وستميل في الانتخابات إلى حركات الصحوة السكونية في مقابل الأحزاب العلمانية والليبرالية... وبذلك فهو يقترح في هذه الحالة تأسيس النظام الديمقراطي على مجلسين: **مجلس نيابي** على قاعدة الصوت الواحد للناخب الواحد ، و يناط به (حق التشريع) لأنه يمثل الشعب – ولكنه في الواقع – يمثل القوى التقليدية، ولا يمكن الاحتجاج على قراراته ديمقراطيا، ومن هنا تبرز الإنقلابات العسكرية، فلتفادي المواجهة بين قوى المجتمع المدني الحديث، والقوى التقليدية ذات الأغلبية

1- حاج حمد، الحاكمية : ص 102- 103.

2- حاج حمد، القرآن و المتغيرات الاجتماعية و التاريخية : ص 29-30.

الميكانيكية، يلزم إعطاء دور دستوري لقوى المجتمع المدني تجنبا للإنقلابات وتكريسا للمسار الديمقراطي، وينتهي هذا المنطق بتأسيس **مجلس دستوري** موازٍ للمجلس النيابي يضم القوى الفئوية في المجتمع من نقابات وإتحادات وجمعيات ذات ثقل اجتماعي مدني، وليس مجرد لافتات وملصقات، ومهمة المجلس الفئوي المدني ترتبط (بحق النقض) لما تصدره الأغلبية التقليدية في البرلمان من قرارات تكون مضادة لأصول الديمقراطية حين تجهض حرية التعبير و تغتال حقوق الأفراد والجماعات و المؤسسات[1].

الحاكمية:

لقد تعرضنا لمفهوم الحاكمية عند "حاج حمد" في خصائص القرآن في الفصل الأول بما أغنى عن إعادته هنا.

المطلب الثالث: على المستوى الاقتصادي– الاجتماعي:

تعمدنا دمج المستوى الاقتصادي مع الاجتماعي لتعلقها الشديد ببعضهما، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وهما معا يتعلقان بالمستوى السياسي، ولكننا نفضل إفراده بالدراسة ونكتفي بالإشارة إليها فقط.

ينطلق حاج من المقارنة بين البنية الاقتصادية–الاجتماعية الأوروبية ونظيرتها الإسلامية، ليخلص إلى إلى السبب الذي لم يؤد إلى قيام ثورة صناعية في العصر العباسي مع إمكانية ذلك؛ فإمكانيات التجار العرب كانت تتفوق كما وكيفا عن نظيراتها في المجتمعات الأوروبية، و يرجع حاج حمد السبب في ذلك إلى أن التاجر العربي لم ترتبط نشأته بالحرفي أو مهارات العمل اليدوي خلافا للتاجر الأوروبي، فقد اكتفى التاجر العربي بلعب دور الوسيط بين مراكز الإنتاج ومراكز التسويق، وقد أدى هذا الأمر إلى إيجاد سوق عالمي حرّ يتيح التنسيق بين مختلف الفعاليات الإنتاجية في العالم بمعزل عن نظم الاحتكار التي مارستها الرأسمالية التجارية الأوربية في شكل الاستعمار العبودي والتقليدي للهيمنة على ثروات الشعوب... فقد دفع العالم كله ثمن أن تتحول أوروبا إلى دول صناعية، ودفع العالم كله ثمن تطور العلوم التطبيقية في أوربا، وذلك أن نمو الرأسمالية التجارية الأوروبية قد اعتمد أسلوب السيطرة القهرية على موارد الشعوب الأخرى، تماما كما اعتمد نموها على ضبط قوى

1 – حاج حمد، ابيستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص162.

الحرفيين ضمن آلية تطورها[1]، فالثورة الصناعية الأوروبية قامت أساسا على تكون السيادات الإقطاعية في مقابل أقنان ومستعبدي أرض، ونشوء تحالف بين رأس المال والحرفيين لتكوين طبقة وسطى أدت إلى تطوير وسائل الإنتاج وتركز فوائض القيمة لدى طبقة معينة، والعامل الآخر هو الاستيلاء على ثروات الشعوب بمنطق القهر والغلبة، أما الإسلام فلم يحدث فيه شيء من هذا لأن التشريعات الإسلامية على المستويين الاجتماعي والاقتصادي تحول دون ذلك، فلم يحدث أي تشكل طبقي في تاريخ الأمة الإسلامية إذ لم تتكون سيادات إقطاعية، ولم ينشأ تحالف بين رأس المال و الحرفيين، فلرأس المال ضوابطه في الإقراض فقد حرّم الإسلام الربا الذي كان عاملا أساسيا في تطور الرأسمالية الأوروبية، كما أن للمال مصارفه في الزكاة وكذلك مستخرجات الطبيعة لها مصارفها في الزكاة، وبالتالي لم يحدث الصراع بين حالتين طبقيتين لتنبعث من خلاله ثورة صناعية[2]، فقد كانت علاقاتهم مع أنفسهم ومع الغير في حدود العلاقات الشرعية، وإنه لأول مرة في التاريخ لا يقوم الفاتحون بدور الاستعمار والنهب ويضرب "حاج حمد" المثال بالدينار، الذي لم يفرض نفسه على الشعوب التي قبعت تحت السيطرة الإسلامية، حيث حين ظهرت العملة الإسلامية اتخذت موقعها خلف الدينار الصلدي الذهبي البيزنطي كما خلف الدراخمة الفضية الفارسية، وأصبح الدينار العربي وسيطا عوضا عن أن يكون مهيمنا على العلاقات الأخرى و مقررا لقوتها تبعا للتسلط الاستعماري، كما أن العرب حفظوا للشعوب حق استقلاليتها وسيادتها على مستوى حدود التجارة كما على مستوى حدود الإنتاج[3].

ويرجع "حاج حمد" كل ذلك إلى التشريعات الإسلامية التي ضربت حركة التوالد الطبقي وجدلية الصراع، فقد فرض الإسلام قوانين فوقية على نظام الحكم وعلاقات الإنتاج، وبالتالي تم التحكم مسبقا في نتاج توزيع فوائض القيمة وريع قواعد الإنتاج[4]، كما أن تشريعات التفتيت الطبقي(تحريم الربا – الزكاة – الإرث) شكلت معالم بارزة لضبط نمو الثروة ومنع تركيزها مع تقليصها وتفتيتها[5]، وبذلك يختلف النسق التركيبي للأمة الإسلامية الحاكمِ لتطورها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج2/ص300-301.
2- حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: ص112.
3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج2/ص301-302.
4- نفسه : ج2/ص303.
5- نفسه : ج2/ص304.

والحضاري عن النسق الأوربي الذي أدى إلى الثورات الصناعية المتتابعة وتوليد الطبقات عبر محركات رأس المال الحر[1]، أما على مستوى البديل فيتجه "حاج حمد" إلى (الإنسان) في إطار (الأمة) بمعزل عن أية بنية طبقية، فخطاب التغيير تشكل معالمه الرئيسية وترسم خطاه أمة من الأمة، ليست هي بالطليعة (المنعزلة عنها)، أو المجسدة لشخص الأمة في ذاتها وليست هي (النفر- القدوة)، وليست (نفر الفقه الحضاري) و ليست (هيئة أمر) أيًّا كان أمرها إنها أمة من ذات الأمة متداخلة معها في كل مؤسساتها... دون تحزب ودون تشيع ودون تفرقة ودون تميز، متحركة بضمير الإلتزام الجمعي، فهي من الأمة وإليها، تبث إرادتها في الأمة ومن خلال الأمة تتحرك بإرادة جماعية كيفما كانت قدرات الأمة وقوة الإرادة وكيفما تبلورت الأهداف وتحددت:"وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخْتَلَفُواْ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ "[آل عمران:103-105] الأمة من ذات الأمة هو ما (يتخللها)، لا بما يتجسد بمعزل عنها، فيضع الله سبحانه الميزان بين وحدة الجماعة ووحدة الأمة الفاعلة فيها، بها ومن خلالها، وبهذا يفارق النسق الإسلامي في مفهوم التنظيم كافة الأنساق الوضعية، لأنه يتجه إلى الأمة من خلال الإنسان في الأمة وليس من خلال الفئة أو الطائفة أو الحزب أو التنظيم المميز[2].

أما قرآنيا فيتخذ "حاج حمد"من تفكيك الآيات: (من 71 إلى 79) من سورة النحل منطلقا للبديل على المستوى الاقتصادي الاجتماعي، يقول تعالى:"وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلرِّزْقِ ۚ فَمَا ٱلَّذِينَ فُضِّلُواْ بِرَآدِّى رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَآءٌ ۚ أَفَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴿٧١﴾ " [النحل:71]. يبين الله في هذه الآية أن المفاضلة الاقتصادية قد نتجت عن امتصاص قوة عمل الآخرين أي (فائض القيمة) وبرد هذا الفائض إلى هؤلاء يتحقق شرط المساواة، فاستخدام كلمة (رد-رادي) تعني إرجاعا إلى أصل نتجت عنه ثروة المفاضلة بما يعني أن المفاضلة محكومة بقانون قوة العمل التي متى ما(ردت)إلى أصلها برزت المساواة (سواسية) محصلة

1 - حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: ص111.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج2/ص311-312.

لهذا الرد(فهم فيه سواء)...ثم يوضع الله ما هو أخطر على صعيد النتائج الاقتصادية التي تتمخض عن التفاضل في الرزق فالذين (يملكون فائض القيمة) هم وحدهم الذين يتمتعون (بحرية الأنفاق) في حين أن الطرف المقابل من الذين أُخِذ منهم هذا الفائض الإنتاجي (لا يقدرون على شئ)؛ فالحاكمية تنتقل عبر القوة الاقتصادية إلى الذين يملكون فالذي يملك هو الذي يحكم :"۞ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبۡدٗا مَّمۡلُوكٗا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَمَن رَّزَقۡنَٰهُ مِنَّا رِزۡقٗا حَسَنٗا فَهُوَ يُنفِقُ مِنۡهُ سِرّٗا وَجَهۡرًاۖ هَلۡ يَسۡتَوُۥنَۚ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِۚ بَلۡ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٧٥ [النحل:75] ثم يعمد الخطاب لتحديد أثر هذه الحاكمية على السلطة السياسية والمرجعية الفكرية الأيديولوجية، فالذين أُخِذَت عنهم فوائض إنتاجهم يتحولون إلى(بكم) بما يعني فقدان المقدرة على إبداء الرأي أو تقدير الموقف، ويتحولون في هذه الحالة إلى عالة على مولاهم فالمالك هو وحده الذي يبدي الرأي ويقرر الموقف:"وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوۡلَىٰهُ أَيۡنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأۡتِ بِخَيۡرٍۖ هَلۡ يَسۡتَوِي هُوَ وَمَن يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ٧٦ "[النحل:76] يحول المالك عبده إلى أداة للسيطرة على الآخرين ونهب ثرواتهم بالقوة (أينما يوجهه لا يأت بخير) وفي تفسير إلهي كامل لطبيعة العلاقة الكائنة أصلا بين النوع الإنساني المالك للعبيد وعبيده بتوجيههم إلى المزيد من الاستغلال، ويتضح هذا المثال في الطريقة التي بُنِيت بها الإمبراطوريات القديمة والتي نشأت على قوة عمل العبيد أساسا كالإمبراطورية الفرعونية وأبراج بابل والإمبراطورية الرومانية.. فهذه الطبقات الموجهة قائمة على الاستغلال والاستعباد أصلا[1].

إذن لا يمكن للإنسان العربي أن ينهج باتجاه التغيير نهجا طبقيا أو عرقيا أو لاهوتيا فطبيعة مكوناته لا تعطيه هذه المتاحات التي شكلت في أوربا وفي آسيا وفي أصقاع أخرى من العالم دوافع للتغيير تحت ضغط الثورات الطبقية آنذاك، فخطاب التغيير في هذا الواقع لا يمكن أن يتجه إلا إلى الإنسان ذاته في إطار الأمة[2]. على أن المفسرين يجعلون الآيات مثلا ضربه الله للذي يصرف العبادة لغير الله مع أنه يأكل رزق الله؛ فمَثَّلَ الله سبحانه الأصنام بالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء فالأصنام لا تعطي الرزق، وذلك بالقياس مع من يصرف العبادة لله فهو الذي يرزقه فينفق من رزق

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص308-309-310.
2- نفسه: ج2/ص310-311.

الله[1]، ويذكر الإمام الرازي في تفسير هذا المثل قولان: القول الأول: أن المراد لو أنا فرضنا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء، وفرضنا حُرًّا كريما غنيا كثير الإنفاق سرًّا وجهرا، فصريح العقل يشهد بأنه لا تجوز التسوية بينهما في التعظيم والإجلال، فلما لم تجز التسوية بينهما مع استوائها في الخلقة والصورة البشرية، فكيف يجوز للعاقل أن يسوي بين الله القادر على الرزق والإفضال، وبين الأصنام التي لا تملك و لا تقدر البتة. والقول الثاني: أن المراد بالعبد المملوك الذي لا يقدر على شيء هو الكافر، فإنه من حيث أنه بقي محروما من عبودية الله تعالى ومن طاعته صار كالعبد الذليل الفقير العاجز،والمراد بقوله (ومن رزقناه منا رزقا حسنا) هو المؤمن فإنه مشتغل بالتعظيم لأمر الله تعالى والشفقة على خلق الله، فبين تعالى أنهما لا يستويان في المرتبة والشرف والقرب من رضوان الله تعالى، ثم قال:واعلم أن القول الأول أقرب لأن ما قبل هذه الآية وما بعدها إنما ورد في إثبات التوحيد وفي الرد على القائلين بالشرك[2].

وعند التأمل في سورة النحل نجدها حقيقة تقرن بصفة متداخلة بين ما يذهب إليه علماؤنا من تقرير التوحيد وإرجاع الفضل إلى الله تعالى حتى إنها تسمى سورة النعم، لكثرة ما وصف الله فيها أنعمه على عباده طالبا منهم أن يذكروه و يشكروه[3]، إلا أن علماءنا ركزوا على جانب الشكر والعبودية لله تعالى ،و ذلك للطابع الإيماني السلوكي الغالب عليهم، أما حاج حمد فركز في تفكيك آيات السورة على جانب "النعم" التي هي الأرزاق، وكيف تعاطى معها القرآن الكريم، وهذا من مكنونات القرآن التي يتكشف عنها فيعطي كل عصر ما يستحقه من هذه المكنونات، وليس يعني هذا – طبعا – إهمال الجانب العبودي والتوحيد فالأمران متداخلان كما قدمت، بل إنه لأجل هذا الأمر العبودي – في رأي حاج حمد – لم تأخذ الأمة الإسلامية بالنموذجين، الرعوي المغنمي الذي أخذ به المغول والبرابرة، والنموذج الإمبراطوري التوسعي الذي يُخضِع العديد من الشعوب لمركزيته ويدفعها إلى تمثل حضارته، ويمتص ثرواتها بالاحتكار، فقد جاء اتساعها مقيدا إلى ضوابط

1- انظر، تفسير الشعراوي: ج13/ص8097-8098. وانظر: محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4 ،1420-2000. ص211.

2- تفسير الرازي: ج20/ص85-86.

3- محمد الغزالي: نحو تفسير موضوعي: ص208.

رسالية حالت دون نهب ثروات الأمم وإخضاعها لمركزيتها، فالنظم الإسلامية في الفتح جاءت مناقضة وليست مفارقة فقط للنموذجين التارخيين[1].

يربط "حاج محمد" بين ثلاثة حقول أو بتعبير أصح يداخل بينها، وهي المستوي الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، فتشريعات الإسلام الاقتصادية في حقيقتها تشريعات اجتماعية بالدرجة الأولى، كتحريم الربا وإجبارية الزكاة وتقسيم الميراث... فهي عوامل هدم للطبيعة واستيعاب البشر، تسير بالمجتمع نحو المساواة والتي بدورها تحقق المعنى الحقيقي لمبدأ الشورى السياسي؛ ذلك أنه إذا تركزت فوائض القيمة وتراكمت الثروة لدى فئة محددة أصبحت بذلك طبقة ويصبح زمام الحكم بيدها لأنها تتحكم في أرزاق الطبقة الدنيا من العبيد والفقراء، وهذا يخرم مبدأ الشورى لأن الحكم يصبح للأقوى اقتصاديا، وإن تغنَّى بالديمقراطية، فالديمقراطية تتناقض مع مبدأ الشورى، إذ أن الديمقراطية تكرس حكم الأغلبية، حتى لو كانت هذه الأغلبية من سفلة الناس ورعاعهم بما يكرس منطق الصراع، في حين أن الشورى تشرك بمنطق السلم وليس الصراع، وهذا ما تعانيه المجتمعات الرأسمالية في العصر الراهن، فقاعدة (السلم كافة) تؤسس للمساواة الاجتماعية ثم الاقتصادية وبالتالي السياسية.

المطلب الرابع : على مستوى التشريع:

لقد درج علماؤنا – رحمة الله عليهم – في استنباط الأحكام على استخراجها من الأصول (الكتاب و السنة) بعدة طرق، أبدوا فيها روعة العقل الإسلامي وتفوقه، ولم يكن استنباطهم للأحكام بطريقة مباشرة فحسب –كأن يأتي الأمر في القرآن والسنة بافعل ولا تفعل، ثم يأتي العلماء ويقولون هذا حلال أو هذا حرام – وإنما كانت لهم طرق مختلفة معروفة ومدونة في كتب أصول الفقه، كالأخذ بالمصلحة المرسلة والاستحسان والاستصحاب وغيرها، وبتطور الوعي البشري، وتغير الزمان والمكان عبر السيرورة التي هي سنة الله في خلقه تتطور معها أصول استنباط الأحكام، ففي العصر الحالي مثلا نشهد تأصيلات مستجدة كالأخذ بما يسمى فقه الواقع وفقة الموازنات وفقه الألويات وفقه التغيير[2]، وغيرها وهذه الاجتهادات تكرس السيرورة وتنفي السكونية على مستوى الوعي وعلى مستوى المنهج، وكتكريس لهذه السيرورة يأتي "حاج حمد" ليعطي إضافات وبدائل لما

1- حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: ص112.

2- انظر يوسف القرضاوي: السياسة الشرعية: ص211 وما بعدها.

درج عليه علماؤنا من اجتهادات ليعطي منهجا جديدا في استنباط الأحكام الشرعية، وذلك ما يسميه بالوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات .

الوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات :

يذهب "حاج حمد" إلى أن التشريعات و المواقف الإسلامية دلالة على المنهج بأكثر ما هي دلالة على حكم إلهي قائم ضمن حالات منفصلة، ويعطي مثالا على ذلك مسألة تحريم الربا، فالموقف الإلهي من الربا لا يمكن فهمه كحكم مستقل في المسائل الاقتصادية ومن الزاوية الضيقة لفكر الحلال والحرام أي أننا لا ننفذ إلى حكمة تحريم الربا في إطار البحث الاقتصادي ومفاصلاته و لكن فقط نتبين الحكمة في إطار المنهج الإلهي الكلي، فالربا كأسلوب في المعاملات المالية متناقض مع منهجية الحق: "وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾" [البقرة 188]، وبنقض الحق ينقض السلام فتنهار الوحدة ويحل الصراع؛ الصراع عبر التراكم الرأسمالي وتكديس فوائض القيمة التي ينهض على قوائمها بناء طبقي لا يلبث أن يفرض نفوذه السياسي ومعادلاته الاجتماعية، وتحريم الربا لا يأتي بمعزل عن وضع الأسس الكاملة لبناء مجتمع الحق والسلام، أي مجتمع الوحدة، فلكي يحد الإسلام من التركيز الرأسمالي وتراكم فوائض القيمة فإنه يسند تشريع الربا بالمشاركة في الثروة الوطنية، ولذلك يعتبر"حاج حمد" الزكاة ضريبة جبرية، وليست صدقة، وتؤخذ الزكاة بمعدلات كبيرة من الأغنياء لترد بطريقة منظمة على كل الفئات الاجتماعية التي كانت ستدفعها أوضاعها المالية إلى الاقتراض ولا يعتبر الأمر في هذه الحالة إحسانا وإنما إعادة توزيع جبري (ترد على فقرائهم)، فالارتداد بالفوائض يعني أنها قد أخذت منهم في الأصل عبر مختلف أساليب التنمية والاستثمار وأشكال العلاقات الخارجية، فيربط "حاج حمد" إذن بين تحريم الربا وجبرية الزكاة كضريبة، ولا يمكن تطبيق أحدهما بمعزل عن الآخر، فالهدف هو الوصول بالمجتمع إلى حالة السلام الكاملة في داخله، وحالة السلام لا تتجزأ عناصرها، ففي إطار تحريم الربا والأمر بالزكاة يأتي النهي عن الخمر والميسر باعتبارهما مصدر تخريب لعلاقات الوحدة والسلام، فالأصل فيهما العداوة والبغضاء "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ "[المائدة: 90-91]، ولا تنفصل كل هذه التشريعات عن مادة توزيع الثروة بالميراث، ولا عن تحريم زواج الأخت والخالة والعمة...إلخ، ولا عن تحريم الميتة

والدم ولحم الخنزير والمتردية والموقوذة والنطيحة وفضلات الكواسر، ولا تنفصل عن تحريم الزنا والقتل، ولا عن أكل مال اليتيم، وتشريعات الزواج نفسها ترتبط بكل هذه التفاصيل، وفي هذه الإطار تأتي تشريعات الحكم ونظام الاستخلاف، فالتشريعات في نظر "حاج حمد" تفاصيل تطبيقية مشدودة إلى كلية المنهج وقائمة لتحقيق مجتمع الوحدة والسلام في إطار الحق الكوني، فلا يمكن البحث إذن في أي تشريع خارج المنهجية القرآنية الكلية[1].

مثال ثان: نأخذ هنا مثالا تطبيقيا ثانيا أورده "حاج حمد" يكرس ضرورة أخذ الأحكام في إطار منهج كلي من جهة، ومن جهة ثانية يكرس ضرورة تطبيق الإسلام ككل متكامل والحذر من الوقوع في التجزئة أو الانتقائية. هذا المثال يربط فيه "حاج حمد" بين عدة قضايا، تشكل في مجموعها رؤية منهجية متعلقة بالتشريع؛ يربط "حاج حمد" بين تحريم الزنا ومنع التبني وتقييد تعدد الزوجات برابط منهجي، فيعتبر "حاج حمد" الزنا من أكبر الجرائم التي تسلب عن الإنسان الروح التي مصدرها من السماء، فلا يبقى للإنسان عند مواقعة هذه الجريمة إلا خواصه البهيمية (بدن، حواس، نفس) ولذلك رتب الله عليها عقوبة بهيمية وهي مئة جلدة، وهذه الروح هي التي تجعل الإنسان يتسامى على خواصه البهيمية، فتجعله قائدا لنفسه يتحكم في الطبيعة بمنطق التسخير وليس نفسه هي التي تقوده والطبيعة هي التي تسيره وفق قوانيها، ويربط هذا الأمر بمنع التبني فالمتبنَى في الحقيقة لا تربطه بالعائلة علاقة حقيقة مما ينتج عنه مسلكيا ما لا يتفق والروح العائلي، فلو كان يوسف عليه السلام ابنا حقيقيا لامرأة العزيز لَمَا هَمَّت به و لَمَا همَّ بها (الآيات 23-24 من سورة يوسف)، إذ أن الرابطة العائلية الحقيقية تمنع مثل هذه الأمور، ولَمَا تحركت أيضا نفسية الرسول باتجاه زوجة ابنه بالتبني:" وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ ۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥ ۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۚ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ٱلَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَٰلَٰتِ ٱللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُۥ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا ٱللَّهَ ۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٣٩﴾ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾ "[الأحزاب: 37-40]، والتحرك النفسي لا يؤثر على مقام العصمة النبوية، فقد تكررت الظاهرة بشكل واضح

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية : ج1/ ص464-465-466.

من يوسف إلى محمد، و هذا بدوره يقود إلى مسألة مهمة وهي تقييد تعدد الزوجات ، فأصل الزواج من واحدة، وانطلاقا من مطلع سورة النساء نتبين الأمر يقول تعالى: "يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ وَءَاتُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُواْ ٱلْخَبِيثَ بِٱلطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَـٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَـٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴿٣﴾ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾ وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُواْ لَهُمْ قَوْلاً مَّعْرُوفًا ﴿٥﴾ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾ "[النساء: 1-6]؛ تبتدئ السورة بنداء الناس إلى التقوى تقوى الرب الذي خلق هؤلاء الناس من نفس واحدة وجعل منها زوجها ، فالأصل في الخلق الزوج والزوجة، وبث منهما (أي من هذه الثنائية) التعدد (رجالا كثيرا و نساء) ثم ينتقل الله إلى الآية الثانية ليبرز مسألة الأيتام لا كظاهرة يتم عامة في المجتمع، ولكن كظاهرة يتم في إطار الأرحام الذين وجهت الآية الأولى إلى ضرورة معرفتهم حقيقة، وليس شكلا واسما، وبناء العلاقة معهم على هذا الأساس، و تشير الآيات إلى أيتام أولي الأرحام الذين جعل الله لكم القيام على أموالهم بالوصاية يجب ألا تأكلوا أموالهم وتتبدلوا طيبها لكم بخبيثة لهم، غير أن من شأن هذا الاختلاط تجاوز الحدود بما يؤدي لعدم العدل، فدرءًا للخوف من عدم العدل في اليتامى يُجوِّز الله ضمهم إلى العائلة بزواج أمهم، وهنا لا يصبح الأمر تبنيا، وعبارة (فانكحوا ما طاب لكم من النساء) مُقيَّدةٌ غير أن العرب أدركوها مطلقة. على أن معاشرة الرجل لنساء لا تربطه بهن رابطة الزواج أو المحرمية تحت سقف واحد من شأنه أن يحرك مكامن النفس، وهو شيء فوق طاقة الإنسان، لذلك فقد برأ الله امرأة العزيز من طرف خفي إشارة إلى أن الأمر جاء فوق طاقتها، يقول تعالى: "وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا" [يوسف: 23]، فكونه في بيتها كان دافعا قويا لاستثارتها، فهي أجنبية منه، ولو كانت تربطها به رابطة عائلية حقيقية لما همت به، فتحريم التبني متعلق أساسا بتحريم الزنا الذي ينزع عن الإنسان روحه، ولخطورة الموقف، وضرورة كفالة

اليتامى وهروبا من الوقوع في هذه الفاحشة قيد الله تعدد الزوجات بكفالة الأيتام من ذوي الأرحام مخافة الوقوع في الحرام[1].

فمعرفية القرآن تصعد بالتشريع إلى المنهجية الكلية وليس إلى مجرد أوامرَ ونواهٍ متفرقة قد لا يربطها رابط في كثير من الأحيان، وبتجسيد هذه المعرفية نخرج من كل الإشكالات والتناقضات، فكثيرا ما تطرح قضايا – خصوصا في هذه العصر، ولا نحتاج إلى أمثلة فهي كثيرة جدا – يذهب فيها العلماء كل مذهب لا يثبتون على رأي، بل في كثير من الأحيان لا يتفقون حتى على أصل ينطلقون منه، ولو تبصرنا هذه المنهجية الكلية التي جاء بها القرآن لاختصرنا علينا الطريق ووفرنا الجهد وتنأينا عن مجادلات لا طائل منها، إذ كل صاحب رأي يحاكم مخالفه من منطقه هو بناءً على نسقه هو فلا نصل بذلك إلى وفاق.

سلطة التحريم إلهية مطلقة:

يذهب "حاج حمد" كما يذهب كثير من علماء المسلمين إلى أن سلطة التشريع حلالا وحراما هي سلطة إلهية وليست نبوية وليست بشرية، ولكنه يختلف معهم في أنه لا يمكن أن ننالها بالقياس ولا بالإجماع ولا باتفاق السلف الصالح، فالله حرم على اليهود طيبات أحلت لهم و رد الأمر إلى تعنتهم وظلمهم ولم يرده إلى القياس أو إلى قاعدة الضرر:"فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ [النساء: 160] كما أننا لا نستطيع أن نصعد بما ورد فيه النهي أو الاجتناب إلى مرتبة التحريم وليس النهي كالتحريم، كما لا نستطيع أن نتأوَّل ما ورد فيه التحريم فَنُبيح الربا تحت أي اسم من الأسماء أو بأي شكل من الأشكال، فتشريعات الحرام عند "حاج حمد" كالمنهج تبقى ثابتة لا تتغير في أي زمان أو مكان، أما خارج إطار الحرام فتتفاوت درجات التوجيه الإلهي طبقا لخصائص المرحلة التطبيقية وعلاقتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية[2].

يريد "حاج حمد" من خلال ذلك أن يضبط مفهوم الحرام ، فهو فقط – أي الحرام – ما ذكره الله صريحا في كتابه بلفظه، ويرجع ذلك إلى أصلين في منهج "حاج حمد" و هما :

1- انظر حاج حمد، العالمية الاسلامية الثانية: ج 2/ص472-474-475-476. و تشريعات العائلة في الإسلام :،ص 166-167-168-169-170.

2- انظر يوسف القرضاوي : الحلال و الحرام في الإسلام ، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط11، 1397، 1977 ، ص 21.

أولا: كل كلمة في القرآن الكريم هي ليست مجرد لفظ؛ بل هي مصطلح له دلالته لا يمكن أن يشاركه فيها لفظ آخر، فالاجتناب لا يساوي التحريم، والنهي كذلك لا يساوي التحريم، وقد مر معنا في الفصل الأول شيء من هذا.

ثانيا: أن التحريم متعلق بالذات الإلهية فهو من خصوصياتها ، لذلك لم يكِله لأحد، وقد رأينا التمييز بين الأرض المحرمة و الأرض المقدسة.

و لرأي "حاج حمد " هذا أهمية كبيرة تدفع الباحثين إلى زيادة ضبط وبدقة مصطلحات التشريع ليس فقط فيما يتعلق بالحرام بل بكل ما يتعلق بالتشريع، بل إلى كل ما يتعلق بأمور الدين ما دامت الدراسات الفلسفية المعاصرة و الإبيستيمولوجيا تتجه بقوة نحو الدراسات اللغوية[1]، فلا بد من تحديد دقيق للمصطلحات، إذ لم تعد اللغة مجرد أداة للتخاطب.

القدرة الرسولية و إشكالية التطبيق :

يُجمِعُ علماؤنا تقريبا عل وجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم كقدوة و أسوة حسنة ويستدلون على ذلك بآيات وأحاديث كثيرة، وسنكتفي بآية واحدة لا يكاد يطرق عالم من علمائنا هذه المسألة إلا واستدل بهذه الآية :" وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ " [الحشر:7] بل ويغالي آخرون في وجوب اتباع السف الصالح رضوان الله عليهم ولهم في ذلك عبارة مشهورة وهي (اتباع الكتاب و السنة بفهم سلف الأمة) بما يكرس العقلية السكونية ضد السيرورة والمتغير النوعي الاجتماعي، وسنكتفي بمناقشة الآية موضع الاستدلال، ولنا اعتراض على ما يذهب إليه علماؤنا وذلك من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : سياق الآية ضمن سورة الحشر لا يتحدث عن قضية الاتباع والقدوة لامن قريب ولا من بعيد، فالسورة تتحدث عن الفيء وتوزيعه : "وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ

1- انظر في هذا الصدد مثلا : ميشال فوكو: حفريات المعرفة. و أبو يعرب المرزوقي: الإبيستيمولوجيا البديل مراس العلم وفقهه. وجاك دريدا: الكتابة والاختلاف. و عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين الحقيقة و وحدة الوجود وغيرها.

ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ۝٧ "[الحشر:6-7] .

الوجه الثاني : قوله تعالى (ما آتاكم) لفظة آتاكم تحمل معنى العطاء، أي وما أعطاكم من الفيء، فلم يقل سبحانه (وما أتاكم به) أي جاءكم ، وذلك حتى ينتظم السياق.

الوجه الثالث: ليست كل أفعال الرسول تدخل تحت باب التشريع أو وجوب الاتباع فقد مر بنا حديث تأبير النخل والتموقع في غزوة بدر.

يتبين لنا من ذلك أن الآية ليست بموضع استشهاد لما أراده علماؤنا من وجوب الاتباع، فالرسول صلى الله عليه وسلم ذو جانبين في حياته: جانب الرسالة والدعوة، وجانب الحياة البشرية والشخصية، والقدوة لا تكون إلا في الجانب الدعوي و الرسالي. وقد كانت القدوة والمحمدية – في نظر حاج حمد – تطبيقا عمليا للمنهج الإلهي ضمن الشروط التكوينية لمجتمع التحول العربي، ولكن بانتهاء الحقبة النبوية والتغير النوعي الاجتماعي يمتد الأمر للورثة عبر التفاعل مع منهجية القرآن المعرفية "وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ ۝٣١ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ ۝٣٢ "[فاطر: 31-32] فورثة الكتاب هم الذين ينفذون إلى منهجية القرآن المعرفية مع فهم أبعاد التجربة المحمدية وواقعيتها العربية وبعدها العالمي في الوقت نفسه، فما يحمله القرآن من مكونات للمستقبل تستجيب لحاضرنا أكثر مما تستجيب لذلك الماضي[1]. أما الذي لا يفهم الأمران معا؛ المنهج القرآني، وواقيعة التجربة المحمدية مع بعدها العالمي، فسيظل قابعا في فترة معينة ساكنا يريد أن يستلب الحاضر والمستقبل بمعارفه ومناهجه إلى حقبة زمنية لم تعد من طبيعتنا، ولم نعد نحن من طبيعتها .

وللتأصيل قرآنيا لما قدمنا ، ينطلق "حاج حمد" من تفكيكه لعبارة في آية ذات معنى دلالي عميق، هي قوله تعالى : " لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ " [المائدة: 48] ولتحليل ثم تركيب هذا النص يمكن إيراده على نواح شتى:

– (لكل منكم جعلنا شرعة و منهاجا) : في هذا المبنى المحرف ، يعني أن الله قيد التشريع به وأنزله أمرا دينيا دون الرجوع إلى أبعاد أخرى.

1– حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص469.

– (لكل جعلنا منكم) : يعني أن الله يرد التشريع إلى (منكم)؛ أي جعلنا التشريع منكم أي مطابقا لخصائصكم وتكوينكم وأعرافكم، وبمعنى أكثر تحديدا أن الله ينزل حكمه متوافقا مع أخلاقية الواقع وسلوكياته ضمن توافق تام مع الظرف التاريخي[1] ، لذلك اختلفت التشريعات بنسبة اختلاف خصائص الأمم وواقعها وتكوينها، وهذا الأمر هو الذي حدا بعلماء الاجتماع والأنتربولوجيا إلى الاستنتاج بأن الدين ليس سوى حامل أيديولوجي لثقافة تاريخية محددة، غير أن الأمر ليس كذلك بل إن الدين في كل زمان ومكان يراعي الخصائص والشروط التكوينية لأي مجتمع لتكون تشريعاته معقولة المعنى وقابلة للتطبيق ومعالجة لذلك الواقع .

فالتوريث والاصطفاء الواردان في الآية يتعلقان بالمتغيرات التي تفرض على الناس رؤية جديدة للمحتوى القرآني في علاقته مع الواقع؛ أي وضع المتغيرات التاريخية في الاعتبار[2]، فهناك ثوابت في التشريع وهناك متغيرات تفرض نفسها على كيفية التشريع، فالثابت في التشريع مثلا هو (مبدأ العقوبة والجزاء)، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه[3].

1- نفسه: ج2/ص496 ، و القرآن و المتغيرات الاجتماعية و التاريخية: ص101.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية: ج2/ص502، 503، والقرآن و المتغيرات الاجتماعية والتاريخية: ص101.

3- نفسه : ج2/ص497.

خاتمـــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله على الإتمام بعد الإنعام و بعد:

فبعد هذا التطواف المعرفي في فكر حاج حمد الذي ابتدأناه بأهم خصائص القرآن الكريم وعرَّجنا من خلاله على مراحل الخطاب القرآني وهي ثلاثة مراحل، نتبين النتائج التالية:

1- تميز الخطاب القرآني بالمقدرة على التفاعل مع كافة الأنساق الحضارية والديانات العالمية والحقب التاريخية، فنراه يتدرج من الخطاب العائلي إلى الخطاب القومي إلى الخطاب العالمي بمرحلتيه.

2- تميز القرآن الكريم بالمقدرة على استيعاب الأفكار والفلسفات القائمة في كل الأعصر وتجاوزها، وذلك بما يحويه من منهجية معرفية، ولكونه الكتاب الذي يحتوي الموروث الروحي للبشرية ويحمل لها الخلاص في الحاضر والمستقبل.

3- تأتي الشرائع تبعا لتركيبة كل قوم، فكل شريعة تتوافق تماما مع الخصائص التركيبية لأصحابها، وهو مفهوم قوله تعالى:((لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ)).

4- وظيفة الرسالات هي التدرج بالوعي البشري وتطويره.

5- يعتبر الإسلام خلاصة للديانات، ومحمد خلاصة لتجارب الأنبياء، أما القرآن فهو كتاب مطلق يحتوي كل ما سبقه من الكتب ويصحح ما حرف منها أو أُسِيء فهمه، وذلك بمنطق التصديق والهيمنة، ويضيف إليها أشياء كثيرة بمنطق التجاوز.

6- القرآن الكريم ذو وحدة عضوية وموضوعية بما ينفي عنه قيام علم الناسخ والمنسوخ الذي يعتبره حاج حمد طعنا في وحدة القرآن العضوية والموضوعية والمنهجية.

7- حِفظ الله للقرآن يكون بطريقة غيبية وبما يتضمنه من منهجية معرفية تحول دون تزييفه أو تغييره، ولا يقف الحفظ الإلهي عند القرآن فقط بل يتعدى بالقرآن نفسه إلى الكتب الأخرى كالتوراة والإنجيل وحتى السنة النبوية فهي محفوظة بالقرآن وكذلك كافة الذكر الذي تنزل على الأقوام من قبل، وذلك لما يحويه من خاصية الاسترجاع النقدي.

8- استفاد حاج حمد كثيرا من المناهج المعرفية الحديثة في استنطاق القرآن الكريم.

9- ضرورة إعادة قراءة القرآن قراءة جديدة تستغل وتستعمل فيها كل العلوم والمناهج المعرفية الحديثة، وهو ما دعا إليه القرآن نفسه، وذلك للوصول إلى منهجية القرآن المعرفية.

10- منهجية القرآن المعرفية لا تتحقق إلا من خلال الجمع بين القراءتين أي قراءة الكون وقراءة الوحي ليس بمنطق التقابل الثنائي ولكن بمنطق الاندماج المعرفي بحيث لا تنفك إحداهما عن الأخرى وذلك وفق الجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) دونما استلاب لإحداها.

11- الجمع بين القراءتين يتطلب التحرر من أمرين وقعت البشرية فريسة لهما وهما:

أ- تحرير القراءة الدينية من إسقاطات اللاهوت والخرافة والأساطير.

ب- تحرير فلسفة العلوم الطبيعية من نزعتها المادية واللاأدرية تجاه الميتافيزيقا.

12 – إعادة صياغة العلوم الاجتماعية والإنسانية بمنهج كوني يعيد ضبط وتوظيف ما انتهت إليه العلوم المعاصرة لتحقيق كونية الإنسان وليس بوتقته في عالم المادة والأشياء.

13- مهمة إسلامية المعرفة عند حاج حمد هي البحث في علاقة العوالم الثلاث (عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة).

14- فشل جميع الفلسفات المادية والمثالية على المستوى المعرفي والأنطولوجي بما يعني ضرورة مراجعة هذه الفلسفات لمنطلقاتها وغاياتها ومن ثم مناهجها خصوصا بعد العجز الذي أظهرته في حل الأزمات الإنسانية والتي كانت هي السبب في الكثير منها.

15- القراءة الجديدة للنص القرآني تكرس الصيرورة و السيرورة والاستمرارية وتنفي عنه التاريخانية بخلاف الفهم الماضوي الذي يكرس السكونية والتاريخانية.

16- ضرورة نفي الأيديولوجية عن الدين مهما كانت عربية أو غيرها وذلك للمحافظة على الصفاء والنقاء والفهم الحقيقي والمجرد للدين.

17- ضرورة عزل الثقافات عن الدين لتحقيق خاصية العالمية دونما تنميط، وهو الفارق الجوهري بين عالمية الإسلام التي لا تلغي ثقافات وخصوصيات الشعوب والعالمية الأوروبية التي تكرس المركزية والتنميط على الطريقة الغربية.

18- دلالات ألفاظ القرآن الكريم لا تقبل الإشتراك ولا الترادف فكل كلمة تتكرر في القرآن فإنها تحمل نفس العائد المعرفي بما يعطي لغة القرآن خصوصية ذات أبعاد منهجية ومعرفية نتفادى من خلالها التأويلات المختلفة لحالة واحدة.

19- تقييد فهم القرآن بمرحلة التنزيل يفقده خاصية الإطلاق الزماني والمكاني ويوقع في التاريخانية.

20- مفهوم الإيمان المعاصر يأخذ دلالات مغايرة لما كان عليه من قبل وذلك لتغير دلالات مفهوم الشرك أيضا، فالشرك المعاصر يحمل التفسيرات المادية للوجود والمعرفة وبالمقابل فمفهوم الإيمان هو إدراك الوجود الإلهي في الخلق والتكوين بالفعل في حركة الواقع.

21- وهكذا نتوصل من خلال فكر حاج حمد إلى أن القرآن يتفاعل مع كل عصر بمعطياته المعرفية، يستوعبها ويتجاوزها ويطرح البديل الإبستيمولوجي لكل القضايا التي توقع البشرية في مختلف الأزمات، وذلك لما يحمله من إطلاقية تتجاوز حدود الزمان والمكان، وما على الإنسان إلا إمعان النظر وطول التأمل والتفكر في كتاب الله الخالد، والله يفتح على كل من ينشد الحق ويروم الصواب.

وهو المسؤول أن يتقبل منا هذا العمل المتواضع وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، رغم النقصان وقلة الزاد، فهو وحده المتفرد بالكمال والجمال والجلال، وله الحمد في الأولى والآخرة وهو العليم الخبير.

الفهـــارس:

1- فهرس الآيات القرآنيـــة.

2- فهرس الأحاديث النبويـة.

3- قائمة المصادر والمراجع.

4- فهرس الموضوعـــــات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآيات	رقمها	الصفحة
الفاتحة	ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ	1	41
البقرة	ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ	29	é6
	وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ	30	64–"6
	وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ	39	64
	يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ	40	66
	وَإِذۡ فَرَقۡنَا بِكُمُ ٱلۡبَحۡرَ فَأَنجَيۡنَٰكُمۡ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ	50	75
	وَإِذۡ وَٰعَدۡنَا مُوسَىٰٓ أَرۡبَعِينَ لَيۡلَةٗ ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ	من51إلى61	76–75
	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْ	104	27
	مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ	من106إلى108	62
	رَبَّنَا وَٱبۡعَثۡ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡهُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُزَكِّيهِمۡۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ	129	102
	تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡۖ لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَلَكُم مَّا كَسَبۡتُمۡۖ	141	66

	سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَا	142	67
	وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا	143	14
	"وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ	143	67
	قَدۡ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبۡلَةٗ تَرۡضَىٰهَا	144	115
	أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡ	187	37
	وَلَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ وَتُدۡلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلۡحُكَّامِ	188	174
	وَإِن كُنتُم مِّن قَبۡلِهِۦ لَمِنَ ٱلضَّآلِّينَ	198	99
	أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰ	من246إلى252	78–77
	فَهَزَمُوهُم بِإِذۡنِ ٱللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ	251	80–79
آل عمران	إِن تَمۡسَسۡكُمۡ حَسَنَةٞ تَسُؤۡهُمۡ وَإِن تُصِبۡكُمۡ سَيِّئَةٞ يَفۡرَحُواْ بِهَا	102	37
	كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ	110	114–103–14
النساء	يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ	من1إلى6	176
	مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ	46	27
	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ	82	38
	وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمۡ يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ	152	101
	فَبِظُلۡمٖ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ طَيِّبَٰتٍ	160	177

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المائدة	نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً	13	26
	فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً	من13إلى16	100
	وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ	18	75
	إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ	44	20
	لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا	48	180
	وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ	48	24
	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ	من90إلى91	175
	وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ	من170إلى171	101
الأنعام	وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ	07	37
	وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم	38	150
	"وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ	92	68
	"ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ	102	09
	وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَٰدِهِمْ شُرَكَآؤُهُمْ	137	35
	وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ	165	64

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الأعراف	لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ	26	37
	إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ	102	37
	وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ	130	74
	يَٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ۖ	134	74
	ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ	138	61
الأنفال	وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ	10	105
	سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ	12	104
	يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَجِيبُوا۟ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ	24	41
	إِذْ أَنتُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلدُّنْيَا وَهُم بِٱلْعُدْوَةِ ٱلْقُصْوَىٰ	من42إلى44	107–104
	وَإِن يُرِيدُوٓا۟ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ	من62إلى63	93
التوبة	لَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ فِى مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ	25	113
	هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ	33	69
	ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا	97	28
	وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ	99	28
	مِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ	101	28
هود	الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝	1	4
	وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا	37	28

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يوسف	وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا	17	58
	وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا	23	177
الحجر	وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ	من85 إلى87	40
	إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ	9	18
النحل	وَٱللَّهُ فَضَّلَ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ فِي ٱلرِّزۡقِۚ	71	183
	ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا عَبۡدٗا مَّمۡلُوكٗا لَّا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ	من75إلى79	183–172
	وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا رَّجُلَيۡنِ أَحَدُهُمَآ أَبۡكَمُ لَا يَقۡدِرُ عَلَىٰ شَيۡءٖ	76	183
	قُلۡ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلۡقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلۡحَقِّ	102	41
	إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ	106	60–59
	وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلٗا قَرۡيَةٗ كَانَتۡ ءَامِنَةٗ مُّطۡمَئِنَّةٗ	112	37
الإسراء	لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعٗا	من90إلى93	62
الكهف	لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا	109	11
	قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ	110	29
طه	أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ	39	28
الأنبياء	وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَآ إِبۡرَٰهِيمَ رُشۡدَهُۥ مِن قَبۡلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ	51	61
النمل	وَأَدۡخِلۡ يَدَكَ فِي جَيۡبِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٖۖ	من12إلى44	83–82
	قَالَتۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَؤُاْ إِنِّيٓ أُلۡقِيَ إِلَيَّ كِتَٰبٞ كَرِيمٌ	من29إلى31	73

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القصص	إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا	من4إلى8	71
	وَلَمَّا وَرَدَ مَآءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ ٱلنَّاسِ يَسْقُونَ	23	28
	وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى	من38إلى52	72
	وَجَعَلْنَٰهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ	41	72
العنكبوت	"وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ	22	55
لقمان	"وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	27	11
السجدة	ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ	09	164
الأحزاب	وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ	من37إلى40	176–175
	مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ	40	111
سبأ	وَٱلَّذِينَ سَعَوْ فِىٓ ءَايَٰتِنَا مُعَٰجِزِينَ	05	55
فاطر	وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ	من31إلى32	112–111– 179
	هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلْأَرْضِ	39	45
يس	وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ	39	110
الصافات	فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ	من101إلى107	36
	فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ	102	36

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ص	ٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٞ	من17إلى39	81-80
فصلت	وَمِنۡ ءَايَٰتِهِ ٱلَّيۡلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمۡسُ وَٱلۡقَمَرُۚ	37	110
الشورى	وَأَمۡرُهُمۡ شُورَىٰ بَيۡنَهُمۡ	38	173
الزخرف	وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ	44	111
الجاثية	وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مِّنۡهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ	13	162
الأحقاف	وَمِن قَبۡلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامٗا وَرَحۡمَةٗۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٞ مُّصَدِّقٞ لِّسَانًا عَرَبِيّٗا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُحۡسِنِينَ ١٢	12	
محمد	فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ	04	107
الفتح	إِذۡ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِ	26	88
	هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدٗا	28	69
الحجرات	قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا	14	59-57
	عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ	17	59
الطور	وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا	48	28
القمر	وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا	14	28
الواقعة	فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ	من75إلى80	35
	لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ	79	37

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحشر	وَمَا أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ	من6إلى7	179
	وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟	07	178
الممتحنة	لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ	08	112
الصف	هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ	09	69
الجمعة	"هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ	من2إلى3	68
	قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ	06	75
الطلاق	ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ	12	43–40
الغاشية	"أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ	من17إلى20	110
الشمس	وَٱلشَّمْسِ وَضُحَىٰهَا ﴿١﴾	من1إلى8	166–11
العلق	ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ	من1إلى4	21

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الراوي	رقم الصفحة
كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته	البخاري	26
لا ندع كتاب الله لقول امرأة لا ندري أحفظت أم نسيت	مسلم	29
أنتم تبكون وإنه ليعذب	مسلم	29
إن الله يزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه	البخاري	29
هل وجدتم ما وعد ربكم حقا	النسائي	28
كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي	البخاري ومسلم	45- 99
أنتم أعلم بأمور دنياكم	مسلم و ابن ماجه	151

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- القرآن الكريم
- الكتاب المقدس.

✓ قائمة المصادر:

✓ محمد أبو القاسم حاج حمد:

1- إبستيمولوجيا المعرفة الكونية دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1425 – 2004.

2- الأزمة الفكري والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي،بيروت، لبنان، ط1، 1425-2004.

3- تشريعات العائلة في الإسلام، دار الساقي ، بيروت ، لبنان، ط1، 2011.

4- جذور المأزق الأصولي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1-2010.

5- الحاكمية، دار الساقي، بيروت ، لبنان، ط1، 2010.

6- حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقي، بيروت ، لبنان، ط1، 2012.

7- العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم ، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996.

8- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية.، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1- 2011.

9- منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي ، بيروت ، لبنان، ط1، 1423-2003.

✓ قائمة المراجع:

✓ أحمد أمين:

10- فجر الإسلام، دار الأصالة، الجزائر، ط1، 2010.

✓ آلان شالمرز:

11- نظريات العلم ، ترجمة الحسين سحبان و فؤاد الصفا ، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 1991.

✓ الألباني محمد ناصر الدين:

12- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1412-1996.

✓ الألباني وهبي:

13- أركان الإيمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط3، 1404-1984.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

✓ الآلوسي محمود شكري:

14- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثماني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ أندري لالاند :

15- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ط2 2001.

✓ أنيس منصور:

16- وداعا أيها الملل ، دار الشروق، القاهرة، لبنان، ط5، 1424، 2003.

✓ الباقلاني محمد بن الطيب أبو بكر:

17- إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، دت.

✓ البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله:

18- صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، موفم للنشر، الجزائر، دط، دت.

✓ بدوي عبد الرحمن:

19- الإنسانية و الوجودية ، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، لبنان، دط ، 1403 - 1982.

20- دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، ط1 ، 1400-1980.

21- دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة، مصر، دط، دت.

22- مدخل جديد إلى الفلسفة ، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 ، 1975.

23 - مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، دط، 1997.

✓ البقاعي برهان الدين:

24- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تحقيق محمد عمران الأعظمي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ، مصر، دط، 1404-1984.

✓ البغدادي أبوقاهر:

25- كتاب الناسخ والمنسوخ،تحقيق حلمي هادي،دار العدوي، عمان، الأردن، دط، دت.

✓ البغدادي عبد القاهر :

26- الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار المعارف، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ البلخي أبو القاسم والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي:

27- فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، دط،دت.

✓ ابن تيمية، أحمد تقي الدين:

28- كتاب الإيمان، دار ابن خلدون، الاسكندرية، مصر، دط، دت: ص 113.

29- مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء ، المنصورة، مصر، ط3، 1426-2005.

✓ ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي:

30- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر وعبد الرحمان عميرة، دار الجيل ، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996.

✓ ابن رشد محمد بن أحمد أبو الوليد القرطبي:

31- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي بإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيرو، لبنان، ط3.

✓ ابن فارس أبو الحسين بن زكريا :

32- معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون دار الفكر، دمشق، سوريا، د ط ودت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

✓ ابن عبد ربه:

33- العقد الفريد.تحقيق مفيد محمد قميحة.دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ، 1404-1983.

✓ ابن كثير إسماعيل بن عمر أبو الفداء:

34- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تحقيق أحمد شاكر، مكتبة المعارف، الرياضن م ع السعودية، ط1، 1417-1996.

✓ ابن كثير: اسماعيل بن عمر أبو الفداء:

35- البداية و النهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، دط، دت.

36- تفسير القرآن العظيم ، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1423 – 2002.

✓ ابن منظور الإفريقي:

37- لسان العرب المحيط، دار الحديث، القاهرة، مصر، ط3، 1423 – 2003 .

✓ ابن هشام أبو محمد المعافري:

38- السيرة النبوية، دار الكتاب الحديث، الجزائر، دط، 1432-2011.

✓ أبو تمام حبيب بن أوس الطائي:

39- ديوان الحماسة، ت أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418-1998.

✓ بيجوفيتش علي عزة:

40- الإسلام بين الشرق و الغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997.

✓ التفتازاني سعد الدين:

41- شرح العقائد النفسية . تحقيق أحمد حجازي السقا . مكتبة الكليات، القاهرة، مصر، ط 1- 1987 .

✓ توبي هف :

42- فجر العلم الحديث، ترجمة محمد عصفور ، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط2، 2000.

✓ توشيهيكو ايزوتسو:

43- الله والإنسان في القرآن.ترجمة هلال محمد الجهاد .مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 2007.

✓ الجابري محمد عابد:

44- مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

✓ الجاحظ، عمرو بن بحر أبو عثمان:

45- البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط7، 1418-1998.

✓ جايمس غليك :

46- نظرية الفوضى علم اللامتوقع ترجمة أحمد مغربي ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 ، 2008 .

✓ الجرجاني علي بن محمد :

47- التعريفات تحقيق نصر الدين تونسي. شركة القدس للتجارة. ط1 .2007 .

48- شرح المواقف للإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ الجزري، المبارك بن محمد ابن الأثير:

49- النهاية في غريب الحديث والأثر، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

✓ جمال ميموني و نضال قسوم:

50- قصة الكون ، دار المعرفة، الجزائر، د ط . د ت.

✓ جميل صليبا:

51- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982.

✓ جورج بوليتزير:

52- أصول الفلسفة الماركسية، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ جولد سيهر اجناس:

53- العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وعلي عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، العراق، ط2، دت.

✓ جون هرمان راندال:

54- تكوين العقل الحديث ، ترجمة جورج طعمه ، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت.

- ✓ الجويني، عبد الملك بن عبد الله أبو المعالي:

55-كتاب الإرشاد، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1416-1995.

- ✓ جيمس جلاك :

56- الهيولية تصنع علما جديدا ، ترجمة علي يوسف علي ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط ، 2000 .

- ✓ حسن صعب:

57- الإسلام وتحديات العصر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 4، 1979، ص43.

- ✓ حسين مروة:

58- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

- ✓ دي بور:

59- تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة محمد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، ط5، دت.

- ✓ الذهبي محمد بن أحمد شمس الدين:

60- سير أعلام النبلاء، تحقيق أيمن الشبراوي، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 1427-2006.

- ✓ الرازي فخر الدين:

61- الأربعين في أصول الدين .تحقيق أحمد حجازي السقا .مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، ط1. 1986 .

62- المحصول من علم الأصول، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 ، 1429-2008.

63- مفاتيح الغيب ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1. 1401-1981.

- ✓ الزرقاني عبد العظيم:

64- مناهل العرفان في علوم القران : دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1 1415 – 1995.

- ✓ الزركشي بدر الدين:

65- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد إبراهيم، دار التراث، القاهرة ، مصر، ط3، 1404-1984.

✓ الزركلي خير الدين:

66- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط15، 2002.

✓ زكي نجيب محمود:

67- حياة الفكر في العالم الجديد ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2 -1402-1982.

68- قصة عقل ، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط 1 ، 1403-1983.

69- قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، مصر، دط 1355-1936.

✓ الزمخشري محمود بن عمر أبو القاسم جار الله:

70- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، م ع السعودي، ط1، 1418-1998.

✓ سارتر جون بول:

71- الوجودية مذهب إنساني ، ترجمة عبد المنعم الحفني ،مطبعة الدار المصرية، القاهرة، مصر، ط1، 1964.

✓ سالم يفوت:

72- ابيستيمولوجيا العلم الحديث دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط 2 ، 2008 .

✓ السبكي عبد الوهاب بن علي تاج الدين:

73- جمع الجوامع في أصول الفقه، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1424-2003.

✓ سفر الحوالي:

74- العلمانية ، مكتبة الطيب، القاهرة ، مصر، ط2، 1420-1999.

✓ سلامة موسى:

75- ماهي النهضة و مختارات أخرى، تقديم مصطفى ماضي، موفم للنشر، الجزائر، دط، 1987.

✓ سيد قطب:

76- العدالة الاجتماعية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط9، 1409-1983.

- ✓ السيوطي جلال الدين:

77- الإتقان في علوم القرآن. تحقيق طه عبد الرءوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط ، دت.

- ✓ الشعراوي محمد متولي :

78- تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، ط1، 1991.

- ✓ الشنفرى عمرو بن مالك:

79- ديوان الشنفرى، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1417- 1996.

- ✓ شوقي أبو خليل:

80- الإسلام في قفص الاتهام، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط5، 1402-1982.

- ✓ الشوكاني محمد بن علي :

81- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، تحقيق سامي بن العربي ، دار الفضيلة، الرياض، السعودية، ط1 – 1421ـ2000 .

- ✓ صادق جلال العظم:

82- نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1970.

- ✓ الطاهر بن عاشور:

83- التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط 1948.

- ✓ الطبري محمد بن جرير أبو جعفر :

84- جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق محمد محمود شاكر وأحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة ، مصر، ط2،دت.

- ✓ عباس محمود العقاد:

85- أفيون الشعوب ، المكتبة العصرية ، بيروت، لبنان، ط2، دت.

- ✓ عبد الرحيم بدر :

86- الكون الأحدب ، قصة النظرية النسبية، مكتبة النهضة، بيروت، لبنان، ط3، 1980.

- ✓ عبد الصبور شاهين:

87- أبي آدم، قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة ، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، مصر، ط2، 1418،1998.

✓ عبد الله العروي:

89- الأيديولوجيا العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، المغرب، ط3، 2006.

✓ عبد الكريم الخطيب:

90- المسلمون ورسالتهم في الحياة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1402-1982.

✓ عبد الوهاب المسيري و فتحي التريكي:

91- الحداثة وما بعد الحداثة ، دار الوعي، الجزائر، ط2، 1433-2012.

✓ عبد الوهاب الميسري:

92- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1423-2002.

93- الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1431-2019.

94- موسوعة اليهود واليهودية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1 ،1999.

✓ عز الدين بن عبد السلام:

95- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تحقيق محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1995- 1416.

✓ العسكري أبو هلال:

96- الفروق في اللغة، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت.

✓ العشماوي سعيد ، تاريخ الوجودية في الفكر البشري ، الوطن العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1984.

✓ علي عبد الرزاق:

97- الإسلام وأصول الحكم : موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، دط ، 1988.

- ✓ عمرو بن كلثوم التغلبي:

98- ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب ،دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 2،1416 – 1996.

- ✓ غريغوار منصور مرشو:

99- الفصام في الفكر العربي المعاصر، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2007.

- ✓ الغزالي أبو حامد :

100- الاقتصاد في الاعتقاد ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 .1403 – 1983.

101- المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1985.

- ✓ غوستاف لوبون:

102-حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1399- 1979.

- ✓ فرانسيس فوكوياما:

103- نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين ، مؤسسة الأهرام، القاهرة، مصر ، ط1، 1413-1993.

- ✓ الفراهيدي الخليل بن أحمد:

104- كتاب العين مرتبا على حروف المعجم، ترتيب عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، ط11، 1424-2003.

- ✓ فيليب حتي:

105- العرب (تاريخ موجز)، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط5، 1980.

- ✓ قاسم أمين:

106- تحرير المرأة ، موفم للنشر، الجزائر ، دط، 1988.

- ✓ القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي :

107- الأصول الخمسة ، تحقيق فيصل بدير عون ، جامعة الكويت، ط1- 1998.

108- شرح الأصول الخمسة : تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت.

109- المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمود محمد قاسم، إشراف طه حسين وإبراهيم مدكور.

✓ القرضاوي يوسف:

110- الحلال و الحرام في الإسلام ، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط11، 1397، 1977.

111- القرضاوي يوسف ، السياسة الشرعية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1421- 2000.

112- القرضاوي يوسف غير المسلمين في المجتمع الإسلامي ، دار الشهاب، باتنة، لبنان، دط، دت.

✓ القرطبي أبو عبد الله بن أحمد الأنصاري:

113- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد بن شعبان ومحمد بن عيادي، مكتبة صفا، القاهرة، مصر، ط1 .1425 – 2005.

✓ القطامي:

114- ديوان، تحقيق إبراهيم السامرائي و أحمد مطلوب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط1، 1960.

✓ كارل بروكلمان:

115- تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط7، 1977.

✓ كارل بوبر:

116- منطق الكشف العلمي ، ترجمة ماهر عبد القادر علي ، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط ، دت.

✓ كارل ياسبرس:

117- عظمة الفلسفة ، ترجمة عادل العوا ، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ط 4 -1988.

✓ الكفوي أيوب بن موسى أبو البقاء:

118- الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2 ، 1419 – 1998.

✓ كولن ولسن:

119- اللامنتمي ، ترجمة أنيس زكي حسن ، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط5، 2004.

✓ لخضر شايب:

120- نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر،مكتبة العبيكان، الرياض، م ع السعودية، ط1، 1422-2002.

✓ الماتريدي أبو منصور:

121- كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال أوغلي و محمد آروشى، دار صادر، بيروت، لبنان، ومكتبة الارشاد، استانبول، تركيا، دط، دت.

✓ مالك بن نبي:

122- الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط4، 1420-2000.

✓ الماوردي الحسن البصري:

123- الأحكام السلطانية، تحقيق عماد زكي البارودي المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت.

✓ مجمع اللغة العربية:

124- المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، 1403-1983.

✓ محمد جواد مغنية :

125- مذاهب فلسفية ، و قاموس مصطلحات، دار الهلال و دار الجواد، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ محمد رشيد رضا، المنار:

126- دار المنار، القاهرة، مصر، ط2، 1366-1946.

✓ محمد سعيد رمضان البوطي:

127- فقه السيرة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط11، 1423-1991.

✓ محمد شحرور:

128- القصص القرآني قراءة معاصرة، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2012.

129- الكتاب والقرآن، الأهالي، دمشق، سوريا، دط.دت.

✓ محمد عبد الحميد أبو زيد:

130- قصة تطور العقل البشري ، دار العالم الثالث، الاسكندرية، مصر، دط، دت.

✓ محمد عبده:

131- الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، لبنان، ط1، 1972، ج3/ص285-289.

132- رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1414-1994.

✓ محمد عمارة:

133- الإسلام و التحديات المعاصرة ، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط2 ، 2005.

134- الإسلام وفلسفة الحكم، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1409-1988، ص429.

135- معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، نهضة مصر، القاهرة، مصر، ط2، 2004 .

✓ محمد الغزالي:

136- نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط4، 1420-2000.

✓ محمد فريد وجدي :

137- الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3 د ت.

138- دائرة معارف القرن العشرين، دار المعرفة ، بيروت، لبنان، ط3، 1971.

✓ محمد قطب :

139- واقعنا المعاصر ، مكتبة رحاب، الجزائر، ط2، دت.

✓ محمد المبارك:

140- الإسلام و التيارات الفكرية العالمية ، و بحوث أخرى ، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 1998.

✓ مسلم بن الحجاج أبو الحسين النيسابوري:

141- صحيح مسلم بشرح النووي،المطبعة المصرية بالأزهر، مصر، ط1، 1929- 1347.

✓ مصطفي صبري:

142- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1401-1981.

✓ مصطفى محمود:

143- الروح و الجسد ، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1394، 1974.

✓ مناع القطان:

144- مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت.

✓ المودودي أبو الأعلى:

145- نحن والحضارة الغربية، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، دط ، 1988.

✓ مونتغومري وات:

146- محمد في مكة، ترجمة شعبان بركات، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ الندوي أبو الحسن:

147- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار الإيمان، القاهرة، مصر، دط ، دت.

✓ نديم الجسر:

148- قصة الإيمان بين الفسفة و العلم و القرآن، دار الهدى، عين مليلة ، الجزائر، دط، دت.

✓ نجيب العقيقي:

149- المستشرقون، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1965.

✓ النسائي أبو عبد الرحمن:

150- سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت.

✓ نيتشه فريديرك:

151- أفول الاصنام ، ترجمة حسان أبورقية و محمد الناجي ، أفريقيا الشرق ، ط1 ، 1996.

152- هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس ، مطبعة جريدة البصير، الاسكندرية، مصر، دط، 1938.

✓ النيسابوري أبو القاسم القشيري:

153- الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى رزيق، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 1421-2001.

✓ هاملتون جب:

154- دعوة تجديد الإسلام، دار الوثبة، دمشق، سوريا، دط، دت.

✓ هوسرل إدموند:

155- الفسلسفة علما دقيقا ترجمة محمود رجب ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط 1، 2002.

✓ وحيد الدين خان:

156- الدين في مواجهة العلم ، ترجمة الظفر الاسلام خان، دار النفائس، بيروت، لبنان، دط، 1401-1981.

157- قضية البعث الإسلامي، ترجمة محسن الندوي، دار الصحوة ، القاهرة ، مصر، ط1، 1405-1984.

✓ ول ديورانت:

158- قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت ، لبنان، دت.- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5 ، دت.

✓ يوسف محمود يوسف:

159- إسرائيل البداية و النهاية.مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، دت.

✓ المواقع الإلكترونية:

160 - www.arabphilosopheres.com

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ – و
الفصل الأول:مفهوم القرآن و خصائصه عند حاج حمد	1
المبحث الأول: مفهوم القرآن	2
المطلب الأول: تعريف القرآن	2
تعريف القرآن لغة	2
تعريف القرآن اصطلاحا	3
عند الفقهاء والأصوليين	3
عند المتكلمين	3
عند الصوفية	5
المطلب الثاني: القرآن عند حاج حمد	5
في اللغة	5
اصطلاحا	6
الفارق بين تعريف حاج حمد و تعريفات العلماء	6
المبحث الثاني : خصائص القرآن الذاتية.	9
المطلب الأول: الإطلاقية	9
تعريف الإطلاقية	9
مصدر المطلق	10
الفارق بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام البشري	11
لماذا لم يتفطن علماؤنا إلى هذا	11
قيمة الإطلاقية في القرآن	11
إطلاقية القرآن والزمن	13
المطلب الثاني : عالمية الخطاب	13

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفارق بين عالمية الإسلام والمركزية الأوربية	15
المطلب الثالث: الحفظ الإلهي	17
المبحث الثالث: خصائص القرآن بالنسبة للوعي.	20
المطلب الاول :الجمع بين القراءتين	20
مفهوم القراءتين	20
وجه الربط بين القراءتين	20
قيمة الجمع بين القراءتين	21
مفاهيم خاطئة حول الجمع بين القراءتين	22
شروط الجمع بين القراءتين	23
المطلب الثاني: التصديق والهيمنة	23
معنى التصديق والهيمنة	24
الهيمنة عند حاج حمد	24
مصدر الهيمنة	25
قيمة التصديق الهيمنة	26
المطلب الثالث: الوحدة البنائية و الموضوعية	31
معنى الوحدة البنائية و الموضوعية	31
أراء العلماء في الوحدة البنائية	32
الاستدلال على الوحدة البنائية والعضوية	34
نموذج القربان الإبراهيمي	35
قيمة الوحدة البنائية والموضوعية	37
المطلب الرابع: القرآن معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته	39
معنى المعادلة	39
التأسيس لهذه الخاصية	40
أقوال العلماء في السبع المثاني	41

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الخامس: حاكمية الكتاب	43
معنى الحاكمية	43
الحاكمية الإلهية	43
حاكمية الاستخلاف	44
حاكمية الكتاب	44
التأسيس لحاكمية الكتاب	46
علاقة الحاكمية بالقرآن	51
الفصل الثاني: الطرح الإبستيمولوجي القرآني بين المرحلة الإسرائيلية والعالمية الإسلامية الأولى	54
المبحث الأول:الارتباط المعرفي بين المعجزة والإيمان وتطبيقاته على المرحلة الإسرائيلية	55
المطلب الأول: حقيقة المعجزة و علاقتها بالإيمان	55
أولا:حقيقة المعجزة	55
تعريف المعجزة	55
خصائص المعجزة	56
ثانيا: حقيقة الإيمان	57
تعريف الإيمان	57
ثالثا:علاقة الإيمان بالمعجزة	60
المطلب الثاني: الأطوار الثلاثة للخطاب الديني و نقائضها	62
معنى الاستخلاف و الغاية منه	63
الأطوار الثلاثة	64
المرحلة العائلية (الآدمية):	64
نقيض المرحلة العائلية	66
المرحلة القومية	66
نقيض المرحلة القومية	67

المرحلة العالمية	67
أ-العالمية الإسلامية الأولى	68
ب- العالمية الإسلامية الثانية	69
نقيض المرحلة العالمية	69
ج- خلاصة الأطوار الثلاثة و نقائضها	69
المطلب الثالث: التجربة الإسرائلية و خصائصها	70
بنو إسرائيل في القرآن	70
المراحل الإسرائلية	73
المرحلة الأولى	73
نتائج و آثار المرحلة	74
ب- المرحلة الثانية	74
أهداف المرحلة الثانية	75
آثار ونتائج المرحلة	76
خصائص المرحلتين الأولى و الثانية	77
المرحلة الإسرائيلية الثالثة	77
1- الانتقال من الإيمان الحسي وبدايات الإيمان الغيبي	77
2- خصائص المرحلة الثالثة	80
مميزات المرحلة الثالثة	83
المبحث الثاني:التفاعل الإبستمولوجي القرآني مع أمة العالمية الإسلامية الأولى	84
المطلب الأول: تركيبة الشخصية العربية	84
أقوال الناس في الأمة العربية	85
خلاصة الآراء و رأي حاج حمد	88
المطلب الثاني : العرب والدين	91
الفارق بين التأليف و التوحيد	92
لماذا التأليف و ليس الوحدة	94

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: العرب و الحضارة	94
الغيب و الحضارة الإسلامية	96
المبحث الثاني: البعد التاريخي للرسالة المحمدية	98
المطلب الأول : موقع الرسالة المحمدية التاريخي	98
الظروف و الأوضاع	98
المطلب الثاني: مهمة الرسول صلى الله عليه و سلم	100
المطلب الثالث: علاقة الإسلام بالديانات السابقة	101
المبحث الثالث : خصائص الإيمان المحمدي	103
المطلب الأول : بداية الإسلام غيبية دون تدرج من عالم الحس	103
أقوال العلماء في كيفية تدخل الملائكة	104
المطلب الثاني: المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي الإحيائي العربي	107
تحديد الذهنية الأيديولوجية العربية	109
تحديد بنائية القرآن المعرفية	109
مقايسة البنية العربية بالادراك القرآني	109
المطلب الثالث: كيف قام العربي بالحق	110
1- التجريد عن التركز الذاتي والطبقي	110
2- التجريد تتابع النبوات	110
3- التجريد تتابع الكتب	111
المطلب الرابع: الخروج و مفهوم الدار	111
1- مفهوم الدار	111
2-مفهوم الخروج	113
الفصل الثالث: المعرفية القرآنية في العالمية الإسلامية الثاني وتجاوز النسق الغربي	115
المبحث الأول: الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة	116

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول : السياق التطوري للعقلية الأوربية	116
1- فلسفة العصور الوسطى	116
أ- عصر آباء الكنيسة	116
ب- العصر المدرسي	118
2- عصر النهضة	119
3- الفلسفة الحديثة	123
4- الفلسفة المعاصرة	125
المطلب الثاني : النهايات الفلسفية للعقلية الأوربية	127
1- المثالية	127
2- المادية الجدلية	129
3- الوضعية	131
4-الوجودية	132
5-الظاهراتية	134
6- الوضعية المنطقية	135
7- البراجماتية	137
8- الفلسفة العدمية	138
المطلب الثالث : خلاصة الفلسفة الأوربية	140
المبحث الثاني : الإسقاطات الأوربية على الفكر العربي	144
المطلب الأول: تنازع الدين مع العلم	144
المطلب الثاني : الإسقاطات الأوربية على الأخلاق	152
المطلب الثالث: تصدير القلق الوجودي	156
المبحث الثالث: الفارق بين المحددات النظرية المعرفية للقرآن ومناهج الغرب المعرفية	159
المطلب الأول : على الصعيد الفلسفي و الحضاري	159
المطلب الثاني : البديل الإبستمولوجي على الصعيد السياسي	168

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: على المستوى الاقتصادي- الاجتماعي	172
المطلب الرابع : على مستوى التشريع	177
الوحدة المنهجية الضابطة للتشريعات	178
سلطة التحريم إلهية مطلقة	181
القدرة الرسولية و إشكالية التطبيق	182
خاتمة	185
فهرس الآيات القرآنية	190
فهرس الأحاديث النبوية	204
قائمة المصادر والمراجع	206
فهرس الموضوعات	219

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية