

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

المنظومة التأويلية في فكر محمد "أبو القاسم" حاج حمد
دراسة تحليلية نقدية

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

التّخصص: أدب عربي قديما وحديثا

إعداد الطّالبة: مليكة حسني

السنة الجامعية 2017 / 2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

المنظومة التأويلية في فكر محمد "أبو القاسم" حاج حمد

دراسة تحليلية نقدية

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

التّخصص: أدب عربي قديما وحديثا

إشراف: الأستاذ الدكتور

وحيد بن بوعزيز

إعداد الطالبة:

مليقة حسني

السنة الجامعية 2017 / 2018

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية

قسم اللغة العربية وآدابها

المنظومة التأويلية في فكر محمد "أبو القاسم" حاج حمد

دراسة تحليلية نقدية

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم

التخصص: أدب عربي قديما وحديثا

لجنة المناقشة:

رئيسا	جامعة:الجزائر 2	الدكتور: حميد علاوي
مشرفا مقرر	جامعة:الجزائر 2	الدكتور: وحيد بن بوعزيز
عضوا مناقشا	جامعة: الجزائر 2	الدكتورة: حلومة التجاني
عضوا مناقشا	جامعة: البلدية 2	الدكتور: سعيد تومي
عضوا مناقشا	جامعة: الجلفة	الدكتور: محمد قراش
عضوا مناقشا	جامعة: الجزائر 2	الدكتور: سعيد ضيف الله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي
لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي
وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾

سورة الكهف (الآية 109)

شكر وتقدير

ليس عبثاً أن يكون للصّابرين باب إلى
جنان الرّحمان.. وكذلك أخال أستاذي
الفاضل الدّكتور وحيد بن بوعزيز،، فقد كان
نعم المشرف الموجه،، بل كان الملهم الفعلي
لهذه الأطروحة. فكل الشّكر والتقدير وعظيم
الاحترام لأستاذي الكريم، الذي منحني شرف
البحث في أرقى عوالمه ...

طالبتكم مليكة

إهداء

إلى روح والدي أحمد الذي آثر على نفسه ليشتد عود أبنائه..
فها هي "السلطانة" كما كنت تلقبني تهديك احترام أهل العلم
حتى أتسلم شهادة "رحم الله من ربّك"...
وإليك أمي حفظك الله وبارك في أنفاسك ودعواتك وألهمنا
رضاك...

وإلى أخواتي: نادية التي كابدت معي سنوات البحث، وأزرتني في
كباتي

ونوال التي أثرتني بنكران الذات .. ونعيمة ومريم وعائشة
اللاتي شجعني بحنو مع أبنائهن...

وإلى أخويّ: يوسف وعبد الرحمن والزوجات والأبناء إذ كنتم
لي نعم السند... فلكم مني جميعا هذا الوليد علّه يوفيكم
بعضا من حقكم وينسيكم ضنك السنوات المسروقة من
حياتكم...

ابنتكم مليكة

شكر خاص

إلى رفيقات درب العلم والحياة الدكاترة الفضليات ليلى جودي،
نعيمة بوزيدي، حلومة التجاني، دليلة خليفي، فاطمة لعلوي،
فقد كنتن سبب ورطتي الجميلة بدعمكن لي وإصراركن على تقديم
السند المعنوي والعلمي.. وما كان لي أن أخط آخر حروف الرسالة
لولا تشجيعكن لي لرسم أول حروفها.

أشكر من كنّ أكثر من زميلات.. صبيحة بوزكري، طيبة ميدني،
سهام لعوبي، وهيبة العايب، فتيحة عبيدة، فضيلة بلقاسمي،
جريدة معبود... والبقية إن لم تسعهن الصفحات ففي القلب
محلهن. وأقدم شكري الخاص إلى ليلى سعدي التي أدين لها بهذا
العمل.. مع اعتذاري من الجميع لكل تقصير بدرمني، فإنّ للبحث
"ضمّة" خبرها من خاض غماره... فلكم كل الحب...

أختكم مليكة

"يوم يفقد الحيّ النّماء، ولا يستطيع
التمثّل والاعتداء، فيكون قد خطّ قبره،
وأخلى في الحياة مكانه"

أمين الخولي

مقدمه

يدفع السعي الدؤوب لاستجلاء مكنون القرآن الكريم مفصيلاً من المفكرين والباحثين على اختلاف مشاربهم الفكرية إلى توسّل شتى المداخل لبلوغ هذا المبتغى حتى يُروى ظمأهم المعرفي الذي لا ينفك يلازمهم. ولعلّ وسم هذه المحاولات والاجتهادات - أيّاً كان ميدانها وأدواتها - لن يخرج عن إطار القراءة والفهم والتأويل.

ولا نعدم استظهار علّة هذا السعي، الذي لم ينقطع، وتأكيد وجاهته من حيث إنّ "إعادة دراسة القرآن تستمد مشروعيتها من طبيعة القرآن نفسه فهو نص أنزل ليقراه كل من يدخل في خطابه، ولا يحده زمان أو مكان، كما أنّ ما كتبه المفسّرون هو تجربة في فهم القرآن، إن كشفت عن جوانب من معانيه وأحكامه فإنّ جوانب أخرى ما تزال مكنونة فيه. وإن لم تتقدّم مناهج المفسّرين على مرّ العصور في كشف جوانب جديدة، فإنّ سؤال المنهج يبدو ملحاً والمدخل إلى دراسة القرآن يبدو مفصلياً في إمكانية إضافة جديدة في فهم النصّ واكتناه معانيه" كما أوضح ذلك الباحث المختص في الدّراسات القرآنية عبد الرحمن حللي عند حديثه عنبنية القرآن.

ومن ثمة، فقد تصاعدت وتيرة اهتمام الدّراسات العربية الحديثة والمعاصرة بالنصّ القرآني بحثاً منها عن مواكبة مناهج المعرفة للقرن الواحد والعشرين. فهي تنشُد الاستفادة من المدّ العلمي والمعرفي الذي يشهده العالم اليوم حتى تعيد "تحيين" مقارنة القرآن الكريم من جديد وتعترف من معينه الذي لا ينضب، من أجل إيجاد أجوبة لأسئلة الزّاهن من قلب نصّه المتعالي، على اعتبار صلاحيته لكل زمان ومكان. ذلك أنّ التّراث التفسيري قد أخذ مفعوله يخفت وبحول بينه وبين "الإشباع" المعرفي للمتعاظين مع هذا النصّ نتيجة لمستجدات اقتضتها التطورات الحضارية، ولقناعتهم بأهليته على العطاء المتجدّد في كل عصر.

كما تعزّزت هذه القناعة بعد أن أخذ الوعي العربي يحاول مبارحة وضعه الحضاري المأزوم بالتقليد والاستهلاك السالب. وكان له هذا التوجّه - على تباين نجاعته

ومدى اقتدار منهجه - بعدما انطلق في طرح أسئلته على التّراث العربي وعلى الوّافد الغربي من المعارف والمناهج في صورة ما تعارف عليه أهل الفكر من حداثة وما بعد حداثة.

لقد أفرزت أغلب الدّراسات العربية المهمة بالنّص القرآني في الألفية الثالثة مسارات معرفية، اجتهدت - بحسب الكفاءة العلمية لمناهجها - في بناء مميزات لمعالمها، وكان من بينها المسار المعرفي الذي اختطّه محمد أبو القاسم حاج حمد في معالجته لهذا النّص وللحمولة التّراثية التي أحاطت به وللزّاهن الفكري العربي الذي يشتغل على استنطاق مفاصله، وحتى الاستثمار في المنتج الغربي.

وهكذا، استوقفنا هذا المسار عينه بين آخر، وانبرى اختياراً لموضوع بحثنا الموسوم: "المنظومة التأويلية في فكر محمد "أبو القاسم" حاج حمد: دراسة تحليلية نقدية" يعتزم استغوار حزمة المفاهيم والمعارف التي بلورت المشروع القاسمي في شقّه الفكري المشتغل على النّص القرآني.

لقد خاض المفكر الفيلسوف حاج حمد معترك الدّراسات القرآنية بكثير من الصدامية المعلنّة، عندما صدع بقراءة "طارئة" على الفكر العربي، تكاد تكون الأسبق بين مشاريع عربية متجايلة. كما حاول من خلال أبحاثه ودراساته ومحاضراته ومناقشاته في عدد غير قليل من النّدوات والملتقيات المنعقدة في أصقاع شتى من العالم أن يؤصّل لها وأن يختبر وجاهتها العلمية بين أوساط المثقفين وطلبة العلم.

اعتقد حاج حمد بكثير من اليقين المعرفي، المؤسّس على كينونته المسلمة، أنّ المسار المنهجي والمعرفي الذي شكّله مفكراً ونسج على منواله مشروع الفكري، لا يمكنه بحال أن يتوقّف عند حدود شخصه، لأنّ متاحات تطبيقاته تتجاوزه بكثير.

بهذه النفسية المتعطّشة لتجديد الوعي والدّهنية الثائرة على قيود التقليد والانغلاق "استطاع حاج حمد أن يتغلّب على كل هذه الحساسيات، ويستوعب معطيات المعارف والعلوم الإنسانية، ويصوغ رؤيته للنصوص والتراث والواقع على ضوءها. (...) اشتق لنفسه نهجا يفتح على عناصر متنوّعة من المحرّمات والمحظورات المعرفية" كما جاء في تقديم أحد أهم كتب حاج حمد "منهجية القرآن المعرفية" بقلم عبد الجبار الرفاعي.

وقد دفعنا إلى البحث في هذا الموضوع عجلة من الأسباب، حيث لاقى الحديث عن كتاب الله تعالى توقّفاً في النفس يستحثنا على الاقتراب منه بعدما تعذّر علينا تحقيقه في مرحلة الماجستير حول أشعار الحب الإلهي للمتعبّدة رابعة العدوية. كما كان للمناخ الثقافي تأثيره، حيث أخذ اهتمامنا يميل إلى قراءة بعض المتون التنظيرية والنقدية في هذا الشأن.

لكن الحافز الأكبر الذي أتاح لهذا البحث أن يتجسّد في أطروحة علمية تحاول ما استطاعت أن تمتثل لأبجديات البحث العلمي، هو غياب بحوث علمية تناولت هذا المفكر السوداني بدراسة معتبرة، خاصة بعدما اطلعنا على إنتاجه الفكري، وتتبعنا بعض الدّراسات حوله، وتحولّه إلى اتجاه من اتجاهات الفكر العربي المعاصر نتيجة طرحه المنهجي والمعرفي المخصوص.

لقد كان من المثير بالنسبة إلينا أن نلاحظ توالي إنجاز البحوث حول مشاريع فكرية بعينها تكاد تستأثر بالاهتمام الأكاديمي دون سواها، كما هو شأن محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري بل وحتى محمد شحرور مع التباين في درجة التناول من حيث القيمة العلمية، فيما ظلّ مشروع المفكر محمد أبو القاسم حاج حمد بعيدا عن التناول الأكاديمي، دونما سبب وجيه لهذا "الاستبعاد" غير المفهوم، اللهم إلا إذا تعلق الأمر بالصعوبة المعلّنة ابتداءً في الاقتراب من هذا المشروع، بسبب من الطرافة التي

تكتنفه وللمُكنة المعرفية التي ترفده وتراكميتها وكذا للجرأة العلمية التي صدر عنها صاحبها.

ومع ذلك، لا يمكننا أن ندّعي السبق في مطارحة هذا الموضوع، فثمة مقاربات علمية رصينة تناولت المشروع الفكري لحاج حمد، من ذلك الدّراسة التي انبرى لإعدادها الباحث الجزائري الحاج أوحمنهدوّاق في أطروحة دكتوراه تحت عنوان "المشروع المعرفي لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد وتطبيقاته النّقدية" خلال الموسم الجامعي 2010/2009 بجامعة قسنطينة قسم الفلسفة. ولقيمتها العلمية الوازنة، صدرت فيكتاب بعنوان "الابستمولوجية الكونية والمنهج المعرفي التوحيدى: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد" عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، سنة 2015. وهي دراسة - كما يتبيّن من الانتساب الأكاديمي-، اعتمدتالمنحى الفلسفي لتعقّب المشروع القاسمي في شقه المعرفي، فخاضت في طروحات فلسفية بالأساس. ومع ذلك، كانت إفادتنا منها جمّة، بل طوت عنّا عناء مسائل كثيرة في البحث.

وتوجد دراسة أخرى بعنوان "أبو القاسم حاج حمد وتجديد المنهج في الدّرس القرآني المعاصر" للباحث المغربي محمد طاهر، منشورة على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 17 يونيو 2014، وقد اهتمت بمسألة التعامل مع القرآن الكريم بشكل منهجي في إطار ما يسمى بالدراسات القرآنية المعاصرة. ومع ما تشكّله هذه الدّراسة من تقارب مع بحثنا، غير أنّها اكتفت- بحكم طبيعة الدّراسة المقتضبة - بالتطرّق إلى العناوين الأبرز للمشروع دون كبير غوص أو تحليل، ناهيك عن استجلاء طروحات حاج حمد ومناقشتها باستفاضة. ومن هذا الباب أمكن تصنيفها ضمن القراءات التلخيصية الشديدة التركيز (جاءت في شكل مقال لم يتجاوز الثلاثين صفحة).

فيما تناوله بعض الباحثين من زاوية مقولاته المنهجية، في صورة منهج الجمع بين القراءتين كتطبيق منهجي لإسلامية المعرفة مثلما قدّمه الباحث مهورباشة عبد الحليم من قسم علم الاجتماع بجامعة سطيف 2 خلال السنة الجامعية 2013 / 2014 ضمن أطروحة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع حملت عنوان "التأصيل الإسلامي لعلم الاجتماع مقارنة في إسلامية المعرفة". وقد أدرجه بعض الدارسين في ثنايا مؤلفاتهم عبر مسافات معرفية مختلفة، نذكر منها كتاب احميدة النيفر "الإنسان والقرآن وجهها لوجه: التفسير القرآني المعاصرة: قراءة في المنهج" دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2000. وقد تناوله المؤلف ضمن تصنيفاته للمتعاين مع النصّ القرآني ضمن التيار الإيديولوجي إلى جانب خليط غير متجانس من المفكرين المعاصرين مثل طنطاوي جوهرى، سيد قطب، عبد الرحمن الكواكبي، حركة مجاهدي خلق، محمد شحرور، وحسن حنفي. علماً أنّ الصفحات التي تناولته انحصرت في مؤلفه العالمية الإسلامية الثانية فقط. كما تناوله عز الدين كزابير في كتاب غير منشور (إلكتروني) بعنوان "براءة التفسير العلمي في القرآن من الشكوك عليه"، وقد أدرجه ضمن المدرسة الفلسفية العلمية إلى جانب عبد الوهاب المسيري، عادل ضاهر، رضوان السيد، أبو يعرب المرزوقي، احميدة النيفر، ومحمد البغدادي. كما أقيمت العديد من الملتقيات والندوات حول شخصية حاج حمد تناولته من مناح متعدّدة، كالمنحى السياسي والفكري والديني والفلسفي.

وبالعودة إلى المشروع الفكري لحاج حمد الذي أخذ يروّج له في الأوساط الفكرية وبين طلبة العلم، فقد تضمّن من الجرأة النقدية ما أثار "انقلابات" معرفية عميقة في الدّراسات المعاصرة، خاصة ما تعلّق منها بالقرآن الكريم، وصلت حدودا من الجدل الساخن حد الطّعن في معتقده الشخصي بعدما خلّفت أطروحته المنهجية مراجعة نقدية لعدد معتبر من مسلّمات التّراث العربي، رأى الكثير من النّقاد والمفكرين المعاصرين أنّه فارق فيها الاتزان العلمي، رغم مسعاه إلى تقديم رؤية معرفية جديدة حول النصّ القرآني

المتعالي، وعمله على استخلاص تنظير منهجي يعتبره "من لَدَنِيَّات" هذا النَّص ذاته، حيث انتهى إلى نظريته المعرفية المسماة "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"، استعان في بلورتها بالحفر في التّراث العربي، من جهة، وباستثمار المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة، من جهة أخرى.

فكان لهذا الحراك النّقدي أن هيأ لنا أرضية - نعتقدها ذات تماسك علمي معتبر - نقف عليها لاستجلاء التشكّل التأويلي لفكر حاج حمد، والذي نحسبه قميئاً بأن يتبلور موضوعاً للدراسة والتحليل والنّقد المنهجي العلمي. وبالتأسيس على المعطيات المتقدّم ذكرها، فقد انبنى بحثنا على الخلوّص إلى الإجابة عن الإشكالية العمدة التالية: لقد بلور محمد أبو القاسم حاج حمد عبر حراكه الفكري النّقدي ضمن إنتاجه المكتوب والمسموع نظرية معرفية استلها من النَّص القرآني أسماها "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"، يعتبرها البديل الأكفأ لأطروحات معرفية عالمية راهنة في صورة الماركسية والرأسمالية؛ قصد تجاوز التخبّط والإعصال الذي يطوّقها. فما هي مرتكزات هذه النّظرية، وإلى أي مدى برهنت على علمية طرحها واتزان مقولاتها المنهجية والفكرية والفلسفية، وما هي تطبيقاتها على مستوى النَّص القرآني، وما الإضافة التي انتهت إليها أبحاثه ودراساته في شأن إتاحتها أفق اقترب جديد من النَّص المتعالي ومن ثمّة اكتشاف منظورات معتبرة دون أن تكون مفتعلة في قراءة وفهم القرآن الكريم؟

هذه الإشكالية البحثية المركزية تستصحب معها - دون شك - جملة من الأسئلة الفرعية، سنعمل على تقديم الإجابة عنها في مختلف محطّات البحث عبر فصوله ومباحثه. وتتوزّع هذه الأسئلة على هذا النحو من التسلسل، بغية أن نستثمره في التأسيس للخلاصات التي نحصلها في المفاصل المختلفة للبحث:

- كيف حاورت بواكير النهضة العربية النَّص القرآني من حيث التعاطي الفكري والمنهجي، وما هي دوافعها لمثل هذا الاتّجاه؟

- ما هي القضايا المستأثرة بانشغال الفكر العربي المعاصر، وما طبيعة العلاقة القائمة بينه وبين القرآن الكريم؟
- ما تأثير المناهج الغربية الحديثة في توجيه المنحى النقدي للفكر العربي المعاصر وما مدى ارتداداته على القراءات القرآنية الحديثة؟
- ما مدى تأثير السيرة الذاتية في تشكيل الشخصية المفكّرة، وما دور الملابس الخارجية في صقل وتأطير المحمول المعرفي والفكري والمنهجي لمشروع حاج حمد؟
- كيف نقرأ تنوّع روافد حاج حمد الفكرية والتأسيسية لتركيبته كمفكر وما مدى تتاعمها أو تباينها، وهل من تأثير لذلك على طبيعة تلك التركيبة؟ وكيف حضر ابن عربي بإبحاره الصوفي في حضرة ماركسية مادية جنباً إلى جنب؟
- ما هي طبيعة المنهج الذي تبناه حاج حمد في قراءة النّص القرآني؟ وما هي آلياته ومسوّغاته؟
- ما هي الرّؤية القاسمية للقرآن الكريم من الجانب اللّغوي الألسني، ومن الرّؤية المنهجية المعرفية؟ وكيف توصل إلى مقولة "المعادل الموضوعي" كتعريف للنّص المتعالي؟ وما هو ومفهومه؟
- كيف قارب حاج حمد لغة القرآن، ولم إصراره على اصطلاحيتها؟ وما هي أدلّته على مقولاته القرائية المفارقة لأدبيات الدّرس القرآني، من مثل الترادف والاشتراك والتضاد والنسخ، والقراءات السبع أو العشر؟
- ما طبيعة علاقته بالمتن النبوي الشّريف؟ وهل تطاول عليه فعلاً إلى درجة أدرجه النقاد ضمن من يتسمون بالقرآنيين؟ وما حقيقة قراءته لهذا المتن؟

- كيف تعاطى حاج حمد مع التراث؟ وما موقفه منه؟ وهل أعلن مقاطعته له من خلال دعوته إلى تجديد الفكر العربي، وعلى أي أساس اعتمد هذا المنحى؟

- ما هي تلك المفاهيم التي ضمّنها القراءة والجدل والغيب والإنسان والطبيعة؟ وكيف تسنى له ذلك؟ ثم كيف صاغ مقولة إسلامية المعرفة، وأتى له تديينها؟ وما هي رؤيته للحاكمية والحرية والعبودية، والعلمانية؟

- كيف تموقع حاج حمد بين مفكّرين عرب معاصرين، من أمثال محمد أركون ومحمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد ومحمد شحرور؟ ولماذا اختار هذه العينة من المفكّرين دون غيرها؟ أثمة من نقاط التقاء وتماهٍ بين حاج حمد وهؤلاء المفكرين أم لا سبيل إلى التقارب فيما بينهم على مستوى مشاريعهم الفكرية؟

نحسبها أسئلة مفكّكة لإشكالية البحث، ملّمة بخطوطه العريضة، تعمل فصول بحثنا على الإجابة عنها. ونتوسّل لبلوغ هذا الهدف بالمنهج التحليلي النقدي، بالنظر إلى تناغمه مع إشكالية الموضوع في مسعاها إلى تبيين التعامل المعرفي والمنهجي وحتى الفلسفي مع النصّ القرآني من خلال القراءة ومفهومها وأدواتها عند حاج حمد. وهي محطات معرفية تستدعي منا اختبارها تحليلاً ونقداً، ليتسنى لنا الخلوص إلى تقييم اتزانها العلمي وانسجامها المعرفي وتمييزها الفكري.

وبالاستناد إلى مسار منهجي يعتمد التّحليل والنّقد، ارتسم معمار البحث ومحطّاته، بعد أن تحدّدت إشكاليته وارتسمت فرضياته، فأخذنا ننتبّن مفاصله الآخذة في الإحاطة بالمنظومة التأويلية الثّأوية في بنية المشروع الفكري لحاج حمد. ومن ثمّة، خلصنا إلى هيكله البحث في مقدّمة وفصل تمهيدي إلى جانب ثلاثة فصول فخاتمة.

فأمّا المقدمة فقد حملت تعريفاً بالبحث تسمية وإشكالية وفرضيات إلى جانب أسباب اختياره والدّراسات السابقة بشأنه، والمصادر التي اعتمدها والصعوبات التي

اعترضت إنجازَه، فضلا عن المنهج الذي تبناه ومن ثمة بناء خطته. بينما الفصل التمهيدي الذي حمل عنوان "إشكالية المناهج القرائية في الدّراسات القرآنية الحديثة" فضمّناه خمسة مباحث، كان أولها تقنيا في باب تأطير المصطلحات التي تعنون بها الفصل، من إشكالية، ومنهج، وقراءة وقرآن ودراسة وحديث. أما المباحث الأربعة فتناولت أهم أعلام الدّراسات الحديثة عبر اقترابها من النصّ القرآني في صورة جمال الدين الأفغاني والاتجاه الإصلاحية من خلال دعوته إلى التجديد والاجتهاد والعمل على تجاوز النصوص التراثية لئلا تحجب النصّ الأصلي عن المقاربة الهادفة. ليليه جوهري طنطاوي رائد الاتجاه العلمي الذي أظهر استثمارا لافتا في العلوم والمكتشفات وهو يقرأ آيات الذكر الحكيم في "جواهره". فيما انتقد أمين الخولي، رائد الاتجاه البياني، استغراقات المفسرين في الفقه وأصول الشريعة ودروس النحو والبلاغة دون أن يلتفت إليه كنص عربي رفيع المستوى يتفجّر "أدبية". أمّا الاتجاه الرّابع فقد مثّل الطّرح الحدائث بانفجاره المنهجي وثورته على مقولات تراثية مركزية. وقد شكّل منعرجا كبيرا في واقع الدّراسات القرآنية التي يتحرّك في مناخها الخاص المشروع الفكري لحاج حمد بعدما تأطرّ بجرعات "النهضة الحديثة" في سياقه العام.

فيما جاء الفصل الأول مُعرّفا بالسيرة الذاتية لصاحب المشروع، بعدما حاولنا ضمن مبحثه الأول اكتشاف مفاصل هذه الشخصية في تموقعات حياتية مختلفة، من تمدرس فاشل إلى انخراط في النضال التحرري فارتشاف سياسي ثم انقلاب فكري. وقد تطرّقنا في مبحثه الثاني إلى الرّوافد الفكرية التي استقى منها تشكّله المعرفي والفكري، متمثّلا في المدّ الصوفي في صورة ابن عربي والماركسي بما قدّمته مدرسة فرانكفورت من متاحف نقدية معرفية، إلى جانب الاستثمار في مقولات حلقة فيينا فيما تعلق بالشقّ الألسني. أمّا المبحث الثالث، فتمثّل في منهج تعامله مع التراكمات المعرفية واقتداره على الاستثمار البناء من دون السقوط في التلفيق أو التوفيق، باعتبار أنّ المنهج لا يمكنه إلاّ

أن يكون منضبطا صارما وإلاّ كفّ أن يكون كذلك. وقد أوضح في هذا الشأن طبيعة الاستيعاب والتجاوز وأهمية الانفتاح الفكري في سبيل بناء معرفي هادف.

أمّا الفصل الثاني - وهو محور البحث - الذي حمل عنوان "النّص القرآني ومقولات حاج حمد القرائية"، فكان محطةً مستفيضة لاقترباً تنظيري وتطبيقي معاً لمقولات حاج حمد، بما تضمّنه من مباحث متنوعة انطلقت من تحديد حاج حمد لموقفه من التّراث والمنهج، لتتوزع بقية المباحث بين مفهوم النّص القرآني الذي طرح من زاوية معرفية غير مسبوقة من حيث كونه معادل موضوعي للكون، إلى جانب تميّز كينونته بين ثبات البنية وتغيّر الفهم، عطفاً على خصائص النّص القرآني من اصطلاحية المفردة إلى بنائية النّص باعتبار إعادة ترتيبه.

بعد ذلك، عزّجنا على مسائل مركزية في المشروع القاسمي، عندما تطرّقنا إلى مقولات النّسخ والقراءات. كما تابعنا التقصي بالحديث عن مفهوم جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، كمقولة نظرية دافع عنها صاحبها من خلال التّأصيل لها من النّص بالاعتماد على مقولة الجمع بين القراءتين، وتفصيله في ضروب القراءة من جمع ودمج فتوحيد. وقد أفضى هذا الطّرح إلى التوقّف عند مفهوم الحاكمية بأنواعها من إلهية واستخلافية وبشرية ودلالة الحرية ومدى علاقتها بالعبودية لله تعالى، ومقارنته للعلمانية بتناول متميز المداخل، عميق التحليل، مفارق للدّارج.

الفصل الثالث من البحث المعنون بـ: "المشاريع القرائية المعاصرة لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد بين النّقاط والتّباين" حاولنا أن نستعرض فيه أربعة مشاريع عربية فكرية والعمل على إقامة مقارنة بينها وبين المشروع القاسمي، ومن ثمّة موضعتة بأكبر متاحات الدّقة فكرياً ومنهجياً. وقد تعلّق الأمر بكل من محمد أركون بقراءته التاريخية التفكيكية، ومحمد الجابري بمنطلقاته العقلية، ونصر حامد أبو زيد من خلال تأويليته، وشحرور عبر مقتربه المعجمي. وقد كان الهدف المتوخّى من هذا السعي أن ننسج إجابة

ناطقة من محيط الحوارات التي أقمناها في صورة اقتراب مقارن بين مشروع حاج حمد وبقية المشاريع المختارة نستل منه الخيوط الرفيعة التي تتسج تميّزه. ومن ثمّة نصل إلى الهدف المتوخّى من كل مفاصل البحث.

بعد ذلك، خلصنا في نهاية البحث إلى خاتمته، وقد جمعنا فيها أهم ما توصّلنا إليه من نتائج، لعلّ أبرزها المفهوم المتميز للنّص القرآني من حيث كونه حاملا لوعي كوني، يزحزح من خلاله النظرة التقليدية التي تُدرجه كطقس ديني (الصلاة، والتلاوة، والأحكام التشريعية) ينحصر استدعاؤه تبعاً لها وحسب.

كما طرح ملمحا بديعا للإعجاز القرآني من زاوية لغة القرآن التي صبّت كلام الله المطلق في لغة متشيّئة، ليس في طاقة أي نص بلوغه. وهو ما يصنع فرادته المطلقة وقراءته المتجدّدة من دون انقطاع ولا تكرار، بسبب من الإطلاقية الخالصة التي يحوزها هذا النّص المتعالي. فضلا عن مقولة المعادل الموضوعي للكون وإفرازاتها العميقة في مقارنة حاج حمد للنّص القرآني من حيث البنية واللّغة وغيرها من الاستخلاصات التي أبانت عن تلاقح عميق بين معطى النّص اللّغوي والمنهج المحتضن له من خلال التحليل وإعادة التركيب مع الفكر الذي يتحرى وعيه المعرفي من تلافيف النّص.

وفيما تعلق بمصادر ومراجع هذا البحث، فلا ننفي غزارتها وتنوّعها - مع تعذّر الوصول إلى البعض منها لسننية المكابدات في البحث العلمي - وبخاصة تلك التي شكّلت المتن الأساسي للبحث، أي الإنتاج الفكري لحاج حمد متمثلة في عدد من مؤلفاته : العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ابستمولوجية المعرفة الكونية: أسلمة المعرفة والمنهج، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، الحاكمية، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، تشريعات العائلة في الإسلام، جذور المأزق الأصولي، حرية الإنسان في الإسلام، السودان المأزق التاريخي

وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)، منهجية القرآن المعرفية، إلى جانب الحوارات والمحاضرات.

كما استأثرت بعض الدّراسات باهتمامنا لتكون مستندنا كمراجع أساسية مثل كتاب "الابستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي" للحاج أحمد الذي قدّم قراءة نقدية لمشروع حاج حمد، وإن تناولته من الشق الفلسفي، إلى جانب إسهامات طه جابر العلواني في صورة "نحو منهجية معرفية قرآنية"، و"الجمع بين القراءتين"، و"مقدمة في إسلامية المعرفة"، وغيرها التي هيأت لنا أرضية علمية لإنجاز بحثنا.

نرجو أن نكون قد وقّفنا في مقارنة المشروع الفكري لحاج حمد لما يمثّله صاحبه من ريادة فكرية على مسرح التجديد المنهجي للفكر العربي، مع التسليم بنسبية مسعانا، ليس من باب التقصير في السعي، ولكن من زاوية ناموس البحث العلمي ذاته؛ فما كان لنا أن نخوض في البحث لو كان من قبلُ مكتملا، ولن نشذّ عن القاعدة، فعمليتنا بشرية يعثرها النقص. وقد تشفع لنا ضخامة المشروع وتعقيداته وتداخل مشاريعه وجسارة صاحبه في ذلك بعضا من هئاته.

وحتى نربأ بأنفسنا من ذميمة الجحود أو نزل في شراك الغرور، ونحن في مقام جليل نغترف فيه علما مبتدأه الأخلاق وهي منتهاه، نتوجّه بالحمد والشكر لمن هدانا بفضلته ومنته لإنجاز هذا العمل، فالحمد لله أن وقّفنا لحمده، ثم الشكر الموصول بالعرفان والاحترام إلى الأستاذ المشرف الدكتور وحيد بن بوعزيز على جميل توجيهه وحسن متابعته وتسديده ورحابة صدره وسعة صبره، وإلى الأساتذة الدكاترة الأجلاء أعضاء لجنة المناقشة الموقّرة، الذين تجشّموا مكابدة قراءة ونقد هذا البحث - على تواضعه - إسهاما منهم في إقامة اعوجاجه، وتواضعا من قاماتهم العلمية في إثرائه، وإلى كل من أمدنا بالتوجيه العلمي والتشجيع المعنوي..

ولله الحمد والمثنة من قبل ومن بعد وصل اللهم على سيدنا محمد خاتم المرسلين،
المصطفى بالقرآن العظيم وكفى.

الفصل التمهيدي

إشكالية المناهج القرائية

في الدراسات القرآنية

الحديثة

توطئة

يُشكّل القرآن الكريم، منذ خمسة عشر قرناً، متناً قرائياً من الدرجة الأولى، إذ إنه "كتاب ينصّ على التأويل ويقبل التأويل ولا يُكتفه إلا بالتأويل، فهو نصّ تأويلي أو لنقل نصّ تأويلي بامتياز"¹. وقد بلغ من المركزية الوازنة أن صاغ حضارة بأكملها، ذلك أنّ "الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النصّ"². ومن ثمة، فلا غرو أن يكون مدار قراءات متعدّدة ومقاربات مختلفة اختلاف قرائه ومناهجهم القرائية، وملابساتهم التاريخية والاجتماعية والثقافية وطروحاتهم الفكرية، بعد أن "احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتھا المجتمعات في علاقتها بالمقدّس طيلة الفترة الحديثة"³، لتتواصل مقارباته على ما يعتملها من اختلاف فيما بينها.

تعضّد هذه المسلّمة التصانيف المؤلّفة في هذا المجال وتؤيّدھا النقاشات والسجلات التي تشهدھا، بشأنها، السّاحة الفكرية العربية في هذا العصر. وقد أجمل احميدة النيفر توصيف تناول النصّ القرآني في ثلاث مسائل، أولاها: وفرة هذه التآليف من جانب، وثانيها: ارتباطه الاطرادي بالأزمات والتساؤلات التي يشهدها المجتمع على مختلف صعدہ، إلى جانب مسألة ثالثة مستجدة تتمثّل في تنوّع مشارب متعاطيه من خارج الدائرة الأصولية⁴، إذ أثار اهتمام مختصين في مجالات معرفية وعلمية توصف بأنّها "بعيدة" عمّا عهد في متناوليه من شروط وتقاليده متعارف عليها.

¹ - أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، ط 2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2001، ص 22.

² - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 9.

³ - النيفر احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، ط 1، دار الفكر، دمشق، سورية، 2000، ص 9.

⁴ - يُنظر: النيفر احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص ص 7، 8.

ولعلنا نجد تعليلاً لهذه الظاهرة على لسان عبد الجبار الزفاعي عندما يوضح المسألة قائلاً: "أدق تفسير عثرت عليه لهذه الظاهرة هو ما قاله الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر "العلم لا يفكر"؛ بمعنى أنّ العلوم الطبيعية ليست علوماً للتساؤل والتأمل والتفكير والتحليل والتأويل والفهم، لأنّ القوانين الطبيعية تُكتشف وتُطبّق، وهي جزمية قطعية لدى دارسيها، فلا تتدرّب أذهانهم على الظنّ والتخمين والتشكيك والتساؤل خلافاً للفلسفة والعلوم الإنسانية"¹ التي تعناش من توليد الأسئلة لتصل إلى الأجوبة المناسبة حتى تتسجم مع رايها؛ ما يجعل صياغة عوالم الفكر (العلوم الإنسانية) في تشكّل مستديم لا يتوقّف.

والحال هذه، ألا يمكن القول بأنّ النصّ القرآني أصبح مشبعاً من فرط التناول؟ ألا يقع متناوله في الاجترار؟ ما بال هذا النصّ لا يتمنّع عن قارئيه، فلا يملّونه ولا يملّ منهم؟ وما الداعي إلى "قراءات جديدة" للقرآن وقد أفاض فيه أهل الاختصاص من السابقين؟ وهل يعتبر تناول القرآن الكريم بمناهج مختلفة إشكالا يستدعي البحث عن حل؟ أم هو أزمة تتخبّط فيها هذه المناهج لابدّ من فكّها؟ أم أنّ تعدّد الطّروحات يقدّم الحلول بدل أن يكون معضلة من خلال الإضاءات المختلفة الزوايا للقرآن الكريم؟ أم هل في الإمكان - من باب ما ترك الأول للأخر شيئاً - الدّعوة إلى الاكتفاء بما أنجز من مقاربات؟ ف"السؤال الملح - كما يقول خالد فهمي - لماذا لم يكتف كل جيل بمنجز الجيل الذي سبقه وقاده إلى استخراج معاني الآيات الكريمة؟"²

¹ - الزفاعي عبد الجبار، أوهم الهوية والخصوصية عطّلتنا عن الحضور في العصر"، حوار أجراه: مولاي صابر أحمد، منشور على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" www.mominoun.com بتاريخ 15 ماي 2014.
² - فهمي خالد، كأنّ القرآن ينتزّل من جديد: قراءات في تدبّر الكتاب العزيز، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 2015، ص 36.

ما الذي نقصده بالمناهج القرائية؟ وما هي إشكالياتها وآلياتها المنهجية في تناول النص القرآني وما الحاجة إليها؟ وما الهدف أو المبتغى من ورائها؟ وما علاقتها بموضوع البحث؟

نزعم أنه حتى نتبين البناء الفكري لحاج حمد ونستوضح منهجه وطبيعة قراءته لينتسب لنا موضعه بين المشاريع الفكرية القائمة، وجب علينا بسط الحديث عن المطارحات التي شهدتها هذه المدونة في الأفق الفكري الذي أحاط بهذا المفكر.

ومن ثمة، سنحاول مقارنة بعضاً* من التجارب التي اتخذت من القرآن الكريم مرتكزاً لها في حيز زمني معاصر لحاج حمد حتى يستقيم كمدخل متجانس وبهيئ لنا الأرضية للوقوف على المناخ العام الذي تولدت منه التجربة القاسمية وصدرت عنه وتحركت فيه، ونستخلص من ماقبلياتها خيوط التواصل و/أو الانفصال، لتكون لنا قاعدة مكيئة نتبين من خلالها مدى أصالة التجربة من سطحيتها أو ادعائها. وعلى هذا الأساس، نزعم أنه من خلال إدراجنا لهذا الفصل التمهيدي بهذه المواصفات والمضامين سيكون لنا متكاً علمياً وموضوعياً لبناء بقية فصول بحثنا.

*- لا يمكننا من المنظور العلمي الأكاديمي أن نتناول جميع الدراسات الحديثة التي خاضت في النص القرآني، لتعذر الإحاطة الشاملة بها، فليس في استطاعة الطالبة الإتيان بذلك من جهة، ومن أخرى مراعاة لطبيعة الحيز البحثي الذي نوردنا فيه (فصل تمهيدي) والذي يفترض فيه من الجانب العلمي التكتيف والتركيز وتجنب الإطالة. من هذا المنظور اقتصرنا على المشاريع التأسيسية دون أن يعني هذا الانتخاب إقصاء لغيرها، باعتبارها - أي الدراسات غير المدرجة - استمدت خطوطها الأساسية من سابقتها التأسيسية التي أصلت لمنهج الدراسة.

1- ضبط المصطلحات

نباشر هذا الفصل التمهيدي من بحثنا، بضبط مصطلحاته. ونستهدف من هذا الإجراء تطهير الخطوط العريضة التي سيتمحور حولها هذا الفصل من خلال الاتجاهات الدراسية التي سيتناولها.

1-1 الإشكالية:

* لغة: يقول ابن منظور في معجمه: "أَشْكَلَ الْأَمْرُ: التَّبَسَّ. وَأُمُورٌ أَشْكَالٌ مُتَّبَسِّةٌ، وبينهم أشكلة أي لبسٌ. والأشْكَالُ من الإبل والغنم: الذي يختلط سواده حُمْرة أو غُبرة كأنه قد أَشْكَلَ عليك لونه."¹، أي كل ما أفضى إلى نوع من التداخل الذي يصعب تبيّنه بسهولة. بينما ذهب صاحب "المقاييس" إلى أنّ "معظم بابيه المماثلة، تقول هذا شَكْلَ هذا، أي مثله"²، بمعنى شبيهه وصنوه للتقارب المائل بين الطرفين.

* اصطلاحاً: يقول ابن فارس "إشكال هذا الأمر، هو التباسه"³ أي لم يتبيّن الأمر بوضوح. ومنه فالإشكالية ما تمثّل في قضية تضمّنت التباساً وغموضاً تطلّبت البحث عن حل، فهي بحاجة إلى تفكير ونظر لإيجاد إجابة تزيل عنها الغموض الذي يلقّها والالتباس الذي يكتنفها.

وتتوخى الإشكالية تدارك نقائص أو تلافى ثغرات اعترت موضوعاً ما من خلال البحث عن حل علمي ممكن. وقد عبّر عن ذلك الجابري بالقول: "الإشكالية

¹ - ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، مج 11، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د/ت، مادة (أشْكَلَ).

² - ابن فارس أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، ج 3، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1979، مادة (أشْكَلَ).

³ - المصدر نفسه.

منظومة من العلاقات التي تتسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلّها منفردة ولا تقبل الحل، -من الناحية النظرية- إلا في إطار حل عام يشملها جميعا. وبعبارة أخرى إنّ الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري¹. وهكذا تحاول الإشكالية أن تنتزع الاعتراف بوجاهتها العلمية بالبرهنة على فرضياتها، مثلما ستحاول تحقيقه نماذج الدراسات القرآنية الحديثة في هذا الفصل التمهيدي.

2-1 منهاج:

***لغة:** "نهج : طريق. نهج: بيّن واضح، وهو النهج. والمنهاج: كالمنهج، وفي التنزيل "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا". وأنهج الطريق: وضح واستبان وصار نهجا واضحا. والنهج الطريق المستقيم"². و"نهج لي الأمر: أوضحه"³. فالمنهاج أو المنهج يدلّ على وجود مسلك بيّن الوجهة، محدّد المعالم، يتبعه سالكه.

***اصطلاحا:** يحمل دلالة التنظيم المحكم الذي يعتمد الدارس عند إنجاز عمله البحثي ليحوز على الصفة العلمية الموضوعية، فهو "فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة، حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين، حين نكونها عارفين"⁴. ويضيف بدوي توضيحا لهذا المصطلح بالقول إنّ "الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة تهيم على سير العقل وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"⁵.

¹ - الجابري محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص 27.

² - ابن منظور، لسان العرب، مج 11، مادة (نَهَج).

³ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، مادة (نَهَج).

⁴ - بدوي عبد الرحمن، منهاج البحث العلمي، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص 4.

⁵ - المرجع نفسه، ص 5.

1-3 القراءة:

* لغة: يقول ابن منظور: "قرأت الشيء قرآنا: جمعته وضممت بعضه إلى بعض"¹. ويذهب ابن فارس إلى المعنى نفسه عندما يقول: "قري: يدل على جمع واجتماع. قرئت الماء في المقرأة جمعته"². فالجمع والضم هو المعنى اللغوي لهذا المصطلح.

* اصطلاحا: تعتبر القراءة عملية إدراكية معرفية تقوم على تحليل وتفكيك المادة المقروءة، بحيث تستخرج ممانقرأه فهما ودلالة معينة. فالقراءة "نشاط فكري/لغوي مولد للتباين، منتج للاختلاف"³، بحيث تبرز فاعلية القراءة اختلاف المعاني بين كل قراءة وأخرى، كما تقرّ بعدم وجود قراءة واحدة، أو قراءة مطابقة للنص تحوز على إجماع كل القراء على اختلاف أزمئتهم وتباين أمكنتهم. كما أن هذا المصطلح "يشمل الأحداث والتجارب والأعمال التي تنتج حولها الكتابات والنصوص، بل هو بات يشمل أي معطى كان، لكي يتصدّر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو بالتقييم والتقدير"⁴. وهذا الحيز الذي استحوذت عليه "القراءة" أصبح مؤشرا ينبئ بمدى الأهمية والدور الذي باتت تحوزه "القراءة" في عالم المعرفة والعلوم.

1-4 الدراسة:

* لغة: يقول ابن منظور: "درّس الشيء والرّسم يدرس دروسا: عفا. ودرسته الريح تدرسه درسا"⁵ أي محته وأزالته. فهو يحمل معنى الإخفاء: "درّس يدل على خفاء وخفض

¹ - ابن منظور، لسان العرب، ج 1، مادة (قرأ).
² - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، مادة (قرأ).
³ - حرب علي، نقد الحقيقة، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1993، ص 5.
⁴ - حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005، ص 9.
⁵ - ابن منظور، لسان العرب، ج 6، مادة (درّس).

وعفاء. فالدرس الطريق الخفي. يقال درس المنزل: عفا¹ أي زال وذهب أثره، ولم يعد كائنا بعدما كان من قبل.

***اصطلاحاً:** قال صاحب "اللسان": "درس الناقة يدرسها درسا: راضها"² أي طوعها على السير وروضها على السباق. ودرس الصعب حتى راضه، خفف من شدته.

إذن، تعمل الدراسة على تطويع المدرس حتى تسهل مهمة كشف خباياه وتزيل عنه ما استعصى منه قبل أن يُدرس لتيسر سبل استيعابه وتقترب من فهمه؛ بينما ذهب الفيروزآبادي إلى تخريج يختلف عن سابقه عندما اعتبر المعنى الاصطلاحي للفظ دَرَسَ من قبيل "القراءة"، فدرس "الكتاب يدرسه ويُدْرِسُه درسا ودراسة: قرأه"³، فطابق فعل الدراسة مع فعل القراءة.

نخلص ممّا سبق إلى أنّ الدراسة بالمفهوم الاصطلاحي هي إيلاء عناية مخصوصة بالموضوع الذي يُراد الإلمام به من حيث قراءته ومناقشته وبسطه وتبينه حتى يُسلم قياده للدارس ويتمكّن من توجيه مادته المدروسة الوجهة التي ارتضاها بطرح علمي مقنع بعد أن "ينقاد" الموضوع إلى وجهة الدارس التي اعتمدها في الدراسة.

1-5 القرآن:

***لغة:** يقول صاحب اللسان: "سمي القرآن لأثته جمع القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور بعضها إلى بعض، وهو مصدر كالعفران والكفران"⁴. فيما يقول صاحب القاموس المحيط: "القرآن: التنزيل، قرأه تلاه. وقارأه مقارأة وقراء: دارسه"⁵.

¹ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، مادة (دَرَسَ).

² - ابن منظور، لسان العرب، ج 6، مادة (دَرَسَ).

³ - الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط 8 منقحة، تح: مكتب تحقيق التراث، إشراف محمد نعيم

العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2005، مادة (دَرَسَ).

⁴ - ابن منظور، لسان العرب، ج 1، مادة (قَرَأَ).

⁵ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (قَرَأَ).

***اصطلاحاً:**نقصد بمصطلح القرائية كل بحث ومناقشة وتقصٍ كان موضوعه الرئيس القرآن الكريم، إذ تُعنى "بتوظيف آلية المعرفة المعاصرة في فهم النص القرآني طمعا في نسج أجوبة تستجيب لمقتضيات الواقع المعاصر"¹ بصرف النظر عن المنهج الذي يُتبع في تلك الدراسة.

1-6 الحديثة:

* **لغة:**تحمل كلمة حديث وحدث معنى التشكّل الجديد الذي لم يسبق له وأن تكون من قبل: "حَدَّثَ: وهو كون الشيء لم يكن. يقال حَدَّثَ أمر بعد أن لم يكن"² أي أنه ناشئ لتوّه زمن تكوّنه أو نشوئه قريبا للواقع. و"حدث حدوثا وحادثة : نقيض قَدُمَ. والحديث: الجديد"³ أي طارئ الوجود، قريب الظهور من حيث الزمن.

***اصطلاحاً:**نقصد بالدراسات الحديثة تلك البحوث والنقاشات العلمية التي تنقّص موضوع دراستها(وتتخذ هذه الدراسات الحديثة من القرآن موضوعا لها) بوساطة مناهج وطرائق مستمدة من ثقافة الزمن الذي تعيشه، تستعين فيه بالمنجزات المعرفية والمنهجية لزمنها، أي تكون متزامنة في صدورها مع الزمن المادي والفكري والمعرفي.

2-الدراسات القرآنية الحديثة

سنتناول في هذا المحور من البحث أبرز المشاريع العربية الحديثة التي اتخذت من القرآن الكريم مدوّنة أساس لترحها الفكري، بعدما شكّلت بتناولها الخاص للمدونة القرآنية مرجعية في حقلها، معتمدين في عرضها التسلسلي تاريخ ظهورها على الساحة الفكرية والمعرفية والسجلات التي شهدتها وأهم معالمها وأعلامها.

¹ - صابر مولاي أحمد، الدراسات القرآنية المعاصرة وسؤال المنهج : أبو القاسم حاج حمد ومحمد شحرور نموذجا،

مقال، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث: www.mominoun.com بتاريخ 30 سبتمبر 2013.

² - ابن فارس، مقاييس اللغة، ج2، مادة (حَدَّثَ).

³ - الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (حَدَّثَ).

2-1 الاتجاه الإحيائي الإصلاح

لا نعدم الحديث عن شخصية جمال الدين الأفغاني (1839-1897) في الكتابات التي تناولت ما اصطلح عليه بـ"النهضة العربية" كأحد أبرز روادها، إذ "يتفق الدارسون على أنّ السيد جمال الدين الأفغاني كان أوّل من دعا إلى إعادة النّظر في مناهج التفسير القديمة، ومهدّ للاتجاهات الحديثة في تفسير القرآن، لأنّ مشروعه الإحيائي استند إلى القرآن كمرجعية يصدر عنها في دراسة واقع المسلمين، والتبصّر بمشكلاته وأمراضه، وفي تحديد الوسائل والأدوات اللازمة لتقويم هذا الواقع، وبناء المقوّمات اللازمة لإيقاظه ونهوضه"¹؛ بل عدّ "موقف الشرق وفيلسوف الإسلام"² لما بذله من جهود إصلاحية تعتمد على بث روح فكرية جديدة في العالم الإسلامي.

وقد كان سبيله إلى ذلك التمكين للعلم والمعرفة في أوساط النّخب، حيث "شرح من كتب الفلسفة والكلام والمنطق والعرفان ما أعاد للحياة الفكرية سمة العقلانية الممزوجة باللّطائف القلبية والوجدانية، تلك التي غابت عن الثقافة الإسلامية منذ عصر الانحطاط والتراجع الحضاري للمسلمين"³.

لقد تفضّن الأفغاني لعلّة "سبات الشرق"، وقد تمثلت في ضمور الفكر، وهو ما دفعه إلى استنهاضه بعدما أخذ يترنّح في عطالته "لذلك أقول ثم أقول القرآن القرآن! وإني لآسف إذ دفن المسلمون بين دفتيه "الكنوز" وطفقوا في فيافي الجهل يفتشون على الفقر المدقع! خالفوه في كل ما أمر وعملوا عكس ما قال (...). أو كأنّه قال : لا تتدبّروا معاني القرآن لتفهموا وتعملوا بما يؤول لخير دنياكم قبل أخراكم. كيف لا أقول وا أسفاه! وإذا

¹ - الزّفاعي عبد الجبّار، مقدمة في السّؤال اللاهوتي الجديد، ط2، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2008، ص ص 153، 153.

² - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ط 1، ج 1، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، من مقدمة محمد عمارة، ص 31.

³ - المرجع نفسه، ص 34.

نهض أحد لتفسير القرآن فلا أراه إلا يهيم بباء البسمة ويغوص! ولا يخرج من مخرج حرف صاد الصراط! حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية¹.

نظر جمال الدين إلى القرآن الكريم من زاوية حاجة الواقع إليه واستنبط مكامن الاعتلال، فأدرك أنه لا بديل عن "بعث القرآن، وبعث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور، وشرحها على وجهها الثابت"²، فسعى إلى بث الإصلاح باستلهاهم خلاص الواقع من روح القرآن الكريم، "فقد تصدّرت مقالات الأفغاني في العروة الوثقى آيات قرآنية، وتدلّت المفاهيم والرؤى المنبثة في كل مقال من معين الآية التي يستهله بها، وما يتّصل بها من آيات تضيء مدلول تلك الآية، فأضحى المقال تفسيراً بأسلوب مختلف للآية، تفسيراً لا يتورّط في نقض وإبرام أقوال المفسّرين والاستغراق في متاهات لفظية لا تتّصل بالحياة الاجتماعية، وإنّما هو تفسير اجتماعي يقنّن مواقف المواطن والأمة المسلمة حيال قضاياها الحياتية المتنوعة، ويصوغ رؤيتها من منظور القرآن"³. ومن ثمة، حدّد الإشكالية التي يستطيع من خلالها مباشرة تفسير الكتاب الحكيم، بعدما اعتبر الإصلاح الاجتماعي أجدى مراميها.

هكذا ظهرت ريادة الأفغاني في بعث الفكر الإسلامي الحديث من خلال تصديّه للمقولات المنحرفة في ديار الإسلام مطلع القرن التاسع عشر، فالعلّ أول نص ذي طابع فلسفي في المعركة الفكرية التي ما انفك العقل المسلم يخوضها ضد المفاهيم والأطروحات العلمانية في الساحة الإسلامية بمصادر إلهامها الغربية (الأوروبية ابتداءً والأوروبية

¹ - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 6، ص 137.

² - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص ص 99، 100.

³ - الزفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 245.

الأمريكية انتهاء) هو ذلك الذي كتبه السيد جمال الدين الأفغاني في "الرد على الدهريين" ^{1*}.

ويعدّ هذا الكتاب إلى جانب مقالاته في مجلة "العروة الوثقى" التي أنشأها في باريس رفقة الشيخ محمد عبده، خلاصة مشروعه الإصلاحية "إذ كانت هذه المجلة (...) أهم مدارس الوطنية الإسلامية والبعث الحضاري الإسلامي التي تربي فيها وتعلم منها واستضاء بمنهجها دعاة اليقظة والتجديد والإصلاح والثورة على امتداد عالم الإسلام ²، حيث أبانت عن مراميها الإصلاحية وقد تمخّضت عن فكر جديد، بعدما "انعطف صوب القرآن، واستند إليه كمرجعية يصدر عنها في دراسة واقع المسلمين والتبصّر بمشكلاته وأمراضه، وفي تحديد الوسائل والأدوات اللازمة لتقويم هذا الواقع وبناء المقومات الأساسية لإيقاظه ونهوضه" ³.

2-1-1 منهج الأفغاني:

إنّ رحلات الأفغاني - الملقّب بالصقر المحلّق - الطوعية منها أو الإجبارية (المنفى والإبعاد) بين الأقطار المختلفة (الهند، أفغانستان، إيران، مصر، العراق، تركيا، باريس،

* - ورد هذا المصطلح في الكتاب الوحيد المؤلّف بالفارسية من طرف الأفغاني "الرد على الدهريين، ط 3، تر: محمد عبده، مصر، 1902، بصيغة "النيشريين" أي الطبيعيين الماديين، "والنيشتر اسم للطبيعة. وطريقة النيشتر هي تلك الطريقة الدهرية التي ظهرت في بلاد اليونان في القرنين الثالث والرابع قبل ميلاد المسيح. ومقصد أرباب هذه الطريقة هو محو الأديان ووضع أساس الإباحة والاشتراك في الأموال والأبضاع بين الناس عامة"، الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 2 و 3، ص 132.

¹ - العطّاس سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ط 1، تر: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالا لمبور، ماليزيا، ص 12.

* - أورد محمد عمارة في مقدمة "الآثار الكاملة جمال الدين الحسيني ومحمد عبده" في الجزء 1، قوله "صدر العدد الأول من العروة الوثقى يوم الخميس 13 آذار (مارس) 1884 (5 جمادى الأولى 1301هـ) واستمرت حوالي ثمانية أشهر حتى توقفت بعد صدور العدد الثامن عشر والأخير منها في 17 تشرين الأول (أكتوبر) عام 1884"، ص 70.

² - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، من مقدمة محمد عمارة، ص ص 34، 35.

³ - الزفّاعي عبد الجبّار، السؤال اللاهوتي الجديد، ص 243.

لندن، روسيا، ألمانيا) أورثته نظرة فاحصة لأحوال الأمة الإسلامية من جانب، وواقع الحضارة الغربية من جانب آخر، إذ أدرك مبكراً علّة الانحطاط والتدهور الذي أصاب الأمة الإسلامية، فها هو يشير بالبنان إلى مكمّنه منتقداً الذات "لؤلؤنا.. لؤلؤنا.. القصور منّا والتبعية علينا. انصرفنا عن الأخذ بروح القرآن والعمل بمعانيه ومضامينه إلى الاشتغال بألفاظه وإعرابه، والوقوف عند بابه دون التخطّي إلى محرابه"¹.

فقد أمارت اللثام عن جوهر الاعتلال، الذي لم يكن سوى النأي عن المنهج وسوء تمثله والخوض في الهوامش، ذلك أن "من مزايا القرآن أن العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا توصف. فلم يمض عليهم قرن ونصف القرن حتى ملكوا عالم زمانهم وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلماً وفلسفة وصناعة وتجارة وكل ذلك لعمرى لم ينتج إلا عن هدى القرآن وإرشاد القرآن. فالقرآن وحده الذي كان كافياً في اجتذاب الأمم القديمة وهدايتها جدير أن يكون كافياً اليوم أيضاً في اجتذاب الأمم الحديثة وهدايتها"²؛ بل راح يعزّز تحليلاته لما آل إليه حال المسلمين بما خبره من النظر الفاحص في أحوال الغرب وكيف شاد مدنيته "إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة عالم أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدّى الحركة الدينية التي قام بها (لوثير)* وتمت على يده، فإنّ هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرؤساء الدّين ولتقاليد لا تمتّ بصلّة إلى عقل ويقين، قام بتلك الحركة الدينية"³.

¹ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ط 3، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1987، ص 61.

² - المرجع نفسه، ص 60.

* - هو مارتن لوثير MARTIN LUTHER (1483-1546) مصلح ديني ألماني، وهو مؤسس المذهب البروتستانتي المسيحي. يعد رائد التأويلية الحديثة (الهيرمينوطيقا) بعد أن أعاد ترجمة الكتاب المقدس وأسقط احتكار فهمه عن رجال الكنيسة دون عامة الناس، وهو ما فسح المجال لتعدّد القراءات للنص الواحد.

³ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص ص 98، 99.

وهي إشارة واضحة منه إلى الإفادة من تجارب الآخر وتضمنين صريح لانتقاد الحياة الدينية التي وصلت إليها الأمة الإسلامية بعد أن غرقت في الحواشي والهوامش وبيانت عن اللبّ والمنبع، مع الدّعوة الصريحة إلى إعمال العقل الذي هو من أخص خصائص الخطاب القرآني "إذ أن معظم آيات القرآن واردة في معرض لمّ كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول على هذا السؤال، وليست الفلسفة سوى ذلك"¹.

لقد انتهج الأفغاني منهج تدبّر القرآن الكريم وفهمه بإعمال العقل بغية إدراك الإصلاح المأمول، كما توضّحه آراؤه وملاحظاته، وإن لم يعتمد إلى جمعها في مدونة مستقلة لميله إلى كتابة المقالات دون الكتب "فأنت ترى أن آثاره لم تتخط شكل الرسالة واسمها، وما نسب إليه من التفسير لم يضعه وضعا بقصد التصنيف في تفسير القرآن، وإنما هي دروس كان يلقيها على الطلاب في الرواق العباسي أحد أروقة الأزهر، فكان الحريصون من المريدين وأشهرهم صديقنا (الشيخ رشيد رضا) يدوّنون ما يسمعون منه في التفسير"².

إذن، لم يكن للأفغاني تفسير مستقل، بل كان في شكل شذرات من الآيات القرآنية المنفردة في فواتح وثنايا خطابه أو مقالاته أو دروسه. ولكننا - والحال كذلك - لا نعدم له منهجا في تناول القرآن الكريم، مثلما سبقت الإشارة إليه، من حيث الاعتماد على المواقف الحياتية واستثمار الآي الكريم في طريقة معالجتها وتوجيهها، ف"حينما نطالع مجموعة أعداد العروة الوثقى يلوح لنا أسلوب جديد في التفسير انتهجه جمال الدين، لا نرى له ما يماثله لدى من سبقه أو عاصره من المفسرين، ذلك أن جمال الدين سعى

¹ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص 60.

² - المرجع نفسه، ص 79.

لاستلهاً الرؤية السياسية والموقف من الأحداث من روح القرآن الكريم¹. وهو ما أسس لـ"تجربة رائدة في رسم أصول التفسير الاجتماعي للقرآن"².

وتتمثل مرتكزات منهج تفسير القرآن عند الأفغاني في ما يلخصه هذا النص، حيث يستوجب تفسيره بحسب ما انتهى إليه جمال الدين "أن نفهم النص الديني فهماً صحيحاً، نراعي فيه قوانين اللغة وقواعد بلاغتها، ونستوثق من مطابقة النص للكتاب والسنة، ثم نجرأ على التصريح بما فهمناه من النص سواء أوافق رأي غيرنا أم لا"³. فقد أجمل رائد النهضة العربية منهجه في مقارنة النص القرآني بشكل مكثف ومقتضب، حيث اعتبر أن أسلم منهج يوقر أكبر قدر ممكن من الفهم الصحيح (القراءة المثلى) هو أن نعتمد أولاً على النص القرآني من خلال الإحاطة بالأداة اللغوية ومتعلقاتها ثم نخلص إلى استخلاص الفهم المحصل من القراءة، بغض النظر عما تضمنته التفاسير المنجزة قبلاً، من دون أن نتحرّج من إبداء فهمنا الخاص للنص حتى وإن اختلف مع الفهم الأخرى. وهي إشارة واضحة منه إلى انتقاد التراث من خلال دعوته إلى مراجعة "مسلمات" هذا الأخير. ومن ثمة، يمكننا، بالاستناد على نص الأفغاني السابق ذكره، أن نستظهر منهجه التفسيري على النحو الآتي:

2-1-1-1-1 مرتكز النص القرآني:

يعتمد الأفغاني في فهم القرآن الكريم على النص ذاته بصورة كلية ومطلقة أو كما يسميه روح القرآن، أي معانيه ومضامينه، لأنّه نص يدعو إلى قراءته وتدبره "أمّا ما تراكم عليه وتجمّع حواليه من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألاّ نعول عليها كوشي

¹ - الزفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 154.

² - المرجع نفسه، ص 155.

³ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص 47.

وإنما نستأنس بها كرأي ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه¹. ولعلّ هذا المبدأ يوضّح لنا سبب عدم اهتمامه بتدوين ما فسّره من القرآن الكريم. بل ينبهنا إلى مسألة مهمة أدركها الأفغاني في عصره على ما كان عليه من تردّد لأحوال الأمة، ونعني بها إدراك الفرق بين المطلق والنسبي، فلا يستقيم أن ندّعي احتواء النصّ القرآني في قراءة واحدة، وهو ما يؤسّس لمرتكز الاجتهاد. كما تشير من جانب آخر، إلى وعيه بمسألة التراث كاجتهاد بشري سابق دونما اعتباره "مرادفا" للنصّ القرآني (المتعالي)، فيغدو هو النصّ من حيث القداسة، ولا إنكارا له من باب تقادمه تاريخيا وعدم انسجامه مع تطور الزمن.

وفي هذا السياق، يشرح لنا الرّفاعي فطنة الأفغاني في تحليل مصدر القهقري الذي سارت عليه الأمة وكأنّه طبيب وضع يده على الغشاء الحاجب لنور البصر، فكذلك التفاسير التي شكّلت حاجزا سميكا حال دون الوصول إلى النصّ في شفافية فقد تنبّه جمال الدين باكرا إلى العلة التي أقعدت المسلمين عن صياغة تفسير للقرآن يوائم مستجدات الزّمان ويستجيب لرهانات العصر، فصرّح أنّ هذه العلة تكمن بتقديس التفاسير الكثيرة التي تراكمت حول النصّ القرآني، عبر مختلف عصور الحضارة الإسلامية، وتشبّعت بملايسات الزّمان والمكان، وعقيدة المفسّر، ورؤيته، المنبثقة من بيئته الخاصة، وما تمور به من أسئلة ومعارف لا تتجاوز الفضاء الداخلي للبيئة. فحين يتعامل البعض مع رأي المفسّر كما يتعامل مع الوحي، يتحوّل هذا الرأي إلى نص ثان يطمس النصّ القرآني، ويحول دون استنطاقه واستيحاء دلالاته المتجدّدة، التي لا تنضب أبدا².

إذن، لا نعدم حقيقة أنّ القراءة والتفسير والفهم لا يمكنها أن تُجزّز مهامها إلّا في حال ما إذا تمت بشكل مباشر مع النصّ القرآني من دون وسائط، حتى يتوفّر أكبر قدر

¹ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص 62.

² - الرّفاعي عبد الجبار، مقدمة في سؤال اللاهوت الجديد، ص 153.

ممكن من التواصل الفعلي بين النص وقارئه؛ دون أن يعني ذلك هدر التفاسير وإغفالها، ولكن أيضا دون التمادي في التقديس الذي يبلغ درجة حجب النص لتتوب عنه النصوص المفسرة، فنخلص إلى قراءة عن قراءات، أي قراءة غير متصلة بالنص الأصل، ومن ثمة قراءة غير أصيلة.

2-1-1-2 مرتكز الإمام باللغة العربية وبلاغتها:

لا مناص لمن يعتزم خوض عباب البحر والغوص في أعماقه إجادة أفانين السباحة، وذلك هو شأن القارئ المتدبر الذي لا مفر له من إتقان لغة النص وأن يسعى جهده لأن يحيط بقواعدها وأساليبها حتى يقرأ النص العربي المبين قراءة فهم وتدبر، تسدد خطوه في استكناه جوهره والاقتراب - قدر الاستطاعة - من مراد مُنزله.

وهذا ما اعتد به الأفغاني وقال به عندما يتدارس القرآن الكريم، فهو يرى أن من أهم الشروط الزائدة لتفسير كتاب الله تعالى تفسيراً معتبراً الموضوعية، إجادة اللغة العربية وأساليبها وفنون بلاغتها "فمن كان عالماً باللسان العربي، (...) جاز له النظر في أحكام القرآن وتمعنّها والتدقيق فيها واستنباط الأحكام منها ومن صحيح الحديث والقياس"¹. فمسألة الإمام بأسرار اللغة العربية والتحكم في قواعدها وأساليبها وبلاغتها والإحاطة بدقائقها شرط من شروط التعاطي مع القرآن الكريم الذي أنزله الله بلسان عربي مبين؛ بل هو المفتاح الذي يتمكن من خلاله المفسر الدخول إلى حياض الآي الحكيم، وليس يُكتفى به وحده - وإلا اقتدر على إتيانه أهل البلاغة والمفوهون من الفصحاء والشعراء -، وإنما هو أول خطوات الاشتغال بالتفسير إلى جانب بقية أخرى تقيمه.

¹ - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 6، ص 150.

2-1-1-3 مركز الاجتهاد:

لم يغفل الأفغاني عن الآيات القرآنية الداعية إلى التدبّر والتفكّر ما استتبع دحض مقولة "سد باب الاجتهاد" التي عمل على محاربة القائلين بها والمدافعين عنها من دون بيّنة، ف "يا سبحان الله، إن القاضي عياضاً قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه وناسب زمانه. فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة؟ وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس هم أنفسهم لم يقفوا عند أقوال من تقدّمهم، قد أطلقوا لعقولهم سراحها، فاستنبطوا وقالوا وأدلو دلوهم في الدلاء في ذلك البحر المحيط من العلم وأتوا بما يناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم"¹.

ويتأكد مركز الاجتهاد في منهجه واعتقاده الراسخ بحتميته مبلغاً لا يتوانى معه في الجزم بتجديد السلف لأنهم هضموا النص بشكل مقتدر عن الخلف، إذ يجزم قائلاً "لا أرتاب بأنه لو فسح في أجل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل وعاشوا إلى اليوم، لداموا مجدّين مجتهدين يستنبطون لكل قضية حكماً من القرآن والحديث. وكلّما زاد تعمّقهم وتمعّنهم ازدادوا فهماً وتدقيقاً (...). ولكن لا يصحّ أن نعتقد أنّهم أحاطوا بكل أسرار القرآن أو تمكّنوا من تدوينها في كتبهم. والحقيقة أنّهم مع ما وصلنا من علمهم الباهر وتحقيقتهم واجتهادهم، إن هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح والسنن والتوضيح إلا قطرة من بحر أو ثانية من دهر"². ولعلّ في هذه المسألة إلماح إلى أن رداء التقديس الذي أُلقي على ما أثر عن السلف لم يكن للسلف يد فيه بدليل الإرث الذي خلفه، وإنّما هو نقد مباشر للتخاذل والجمود الذي لحق بهذا الخلف

¹ - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 6، ص 150.

² - المرجع نفسه، ص 151.

الذي انحرف بمسار سلفه معتقدا الحفاظ عليه وأنه يُحسن صنعا بمقولة "سدّ باب الاجتهاد".

ويعمل جمال الدين على تعضيد هذا المرتكز من خلال استشهاده بطبيعة الدين الإسلامي الذي "يكاد يكون متقدّرا من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون وتبكييت الخابطين في عشواء العماية (...). هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان في أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل. تتطرق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأنّ الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة"¹. فالدعوة إلى إعمال العقل صريحة عند الأفغاني، ذلك أنّ تكريس الإصلاح وتحقيق النهضة لا يمكنه أن يتم إلا بحراك منتظم يقنع، ولا سبيل إلى ذلك دون العقل.

2-1-1-4 مرتكز نقد التقليد:

يعدّ هذا المرتكز نتيجة منطقية لسابقه (الاجتهاد)، حيث "عُرف جمال الدين باستتكافه ونفوره من التقليد من غير تمحيص، فكان يأخذ بالأحسن من الأقوال، ويرد الضعيف منها ويجتهد للاستنباط للأولى ويتناول الأقرب للصواب وما يقبله العقل"². فهو يرى في التقليد حجر وتضييق مضاعف في جنب النصّ القرآني المطلق بل وتحريف لمضامينه من جهة، ومن أخرى إهدار لطاقات الإنسان وإتلاف لجنسه من حيث تميزه عن عالم الحيوان بالعقل والفكر، إذ يحجب عليه الفهم بل ويقطع عليه سبيل الفكر، ف"القانونون بالتقليد تقف بهم عقولهم عند ما تعودت إدراكه فلا يذهبون مذهب الفكر ولا يسلكون طرائق النظر. وإذا استمر بهم ذلك تغشتهم الغباوة بالتدريج ثم تكاثفت عليهم

¹ - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 6، ص 194.

² - المرجع نفسه، ص 150.

البلادة حتى تعطلّ عقولهم عن أداء وظائفها العقلية بالمرّة فيدركها العجز عن تمييز الخير من الشر"¹.

نلاحظ أن انتقاد الأفغاني للتقليد يصدر عن تقديره للعلم الذي لا يُحدّ، ممّا ينجم عنه سعادة الإنسان التي ربطها بجملة من الشروط* لخصها في ثلاث، هي صفاء العقول من الخرافات، بما يعنيه هذا الشرط من الحثّ على التمكين للعلم والاستزادة منه؛ إلى جانب امتلاك الطموح الذي يعمل على الارتقاء بالنفس البشرية المكرومة في أصل خلقها واجتتاب كل ما يهينها، وأخيرا بناء العقائد على البيئة لا التقليد والانقياد الأعمى مخافة الجمود.

2- 1- 2 نقد منهج الأفغاني:

ما يؤخذ على الأفغاني في تناوله لآيات القرآن الكريم أنّه اعتمد على الاجتزاء بسبب من منحاه الإصلاحية. وقد أفضى ذلك إلى إغفال كلفة النصّ القرآني، لعدم حرصه على كتابة تفسير واف يشمل النصّ القرآني بكليته. ولعلّ سبب هذا الأمر راجع إلى علّتين أساسيتين، تمثلت الأولى في غلبة النشاط السياسي عليه، ما دفعه إلى الاستعانة بالآيات القرآنية للمحاكاة على مواقفه السياسية الداعية إلى التحرّر، إذ "سعى لاستلهاام الرؤية السياسية والموقف من الأحداث من روح القرآن الكريم. وهكذا كرّر هذه التجربة في كل مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، تناولها في مقالاته"². كما نجده قبل هذا السبب متحفّظا في "توريث" مؤلّف في التفسير خشية أن يقع القارئ في ما حدّر الأفغاني نفسه منه بجعل التفاسير ناطقا باسم الكتاب، وهو ما يترتّب عنه مصادرة الأفهام وحرمانها من حقّها في الاجتهاد، ومن جانب آخر، حجب النصّ وتواريه أو كما قال "أمّا

¹ - الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 2-3، ص 194.

* - ينظر: الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ج 2-3، ص 194.

² - الزفّاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 154.

ما تراكم عليه وتجمّع حواليه من آراء الرّجال واستنباطهم ونظرياتهم، فينبغي ألاّ نعول عليها كوشي وإنّما نستأنس بها كرأي ولا نحملها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه¹.

ولكن فات الأفغاني أن التّأليف لا يعني الحجر على آراء الآخرين، بل على العكس سيكون موردا يستفاد منه سواء بالأخذ منه أو بالرد عليه. لذلك، فإنّ اكتفائه ببعض الآيات القرآنية "لا تشكّل نواة مشروع قراءة تفسيرية جديدة، إذ أنّ أبرز عامل فيها هو الهدف الإصلاحية"². فانتقاده لمناهج التفسير التي سقطت - حسبه - في السطحية ودعوته الملحّة إلى إنقاذ التفسير القرآني افتقد للتطبيق الموضوعي وحال اجتزاؤه للنصوص دون ذلك.

2-2 الاتجاه العلمي:

يعاين هذا الاتجاه النّص القرآني من زاوية العلوم، ويحاول أن يطابق بين الآيات القرآنية وبين النظريات العلمية من منطلق أنه كتاب يحوي العلوم جميعا ويخاطب العقل إذ "يعتمد هذا اللون من التفسير على تحكيم الفرضيات والنظريات والقوانين العلمية في معاني آيات الكتاب الكريم، وبذل محاولات تأويلية تتجاوز المدلول الظاهر للآية أحيانا، بغية القول بتطابق مدلولها مع معطيات العلم الحديث.

ولعلّ أبرز من مثّل هذا الاتجاه في العصر الحديث هو طنطاوي جوهري (1870-1940) من خلال تفسيره "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"، إذ يرى محمد حسين الذهبي "أنّ أعظم علماء العصر الحديث تشيّعاً للنزعة التفسيرية العلمية، وأكثرهم إنتاجاً لهذا

¹ - المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ص 62.

² - النيفر احميدة، النّص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ص 134.

التفسير العلمي هو المرحوم الشيخ طنطاوي جوهرى، إذ أنه أكثر من جمع في هذا وأطال في تفسيره "الجواهر" الذي يقع في خمسة وعشرين جزرا كبارا¹.

وقد اتخذ الآية القرآنية الكريمة "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء" كترويسة لمفتتح مؤلفه، يوضح من خلالها متكأه المنهجي في تفسير الكتاب المنزل، حيث يقول "إني خلقت مغرما بالعجائب الكونية، معجبا بالبدايع الطبيعية، مشوقا إلى ما في السماء من جمال، وما في الأرض من بهاء وكمال، آيات بينات، وغرائب باهرات، شمس تدور، وبدر يسير، ونجم يضيء، وسحاب يذهب ويجيء، وبرق يأتلق، وكهرباء تخترق (...). وكتاب من العجائب مسطور، في لوح الطبيعة منشور (...). ثم إني لما تأملت الأمة الإسلامية، وتعاليمها الدينية، ألفت أكثر العقلاء وبعض أجلة العلماء، عن تلك المعاني معرضين (...). فأخذت أولف كتبا لذلك شتى (...). مزجت فيها الآيات القرآنية بالعجائب الكونية، وجعلت آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع (...). ولكن كل ذلك لم يشف مني الغليل (...). فتوجهت إلى ذي العزة والجلال أن يوفقني أن أفسر القرآن وأجعل هذه العلوم في خلاله"².

هكذا إذن، يبلور طنطاوي مدخله إلى الكتاب الحكيم من حيث التناغم بين الآيات القرآنية والفتوح العلمية، فجاءت إشكاليته آخذه في البرهنة على ذلك. ويعلل صاحب "الجواهر" سبب مقارنته القرآن الكريم عبر مداخل العلوم والاكتشافات بالكم الهائل من الآيات القرآنية التي تدعو إلى إعمال العقل وتدبر آيات الكون، لذلك كان يهدف من وراء تفسيره أن يكون "داعيا حثيثا إلى درس العوالم العلوية والسفلية، وليقوم من هذه الأمة من يفوقون الفرنجة، في الزراعة، والطب، والمعادن، والحساب، والهندسة، والفلك،

¹ - الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج2، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2012، ص 440.

² - جوهرى طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، ج1، ط 2، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، 1931م، ص 3.

وغيرها من العلوم والصناعات. كيف لا، وفي القرآن من آيات العلوم ما يربو على سبعمائة وخمسين آية، فأما علم الفقه فلا تزيد آياته الصريحة عن مائة وخمسين آية¹. وهو ما يُظهر مدى تأثر طنطاوي بالثورة العلمية في الغرب والتي أخذت طلائعها تطفو في المشرق العربي.

ويبدو أن شغف طنطاوي بالعلوم جعله ينظر إلى التفسير العلمي للقرآن الكريم الوجهة المثلى والمآل الأوجه "والذي أراه أنّ المسلمين في مستقبل الزمان سيقرأون هذه الآيات ويعرفون هذه العجائب. وكما أنّ الذين قبلنا درسوا الشريعة وأحكموها وحكموا الأمم بها (...)، فهكذا سيكون في هذه الأمة من يرون الكون خلق الله وآياته وعجائبه وحكمه (...). فيدرسون علوم الهيئة، والفلك، والحساب، والهندسة، وعلم المعدن، والنبات، والحيوان، وسائر علوم هذه الدنيا، ويرون أنّ ذلك من الدين"².

2-2-1 منهج طنطاوي في التفسير:

اتبع طنطاوي في تفسيره منهجا ترجم قناعته التي حثته على تأليف "الجواهر". وتمثلت هذه القناعة في وجود تطابق قائم بين القرآن والعلم. وقد خلص إلى هذه النتيجة بعدما استخرج من القرآن الكريم مسألة جوهرية تتعلق بالتفاوت الكبير بين الآيات التي تشرّع وتوضّح الأحكام على قلّتها وبين الآيات التي تدعو إلى النّظر في الآيات الكونية لاستنباط العلوم والمعارف منها وهي الأكثر؛ فكانت "طريقته في تفسير القرآن أن يبدأ بالتفسير اللفظي للآيات التي يعرض لها، ثم يتلوه بالشروح والإيضاح والكشف، أي أنه يشرع متوسعا في الفنون العصرية المتنوعة"³.

¹ - جوهرى طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 3.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 7.

³ - المحتسب عبد المجيد عبد السلام، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ط 3، مكتبة النهضة الإسلامية،

عمان، الأردن، 1982 ص 274.

2-2-1-1 التفسير اللفظي للآيات:

يقدم في هذا الجانب تفسيراً مختصراً لألفاظ الآيات القرآنية التي يعترض أن يعرضها على المكتشفات العلمية. ونلاحظ أنه لا يستغرق في هذا التفسير اللفظي طويلاً، إذ "يفسر الآيات القرآنية تفسيراً لفظياً، لا يكاد يخرج عما في كتب التفسير المألوفة لنا والمتداولة بين أيدينا"¹ دون أن يعمد إلى مناقشتها رغم ما يبدي من اعتراض عليها بل وينتقده ويحمّله سبب تخلف المسلمين. ويقول في هذا السياق الانتقادي "إنّ دراسة القرآن في العصور الخالية كانت تكفّية، وقراءة سطحية، وعلوماً لفظية، فعكف الناس على الألفاظ، وكثر الحفاظ، وقلّ المفكّرون، وجمدت القرائح وماتت العلوم، (...) فطمست الحقائق، ونامت البصائر وماتت النفوس، وفرّ العلم إلى الغرب، وخرى الشرق قاعاً صاففاً وصعيداً جزراً"².

كما دعا إلى وضع حد لهذا النمط من القراءة لأنه يكتفياً بالوقوف على المستوى السطحي من هذا الكتاب "فعلوم البلاغة ليست نهاية علوم القرآن، بل هي علوم لفظية، وما نكتبه اليوم علوم معناه، وانطباقها مع العلوم التي أظهرها الله في الأرض. (...) إنّ هذه العلوم التي أدخلناها في تفسير القرآن، هي التي أغفلها الجهلاء المغرورون من صغار الفقهاء في الإسلام، فهذا زمان الانقلاب وظهور الحقائق"³.

2-2-1-2 عرض الآيات مقرونة بالعلوم والمكتشفات:

لقد اعتمد جوهرى في تفسير القرآن الكريم على نوع من المزوجة أو المقابلة بين الآيات والظاهرة العلمية أو كما قال "وجعلت آيات الوحي مطابقة لعجائب الصنع، وحكم

¹ - الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 440.

² - طنطاوي جوهرى، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص 207.

³ - المرجع نفسه، ج 3، ص 19.

الخلق"¹، حيث يُسهب في العرض والشرح ويورد ضمنه العلوم والمكتشفات، و"يدخل في أبحاث علمية مستفيضة يسميها هو لطائف أو جواهر. هذه الأبحاث عبارة عن مجموعة كبيرة من أفكار علماء الشرق والغرب في العصر الحديث، أتى بها المؤلف ليبين للمسلمين ولغير المسلمين أنّ القرآن الكريم قد سبق إلى هذه الأبحاث ونبه على تلك العلوم قبل أن يصل إليها هؤلاء العلماء بقرون متطاولة"²؛ بل يستعين في "تجسيد علمية" الآيات القرآنية بالصور التي يوظفها لتقريب الفهم من قارئ الجواهر، ف"كثيرا ما يضع في تفسيره صور النباتات والحيوانات ومناظر الطبيعة والتجارب العلمية الإحصائية بقصد أن يوضّح للقارئ ما يقول توضيحا يجعل الحقيقة أمامه كالأمر المشاهد المحسوس"³.

2-2-2 نقد تفسير طنطاوي:

ومع أن صاحب "الجواهر" أبان عن نفس طويل في التفسير للكتاب المنزّل كلّه بالأجزاء الخمسة والعشرين، ورغم أنّه "اشتمل على مباحث وإشارات عديدة تعالج مشكلات التخلف، وتدعو إلى مقاومة الاستعمار، والثورة ضد الاحتلال، ومناهضة الاستبداد، إلّا أنّ النزعة العلمية طغت على هذا التفسير، فاستغرق صاحبه في اقتباس الفرضيات والحقائق العلمية، وتطبيقها على الآيات القرآنية، بمناسبة أو غير مناسبة، ممّا أثار حفيظة الكثير من الدارسين، الذين رأوا في طريقة طنطاوي جوهرى إسرافا ومبالغة مفرطة في مزج فروض العلم واحتمالاته وقوانينه بمعاني القرآن"⁴.

ويعود هذا الانحياز المبالغ فيه إلى العلوم والمكتشفات وسعيه الجامح في إيجاد موضع لها في النصّ القرآني إلى تأثره الصريح بنهضة الغرب العلمية وانتقاده، من جهة

¹ - جوهرى طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 3.

² - الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 445.

³ - المحتسب عبد المجيد عبد السلام، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ص 274.

⁴ - الزفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 159.

مقابلة، الوضع الحضاري المتردي لحملة هذا النص بعدما اكتفوا بالنزr القليل منه وأغفلوا لبه.

ومن أمثلة تقوّل جوهري على النصّ القرآني مجازاة لحشد العلوم تعسفا كما اتفق له، زعمه بوجود علم تحضير الأرواح من خلال تفسيره لآيات من سورة البقرة، حيث يقول "وأما علم تحضير الأرواح فمن هذه الآية استخراجها"¹، حيث انساق في لهث خلف مطابقة كل مكتشف علمي حديث بآية قرآنية كريمة وإن افتعل لذلك سبلا من التقوّل الذي وصل حدا من الشطط جعله يزعم أنّ "الجواهر" وحي ألهمه إياه الله تعالى "ولتعلمنّ أيها الفطن أن هذا التفسير نفحة ربّانية، وإشارة قدسية، وبشارة رمزية، أمرت به بطريق الإلهام، وأيقنت أن له شأنًا سيعرفه الخلق، وسيكون من أهم أسباب رقي المستضعفين في الأرض"²، بعدما عدّ نفسه من أولياء الله أو هكذا اعتقد.

وقد جرّ هذا التعسف في التفسير على صاحبه وابلا من الانتقادات وصلت حدّ حظره عن بلاد الحرمين كما وثّق ذلك طنطاوي نفسه في الجزء الخامس والعشرين من تفسيره، بعد أن "لاقى الكثير من لوم العلماء على مسلكه الذي سلكه في تفسيره، ما يدلّ على أن هذه النزعة التفسيرية لم تلق قبولا لدى كثير من المثقفين"³ كما عبّر عن ذلك الذهبي، لعدم توقّف الشطط الذي نال من "الجواهر" بعدما تمكّكه هوس المطابقة بين النصّ والمكتشفات العلمية. وقد انبنى نقد الرافضين لتفسير "الجواهر" على ما لاحظوه من "جنوح صاحبه، بل ولوعه الشديد بإخضاع الآيات القرآنية وقهرها لكي تحمل الكثير من مسائل العلوم الكونية، وهذا تعسف ظاهر وميل بالقرآن عن مقصده"⁴. لذلك، ارتأى

¹ - طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج 1، ص 84.

² - المرجع نفسه، ج 1، ص 3.

³ - الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 444.

⁴ - المحتسب عبد المجيد عبد السلام، اتجاهات التفسير في العصر الزاهن، ص 277.

أحد منتقديه تسميته "جواهر العلوم بدل جواهر التفسير، فهو في واد، وتفسير القرآن في واد آخر"¹. وهكذا تتضح المزالق التي أسقطت "الجواهر" في قبضة النقد والاستهجان.

وقد أدرج الذهبي تفسير الجواهر، لما اشتمل عليه من تقوّل على الآيات القرآنية، ضمن كتابه "اتجاهات التفسير المنحرفة"، حيث حاكم منهج الجواهر قائلاً: "ولست أشك في أن مثل هذا التفسير خروج بالقرآن عن قصده وانحراف به عن هدفه، فالقرآن لم ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ليكون مصدراً لجوامع الطب، وضوابط الفلك، ونظريات الهندسة وقوانين الكيمياء، وعالم الأرواح وكيفية تحضيرها"². كما أعاب عليه صاحب "تفسير المنار" انقياده الصارخ وراء العلوم ليتخذ من اللفظة الواحدة مناسبة لطرح ما في جعبته "فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولاً طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسماوات والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان تصدّ قارئها عمّا أنزل لأجله القرآن"³. وهذا ما يسقط طنطاوي في شراك ليّ عنق الآيات القرآنية حتى توائم اتجاهه.

ولا يكاد يغيب التكلّف عن تفسير الجواهر كما يقرّره الذهبي، ف"الكتاب - كما ترى - موسوعة علمية، ضربت في كل فن من فنون العلم بسهم وافر، ممّا جعل هذا التفسير يوصف بما وصف به تفسير الفخر الرازي، فقيل عنه (فيه كل شيء إلا التفسير) بل هو أحق من تفسير الفخر بهذا الوصف وأولى به (...). كان كثيراً ما يسبح في ملكوت السماوات والأرض بفكره، ويطوف في نواح شتى من العلم بعقله وقلبه، ليجلي للناس آيات الله في الآفاق وفي أنفسهم، ثم ليظهر لهم بعد ذلك كله أنّ القرآن جاء متضمّناً لكل ما جاء ويجيء به الإنسان من علوم ونظريات، ولكل ما اشتمل عليه الكون من

¹ - الحديدي مصطفى محمد، اتجاه التفسير في العصر الحديث، الأزهر الشريف، 1974، ص 73.

² - الذهبي محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم: دوافعها ودفعها، ط 3، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1986، ص 90.

³ - محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ط 2، ج 1، دار المنار، القاهرة. مصر، د ت، ص 7.

دلائل وأحداث، تحقيقاً لقول الله تعالى في كتابه "وما فرطنا في الكتاب من شيء" (الأنعام:38)، ولكن هذا خروج بالقرآن عن قصده، وانحراف به عن هدفه¹.

يمكننا الخلوص إلى أنّ "الجواهر" ردّة فعل على الحضارة الأوروبية الآخذة في التمدّن والتطوّر، أراد صاحبها تدارك سبات المسلمين على كل الصُّعد. فنجم عن ردّة الفعل هذه أن وقع تحت طائلتها دون تمحيصها، فحدث التأثير العكسي الذي جعله يتخبّط في تلفيق النّظريات والاكتشافات العلمية التي راح يستخرجها من الآي الكريم - على حد زعمه - تعسفاً، بغية أن يثبت للأخر (الغرب) "أننا سبقنا عصرنا إلى كل ما يتناول به الغرب علينا من علوم حديثة"². فكان المحرك الأساس في جهده التفسيري شعور بالنقص ومحاولة التعويض بأي طريقة كانت حتى وإن كان سبيلها الادعاء والتقول كما فعل في جواهره.

2- 3 الاتجاه البياني:

يُعتبر أمين الخولي (1895-1966) رائد هذا الاتجاه، ف"الولادة الحقيقية للتفسير الأدبي الحديث وتبلور أصوله النّظرية، وتدشين تلك الأصول في تجارب تفسيرية، فقد تبلورت على الشيخ أمين الخولي وتلامذته، حيث أصّل أمين الخولي بعض المرتكزات المنهجية لهذا الاتجاه في بحثه الذي كتبه تعليقا على مادة "التفسير" في "دائرة المعارف الإسلامية"³.

لقد دعا الخولي إلى قراءة النّص القرآني قراءة فنّية نتدوّق فيها ذلك الكتاب الذي تحدّى أرباب الفصاحة حتى انصاعوا له طوعاً وإقراراً منهم بإعجاز بيانه. فالمدخل الأمثل،

¹ - الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج 2، ص 379.

² - بنت الشاطي عائشة عبد الرحمن، القرآن والتفسير العصري: هذا بلاغ للنّاس، ط 1، دائرة المعارف، القاهرة، مصر، 1970، ص ص 38، 39.

³ - الزفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ص 160.

أو الإشكالية الموائمة للاقتراب من القرآن الكريم - حسب الخولي - هو "الدّرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى أي اعتبار ديني. هو ما نعتدّه وتعتدّه معنا الأمم العربية أصلاً، والعربية اختلاطاً، مقصداً أول، وغرضاً أبعد يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدّم كل مقصد. ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدّرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء... ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقّق على وجهه إلّا حين يعتمد على تلك الدّراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد، دراسة صحيحة، كاملة، مفهومة له، وهذه الدّراسة هي ما نسمّيه اليوم تفسيراً، لأنّه لا يمكن بيان غرض القرآن ولا فهم معناه إلّا بها"¹.

لقد كان دافعه إلى التناول البياني للقرآن الكريم نقده واعتراضه على التفاسير المثقلة بالشروح الوعظية والدعوية، "لذلك كانت الجهود مسخّرة لغايات دفاعية عن الإسلام ولم تكن العناية بالجانب البياني واللغوي غاية في حدّ ذاتها"²، فلم يعن المفسّرون - حسب الخولي - بلغة القرآن عنايتهم بالأحكام الفقهية والتشريعية؛ بينما يؤكد الخولي أسبقية المنحى البياني على كل المناحي الأخرى بما في ذلك المنحى الديني ولا يتوانى في الجهر به، إذ المقصد الديني: "ليس الغرض الأول من التفسير (...) بل إنّ قبل ذلك كله مقصداً أسبق (...) هو النّظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخذ العربية وحمى كيانها وخلد معها، فصار فخرها وزينة تراثها، وتلك صفة للقرآن يعرفها العربي مهما يختلف به الدين أو يفترق به الهوى"³.

¹ - الخولي أمين، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، القاهرة، مصر، 1961، ص 304.

² - النيفراحميدة، النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ص 161.

³ - الخولي أمين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التفسير"، ص 2337.

ومن ثمة، لا يتناول القرآن من حيث كونه كتاب تشريع ديني بالدرجة الأولى، وإنما يقاربه بوصفه تحفة فنية لا مناص من تذوقها والسعي إلى إبراز جمالياتها كعمل أدبي.

لينتقل بعد ذلك إلى مرتكز آخر في مقارنته للقرآن الكريم، حيث ارتأى "أن التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعا موضوعا، لا قطعة قطعة"¹ حتى يتمكن المفسر من الإمساك بكامل جوانب الموضوع والإحاطة بمضامينه ودلالاته، بدل الاجتزاء الذي يسقط فيه التفسير التقليدي الذي يعتمد تتبع السور أو كما قال "ليس تفسير القرآن سورة سورة إلا تعرضًا مفرقًا لموضوعات مختلفة تنتظمها السورة الواحدة، ثم يعود المفسر بعد ذلك في السورة الأخرى إلى مثل هذه الموضوعات أنفسها"².

ويعلّل الخولي خيار طرحه الموضوعاتي للتفسير، بالنظر إلى أن "ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقا، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبدا؛ وقد فرّق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة، وذلك كلّه يفضي في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعا موضوعا؛ وأن تُجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد جمعا إحصائيا مستقصيا، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها؛ ثم يُنظر فيما بعد ذلك لتفسير وثقهم فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، وأوثق في تحديده"³.

لكن هذه المطارحة "التجديدية" بالمصطلح الذي يرفعه الخولي شعارا لمشروعه تتخطى معطى "البنية القرآنية التي بين أيدينا (والتي) لا تعتمد الترتيب التاريخي للسور والآيات، وأنّ هناك إجماعا بين علماء التفسير على أنّ ترتيب القرآن بهذه الكيفية أمر توفيقى، أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنّ هذه البنية لم تكن حائلا بين علماء

¹ - المرجع نفسه، ص 2340.

² - الخولي أمين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التفسير"، ص 2337.

³ - المرجع نفسه، ص 2340.

التفسير وبين القرآن، لا بل إنّ الفاعلية الهائلة للقرآن في النفس الإنسانية قد تمت من خلال هذه البنية¹.

وكان من تبعات المنحى الفني في مقارنة القرآن الكريم أن اعترض الخولي على مقولة الإعجاز العلمي في القرآن، حيث يقول "البلاغة فيما يقال: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فهل كان القرآن على هذا النحو الموسّع من التفسير العلمي، كلاماً يُوجّه إلى من خوطب به من الناس في ذلك العهد، مُراداً به تلك المعاني المذكورة، مع أنّها معاني من العلم لم تعرفها الدنيا إلاّ بعدما جازت آماداً فسيحة وجاهدت جهاداً طويلاً، ارتقى به عقلها وعلمها!!! وهب هذه المعاني العلمية المدّعاة كانت هي المعاني الواردة بالقرآن، فهل فهمها أهل العربية منه إذ ذاك وأدركوها؟! وإذا كانوا قد فهموها، فما لنهضتهم العلمية في علوم الحياة المختلفة لم تبدأ بظهور القرآن، ولم تقم على هذه الآيات الشارحة لمختلف نظريات العلوم المُفهمّة لدقائقها!! وإن كانت لم تُفهم منها، ولم يُدركها أصحاب اللّغة الخُص من عباراتها - كما هو الواقع فعلاً - فكيف تكون معاني القرآن المرادة؟! وكيف تكون تلك الألفاظ مُفهمّة لها، وهل هذه هي المطابقة لمقتضى الحال؟!²

لقد اعتبر القول بالإعجاز العلمي للقرآن الكريم ضرباً من التناول على قدسية النصّ لما يعتري الاكتشافات العلمية من تباين وتعديل يصل إلى حد النقص فكيف تؤخذ جوامع الطب والفلك والهندسة والكيمياء من القرآن على نحو ما سمعت آفاناً، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلاّ تغيّر ضبطه لها بعد يسير من الزّمن أو كثير، وما ضبطه منها القدماء قد تغيّر عليها فيما مضى، ثم تغيّر تغيّراً عظيماً فيما تلا!! والحق

¹ - القيام عمر حسن، أدبية النص القرآني: بحث في نظرية التفسير، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص 50.

² - الخولي أمين، دراسات إسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، 1996، ص 32.

البين أنّ كتاب الدين لا يعني هذا من حياة الناس ولا يتولاه بالبيان، ولا يكفيهم مؤنّته حتى يتلمّسوه عنده، ويعدوه مصدرًا فيه"¹.

كما رافع الخولي، من ذات المنطلق البلاغي البياني، على عدم قابلية النصّ القرآني للترجمة، بما أن إعجازه الأعظم يكمن أول ما يكمن في لغته العربية وأسلوبه وبلاغته. وقد استرشد الخولي في مدرسته البيانية بشعار "أول التجديد قتل القديم فهما"² الذي حمّله مستهديا تحت ظلاله لخوض غمار التجديد في البلاغة والتفسير بعدما أقرّ الأقدمون بعدم نضجه "علم لا نضج ولا احترق وهو علم البيان والتفسير".

2-3-1 منهج التفسير البياني:

تتمثّل مرتكزات منهج التفسير البياني للقرآن الكريم كما لخصتها تلميذة الخولي، عائشة عبد الرحمن في "التناول الموضوعي الذي يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه، فيجمع كل ما في القرآن منه، ويهتدي بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكل ذلك. وهو منهج يختلف والطريقة المعروفة في تفسير القرآن، سورة سورة، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه مقتطعا من سياقه العام في القرآن كله، ممّا لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه، أو لمح ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية"³.

إذن، ثمة تراتبية في المنهج البياني، الذي يعمل كل مرتكز فيه على التمهيد للذي يليه في محاولة منه لأن يخلص "لفهم النصّ القرآني فهما مستشفا روح العربية ومزاجها، مستأنسة في كل لفظ، بل في كل حركة ونبرة، بأسلوب القرآن نفسه، ومحتكمة إليه وحده

¹ - الخولي أمين، دراسات إسلامية، ص 32.

² - الخولي أمين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التفسير"، ص 2336.

³ - بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ط 7، ج 1، دار المعارف، مصر، 1990، ص 17، 18.

(...) على هدى التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه، والتدبر الواعي لدلالة سياقه، والإصغاء المتأمل إلى إحياء التعبير في البيان المعجز¹.

وبالتأسيس على ما تقدّم من توضيح، يمكن تفصيل هذا المنهج البياني من خلال مرتكزاته بهذا الشكل الآتي بيانه:

2-3-1-1- التناول الموضوعي:

يرى الخولي أن الترتيب الذي جاء عليه الآي الحكيم لا يسعف المفسر لأن يقدم تفسيراً منسجماً "فالقرآن لم يرتب على الموضوعات والمسائل، فيفرد كل شيء منها بباب أو فصل يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة، فليس على ترتيب كتب العقائد مع ما فيه من أصول العقيدة، وليس على ترتيب التشريع على ما فيه من أصول التشريع... إنّما جرى القرآن على غير هذا كله، فعرض لكثير من الموضوعات ولم يجمع منها واحداً بعينه... وإنّما نثر ذلك كلّه نثراً، وفرّقه تفريقاً، فيبدو للناظر أنّ تفسيره سورا وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق، والإدراك الصحيح لمعانيه، وأغراضه إلا إن وقف المفسر عند الموضوع يستكمله في القرآن ويستقصيه إحصاءً، فيردّ أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه"².

ولهذا السبب، فإنّه يعتمد الموضوع كمؤطر للتفسير، لأنّ "التفسير الأدبي ينبغي أن يتناول القرآن موضوعاً موضوعاً، لا قطعة قطعة"³. وبذلك، اعتمد على "جمع الآيات

¹ - بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص 17.

² - الخولي أمين، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص 305.

³ - المرجع نفسه، ص 308.

المتصلة بموضوع من المواضيع جمعا إحصائياً¹ ليحقق من خلاله أعلى درجات الانسجام في الإحاطة بالموضوع.

2-1-3-2 فهم ما حول النص:

ويتضمن شقين يسميهما الخولي دراسة خاصة وأخرى عامة. ويقصد بالأولى - التي يعدّها لازمة وضرورية - علوم القرآن أي "تلك الأبحاث من أسباب نزول، وجمع، وقراءة، وما إليها"². ويقصد بالثانية "ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها القرآن وعاش وفيها جُمع وفيها كُتب وفيها فُرى وحُفظ وخاطب أهلها أوّل من خاطب وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها، وإبلاغها شعوب الدنيا. فروح القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي. (...). فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية، وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين. ومع هذا ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيق وتاريخ معروف (...). فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة وسائل ضرورية كذلك، لفهم هذا القرآن العربي"³. ولعلّ الخولي في هذا الشق يقترب من الدراسات الأنثروبولوجية التي انتهجها Claude Lévi-Strauss (كلود ليفي سترأوش: 1908-2009) عندما يستعين بهذا النوع من الدراسات ويتخذ منها آلية إجرائية تمكّنه من بلوغ فهم النص بطريقة أكثر موضوعية.

2-1-3-3 فهم دلالات الألفاظ:

ينتبع من خلال هذه الخطوة مسار تطور دلالة الألفاظ، حيث يُعنى فيها المفسر بمعرفة "تدرّج دلالة الألفاظ، وأثرها في هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال وبفعل الظواهر

¹ - النيفرأحميدة، النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ص 162.

² - الخولي أمين، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص 308.

³ - المرجع نفسه، ص 310.

النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة¹. فنقصي دلالة الألفاظ سيكون ذا أثر صريح في توجيهه أو استخلاص فهم النص.

غير أنه ينتقد الإرث العربي فيما تعلق بصناعة المعاجم التي لا توفر المؤونة اللازمة لتعقب دلالة الألفاظ بشكل منتظم "فأكبر ما نملك من هذه المعاجم هو "لسان العرب" قد كتب على طريقة "المقص والغراء" كما يقول العصريون، فتجاوزت فيه نصوص تباعدت عصور أصحابها، (...) و"القاموس المحيط" عصابات غير ممتزجة لثقافات متغايرة متباينة، من فلسفة عقلية إلى طبية علمية، فأدبية لغوية، فدينية اعتقادية². وهو ما يشكّل عائقاً في الإحاطة الموضوعية بدلالة اللفظ.

على أنه لا يتوقف عند مستوى الدلالة اللفظية، بل ينتقل إلى مستوى التركيب بما يعتمله من صياغة نحوية وسبك بلاغي وانسجام إيقاعي، مما يظهر جماليات نص العربية الأعظم وفنونه التعبيرية. وفي هذا الشأن يوضح "بعد المفردات، يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات وهو في ذلك مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة ولا تتخذ هذه العلوم لذاتها بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده"³.

2-3-1-4 فهم أسرار التعبير:

على مستوى هذا المرتكز المنهجي في التفسير البياني يعمل المفسر على محاولة الاقتراب من السياق القرآني بأن "تعرض عليه أقوال المفسرين فنقبل منها ما يقبله النص، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات وشوائب الأهواء المذهبية وبديع التأويل. كما نحتكم إلى الكتاب العربي المبين المحكم في التوجيه الإعرابي والأسرار

¹ - المرجع السابق، ص 312.

² - الخولي أمين، مناهج تجديد النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص 313.

³ - المرجع نفسه، ص 309 (بتصرف).

البيانية"، حيث يغدو النص القرآني ضابطاً لهذه العلوم لا خاضعاً لقواعدها بالنظر إلى أنه "الذروة العليا في نقاء أصلاته وإعجاز بيانه"¹.

2-3-2 نقد منهج التفسير البياني:

تتألف تلميذة الخولي عن المنهج البياني في مدارس النص القرآني معللة رأيها بالقول "إنّ الدراسة المنهجية لنص القرآن الكريم، يجب أن تتقدّم كل دراسة أخرى فيه، لا لأنّه كتاب العربية الأكبر فحسب، ولكن - كذلك - لأنّ الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه، والتماس مقاصد بعينها منه؛ لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا أسلوبه الفريد ويهتدوا إلى أسراره البيانية التي تعين على إدراك دلالاته، فسواء أكان الدّارس يريد أن يستخرج من القرآن أحكامه الفقهية، أو يستبين موقفه من القضايا الاجتماعية أو اللغوية أو البلاغية، أم كان يريد أن يفسّر آيات الذكر الحكيم على النحو الذي ألفناه في كتب التفسير، فهو مطالب بأن يتهيأ أولاً لما يريد، ويعدّ لمقصده عدّته من فهم مفردات القرآن وأساليبه، فهما يقوم على الدّرس المنهجي الاستقرائي ولمح أسراره في التعبير"². فالمنهج البياني لا يعترض على المناهج القرائية الأخرى، ولكنه لا يراها تستقيم من دون أن تتخذ منه خطوتها الأولى، وإلاّ تعدّ عليها البناء، لأنّها "مفتاح" كل مقصد، كما ترى بنت الشاطئ.

لكن التركيز على الملمح البياني والإعجاز البلاغي الذي يميّز به القرآن الكريم ينحاز به عن مراميه الروحية والدينية ويفصله عن مقصديته العظمى، من حيث كونه

¹ - بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص 11.

² - بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، ص 15.

كتاب الله المنزل لهداية النَّاس؛ فيما يقصر التفسير البياني مسعاه على المستوى الذوقي والتلذذ النفسي.

وهكذا يتضح لنا مما تقدّم أن انكباب الاتجاه البياني في تعقّب فن القول في المتن القرآني، جعله يُهدر في المقابل أوجها كثيرة تشكّل في اجتماعها لبّ الإعجاز الذي ينضح من الكتاب المعجز. ولعلّ نقد أمين الخولي للتفسير التراثية التي خاضت في مسائل متعدّدة، كالفقه والشريعة والحياة، والغيب والشهادة قد عدّه تجاوزا للنصّ المتعالي في حدّ ذاته، من حيث إنّه "كتاب العربية الأكبر" باستخدامه وسيلة لتلك المسائل، متجاهلين النصّ نفسه. غير أنّ نقده هذا، تورّط فيه بعد حين، عندما فصل النصّ عن مقصديته الأولى متمثلة في هداية الإنسان إلى السعادة ﴿طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾¹.

2-4 الاتجاه الحدائي:

سنُحجم في تناول الاتجاه الحدائي في الدراسات القرآنية الحديث عن مشروع بعينه، تلافيا للوقوع في التكرار. ولذلك ارتأينا الخوض فيه مجملا من دون تعيين - لتعليل نحسبه علميا- إذ نرجئ عرض بعضا من نماذجه إلى الفصل الثالث لنقاربه عندئذ بشيء من التفصيل.

يمكننا تعريف الاتجاه الحدائي في الدراسات القرآنية بأنّه ذلك "الانفجار" المنهجي الذي استعان بالمدّ الهائل من المناهج التحليلية التي ظهرت على الساحة الفكرية النقدية العربية الرأهنة، بعدما استفادت من الاشتغال الغربي (الأوروبي والأمريكي) المؤسّس لها مطلع القرن الواحد العشرين. وقد توزّعت هذه المناهج على اللسانيات، والبنوية والتفكيكية والتأويلية والتاريخانية. الأمر الذي أفرز ما يسمى بظاهرة الحدائنة وما بعد الحدائنة.

¹ - سورة طه، الآية: 1، 2.

ويبدو أنّ غزارة الدراسات القرآنية الحديثة جاءت كحتمية حضارية وتاريخية انبثقت عن الاتصال بالفكر الغربي من جهة، وتغيّر الواقع العربي على مستوياته المختلفة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وهو ما أفرز أسئلة جديدة طفت على سطح الفكر العربي لم تكن لتُطرح من قبل.

2-4-1 مرتكزات الاتجاه الحدائي:

في هذا الإطار، يشرّح عبد الجبار الرفاعي واقع هذه الدراسات وطبيعة مرتكزاتها متسائلاً "هل يمكننا أن ننتج رؤية جديدة للقرآن والحديث في آفاق أدوات النّظر والمناهج الموروثة للمفسرين والمحدثين والمتكلمين والأصوليين والفقهاء والمتصوفة والفلاسفة والمناطقة والنحويين والبلاغيين، أو يتطلّب الفهم الجديد (...) الانتقال من زاوية نظر القدماء إلى زاوية نظر تتموضع في الأفق التاريخي الذي نعيشه؟"¹.

يشير هذا الطّرح إلى مدى أهمية تبيّن موقف هذه الدراسات الحديثة من قضايا عمدة تتحدّد على أساس ملامحها، لعلّ أبرزها* تحديد طبيعة العلاقة مع التّراث، وعمدّة القارئ المعرفية إلى جانب وظيفة القارئ وطبيعة علاقته بالنّص؛ وإلاّ شهدنا تورّطاً لهذه القراءات في حركة مدّ وجزر بين الفوضى والضّبط، كما يستنتج ذلك ملكيان فيقول "إنّ انفتاح القرآن على القراءات المتعدّدة لا يستلزم بالضرورة الفوضى في الانفتاح، إلّاّ اللّهم بالنسبة لمن لا يرى اتباع الضوابط التفسيرية من شأنه. (...) فانفتاح النّص يدحض أحادية القراءة من جهة، ولا يقرّ الفوضى التفسيرية والتأويلية من جهة أخرى"². وهكذا

¹ - الرفاعي عبد الجبار، فضل الرحمن والفهم الرحماني الأخلاقي للقرآن" مقال منشور على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" www.mominoun.com بتاريخ 07 يوليو 2017.

* ينظر: التّيفراحميدة، النّص الديني والتّراث الإسلامي: قراءة نقدية، ص ص 104، 105.

² - ملكيان مصطفى، هرمنيوطيقا القرآن وتساؤلات العقل الحديث، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 19، سنة 2002، ص 127.

تبدت أبرز المرتكزات التي انبنى عليها الاتجاه الحديث في تشكّله المنهجي العام بهذا الشكل:

2-4-1-1-1 مركز التراث بين الاستمداد والمراجعة والقطيعة:

يعرّف ابن منظور التراث لغة بالقول "أُورِثَ الرَّجُلُ وَلَدَهُ مَالاً إِبْرَائِماً حَسَنًا. وَيُقَالُ: وَرِثْتُ فَلَانًا مَالاً أَرِثُهُ وَرِثًا وَوَرِثًا إِذَا مَاتَ مُورِثُكَ، فَصَارَ مِيرَاثَهُ لَكَ. (...). وَأُورِثَهُ الشَّيْءَ: أَعْقَبَهُ إِيَّاهُ. (...). التَّارِثُ: مَا يَخْلَفُهُ الرَّجُلُ لَوْرِثَتِهِ، وَالتَّاءُ فِيهِ بَدَلٌ مِنَ الْوَاوِ"¹. أمّا اصطلاحاً فتتجاذبه تعريفات متباينة، يرجع إلى اختلافها في إدراج القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف في قلب التراث أو إزاحته من دائرته :

أ- "هو جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدّد الوجود الثقافي الإسلامي العربي سواء كانت نصوصاً أصلية أو اجتهادات متفرعة عنها، وسواء كانت نصوصاً مكتوبة أو أقوالاً منطوقة، وسواء كانت سلوكيات ظاهرة أو سلوكيات خفية، وسواء بقينا فرادى أو جماعات على اعتبارها والعمل بها، أو اتجهنا إلى إلغائها وترك العمل بها"²

ب - "نستثني استثناء كاملاً كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من أن يندرج تحت هذا المفهوم بأي شكل من الأشكال ما عدا الشكل اللغوي الذي أشار القرآن الكريم إليه، نحو قوله تعالى: ﴿مَّا أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ

¹ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، مادة "وَرِثَ".

² عبد الرحمن، طه، "لا هوية للذات من غير الاستناد إلى التراث" حوار أجراه: محمد القاضي، منشور على موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" www.mominoun.com بتاريخ 03 يوليو 2017.

لِنَفْسِهِ وَمِمَّنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِمَّنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿﴾ سورة فاطر الآية 32¹، إذ يتأتى هذا الاستثناء بالتأسيس على "أن مصدر الدين هو نصوص القرآن والحديث، وهذا المصدر بما هو دلالات لغوية على المراد الإلهي، فإن فهم الدين يحتاج إلى عمل اجتهاد لتعيين المراد من خلال الدلالة، فمن اجتهادات المسلمين منذ عهد الصحابة، والاجتهادات التي جاءت بعدها متتالية نشأت أفهام دونوها في علومهم وتفاسيرهم وشروحهم، وهي أفهام وإن كانت تشترك في الأسس الكلية للدين، إلا أنها تفترق في كثير من الفروع والتفاصيل، ومن جملتها تكوّنت المدوّنة الكبرى التي تسمى بالتراث"².

وعليه، اتخذ الاتجاه الحدائثي في تعاطيه مع التراث ثلاثة مسالك، تباينت بين الاعتراف منه اعترافاً بحجّيته وتأكيداً على صلاحيته المطلقة؛ وبين إعادة قراءته واستكشافه بأدوات حديثة تستخرج منه ما يوائم الزّاهن؛ وبين رفض ولفظ وتسفيه يرمي من اعتد به أو دعا إلى إحيائه بالرجعية الفكرية والتحنّط العقلي والافتقار المعرفي والانغلاق الحضاري.

أ- مسلك الاستمداد: تعامل مع التراث من زاوية توفيقية تليفقية، راهنت على إسقاط الحمولة المعرفية والمنهجية الحديثة عليه، بعدما اعتبره مكتملاً وأصيلاً. وقد صدر هذا المسلك عن مقولة "ما ترك الأول للأخر شيئاً"* التي تركز سلطة التراث وتسعى ما وسعها للتدليل على اقتداره ونضجه.

¹ - العلواني، طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، ط 2، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2009، ص 121.

² - العلواني، طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، هامش ص 122.

* - قال الجاحظ عمرو بن بحر (ت 255هـ) بشأنها: "إذا سمعت الرجل يقول ما ترك الأول للأخر شيئاً، فاعلم أنه لا يريد أن يفلح"، فهي مدعاة إلى اعتزال ممارسة الحياة فكراً وعقلاً وإبداعاً. ينظر: الحموي ياقوت، معجم الأدباء: إرشاد

راهن هذا المسلك على "قوامة" التراث، لاعتبارات اعتقادية وتاريخية صريحة*، مثل "السلف الصالح" و"خيرية القرون الأولى" التي لخصها عصر التدوين وما تمخض عنها من تأصيل لمقولة التراث، حيث تلبّست بتجيلا و"قداسة" وازت قداسة النص المتعالي، فاستحالت من "موضوعات" للمعرفة والتأسيس"، إلى مطلقات "للاجترار والتقديس". ولعلّ هذه الاستحالة إلى مطلق للتقديس قد كانت من أهم أدوات الخطابات والنصوص، لا في مجرد تكريس هيمنتها، بل - والأهم - في تأبيدها على الدوام¹.

وهنا نلاحظ شططا صارخا لهذا المسلك، يُرتهن جراه أي حراك فكري أو إبداع منهجي، بتسليمه المطلق لاكتمال المنجز التراثي فكرا ومنهجا ومعرفة، بعدما ضيق واسعاً، ومانع ظهور قراءات "تضيف" و"تكشف" ما أسعفها الأمر إلى ذلك، اعتقاداً منه بخدمة التراث وتثمينه والحفاظ عليه. إلا أنه أساء إلى كينونته الزاهنة كاتجاه حدائي مفرغ الانتماء، مثلما أساء للتراث بتلفيق وادعاء لم يكن من مواصفات ذلك الإرث البتة. "فعوض أن نجعل من السلف الصالح قدوة في الاجتهاد، جعلنا منهم نماذج للتقليد"². وشتان بين الفعلين من حقيقة الجهد وقيمته. فلا يمكن لمثل هذا المنحى بحال أن يجد نجاعة وإن استمات حضوراً واستمر اشتغالا.

ب- مسلك المراجعة: اعتبر هذا الأخير أنّ التراث قد أدّى دوره على أحسن ما يرام، فرجالاته "قد وفّوا كثيرا من الدراسات حقها من البحث والتحقيق مثل الجانب اللغوي

الأريب إلى معرفة الأديب، ط 1، ج 5، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993، ص 2103.

*- ليس يُفهم من هذا القول الطعن في السلف الصالح من حيث صفاء المعتقد، وإتاما الاكتمال المعرفي والعلمي، وهو المقصود سواء طُرح في هذا المسلك الحدائي أو في سواه. وقد وجبت الإشارة للتوضيح وإزالة الغموض.
¹- مبروك علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أفتنة التقديس، ط 1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007، ص 26.

²- العلواني طه جابر، من مدخل كتاب "كيف نتعامل مع القرآن؟" لمحمد الغزالي، ط 14، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة، مصر، 2014، ص 13.

والبلاغي والنحوي والأدبي والفقهي والمذهبي والكلامي والفلسفي. ولكن هذه الجوانب كلّها لم تسدّ الأبواب أمام مناهج وطرق أخرى مستحدثة يمكن أن يكون لها نصيب من إثراء خطة التفسير¹. ومن ثمّة، أمكن الأخذ من التّراث دون أن يمنع ذلك الردّ عليه في جوانب مستجدّة ويراجع وينتقد في حدود ما توفّر من اقتدار معرفي ومنهجي حديث.

ولعلّ حجته في هذا المنحى أنّه لم ينظر إلى التّراث على أنّه حائل أمام التحديث، بل ثمن حسّ التجديد فيه، لأنّ "تطعيم" التّراث بالصقل والتعديل لم يكن "ابتداعا وأمرًا محدثًا"² فيه من خلال "سجلاته" الفكرية مع الثقافة اليونانية. لذلك، فإنّ البحث عن تجديد منهج دراسة النّص القرآني ضرورة، ليست لعدم كفاية الخطاب التفسيري فحسب، بل لفتح آفاق معناه، وتفجير إمكانياته، فالنّص القرآني يتجاوز دوماً المنهج بقدر ما يفتح للمنهج آفاقاً لقراءته³.

وانطلاقاً من هذا التلاقح بين التّراث والحداثة في غير ما تحيّر أو انفلات، بات من الضروري أن "يُدرّك تجديد المفسّر بقدر تحرّره من المدوّنة التفسيرية الموروثة وذلك عبر استيعابها ونقدها ناسجاً بذلك قراءة متميزة للنّص تستمد تميزها من استحضارها لقضايا العصر الفكرية والاجتماعية والأخلاقية"⁴. فليس ثمّة في هذا المسلك من إقصاء أو تقديس أعمى للتّراث.

¹ - بودرع عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التّأويل: نحو دراسة نقدية للتّأويلات المعاصرة، ط 1، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المغرب، 2014، ص 21 (بتصرف).

² - بودرع عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التّأويل: نحو دراسة نقدية للتّأويلات المعاصرة، ص 22.
* شهدت الحضارة العربية الإسلامية في طريق تشكّلها تفاعلاً مع حضارة اليونان في مناحي الفكر والفلسفة. وقد أفرز بروز تيارين، أحدهما رافض للفكر اليوناني في صورة الفقهاء والآخر مرّحّب كما تجلّى في المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة والمنتصوفة. ينظر: بودرع عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التّأويل، ص 22.

³ - الحاج عبد الرحمن، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وإيديولوجيا الحداثة، مجلة "التسامح"، ع 1، شتاء 2003.

⁴ - النيفراحميدة، النّص الديني والتّراث الإسلامي: قراءة نقدية، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004، ص 94.

ولعلنا نجد إجمالاً لهذا المسلك لخصه أبو العباس، قديماً، بحس نقدي راق لا يغط الناس أشياءهم عندما قال: "ليس لقدم العهد يُفضّل القائل، ولا لحديثان عهد يُهتَمُّ المُصِيبُ، ولكن يُعطى كُلُّ ما يستحق"¹ في سبيل "فهم أمثل" للنص القرآني. فمدار القول في هذا المسلك، بتعبير معاصر، أنه يسعى إلى استثمار التراث بالشكل الذي يوفّر له مشروعية الوجود المؤسّس كمسلك حدّاثي؛ لأنّ "التراث يفرض على الأجيال التواصل معه أساساً قبل الانفتاح على أية معطيات جديدة أو مكتسبة. لا سيما أنّ الجهاز الذي يحدّد شكل المعطى بكونه جديداً، مطلوباً أو مرفوضاً، إنّما هو نتاج ذلك العبء التراثي"². فليس بالتماهي الضيق أو اللفظ المتهور يُؤسّس فعل الحداثة، بل بتناول متزن يحول دون أن "يتحوّل هذا التراث إلى سلطة أمرّة تطلب منا أن نسكن دياره ونترك ديارنا، أو يتحوّل في أيدينا إلى وسيلة لتبرير المنطلقات والإجراءات المنهجية"³.

لقد أدرك هذا المسلك قيمة التراث كمعطى وازن لتشييد حدّاثته بعدما تجاوز النظرة المبتسرة المتجنّبة سواء بالإفراط أو بالتقريط، فلم تعد إشكالية التراث مطروحة ضمن الماضي وبقصد تحصين الهوية، إنّما تحوّل التراث إلى مبحث يتطلّب دراسة فكرية وحضارية لكونه كيانا فاعلاً في الواقع وطاقة يتولّد عنها وعي معاصر. لم يعد الارتباط بالماضي تركة ثقيلة وإرثاً عائقاً عن التطوّر، بل صار لازمة من لوازم الانتقال النهضوي

¹ - المبرّد أبو العباس (ت 285 هـ)، الكامل، ط 4، ج 1، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004، ص 43.

² - صفدي مطاع، نقد العقل العربي (الحداثة ما بعد الحداثة)، د ط، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990، ص 255.

³ - بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 2008، ص 511.

ومدخلا يفتح أمام المسلمين طرقا مبتكرة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في المجتمعات المعاصرة"¹.

ج- مسلك القطيعة: يقارب التّراث من زاوية إقصاء ورفض. فهو يعارض اتباعه، لأنّه يعتقد أنّها اتباعية سلبية "لا تفعل إلّا أن تضع الأصل كسلطة متعالية لا تقبل التجاوز"² بعد أن بلغ درجة التقديس، ما جعله يحتكر كل الحقوق وينصب نفسه مصدرا وحيدا لإنتاج الفكر دون أن تطاله عصا النّقد، لأنّه يعلو عليها كما هو نصيب النصوص المقدّسة.

فحتى يتسنى لهذا الاتجاه تحقيق ذاته وتكريس فهمه الجديد، لا بدّ - كما يذهب إلى ذلك الرّفاعي - من الانتقال من زاوية نظر القداماء إلى زاوية نظر تتموضع في الأفق التاريخي الذي يعيشه، من خلال القدرة على إنتاج مناهج ومنطق فهم وأدوات قراءة النصوص الدينية، فمشكلة تفكيرنا الديني أنّه ما يزال عاجزا عن عبور أسوار التّراث المغلقة، وما دمنا نجول في مدارات هذه الأسوار لن نتبصّر الطريق الذي يقودنا للخلاص³.

إذن حتى تتحقّق مشروعية وجود هذا الاتجاه فلا مفرّ من إقصاء أي حضور للتّراث الذي لا يكفّ عن الادعاء بأنّه أوتي علما عظيما لا قبل للمتأخرين به، حيث إنّ نصوصا وتجارب وخطابات قد راحت تتعالى في محيط هذه الثقافة، من حدود الإنتاج والتداول التاريخي لتسكن فضاء تستحيل فيه إلى "مطلقات وأصول" لا يقدر الوعي على

¹ - النيفراحميدة، التجديد الإسلامي ورؤية العالم: من النّقد إلى التأسيس، مقال منشور على موقع: مركز آفاق

للدراسات والبحوث، www.alafaqcenter.com بتاريخ 2011/01/05.

² - مبروك علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التقديس، ص 236.

³ - الرّفاعي عبد الجبّار، فضل الرحمن والفهم "الرحماني - الأخلاقي" للقرآن، مقال منشور على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" www.mominoun.com بتاريخ: 07 يوليو 2017.

مقارنتها "تحليلاً ودراية"، بل يخضع لسطوتها "تكراراً ورواية"، وهو ما يعني أنها تستحيل من موضوعات "المعرفة والتأسيس"، إلى مطلقات "للاجترار والتفديس". ولعلّ هذه الاستحالة إلى مطلق للتفديس قد كانت من أهم أدوات الخطابات والنصوص، لا في مجرد تكريس هيمنتها، بل -والأهم- في تأبيدها على الدوام¹. ومن ثمّة، تنتفي - بشكل قطعي- إمكانية تشكّل أي مشروع فكري ينسجه وعي عصره، مهما أوتي من المكنة العلمية، مع أنّ "النص القرآني مشروع مستقبلي"² لا ينفك عن العطاء المتجدّد، بدليل أنّه "لا يخلق عن كثرة الرد"³.

ففي ظلّ إقصاء التراث كشرط أساسي، يتهيأ للاتجاه الحدائي الإعلان عن نفسه وتحقيق وجوده، من خلال "استباحته" لـ "موضوعات محرّمة كالدرايات القرآنية، التي تشتمل على المجالات التي خُلع عليها التفديس"⁴ وإخضاعها لنقده ومقولاته، لأنّه من الطبيعي - حسب الثقافة الحديثة لهذا المسلك - "أن تشرع في النظر في نصوص القرآن

¹ - ميروك علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أقنعة التفديس، ص 26.

² - حسن غالب، مداخل جديدة للتفسير، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003، ص 107.

³ - نص الحديث: "حدثنا عبد بن حميد حدثنا حسين بن علي الجعفي قال سمعت حمزة الزيات عن أبي المختار الطائي عن ابن أخي الحارث الأعور عن الحارث قال مررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث فدخلت على علي فقلت يا أمير المؤمنين ألا ترى أن الناس قد خاضوا في الأحاديث قال وقد فعلوها قلت نعم قال أما إنني قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا إنها ستكون فتنة، فقلت ما المخرج منها يا رسول الله. قال: «كُتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جِبَارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَرِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَنِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا تَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجَنُّ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾»، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمِلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَّمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» ورد هذا الحديث النبوي المرقم 2906 في باب "ما جاء في فضل القرآن" في الجزء 5 من سنن الترمذي المعروف بـ"الجامع الصحيح" لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (209هـ-297هـ)، تح: إبراهيم عطوة عوض، ط 2، طبعة الحلبي، مصر، 1975، ص ص 172، 173.

⁴ - أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 4، تح: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011، ص 23.

الكريم بمقولات جديدة، لأنّ المقولات المنهجية والفكرية السابقة ليست معدّة الإعداد التام لتفسير نصوص الوحي في ضوء ما جدّ من علوم العصر"¹.

ويمكن إجمال تعامل المسالك الحداثية مع التّراث في قول ابن عاشور: "ولقد رأيتُ النَّاسَ حول كلام الأقدمين أحدَ رجلين: رجلٍ مُعْتَكِفٍ فيما شأده الأقدمون، وآخر آخِذٍ بِمَعْوَلِهِ في هدم ما مضت عليه القرون. وفي كلتا الحالتين ضرر كثير. وهناك حالة أخرى ينجبر بها الجناحُ الكَسِيرُ، وهي أن نعد إلى ما أشأده الأقدمون فنهدبّه ونزيده، وحاشا أن نَنقُضَه أو نُبيدَه"². فهو يرى أنّه علينا أن نتعامل مع التّراث بموضوعية واتزان، دون أن نغمس فيه إلى حد نلغي جراه الحاضر، ولا أن نلفظه جملة وتفصيلا حد التسفيه والنكران؛ بل من الحكمة أن نثمن منجزاته ونواصل تنقيحها ونتجاوز عن هناته.

2-1-4-2 مرتكز المنهج:

يتميّز الاتجاه الحداثي بخصوصية ملحوظة فيما تعلق بالمناهج النقّدية الحديثة التي تشكّل في دائرتها، بل كان من أسباب نشأته، بعدما اغترف من معين المدّ الغربي. فقد شهدت السّاحة النقّدية العربية الحديثة حراكا متباينا عن ذلك الذي عرفته مع النهضة العربية مطلع القرن العشرين، بعدما أخذت تنتهياً ساحتها مجدداً لاحتضان ما جدّ من مناهج ونظريات غربية شكّلت مقولة الحداثة وما بعد الحداثة في منابها الأم. وقد أخذ هذا المدّ في التجلّي مع نهاية سبعينيات القرن العشرين ومطلع ثمانينياته في صورة

¹ - بودرع عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ص 22.

² - ابن عاشور محمد الطاهر، تفسير التحرير والتتوير، ج 1، ط 1، الدار التونسية للنشر، 1984، ص 7.

البنوية والسيمائية والتفكيكية* والتداولية والتأويلية*. وقد أفرز انتعاشة في الحراك النقدي العربي الحديث والمعاصر، من خلال الدراسات النقدية التي نشطت بكثافة.

ومع الجرعات التي ارتوى منها هذا الحراك النقدي منتقعا - في غير ما إنكار لذلك-، إلا أنّ مسألة "الموامة المنهجية" اعتراها الكثير من الإعضال، نتيجة "المناخات" الثقافية والمعرفية المتباينة بين الأصول الغربية لتلك المناهج وتوظيفاتها في محاضن عربية مختلفة المشارب الحضارية.

وقد انجرّ عن ذلك التورّط في أزمة المنهج بسبب التوظيف القسري لبعض المقولات المنهجية دون وعي معرفي أو موامة مع المتن. وهو ما أوضحه طه عبد الرحمن حين قال "لئن سلّمنا بأنّ هذه القراءات تتضمّن عناصر من الابتكار، فلا نسلم بأنّ هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأنّ من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولا؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بترائه، تقليدا للغير، لا اجتهدا من الذات؛ وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة؛ لذا يتعيّن أن نبدأ النّظر في هذه القراءات المفصولة - أو إن شئت قلت القراءات البدعية - فنوضّح كيف أنّ هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصّلة إلى نتائج تمحو خصوصية النّص القرآني"¹.

* يُنظر: الغانمي سعيد وآخرون، معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1990؛ حمودة عبد العزيز، المرايا المحدبة: من البنوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والأدب، الكويت، 1998، وغيرها من الدراسات التي تعرّف بهذه المناهج وأقطابها وأهم مقولاتها.

* يُنظر: يول جورج، التداولية، تر: العتّابي قصي، ط 1، دار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، دار الأمان، الرباط، المغرب، 2010؛ ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ط 2، تر: الغانمي سعيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2006؛ أبو زيد نصر حامد ومؤلفاته: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مفهوم النّص، فلسفة التأويل، النّص والسلطة والحقيقة؛ بارة عبد الغني، الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي.

¹ - طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2006، ص 176.

ومن ثمّة، وقعت بعض هذه المقاربات في قبضة الاستهجان، بعدما تورّطت في التماهي مع الفكر الغربي من دون أعمال نقد أو مراجعة حالت دون انسجامها مع المتن القرآني. ذلك أنّ الدّارس أو "المفسر المعاصر مشغول بالفتوحات المعرفية للعقل الحديث، ومهما حاول أن يتخلّص من هيمنتها فإنّه غير قادر على إنتاج قراءة معاصرة بمعزل عن المعرفة الحديثة التي يتولّى الغرب إنتاجها والإيحاء بها"¹ نتيجة توسّلها بأدوات لا سبيل للنّص القرآني بهضمها بسبب افتقادها لأهلية العرض على منته المتعالي، في صورة موت المؤلّف، وتعدّد المعنى، وانتقال السّلطة من النّص إلى القارئ ورفض إمكانية وجود قراءة صحيحة*.

3-1-4-2 مرتكز سلطة القراءة والقارئ:

بما أنّ "إشكالية قراءة النّص القرآني هي اختلاف القارئ له في شتى الأزمنة والأمكنة، بل وفي الزمان الواحد والمكان الواحد، حول مضامينه والآليات المنتهجة في الوصول إليها"²، مع ما عرفته القراءات المعاصرة والحديثة من انفجار معرفي ومنهجي، فقد أخذت "القراءة" تكتسح السّاحة الفكرية وتملي قواعدها على كل النّصوص، دون استثناء، بما في ذلك القرآن الكريم.

وعليه، فلا غرو أن تتقدّم مصطلحات القراءة والقارئ وجمالية التلقي وأفق الانتظار المسرح النّقدي العربي الحديث والمعاصر، بعدما نهل من المعين الغربي فيما تعلق

¹ - القيام عمر حسن، بحث في نظرية التفسير، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2011، ص ص 26، 27.

*- يُنظر: بارث رولان، لذة النّص، ط 1، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، 1992، حلب، سورية. فولفغانغ إيزر، التفاعل بين النّص والقارئ، ضمن كتاب: القارئ في النّص: مقالات في الجمهور والتأويل، تحرير: سوزان روبين سليمان، إيجي كروسمان، تر: ناظم حسن، صالح علي حاكم، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007.

² - حمادي هوارى، النّص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 2012 - 2013، ص 85.

بالنظريات النقدية الحديثة وعلى رأسها نظرية القراءة حيث "برز دور القارئ كعنصر فعال في تناول النص وعملية التحليل والتأويل"¹ بعدما أتاحت هذه الأخيرة فرصة مواتية "لكل مختلف أن يمارس اختلافه تحت خيمة التأويل، من دون أن يتّصف بالشذوذ أو العصيان"² أو هكذا اعتقدت، لأنّ "القراءة التي تزعم أنّها ترمي إلى قراءة نفس ما قرأه مؤلّف النص، بحرفيته، لا مبرر لها أصلاً، إذ الأصل يكون عندئذ أولى منها، بل يغني عنها"³، بل ليس في الإمكان بلوغ هذه المطابقة، فضلاً عن عدم جدواها. وهكذا ينتقل مركز الثقل في تشكيل معنى النص من قبضة هذا الأخير إلى سلطة القارئ.

ومن هنا تبرز الدلالة الثابته في تبني أصحاب هذا الاتجاه لمصطلح القراءة بدل التفسير الذي ضبطت معاييرها "الرسالة" * للشافعي (150 هـ - 204 هـ). وهذا الأمر يعود إلى "بعدين، الأول أن ما سيدخل تحت اسم القراءة من دراسة يختلف عمّا عرف من منهج التفسير، فالاختلاف المنهجي بحدّ ذاته مبرّر لاختلاف المصطلح، ومن ناحية أخرى فإنّ تسمية القرآن بهذا الاسم تحمل دلالة للواجب نحوه وهو القراءة، وهي ليست مجرد تلاوة لفظية ونطق لسان؛ إنّما تشمل التدبّر والفهم"⁴.

غير أنّ الاعتداد المطلق بسلطة القارئ على حساب النص، جلب لهذا الاتجاه الكثير من الانتقاد، إذ "تظهر خطورة هذا المنحى الفكري جليّة في محاولات ليّ أعناق

¹ - الرويلي ميجان، البازعي سعد، دليل الناقد الأدبي، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2000، ص 190، 191.

² - سليمان سوزان روبين، كروسمانانجي، القارئ في النص: مقالات في الجمهور والتأويل، تر: ناظم حسن، صالح علي حاكم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2007، ص 9 (من مقدمة المترجمين).

³ - حرب علي، نقد الحقيقة، ص 5.

* - يعتبر كتاب "الرسالة" للإمام محمد بن إدريس الشافعي، المؤلف في القرن الثاني الهجري، تح: أحمد محمد شاكر، مصر، 1939 أهم مصنّف في التأصيل لعلم التفسير وأصول الفقه، بعدما "اجتمع له علم الرأي وعلم الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصل الأصول وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف." من مقدمة المحقق، ص 7.

⁴ - النيفراحميدة، النصّ الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004، ص 104.

النصوص القرآنية والخروج بها عن مفاهيمها الواضحة بادي الرأي لتتلاءم مع توجهات فكرية معينة، خاصة تلك التي ظهرت في بعض الدراسات القرآنية بما يمكن أن نطلق عليها القراءة العصرانية للقرآن، التي تعتبر المحض الأول للتأويل الحرّ وفق الخبرات الشخصية والتجارب الذاتية¹. ولعلّ السبب الكامن وراء الصراع الذي يعيشه هذا الاتجاه لإثبات وجوده في وسطه العام بعدما واجه ممانعة وعدم تقبل بسبب ما أحدثه من خروج على نمطية هذا الوسط.

2-4-2 نقد الاتجاه الحدائي:

هكذا نستخلص ممّا تقدّم من آراء، أنّ هذا الاتجاه أولى اهتمامه بمسائل مركزية، تحدّدت على أساس منها طبيعة تشكّله، تبعاً لإشكالياته المطروحة على القرآن الكريم، باعتباره نصاً يستدعي قراءته باستمرار. ومن ثمة، فإن إعادة دراسة القرآن تستمد مشروعيتها من طبيعة القرآن نفسه، فهو نصّ أنزل ليقرأه كل من يدخل في خطابه، ولا يحده زمان أو مكان، كما أنّ ما كتبه المفسّرون هو تجربة في فهم القرآن، إن كشفت عن جوانب من معانيه وحكامه، فإنّ جوانب أخرى ما تزال مكنونة فيه. وإن لم تتقدّم مناهج المفسّرين على مرّ العصور في كشف جوانب جديدة، فإنّ سؤال المنهج يبدو ملحا والمدخل إلى دراسة القرآن يبدو مفصلياً في إمكانية إضافة جديدة في فهم النصّ واكتناه معانيه².

ومع أنّ هذا الاتجاه الحدائي قد برهن على مشروعيته عبر مقولات الفهم والتأويل والقراءة التي تستند إلى نسيج معرفي يحاول التكييف بين استرداف المنهج، وخصوصية

¹ - العلواني رقية طه جابر، قراءة في ضوابط التأويل وأبعادها المنهجية في الدراسات القرآنية المعاصرة، ضمن ندوة: دراسة التطورات الحديثة في الدراسات القرآنية المعاصرة، بيروت، عقدت بتاريخ 11، 12 شباط 2006، بحث منشور على موقع المؤلفة www.drruqaia.com.

² - حلّي عبد الرحمن، بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، موقع الملتقى الفكري للإبداع، www.almultaka.net بتاريخ 2008/08/17.

الثقافة من جهة، وبين حداثة القراءة وتراثية المقروء من جهة ثانية¹، إلا أنّها انكفأت عن الاتزان - على اختلاف بينها من قراءات - عندما اتخذت من مقاربتها للنص القرآني مناسبة سانحة "لشرعة" فهم القارئ لا ما يقوله النص الذي يصبح مطية للبرهنة على وجاهته، إذ "إنّ النصّ القرآني وإن بدا هو الحاضر الأساسي، فإنّ حضوره شكلي يتضاءل أمام حضور القارئ وأهدافه، لأنّ القراءة عنده ليست استعادة لدلالات النصّ ومراميه وإنّما هي استدعاء لمواقف يسعى إليها المفسّر يريد أن يجدها في النصّ ليحمّلها إيّاه"².

ولذلك، يعاب على هذا الاتجاه تجاهله "للنزعة الوضعية التي ألحّ عليها أصحاب تلك المناهج أنفسهم، تلك النزعة التي تتناقض بشكل صارخ خصائص النصّ القرآني، وتصطدم مع البعد الأهم وهو المصدرية الإلهية بكل ما يعني ذلك من تحرر واستقلال عن ثقافة تاريخية ما، وإمكان إطلاقية أحكام النصّ واعتبارها فوق تاريخية، فضلاً عن تعاملها مع تلك المناهج والأدوات وكأنّها كلّها حقائق ثابتة وليست - كما هو الحال - نظريات لم تستقر، ولن تستقر كونها لا تحتل القطع. فالحقيقة التي ينبغي أن لا يُغفل عنها أن استفادنا لإمكانات النصّ القرآني دلاليّاً غير ممكن، بحيث إنّنا حين نظن ذلك نكون قد استفدنا أدواتنا، واستهلكنا مناهجنا ذاتها وليس النصّ! ذلك لأنّ النصّ القرآني نزل ليكون "عالمياً" خاتماً، فلا بدّ أن لا يتوقّف عن إنتاج الدلالة في كل زمان ومكان"³؛ بل قد تتلخّص فرادة هذا النصّ في توالي قراءاته "إذ القراءة لنص الوحي أمر لازم في كل زمان ومكان، وقد كان الأمر كذلك عبر مسار التاريخ المعرفي والفكري والعلمي

¹ - الحاج عبد الرحمن، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وايدولوجيا الحداثة، مجلة "التسامح"، ع 1، شتاء 2003.

² - النيفراحميدة، النصّ الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004، ص 104.

³ - الحاج عبد الرحمن، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وايدولوجيا الحداثة، مجلة "التسامح"، ع 1، شتاء 2003.

(بتصرف).

العربي الإسلامي، لأنّ ذلك هو سبيل التواصل بين الوحي والواقع، وكل انقطاع لفعّل القراءة يؤدي حتماً إلى انقطاع إمداد الوحي للواقع الإنساني¹.

إذن حاول الاتجاه الحدائلي البحث عن إجابات لإشكاليته المطروحة على النصّ القرآني بوصفه مدار تركيبته الفكري ووعيه المعرفي، بغض النظر عن تواصله معه أو انفصاله عنه. وفي ذلك يقول طه عبد الرحمن "لا يخفى أن لكلّ زمان أسئلته التي تخصّه. كما لا يخفى أنّ واجب كلّ أمة، كائنة ما كانت، أن تجيب عن هذه الأسئلة. لكن ما قد يغيب عن أذهان البعض هو أنّ الأمة لا تكون أمة بحق حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به، إذ ليس لها إلى امتلاك ناصية هذا الزمان من سبيل إلاّ هذا الجواب المستقل، وإلاّ صار ملكه إلى أمة سواها، فتضطر إلى أن تجيب بما تجيب به هذه، مُسلّمة، وهي راغمة، قيادها إليها"².

فشرعية الاختلاف قائمة في الأمة الواحدة والثقافة الواحدة بفعل سلطة الوعي المعرفي، كمعطى سنني بديهي. وعندما يضاف إليها نصّ إلهي المصدر يدعو قارئه إلى إمعان النظر فيه وتدبّر قراءته والسعي إلى فهمه، سواء من حيث عالمية خطابه، أو من حيث مقارعة النصّ مع الرّاهن من المستجدات والتحديات التي تفترض مقاربة متجدّدة للقرآن الكريم، أو من حيث استثمار المعارف والعلوم الجديدة في حقول اللّغة واللّسان والتأويل³، ممّا يسمح لها بتثوير القرآن⁴، ومن ثمّة يمتاح منه على قدر جهده

¹ - النكر سعيد، قراءة النصّ القرآني: الإيديولوجيا والمنهج، ط 1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، 2014، ص 01.

² - عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2009، ص 15.

³ - ينظر: زينب إبراهيم شوريا، قراءة النصّ القرآني وشروط التجديد، مجلة المنطلق، ع 9، 2006، مؤسسة الفلاح، بيروت، لبنان، ص ص 5، 6.

⁴ - عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: "تُوروا القرآن، فإنّ فيه علم الأولين والآخرين" ينظر: الهيثمي، أبو الحسن (ت: 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994، مج

وقدراته. ولذلك فقراء هذا النص الإلهي "يتفاضلون في فهمه تفاضلا عظيما، (...) ذلك أنّ القرآن مورد يردده الخلق كلهم، وكل ينال منه على مقدار ما قسم الله له"¹.

7/ص 165. وقد ورد بألفاظ متعددة "إذا أردتم العلم، فأثيروا القرآن، فإنّ فيه علم الأولين والآخرين" و"من أراد علم الأولين والآخرين، فليثور القرآن"، الطبراني أبو القاسم (ت: 360هـ)، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: ط 2، مج 9/136، البيهقي، شعب الإيمان، مج 2/332، أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مج 1/498.

¹ - تقي الدين، ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 7، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العربية السعودية، د ت، ص 427، (بتصرف).

الفصل الأول

الأصول المعرفية

لمحمد "أبو القاسم"

حاج حمد

توطئة

ليس لنا أن ندعي القول بممارسة عفوية تلقائية تسم نفسها بالموضوعية الخالصة، لأنه أمر لا يستقيم، بسبب الصعوبة التي يتلقاها الباحث/القارئ في التحرر من المؤثرات النفسية والثقافية والتاريخية؛ بل إن هذه المؤثرات التي تبدو "خارجية" تغدو مكونات "داخلية" صميمة تشكّل هذا الإنسان/القارئ وتميّز خطابه وأسلوبه في التعاطي مع النصّ/العالم. ولعلّ ادعاء "براءة" القراءة لا يصدق إلّا مع من لا يجيدها بعد ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾¹؛ بل حتى القول بقراءة حيادية فيه انتماء، فالقارئ قبل أن يباشر نصّه، فهو شبكة من العلاقات والترسّبات والتراكمات النفسية والعقدية والفكرية والتاريخية.

وعلى أساس ممّا تقدّم، سيتناول هذا الفصل محمد "أبو القاسم" حاج حمد في نسيجه المعرفي الذي شكّله وأنتجه قارئاً. فالمشارب أو الروافد المعرفية التي اغترف منها لابدّ وأن تتبدّى في قراءاته وفي تطير فكره وتحديد تقاسيمه. وحتى نستجلي روافده المعرفية، كان علينا الإحاطة بسيرته الذاتية، ما يعني الوقوف عند أهم المحطّات في حياة حاج حمد، لنستظهر منابت مكوناته المعرفية، حيث نستعين في بداية هذا الفصل بعرض أهم المحطّات التي شهدتها حياته، ونقدّم إضاءات وافية تُموضع هذه الشخصية في إطار يستوعبه القارئ البسيط ويفيد منه قرينه المتخصّص.

ما يعني أنّ إدراج ما يشبه السيرة الذاتية في هذا الفصل لن يكون من باب الحشو الشكلي لتسويد صفحات هذا البحث، وإنّما لاستخلاصه كمقومات نستلّ منها الخيوط العريضة التي نسجت الفكر القاسمي (نسبة إلى محمد "أبو القاسم" حاج حمد) من قبيل

¹ - سورة النحل: الآية 78.

معرفة المحصّلات المعرفية والتوجّهات الفكرية التي أفرزت شخصية حاج حمد القارئ مفكراً ومنظراً.

يتطلّب تناول شخصية حاج حمد بالدراسة- في نظرنا - حفاً يستغور طبقات هذه الكاريزما لما تحمله في تركيبها من حمولات فكرية ومعرفية متنوعة. فعلى الرغم من أنّ حاج حمد لا يوارى مصادر صدوره المعرفي- حسب ما يبدو-، إلاّ أنّه يتبدّى لبعض قرائه من النقاد والمهتمين بهذا الحقل المعرفي، غامضاً مستغلقاً وعر المتابعة، نتيجة تعدّد مشاريعه وانتماءاته التي يصل بعضها حد التناقض والضيّفة، بل يقف بعض النقاد إزاءه حيارى، متوجّسين أمر تصنيفه. فهل تداخلت مشاريعه المعرفية حتى أشكل أمر التعرف على توجّهه، أم أنّه بيّن مُعلن لا يلبث أن يُفصح عن نفسه؟

المبحث الأول: السيرة الذاتية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد

قد يُستهجن الحديث عن السيرة الذاتية بدعوى أنّه يفتقد لأي فائدة يمكن أن تُحصّل منه، ويصبّ ضمن تقاليد التحرير التقليدية المهجورة التي عفا عنها الزمن؛ بل قد يعدّه المختصون من الأكاديميين من قبيل الحشو الذي لا يليق بالبحث العلمي، الذي يفترض أن يربأ بنفسه عن مثل هذه السقطات.

مثل هذا الاستهجان والنقد سيكون مؤسساً إذا كان إدراج السيرة الذاتية محض جمع وتوثيق لمعلومات لا طائل منها من دون أن تُستثمر في البحث، وهو الأمر الذي نزعم أنّنا نتلاقاه، حرصاً منا على الانضباط العلمي للبحث؛ ذلك أنّ الوشائج الرابطة بين حياة المفكّر وفكره لا يمكنها أن تثبت؛ بل غالباً* ما تكون مهادا وتربة لها، إذ يؤكّد "الحضور المحفّز للأحداث وتسلسلها، وتواليها في نفسية المبدعين والمفكرين (...)" عملية

* - مقولة "الإنسان ابن بيئته" تصدق في الكثير من الأحيان، ولكن لا ندعي اعتمادها كقاعدة. وحتى وإن اعتبرت كذلك، فإنّ لكل قاعدة استثناء تبعا للاستعدادات الذاتية للإنسان فعوامل التربية وأنماطها والتعلم وأساليبه تحتل مركزيتها في تشكيل الشخصية المفكّرة وتعمل على تفتيق مداركها. وقد وجب توضيح الأمر في هذا المقام.

التأثير، وتتعمق مع مرور الوقت تساوقاً مع التربية المتلقاة، وأساليب التعليم التي تحفر وعيهم، تاركة آثاراً من المستحيل محوها تماماً، وهي ذاتها الآثار التي تستحيل مع الوقت إلى نُظم تفكير، وتصوّرات تعقل للعالم ومكوناته¹. وهو ما سنعمل على تبيانها في هذا الفصل.

المطلب الأول : المولد والنشأة (1942م/2004م)

ولد محمد أبو القاسم حاج حمد في الثامن والعشرين من نوفمبر سنة اثنين وأربعين وتسعمئة وألف، (28 / 11 / 1942م) في جزيرة "مُقرات" ريفي "أبو حمد" بولاية "نهر النيل" في شمال السودان، وهي من أكبر جزر البلاد. ينتسب إلى عشيرة بني رباط من أسرة ثرية محافظة منتمية إلى الطريقة الختمية*

كان والده "أبو القاسم" من قلائل السودانيين الذين تلقوا تعليماً وتدريباً مكثراً من متابعة الترقيات الإدارية في عهد الاستعمار وما بعد الاستقلال، كما أصبح والده نائباً برلمانياً في أول برلمان سوداني عن الحزب الوطني الاتحادي، إلى جانب كونه "مقاولاً معمارياً وصاحب مصنع صغير للبلاط، كان يشرف على أعماله حاج حمد أثناء غياب والده"²، وهي إشارة واضحة إلى المستوى الاجتماعي المستقر الذي نشأ وسطه حاج حمد ومدى تأثيره في التركيبة العامة لمشروع شخصية مفكرة مستقبلاً.

لقد كان للوسط العائلي تأثير مباشر في طبيعة تنشئته ورسم الخطوط العريضة لتقاسيم توجهاته الفكرية، في ظل مناخ خاص كان يشهده منزله الأسري، الذي كان

¹-دواق الحاج أوحمنه، الإبنتمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هردن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 1، 2015، ص 24.

*- "الختمية" طريقة صوفية منتشرة في السودان، سيأتي تفصيل الحديث عنها في المبحث الثاني من هذا الفصل.

²-الصاوي عبد العزيز حسين، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، نقلاً عن: موقع "الحوار المتمدن" عدد 1408 بتاريخ 2005/12/23.

يحتضن لقاءات بين رجالات السياسة والثقافة، بالنظر إلى مكانة والده حيث "لم يكن الوالد يحجر عليّ الرأي في شيء وكان يسمح لي بالجلوس والاستماع في مجلسه، الذي يضم السياسيين والمنقذين، وكان يتقبّل ملاحظاتي القاسية. أسلوب الوالد في التربية شكّل جزءاً من ثقافتني وتمردني المبكر على المناهج"¹. فتشرّب منذ تنشئته الأولى ثقافة إبداء الرأي وألف المناقشات.

اتجه حاج حمد إلى الكتاب لحفظ القرآن الكريم، وهي المدوّنة الأولى التي احتكّ بها قراءة وحفظاً "ولو لم يع الطالب الصغير معانيه، إلّا أنّها تكون قد تسرّبت إلى مكانه وعيه، وشرعت في بذر عناصر الرؤية الأولى، التي سيتم الانتباه إليها فيما بعد، وتتحوّل مع مكابدة الوعي بأدواته ومناهجه المختلفة إلى إطار نظري محيط بفلسفته كلها"².

درس المرحلة التعليمية الوسطى في مدينة بورتسودان، وجزءاً من الثانوية في مدينة "عطبرة" حيث فصل بسبب مشاركته في مظاهرة ضد سياسة حكومة الرئيس السوداني الراحل عبود في الكونغو والمتعلقة بمقتل الزعيم "لوممبا"، ثم التحق بكلية "الأحفاد" بمدينة أم درمان في 1962، ولكنّه زهد في الدّراسة ولم يؤدّ امتحان الشّهادة، ومن ثمّة لم يحصل على شهادات جامعية عليا، فهو كما يقول "لا يملك إجازة علمية، إلّا ثانوية عامة، وحتى الثانوية العامة، حاصل عليها بعد إشكالات سياسية"³. وقد انقطع للتتقيف الذاتي*.

¹ - خيربي إيهاب، التدخل الأجنبي في السودان قادم وله إيجابياته، حوار مع محمد أبو القاسم حاج حمد، منشور على موقع <http://sudaneseonline.com> بتاريخ: 2004/04/27.

² - دواق الحاج أوحمنه، الإستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ص 28.

³ - خرواشايت مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص 64.

* - سيأتي تفصيل الحديث عن التتقيف الذاتي في المطلب الثالث من هذا الفصل.

انتمى في بواكير شبابه للثورة الإرترية عام 1963م، والتحق بقيادة حزب الشعب الديمقراطي عام 1965م، فتولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية والحركة العمالية في الحزب. كما انتمى لمنظمات "الاشتراكيين العرب" عام 1966م. تفرّغ للثورة الإرترية، وأصبح مسؤولاً في أول مكاتبها الخارجية في دمشق حيث أشرف على الإعلام وبعض الاتصالات الخارجية، كما ساهم في تمرير أولى شحنات الأسلحة السورية لإرتريا عام 1965م.

حُظي عام 1993م بالجنسية الإرترية والسّمة الدبلوماسية كتقدير أدبي، وعُين مستشاراً لشؤون الاستثمار لدولة إرتريا. عمل في عام 1975م مسؤولاً في قسم المعلومات في الدائرة السياسية ثم إدارة التفتيش بوزارة خارجية دولة الإمارات العربية المتحدة حتى استقالته في عام 1982م. أسّس في عام 1982م "مركز الإنماء الثقافي" في أبو ظبي. في أعقاب صدور حكم بالإعدام في حقه بتهمة التآمر على النظام بإيعاز سوري - ليبي، في عهد الرئيس جعفر النميري، انقطع عن وطنه السودان منذ العام 1986 ولم يعد إلا في ربيع 1997 بموجب إعلان دمشق للمصالحة الوطنية.

أسّس "وكالة التعاون الخليجي للتمثيل الإعلامي وتسويق الدّراسات" في دبي عام 1986م ومركز الإنماء الثقافي. عمل مديراً لتحرير صحيفة "الفجر" في أبو ظبي في الفترة من يوليو 1986م إلى إبريل 1987م. اختار مدينة بيروت مقراً لإقامته، بعدما ارتحل إلى خارج المنطقة العربية بهدف "مواجهة الأصولية وفقهاء السلطة معا انطلاقاً من قبرص في عام 1988م حيث أسّس "دار الدينونة"* للنشر، كما أسّس وكالة أبناء القرن الإفريقي، ومجلة "الاتجاه" ذات العدد اليتيم.

* - يعرف حاج حمد "الدينونة" بالقول: "هي من دان الله ويدين له بالعبودية" والعبودية تعني . حسبه . معرفة الله. فدار الدينونة تُظهر مدى اهتمامه بنشر كل مجهود فكري يتوسّل حسن التعبّد لله، داعياً إلى إسقاط كل وصاية إيديولوجية أو سياسية تملّي أفكارها على "المتعبّد لله". وهي نقد للأطروحات الفكرية الوصية القائمة ودعوة لتجاوزها،

عمل مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية خلال الفترة من 1990م إلى 1995م. قاد في عام 1997م محاولات الوفاق بين السودان وإرتريا في إطار تطلّعه لكنفدرالية القرن الإفريقي. كما سعى لإحداث وفاق سوداني- سوداني شامل، ودعا للوفاق الوطني. أسّس في عام 1999م حزباً سياسياً في السودان واختار له اسم: الحركة السودانية المركزية للبناء والوحدة (حسم)، ضمن أحزاب التوالي، ثم ما لبث أن أقدم على حلّ حزبه في عام 2001م.¹

توفّته المنية في الخرطوم بتاريخ 20 من نوفمبر 2004 م إثر أزمة قلبية ثالثة ألمّت به بعيد مغادرته المغرب الذي رابط فيه لأربعة أشهر منتقلاً بين جامعاته لتقديم مشروعه الفكري. وقد كان على موعد ف اليوم الموالي لإلقاء محاضرة بمجلس الصداقة العالمية*. وقد ترك من الأبناء كريمته دانة ونجليه إبراهيم ومحمد من زوجته دينا محمد الأمين أبو نائب*.

هكذا، اختزلت مسيرة حياة حاج حمد شخصية المثقف والمفكر الإسلامي والفيلسوف والسياسي والخبير الاستراتيجي. وهي تركيبة تتمّ عن خصوبة معرفية وانفتاح فكري ومرآحة بين التنظير والممارسة، وهي مناحٍ ستكشف عنها عناصر البحث تباعاً.

لما تشكّله من عائق يحول دون العبودية الحقّة. ينظر: حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، ط 1، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2010، ص 61.
¹ - مجموعة من الباحثين: الندوة الدولية حول الأعمال الفكرية للمفكر الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد.. الشخصية والرؤية والمنهج، المركز الإترتي للخدمات الإعلامية: قاعة السودان بفندق الهلتون، الخرطوم يومي 16 و 17 ماي 2007.

*- ينظر: مجموعة من الأعلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" على موقع

<http://sudaneseonline.com> بتاريخ 21 / 12 / 2004.

*- تشغل زوجة حاج حمد منصب رئيسة الجمعية اللبنانية للسودان بحكم استقرار عائلة الفقيد في لبنان.

المطلب الثاني : شخصية حاج حمد:

يتميّز حاج حمد بشخصية ذات حضور مثير للجدل، نتيجة ما خلّفته من نتاج فكري مميز يعدّ "ثورة" في الفكر العربي الحديث، إذ لا يمكن تجاهلها أو إغفال حضورها، لأنها شخصية احترفت إثارة الأسئلة وهي ثروتها، فهي لا تهان بل تثير التساؤلات، أو كما يصف حاج حمد نفسه قائلاً "أنا رجل أثير الإشكاليات وهذه هي مهمتي"¹، ذلك أنّ أصحاب المشاريع الفكرية يتأبّون عن المرور الصامت، فلا تخطئهم صفحات التاريخ لما يخلّفونه من سجل وحراك يثير الوسط الحادث فيه.

ولهذا السبب، تمقت شخصية حاج حمد السكون والرّتابة والعادة وترى فيها مدخلا مفتحاً تُطمس فيه معالم الأشياء. لذلك عندما يتحدث عن نفسه يقول "لم أكن موظفاً حينما أذهب، بل صاحب رسالة، أستشعرها وأؤديها"². ولعلّ شغله لعدد مختلف من المناصب يعضد هذه المسألة ويوضّح تجرّ هذه السمة في شخصيته (عالم السياسة والعمل الدبلوماسي، عالم الصحافة والتأليف، عالم الجامعة والبحث العلمي والمحاضرات والندوات العلمية، عالم النضال الثوري المسلح)؛ بل تشترك كل هذه العوالم في فكرة الحركة والتجدد والحيوية التي ما انفكت تلازم حاج حمد الذي قاوم المرض (الأزمات القلبية) ولم يستسلم له في آخر أيامه وهو يقدم رسالته المعرفية إلى طلبة العلم في

¹ - الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي معاصر، ع 12، خريف 2003، ص 51.

² - خيرى إيهاب، التدخل الأجنبي في السودان قادم وله إيجابياته، حوار مع حاج حمد، موقع: <http://sudaneseonline.com> بتاريخ 2004/04/27.

المغرب*، حيث "كانت أيامه "ندوة" (...). وكان ضيفا ثابتا لمعظم القنوات الفضائية. ميزته أنه انفك من محليته"¹ بدليل أنه اشتهر خارج السودان قبل أن يعرفه أهله.

تحاول شخصية حاج حمد أن تجذب إليها العقول ما استطاعت، ليس من باب حب الظهور أو طلب شهرة، وإنما لاعتقادها بوجاهة المشروع الذي تحمله وتسعى لأن يشاركها الآخر في بنائه، لأنها تزعم مدى ضخامة المشروع وأهميته، وتعترف كذلك بنسبية جهدها فيه، وهو ما يضيف إليها ملمح الواقعية.

لا ترضى هذه الشخصية بالشائع والثابت، بل تختبره، ولا تقبل بالمسلّمات من القول والرأي والفكر، عملا بالآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾² فلم تكن باتباعية تنساب مع الدارج، ولا إمعية تميل حيث يميل الركب، بل تختط سبيلا لها وترصفه علميئة من الأمر. إنها "موسوعة علمية واسعة الاطلاع والعلم. هو ذاك المفكر المبدع حينما يتمازج التأمل في عالم الثابت الأصولي.. بعالم المخيلة المكتشف والرّاصد للمتحوّل.. وهنا بالضبط ما بين الثابت والمتحوّل يكتب أبو القاسم حاج حمد. من هنا تأتي الدهشة التي تصيب من يقرأ له. لهذا المفكر منهج محدث.. لعلّه منهج التفكيك. فهو حينما ينظر لقضية ما .. لفكرة ما، يشك فيها كلّها.. مبناها ومعناها. إنه مفكّر لا يقبل بالفكرة الشائعة والثابتة أبدا.. يرفض "المرجعية" تلك التي قبلت بها الفلسفة الغربية أيام سيادة المدارس المثالية

* - آخر حوار أجراه حاج حمد كان في زيارته إلى المغرب شهر أكتوبر 2004، قبيل عودته إلى السودان ووفاته بتاريخ 20 ديسمبر من نفس السنة. ينظر: الوكيل يونس، حوار مع الأستاذ محمد أبو القاسم حاج حمد: جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، منشور على موقع: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بتاريخ 17 أبريل 2014.

¹ - مجموعة من الأقلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" على موقع

<http://sudaneseonline.com> بتاريخ 21 / 12 / 2004.

² - سورة الإسراء، الآية: 36.

والعقلانية. (...). يقرأ الفترة التاريخية السابقة ليكتشف فيها عناصر التحول التي تظل على الدوام في تحول. ويمسك فكرة بالمسلّمات ليعيد تفكيكها ليكتشف نواتها المتحرّكة.

ولهذا كانت كتاباته قوِّية في خلخلتها لكل الأبنية الفكرية المكرّرة والمضادة. ومن هنا بالضبط تأتي أهمية أفكاره وأهمية مناهجه في التفكير وفي الكتابة (...). إنّ مثل هذا التفكير الواقعي هو بالضبط ما أعطى كتابات أبو القاسم حاج حمد حيويتها وألقها ومصداقيتها. فأنت تحترمه وإن اختلفت معه. وهو عندي طراز من المفكرين السودانيين المعاصرين الذين استطاعوا أن يصلوا إلى المراكز الثقافية العربية بقوة عطائهم الفكري الرّصين وهو في ذات الوقت صاحب فعالية عالية داخل حراك الكتابات السودانية المعاصرة، إذ يمثل إضافة لأفق الكتابة التي تعتمد على سقف فكري وصحو وجداني صاف¹.

وبسبب من هذا التركيب استعصتأطيره، إذ لم يكن من النّوع الذي يمكنك التأثير عليه، ناهيك عن استيعابه في أطر الحزبية الحديثة التي كانت تهتم بالفكر (...). الرّجل كان بطبيعته مستعصيا على التنظيم والاندرج في هرمية حزبية².

حاج حمد كما يصفه بنو جلدته من أهل الفكر والإبداع في السودان "شعلة من النشاط والكدرح الذهني المتقد في القضايا السياسية والفكرية عبر ندواته ومحاضراته في

¹ - مجموعة من الأعلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" على موقع

<http://sudaneseonline.com> بتاريخ 21 /12/ 2004.

² - الصاوي عبد العزيز حسين، جزئيات مكّلة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، الحوار المتمدن، عدد 1408 بتاريخ 23/12/2005.

آفاق الدّنيا المختلفة، وكتابات في الصّحافة العربية بالخليج وأوروبا، إلى جانب مساهماته الجمة عبر الصّحافة، ودراساته في المجالات العلمية المحكّمة¹.

كما تتسم شخصيته بالجرأة، فتجهر بأرائها وتعلن عن مواقفها في ثبات، إذ تتقدّم صوبجبهات يتجنّب الفكر الدّارج ارتيادها، بل يعتقدّها "طابوها" يتمتع مطارحته. فشخصيته لا تعبأ بالنّمطية بل تسعى إلى زحزحتها من خلال إثارة أسئلة ترجّحها وتثير السكونية التي تؤصّل للخمول والرّكود. تدعو شخصيته إلى الإفلات من الانقياد الأعمى باستعدادها الدائم لفتح جبهات فكرية ومعرفية تبتّ الشكّ فالتساؤل ثم السعي نحو الكشف، لذلك لم تقبل بموروث في صمم منها بل تسائله ولا تتقاد إليه في استسلام "العبد المملوك" الذي لا يأتي بخير كلّ على مولاه. فهو يمتهن حرفة ولوج المواقع الشائكة التي تثير الجدل، لأنّ "حرفته هي الدّخول من بوابات من فضّلوا المغادرة على عجل"².

يستهو به السّؤال ولا تنتبّط عزيمته من طول مسالك البحث والتحري، يصف نفسه بوضوح قائلاً "أنا رجل أثير الإشكاليات وهذه هي مهمتي، لأنّي أنا دخلت إلى عالم الغيب عبر إشكاليات. (...). لم أدخل مستسلماً لأفوز بالجنة.. فهذه المشاكل أنا عانيت فيها، أريد للمسلمين أن يعانوها جميعاً وأن يشعروا بالتوتر الفكري، وبدون توتر ومعاونة ليس هناك إبداع"³. فالرجل نهج للمعرفة والكشف، ما يجعله لا يستكين إلى التّراث ليس من باب الانتقاص من قيمته بل رفضاً لاستهلاك أعمى له، ذلك أنّ السبيل إلى المعرفة لا يكون بالتلقّي فقط وإنّما بالسؤال. فمن شأن إثارة الأسئلة "تجديد" المعرفة.

¹ -مجموعة من الأعلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" على موقع

<http://sudaneseonline.com> بتاريخ 21 /12/ 2004.

² - عثمان غسان علي، محمد أبو القاسم حاج حمد المشاكس 2/1، صحيفة "الرأي" السودانية، عدد 6957، بتاريخ 2013/01/11.

³ - الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف

2003، ص 51.

يتبين مما تقدم من شهادات واعترافات وأحداث، أنّ حاج حمد شخصية ترفض المهادنة، بل تسعى إلى أن تكون فاعلة بالفكر والعمل الميداني كما بدأت تجلياته المبكرة في حراكه النضالي، فلم يكن يُنظر من عليائه، بل تلاقت عوالمه الفكرية مع الواقع، أو بعبارة أصح استغواره للواقع أنتج تلك العوالم. فهو يؤمن بالتّظير العملي ويلفظ ما دونه إذ يقول: "أنا أرفض منهج التّظير دون الارتباط بالواقع وأقول إذا لم يكن هناك واقع يدفعك للتفكير وحلّ أزماته ومشاكله ومعايشته، فالتّظير يبقى في فضاء خارج واقع الإنسان. فأنا أقول دائماً: هل الواقع بحاجة إلى تّظير يرتبط بإشكاليات معينه أم لا؟ أما التّظير كترف فكري لا أميل إليه، كما لا أميل إلى قضايا الوعظ"¹. هكذا تتحو تركيبته باتجاه ممارسة فكرية عملية واقعية لا تضع حواجز بين عالم الأفكار وعالم الواقع.

المطلب الثالث : التثقيف الذاتي:

لقد انقطع حاج حمد عن مواصلة مساره التعليمي. وهو ما يوهم بعدم اهتمامه بالتحصيل المعرفي، ويقذف بمطلب التثقيف الذاتي في خانة التناقض مع المسار الشخصي له. فقد اعتبر نفسه "تلميذاً فاشلاً" أو كما يقول "في الثانوية كان الطلاب يذكرون، وكنت أهرب لقراءة مجلة الرسالة وكتب التاريخ الحديث والقديم، وغيرها، وفي امتحان الثانوية لم أوفق، ومنها انصرفت إلى اقتناء الكتب والتحليل والبحث فيها، ولم أدرس دراسة أكاديمية، فقد كنت تلميذاً فاشلاً"².

ولكن عندما نقف على أسباب هذا القرار، سيزول كل التباس، منها خروجه للعمل العام في سن مبكرة ما أدّى إلى فصله من الثانوية لأسباب سياسية - سبق ذكرها - وكذا

¹ الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص 36.

² - خيرى إيهاب، في حوار مع محمد أبو القاسم حاج حمد، منشور على موقع <http://sudaneseonline.com> بتاريخ: 2004/04/ 27.

رفضه الانتقال إلى مدرسة أخرى في بورتسودان رغم محاولات والده، فقد كان يعتقد عدم جدوى الدراسة الثانوية لأنها دون مستواه، فاتّجه وجهة عاصمة في تحصيل المعرفة وسعى حثيثاً لامتلاك أدواتها.

وعن هذا الخيار، يقول حاج حمد "لم أعد أستطعم الدراسة المدرسية وما عدت أوصل أي حياة تعليمية"¹. لقد استحكم عليه شعور بعدم جدوى مواصلة التمدرس لقناعته بوجود بديل أكثر تميّز واقتدار على بناء الذات فكرياً ومعرفياً. لذلك، نجده يكشف في أحد أحاديثه الصحفية قائلاً "في نهاية 1963م بدأت في التنقيف الذاتي والذي بدأ معي منذ فترة مدرسة عطبرة الثانوية، الوقت الذي كنت أقضيه في مكتبة المدرسة كان أكثر من الوقت الذي كنت أقضيه في الدراسة أو في الداخلية، كان معروفاً أن مفتاح المكتبة عند محمد أبو القاسم حاج حمد"². وهي دلالة واضحة على مدى ارتباطه القوي بعالم الكتب والمعرفة.

لقد أبدى حرصاً كبيراً على بناء ذاتهمعرفياً عبر قناعات يطمئن إليها ولا تُملى عليه، فالرجل "حينما ينظر لقضية ما أو لفكرة ما، يشكّ فيها كلّها.. مبناها ومعناها. لأنّ هلا يقبل بالفكرة الشائعة والثابتة أبداً"³. وكانّ حاج حمد يستنقل سهولة استهلاك النّاجز الجاهز الذي لا يستدعي بذل جهد لتحصيله، وينظر إلى المسألة من زاوية أنّها دعوة إلى عطالة فكرية ومعرفية.

هذه التركيبة الذهنية المتّقدة بالأسئلة جعلت حاج حمد لا ينفك عن ملازمة الكتب ومدارستها بشكل قلّ نظيره، بل كان يتوارى عن الأنظار لفترات في صحبتها إذ "كان

¹ حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن : جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

² المصدر نفسه.

³ - ينظر: مجموعة من الأقلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين"

موقع <http://sudaneseonline.com> بتاريخ 21 /12/ 2004.

يعتكف في منزلهم بالعمارات* أياما وأسابيع يقرأ قراءة استيعاب وهضم في موضوع معين بنهم لا مزيد عليه¹، رغم انقطاعه عن التمدرس.

وقد تشكّلت من هذا التراكم التثقيفي، الذي تحرّر من وصاية توجيه قاعات الدّرس، شخصية حاج حمد بأبعادها الفكرية والمعرفية بعيدا عن النسيج الثقافي الدّارج في محيطه، إذ كما يقول عبد الجبار الرفاعي في تقديمه لكتاب (منهجية القرآن المعرفية) "ظل على الدوام في تفكيره مفارقا للسائد، وجسورا"² في انتقاده لاعتماده على قراءة مكينة تجتريح الأغوار ولا تكتفي بالسّطح.

تبدو من خلال هذه الإفضاءات على لسان صاحبها، ملامح الشخصية القاسمية في استقلالها المعرفي واعتمادها على التحصيل الذاتي الذي تراه ملبيا لتطلّعاتها المعرفية؛ فقرار مغادرة مقاعد الدّراسة ليس سهلا، بل المثير في القرار أنّه لم يكن نفورا من المعرفة ورفضاً لها بل طلباً لها في استزادة خارج أسوار مؤسّسات التعليم النّظامية، وهو ملمح قوي يُظهر النّهج الذي اختطّه حاج حمد لتشكيل شخصيته المفكّرة السّاعية إلى الاعتراف من المعرفة. فالرجل لم يكن "قنوعا" بما تقدّمه المقرّرات المدرسية، ولم تعدّ تلبية نهمه المعرفي الذي أخذ يتّسع أفقا مع قراءة كل كتاب خارج أسوار المدرسة.

وهنا نستشف أن حاج حمد يترجم "هوسا" داخليا يستحثّه على مبارحة التلقين والتلقي الموجّه، باعتباره ينشد معرفة "قمنية بالإقناع"، حاجية تجيب عن الأسئلة التي

*- "العمارات" حي عمراني من أرقى الأحياء بمدينة الخرطوم في السودان، يتميز ببنائاته العالية ومراكزه التجارية، كما تتجمع سفارات الدول على محيطه. وهي إشارة واضحة إلى المستوى الاجتماعي الذي نشأ فيه حاج حمد.

¹ - الصاوي عبد العزيز حسين، جزئيات مكملّة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، نقلا عن: موقع الحوار المتمدن عدد 1408 بتاريخ 2005/12/23.

² - الرفاعي عبد الجبار، تقديم لكتاب "منهجية القرآن المعرفية" لمحمد أبو القاسم حاج حمد، ص 10.

يجتهد في الوصول إليها، لأنها تحرّره وترقيه، بدل أن تُقدّم إليه في نمطية استهلاكية تكرّس التقليد المجتر.

ومن ثمة نلاحظ أن اهتمام حاج حمد بالنتقيف الذاتي انبعث من مسائل ثلاث أولاها عدم مواظبته النظامية في التحصيل العلمي، وثانيها تعطّشها المعرفي الذي كان يواريه عن الأنظار لأيام ملازما الكتب يعتكف على قراءتها، وثالثها عدم قبوله أو اقتناعه بالمعروض الثقافي والفكري القائم "فهو الأوضح تعبيراً عن السياقات الدينية الثقافية للاجتماع السوداني، إن من حيث استلهامه لميراث ابن عربي والمتصوفة، أو عبوره للنفق الذي غرق فيه منظرّو الجماعات الإسلامية، وعدم سقوطه في الفوبيا المعرفية "الخوف"، التي أقدتهم عن التعاطي مع المكاسب الحديثة والزّاهنة للمعرفة الغربية. استطاع حاج حمد أن يتغلّب على كل هذه الحساسيات، ويستوعب معطيات المعارف والعلوم الإنسانية، ويصوغ رؤيته للنصوص والتراث والواقع في ضوءها.

لم يعبأ حاج حمد كثيراً بأدبيات الجماعات الإسلامية ومفاهيمها، ولم يرضخ لأفق انتظارها في التفسير، ولم ينخرط في همومها الآنية في الصّراع مع الأنظمة على استلام السلطة، واختصار كل شيء في الإسلام في أيديولوجيا تعبوية نضالية. وهكذا تحرّر من مواقفها المناهضة للميراث العقلي والفلسفي والروحي في الإسلام، واشتق لنفسه نهجا ينفّث على عناصر متنوعة من المحرّمات والمحظورات المعرفية، حسب آراء وفتاوى بعض الفقهاء¹؛ بل إنّ هذا الانكباب يوضّح من زاوية أخرى مدى توقه إلى المعرفة من دون وساطة أو وصاية؛ بل أمكننا استشعار إرهاباته الفكرية الناقدة لمسمى "التراث" من خلال هذا المنحى المعرفي الذي ارتضاه لنفسه، إذ يعتمد حاج حمد في تنقيفه الذاتي على قاعدة المبادرة والكشف بدل التلقي والاستهلاك. وهو ما يشكّل لبّ فكره.

¹ - الزّفّاعي عبد الجبّار، تقديم لكتاب "منهجية القرآن المعرفية" لمحمد أبو القاسم حاج حمد، ص 10.

لم تعرف رحلة التنقيف الذاتي لحاج حمد محطة توقّف، لأنّه كان منشغلاً بالمعرفة والفهم لا الإجازة العلمية. فمهمته - كما يقول - هي إثارة الإشكاليات* همّه هو أن "يعرف ويفهم" وهو ما لا يمكنه أن يكون تلقيناً بل بحثاً وكشفاً. لم يكن يتوقّف عند "الجاهز" مورثاً كان أو "وافداً"، بل أعمل في كليهما أسئلته الكشفية التي استغورت منابتهما لأجل أن "يفهم". ويصدق في حاج حمد ما قاله أحد أعلام التأويلية الحديثة Hans-Georg Gadamer (هانز جورج غادامير 1900 - 2002) من أن "الفهم هو أسلوب وجود الإنسان نفسه"¹. فالرجل لا يكاد يقنع حتى بالحصائل المعرفية المقدّمة، لأنها لا تروي ظمأه المعرفي ولا تقيم الحجة بالنسبة إليه. وما دامت كذلك، فلا بدّ من المحاولة والسعي لحفريات أعمق.

يقول حاج حمد "اضطرت أن أسافر إلى المناطق العربية وأتصل بالجامعات والندوات وهذا الكم الهائل من الفلسفة النقديّة والتحليلية والقراءة في مختلف (...) أنماط المعرفة بالتهام كامل، الذي كان يحفزني لذلك قضية أساسية جداً (...)، كنت أشعر بالفراغ وأنّي غير مؤسس فكان حضوري عميقاً وشاقاً لتأسس وأعرف. لم آت للمعرفة من أجل الشّهادة، ولم آت للمعرفة لأحسن درجاتي العملية، ولم آت للمعرفة للاستزادة على أساس الوجود. كنت مع كل كتاب أبدأ من جديد، فنوعية التراكم التي تكوّنت تراكم كمي نوعي يبني نفسه تدريجياً"². إنّه يعترف بأنّ دافعاغترافه من المعرفة لم يكن طمعا في نيل لقب علمي، فذاك شأن "المتعالمين" الذين يجعلون من الألقاب الهدف والمنتهى، فيغدو هؤلاء تُبعا لشهادة أو منصب؛ بل لاستشعاره بأنّ مخزونه المعرفي ضحل لا يمكنه

* - ينظر: الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي معاصر، ع 12، خريف 2003، ص 51.

¹ - عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط 1، دار رؤية، القاهرة، مصر، 2007، ص 276.

² - حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

من صياغة الأسئلة المعرفية بالدقة المطلوبة ليتمكّن من الوصول إلى الإجابات وإرواء الظمأ الذي تملّكه وكاد يقذف به إلى دوائر الجنون*.

لقد وصل شغفه المعرفي إلى حدود قصوى جعله يلزم الجامعات والندوات، إذ يقول "كنت دائماً لصيق الصلّة بالجامعات ومراكز الأبحاث والندوات. الكمية التي كنت أقرأها أكثر من البرامج المقرّرة على الطلاب ويمكن أن أشاركهم في قراءاتهم هم أنفسهم حتى اكتسبت صفة الباحث العلمي الأكاديمي المتخصّص بالذات في مجالات الفلسفة والتاريخ والعلوم السياسية والعلوم الاجتماعية (...). وفي إطار هذا التطور وجدت نفسي عضواً كبيراً في المجامع العلمية ومستشاراً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، وعضواً مشاركاً وباحثاً في العديد من المؤتمرات. (...). وبدأت جهودي أحاضر في كثير من ندوات جامعة ماليزيا العالمية الإسلامية، أشارك في مؤتمرات المناهج، كليات الشريعة، كليات التربية في الأردن، وكانت لدي نشاطات مكثفة بين شيكاغو وواشنطن في إعداد محاضرات في العديد من المسائل الفلسفية الشائكة بالنسبة للفكر الإسلامي، وبدأت مشروعياً الأساسي للكتابة في 1975م¹.

هكذا إذن اغترف حاج حمد من المعارف امتثالاً لشغف تملّكه كان عنوانه السؤال الذي يخترق بواطن الأشياء: كيف أفهم ما حدث وما يحدث وما سيحدث؟ إذن الصيغة الاستفهامية الأنسب للفهم ستتخذ سؤال لماذا؟ بدل سؤال كيف؟ الذي لم يرو عطشه المعرفي، لسطحيته النسبية في الإجابة؛ بل يرى أنّ سؤال كيف في المتناول، لذلك يفترض تجاوزه إلى سؤال أعمق.

* - شهدت حياة حاج حمد مراحل فكرية مختلفة، كادت إحداها (مرحلة المخاض الفكري والمعرفي العسير التي سبقت استواء مشروعه الفكري ونضجه المنهجي) أن تعصف باتزانها العقلي والعقدي والفكري. سيأتي الحديث عنها في المطلب الرابع من هذا المبحث.

¹ - حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

يقول حاج حمد عن عوالمه المعرفية التي تطفح أسئلة "في عالم المشيئة وبالتأليف بين القراءتين* لا نتوقّف لدى سؤال كيف في الحدوث، فحتى العقل المجرد* يكتشف كيف، فهناك مراكز الدراسات الاستراتيجية، ومعاهد العلوم الاجتماعية والإنسانية، والمختبرات العلمية، كلّها تجيب عن سؤال أو أسئلة كيف تبعا لقدراتها. ولكن يبقى سؤال اللّماذا؟ لماذا خلق الله ذلك؟ لماذا فعله؟ لماذا تدخّل؟ لماذا لم يتدخل؟ لماذا الإسرائيليون في الأرض المقدّسة بعد أربعة عشر قرنا من البعثة المحمدية؟ لماذا هناك (استئصال) إسرائيلي و(استشهاد) فلسطيني دون تدخّل، أم أن الاستئصال والاستشهاد هما تدخّل إلهي؟ ما الذي يحدث في العراق ... أين الله؟! دعونا لماذا لم يستجب أم استجاب بطريقة ما؟ ولكن ماهي؟ أين ذهبت أدعوني أستجب لكم؟! سؤال اللّماذا والأسئلة اللّماضية كلّها يجاب عليها عبر الوحي القرآني، ولدى بداية مفارقة العقل المسدّد نفسه وباتجاه العقل المؤيد، عقل بدايات اكتشاف عالم (الإرادة) الإلهية، وبأعلى من عالم المشيئة الإلهية"¹.

إن هناك مكابدة لاستجلاء الأجوبة عن الماهية والغائية التي لا يمكنها بحال من الأحوال أن تأتي طيّعة، لأنّها عميقة ومتوارية تتطلّب مهارة لاستخراج مكانها على قدر الطاقة. وهنا تستوقفنا طريقة تعاظم حاج حمد مع المعارف والعلوم، فالرجل لم يكن يتصيّد المعلومة ويلهث وراءها، بل يتحرّى مكانها، يريد أن يفهم لا أن يجمع، لأنّه يربأ

* يقول حاج حمد بنظرية الجمع بين القراءتين، قراءة الخلق وقراءة التشيؤ ومن متعلقاتها التقسيم الثلاثي لعوالم الغيب عالم الأمر، وعالم الإرادة وعالم المشيئة. سيأتي الحديث عنها في الفصل الثاني من البحث.

* استعار حاج حمد مصطلح العقل المسدّد والعقل المؤيد من المفكر المغربي طه عبد الرحمن (1944) الذي يبسط هذه المصطلحات قائلا: "إذا كان العقل المجرد يطلب أن يعقل من الأشياء أوصافها الظاهرة أو بالاصطلاح "رسومها"، وكان العقل المسدّد يقصد أن يعقل من الأشياء أفعالها الخارجية أو "أعمالها"، فإنّ العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب، بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأعمال، الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو "ذواتها"، والمراد بـ "الذات"، ما به يكون الشيء هو هو، أو قل "هويته". ينظر: عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1997، ص 121.

¹ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع (محاضرة)، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب: 20 أكتوبر 2004.

بنفسه عن السقوط في فخاخ الاقتفاء دون علم امتثالاً للآية الكريمة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾¹، وقوله تعالى ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾² وتصديقاً لهدي المصطفى صلى الله عليه وسلم: "لا تكونوا إمعة، تقولون: إن أحسن الناس أحسنا، وإن ظلموا ظلمنا، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أسأؤوا فلا تظلموا"³.

المطلب الرابع: النزوع القومي والنضالي والسياسي:

لقد شكّلت الهوية السودانية بالنسبة لحاج حمد إشكالية كبرى تستدعي البحث عن مخرج وحل لتجاوز الصراعات التي تتجاذب إنسان هذه الأرض بين عروبة وأفرقة وانتماءات متباينة، بعد أن زجّت بهذا الأخير في أزمت لا تكاد تنتهي، لعلّ آخرها أزمة جنوب السودان ودارفور ومسألة الانفصال. لذلك فليس من الصدفة أن تكون هذه المسألة من بين أولى اهتمامات حاج حمد، حيث كانت شاغله الأول في بداية مسيرته الفكرية، لما تمثله من تحديد للماهية وللهوية وللموضع في العالم. فالتعرّف على الذات لا يمكنه أن يكون همّاً هامشياً بالنسبة لأي إنسان كان فما بالنا بمفكر وسياسي وفيلسوف يحترف السؤال في كل شاردة وواردة.

"بدأت سيرتي الفكرية عام 1964م بإصدار أول دراسة لي بعنوان (الوجود القومي)، لأننا في السودان بالذات نعيش مشكلة بين عروبيتنا وإفريقيتنا والتنوع والتعدّد، فكانت الهوية شاغل أساسي بالنسبة لي لذا كانت أول دراساتي عن الوجود القومي (...)

¹ - سورة الإسراء، الآية : 36.

² - سورة يونس، الآية : 36.

³ - الترمذي، أبو عيسى محمد (209هـ - 279هـ)، الجامع الكبير (المعروف بسنن الترمذي)، ط 1، ج 4، تح: شعيب الأرنؤوط، هيثم عبد الغفور، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، 2009، ص 105.

ونتيجة لارتباطاتي النضالية أصدرت (...) "الثورة والثورة المضادة في السودان" عام 1970م، ثم عام 1974م كتبت كتاب "الأبعاد الكونية لمعركة إرتريا"¹.

وقد انشغل بالهم القومي بشكل اصطبغ بكثير من النضج والعمق الفكري، فهو يقول "لم أكن قوميًا ولا بعثيًا (...) عروبيتي تختلف عن العروبة الكلاسيكية العربية، فأنا أراها جماع حضارات وليست أحادية حضارية"². وقد أعمل حفرا هويّاتي في مؤلفه الموسوعي والمرجعي في تاريخ السودان المعنون بـ"السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل" (في مجلدين)، حيث أخذ يتعمق الهوية السودانية ويستجلي معالمها ويتحرى تشكّلها ويستوضح تصدّعها ويستشرف مستقبلها بالغوص في كينونتها حتى يتسنى له أن يستشعر ذاته السودانية "كيف لنا أن نستوعب تركيبتنا الفاعلة فينا في إطار السودان متعدّد التوجّهات و متمظهر بكل آيات الكثرة لتتحول إلى الفعل في هذه التركيبية، ونتجاوز الانفعال بها، كما كنّا نحن - للأسف - حتى الآن .. بقايا من ماضٍ حي لا زلنا نعيش فيه، ختمية وأنصارا واتحاديين*، وبقايا من تمدّات شتى أوقف نموها وتطوّرها منذ سنوات، عروبة تقليدية متعسّرة الانفتاح، في مقابل إفريقية هلامية الأطراف، وماركسية تمنطقت بالنصوص الانتقائية لتفرض إرادتها الدّاتية على جدلية التاريخ في حركة الواقع الموضوعي، وإخوانية سلفية وثوقية تصادر الحاضر باسم الماضي، لحظاتها الذهبية في

¹ - ينظر: الديري علي، وعنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، (حوار مع حاج حمد)، مجلة الوعي المعاصر، العدد 12، 2003، ص 34.

² - خيرى إيهاب، التدخل الأجنبي في السودان قادم وله إيجابياته، حوار مع محمد أبو القاسم حاج حمد، منشور على موقع <http://sudaneseonline.com> بتاريخ: 2004/04/27.

* - تعدّ كل من الختمية والأنصار والاتحاد تيارات سياسية كبرى في السودان.

الزّمان تقبع في الماوراء أو في ما بعد الموت، تعيش الحاضر بثنائية دائمة الاستلاب، إيديولوجيتها ماضوية غير أن حركتها في الحاضر المفارق"¹.

وقد دفعه انكبابه على هويته السودانية إلى أن يسعى إلى تجاوز منغصات الانسجام بين مكوناتها وبلوغ نضج الاحتواء والتجاوز، فاليس لنا أن نهرب من إعادة النّظر في كافة مفاهيمنا القومية التي اتخذت توجّهات عرقية ليست من أصلها، ومفاهيمنا الدينية التي اتخذت توجّهات لاهوتية وكهنوتية متناقضة مع جذورها. فالعروبة إطار عضوي احتوى كافة الحضارات ودامج بين كافة السّلالات والأعراق، فهي قومية قوميات، والإسلام تجاوز ولاءات الدّينيات ليكون خاتماً لكافة الرّسالات. فباستعادة العروبة إلى قيمها الحضارية المتفاعلة مع البعد الإفريقي بوصفه جزءاً من مكوناتها كسائر الحضارات الأخرى، نتلمّس روحية التعايش والتّدامج، في مجتمع لا زال يعيش التّعدّد"².

هكذا انتهى حاج حمد إلى تفحص المكونات الأصيلة في الهوية السودانية وضبط أبعادها القومية والدينية والقارية، إذ يعتبرها "معركة بناء فكري تتطلّب من المثقف السوداني أن يقّدّم الوعي البديل الذي يتكافأ جدلياً مع واقع الإعضال، فلا مرية بعدها في أن يتّحد الدين - دون كهنوت أو لاهوت - مع دوافع التغيير الاجتماعي التاريخي ضمن جدلية الواقع، ومع القومية ببعدها الإنساني، فالإنسان أكبر من كل المناهج حين يستخدم وعي ذاته سمعاً وبصراً وفؤاداً"³.

¹ - حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)، مج 1، ط 2، المكتب العالمي للدراسات والأبحاث، جزر غرب الأنديز، بريطانيا، 1996، ص 13.

² - المصدر نفسه، ص 18.

³ - حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب)، مج 1، ص 18.

وإلى جانب هذا الانشغال الهويّاتي الذي ملك عليه فكره في بداياته التكوينية، اهتم بالسياسة التي نشأ في تفاعل مباشر معها، بحكم أنّ والده كان عضواً في أول برلمان في السودان، ومن أشد المناصرين للثورة الإرترية إذ كان منزله في ستينيات القرن الماضي مأوى لقادة جبهة التحرير الإرترية وهو ما أثر في توجّهات حاج حمد وانعكس على خياراته، فوطّن انتماءه إلى هذه الثورة فكرياً وميدانياً، حيث أسّس رفقة طلائع المناضلين في إرتريا جبهة التحرير الإرترية عام 1961. ولم يكن مجرد نصير للثورة الإرترية، بل كان مناضلاً في صفوفها¹، بالنظر إلى نشاطه النضالي والسياسي البارز بعد أن تعدّدت مهامه فعمل "كمسؤول في الثورة الإرترية في مختلف المجالات، مسؤول تخريج ضبّاط احتياط، مسؤول عن الإعلام في بيروت، مسؤول عن علاقات سياسية، مسؤول عن جلب الأسلحة من قناة السويس عبر البحر الأحمر إلى الساحل الإرتري"². لذلك يعتبره الإرتريون ابناً باراً استحق الجنسية الإرترية لما قدّمه لحركتها الوطنية من أعمال جلييلة أثناء الكفاح المسلح، ومُنح جواز سفر إرتري رقم 4 فضلاً عن منصبه كمستشار سياسي لرئيسها آنذاك.

وقاد في السودان مبادرة دمشق للمصالحة الوطنية عام 1996 التي دشنت لأول حوار بين الحكومة السودانية والمعارضة، إلى جانب تأسيسه لحركة سياسية باسم الحركة السودانية المركزية "حسم" ولكن سرعان ما حلّها. ولعلّ الحنكة السياسية التي اكتسبها حاج حمد جراء احتكاكه بتيارات سياسية مختلفة (الإشتراكية، البعث، القومية، الماركسية) جعلته يكتسب صفة "المستشار الاستراتيجي" لدى عدد من الدول العربية، مثل السعودية والإمارات العربية المتحدة.

¹ شهادة محمد نور أحمد، أحد مؤسسي جبهة التحرير الإرترية، ضمن "الندوة الدولية حول أعمال المرحوم أبو القاسم حاج حمد المنعقدة بالخرطوم في الفترة من 16-17 ماي 2007 بقاعة السودان بفندق الهلتنون.

² حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلاً عن جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

ولعلّ ما يسرّ التحاق حاج حمد بالعمل السياسي تنشئته الصوفية- وإن بدا الأمر مناقضا لما درج عليه أهل التصوّف-، من منطلق أنّ "الحركة الصوفية السودانية التي تشكّلها الطرق الصوفية استطاعت منذ نشأتها أن تؤسّس لدور مجتمعي سياسي اقتصادي هام في المجتمع السوداني وبما لديها من نفوذ روحي (...). واستمر هذا الدور حتى تاريخنا المعاصر"¹. وقد تعزّز المنحى الصوفي السوداني بمشارب السياسة باعتبار أنّ شيخ الطريقة الصوفية ارتبط بشكل تلقائي بحزب يرأسه ويمثل طريفته، وهو شأن أكبر طائفتين صوفيتين في البلاد وهما الختمية، والمهدية، حيث تتميز الحياة الصوفية في السودان بالاندماج الكلي في حياة السوداني، من خلال إنشاء ما يسمى مؤسسة "المسيد"* التي تهتم فضلا عن الجانب التعبدي للمريد، بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية له أيضا، ممّا يعمل على الانخراط السلس في الحياة العامة.

ويمكن إجمال الملمح القومي والنضالي والسياسي في التركيبية القاسمية كما عبّر عنها صاحبها في هذا النص، من حيث الاعتماد على رؤية كلية غير مجتزأة ولا مجرّئة، لأنّه حامل لشخصية حاج حمد بكل حمولتها الفكرية "هذا هو مدخلي بالضبط للسياسة والاستراتيجية واشتغالي بهما لأنّهما يرتبطان بالإنسان وأزمته، وموقفي من العولمة ومن الصراع العربي الإسرائيلي ومن الأشكال الدستورية المختلفة للأنظمة وقضايا الاقتصاد والمرأة، فحاج حمد (السياسي) هو امتداد لحاج حمد (الديني)، فالرؤية الكونية الحضارية الإنسانية واحدة تماماً. وهذا ما لا يفهمه الذين يريدون مني (التفرغ) للدين والفكر بمعزل عن السياسة! فمن خلال السياسة أعمل على (الارتقاء) بالواقع إلى النصّ الديني وليس كما يفعل غيري (بتنزيل) النصّ على الواقع بمنطق المقاربة البراجماتية أو العصرية المفتعلة. لهذا ميّزت قرآنيّاً بين (الحاكمية الإلهية) و(حاكمية الاستخلاف) وكلاهما

¹ - تاريخ الطرق الصوفية في السودان، موقع صوفية السودان. <http://sofiatalsudan.blogspot.com>

*"المسيد" عبارة عن مسجد يضم حجرات يسكنها الطلاب الذين يدرسون ويتعبدون، وتسمى كذلك الخلوة التي يدخلها المريد المتعبّد وفقاً لمنهاج الشيخ في العبادة والخدمة والتعبّد.

إلهيتان يرتبطان بعالم (الإرادة) وتجربة بني إسرائيل وبين (حاكمية القرآن البشرية) التي ترتبط بعالم (المشيئة)¹.

وتتأكد وشائج التناغم والتكامل بين شخصية حاج حمد المفكرة وشخصيته في عالم السياسة والنضال من خلال شهادة أحد أعلام الفكر والسياسة في السودان الإمام الصادق المهدي (1935) في تأبينية حاج حمد، إذ يقول: "كان الفقيه الراحل من أعلام الفكر السوداني ومن أكثر الناس اهتماما بالمعرفة وبالتنوير، وكان إضافة لذلك من أعلام السياسة والدبلوماسية الشعبية، وقد ساهم بأعمال تخلّده في ذاكرة الوطن والأجيال القادمة. كثير من المفكرين السودانيين لا يشتغلون بالسياسة وكثير من الساسة لا يشتغلون بالفكر. ولكن فقيدنا جمع بين الهمّين. والحقيقة أنّ الفكر بلا سياسة مُقعد والسياسة بلا فكر عمياء"². فشخصية حاج حمد لا يمكنها أن تتخلع من جلدها، فهي ذات واجهة واحدة وإن تنوّعت زواياها عقيدة وفكرا وسياسة ونضالا.

المطلب الخامس: تجربة الحرب والمنعطف الفكري

بعدما اضطر حاج حمد إلى مغادرة وطنه السودان، منتصف ثمانينيات القرن الماضي، لأسباب سياسية بلغت حد إصدار حكما لإعدام في حقه. وبعد أن تعددت رحلاته إلى البلاد العربية، انتهى به المطاف إلى الاستقرار في العاصمة اللبنانية. ويبدو أنّه اختارها بسبب انفتاحها الفكري وتنوّع مناخها المعرفي، فضلا عن انتعاش مجال النّشر في دورها العريقة وسيولة الإصدارات في محيطها بشكل مواكب للحراك الفكري في

¹ - حاج حمد، حوار الأجيال، أبو القاسم حاج حمد في مراسلات معرفية، موقع الشهاب www.chihab.net بتاريخ: 2014/08/23.

² - المهدي الإمام الصادق، في الذكرى السابعة للسيد محمد أبو القاسم الحاج حمد، نقلا عن صحيفة "حريات" السودانية بتاريخ 2012/01/13.

الغرب، إلى جانب موقعها الجغرافي الحاضن للعالمين العربي والغربي، إذ توجد قبرص على مرمى حجر منه حيث أسس دار الدينونة للنشر ومجلة "الاتجاه" التي تعنى بشؤون الفكر والاستراتيجية في نطاق الوسط العربي والقرن الإفريقي. دون أن نغفل تجربته الإعلامية والثقافية في الخليج العربي، ونخص بالذكر دولة الإمارات العربية المتحدة. وهو ما شجّعه على الإقامة في بيروت.

لكن هذه الأجواء البيروتية سرعان ما أدركت نهايتها مع نشوب الحرب الأهلية. فكانت المنعرج الذي قلب بوصلة حاج حمد الفكرية بعد أن تفجّر جراه بركان من الأسئلة البالغة الجرأة إلى حد "التطاول"، بعدما زلزلت تركيبته وعيه، إذ "غيّرت مسار تفكيره كلياً"¹ وانجر عنها "الميلاد الجديد" لحاج حمد بعد تراكمات معتبرة حاولت أن تجد مخرجاً لها عبر المد القومي والماركسي، لكنّها ما استطاعت أن تبلغ نهاية النفق، لعلّة لم يتبينها إلا بعد مكابدة نفسية وفكرية قاسية مع الحرب والدمار.

وهكذا شكّلت هذه التجربة الأليمة، اختباراً فعلياً لكيونته الوجودية والمعرفية ومادة خصبة نسجت الأسئلة المفتاحية لمشروعه الفكري. فليس من السهل اجتياز مخاض حرب أهلية دونما أن تخلف أثراً غائراً في الأعماق كما حدث له "وأنا أنطلق من التساؤلات. في عام 1975م والتي تكاد تكون محرّجة للغاية ولكنّها كانت مدخلاً، كنت في بيروت أرى قصف الطائرات لمخيمات فلسطين واحتراق الأطفال. وقتها كنت أتساءل عن رحمة الله سبحانه وتعالى، وعن أساسيات التجربة البشرية في الوجود المعرضة للنكبات والفيضان والسيول والظلم الاجتماعي. عدم التوافق مع الطبيعة كأنّها تائرة ضد الإنسان والإنسان تائر ضد نفسه، فأين الوجود الحقيقي لله في إدارته للكون بهذه المواصفات؟! وذلك مع التزامي الإيماني؟! في هذه الإشكاليات كانت الأسئلة في حدّ ذاتها غير

¹ - الحاج عبد الرحمن، المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد: الحروب ألهمته "العالمية الإسلامية الثانية"، مقال

منشور على موقع الملتقى الفكري للإبداع www.almultaka.net بتاريخ 2005/4/9.

إيديولوجية بالمعنى التّراثي الذي يفرض على الفكر الانضباط ضمن سقف معين، يعتبرونه التّادّب والإيمان... لا أريد أن أكفر، فأنا مؤمن من أول ما ولدت وما زلت مؤمنا ولا أشكّ في وجود الله والحمد لله. ولكن لدي ما أطرحه، وأريد إجابة عليه. المدخل منذ البداية كان مدخلا معرفيا بالمعنى الإبستمولوجي الرّافض للإيديولوجيا، ولم أكن أتوقّف لدى "قدسيّة" إجابات التّراث¹.

لقد أخذت الأسئلة تخترق حاج حمد وجوديا أمام هذا السيل من المآسي، وهو الذي تلقّى تنشئة دينية تفترض فيه التسليم. ولم يجد لاستفهاماته ما يتلج صدره حتى وهو يقلّب المتون التّراثية التي لم يُسلم لها قياده، لسببين أحدهما عدم قدسيّتها وتعاليتها لبشريتها، وثانيهما عدم اقتدارها على تقديم إجابة قميّنة بأن تزيل عنه حيرته الوجودية والمعرفية. وانطلاقا من هنا، صاغ أسئلة مفارقة للتّراث الإسلامي الذي ينتمي إليه، غير مبال بهذه التّحقّطات، التي يعتبرها من "المسكوت عنه" نتيجة "الخوف" من الخوض في مسائل ممنوعة من التناول أو "الجهل" الذي "لَقَق" للتّراث فهماً مكتملا و"ادعى" أنّ القراءة التي قدّمها ناجزة تامّة البناء في غنى عن أي نقد أو مراجعة.

لذلك، حاول أن لا يتوقّف عند عتبة التّراث وراح ينشد تواعلا مباشرا بالموارد الذي يصدر عنه "دخلت بهذا المخزون مرحلة الإشكالية. كنت أسأل الله لماذا تلك الشجرة على بُعد 4 أمتار من تلك الشجرة وليس على بعد 60 متراً، إيمان يعتور في داخلي وتساؤل يبدو لبعض النّاس في ظاهره كفر بواح، بهذا المخزون دخلت إلى عالم القرآن (بسم الله الرحمن الرحيم) لماذا (بسم الله الرحمن الرحيم) (الحمد لله رب العالمين) على ماذا خلقنا؟ هل استشارنا في قضية أن يخلقنا ويجبرنا نحمده أم لا مع الإيمان به رب العالمين، أي عالمين لماذا ليس رب العالم؟ (ألم) لماذا ألف لام ميم هل أمامي طلاس؟

¹ - علي الديري، فاضل عنان، التّجديد المنهجي في التّفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف

2003، ص 37.

في كتب التفسير تجد (الله أعلم بمراده) إذا كان أعلم بمراده يحتفظ به لنفسه لماذا يدخلنا في إشكالية أخرى يكتب (ألم) (غير المغضوب عليهم) لماذا خلقهم ليغضب عليهم (ولا الضالين) لماذا خلقهم وأضلهم وهو أقدر على هدايتهم وبعد ذلك تنتظرهم جهنم!!!¹.

لقد أدرك حاج حمد أن لا سبيل للخروج من هذا القلق الوجودي والمعرفي إلا بالبحث عن الإجابات الشافية لذلك الكمّ من الأسئلة المجلية لما يبدو - بتعبيره الجريء الذي لم يتمكن من أن يواريه بل أثر إعلانه والجهر به - مجحفاً وغير عادل. فما كان يهّم حاج حمد - على تسليمه المطلق بالإيمان بالله - هو أن "يفهم" لماذا يحدث ما يحدث في هذا العالم حتى يهنأ بالآ. وبما أنّ الإنسان - كما يصفه القرآن الكريم - عجل في طلب معنى الأشياء وإزالة غموضها كما يُظهره حوار العبد مع نبي الله موسى عليه السلام ﴿قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا²، ومن ثمّة فهو كائن مسكون بمشكلة منح معنى للوجود بتعبير هايدغر، فلن يتوانى عن طرح الأسئلة التي تدفعه على الدوام إلى البحث والتّحري طلباً للإجابة والعلم الذي لم يُؤت منه إلا قليلاً.

هكذا، نجد أن "السؤال" الذي كان يحمله حاج حمد ولا يتحرّج من طرحه (إيديولوجيا أو عقائدياً)، وهو إشكالي، أسعفه في تلمّس مطالع الإجابة من خلال التعرّف على المنهج الموصل إليها. لا نقول التشكيك في الإجابات الجاهزة من التّراث، ولكن الحفر ورفض الإمّعية كان سبيلاً لاستجلاب الإجابات، إذ كان دينه في ذلك الآية الكريمة "ولا تقف ما ليس لك به علم إنّ السّمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً". لقد اجترح "حرفة التساؤل" طلباً للمعرفة التي "تبدأ دائماً بالسؤال. ويقودنا السؤال

¹ - حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

² - سورة الكهف، الآية: 67، 68.

للتوغل فيما هو مسكوت عنه، أو مجهول، أو ممنوع التفكير فيه¹ كما تضمّنه نصّه، الآنف الذكر، الذي ضجّ بالتساؤلات.

ويضيف في معرض سرد قصة حياته، رؤيته للتراث التي لا تلبسه لبوس القداسة، بالقول: "أنظر إليه برؤية نقدية أتجاوز فيه العرف النفسي والتاريخي للمقدّس، هذا أسلوبه قبل أن أتوصّل للنتائج التي أطرحها"²، من منطلق أنّه (التراث) تشكيل بشري يعترضه النقص ولا سبيل له نحو الكمال. ويكون بهذا الطرح قد أولى التحليل من خلال إعادة قراءة التراث، مكانة متقدّمة، دون أن يكون اقترابه التحليلي متضمّناً لأحكام مسبقة تحول دون مقارنة أكثر موضوعية.

وحتى نتلافى أي التباس بشأن المفهوم الذي يحمله عن التراث*، فإنّ حاج حمد يرفض اعتبار السنة النبوية تراثاً؛ بل "أضع حدوداً بين ما أطرحه "وتاريخانية" إنتاج الأفكار التراثية ولا أعتبر هنا السنة النبوية إنتاجاً تراثياً، فالسنة النبوية أعتبرها موازية ومرتبطة بالقرآن أما ما عدا ذلك فهو إنتاج تاريخي مرتبط ببيئته، فدائماً أميز بين هذا التنظير وارتباط هذا التنظير بواقع معين له قضاياها الخاصة"³.

إذن، ضبطه لحدود النصوص من تراثية ونبوية وقرآنية، أسلمه إلى قناعة لا تقبل النقد باعتبارها أسس بنائه الفكري، إذ استحوذ النصّ القرآني على فكر حاج حمد، ما جعله يراجع التراث بقراءة تبدو لأول وهلة أنّها منقلبة عليه أو مشكّكة فيه أو حتى داعية إلى

¹ - الزفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2013، ص 17.

² - الديري علي، وعنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص ص 36، 37.

* - سيأتي تفصيل الحديث عن مفهوم التراث من منظور حاج حمد بأكثر تعمق في الفصل الثاني من هذا البحث.

³ - الديري علي، وعنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص 36.

التنصّل منه، كما هو شأن عدد من المقاربات الحديثة. غير أن الأمر لم يكن كذلك، إذ تبين له من النصّ الأصل أن التّراث لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يكون بديلا عنه أو ناطقا باسمه. وهذه الحقيقة سوّغت له الخوض في التّراث بطريقة متفحصة أنزلته منازلها من حيث كونه (التّراث) قراءة بشرية وليست النصّ الإلهي نفسه، ما يجعلها قراءة يؤخذ منها ويردأيضا عليها. فقد أفرزت هذه الرؤية آراء ومفاهيم عديدة تختلف جذريا* عن بديهيات التّراث ومسلّماته.

المبحث الثاني: الأصول المعرفية لحاج حمد

يقول المولى عزّ وجلّ ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾¹ في إشارة صريحة إلى التشكّل المتدرّج والمرحلي للإنسان فكريا ومعرفيا بحسب معطيات متعدّدة منها ذاتية شخصية ومنها موضوعية خارجية تتعلق بالزمان والمكان. فهو قانون طبيعي يشمل الجنس البشري على تفاوت. وفيما تعلق بمفكرنا، فإنّ "حياته لم تتشكّل على نمط واحد من أول وهلة، فمن بساطة التفكير وعنفوانه في بداياته الأولى، إلى الهمة الأممية، والرّوح القومية المشدودة إلى قوالب النّظر المتاحة من المعين الماركسي، إلى ثورية تستدعي الانخراط المطلق بموجباته جميعا، إلى انحباس وتوقّف عن مجارة العالم وما فيه، وانقلاب على موروث لم يعد يحتمل موجات الاستفزاز المنهجي والعلمي والتكنولوجي، فرفض وشك، ثم مجاوزة

*- طرح حاج حمد مسائل جوهرية في النصّ القرآني بمفاهيم مغايرة لدارج التّراث، مثل مفهوم النسخ، والقراءات السبع أو العشر، واعتبار آدم ليس أول البشر، وقصة ذبح إبراهيم لابنه إسماعيل، والرّوح والنفس، والعورة والسوء، والحجاب والخمار، والأمي والكتابي، والحاكمية والحرية... وغيرها من المسائل التي شكّلت "خروجا" على التناول = التّراثي. سيأتي تفصيل الحديث عن بعض منها في الفصل الثاني من هذا البحث الذي يتناول النصّ القرآني والمقولات القرآنية لحاج حمد.

¹ - سورة النحل، الآية: 78.

إلى يقين بمقاييس لم يعهدها المؤلف الأكاديمي العربي، على الأقل في فترة السبعينيات¹.

إذن، أمكننا القول إن حياة حاج حمد توزعت ثلاث مراحل، تمثلت الأولى في المرحلة السودانية أو المحلية، والثانية في المرحلة الأممية الماركسية، أما الثالثة فهي المرحلة المعرفية القرآنية.

وقد أخذ في خوض ممارسته الفكرية واختبار تجربتها بشكل مرحلي وتراكمي في ظل سعيه الحثيث لأن يصل إلى الإجابات الشافية عن أسئلته الكبرى التي أخذت تتشكل من العوالم التي تعرّف عليها، ذلك أن "أية محاولة للتحديث والإصلاح لا تنبثق من أسئلة عميقة ومحورية سرعان ما تضحل وتتلاشى. كما أن الاستفهامات العميقة تستدعي القلق المعرفي، الذي يمنح عملية التفكير الشرط الضروري للإبداع والديمومة والديناميكية، والتفكير لا ينمو ولا يتطور من دون تلك الاستفهامات والفكر الحي هو الذي لا يكفّ عن اجتراح الأسئلة، ويتحرّر من الأجوبة المتكررة التي يغيب عنها القلق"².

وهو سعي متدبّر خالص في ابتغاء الخلاص، يذكّرنا بقصة خليل الله إبراهيم عليه السلام، الذي سعى سعياً حثيثاً في سبيل التعرّف على "ربه" من بوابة خوض التجربة والخلوص بعد توالي التجارب إلى المعرفة الحقّة بعبودية خالصة للخالق الحق.

وفيما تعلق بالمفاصل المعرفية التي بلورت شخصية حاج حمد فكرياً، فقد لخصها الباحث الحاج دواق بالقول: "قد استلهم مدارس عدة وأساليب مختلفة، أعطته القدرة على بناء مشروع فكري، يحوز على عدّة نظرية نوعية، استطاع فيها الجمع والتوليف بين إنجازات الماركسية ومدرسة فرانكفورت وحلقة فيينا، ومدارس التحليل اللساني المعاصر،

¹ -دواق الحاج أوحمنه، الإستيمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ص 59.

² - الزفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 17.

والتفكيكية، وابن عربي، ومحمود محمد طه، إضافة إلى القرآن بقراءة معاصرة، فيها كثير من التجاوز المنهجي والمفاهيمي لما ساد طوال قرون¹.

1- الأصل المعرفي الصوفي:

قبل أن نخوض في الحديث عن هذا الأصل المعرفي في التركيبة الفكرية لحاج حمد، والتساؤلات التي تطرح نفسها عن سبب اغتراف صاحب "العالمية الإسلامية الثانية" من هذا المورد، بغرض تبين خلفيته المعرفية، يجدر بنا أن نتعرف على أصول هذا المورد ونحدّد طبيعته ونتحرى حدود هذا المصطلح.

1-1 مفهوم التصوّف

تباينت الآراء حول مصدرية مصطلح التصوّف من حيث دلالاته اللغوية والاصطلاحية، فهذا الكلاباذي* يجمع الأقوال الشارحة لهذه التسمية فيقول: "قالت طائفة إنّما سمّيت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها. وقال بشر بن الحارث الصوفي من صفا قلبه لله. وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته. وقال قوم إنّما سمّوا صوفية لأنّهم في الصف الأول بين يدي الله جلّ وعزّ بارتفاع هممهم إليه وإقبالهم بقلوبهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه. وقال قوم إنّما سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى

¹دواق الحاج أوحمنه، الإيستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدى: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ص 108.

*-الكلاباذي: هو أبو بكر محمد بن ابراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري، المتوفى سنة (380 هـ / 990 م). من حفاظ الحديث. من بخارى. له بحر "بحر الفوائد" مخطوط، ويعرف بمعاني الأخبار، جمع فيه 592 حديثاً، و"التعرف لمذاهب أهل التصوّف" وهو مطبوع. نقل عن: الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ج 5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، 2002، ص 295.

الله عليه وسلم وقال قوم إنّما سمّوا صوفية للبسهام الصوف¹. يلخّص هذا القول - على تشعب مصدرية التصوّف التي تضمّنها- مسألة جوهرية من حيث كون التصوّف ارتقاء تعبدي وسياحة إيمانية في الخلق والخالق سبحانه وتعالى.

لكن جدلاً اعترى مفهوم التصوّف وطقوسه من حيث أصالة انبثاقه عن الأصول الصحيحة للدين، أو بين صدوره المنحرف عن هذه الأصول. وفي هذا الشأن، يوضّح أحد*المنافحين عن التصوّف ورجالاته، باسطة حقيقة هذا السلوك التعبدي والمعرفي بالقول: "اعلموا، رحمكم الله، أنّ شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنّة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحقّقوا بما هو نعت الموجود عن العدم"².

وقد انبرى صاحب "الرسالة القشيرية" للدفاع عن التصوّف وبين "المغالطات" التي ألصقت به، بعد أن شوّه "المنتحلون" لهذه التسمية من أصحاب البدع والخرافات هذه الطريقة "اعلموا، رحمكم الله، أنّ المحقّقين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في

¹- الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، تح: عبد الحلیم محمود، وطه سرور، القاهرة، 1960، ص 20.

*- هو "أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري الشافعي، ولد في شهر ربيع الأول سنة 376هـ، في بلدة "إستوا" وكان سكانها من العرب الذين قدموا خراسان. وهو من قبيلة "قشير بن كعب". وهو الإمام، الفقيه، المتكلم، الأصولي، المفسّر، الأديب، النحوي، الكاتب، الشاعر. له من التآليف المحقّقة: "الرسالة القشيرية" إلى جماعة الصوفية ببلدان الإسلام يوضّح فيها حقيقة التصوّف وأهله، "لطائف الإشارات" (في تفسير القرآن)، "الفتوى"، المعراج، شكايّة أهل السنّة، وله مخطوطات: القصيدة الصوفية، التيسير في علم التفسير، التوحيد النبوي، ترتيب السلوك، التمييز في علم التنكير، الأربعين حديثاً، الفصول. توفي صبيحة يوم الأحد السادس عشر من شهر ربيع الأول عام 465 هـ، بمدينة نيسابور ودفن بجوار شيخه أبي علي الدقاق". نقلاً عن تقديم محقق كتاب القشيري "الرسالة القشيرية"، عبد الحلیم محمود، ص ص 13، 14، 15، 16 (بتصرف).

²- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحلیم محمود ومحمود بن الشريف، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص 24.

زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم (...) حصلت الفَنرة* في هذه الطريقة (...) مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقلّ الشباب الذين كان لهم بسيرتهم اقتداء، وزال الورع، وطوى بساطه، واشتد الطمع وقوى رباطه. (...) ولما طال الابتلاء (...) وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار، غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء، أو أن يجد مخالف لتلبهم مساعا. (...) ولما أبى الوقت إلا استصعابا، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تماديا فيما اعتادوه واغترارا بما ارتادوه، أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر - على هذه الجملة - بنى قواعده وعلى هذا النحو سار سلفه¹.

وهو ذات الموقف الذي تبناه من قبله في القرن الرابع الهجري الكلاباذي، حيث شخّص العلل التي لحقت بهذه الطريقة التي أفضت إلى الارتياب في ماهيتها والشك في أصالتها، بعد أن كان رجالها "صفوة وأخيارا ونجباء وأبرارا، سبقت لهم من الله الحسنى وألزمهم كلمة التقوى وعزف بنفوسهم عن الدنيا، صدقت مجاهداتهم فنالوا علوم الدراسة، وخلصت عليها معاملاتهم فمَنحوا علوم الوراثة وصدقت سرائرهم فأكرموا بصدق الفراسة (...) فهموا عن الله وساروا إلى الله وأعرضوا عما سوى الله. خرقت الحجب أنوارهم، وجالت حول العرش أسرارهم، وجلت عند ذي العرش أخطارهم، وعمت عما دون ذلك أبصارهم، فهم أجسام روحانيون وفي الأرض سماويون، ومع الخلق بانيون، سكوت نظار، غُيب حضار، ملوك تحت أطمار"²، حيث يضع صاحب "التعرّف" يده على مكن الخلل ومبعث تغير الأحوال الذي يعوزه "إلى أن ذهب المعنى وبقي الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية، والتصديق زينة، وادّعاها من لم يعرفه، وتحلّى به من لم يصفه، وأنكره بفعله من أقرّ به لسانه، وكتمه بصدقه من أظهره ببيانه، وأدخل فيه

* - الفَنرة بفتح الفاء والتاء من فعل فَنَرَ وفَنَرًا بمعنى التراخي والتكاسل والضعف.

¹ - القشيري، أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، ص ص 19، 20.

² - الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص 18.

ما ليس منه، ونسب إليه ما ليس فيه، فجعل حقّه باطلاً، وسمى عالمه جاهلاً (...). فنفرت القلوب منه، وانصرفت النفوس عنه، فذهب العلم وأهله، والبيان وفعله¹.

يوضّح لنا هذا التوصيف لجملة الانحرافات التي طالت التصوّف، أو تلك التي ألصقت به فعدّت من أدبياته خطأً وافتراءً، مدى التجنّي الذي لحقه حتى عدّ المنتسبون إليه من الخارجين عن الدّين الطّاعنين فيه بل وأدرجوا ضمن الطوائف الضّالة من المبتدعة والزنادقة. بينما حقيقة التصوّف كما خبرها أبو حامد الغزالي تذهب مذهباً أبعد ما يكون عن تلك الضلالات والبدع، إذ يقول " (...). انكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها؛ والقدر الذي أذكره لينتفع به: أتّي علمت يقينا أن الصّوفية هم السّالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأنّ سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أذكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشّرع من العلماء، ليغيّروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، وبيدّلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً، فإنّ جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من (نور) مشكاة النبوة، وليس وراء النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة، فما يقول القائلون في طريقة طهارتها - وهي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عمّا سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله².

وهذا الأمر يُسلمنا إلى إنصاف التصوّف والإقرار بالصفاء الذي يصدر عنه، بالنظر إلى اجتهاده المتواصل في بلوغ العبادة الحقّة لله تعالى، والتي تتمثّل في إدراك درجة الإحسان والتنعّم بعوالمها.

¹ - الكلاباذي، أبو بكر محمد، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص 19.

² - الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تح: جميل صليبا، كامل عباد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 7، 1967، صص 106، 107.

وبناء على ما تقدّم من آراء كاشفة لطبيعة التصوّف وأهله، أمكننا الاطمئنان إلى أصالته الدينية، دون غض الطّرف عن الانحرافات التي لحقته. يقول القشيري: "اعلموا، رحمكم الله تعالى، أنّ المسلمين بعد رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم لم يتّسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية علم، سوى صحبة الرسول عليه الصلاة والسلام؛ إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم "الصحابّة". ولمّا أدركهم أهل العصر الثاني سُمي من صحب الصحابة "التابعين"، ورأوا في ذلك أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين. ثم اختلف النّاس، وتباينت المراتب، فقيل لخواص النّاس ممن لهم شدّة عناية بأمر الدين "الزّهّاد" و"العُبّاد"، ثم ظهرت البدعة، وحصل التّداعي بين الفرق، فكل فريق ادّعى أن فيهم زهّادًا، فانفرد خواص أهل السنّة المراعون أنفاسهم مع الله سبحانه وتعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم "التصوّف"، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"¹.

2-1 طبيعة الحياة الدينية في السودان

يُجمع المختصون في تاريخ السودان وبالتحديد الجانب الديني منه، أنّ الملمح الصوفي يكاد يكون العنوان الأبرز للحياة الدينية في هذا البلد، حيث "يعرف الجميع دور التصوّف في أسلمة وتعريب بعض البلدان الإفريقية، ومنه السودان، فليس من السهل تجاهل ظاهرة بهذا المستوى من الهيمنة وعمق الجذور"²، فقد انساق الإنسان السوداني في سلاسة مع التصوّف لما وجد فيه من يُسر ومرونة فـ"التصوّف في السودان يعتبر متنفساً طبيعياً واتجاهاً حتمياً للمزاج الديني والنزعة الروحية التي ظلت تجل المجتمع السوداني"³ ذلك

¹-القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ص 42.

²- الشنقيطي، محمد بن المختار، الحركة الإسلامية في السودان: مدخل إلى فكرها الاستراتيجي والتنظيمي، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 2011، ص 235.

³- قريب الله حسن محمد الفتاح، التصوّف في السودان إلى نهاية عصر الفونج، ط 1، كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، ص 8.

أنّ "اعتناق" السودان للإسلام تأتّى عبر بؤابة طلبة العلم من بلاد الحجاز ومصر والمغرب.

وبحكم ذلك المزاج الرّوحي الخاص للإنسان السوداني وميله إلى البساطة، فقد اتبع رجال الطرق الصوفية منهجاً مبسطاً لنشر العقيدة وتعميق مبادئها يعتمد على التلقين ومداومة الأذكار، كما استعملوا الطبول والترانيم؛ ممّا حبّب العامة في الانخراط في سلك الطريقة، وكان نجاحهم يعتمد على ما يتمتعون به من علم وخلق ديني، وورع وزهد، وصلاح وبركة، وحماية للضعفاء من عنت الحكام، ومساعدة الفقراء؛ فأحبهم العامة وأضفوا عليهم الكرامات. ولم يقف هذا التبجيل على العامة بل شاركهم في ذلك الملوك والسلاطين الذين صاروا لا يقدمون على عمل شيء دون أخذ المشورة من مشايخهم، وقد حظي رجال الطرق الصوفية مثل العلماء بالعون المادي؛ إذ أقطعهم الحكام الأراضي¹.

وقد كان تأثير المد الصوفي في الحياة الدينية السودانية بارزاً، بدليل أنّ "معظم السودانيين لم تستهوههم الدّراسات الفقهية والعلوم الدينية، بل انخرطوا في سلك المريدين من أتباع الطرق الصوفية. وكان أن نهلت الأغلبية من تعاليم رجال الطرق الصوفية. وفي هذا التقسيم بين المنهج الفقهي والطريق الصوفي كثير من التبسيط والتعميم؛ إذ إن كثيراً من العلماء والمتقنين جمعوا بين علمي الظاهر والباطن، وصاروا من أتباع الطرق الصوفية، وبهذا التلاحق بين المنهجين الفقهي والصوفي وضعت النواة الأولى للخصائص

¹ - حسن يوسف فضل، الهجرات البشرية وأثرها في نشر الإسلام في السودان، نشر في شبكة الألوكة، www.alouka.com تاريخ الإضافة 2015/10/24.

المميزة للثقافة الدينية في السودان، وقد خضع انتشار الإسلام في السودان خضوعاً تاماً للجو الصوفي المتفشي في العالم الإسلامي¹.

1-3 حاج حمد والتصوّف

بالنظر إلى نشأة حاج حمد الأولى وصدوره عن محيط مجتمعي متشبع بالممارسة الدينية ذات الطابع الصوفي من خلال ترعرعه في كنف الطريقة الختمية*، فلا شك أن يلقي ذلك المناخ الروحي صدى في أعماقه، خاصة وأن أولى مدونة تلامسها جوارحه الغضة هي القرآن العظيم؛ بل لا نعدم تأكيد هذا الأمر على لسان حاج حمد نفسه.

يقول حاج حمد عن التصوّف "يعتبر التصوّف في كثير من الدراسات الأكاديمية شكلاً من أشكال الزهد والمجاهدة العبادية التي تهدف إلى التقرب الإنساني من الله سبحانه وتعالى. فالتصوّف على هذا النحو ظاهرة دينية ذات تعميم واسع في التجربة الإنسانية وعلى مستوى الأديان كافة. مع ذلك يرتبط كل نمط تصوفي بالإطار الديني الذي ينشأ ضمنه، مع قيام رابط مشترك بين كل المجاهدات الصوفية في الأديان كافة يتلخص في البحث عن الحقيقة (الحقيقة الإلهية الكلية المطلقة) من خلال التعلّق بمصدرها وهو (الإله الأزلي)"².

¹-حسن يوسف فضل، الهجرات البشرية وأثرها في نشر الإسلام في السودان، نشر في شبكة الألوكة، www.alouka.com تاريخ الإضافة 2015/10/24.

*- الختمية طريقة صوفية منتشرة في السودان دخلت من الجزيرة العربية في أواخر القرن 18. ترجع تسميتها لمؤسسها السيد محمد عثمان الميرغني "الختم". وسميت بالختمية لاعتقاد مؤسسها بأنها خاتمة الطرق الصوفية التي انتشرت في ذلك الزمان بمنزل ما كانت الدعوة المحمدية خاتمة للديانات السماوية. وينحدر نسبها من الدوحة النبوية الشريفة. وهو ما أعطاهما زخمها وسط السودانين. اتصفت هذه الطريقة بتقهما لمقاصد الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي السمح. ينظر مقال: محمد زين العابدين عثمان، الطريقة الختمية في السودان بين الدين والسياسة، صحيفة الشرق الأوسط، عدد 8313 بتاريخ 01 سبتمبر 2001.

²- حاج حمد، "التصوّف ومرتبته عالم الأمر الإلهي"، (محاضرة)، الرباط، 09 سبتمبر 2004.

إذن، يمكننا أن نطرح سؤالاً يغنيننا تعقّب التوضيحات والتدليلات كلّما ذكر هذا المصطلح (التصوّف)، معتمدين في صياغته على ما انتهى إليه تعريف حاج حمد الأنف اقتباسه: ما الغاية التي يصبو إليها التصوّف من اعتماده هذا السلوك؟ وتبدو الإجابة صريحة لا تحتاج إلى توضيح "البحث عن الحقيقة (الحقيقة الإلهية الكلية المطلقة) من خلال التعلّق بمصدرها وهو (الإله الأزلي)".

هذا المفهوم بدأ ممارسته بشكل فعلي من خلال دخوله في خلوة* بجبل لبنان في أحد أيام عام 1975 "أحسست فيه برغبة في الصلاة وكل تلك القضايا سكنت فجأة. اغتسلت وتوضأت وصليت ونمت بعدها لمدة 36 ساعة كنت في رغبة قوية في الصلاة أكثر من أي رغبة في الأكل والشرب. وفي اليوم الثاني اغتسلت وتوضأت وأقبلت على المصحف بنفسية مختلفة، لا أعرف كيف أشرحها. انقبضت في سورة الكهف عند قصة العبد الصالح، تدريجياً حدثت مؤثرات عكسية وفلسفية في بعد غيبي لا علاقة له بالواقع الموضوعي الذي أنا فيه. ونمت والقرآن بيدي، أشياء تتكشف، إشكاليات تتفكك. دخلت في غيبوبة روى حتى ظننت أنني أصبت بنوع من المس¹."

ويقول عن عالم التصوّف إنّما يكون مدخله الطهارة "تتوضأ وتصلّي لتكون مهياً للحفظ الإلهي، فدون غسل أو طهارة لا تجلس في مكان تتلقّى فيه الحكمة الإلهية"². وليست الطهارة البدنية فحسب؛ وإنّما "عليك أن تأتي إليه طاهراً، ليس بالوضوء فقط، ولكن طاهراً من الكذب، طاهراً من إحداث الجرائم في الآخرين (...). يجب أن تأتيه

* تُعرّف الخلوة عند الصوفي بأنها انقطاع عن البشر لفترة محدّدة، وترك الأعمال الدنيوية لمدة قصيرة، حتى يتفرّغ القلب من هموم الدنيا ويستريح الفكر منها، ثم يذكر الله فيها بقلب حاضر خاشع وتفكّر في ذات الله. ولا يتم ذلك إلا بإرشاد شيخ عارف يعلم المختلي إذا جهل ويذكره إذا غفل، ويساعده على دفع وساوس الشيطان وهواجس النفس.

¹ - حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن : جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ 2014/02/02.

² - خرواشايت مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص 73.

بصلاة دائمة*¹، ليتسنى الدخول والاقتراب من الحقيقة الإلهية الكلية المطلقة. "فالصلاة الدائمة وفيها كلفة الالتزام الديني هي مدخل المجاهدة الضرورية لدى مبتدأ بداية السالك نحو العبودية إلى أن يهديه الله سبله باتجاه الإحسان ومرتبته، حيث يتحقق كمال العبودية لله²."

فلا يوجد من سبيل يوصل إلى هذه الدرجة من المعرفة الحقّة والعبودية الخالصة إلاّ تدبّر النصّ الإلهي. ولا يتأتى ذلك إلاّ عندما تهياًّ النفوس لتلقّيه بطهرها حتى تقترب من مكنونه ﴿إِنَّهُ لَفَرُّانٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79)﴾³ أي أولئك الذين يكابدون المجاهدات لتطهير أنفسهم حتى يحققوا العبودية الكاملة، أي معرفة الله، ليؤكد بذلك أنّ التصوّف ليس شطحات باطنية وإنّما ممارسة تعبدية معرفية استخلصت من النصّ القرآني. وهو ما يجعله (التصوف) ذا منبت قرآني كما ذهب إليه صاحب البرهان حين قال "أصل الوقوف على معاني القرآن التدبّر والتفكّر، واعلم أنّه لا يحصل للنّاظر فهم معاني الوحي حقيقة، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة إصرار على ذنب، أو في قلبه كبر أو هوى، أو حب دنيا، أو يكون غير متحقّق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمدا على قول مسفر ليس عنده إلاّ علم الظاهر، أو أن يكون راجعا إلى معقوله، وهذه كلّها حُجُبٌ وموانع، وبعضها أكد من

*- تعني الصلاة الدائمة عند حاج حمد الصلاة الوسطى من حيث أنّها "الالتزام بأخلاقية الصلاة بين الصلاتين" وهي قراءة تجعل من فعل الصلاة استغراقا تعبديا من دون انقطاع فلا تتوقف حتى بعد انقضاء الصلوات الخمس. ينظر: المرجع نفسه، ص 74، ومحاضراته: التصوّف ومرتبته عالم الأمر الإلهي، ص 2.

¹ - المرجع السابق.

² - حاج حمد، التصوّف ومرتبته عالم الأمر الإلهي، (محاضرة)، الرباط، 09 سبتمبر 2004.

*- "المسّ" عند حاج حمد يعني التفاعل مع مكونات القرآن وأعماقه، وليس لمسّه كما ذهب إلى ذلك الكثير من المفسرين حيث رُبط بالطهارة البدنية التي تمنع المحدث والحائض من "لمسه" فيما عزا آخرون إلى أن المقصود هم الملائكة. يُنظر: ابن تيمية أحمد (ت728هـ)، شرح العمدة، ط1، تح: محمد أجمل الإصلاحي، دار عالم الفوائد، مكة، المملكة العربية السعودية، ص 418-422).

³ - سورة الواقعة، الآية: 77، 78، 79.

بعض¹. فهذه الطّهارة تخوّلك صفاء يحيل على "الكشف"، الذي يتعامل معه حاج حمد "كتعامل وتلقي علمي تفكيكي إبستمولوجي، وليس الكشف الذاتي (...). فأنا صوفي معرفي"². يحاول أن يستغرق في صلاته الدائمة عبر قراءته النصّ القرآني قراءة إحياء وهداية ﴿طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2)﴾³.

ومن ثمّة، فإنّه عبر صدوره الصوفي يعتقد أنّه يطلب المراقبي المتمثلة في بلوغ العبودية، حيث "يسعى المتصوف لما هو أرقى من عبودية العقل في عالم المشيئة المباركة، فالجمع بين القراءتين بالعقل في عالم المشيئة هو "تأليف" بين القراءتين - بالله وبالقلم- أمّا المتصوف فإنّه يريد أن يرقى على ذلك، ليبصر حكمة الله وإرادته في الزمان والمكان واتحادهما ومجراهما وليس في الظواهر فقط، الإنسانية والكونية وتراكيبها. إنّ غاية المتصوّف أكبر بكثير من مجرد (التأليف) بين القراءتين، فهو يريد الارتقاء على عبودية العقل"⁴، من حيث كون التجربة الصوفية تتمثّل شروط كمال العقل، لأنّها تجمع مبادئ "اقتران العلم بالعمل" ومبدأ "اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية" ومبدأ "سلامة الزيادات"⁵ كما لخصّها طه عبد الرحمن.

غير أنّ هناك من الدارسين من انتقد تصوّف حاج حمد، وألحق به أوصافاً تُخرجه من دائرة الاتزان إلى حدود الشطّح والانزلاق في الباطنية والغنوصية*. فهذا بدران مسعود

¹ - الزركشي برهان الدين، البرهان في علوم القرآن، د ط، ج 2، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2005، ص ص 180، 181.

² - خرواشايت مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص 73.

³ - سورة طه، الآية: 1، 2.

⁴ - حاج حمد، التصوّف ومرتبته عالم الأمر الإلهي، (محاضرة)، الرباط، 09 سبتمبر 2004.

⁵ - ينظر: عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط 2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1997، ص 150.

*-الغنوصية "كلمة يونانية الأصل Gnosticism تعني المعرفة أو العرفان، ثم تطورت واتخذت معنى اصطلاحيا "العرفانية" وصارت تعبر عن تدوّن المعارف مباشرة أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى المعارف العليا. =

بن لحسن يقول "إنّ ما يقدّمه حاج حمد من أفكار، ومنهج، ونسق معرفي، وأدوات تحليلية، في مستوى عال من الدقّة في التركيب، والقوّة في الطّرح، وبأسلوب يغري من لا يعرف المرتكز الصوفي الغنوصي، والفلسفة الوضعية المستبطنة التي يرجع إليها ويستند عليها حاج حمد في طرحه الفكري. وليس على من يفتقر إلى سعة الاطلاع على المنتج المعرفي المعاصر والتراث الصوفي الفلسفي بمكان، اكتشاف الخيط الرابّط بينه وبين التّيّار الصوفي الفلسفي في تراثنا الإسلامي وبينه وبين الفلسفة الوضعية بمختلف تمظهراتها في تاريخ العلم المعاصر"¹؛ رغم اعتراف النّاقّد بالتبحّر المعرفي لحاج حمد واقتراره الواعي على استيعاب مزيج من المعارف ليشكّل منها توليفة معرفية قائمة، كما سيّتضح - لاحقاً - من جمعه بين التصوف والماركسية.

فيماذهب النيفر إلى أنّ صوفية حاج حمد "تنزع إلى الباطنية أو الغنوصية"²، وهو شأن المفكر محمد عمارة عندما وصف تأويلات هذا المفكر لآيات القرآن بالباطنية العرفانية*؛ بينما ينافح المفكّر طه العلواني عن الصفاء الاعتقادي والممارساتي لحاج حمد عندما يقول: "وجدت فيه تعلقاً بالقرآن وعشقا له وحبا فيه، من الصّعب أن تجد من يباريه أو يجاربه فيه، وأهم من هذا وذلك اعتقاده أنّ أيّ شيء في الوجود وأيّ شأن من شؤون الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلا أو مؤثرا أو محددا أو موجهها أو منبها

=ومثلت الغنوصية نزعة فلسفية دينية معا، غابتها معرفة الله بالحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالاستدلال، أي بالذوق والكشف. ولهذا تطلق أيضا على المذاهب الباطنية. تتميز بخصائص عدة منها القول بالثنائية التي تعني وجود إلهين للوجود هما الروح (الخير والنور) والمادة (الشر والظلمة) وكشف الأسرار الإلهية أو تجلي الألوهية وتحقيق الخلاص" الموسوعة العربية، المجلد 14، ص 28.

¹ - بدران مسعون بن لحسن، قراءة في المواقفة بين طه جابر العلواني وحاج حمد، مقال منشور على موقع

الكاتب WWW.drbadrane.com بتاريخ 2015/08/24.

² - احمدية النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي: قراءة نقدية، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004، ص ص 156، 159.

* - أورد عمارة هذا النقد في سياق عرض كتاب "منهجية القرآن المعرفية" ومناقشته في ندوة عقدها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في القاهرة بتاريخ: 11 / 03 / 1992. وقد تضمنه ملحق الكتاب في ص 244.

يعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة¹ بل كان "يجلس في رحاب القرآن الكريم متدبراً متذكراً متفكراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤشرات وموجهاته للفهم"².

وهو ما حرص حاج حمد على تأكيده وسعى إلى توضيحه، عندما تبرأ من شبهات مناقضة لحقيقة تصوّفه الذي يسلك منهج الاتزان في الاعتقاد والمعرفة من حيث "إننا كما نرفض العصرانية التأويلية، نرفض أيضاً التأويلية الباطنية والعرفانية (...). من واجبنا أن ندرأ شبهات التأويلات الباطنية أو العرفانية أو الغنوصية، لنبيّن للناس ما يفترق به منهجنا عن تلك التأويلات"³.

1-4 حاج حمد ومحيي الدين ابن عربي*

السؤال الذي يطرح نفسه، ونحن بصدد الحديث عن التصوّف وحاج حمد، هو: لماذا اغترف حاج حمد من هذه الشخصية الصوفية، على ما اعتورها من جدل لا يكاد يخفت؟ لماذا ابن عربي وليس سواه من المتصوّفة ليكون رافداً لحاج حمد؟

يقول نصر حامد أبو زيد عن مكانة ابن عربي بين سابقه ولحقه: "ترجع أهمية فكر ابن عربي إلى أنّه يمثّل حالة نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من

¹ - العلواني طه جابر، مراجعة كتاب "العالمية الإسلامية الثانية"، مجلة: إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، ع 38/37، صيف وخريف 2004، ص 230.

² - المرجع نفسه.

³ - حاج حمد، العالمية، ص 122.

* - هو "محيي الدين محمد بن علي بن محمد العربي الطائي الحاتمي (560 هـ - 638 هـ/1164م . 1240 م). ولد في مرسية ببلاد الأندلس. درس الحديث والفقه. يعد من أعمدة التصوّف الإسلامي مع بداية القرن السابع الهجري، عرف بالشيخ الأكبر في التصوّف... يُنظر لأكثر تفصيل: Claude Adda (كلود عدّاس)، ابن عربي سيرته وفكره، تر: أحمد الصادقي، ط 1، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.

فقه ولاهوت وفلسفة وتصوّف، هذا فضلا عن علوم تفسير القرآن وعلوم الحديث النبوي وعلوم اللغة والبلاغة... إلخ. من هذه الزاوية فإنّ دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). ومن زاوية أخرى يمثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي همزة الوصل بين التّراث العالمي والتّراث الإسلامي، ومن هذه الزاوية يمكن النّظر لتراث ابن عربي بوصفه تواملا حياّ خلّقا مع التّراث العالمي الذي كان معروفا ومتداولاً في عصره، سواء كان تراثاً دينياً، مسيحياً أو يهودياً، أو كان تراثاً فلسفياً فكرياً.¹

نبدأ في تلمّس الخيوط الرفيعة التي شكّلت نسيج العلاقة القائمة بين حاج حمد وابن عربي، من خلال تموقع ابن عربي بين ثقافات وديانات متعدّدة أسهمت في تشكّله الفكري والثقافي المتنوّع، حيث كان مسقط رأسه بلاد الأندلس التي اشتهرت بتشكيلها المتمازج بين الأجناس والديانات والحضارات، وقد عاصر الفيلسوف ابن رشد، بل التقاه، كما أفاد من بلاد المغرب برحلاته المتكرّرة حيث التقى كبار العلم والدين، انتهاء بصولاته وجولاته في بلاد المشرق التي انتهى إليها مقامه في مدينة دمشق.

لقد اطّلع حاج حمد على الميراث المعرفي الصوفي لابن عربي وأدرك قراءة غير تلك التي أساءت فهم وحدة الوجود التي نسبت إليه، ف"هناك التصوّف الذي فهم خطأ أيضاً، التصوّف العقلاني العرفاني الفلسفي برؤية كونية للشيخ محي الدين ابن عربي (1165م/1240م) الذي دُسّ عليه الكثير"²؛ بل لحقه من الافتراءات ما جعل منه رأس ضلالة وإضلال "فقيل عنه إنّهُ رائد فلسفة وحدة الوجود التي لا تميّز بين الحق والخلق، ورماه آخرون بالقول بالحلول والاتحاد والزندقة أو الإباحية ورفع التكاليف الشرعية عن

¹ - أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 1، 2014، ص ص 25، 26.

² - علي الديري، فاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص 41.

العارفين، وقال آخرون إنّه شيعي مقنّع أو باطني الاعتقاد، وأنّه يفضل الوليّ على النبي، وأسرف آخرون فقالوا إنّه مبتلى بمرض نفسي، أو أنّه صاحب هوس نفسي وأنّ كشفاته خيالات وأوهام شيطان¹ فقد أسيء فهمه وحزفت أفكاره عن طريق "قصاصات وقراءات نُسبت للمتصوفة، والحقيقة أنّ مآلاتها ليست وحدة بين الحق والخلق كما فهمَ الشيخ ابن عربي خطأ أو الاتحاد بالله، وإنّما هو التّركي العبادي إلى عالم الأمر الإلهي حين يعبر السالك مرحلة (التوحيد) بين القراءتين أي (الدمج) بين القراءتين فيرى الوجود بعين الله².

ونجد تبرئة ساحة ابن عربي من هذه "التهمة" في ثنايا دراسة متعمّقة للباحثة Claude Addas (كلود عدّاس)، حيث تحلّل ما اعتُبر فلسفة وجود من صياغة ابن عربي إلى الفهم المغلوط لمقولاته، إذ اعتبرت أنّ "التعدّد الدلالي الذي هو واحد من المزايا الخطيرة للغة العربية هو المسؤول جزئياً عن الأخطاء التي يرتكبها خصوم ابن عربي، ولكن أيضاً بعض المدافعين عنه، حول تأويل مفهوم وحدة الوجود (...). فهذه العبارة لم يستعملها ابن عربي، ويبدو أنّ أول من استعملها وبصورة نادرة جداً هو صدر الدين القونوي في كتاب مفاتيح الغيب وكتاب النفحات الإلهية، ثم من طرف ابن سبعين، وخصوصاً من طرف الفرغاني في شرحه لتائية ابن الفارض. غير أنّنا نوكّد أنّ ابن تيمية، بنية أو قصد سجالي هو الذي عمّم استعمال هذا المفهوم باعتباره هو الشعار المحدّد للميتافيزيقا الأكبرية³.

ولعلّ ما قدّمه طه عبد الرحمن من تحليل، بشأن ما طال الصوفية من اتهامات، ما يغني ويرفع اللبس حين يقول إنّ الذي "يعبر عنه الصوفي بـ"رؤية الله في كل شيء"، فهو يدرك تمام الإدراك أنّ المداومة على الاشتغال بالله عملية تحقّق توسّع رحاب المعرفة،

¹ - مفتاح عبد الباقي، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011، ص 56.

² - حاج حمد، التّصوّف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، (محاضرة)، الرباط، 09 سبتمبر 2004.

³ - عدّاس كلود، ابن عربي: سيرته وحياته، ص ص 326، 327.

وعلاوة توسّعها أن المقترّب من العلم بالموجودات إلى العلم بموجودها، ثم العلم بالموجد إلى العلم بالموجودات، فيصير نظره متراوفاً على الدّوام بينهما، فإنّ نظر بعينه وعقله في الموجودات، لم ير إلاّ تجلّيات أسماء الموجد، وإنّ نظر بقلبه إلى الموجد، ظهرت له بدائع آيه وجلائل آلائه¹.

وهو ما يبدو أنّه غاب عن منتقدي الصوفية، بل وتعذّر عليهم فهمه فتأوّلوا أقوال الصوفية في هذا الجمع على غير وجوهها الصحيحة، ونسبوا إلى الصادقين منهم ما لا يليق (...). وحسبك من بطلان هذه الاتهامات أنّها تنبني على افتراض يقوّض أركان الدين وهو أن العمل الشرعي لا يورث التسديد (...). وما أبعد هذا عن جهة الصواب لما فيه من جهل بطبيعة العمل الشرعي ومخالفة النصوص الواردة في حقه. فإنّ من يدخل في واجبات الاشتغال الشرعي ولو أنّه لم يتطلّع إلى التقرب بالنوافل، يكون له حظّ من التسديد الربّاني، فكيف بالذي تلبّس بالعمل وصار العمل بمنزلة القوت له! (...) وهذا بالذات ما يجعل المتقرب يستشعر، في كل شيء يتم له إدراكه، الحضور الربّاني، إذ هذا الحضور مقرون على الدّوام بالشعور بروح العبادة الذي يحدثه الشيء المدرك في نفس المقترّب².

إنّ، وبالنظر إلى المكانة التي يحتلها ابن عربي في المتون الصوفية إذ "يعدّ حقيقة الشّارح الأعظم للفكر الصوفي الإسلامي"³، خاصة بعدما تعدّدت مشاريعه المعرفية و"جمع عناصر عدّة وأحالها إلى مركب جديد له من التماسك والأصالة - وفق المنظور

¹ - عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، ط 2، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 1997، ص 151.

² - عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، ص 152.

³ - ابن عربي محيي الدين، رسائل ابن عربي: شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، تح: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، ط 1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1998، ص 9.

الإسلامي داخل إطار مذهبه¹ ما يغري الباحث على الاغتراف منه، فما كان - والحال كذلك - لحاج حمد أن يخطئه، وراح يستلهم منه في مقولات متعددة.

ولعلّ أبرز هذه المقولات، مقولة العبودية الحقّة التي يستقيها من سبيل "التوريث" أو "الوراثة" التي يقول بها من يتصدى للاغتراف من كتاب الله تعالى مصداقا لقوله عزّ وجلّ ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (31) ثُمَّ أَوْثَرْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿32﴾².

يبني حاج حمد على هذه الآيات مقولة التوريث التي قال بها ابن عربي في مفتتح كتابه "فصوص الحكم" * الذي ألفه استلهاما من "مبشرة" رآها في المنام، ف"ما ألقى إلا ما يلقي إليّ ولا أنزل في المسطور إلا ما يُنزل به عليّ ولست بنبيّ رسول، ولكنّي وارث ولآخرتي حارث"³. وقريب من هذا صدور حاج حمد في "عالميته" - التي تعدّ أساس مشروعه الفكري- من حيث كونها نتاج "رؤية" منامية هي الأخرى، اهتدى جرائها إلى

¹ - ابن عربي محيي الدين، رسائل ابن عربي: شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، ص ص 20، 21.

² - سورة فاطر، الآية: 31، 32.

* يذكر ابن عربي رؤياه في مقدمة كتابه "فصوص الحكم" ومنها اقتطعنا خاتمة قوله: "إني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أريتها (...). وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب، فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم" خذ واخرج به إلى الناس ينتفعون به فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منا كما أمرنا ..."، فصوص الحكم، تع: عفيفي أبو العلا، د ط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د ت، ص 47.

³ - ابن عربي محيي الدين، فصوص الحكم، ص 48.

* - تحدّث عن هذه الرؤية التي شهدها أيام الحرب اللبنانية سنة 1975 يقول: "دخلت في غيبوبة رؤى حتى ظننت أنني أصبت بنوع من المسّ". ثم يورد قصة رؤيته المنامية حول كتاب البراهين الساطعة للشيخ سلامة العزامي القضاعي وتضمن الكتاب ردا على ابن تيمية كانت فكرته تشغل فكر حاج حمد في الفقه. وكان مرشد ومقدمة وانحلت الإشكالية بأكملها، وأمست القلم لكتابة جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"، يُنظر: حاج حمد، تجربة حاج حمد على لسانه، نقلا عن: جريدة الخرطوم الجديدة بتاريخ: 2014/02/02.

فكّ إشكالاته الوجودية والفكرية والمعرفية المنهجية بعدما فشلت محاولاته عبر تطواف بين الكتب في مختلف الثقافات والحضارات، كما صرح بذلك في العديد من المناسبات. هكذا، انكبّ على النصّ القرآني، ذلك أنّ "وحي القرآن من الكتاب لم ينقطع عن تجدد العطاء والكرم والتنزّل المجيد المتجدّد من يوم تنزيله في ليلة القدر من شهر رمضان وإلى يومنا هذا عبر ترقّي (الورثة) إلى مراتب التوحيد بين القراءتين ومن ثمّ الدمج بينهما: (ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَاطِر/32). هؤلاء الورثة يورثهم الله عن أحمد، أيّاً كان مقامهم في العوالم الثلاثة، فيرون الوجود بعين الله. فهناك من يرث من عالم المشيئة والتأليف بين القراءتين، وهذا (أدنى) العوالم، والوراث هنا هو (الظالم لنفسه) إذ أمامه مقامات الترقّي ولكنّه يبقى أسير عالمه هذا. وهناك من يرث من عالم الإرادة وهو (المقتصد) وهو الوسط بين عالمي المشيئة والأمر. وهناك من يرث في أعلى العوالم وهو عالم الأمر ويكون له ذلك بالإذن الإلهي، حيث هو السابق بالخيرات. وجميعهم له الدّرجات العليا عند ربّه¹ وهو استلهم لابن عربي في مفهوم التوريث الذي يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ف"قد أوحى - من - الكتاب ما هو مصدق للذي بين يديه، في وقته وعصره، وختمت الآية - إنّ الله بعباده لخبير بصير - والخبرة تتجه إلى التفصيل في الأمر، ودقائق الواقع كذلك ما يستبصر من الأمر. ثم أورث الكتاب لمن اصطفاهم الله من عباده، ولم يقل الله إنّهم أولياء يطيطرون في الهواء أو يمشون على الماء، ولم يقل إنّه يرسل آيات يستشهدون بها على أنّهم ورثة الكتاب، بل قال عنهم غير ما يتوقّعه الناس عادة في مثل هذه الأوضاع، قال عنهم إنّ منهم من هو ظالم لنفسه، ومنهم من هو مقتصد، ومنهم من هو سابق بالخيرات. ومن من البشر من لا ينضوي صفة ضمن قائمة من هذه القوائم. ومن ذا الذي يشترط على الله صفات الوريث؟! فالورثة موجودون

¹ - حاج حمد، التصوّف ومرتبّة عالم الأمر الإلهي، (محاضرة)، الرباط، 09 سبتمبر 2004.

ويستمررون في عملهم أيّاً كانت صفاتهم.¹ وهي إشارة من حاج حمد إلى عدم احتكار سلطة النصّ القرآني، فلا أحد يملك هذا الحق، بل لا أحد في استطاعته ذلك لتعالیه وإطلاقيته ومجديته ومكنونيته وكرمه، ذلك أن "مكنونية القرآن التي لا تمسّها إلا نفوس طاهرة هي ما جعله الله من بعد النبوة"² وقد تمثّل في التوريت.

غير أنّ ما يطرحه حاج حمد فيما يتعلق بمفهوم التوريت يبدو لأحد الدارسين استتساخا حرفيا لما قال به ابن عربي، ف"ما يكرّره حاج حمد عن مفهوم "التوريت" العلمي في فهمه للنبوة والاستفادة منها كمراجعة لعالمية إسلامية ثانية، هو في الحقيقة ليس سوى مفهوم صوفي هو الآخر نجد ابن عربي يحرص عليه في مفتح كتابه فصوص الحكم"³.

ولكن حاج حمد يثير براعة القرآن في ضبط مسألة التوريت حتى لا تكون مطيّة لأي كان، فيقول بشأن التوريت "ولا يترك الله الأمر قيد الهوى (...). فشدد الله على الدرس والنقيّد والمعرفة الوثوقية: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (169) وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (170)﴾ (الأعراف). فالورثة الحقيقيون (مصلحون)، والإصلاح يأتي بعد فساد يلعب فيه طول الأمد دوره، والصلاة عماد ومدخل. والتحذير قائم في ألا يتخذ هؤلاء الورثة مواقف التسهيل المفضية إلى التفريط

¹ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 17.

² - حاج حمد، العالمية، ص 65.

³ - الحرز عبد اللطيف، جدل التشكّل والاستلاب: محمد الصدر وأبو القاسم حاج حمد بين التخطيط الإلهي العام والعالمية الإسلامية الثانية، ط 1، دار الفارابي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2014، ص 382.

محاولة منهم لاجتذاب قلوب النَّاس، فيمضون من الصغائر إلى الكبائر استناداً إلى سوابق خففت الضرورات الأخذ بها"¹.

وقريب من هذا التوصيف ما ذهب إليه المفكر طه عبد الرحمن عند حديثه عن مراتب العقلانية حين ميّز بين العقل المجرد والعقل المسدّد والعقل المؤيّد، حيث ينتج الأول عن مجانية العمل الشرعي فلا ينتفع منه، والثاني الذي يسعى لاجتلاب التوفيق الإلهي، أمّا الثالث فذاك الذي يطلب التولية الإلهية²، أي مرتبة الولاية في اصطلاح الصوفية.

وقد عبّر عنها حاج حمد بأسلوب يصدر عن وعي معرفي جديد يصفه عبد الجبار الرفاعي بأنه "تصوّف عقلي خرج عن الأنساق المغلقة الحرفية لقراءة النصوص الدينية، وأنتج قراءة للنصوص خارج إطار مناهج وأدوات القراءة والفهم والنّظر والتفكير الموروثة (...). لقد منح هذا النمط من التصوّف المسلم أفقا رحبا في التأويل، وإنتاج قراءات تتوالد على الدوام"³. فكان أن صاغ رؤيته لمسألة التوريث من زاوية أنّ "الحكمة المستمدة من كلية القرآن ووحده، والمهيمنة على التفاصيل أو الموضوعات المحددة في تعددها وتنوعها، تتطلّب مآ وعباً يبسط في شمولية القرآن ويقبض في التفاصيل. هنا نجد أنفسنا أمام نوعية الإدراك الأصعب، أي إدراك القرآن في كليته والتوحد النفسي والفكري إلى مرحلة تقارب الغيبوبة، ففي كليته تكاد تغيب الذات المدركة نفسها، فلا تستطيع هذه الذات أن ترجع من جديد لتفصل وتصنّف وتبوّب، وصعوبة الموضوع هنا ليس في اتساع ما نكتب حول كل موضوع، وإنّما في سعة الموضوع نفسه، إذ إزاء كل موضوع يجب أن يتحوّل القرآن كلّه وفي كليته إليه، إلى هذا الموضوع المحدد بحيث لا تصبح

¹ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 17.

² - يُنظر: عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، ص 221.

³ - الرفاعي عبد الجبار، التجربة الدينية والظّم الأنطولوجي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 61، 62، شتاء وربيع 2015، السنة التاسعة عشرة، ص 362.

سور القرآن بل كل آية فيه شرحاً لآية واحدة. (...) فالقرآن في كليته لا يدركه إلا إنسان مطلق يوازي مطلقيّة القرآن، والإنسان الوحيد المطلق من البشر هو (أحمد) الذي تكافئ خصائصه الرّوحية القرآن نفسه (ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم)". فالقرآن مطلق وأحمد مطلق والكون مطلق وفوقهما إله أزلي خالق كل هذه المطلقات فمن بعد أحمد الذي تجسد في (محمد) خاتم الرسل والنبیین يأتي (الورثة) وليس مدّعي النبوات والرّسالات من بعده أو مدّعي العصمة¹.

والى جانب التوريث الذي يدلّ على استمرار تنزّل القرآن بعد انقضاء النبوة، يطرح حاج حمد فهمه للسنة النبوية الشريفة من حيث إنّها "تستمد سلطتها المرجعية من النصّ الإلهي القرآني"² وهو ما يستتبع مراجعة الدس الذي لحقها وحولها في بعض المتن المنسوبة إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم إلى نقيض للمتن القرآني، مدللاً على ذلك على سبيل التمثيل بـ"الحديث المنسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، والذي يقول (كلّم راع وكلّم مسؤول عن رعيته). وأوضحت تضاربه مع آيتين وردتا في القرآن، الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة). وكذلك ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالسِّنِّهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة النساء: 46)³ لما تتضمنه دلالة الرعاية من تناقض وتضاد بين النصين، وهو ما يستقيم من حيث صدورهما عن وحي واحد.

وفي الجهة المقابلة، نجد ابن عربي، الذي "لا يتغافل عن الإسناد ويحترم بدقة منطوق المتن أو ملفوظه، (يرى أنّ) العلم الحقيقي المتعلق بالحديث، (...) إنّما يفيض

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن التحليلية، دراسة غير منشورة، ص ص 2، 3.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، ص 251.

³ - حاج حمد، العالمية، ص 66.

من الخطاب الإلهي"¹. ومن ثمة، "أمكن للولي أن يقول بصحة حديث، هو موضوع تبعا للمقاييس المعتادة، وبأن يرفض، على العكس من ذلك، حديثا يعتبر صحيحا تبعا لهذه المقاييس نفسها"². وهو ما يشكّل تقاربا في رؤية الرجلين في المسألة.

1-5 صوفية حاج حمد وفلسفة العلم

على الرغم من الاستلهام الذي شكّل تصوف ابن عربي مصدره، إلا أننا لا يمكننا القول بالتطابق، بالنظر إلى أنّ طبيعة صوفية حاج حمد كما يقول محمد العاني* تتميز بملح خاص، ف "عندما نكشف عن العلاقة بين فلسفة العلوم الحديثة والتصوّف الشرقي التي تزخر بها الكتب العلمية، والتي جاءت على لسان مؤسسي النظريات العلمية الحديثة، نتفهّم العلاقة بين حاج حمد والتصوّف من خلال فلسفة العلوم الحديثة. فهو ليس التصوّف الطقوسي أو الطرائقي، أو التصوّف الفلسفي المنطقي المعتمد على طاقة العقل فقط أو التأمّلات الباطنية، وإنما هو التصوّف المنظور من خلال فلسفات العلوم الحديثة. فعلاقة حاج حمد بالتصوّف علاقة معرفية وليست إيديولوجية، وتتمر من خلال فلسفة العلوم الحديثة"³. بمعنى أنّ حاج حمد يمتاح فكريا من معين الصوفية جنبا إلى العلم، لما يمثلانه من تكامل كما يذهب إلى ذلك Fritjof Cabra (فريتجوف كابرا)* حينما أقرّ بأنّ العلم

¹ - عدّاس كلود، ابن عربي: سيرته وفكره، ص 168 (بتصرف).

² - المرجع نفسه، ص 169.

* - محمد العاني هو محقق غالبية مؤلفات حاج حمد. كما حمل على عاتقه نشر أعمال المفكر السوداني التي لم تر النور في حياته وعمل على طبعتها بعد وفاته.

³ - العاني محمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة عند حاج حمد في ضوء فلسفة العلوم المعاصرة، صحيفة "حريات" السودانية، عدد 2012/03/18.

* - Fritjof Cabra (فريتجوف كابرا) مواليد فيينا بالنمسا سنة 1939مقيم بالولايات المتحدة الأمريكية. دكتوراه في الفلسفة وأخرى في الفيزياء النظرية. ألف عدة كتب، منها الطاوية والفيزياء، نقطة الانعطاف، شبكة الحياة، والارتباطات الخفية.

والمصوفية مظهران متكاملان للعقل البشري، لقدراته العقلانية والحدسية¹ ذلك أن التصوّف الذي يصدر عنه حاج حمد يعتقد أنّ "التجربة الصوفية ضرورية لفهم أعماق الأشياء، والعلم أساسي لحياتنا الحديثة. فما نحتاجه ليس تركيباً وإنما التواشج الدينامي بين الحدس الصوفي والتحليل العلمي"².

هكذا يزول الغموض الذي يلفّ هذا التوجّه القاسمي نحو التصوّف، وتتّضح مسألة استدعائه لابن عربي، لما يمثّله هذا الأخير من عمق فكري وغنى معرفي، يقول محققاً "رسائل ابن عربي" بشأن هذه الحمولة المعرفية: "ما يضمني الباحث في أحيان كثيرة في إرجاعها إلى أصولها في المذاهب المختلفة، سواء عند متقدمي الصوفية والمتكلمين، أو الفلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين"³ وهو شأن حاج حمد الذي اعترف من مشارب متعدّدة ومختلفة* عمل على استيعابها ويستقي منها ما يوائم منحاه الفكري ويتماهاى معه.

2- الأصل المعرفي الماركسي

اجتمعت عوامل عديدة لتشكّل من المدّ الماركسي أحد الأصول المعرفية التي امتاح منها حاج حمد؛ ولعلّ الحديث عن انخراطه المبكر في الحراك القومي وعالم السياسة والنضال الأمامي في المبحث الأول من هذا الفصل كان يحمل إشارات عن التوجّهات الفكرية التي كانت تلوح في أفق حاج حمد. فالظرف التاريخي والسياسي الذي

¹ - كابرا فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة (استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية)، ط 1، تر: حنا عبّود، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، 1999، ص 277.

² - كابرا فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة، ص 278.

³ - محيي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، دراسة وتحقيق قاسم محمد عباس، وحسين محمد عجيل، منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط 1، 1998، ص 20، 21.

*- يتضمن مبحث "الأصول المعرفية لحاج حمد" من هذا الفصل الأول، فضلاً عن الأصل الصوفي، الحديث عن الرافد الماركسي واللساني، سيأتي التفصيل بشأنها في الصفحات القادمة من هذا المبحث.

عاشه حاج حمد في خمسينيات وستينيات القرن العشرين سواء على المستوى المحلي (السودان) أو المستوى الخارجي (الثورة الالتريرية، الأوضاع في القرن الإفريقي، الحرب الأهلية في لبنان، الثورة الإيرانية) قد ساهم في رسم مساره الفكري.

وحتى تتضح الرؤية، لا بد من أن نطرح بعض الأسئلة حتى نتبين دلالة الماركسية المقصودة في التشكيل المعرفي لحاج حمد. ما المقصود بالماركسية؟ وهل نحن بصدد مفكر ماركسي؟ وإذا كان الأمر كذلك، كيف يستقيم الحديث عن الماركسية والقرآن في صدور فكري واحد؟

2-1 تقارب التجربة القاسمية مع الماركسية:

في معرض حديثه عن التجربة القاسمية، يستخلص الحاج دواق تشابها مع التجربة الماركسية من حيث المسار، إذ "يظهر تأثيره بالماركسية، من جهة جمعها للتراث الأوروبي ودفعه إلى نهاياته السياسية والاجتماعية، باختصار الحضارية، ثم مقدرتها الهائلة على استنبات شروط وعي جديد، من إرث نظري بدا عليه التباعد لغير وهلة، ثم الطابع الأممي في تحركه وتنظيره (...). والأمر عينه فعله حاج حمد، حين تراوح بين كتابات فلسفية إبستمولوجية تنظيرية، إلى كتابات سياسية نضالية، ثم عمل على تكوين أرضية بشرية تمهد لفكره، وتعتمد إلى نشرها"¹.

نستوضح من هذه الفقرة وجود تقاطعات سيرية (من السيرة) بينكل من حاج حمد وكارل ماركس، إذ تشابهت محطات حياتهما من حيث المسار الذي شقاه وارتضياه كرسالة عملا على الإخلاص في أدائها. إذن ثمة تماثلات بين الرجلين من حيث المسار الحياتي والسعي للترويج لما ارتضياه كمشروع فكري اجتهد كل واحد منهما في التمكين له من خلال الحراك الفكري والجهد التأطيري في شتى مراكز البحث والجامعات.

¹ - حاج حمد، الابستمولوجيا الكونية، ص 67.

وفي هذا الإطار، يوضّح حاج حمد في إحدى حواراته أن شغله الشاغل كان التأطير العلمي والتكوين الأكاديمي للباحثين في دائرة مشروعه الفكري المتمثل في الجدلية الثلاثية والجمع بين القراءتين وأسلمة المعرفة*، إذ يقول: "انشغالاتي الفكرية هي الإشراف المتجدّد والدائم على رسائل الماجستير وكذلك رسائل الدكتوراه، التي توضع ضمن المنهاج التجديدي لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة للجمع بين القراءتين ومراتب الفعل الإلهي الثلاث؛ عالم الأمر المنزه، وعالم الإرادة المؤسسة، وعالم المشيئة المنزهة. وهو نهج تحليلي جديد استخدمته بعد 25 عاما من البحث في إطار القرآن الكريم، الذي اعتبره كتابا مطلقا يوازي مطلق الإنسان ومطلق الكون، ومن فوقهم جميعا إله أزلي. هذا المنهج بدأ باجتهادات بتوفيق الله، نظرا لمعاناتي في القضية، انتهت إلى تثبيت دعائم هذا المنهج علميا، بمعزل عن الفكر الإيديولوجي التراثي للدين، وبرؤية نقدية تحليلية، انتهى إلى أن أطلق عليه (إيستمولوجية المعرفة الكونية)¹.

وهو ما يُظهر سعيه الحثيث في سبيل ترسيخ فكره عبر استنابات مشاريع بحثية أكاديمية تعمل على التأسيس لقاعدة علمية معتبرة مهمتها استيعاب المشروع الأم والتمكين له عن طريق الممارسة التطبيقية والإجرائية بشكل علمي مؤطر يحقّق استمراريته ومن ثمّ تطويره وتنقيحه بوساطة الاختبار الأكاديمي.

لقد حُظي المشروع القاسمي الذي حمل خطوطه التأسيسية كتابه "العالمية الإسلامية الثانية" باهتمام "المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن (...)" وحظي بنفس الاهتمام في "جامعة ماليزيا العالمية الإسلامية"، ولدى جمعيات من الشباب المثقفين في الجزائر (جمعية الترقّي الاجتماعي - بسكرة) وفي اليمن (شباب الصحوة)، وحظي باهتمام

*- نرجى تفصيل الحديث عن هذه المقولات- التي تعدّ من ركائز المشروع الفكري لحاج حمد- إلى الفصل الثاني من هذا البحث تقديدا بخطة البحث وتلافيا للتكرار.

¹- خرواش، آيت مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، صيف وخريف 2011، ع 47، 48، ص ص 63، 64.

في جامعة تونس (...) وأيضاً تم تبنيه في فلسطين (...). ثم أنه قد سبق تدريسه في جامعة القاهرة للدراسات العليا¹.

وهو شأن صاحب "رأس المال" الذي سعى حثيثاً للتمكين لمشروعه على أوسع نطاق، حيث كثف من نشاطه الذي "مورس في سياق عالمي وأعماله النظرية التي استهلكت طاقته مكنته من إكمال دراسته في رأس المال إلى حد ما، ثم تبنيته لطلاب متأثرين به من لغات شتى، ومناطق عدة"².

أما فيما تعلّق بالشق المعرفي، فقد انجذب حاج حمد إلى الماركسية عبر مقولتها الأبرز، ألا وهي الجدلية*. لكن هذا الأمر لم يصيّر ماركسيا - كما قد يبدو ابتداءً، - فحتى لو تبني حاج حمد الماركسية، فقد أخذ منها شكل الوعي في بعض مراحلها، دون مضامينها، أي أخذ الهيكل معدّلاً، من دون أن يضطر إلى الذهاب إلى مآلات المنهج ونهاياته*³. فعلى الرغم من أنّه "لم يستطع أي كتاب من كتبه التحرّر من هاجس عرض الماركسية"⁴ باعتبار أنّ "الصياغة الماركسية هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوروبي الذي اتخذ سياقاً عنيفاً في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون"⁵. ومن ثمة، ما

¹ - الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003م، ص 35.

² - Lenine.Vladimir,Marx.KarL, Breve Note Biographique Dictionnaire Encyclopédique Curanat, Russe, 7é. Toure, P28.

* - الجدلية في الفكر الماركسي جدلية مادية ترتكز على طرفين تعدّهما ماديين خالصين هما (الإنسان والطبيعة) في ظل تغيب الطّرف الروحي (الديني) والذي تعدّه خرافة "أفيون الشعوب" كما تزعم.

* - يقصد بها الخلوّص إلى تكريس مادية محضة لا تعترف بوجود إله للكون.

³ - دواق الحاج أوحمنه، الإيستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ص 70.

⁴ - الحرز عبد اللطيف، جدل التشكّل والاستلاب: محمد الصدر وأبو القاسم حاج حمد بين التخطيط الإلهي العام والعالمية الإسلامية الثانية، ص 461.

⁵ - حاج حمد، العالمية، ص 153.

كان له أن يغفلها، لكن من دون أن يتماهى معها وذلك بسبب من اعتماده على استغوارها ومن ثمّ نقدها، كما سيتضح.

لقد تعاملت الماركسية في ضبط مفهوم الجدلية بتحيز إلى مبدأ التضاد في جدل الحركة أكثر من مبدأ الوحدة، بسبب من "ايدولوجيتها" التي تمنعها من تصور غائية لأي حركة كانت، في أعقاب النهضة الغربية وتقزيمها للطرح الديني بسبب من الإغراق اللاهوتي الذي تلبّسه. فكان من نتائجها أن أسقطت من جدليتها الغائية، أي ما تمثل في البعد الغيبي، وهو بعد ثالث إلى جانب الإنسان والطبيعة بحسب جدلية حاج حمد. لهذا انتهت جدلية المادية الماركسية إلى تلك الصراعية.

وفي هذا الشأن يقول: "قد تعجّل ماركس وإنجلز التحوّل بفلسفة العلوم الطبيعية* التي تعطي النّظام الكوني معنى وحدة الوجود* الطبيعي دون استيعاب الكونية كلّها ولو في الإطار المادي، فاستيعاب البنائية الكونية* ولو عبر التحليل المادي الجدلي سيقود لاكتشاف متناقضات الجدل (...) وتثبت مبدأ الغائية في التكوين، وهو مبدأ إلهي يؤخذ من داخل فلسفة العلوم الطبيعية المادية نفسها، فيرقى بها لاكتشاف أن غائية الخلق قد ربطت ما بين البنائية الكونية والإنسان فأعطت الخلق الكوني صفة إنسانية عبر التركيب

*- يقصد بها أنّ "العلوم الطبيعية تعتمد على قوانين التشيؤ التي تتحكّم في التحوّلات الإحيائية أو الفيزيائية أو غيرها، بحيث يختلف الناتج باختلاف المركّبات ويكتسب كل ناتج خصائص مركّباته الأولية ولو تطوّر عنها بشكل نوعي نتيجة التفاعل، فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه إلا مركب الثلاثة ألوان؛ أمّا مفهوم الخلق فينتهي إلى غير قوانين التشيؤ وينقضها بذات الوقت، إذ يمكن أن تتحدّ خصائص المركبات الطبيعية ويختلف الناتج، ويمكن أن تختلف خصائص المركبات الطبيعية ويتحدّ الناتج" ويمثّل لمفهوم الخلق بالآيتين رقم 12 من سورة فاطر ورقم 4 من سورة الرّعد. يُنظر: حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 94 إلى ص 101.

*- أشرنا في المطلب السابق "الأصل المعرفي الصوفي" إلى ابن عربي وحقيقة مقولة وحدة الوجود بطرح أجلى دون غنوصية، استثمرها حاج حمد في هذه النقطة المتعلقة بالجدلية بشكل أفضى إلى طرح مختلف عن المنحى الماركسي. وقد وجبت هذه الإشارة لإبراز طبيعة التوظيف لمصطلحات تبدو مفتعلة في الجمع بينها. وسيُتضح الأمر أكثر عند الحديث عن البنية الفكرية لحاج حمد وثنائيتها الاستيعاب والتجاوز.

*- يقصد بالبنائية التكوينية جدلية الطبيعة من حيث كونها "تعني التضاد والوحدة معا" كما يعرفها حاج حمد. وتفصيلها محلّه الفصل الثاني من البحث.

وليس التضاد فقط. فالكون - هو في النهاية - مصمّم على أساس أن يكون "بيتا للإنسان"¹. ولا يمكن أن يكون الكون بيتا للإنسان في ظل غياب السكنية عنه أو تكريس للصراع. ونستخلص من هذا القول أنّ حاج حمد ينتقد التوجّه الإيديولوجي لمقولة الجدلية في الطرح الماركسي الذي "تعمّد" عدم الحديث عن الدّلالة الكامنة في الجدلية من حيث غائيتها التي تنتهي إلى الإقرار بوجود خالق لهذا الكون بالحق.

كما تأكّد اهتمام حاج حمد بالفكر الماركسي من خلال عرضه لتأثير هذا الأخير في طروحات الفكر العربي الحديثونقده لها بعدما استلهمته منه في صورة من يسميهم "الكتّاب الدينيين" من أمثال صادق جلال العظم في كتابه "نقد الفكر الديني"، وعاطف أحمد في "نقد الفهم العصري للقرآن"، وخليل أحمد خليل في "جدلية القرآن". فقد تحرك - نقصد حاج حمد - ضمن "تلك المصادر التي وفّرتها الكتابات الماركسية العربية في توطين الماركسية في العالم العربي الإسلامي، ومحاولة تحليل ذلك التاريخ واستشراف آفاق المستقبل فيه. وهذه الكتابات وتلك التي عملت على نقد الحضارة الغربية على وجه الإجمال، ونقد الماركسية ذاتها من وجهة نظر الحضارة الغربية"². ما يدل على أنّه يتحرى مشاربه المعرفية ويدقّق في تفاصيلها تبعاً لطبيعة شخصيته.

إنّ، انقاد حاج حمد إلى الماركسية عبر جدليتها دون أن يتبنى طرحها المادي، كما يقر بذلك: "بالرغم من أنّي لا أثبتني المادية الماركسية كأساس لتفسير النظام الكوني، إلّا أنّي أعتقد بقيمة القانون الاجتماعي التطوري في علاقته بجدلية الإنسان والطبيعة

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 155.

² - زين إبراهيم محمد، العالمية الثانية وإعادة قراءة التاريخ الديني للإنسانية، (ندوة عالمية حول فكر محمد أبو القاسم حاج حمد) منشور على موقع "السودان الإسلامي" <http://www.sudansite.net/> بتاريخ 2007/5/20

من جهة وعالم الغيب من جهة أخرى"¹. ومن ثمة يكون قد استفاد من أدوات نقدية خوّلته الانطلاق في بناء مشروع الفكري.

2-2 مدرسة فرانكفورت والنقد التحليلي:

هي مجموعة من المفكرين الألمان الذين صاغوا نظرية نقدية، وهذه النظرية جعلت من المهام الواجب تحقيقها "أن تهتم بالماضي إلى مدى غير معروف حتى الآن، تماما كما هي مهتمة بالمستقبل"². وقد ظهرت مطلع عام 1923 في أعقاب "أزمة الفكر الماركسي وإخفاق ثورة 1918 في ألمانيا (...). تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوته بمدينة فرانكفورت"³. وكان من روادها M.Horkheimer "ماكس هوركهايمر (ت1973م) و T.Adorno تيودور أدورنو (ت1969م)، و H.Marcuse هربرت ماركوز (ت1978م)، و E.Fromm إريك فروم (ت1980م)، و J.Habermas ليورغنهابرماس (1929م).

ولقد انصبّت الأعمال التي قدّمها ممثلو مدرسة فرانكفورت ضمن اهتمام مشترك "تجسد في محاولة صوغ فلسفة نقدية بديلة، تقف بإزاء التيارات النظرية البورجوازية، التي مارست، ولم تزل، صنوفا من السلطة الفكرية وهدفت إلى تقويض الفصل بين النظرية والممارسة. وتمثل مرمى هذه الفلسفة النقدية البديلة في تحرير المشروع الثقافي الغربي،

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الزاهن، ص 90.

² - Herbert Marcuse, Négations, Essay in Critical Theory. Benguim Books, 1967, P, 158.

³ - أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة، نموذج هابرماس، ط 2، إفريقيا الشرق، المغرب، 1998، ص 44 (بتصرف).

وهو ما استتبعه بالضرورة تنوعاً في أنساقها ومسالكها¹. كما عملت على اعتماد مقاربة "تركيبية تقوم على ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية"².

لقد انتقدت هذه المدرسة المتأثرة بـ George Lukacs (ج.لوكاتش: 1885-1971)، أحد أعلام الماركسية الحديثة- الفلسفة الوضعية التي انتصرت للعقل والحس والتجربة، فكان من حصائلها سقوط الحضارة الغربية الحديثة في أزمت متعددة، دفعتها إلى الاستجداد بالرؤية الماركسية من حيث كونها أداة للمراجعة والتدارك و"ليست إيديولوجية أو اعتقاداً سياسياً بل هي طاقة للتقد"³.

لذلك، أخذ حاج حمد في استلهاً المتن الماركسي بالعودة إلى مدرسة فرانكفورت التي أعادت النظر في الكثير من "المسلّمات" الفكرية والنقدية للفلسفة الوضعية. فقد "أعادت كشف الماركسية على مستوى الطّاقة النّقدية الكامنة فيها وقدرتها المنهجية على التحليل، بعيداً عن الأغلال الأيديولوجية التي كبّلت بها"⁴. وقد خوّل لها ذلك التمايز عن المنحى المادي الجدلي الذي تلبّس الماركسية بالرغم من تشكّلها في أحضان هذه الأخيرة، لأنّ "ممثلها الرّواد رفضوا منذ البداية الحتمية الاقتصادية، والنّظرية المرحلية للتاريخ وأي اعتقاد جبّري في الانتصار "المحتوم" للاشتراكية (...). لقد كانت ماركسيّتهم بمذاق مختلف، وقد ركّزوا على منهجها النّقدي أكثر ممّا ركّزوا على ادعاءاتها التنظيمية"⁵ من

¹ - بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ط 2، تر: سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر، بنغازي، ليبيا، 2004، (من مقدمة الكتاب بقلم: محمد حافظ دياب)، ص 15.

² - المرجع السابق، ص 44

³ - Habermas Jürgen: théorie et pratique (1963), trad par :G.raulet, et payot. Paris, p230.

⁴ - طاهر علاء، مدرسة فرانكفورت: من هوركهايمر إلى هابرماس، ط 1، منشورات مركز الإنماء العربي، بيروت، لبنان، 1987، ص 36.

⁵ - ستيفن إريك برونر، النّظرية النّقدية، تر: سارة عادل، ط 1، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2016، ص

حيث محاولتها "الكشف عن الماركسية من زاوية غير مألوفة، غير عقائدية، زاوية تأخذ في حساباتها النظرية النقدية الكامنة فيها"¹.

ومن هنا تتضح لنا الأسباب التي دفعت حاج حمد إلى معاينة الفكر الماركسي للاستفادة من منظوره النقديوتكتشف أماننا الخلفية الفكرية التي قامت عليها "ماركسيته" - إن صحّ القول-. وهو ما اعتمده مدرسة فرانكفورت في صدورهما النقدي بعد أن حاولت "تجديد" الماركسية بتوسيعها لآفاق الجدل المادي واحتوائه إنسانيا وحضاريا بتوجهات وجودية واضحة أعادت قراءة هيغل نفسه كما فعل ماركيز² ومن خلال تركيزها على المنهج ما جعلها "تتميز بجرأة فكرية، وبطابع تجريبي، وقد كانت تلك النظرية بالنسبة إليهم مسألة منهج في المقام الأول"³ أكثر من كونها إيديولوجية. وهو ما يتيح لها أوفر قدر من الموضوعية. وهو ما أثار اهتمام حاج حمد فبادر للاستفادة منه واستثماره، لما أتاحه من إمكانات جديدة في المقاربة والتحليل والنقد. بعد أن استعار من هذه المدرسة النقدية "جرأة" المراجعة فيما تعلق بـ"التراث" الذي تحوّل إلى مرجع ثابت وساكن يعلو على كل نقد أو نقاش.

ومن هنا أمكن القول "إنّ طاقات الفكر النقدي التحليلي ستمضي وتتعاظم بالرغم من أزمت الحضارة الأوروبية، وتستبطن كل مظاهر وجودنا، فالمارد الخطير الذي أطلقتها العالمية المعاصرة (...). نعني به تحرر العقل من الثوابت والمنطق السكوني إلى التحليل والنقد وإعادة التعرّف على كل شيء"⁴ أخذ يراجع الكثير ممّا اعتبر مسلمات لا يطالها النقد بله النقض، "فكان مصرع اللاهوت المسيحي ومصرع النظم العقلية

¹ - مهيبيل عمر، من النسق إلى الذات: قراءة في الفكر الغربي المعاصر، ط 1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص 92.

² - حاج حمد، العالمية، ص 171.

³ - ستيفن إريك برونر، النظرية النقدية، ص 25.

⁴ - المرجع نفسه، ص 25.

والأخلاقية التي ما ظنّ في يوم من الأيام أنها ستكون عرضة لمباضع التحليل. ولكنّها حين تعرّضت لم تصمد طويلاً، فكل ما يتكشف عن منهج سكوني في التعامل مع حركية الوجود وصيرورته يلقى به خارج العقل. وكل مقولات لاهوتية تستلب الإنسان والطبيعة معا في عالم المشيئة الإلهية المبارك يلقى به أيضا خارج العقل¹.

وقد عدّ حاج حمد هذه المدرسة محاولة جادة لتحرير الإنسان من ما يسميه "لاهوت الأرض" أو الوضعية، فـ "هذا ما سعى لاكتشافه أخيراً وبعد عناء وضعي ماركسي شديد مجموعة مدرسة فرانكفورت الذين حاولوا الخروج من أغلال الوضعية، ولكنهم جنحوا إلى وجودية عبثية تفكيكية"² لم تسعفهم في بلوغ الحلول.

ولهذا، نجد حاج حمد ينبّه إلى مكن الخلل فيما يسميه بالابستمولوجيا العلمية عندما "تستهدف التفكير والتحليل، (إذ) لازالت بعدُ عاجزة عن الوصول إلى التركيب، فمدرسة فرانكفورت مثلاً قد فكّكت الوضعية المادية لتعطي مساحة للإنسان، ولكنّها لم توضح في النهاية أي إنسان هذا الذي تريد أن تعيد تركيبه وتمنحه حريته، والسبب أنّها تحاول إيجاد حلول ضمن النية الوضعية نفسها. (...) فالمنهج الإبستمولوجي بقدر ما هو مفيد على مستوى التفكير هو الخطر بعينه إذا لم يتّجه نحو التركيب، ولا يتم التركيب إلا عبر وعي كوني مطلق يصدر عن الإله الأزلي"³.

هكذا إذن، تنهياً لنا الإجابة عن سؤال طرحناه في مطلع هذا المطلب البحثي، مؤداه: هل نحن بإزاء مفكر ماركسي وأتى له ذلك وهو يزعم صدور مشروعه الفكري من محض قرآني بامتياز؟ إذ اتضح سبب حضور الملمح الماركسي - في صورة مدرسة فرانكفورت - من حيث الاستثمار في رصيده التقدي دونما اعتداد بإيديولوجيته لما تشكّله

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 152.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 204.

³ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص ص 204، 205 (بتصرف).

من تناقض مع المنحى الإسلامي لحاج حمد. وهو ما يؤكده الحاج دواق الذي يحاول أن يعلل سبب تواجد الرافد الماركسي في تشكيل التركيبة المعرفية لحاج حمد عندما يقول: "حتى ولو تبني حاج حمد الماركسية، فقد أخذ منها شكل الوعي في بعض مراحلها، دون مضامينه، أي أخذ هيكلًا معدلاً من دون أن يضطر إلى مآلاته ونهاياته، بوصف تنوع مصادره الفكرية، ومركزية المنهجية المعرفية القرآنية بنواظرها المعرفية والمنهجية"¹ في نسيجه الفكري. فمن الخطأ أن نعتقد تبني حاج حمد للفكر الماركسي بكليته كما سبق وأن نفى ذلك، لما يتضمّنه من تعارض مع المعرفة القرآنية التي تعد عمود مشروعه الفكري.

3- الأصل الألسني الاستمولوجي حلقه فيينا (Cercle de Vienne)

تكوّن حلقه فيينا المركز الإيديولوجي والتنظيمي للوضعية المنطقية. وقد تشكّلت عام 1922 على يدي M.Schlik (موريس شليك) أستاذ الفلسفة بجامعة فيينا. وقدمت ميثاقها عام 1929 باسم (الفهم العلمي للعالم)، الذي صاغه R.Carnap (كارناب) و O.Neurath (نيوراث)، وتضمّن أهداف الجماعة وبرنامجها العلمي في مجالات المنطق والرياضيات والعلوم التجريبية، وتلخصت في وضع أسس مضمونة للعلوم وبناء وحدتها والبرهنة على أنّ جميع قضايا الفلسفة الميتافيزيقية لا معنى لها. تقوم مبادئها على مفهوم التحليل المنطقي للمعرفة التي لا تتأني إلا عن طريق العلم والحس المباشر، ومذهب الطبيعة التحليلية للمنطق والرياضيات، ونقد الفلسفة التقليدية

¹ - دواق الحاج أوحمنه، الإستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ص 70.

باعتبارها لغواً، وتركيز الهجوم على الميتافيزيقا، بحيث بدا كما لو كانت حركة مقصوداً بها الهجوم على الدين¹.

وتعتبر هذه الحلقة "حركة فلسفية، ادّعت لنفسها صفة إصلاحية، واتجهت إلى تأسيس نوع من الفلسفة العلمية يخلو من القضايا الزائفة أو "أشباه القضايا" التي تحفل بها الميتافيزيقا التقليدية"² في سعيها لإيجاد حل لمشكلات فلسفة العلوم الطبيعية والاجتماعية معاً.

وقد اعتمدت في صياغة اتجاهها على فلسفة العلم، أي "اكتشاف منطق العلم من ناحية، وتنقية اللغة الفلسفية في استعمالاتها التقليدية من ألوان الخلط والغموض من ناحية أخرى"³. ومن ثمة لا ينبغي أن تهتم بالقضايا الميتافيزيقية كالوجود والقيم والجمال. وقد تأثر أعضاؤها بالفلسفة الوضعية التجريبية التي أرسى دعائمها الفيلسوف الفرنسي أوغست كانت (1798 . 1857) وكذلك تأثرهم بالتطور الذي طرأ على المناهج الخاصة بالعلم التجريبي في صورة النمساوي أرنت ماخ (1838 . 1916)، فضلاً عن تأثرهم بالمنطق الرمزي والتحليل المنطقي للغة، سواء لغة الحياة اليومية أو اللغة العلمية، إلى جانب التطورات الكبيرة التي حدثت في مجال الرياضيات والفيزياء في الفترة التي واكبت ظهور الجماعة.

غير أنّ انتصار هذه الحلقة الكامل للمنطق التجريبي أوقعها في التناقض، فحسب إمام عبد الفتاح من حيث إنّ "الوضعية المنطقية لم تستطع أن تحقق رغبتها بطريقة منسقة، فقد استهدفت القضاء على الميتافيزيقا، لكن اتضح أنّها احتفظت في باطنها بكل

¹ يُنظر: توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجرس، ط 2، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، 2004، ص ص 180، 181.

² فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993، ص 83.

³ - المرجع نفسه، ص 84.

عناصر التفكير الميتافيزيقي، فهي عندما نتحدث عن علاقة "المعنى" و"التحقق" بعالم الواقع وعن إدراكها للموضوعات الحسيّة، فقد أدخلت تدقيقات ميتافيزيقية لا تخفى. وليس البحث في دلالات الألفاظ إلاّ نظرية ميتافيزيقية¹. ومن ثمّة، فمضى حلقة فيينا في تقويض أهم مباحث العلوم الفلسفية من قضايا ميتافيزيقية لاستحالة إخضاعها للعلوم التجريبية، أفرز نتائج عكسية من حيث تزايد الترابط بين الفلسفة والعلم، لأنّ ما وصل إليه العلم ما كان له ليتحقّق إلاّ بالاعتماد على القضايا الفلسفية الميتافيزيقية، وخصوصاً في المراحل الأولى للعلم.

وبغض النظر عن مدى موضوعية ما دعت إليه الوضعية المنطقية وما استتبعه من القول بإنكار الميتافيزيقا وحصر الفلسفة على توضيح الأفكار والقضايا لا إقامة النظريات، ومن ثمّة إخضاعها لمجال وحيد وهو منطق العلوم أو فلسفة العلوم، حيث تُعنى بدراسة تركيب النظرية العلمية، وصلتها بالواقع، ودراسة المناهج العلمية، وتوضيح تصورات المعنى والصدق والاحتمال، إلى جانب كونها تؤسّس لنظرية في المعنى تستدعي مبدأ التحقيق الذي يقاس بالتجريب² فإنّها مع ذلك وبسبب من ذلك "نجحت هذه الحركة في أن تجرّ العالم الفلسفي إلى مجادلات حادّة، ومناقشات حامية، لا تزال أصدائها - على الرغم من أنّ الحركة الآن قد انحسرت - باقية إلى يومنا هذا"³.

وهو ما استفاد منه حاج حمد الذي سعى خلال رحلة تأسيسه الفكري إلى البحث عن أجوبة لأسئلته الإشكالية - بحكم أنّه يمتحن حرفة السؤال في سبيل الفهم - كان من بينها ما تعلّق بلغة القرآن الكريم - التي يعتبرها بوابة لفهم مضامينه - بعدما استغلّق عليه أمرها وهو يقبّل المصنّفات التراثية والحديثة بشأنها، إذ كثيراً ما كان يلتبس عليه

¹ - إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، ط 1، نهضة مصر للطباعة، 2005، ص ص 188، 189.

² - يُنظر: زيدان محمود فهمي، مناهج البحث الفلسفي، ط 1، جامعة بيروت العربية، لبنان، 1974، ص 84.

³ - كارناب رودلف، مدخل إلى فلسفة العلوم: الأسس الفلسفية للفيزياء، تر: السيد نقادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، مصر، 2003، ص 5 (من مقدمة المترجم).

حال التفاسير وهي "تؤنس" المفردة القرآنية وتزجّ بها في تناول بشري يغفل عن مصدريتها المتعالية، فنتلّون تلك المفردة بدلالات متعدّدة تصل في بعضها إلى حدود التضاد. وقد أوعز حاج حمد هذا الالتباس وذاك التضارب الدلالي إلى كون لغة القرآن "لم يُعن بها الثّراثيون بالقدر الذي عُنوا فيه بالمصدر البشري للغة، فهم قد دوّنوا لنا لسان العرب ولكن لم يدوّنوا لسان القرآن، إذ اعتقدوا بأنّ هذه من تلك، فانصرفوا للإعراب والبحث في بلاغة القرآن وعجائبه، ففسّروا القرآن بدلالات ألفاظهم وليس بدلالات ألفاظ القرآن، كما استمدوا فهمهم للعائد المعرفي في ألفاظ القرآن من فهمهم هم لهذا العائد المعرفي على ضوء مكوّناتهم الثقافية"¹.

فهذا الوضع الإشكالي للغة القرآن، دفع حاج حمد إلى تلمّس مخرج معرفي يرفعه عنها. وقد أسعفته الأطروحة المعرفية للوضعية المنطقية بالحلّ الذي نزع عن النصّ القرآني ذلك الإشكال والتضارب الذي أحيط به. فكان أن توصل من خلال جهود الحلقة إلى مقولة اللغة الاصطلاحية أو المثالية التي تعني أن "يكون كل اسم دالا على مسمى معين أو أن يكون لكل كلمة معنى ومدلول"².

وسيتربّب على هذا الطّرح الألسني الجديد العديد من المسائل ذات الأهمية البالغة في تناول النصّ القرآني وفي طبيعة قراءته وفهمه. وهو ما سيّضح بيانه في ثاني فصول هذا البحث.

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004، ص 275.

² - زيدان محمود فهمي، في فلسفة اللغة، د ط، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1985، ص 30.
* - فشلت في الدفاع عن وجهة مقولتها، بل أعلن أقطابها تعذّر تحقيقها كما هو شأن Wittgenstein. اللودفيكفيتجنشتاين بتحوّله إلى مفهوم "اللعبة اللغوية" ويقصد بها "تعدد معاني الرموز اللغوية بتعدد الاستخدامات". يُنظر: فيجنشتاينلودفيك، بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، د ط، جامعة الكويت، الكويت، د ت، ص 25.

المبحث الثالث: البنية الفكرية لحاج حمد

يقدم أحد معاصري حاج حمد قراءة تكاد تلخص تركيبته بكل أبعادها، إذ يقول: "مع رجل خاض كل سباقات الحياة بحصان واحد، يصعب أن تقف على أرضية من يقين ثابت لتريح بدنك من وعثاء رحلات طويلة، وسباقات شديدة الأذى متكلفة، فتتمدد واضعا قدما على أخرى وتطلق نفسا عميقا كأرشميدس صائحا (وجدتها، ووجدتها) (...). حالك هذا مع اجتهادات وأفكار الزّاحل محمد أبو القاسم حاج حمد (...). عليك أن تكون أكثر من قارئ، وأكبر من ناقد، وأشد صبرا من امرأة أيوب، فقد تفقد حضورك وأنت بكامل جسدك المعرفي، يصيبك ذلك وأنت مع رجل يتعمد الموسوعية ويتشكّل بوعي خاص، كأنه قادم من عوالم أخرى، دُرِبته فيها فائقة ومرافعاته مبصرة وما على المتهمين والمحاكمين إلاّ الإنصات والتصفيق بنصف يد، فهم لا يصبرون عليه فتيلًا، ولا داعي للدخول معه في حوار جاهز مسبق، وقراءته بفكر مجلوب من بقاع الفكر الإنساني قديما وحديثا. فحاج حمد مفكر (مشاكس) بامتياز، لا يرتضي أبداً بأنصاف الإجابات ولا بالحلل التوفيقية. هو رجل يحترف التعب، يمارس مهنة صياد اليمامة، فلا يكتفي بأرض ولا يخوفه أفول، فحرفته هي الدّخول دائما من بوابات من فضّلوا المغادرة على عجل"¹.

يتبين لنا من هذا النّص الكيفية التي تتوسّل بها تركيبية حاج حمد الفكرية إلى التأسّس المعرفي الموسوعي الذي لم يقصّ متاحا فكريا للاعتراف من معينه، والاستفادة منه في سبيل الوصول إلى الإجابات المقنعة، فطالت قراءتها المستغرقة التراثين العربي والغربي كليهما على حدّ سواء.

¹ - عثمان غسان علي، محمد أبو القاسم حاج حمد .. (المشاكس) 2/1، صحيفة "رأي" السودانية، عدد 6957، بتاريخ 2013/01/01.

وفي هذا الشأن، يوضّح حاج حمد موقفه أو طبيعة تعامله مع الرافدين بأنّه لا يُحدث قطيعة معهما بل يحاول استيعابهما ثم تجاوزهما للخلوص إلى ما يرتضيه من رؤية فكرية يقول بها عن اقتناع. فكما أفاد من التّراث العربي على امتداده الزمني وتنوّع مجالاته المعرفية من لغة وبلاغة وفقه وعلم كلام وفلسفة وتصوف وعلم اجتماع، أفاد من الوضعية المنطقية، والألسنية، والجدلية المادية وحتى الدارونية- على فداحة مروقها عن الفطرة السّوية بما انتهت إليه من مسخ لخلق الإنسان- أفاد منها مقولة التطورية وقد استثمرها في ما أسماه بالصبيرة... ففكر حاج حمد غير منبت الصلّة، أي أنّه لا يمثّل طفرة، ولكنّه استثمر في هذا الناجز الفكري والمعرفي وأعمل فيه تحليله دون أن يغفل التركيب الذي شكّل خصوصية بنيته الفكرية.

المطلب الأول: الانفتاح الفكري:

لا نعدم تعريفا ضابطا للانفتاح أنسب من مقابلته بضده "الانغلاق" على اعتبار أن الأشياء بضدها تُعرف. وهو مفهوم في دلالاته البعيدة سعي نحو النضج المعرفي. وفي هذا الجانب نلاحظ الاستحضار الرشدي في التحوار مع الفكر الآخر، بعيدا عن الإقصاء أو التماهي، فكما يقول ابن رشد عن جهود حضارات العالم غير الإسلامي في العلوم والمعرفة "إن كان غيرنا قد فحص، فبيّن أنّه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التذكية لا يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة"¹.

يصل انفتاح حاج حمد الفكري حدودا بعيدة، كما تبين من الأصول المعرفية التي شكّلتها قارئاً مفكراً؛ بل إنّه يبدو من فرط انفتاحه متناقضا، حيث تجتمع لديه الصوفية

¹ - ابن رشد أبو الوليد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ط 3، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1999 ص 26.

والماركسية والدارونية، فكيف له أن يزعم قراءة قرآنية جديدة وامتكاته الفكرية على هذا النحو من التضاد؟

يقول حاج حمد متحدثاً عن بنيته الفكرية "حين تأخذ جدل الإنسان تجد حاج حمد يقارب هيجل، وحين تأخذ جدل الطبيعة تجد حاج حمد يقارب إنجلز في نقده لفيورباخ، في جدل الطبيعة تجد حاج حمد يقارب مدرسة فيينا في علوم الطبيعة وفلسفتها، وهي مدرسة أعطت الكثير، وجلها زبدة فلاسفة أوروبا المعاصرين (...) تحليلاتي لجدل الإنسان تقارب تحليلات مدرسة فرانكفورت المعاصرة، هابرماسوماركيز وكثيرون، ولكن هناك البعد الثالث الذي لم يتطوّر بعد في تفكير الشباب "البعد الغيبي" (...) هو في الحقيقة البعد الأول بعد المنشأ والتكوين، البعد الغيبي/ جدل الغيب"¹. فهل لنا أن نستخلص من هذا النص أن صاحبه فاقد لهوية منضبطة ومستقلة؟ وإذا كان الأمر كذلك فأنتى له الزّعم بمشروع فكري متميز هو خلاصة اجتهاده الخاص؟

يرى حاج حمد أنّ الانغلاق والتفوق ليسا من الأصالة في شيء، بل على العكس الاحتكاك بالعالم الخارجي المحك، لأنّه ميدان لاختبار مدى أصالة أي مشروع. وهذا المعطى مكّنه من الإفادة من المتوقّر من العلوم والمعارف واستثمارها في مشروعه، حتى يربأ به عن الجهوية والرؤية الضيقة. إذن انفتاحه على المعارف الأخرى لم يكن مناقضا لأصالة المشروع الفكري الذي يسعى إلى تأسيسه.

ويوضّح في هذا الشأن بشكل صريح ومباشر قائلاً "لو حاولت أن أرفض الفكر الأوروبي لرفضت أهم بعدين في الجدلية الثلاثية، لرفضت جدلية الطبيعة وجدلية الإنسان. أنا أختلف في موقفى من الفكر الأوروبي، أتخذ منه موقفاً قرآنياً، هو موقف أن أستوعبه ﴿افْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾

¹ - خرواش، آيت مصطفى، وبن إحيا لحسن، الانقلاب على الموروث الديني والمنهجية القرآنية المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص ص 72، 73.

هذه القراءة الثانية مع القراءة الأولى، لكن يضاف البعد الغيبي للقراءة الأولى، أي أضيف البعد الأول ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1)﴾... ويرتبط هذا البعد بالقراءة الموضوعية العلمية الأوروبية التي أعشقها لأنها تعطيني ﴿أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ القراءة الثانية¹.

يتبدى انفتاح حاج حمد الفكري في إقراره الصريح بمدى أهمية الإفادة من المعارف المبتكرة والمناهج الحديثة، ذلك "أن أهمية المناهج المعرفية الغربية تكمن في ما تقدمه لنا من (محددات نظرية) كالصيرورة والجدلية والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار - مثلا - وليس في ما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية بحيث نندفع إلى العصرانية لنتماهى مع نهاياتهم الفلسفية التي انتهت بهم إلى الوضعية المفارقة للكونية التي يطرحها القرآن، أو نسقهم الحضاري الذي انتهى بهم إلى (الليبرالية) العبثية بلا أدنى ضوابط اجتماعية أو أخلاقية"². فهو يوظف تلك المقولات المنهجية الغربية كأدوات ولا يأخذ بمساقاتها الأيديولوجية، لسبب بسيط وهو عدم اكتمالها بالمعطى الأبرز ألا وهو البعد الغيبي.

المطلب الثاني: الاستيعاب والتجاوز:

لعلّ الاكتفاء بعنصر الانفتاح في البنية الفكرية لحاج حمد لن يكون إلا بمثابة مثلبة في حقه، إذ سيجعل منه "مفكراً - تجاوزا - إمعيا" لا هوية له، ومن ثمة يفتقد لتفاسيم تحدّد عوالمه الفكرية الخاصة به، ذلك أنه لن يكون إلا وعاء تجتمع فيه رؤى الآخرين على تعددها وتناقضها.

إنّ الانفتاح الفكري الذي تميّز به حاج حمد لم يكن مجانيا أو اعتباطيا، بل أدرك أهمية الفتوح العلمية دون أن ينساب معها من غير فهم أو استيعاب. فقد نحت هذا

¹- خرواش، آيت مصطفى، وبن إحيا لحسن، الانقلاب على الموروث الديني والمنهجية القرآنية المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص ص 74، 75.

²- حاج حمد، العالمية، ص ص 117، 118.

المفهوم من الكتاب المنزّل، إذ يوضح بالقول: "القرآن (عالمي) وموضوعاته (كونية) وإنسانيته متفاعل بكل الأنساق الحضارية، ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية، ليستوعبها ثم يتجاوزها ليسمو بها. فأن نأخذ بالمحددات النظرية، المعرفية والمنهجية، عن غيرنا، فذاك صميم مهماتنا، أما الانغلاق تحت دعاوى (ردّ الغزو الثقافي) ثم إطلاق شعارات (الخصوصية) فذلك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج. فكما يسترجع القرآن أصول الموروث الروحي البشري من دهاليز العتمة الأسطورية والخرافية والعقليات الإحيائية، يسترجع بمنهجيته المحدّات النظرية والمنهجية من دهاليز العتمة الوضعية، مفتحا على العالم كلّه. فكيف يفعل القرآن ذلك إذا لم ينفذ إليه وإلى داخلته بمنطق تحليلي فلسفي"¹.

فعندما يفيد حاج حمد من نظرية النشوء والارتقاء - على علّتها العلمية والعقدية - مثلا، فإنّه لا يتورّط في النتائج التي قال بها صاحبها من حيث كون أصل الإنسان قرد، بالاعتماد على مدونة حاج حمد "القرآن الكريم" الذي ينسف بهذا التخريج الساذج مكتفيا بالردّ عليها بأية ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين/ 4). ولكنّه أفاد من هذه النّظرية من حيث الاستثمار في مفهوم "التطور" الذي وجد حاج حمد مقابله في النّص القرآني متمثلا في "الجعل" الذي يتضمّن معنى الصيرورة. وقد استل هذا المفهوم من العوالم الإلهية الثلاث: عالم الأمر وعالم الإرادة فعالم الشهادة، وبذلك عمل على استيعاب النّظرية من خلال فهم الآليات التي اعتمدها ثم تجاوزها.

ونجد مسألة الاستيعاب والتجاوز تطال أهم مفهوم اعتمده حاج حمد في مشروعه، ألا وهو "الجدل"، الذي يبدو معطى ماركسيا خالصا محضا، يستتبع انخراط فكر حاج حمد تحت مظلته، بدليل أنّ صاحب "العالمية" لا يتوانى عن الاعتراف بمركزية هذا المفهوم في مشروعه الفكري، ولكنّه يقف عنده بضبط ينسجم ورؤيته القرآنية، فبدل أن

¹ - حاج حمد، العالمية، ص ص 86، 87.

يكون الجدل ضدياصراعياً نافياً، يصبح في الطرح القاسمي مصطبغاً بالتألف والانسجام، فالطبيعة لا تنفي الإنسان بقهره بدل احتضانه، والإنسان لا يناصر الطبيعة العداء بـ "غزوها" بدل اكتشافها، والغيب لا يستلب الإنسان بأن يحوِّله إلى "عبد مملوك لا يقدر على شيء أينما توجهه لا يأتي بخير"، بل على العكس هذه الثلاثية الجدلية متفاعلة لأنها ذات غائية وهي الحق.

إذن، لا يتعاطى حاج حمد مع الفكر الغربي بمنطق تنابذي ضدي يلفظه - وهو منطق واقع تحت طائلة "الأحكام المسبقة" التي تتورط في فساد الأحكام -، بل على العكس من ذلك يفيد منه دون أن يتماهى في منظومته الفلسفية المفارقة لصدوره الإسلامي "إنهم يجسّدون جدل الإنسان وجدل الطبيعة، لذلك علاقتي بالفكر الأوروبي علاقة انتماء ومحبة. كل ما أفعله أنني ألغي نهاياتهم الفلسفية، وأتبنى نفس أدواتهم المنهجية المعرفية، أتعاظها كأدوات وليس كمنهجيات؛ لأنّ منهجي يرتبط ببعد ثالث لا يستخدمونه في منهجهم، آخذهم كأدوات تحليلية وتفكيكية، ولكنّي لا آخذهم كمنهج"¹.

وعليه، فلا مشاحة في الاستفادة من "الآخر" على غيريته؛ بل لا يرى بأساً في ذلك إذا ما كان "الأخذ" واعياً لا ينساق خلف القاعدة الخلدونية "ولع المغلوب باتباع الغالب"، بل على العكس من ذلك فهو يدعو إلى التوسّل بأسباب المعرفة أنّى كان محضنها لأنها سبيل العبودية الحقّة، فالحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق بها.

ويمضي حاج حمد في "شُرْعنة" الاستيعاب والتجاوز إلى الحدّ الذي يجعل منه "مطلباً قرآنياً" فهو يقول: "القرآن يعلمني ألا أرفض بل أستوعب، وبعد أن أستوعب هذا العلم القلمي أربطه بالقراءة الأولى، أي البعد الغيبي، فيتم التجاوز (استيعاب وتجاوز). أنا

¹ خرواش، آيت مصطفى، وبن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني والمنهجية القرآنية المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص 76.

أكرّر دائماً هذه المقولة "استوعبوا وتجاوزوا..." لا أرفض.. ترفض ماذا؟ هل ترفض علماً أمرك به الله، علم يرسلك إلى القمر والزهرة وإلى المريخ في المركبة الفضائية؟¹.

ينقلنا حاج حمد عبر مفهوم الاستيعاب والتجاوز إلى المسألة الأعمق وجودياً، ألا وهي "العبودية"، ذلك أن الطريق إلى الله هي معرفته ولا تكون إلا بالعلم، والعلم لا يكون بالانغلاق ورفض الآخر تحت أي طائل كان. هكذا يفهم حاج حمد عبودية الإنسان لله التي لا يمكنها أن تتأسس على الجهل بالخالق، فهو يقول: "عدم العلم بجدل الإنسان وجدل الطبيعة يجعل عبوديتك لله ناقصة. ماذا يعني ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات /56)، أي لكي يعرفوني. العبادة هي معرفة الله؛ حين تعرفه تكون قد عبدته، وحين لا تعرفه تكون قد أشركت به. الجهل يوازي الشرك، ومعرفة الله هي التوحيد، التوحيد العبودي، التوحيد الذي يقودك لعبوديته، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ أي ليعرفوني كي يعبدوني (...). المعرفة مدخل، ولمعرفة الله يجب أن تعرف ما خلق. كيف تسبح الله وتمجده، وأنت لا تعرف جمال طائر النورس، ولا تعرف جمال زرقة البحر، ولا تعرف منطق أولي الألباب. (...) حين أرفض النتائج الفلسفية والعلمية للثورة الفيزيائية والعلم بالقلم كيف أعرف الله؟ كيف أعبدته؟ إذن أنا لا أرفض العلم الغربي، إنما أريد أن يحقق لي فهم جدل الطبيعة وجدل الإنسان، ثم أتجاوزه. ما معنى التجاوز؟ حين يؤدي جدل الطبيعة إلى الفلسفة المادية، أي حين آخذ بجدل الطبيعة ألغي بالتجاوز النهايات الفلسفية المادية في جدل الطبيعة، ليكون جدلاً ضمن إطار كوني ربّاني؛ فمنطق التسخير ليس منطق غزو الفضاء فقط، وحين آخذ بجدل الإنسان لكي ألغي النهايات

¹ . خرواش، آيت مصطفى، وبن إحيا لحسن، الانقلاب على الموروث الديني والمنهجية القرآنية المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص 75.

الفلسفية، حتى لا يقودني جدل الإنسان إلى الوجودية، ينتهي إلى ليبرالية تجاوز العائلة وتجاوز ضوابط الأخلاق"¹.

لقد تضمّن هذا النصّ القاسمي طبيعة العلاقة مع الحمولة المعرفية والمنهجية الغربية التي لا يقف إزاءها موقف استلاب أو لفظ وإنكار ولا حتى توفيق أو تلفيق، لأنّه سلوك غير منهجي حسبه، وهو من يتحرّك في كل مشروع الفكري من منطلق "المنهج" الذي ينضح من القرآن الكريم. فهو يتعاطى مع الفكر الآخر على أساس من هذا، ما يدفعه إلى القول: "ننتظر من فلسفة العلوم المعاصرة نوعاً من التركيب. وهذا ما تعجز عنه، لأنّها لم تتطوّر بعد من فلسفة وضعية إلى فلسفة كونية، ولم تنجز على المستوى العلمي بما فيه الكفاية. إن الوضعية حين تهيمن على البحث العلمي، فإنّها تتحوّل إطار فلسفي قبلي تمنهج مسبقاً توجّهات البحث العلمي"². ولذلك، لا يرى حرجاً في الإفادة من الفكر الغربي دون استلاب، حتى مع انتقاده له "فإذا عجزت الحضارة الغربية عن الانطلاق نحو قدرات التركيب العلمي لجدلية (الغيب - الإنسان - الطبيعة) نتيجة قصور في فهمها لفلسفة العلوم الطبيعية، فإنّها لم تعجز عن إطلاق قوى النقد والتحليل وضخّها في أحشاء العالم المعاصر"³.

هكذا يبدو حاج حمد حصيفاً في تواصله مع الفكر الغربي - وهو الذي شرّح تكوينه الحضاري في كتابه العالمية الإسلامية الثانية بحثاً عن حل لأزمة الحضارة الرأهنة - إذ استثمر المتاح المعرفي الحديث بما يوائم قاعدته الفكرية، فكان أن صقلها وأثرها عندما احتضنها في مشروعه الفكري. وهذا ما يشكّل تميّزه رغم توسّله بأدوات غربية "وإذ يؤكّد أنّه يختلف مع المدارس الوضعية في منطلقها وغاياتها حين تجرّد التاريخ عن أي

¹ - خرواش، آيت مصطفى، وبن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني والمنهجية القرآنية المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، سنة 2011، ص ص 75، 76.

² - حاج حمد، العالمية، ص 184.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الرأهنة، ص 152.

بعد غيبي مؤثر في حركة الواقع، فإنه لا يرفض نمط تعاملها مع محرّكات معينة، اجتماعية أو حضارية، وإنما يتعامل معها بمنطق الاستيعاب والتجاوز، ويمثّل الخط الفاصل هنا انطلاقة من غائية الخلق المتجه حتميا نحو الحق"¹.

وهنا بالتحديد ينتقل حاج حمد من استيعاب هذه الأصول المعرفية إلى تجاوزها، في عملية شبيهة بالتحويل وإعادة الصياغة الجديدة للحصول على منتج أصيل غير هجين، نظرا لأنّ مكوناته لم تخضع للانتقاء أو التلفيق، بل تأتت من فهم متعمّق أمكن من هضمها من دون أن تستلبه، ما أحاله على مرحلة تالية بالغة الأهمية تمثلت في استثمارها بتجاوزها. وقد انتهج حاج حمد في الإفادة من المعرفة والفكر الإنسانيين منهجا تحليليا تركيبيا.

نخلص إلى القول بأنّ البنية الفكرية لحاج حمد تصدر عن قراءة مفعّلة للآية القرآنية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾²، حيث يسعى إلى بلوغ هذا المقصد عن طريق ما يسميه التجديد النوعي أو العقلانية الناقدة عبر "استيعاب مكونات الأنساق الحضارية وخصائصها الدينية والثقافية والسلوكية التي حدّدت شخصياتها ثم تجاوز انغلاقيتها وحصريتها باتجاه إنساني عالمي بمنطق "التعارف" والحوار والتفاعل وليس "التصادم"³ من منطلق عالمية الإنسان. وهي حتمية تنتهي إلى "إعادة بناء وصياغة العقل الإنساني على أساس توحيدي إلهي وكوني"⁴ كما يتصوّر حاج حمد، لا من باب التمني وإنما تحقيقا لسنة الله بالحق ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ

¹ -سرمد الطائي، تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 133.

² - سورة الحجرات، الآية: 13.

³ - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 365.

⁴ - المصدر نفسه.

يُتِمُّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (32) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (33) ¹.

¹ - سورة التوبة، الآية: 32، 33.

الفصل الثاني

النص القرآني

ومقولات حاج حمد

القراءة

توطئة

يحدّد حاج حمد منطلقاته المنهجية في التعامل مع النصّ القرآني من خلال ضبط تموقعه الفكري وسط مقولات العصرية والحداثة والتراث بإقرار صريح ومباشر ينتقد من خلاله الانقياد الأعمى إلى أحدها أو أن يسلك التلفيق في الجمع بينها. يصف طبيعة منهجه قائلاً: "منهجي يرفض التماهي مع العصرية بذات القدر الذي لا آخذ فيه بالتماهي التراثي (اللاهوتي)، فكلاهما وليد (تاريخانية) تصادر النصّ القرآني، تاريخانية التراث وتاريخانية العصرية. فمنهجي يرتبط بداخلية القرآن، محاولاً الاستماع إلى (وحيه الذاتي) - (من داخله) سواء توافق مع العصرية أو لم يتوافق معها، فالفلسفة الكونية للإنسان قطعاً مختلفة عن مناهج التأويلات والمقاربة. هذا التوجّه للقرآن من داخله يستوجب التخلي النفسي والعقلي عن الدوافع الذاتية والمؤثرات فلا نتحدّ بغرض خارجي. وفي هذا الإطار يجب أن تدرك تماماً أن دخولي عالم الفلسفة الكونية الإنسانية لم يكن في حدّ ذاته غرضاً دافعاً، ولكنّي حين بدأت كنت أبحث في القرآن عن منظور هذا الكتاب (لأزمة الإنسان) وفي (الدنيا) بمعزل عن وعظيات خطباء الجمعة لنحسن ثم يحسن الله - سبحانه - إلينا، ومن يومها كنت على موعد (غيبي) مع هذه الفلسفة الكونية الإنسانية"¹.

¹ - حاج حمد، حوار الأجيال أبو القاسم حاج حمد في مراسلات معرفية مع عبد الرحمن إبراهيم الحاج، موقع الشهاب www.chihab.net بتاريخ: 2014/08/23. تاريخ الرسالة كان 2004/03/23 ولم يطلع عليها عبد الرحمن الحاج إلا قبيل وفاة حاج حمد بأسبوعين وجاء ردّه عليها في صيغة رسالة سماها: رسالة لصاحب العالمية الثانية بعد رحيله، موقع الشهاب www.chihab.net بتاريخ: 2005/01/03.

المبحث الأول: ماهية النص القرآني

غالبا ما تُحدّد زاوية النّظر طبيعة الفهم التي تعتمد بدورها على تركيبية الوعي التي يصدر عنها، ذلك أنّ "كل منهج يصدر عن رؤية ولا بد، إمّا صراحة وإمّا ضمنا. والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا... الرؤية تؤطّر المنهج، تحدّد له أفقه وأبعاده، والمنهج يغني الرؤية ويصحّحها"¹. فكيف عاين حاج حمد النصّ القرآني؟ وما هي الزاوية التي حدّد من خلالها مفهومه؟ وهل من مصداقية لفعل كهذا؟ وهل تخضع زاوية النّظر هذه لطبيعة المنظور أم هي راجعة لطبيعة الناظر؟

المطلب الأول: المنطلق المعرفي والمنهجي لحاج حمد

تجدر بنا الإحاطة ببعض المفاهيم ذات الصّلة بموضوع النصّ القرآني قبل الخوض في مفهومه من منظور حاج حمد. وسيرتكز الحديث حول عنصرين يبدوان مؤطّرين للمفهوم، ألا وهما عنصر التّراث كمنطلق معرفي، وعنصر التحليل كمنطلق منهجي في المقاربة.

1. التّراث تركيبية معرفية تاريخية

يقول حاج حمد بشأن مركزية القرآن العظيم في مشروعه الفكري "ينبغي تأكدي وإصراري على التوجّه المباشر إلى القرآن الكريم بوصفه المهيم على ما سبق بحكم خاتمته والمهيم على ما يلحق بحكم إطلاقيته"². وهو قول يثير جملة من الأسئلة: لم إصراره على التّعاطي المباشر مع القرآن الكريم؟ هل هو الافتدار المعرفي والمنهجي الذي يصدر عنه ومن ثمّة يزعم أنّه أهل لهذه الدّعوى، أم هل تراه يرفض التّراث جملة

¹ - الجابري محمد عابد، نحن والتّراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 26.

² - حاج حمد، جنود المأزق الأصولي، ط 1، تح: محمد العاني، مؤسسة الدّراسات الفكرية المعاصرة، دار السّاقى، بيروت، لبنان، 2010، ص 70.

وتفصيلاً إلى درجة الدعوة إلى تجاوزه لأنه ماض لا يقبل به العصر الزاهن، ومن ثمّة دعوة إلى التجديد مجارة للعصر وجريا وراء توظيف المستجد من المناهج والنظريات؟ أم هي دعوة إلى مراجعته وتدقيق النَّظر فيه؟

ينطلق حاج حمد في تعاطيه مع النصّ القرآني من قاعدة مفاهيمية خاصة، تتبذّى المراجعة المعرفية للتّراث، الذي يمثّل سطوة قاهرة لحاضرنا بالنّظر إلى أنّه يواصل فاعليته وتأثيره في راهنا لـ"أنا نعيش تحت وطأة التّراث)... (وسنبقى قابعين في هذا السجن ولا نستطيع الإفلات منه، ما لم ندرك أنّ التّراث يتمثّل في مجموعة معان، وأنّ هناك شروطاً لغوية وثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية لإنتاج كل معنى. ومن الضروري تحليل تلك الشروط، ورصد صيرورتها التاريخية والأنساق التي تحركت فيها، ودراسة الأطر الاجتماعية للمعرفة، والأبعاد السوسولوجية والأنثروبولوجية والسيمائية والسيكولوجية لتشكّل الخطابات المتنوعة المنبثقة عن هذه المعاني"¹.

وهو ما دفع حاج حمد إلى أن يُخرج من (دائرته أي التّراث) النصّ القرآني المتعالي لأنّ مصدره إلهي، فهو "كوشي مطلق، يتعالى على تاريخية الصدور الزماني والمكاني، ويستجيب بذات الوقت لتكوينية كل زمان ومكان عبر توسّطات جدلية محدّدة"².

¹ - الزّفاعي عبد الجبّار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 284.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 251.

إلى جانب السنّة النبوية الصحيحة¹ التي يُخرجها هي الأخرى من الدائرة التراثية، فهي "خارج التراث، لأنها تستمد سلطتها المرجعية من النصّ الإلهي القرآني المطلق"².

ولذلك نجده قد انخرط في مسار معرفي نقدي (ابستمولوجي) "متحرّر" من الأصول التقليدية للمعرفة انطلاقاً من إقراره بحتمية التباين بين البشر معرفياً وضرورة الخروج من الوصاية الأبوية للتراث- دون أي روح إقصائية أو استعلائية-، كما هو شأن شعار "الأنوار" الذي حمّله رائد الفلسفة النقدية Emmanuel Kant (إمانويلكانط). ولعلّ حاج حمد في هذا المنحى الفكري يستلهم مقولة هذا الفيلسوف التي تستهض الفكر وتحفّز

³ - يعتمد حاج حمد قراءة تحليلية للمتن النبوي الشريف تشترط فيه الانسجام التام والتناغم الكلي مع النصّ القرآني باعتبار النصين صادرين عن مشكاة واحدة ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَفَرَزٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)﴾ (سورة الواقعة) و﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4)﴾ (سورة النجم)، حيث يخلص إلى "غريلة" متون الحديث ويلفظ قسماً منها متجاوزاً قواعد علم الحديث من حيث الإسناد والزواية أو ما يسمى بعلم الجرح والتعديل، الذي يعتبره حاج حمد أهم دليل على "الوضع" و"الدس" والتقول على الرسول صلى الله عليه وسلم، حيث يعتبر تدوين الحديث الباب الذي فسح المجال "للإسرائيليات" والفكر المحرّف من التغلغل تحت مظلة "رواية السنّة النبوية". وقد انطلق في نقده للمتن المدون المنسوب إلى النبي الكريم من خلال عرض الحديث على النصّ القرآني ومدى توافقه معه. وقد عزّز مسعاه بالاعتماد على حديث نبوي ينهى عن تدوين الحديث. ففي صحيح مسلم: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله قال: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه، وحدّثوا عني ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". (رقم الحديث 3004 ضمن: بن الحجاج مسلم، صحيح مسلم، ط 1، دار طيبة، تح: محمد الفاريابي أبو قتيبة، مج 2، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2006، ص 1366) خشية الخلط والالتباس الذي بلغ درجة بالغة بزعم أن الرسول كان ينثو سورة كانت تضاهي من حيث الطول السور الطوال، ثم بعد "النسخ" تحولت إلى ما هي عليه في المصحف الشريف. ولعل هذه المراجعة في المتن النبوي دفعت ببعض المهتمين بالحقل الديني إلى إدراج حاج حمد ضمن زمرة "القرآنيين" الذين لا يقرون بأهلية السنّة كمصدر للتشريع، ويكتفون بالقرآن الكريم. وهو نقد يبدو عليه الشطط. ينظر في هذا الصدد: حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، هامش ص ص 85، 86.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 251.

العقل عندما أعلنها مدوّية في القرن الثامن عشر (1784) "تجرأ على أن تعرف.. كن جريئاً في استعمال عقلك أنت"¹.

إذن، لم يجد حاج حمد - من منظور أنّ "التفكير لا يكون محايداً"² - كبير حرج وهو يشير بشأن التّراث العربي إلى مسألة خطيرة عندما يشكّك في تراثية هذا الإرث لعدم انفصاله عن الحاضر العربي، من حيث إنّ الفكر العربي الحديث وأساليب قراءته للمتّن الإلهي ما تزال تکرّر ذات المنتج الموروث (التّراث). فحاج حمد يوضّح الخلاصة التي انتهى إليها بالقول "إنّ التّراث التدويني لم يتحوّل بعد إلى تراث، فهو لا زال معاشاً، نسترجعه يومياً ونؤلّف فيه، أي أنّه تراث ومعاصر، فمجتمعاتنا في الدّيار العربية والعالم الإسلامي لم تحدث فيها (متغيّرات نوعية) على مستوى تلك التي حدثت في أوروبا منذ القرن السادس عشر وإلى اليوم عبر ثورات متتالية اتّحد فيها التّطور الصناعي مع العلمي بكيفية أثّرت في تكوينية المجتمع والأفكار"³.

هذا التخريج الذي طرحه حاج حمد، يوضّح جانباً منه سعيد شبار عندما تناول علوم القرآن وأصول الدين وعلوم الحديث بالقول "إنّما نشأت حول النّص، لكن تداولها التاريخي أبعدها عنه، وبدل أن يكون شاهداً عليها تنبثق منه تصوراً ومنهجاً، أصولاً وفروعاً (...). بدلاً من ذلك، نجد أنّ النّص تحوّل فيها إلى شواهد، وقرئ قراءات عضيين، وأضحى حلية استشهاد واستدلال على مقولات ناجزة وتصورات قائمة (...). وهكذا كان التحوّل والانتقال من أصول "تؤسّس المعرفة إلى أصول أسّستها المعرفة"⁴ ما أدّى إلى

¹ - إيمانويلكانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية - ما هي الأنوار؟ - ما هو التوجه في التفكير؟ ط 1، تر: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005، ص 85.

² - الزّفاعي عبد الجبّار، إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين، ص 34.

³ - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية إسلامية المعرفة والمنهج ط 1، دار الهادي، 2004، ص ص 258، 259.

⁴ - شبار سعيد، من مظاهر التّحيّز في العلوم الإسلاميّة وتأثيرها على ثقافة الأمة وعطائها الكوني، مجلة الإحياء، ع 2، سنة 2009.

انغلاقها على نفسها. فهل نفهم من ما ذهب إليه حاج حمد أنه يلغي التّراث كماض صرف، لأننا لم ننفصل عنه البتّة، أو أنّه يعمل على التشكيك في معاصرتنا لأننا لم نشكّلها بأدوات الحاضر؟

يرتبط مفهوم التّراث لديه بما يسميه شرط الوعي التاريخي، إذ يقول: "أنا أفهم التّراث ليس كمطلق مقابل للقرآن وإنما على أنّه تلقّي بشري"¹ يربطه بضوابط فكرية وثقافية وحضارية يسميها مكونات الطّور العقلي*. فالتّراث مرتبط بالنّص المتعالي، لأنّه ينسج تلقّيه لهذا النّص ويضبط طبيعة قراءته له معتمداً في ذلك على أبعاده التكوينية بوصفه متلق للقرآن الكريم (أي الأبعاد الفكرية والثقافية والمعرفية لمنتج هذا التّراث). ولهذا السبب، يحلّل أبو القاسم العلاقة التي تربط بين الطّور العقلي والتّراث، ويؤكد أهميته القصوى في تحديد طبيعته، حيث يتساءل ثم يجيب "في أي طور عقلي تمّ تشكيل التّراث؟ لدى الطور العقلي الإحيائي"². ويقصد بالطّور الإحيائي الذي استقاه من علم الاجتماع "نمط من التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر من دون رابط بينها، على افتراض أنّ لكلّ منها حركته الدّائنية الخاصة وتعلّقها بروح كامنة فيها، فهي نمط من التفكير يسبق النسق الذي يربط بين الكثرة ويشدّ علاقاتها بعضها إلى بعض بطريقة موضوعية"³. ويوضّح حاج حمد رؤيته المفهومية للتّراث ليحدّد موقعه (التّراث) من

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 219.

* - يقسم حاج حمد أطوار تطور العقل البشري إلى ثلاثة، طور الإحيائية الذي يتميز بالتناول التجزيئي للظواهر من خلال النظر إليها في استقلاليتها عن بعضها البعض، ثم طور الثنائية التقابلية الذي يتم فيه اكتشاف العلاقات =بين الظواهر ولكن بشكل جزئي يحول دون توليد قوانين تخلص إلى بناء منهجي متكامل، ثم الطور الأنضج ويتمثل في الخروج من الحالة الوصفية للقوانين إلى تفسيرها كونياً باستخلاص النظريات التي تتشكّل في النهاية منهجاً موجهاً لمختلف الأفكار والإبداعات في مختلف الحقول. يُنظر: حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ص 32، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 50، 51، 219، 220.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 219.

³ - حاج حمد، العالمية، هامش ص 32.

الإعراب المعرفي ف"أنا آخذ التّراث ضمن الظرفية التي أُبدع فيها"¹ أي تبيّن الطّور العقلي الذي أنتج فيه، ذلك "حين أقول علاقتي بالتّراث نسبية، لا أقصد على الإطلاق التّناول على العلماء والفقهاء والصالحين، لا، فهذا الجانب الأخلاقي مستبعد، إنّما هو وضع الإنتاج ضمن الظرفية التاريخية بالطّور العقلي بمكوناته"². ومن هنا يأتي رفضه للقطيعة مع التّراث، فعندما يعمد إلى مراجعته التّقديّة والتحليلية عبر وظيفة الاسترجاع التاريخاني، فهذا لا يحدث "نهائياً (قطيعة معرفية)، مع التّراث، وذلك لأنّ ما بيننا وما بين التّراث (ثوابت الإسلام). (...). إنّ الخلاف كلّه ينحصر في إعمالنا لمناهج رؤية مختلفة عن مناهجهم، وضمن خصائص تكوينية ليست متطابقة مع خصائصهم، فلا نقول إنّهم قد (عجزوا) في ما نجحنا فيه بعدهم، أو بأننا أكثر ذكاء، بل نقول إنّهم أنتجوا ضمن خصائصهم كما ننتج نحن ضمن خصائصنا"³.

إنّ، لا يمكن حصر مفهوم التّراث في البعد الزمني وحسب، إذ لا يكفي وجود مسافة زمنية - حسب حاج حمد- لنسم المنتج تراثاً؛ بل لا بدّ من التعاطي مع هذا التّراث بمعطيات فكرية ومعرفية وليدة العصر، أي مسافة تتسم بحملها لوعي يصدر عن زمن الحاضر أو بالتعبير القاسمي طور عقلي أنضج كما تجسّده المنهجية المعرفية، حتى لا يقع في شرك الاجترار في صورة "التلخيص"، و"التهذيب" و"الشرح" و"المختصر" و"المستدرك" التي أعقبت عصر التدوين، بعد أن نُظر إليه (عصر التدوين) على أنّه منتهى كل علم ومعرفة. وقد ترتّب عليه أنّ توقّف العقل العربي لفترة زمنية طويلة عن العمل وكفّ عن حضور يعاصر الزّمن المعرفي الذي يعيشه بعد أن اكتفى بالتّراث سقفاً لمداركه.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 220.

² - المرجع نفسه، ص 220.

³ - حاج حمد، العالمية، ص 219.

فلا بدّ من تفكير نقدي للنهوض الحضاري - بتعبير عبد الجبار الرّفاعي-، لأنّ "المجتمعات التي لا تراجع تراثها مراجعات تقويمية، وتنتظر إليه بتبجيل، ولا يهتمها سوى تنزيهه والدّفاع عن كل ما يحفل به من خطايا وأخطاء (...). تصاب مسيرتها بالشّلل، وتفترق إلى أبسط الحوافز والعناصر اللّازمة ليقظتها، خاصة إذا كان هذا التّراث بحجم موروثنا، الذي اتّسع وامتد عموديا وأفقيا، بنحو غرق فيه أسلافنا، واستنزف طاقاتهم وحياتهم، باستظهاره ونقله وحفظه وشرحه والتعليق عليه، وبالتالي غابوا عن حاضرهم وجعلوا عالمهم ونسوا الملابس والتحديات المحيطة بهم. وأخشى أن يغيّبنا ذلك الموروث عن زماننا، إذا ما لبثنا في محبسه، ولم نتجرأ على الإفلات من مشاغله والانخراط في العصر"¹.

بمعنى آخر، فإنّ القضية التي يثيرها حاج حمد ليست في حقيقة الأمر تشكيكا في تراثية التّراث بقدر ما هي انتقاد للفكر العربي المعاصر، الذي لم يبارح هذا التّراث واستمر في حدود استنساخه فحسب. والنتيجة أنّه عجز عن أن يكون متزامنا مع ناموس الزّمن بما يحمله هذا الأخير من تباين واختلاف وتراكم عن الأزمنة الماضية، أي ينظر إلى التّراث على أنّه منتج بشري يترجم المفاصل المعرفية والفكرية لمنتجيه. ما يعني أنّه على الأجيال التي تتعاقب أن تسجل حضورها الفكري والمعرفي الذي ينسجم مع تموضعها الزّمني حتى تستقيم نسبتها إلى عصرها (زمنها).

ف"بقدر ما تراجع الحضارة منظومتها في الفكر والمعرفة، فإنّها تحقّق لكيانها الحضاري ضمانات أكبر للبقاء، وتوفّر حظوظا أكثر للفاعلية، وأرضية مناسبة للاضطلاع بدور حضاري يعود بالخير على أبنائها وغيرهم، ويقدر ما تتعاس عن تلك المراجعة وعن الصيانة الدّاتية لأنماط حركتها، ليتحوّل ذلك التقاعس إلى تقديس للإرث الفكري يرتفع به دوغمائيا عن الممارسة النّقديّة، فإنّها تعرّض نفسها للانهايار فتتراكم

¹ - الرّفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين، ص ص 304، 305.

عليها أتربة الزمن وتصاب بالتآكل الداخلي ثم تغدو أطلالا قد ينسى حتى ماضيها المشرق فتحرم حتى من نعمة التفاخر بمجد سالف تتخذه عزاء لراهنها المحبب¹.

ومن ثمّة "ينبغي أن يكون تفكيرنا تساؤلًا على الدوام (...)، فإمّا أن يكون تفكيرًا تساؤلًا بحرية، وهو التفكير الذي ينطلق بالعقل بحرية وجرأة، فيحطّم كافة أغلاله، أو يكون مقيدًا مشلولًا يقودنا إلى العبودية"² بالطرح اللاهوتي بطبيعة الحال، لأنّها النقيض لعبودية الله تعالى التي تعني منتهى الانعتاق* الإنساني من حيث كونها معرفة الله.

ولعلنا لا نخطئ تلخيص هذا المد والجزر في ما يعرف بالأزمة الفكرية والمعرفية لحضارتنا الرّاهنة، وهي نتاج طبيعي لابتسار النصّ القرآني من حيث تعطيله عن صياغة الوعي والفكر والمعرفة، إذ يوصّف حاج حمد المشهد قائلاً: "إنّها "قوضى" المفاهيم والمنطقات والقراءات الإيديولوجية التعسفية. لم يسأل أحدهم نفسه عن ضرورة استحضار "النصّ الإلهي" بكيفية تأخذ بالتوافق القياسي بين عظمة الخلق الإلهي وتجلياته "العبقريّة المطلقة" في الوجود وفي الإنسان نفسه، وبين النصوص التي تفهم إلى ما دون عظمة الخلق الإلهي. فكأنّ هناك "ثنائية" في فهم الإله، فالإله في الخلق عليم وعظيم، وفي النصّ متخلف وبدائي "سبحان الله عمّا يصفون"³.

يبدو أنّ حاج حمد قد أصدر حكمه على طريقة التعاطي مع التّراث العربي انطلاقاً من ردّة فعل تأتت من المقارنة التي أقامها مع العالم الغربي الذي "ثار" على "تراثه" جرّاء الحجر الذي مارسه هذا الأخير على مقدّرات العقل الغربي، ما دفعه دفعا إلى "قطيعته"

¹ - سرمد الطائي، تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد، ضمن سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2003، ص 149.

² - الزفّاعي عبد الجبّار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص 34.

* - سنتناول في المبحث الثاني من هذا الفصل الحديث عن الجدلية الثلاثية عند حاج حمد، حيث نعمل على توضيح هذه المسألة في جدل الإنسان.

³ - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، (محاضرة)، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب: 20 أكتوبر 2004.

كما تمثل ذلك في "ثورة" Martin Luther (مارتن لوثر: 1483-1546) على الكنيسة ودعوته إلى "تحرير" النص المقدس من "احتكارياتها" له و"سطوتها" عليه.

فهل يسقط منحي نقد التراث لحاج حمد- بعد أن توكّأ على الأنموذج الغربي- في التقليد، الذي يزعم تلافيه فيما هو واقع في تكريس اتباعيته في شكل ردّة فعل، كما يرى وحيد بن بوعزيز عندما يقول بأنّ "تفكير حاج حمد- على الرغم من تبدي روح الأصالة فيه- لم يستطع الانفكاك من أوامر آليات الدفاع"¹، لما يتولّد عنه من فكر انفعالي غير فاعل، من منظور أنّ "أي محاولة للانفتاح على هذا الآخر هي، بلا موارد، شكل من أشكال الارتداء (...). في مشروع الاستلاب الحضاري"² أو يعتقد "المصير المحتوم الذي لا فكاك للذات من الاستعانة به في سبيل تحقيق رقيها وبلوغ الكونية"³؟

لكن عندما يقارب حاج حمد هذا الغرب باعتباره صاحب الحضارة الرّاهنة، وتتم هذه المعاينة بمنطلقات تحليل متعمق مستقى من تجربة فكرية شرّحت هذا الغرب، فإنّ الأمر لا يمكنه أن يوصف بانعكاس شرطي؛ بل هو استيعاب لهذا الغرب وتجاوز له، لأنّ الانغلاق على الذات لا يمنح القدرة على تحقيق الهوية، فيما يمكن الانفتاح الواعي من ذلك، كما يؤكد بارة⁴، وهو ما اجترحه حاج حمد.

ولكن ثمة سؤال يقفز إلى السطح: لماذا يركّز حاج حمد على الغرب رغم أن محور مشروعه الفكري هو النصّ القرآني العربي اللسان؟ أم أنّه واقع في استلاب الاتباعية التي قال بها ابن خلدون من حيث انصياعه تحت وطأة "الانفعال" وردّة الفعل بسبب من

¹ - بن بوعزيز وحيد، آليات التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة في الفكر العربي النقدي المعاصر، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف، ع 9، أكتوبر 2009، ص 66.

² - بارة عبد الغني، الضيافة اللغوية وقلق الهوية "حوار الخطيبي ودريدا" مقارنة تفهيمية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع 30، أبريل 2017، ص 353.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - المرجع السابق، ص 354.

القهرية التي تتملك المغلوب؟ لماذا هذا التركيز والغرب غير معني - فيما يبدو- بهذا النص؟ أم هو محض تقوّل لتلميع صورة مشروعه حتى يكتسب براءة الانتماء إلى "العصر"؟

يوضّح بالقول "بما أنّ القرآن الكريم لا يشكّل محورا أساسيا في تركيبية الحضارة الأوروبية المهيمنة عالميا، لأنّه لم يكن جزءا من تكوين العقل الأوروبي الذي استقطب معظم التحولات الفكرية والنهضوية في العالم وصاغها بخياراته الحضارية، وبما أنّ العالم يدور كلّه تقريبا من حول الحضارة ذات الأصول الأوروبية كقطب مركزي ولخياراته الفكرية ونظّمه السياسية وأفكاره الاجتماعية بحكم وجود "تواة" زرعته أوروبا في أحشاء مجتمعات العالم حين توسّعها، فإنّ كل حوار لا يستهدف التعامل مع مقولات هذا الأصل الأوروبي الجذور والمعاصر سيأتي بالضرورة هامشيا كانكفاء على الذات، إذ سيكتفي بحالة الدّفاع السلبي عن النفس فقط"¹. إذن، التعامل مع مقولات الغرب من زاوية أنّه يحوز "حقوق تأليفها" كما يذهب إلى ذلك حاج حمد، يدفعنا إلى أن نحسن توظيفها واستثمارها.

وعليه، يُظهر هذا النص طبيعة فكر حاج حمد الذي يصدر عن تحليل للمعطي الحضاري والفكري المعاصر، ذلك أنّ "العطالة" التي اصطبغ بها الفكر العربي الإسلامي بعد عصر التدوين، جراء الاجترار واستنساخ الموروث، أفقده القدرة على "مزامنة" العجلة الحضارية، بالتزامن مع شروطها الوظيفية؛ فيما شقّت أوروبا طريقها نحو الحداثة بعدما أدركت فداحة الاستمرار في مناخ ساكن أفرز أحلك عصورها "القرون الوسطى / عصر الظلمات" الذي عطّلت فيه ملكة العقل وحوصرت العلوم بسطوة الكنيسة، فجزّدت الإنسان الأوروبي من كينونته امتثالا لكلمة السماء، حسب الزعم الكنسي. بعبارة أوضح، تعدّر على العالم العربي والإسلامي المعاصر تحصيل حضارة علمية وفكرية تضاهي ما حققته

¹ - حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، ص ص 67، 68.

أوروبا بسبب عدم معاصرتها لزمانها "فكل أمة استطاعت أن تقوم في تفكيرها وأفعالها بواجبات زمانها فقد حققت الحداثة"¹. وهو ما تعذر بلوغه في عالمنا العربي والإسلامي.

لقد استشعر حاج حمد حجم الأزمة التي أخذت تُحكم قبضتها على الحضارة الرّاهنة، ولكنه أعمل بالموازاة فكره وأخذ يبيث أسئلته الحفرية وبيحث لها عن الأجوبة، فراح يقلّب في التآليف قديمها وحديثها العربي منها والغربي بحثاً عن مفاتيح تطلق لوعيه متاحات الحلول، ما خوّله وعياً فكرياً ومعرفياً مساعداً على تبيين معالم الطريق في ظل وضوح الرؤية.

وهو منحى جسّدته "الابستمولوجيا" التي رأى توافقها مع منهجه المعرفي، بوصف هذه الأخيرة "تحرير للمعرفة من الأصولية التقليدية، أوجدت قاعدة جديدة للمفاهيم بما في ذلك تحليل المفاهيم نفسها والحفر لا في تاريخ ميلادها فحسب ولكن كيفية إنتاجها ضمن شروط تاريخية معيّنة للوعي وللذّلالاة، فاتّخذت قواعد المفاهيم أطراً جديدة تحرّرت من ثوابت كلّ المناهج السابقة، وضعية كانت أو غيبية"². إذن، يولي أبو القاسم اهتماماً خاصاً بالملابسات المحيطة بإنتاج التّراث من خلال ضرورة "الحفر في شخصية تكوين المعرفة"³ لفهم التّراث واستيعابه بشكل أكثر موضوعية، دون مبالغة في تقديسه حدّ مساواته مع النّص القرآني، ولا تطاول عليه حدّ تقزيمه والدعوة إلى قطيعته. وهذا ما يوفّر لأي بحث أو معرفة أوفر حظوظ الإصابة بحسب التعبير الأرسطي الذي يقول "إنّ على الذين يرغبون في بلوغ الحقيقة أن يسألوا الأسئلة الصحيحة" حتى ينالوا مرادهم.

وعلى أساس ما تقدّم، فإنّ الهدف من مراجعة التّراث والدعوة إلى معاودة الاتصال بالقرآن الكريم ليست صيحة في فراغ، لأنّ "المهمة تتّجه لاستخلاص وتجريد وتنقية

¹ - طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للتفكير، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013، ص 146.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص ص 199، 200.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 220.

النص الديني الموحى من الله - عز وجل - من متعلقات النسبية البشرية التي تلبست مطلق النص الموحى وأخضعته لتاريخانياتها* وأيديولوجياتها ووعيتها الذاتي وثقافتها وعرفها وتقاليدها، وذلك باعتبار أنّ النص الإلهي محكم ومطلق في آن واحد وطابعه "معرفي" وليس "أيديولوجيا" فقط، وأنه قابل للتحليل الألسني المعاصر عوضاً عن التفسير اللغوي التقليدي والتاريخي، وأن بمقدور النص الديني متى فهم "معرفياً" وبوسائط "التحليل" المعاصرة استيعاب وتجاوز مناهج العلوم المعاصرة وإعادة توظيفها في إطار "الكونية"، الأمر الذي ينتهي حتماً بإعادة بناء وصياغة العقل الإنساني على أساس توحيد إلهي وكوني¹.

ولكن على الرغم مما يبدو من تحليل متزن لما يطرحه حاج حمد بشأن التراث الذي يعدّ "قراءة" للنص بكل ما تحمله من ملاسبات عقلية وفكرية وتاريخية، فإنّ الأمر ذاته سينطبق على القراءة التي يعترزم هو نفسه طرحها. فهل وقع في التناقض؟

2. التحليل بديلاً عن التفسير والتأويل

يزعم حاج حمد أنّه يستتطق النصّ القرآني "بآليات القرآن ذاته لاكتشافه والتعامل معه، وليس آلياتي أنا"²، وهي آليات تمكّن من الوصول إمّاطة اللثام عنها وأمكنه تحصيلها بعدما أمعن المراجعة المنفحصّة لمقولتي التفسير والتأويل، اللتان أخذتا تستأثران بالنصّ القرآني، حيث أبدى اعتراضه بشأنهما، لأنّهما - حسب - مقولتين قاصرتين عن

* - يُعرّف حاج حمد التاريخانية بأنّها مفهوم معرفي ابستمولوجي يشير إلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي واجتماعي تاريخي محدد، أي خلفيات إنتاج الأفكار والشروط التي تصوغها. ويميز بينها كمدخل لفهم شروط إنتاج الأفكار كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو عبر أركيولوجية المفاهيم، وبين كونها اتجاه أو منهج يعمل على القطيعة مع الموروث التاريخي. وهو يستخدمها كمدخل. يُنظر: حاج حمد، العالمية، هامش ص ص 35، 36.

¹ - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 365.

² - آيتخرواش مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، صيف 2004، ص 72.

أن تتناولوا النصّ القرآني المتعالي تناول الذي يتلاءم وطبيعته. لذلك، فإنّه لا يتخذ منهما آلية لقراءة النصّ القرآني، لأنّه لا يجد فيهما مؤهلاً يخولهما القدرة على تحقيق هذا المطلوب. وهذا ما يؤكّده جازماً بالقول: "لا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير، وإنما لمنهجية القرآن المعرفية التي تحيط بالنصّ نفسه"¹، حتى يربأ بمقارنته للنصّ القرآني عن أي تهويمات ويوفّر لها أكبر قدر من الموضوعية، ف"لا مجال هنا لإطلاق التأويلية والذاتية"² لعلّة تعتور هذه القراءة التأويلية من منظوره التحليلي تُسقطها في الذاتية. وهو ما يسعى حاج حمد إلى الإفلات منه حين يقول: "أريد أن أخرج نهائياً عن مسارب التأويل"³ حتى يقترب من النصّ بأكبر قدر من الموضوعية، أو مثلما عبّر عن ذلك "بدأت أركّز (...) على ضرورة الجلوس إلى القرآن، دون فرضية مسبقة، حتى لا يطوّع النصّ للغرض الذاتي، حدائياً كان أو تراثياً أصولياً"⁴.

ولعلنا لا نخطئ التقدير في اعتداد حاج حمد بالنصّ كمقولة أولى باعتباره (النصّ) موجّهاً لقارئه الحقيقي، الذي يعمل على أن يقرأ ما في النصّ ولا يتقول عليه تجنّباً لأي اعتبار كان. فهو يستكشف الآليات ولا يخترعها، بمعنى أنّه يعمل على استجلائها من قلب النصّ القرآني؛ فيما يتورّط التفسير في السطحية، والتأويل في الذاتية.

وعليه، فإنّ طرحه لمفهوم التحليل كإطار منهجي للمقاربة يمتاح من المنهج الجدلي الذي يقوم على استنباط آليات المادة من المادة نفسها "فكل ما علينا هو اكتشافها؛ فالاستنباط عملية موضوعية للعقل الذي يوجد مستقلاً عنّا (...) فليست مهمتنا اختراع منهج نستطيع أن نستنبط به المقولات، بل أن نكتشف المنهج الذي تُستنبط به المقولات

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 136.

² - آيتخرواش مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، صيف 2004، ص 72.

³ - المصدر نفسه.

⁴ - المصدر السابق، ص 70.

نفسها بنفسها"¹. وهو ما ذهب إليه حاج حمد، فهو "لا يخترع" المنهج التحليلي الذي يمارسه، وإنما "يبتعثه" لأنه موجود في النص القرآني، فما قام به هو عملية كشف للمنهج لا ابتداعه. ومن هنا يأتي تأكيده على القراءة القرآنية من الداخل، لأنها تقود القارئ إلى اكتشاف هذا المنهج أو منهج النص بدل أن يفرض منهج خارجي غريب قسراً على النص. إنه "محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن"².

من هنا يأتي تبني حاج حمد للمنهج التحليلي، إذ يعتقده قمين بمقاربة النص القرآني. فعندما يفاضل بين التحليل والتفسير وينتصر للأول، فإنه يعلّل ذلك بالقول "إنّ التفسير هو تفصيل المعاني وشرحها، أمّا التحليل فهو ردّ هذه المعاني إلى أصولها. فالتحليل يأتي لاحقاً للتفسير في السلوك الفكري. وهدف التحليل هو الوصول إلى القصد من وراء الآية والسورة وليس مجرد شرح الآية والسورة (...). فالتحليل يتّجه إلى (ماهية) الأمر وليس إلى شكله"³. فقوله بالتحليل بدل التفسير أو التأويل متأبّ من أنه يستهدف النص القرآني من داخله بإعمال سؤال اللّماذا أي الغائية والمقصد، ما يعمل على البحث بصورة أكثر استغواراً.

وعليه، يمنح التحليل - حسب حاج حمد - متاحات أكثر موضوعية لفهم النص القرآني، من حيث إنه يعمل على "اكتشاف الكيفية التي نستفتي بها القرآن في حالات الحياة وقضاياها في الماضي والحاضر والمستقبل. أي أن نصل إلى قواعد وقوانين الإفتاء بالقرآن كما يوضّحها لنا القرآن نفسه، عبر منهجه هو المحدد للغاية، أسلوب

¹ - ترنس ولتر، منياس ميشال، الدراسات الهيجلية: فلسفة هيجل/ هيجل والديمقراطية، د ط، مج 2، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996، ص 130.

² - الطائي سرمد، تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003، ص 132.

³ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 23.

استمداد الرؤية القرآنية لكل ظواهر الحركة الكونية بخصائصها المتنوعة وأشكالها المختلفة¹.

فالتحليل يسعى إلى اكتناه النص القرآني من داخله بعدما "هيمنت نسبة البشر على مطلق الوحي وحدّته بمتعيّناتها الظرفية ممّا أنتج العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة التي اتخذت من ذاتها مرجعيات بديلة من القرآن"²، في ضوء أنّ "القرآن في كليته هو بالنسبة لنا مصدر المعرفة المهيمنة على كل المعارف بالدقة والإطلاق، وعليه فإنّ من واجبات التحليل، التعامل مع القرآن في دقّته وعلى مستوى الحرف ورمزه. فبهذا نخرج عن ضوابط المعرفة التفسيرية لضوابط معرفية أشد وأدق وأكثر معاناة، فليست اللّغة وحدها ستكون معيننا، ولكن التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية، أي سنمضي إلى حيث يتاح لنا في علومنا"³.

هكذا يتبدّى انتقاده لمنظومة التفسير بسبب انحصاره في شرح الآية أو السورة، من حيث كونه "علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب وتتمّات ذلك"⁴، دون الالتفات إلى المقصدية أو التساؤل عن ما وراء الدلالة، بل ليس في استطاعة التفسير - حسب حاج حمد- إلاّ تقديم إجابات تختص بالكيف الذي صيغ به النصّ القرآني لا بالماذا. وبعّل تحليله لطبيعة التفسير بالارتكان إلى التركيب العقلي أو الحالة العقلية التاريخية* التي صدرت عنها، وأفرزت ما يسمّيه حاج حمد أسلوب المعرفة الذي أخذ

¹ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 2.

² - حاج حمد، جذور المأزق الأصولي، ص ص 69، 70.

³ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 26.

⁴ - الأندلسي أبو حيّان، البحر المحيط، د ط، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993، ص ص 13، 14.
* - سبقت الإشارة عند الحديث عن التّراث في هذا الفصل إلى التقسيم الذي اعتمده حاج حمد فيما تعلق بأساليب المعرفة التي عرفتها البشرية عبر مختلف العصور متمثلة في الإحيائية والثنائية فلجدلية، بينما طرح الفيلسوف أوغست كانط (1795-1857) تقسيماً آخر تمثّل في المرحلة اللاهوتية فالفلسفية ثم العلمية الواقعية. وقد انتقد حاج حمد

"يتعامل مع القرآن ضمن أشكال الأجزاء والسور والآيات"¹. بمعنى أنّ التفسير أو الفكر التفسيري التقليدي تحرّك "ضمن حالة عقلية تاريخية تتعامل بطبيعتها مع الأشياء في كثرتها وتعددها"² وهو ما حال بينه وبين ما يسميه حاج حمد "المنهجية النّاطمة" التي تعني النّظر إلى النّص في كليته البنائية* فالـم يستطع أن ينفذ إلى المنهجية النّاطمة، حيث يرتبط نص في سياق سورة بنصوص تبدو ذات غايات مختلفة في سور أخرى"³ وذاك ما لم تستطعه التفسير والتأويلات - حسبه - لأنّها قرأت النّص القرآني بصورة لا تتناسب مع مصدريته الإلهية، بعد أن اعتمدت القراءة المجتزأة أو السطحية الذاتية.

والحال هذه فيما تعلق بملايسات التفسير الذي اكتفى بنمط من القراءة سققت حدود فهم النّص، فإنّ حاج حمد يزعم أنّ للتحليل الكفاءة الفعلية لأن يتجاوز سؤال الكيف والبحث في سؤال اللّماذا، في محاولة منه لفهم الغائية والمقصدية التي تصدر عنها من منطلق أنّ الله تعالى خلق الخلق بالحق ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِبِينَ﴾⁴، فلا مناص من غائية تسكن أي بنية كانت، وما خلا منها (الغائية) ليس إلّا محض عبث أي باطل لا يستقيم بناؤه. فكذلك النّص القرآني الذي هو كلام الحق بمصدريته عن الحق تعالى ﴿وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (54)﴾⁵ وهو أحكم بناء ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ (41) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ

= هذا التقسيم الذي ارتكز على منطلقه الوضعي، باعتباره يركز على التطور الفكري لا على بنية النشاط الذهني. لأكثر تفصيل يُنظر: حاج حمد، العالمية، هامش ص ص 32، 33.

¹ - حاج حمد، العالمية، هامش ص 731.

² - المصدر نفسه.

* يشير هذا المصطلح لدى حاج حمد إلى طبيعة بنية النّص القرآني. وهو مفهوم مركزي سيأتي تفصيله في المطلب الثالث من هذا المبحث.

³ - حاج حمد، العالمية، هامش ص 731.

⁴ - سورة الأنبياء، الآية: 16.

⁵ - سورة الحج، الآية: 54.

خَلْفَهُ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿(42)﴾¹فالتحليل يبدأ بالبسيط، ثم مركب المركب ليصل إلى غاية التعقيد في التوليد أي إلى (الجدلية)².

وهنا يجيب موضحاً طبيعة التحليل عبر مثال تطبيقي عندما يقول "القرآن بالنسبة إلينا ليس فرقانا يتجمع (كمياً) في قرآن واحد، بل هو فرقان يتجمع (كيفياً) في قرآن واحد تحكمه منهجية ناظمة. كمثل على ذلك مسألة تعدد الزوجات. فقد أوضحنا أن أي بحث في هذه المسألة لا يضع في اعتباره دلالة قصة يوسف مع امرأة العزيز (منع وجود عنصرين أجنبيين - امرأة ورجل - ضمن سقف (واحد) ودلالة (منع التنبّي) لا يستطيع أن يدرك حقيقة مقدمة سورة النساء. لم يكن هدف السورة قط إباحة التعدد، ولكنها لمعالجة مشكلة الأيتام مع رفض تبنيهم من ناحية، ورفض وجود كافهم مع أمهم من ناحية أخرى، مما يجعل التعدد مشروطاً بالزواج فقط للعناية بالأيتام من الرحم"³، من حيث إنّ القرآن الكريم ذا بنية مخصوصة تتطلب من القارئ الانتباه إليها حتى يتمكن من استيعاب المعنى القرآني.

وهو ما أشار إليه ابن عربي في فتوحاته عندما أوضح أن "من وقف مع القرآن من حيث هو قرآن كان ذا عين واحدة أحدية الجمع، ومن وقف معه من حيث هو مجموع كان في حقه فرقانا"⁴، ما يؤكد استلزامه من ابن عربي في المقاربة القرآنية كما سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث الأصول المعرفية من الفصل الأول.

¹ - سورة فصلت، الآية: 41، 42.

² - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 19.

³ - حاج حمد، العالمية، ص 731.

⁴ - ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج 5، د ط، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت،

لبنان، د ت، ص 138.

وبما أنّ طريقة المعاينة أي المنهج اختلف بين المفسرين التّراثيين والدّارسين الحدائين أو المعاصرين، فكان لزاماً أن تختلف القراءة ويختلف الفهم، علماً أنّ هذا المعنى الدقيق الذي توصل إليه حاج حمد قد غاب عنهم ليس لعجزهم اللّغوي فهم أرباب اللّغة، بل لأسلوبهم المعرفي في التناول والنّظر، كما سبقت الإشارة إليه من قبل.

إذن، لا يمكننا الحديث عن النّص دون أن نتحدث عن قارئه، أو بالأحرى آليات القراءة التي تشكّل في ملخصها منهج مقارنة، من هنا يأتي توضيح سبب اختياره لهذا المنهج بتساؤله التحليلي "لماذا خصنا الله في هذا العصر بالرؤية المنهجية للقرآن؟ ولماذا يختلف أسلوبنا (التحليلي) في التعامل مع القرآن عن الأسلوب (التفسيري) التقليدي؟ وبمعنى آخر لماذا نلجأ نحن إلى الوحدة النّاطمة في وقت لجأوا فيه هم إلى التعامل مع الكثرة؟ الفارق هنا يكمن في اختلاف (أسلوب المعرفة). فالفكر التحليلي قد بُني حضارياً في عصرنا العلمي الرّاهن على معالجة الكثرة، ارتداداً بها إلى الوحدة وربط الظواهر ضمن علاقتها الجدلية بإطارها الموضوعي. فالقرآن بالنسبة إلينا ليس فرقاناً يتجمّع (كمياً) في قرآن واحد، بل هو فرقان يتجمّع (كيفياً) في قرآن واحد تحكمه وحدة منهجية ناظمة"¹.

إذن، سبب الاختلاف في مقارنة النّص القرآني قائم بالأساس على تباين أسلوب المعرفة، أي في الطريقة التي تُعتمد في المعاينة. وقد تأتّى هذا الاختلاف ممّا يسميه "الحالة العقلية التاريخية" التي تطبع أيّ صدور فكري أو معرفي كان.

وإذا ما تابعتنا استراتيجية حاج حمد في تبني المنهج التحليلي بديلاً عن التفسير والتأويل، فإننا نلاحظ أنّ نقده للتفسير لا يحمل على القول بعدم فاعليته في فهم النّص القرآني، وإنّما يعمل على توضيح آلياته التي أتاحت له مقارنته التقليدية تماشياً مع أسلوبه المعرفي، أمّا وقد تغيّر هذا الأسلوب في عصرنا، فلا مجال لاستمرار التعاطي مع

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 731.

التفسير بذلك السقف. فالتفسير - كما شخّصه حاج حمد - "يكشف لنا أنّ الكيفية التي فهم بها القرآن في مرحلة تاريخية معينة لا تعني أنّ الفهم كان خاطئاً بالقياس إلى تلك المرحلة. فذلك حظهم من القرآن ضمن خصائص واقعه وأبعاده التاريخية. ولكن الخطأ في تطبيق مفهومية التجربة السلفية على خصائص واقع مغاير بأبعاد تاريخية مغايرة"¹.

إذن، يعود أساس الاختلاف بين التفسير والتحليل إلى الوعي التاريخي الذي يرفد كلا الطرفين، من حيث المتاح المعرفي الذي يخوّل لكل طرف مقارنته الخاصة. ومن هنا تأكيد حاج حمد مسألة استيعاب التراث وتجاوزه وليس لفظه وقطيعته "يمكن القول الآن إنّ المراحل السابقة في وعينا الديني التي صاغت معظم تراثنا هي مراحل ذات خصائص مفهومية معيّنة في تصوّرها، انعكست بالضرورة على فهمها للقرآن وتعاملها معه. هذا لا يعني بالضرورة نقداً لذلك الوعي في عصره، إذ إنّّه خاصية ملازمة لمراحل التطور البشري، ولم يكن لا العربي ولا غير العربي بقادر على أن يخرج عن تلك الخصائص التي تكوّنه. وقد أخذوا من القرآن - كما قيّض الله لهم - ضمن خصائصهم ووعيهم، أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه، أما نحن فنعبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف"².

لكنّه يرفض التأويل الحدائي، لوقوعه "تحت ضغط التحديث عبر (المقاربات) مع النسق الحضاري للغرب ومناهجه المعرفية ومنظومته الاجتماعية"³ طلباً لعصرنة مفتعلة، ما يورّطه في إسقاطات مغلوبة، "فالتأويل العصراني إذ يحاول المقاربة مع النسق الغربي بمنطق التوهّم الموضوعي والعلمي إنّما يُفرغ القرآن من كينونته"⁴، لأنّه لا يقيم علاقة سوية مع النص؛ بل "تتنازعه مؤثرات متعدّدة جعلته أحياناً ينطلق من فهم النص من

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 707.

² - المصدر نفسه، ص 708.

³ - المصدر السابق، ص 116.

⁴ - حاج حمد، العالمية، ص 117.

أسبقيات ومحدّدات خارجية، ففسّر النصّ القرآني من خلال الزاوية الضيقة للمذهب أو للطائفة أو التيار الفكري، وقد أخذت هذه التأويلات مشروعيتها من مقولات مرّقت النصّ وجعلت منه وعاء يحتمل كل ما يقال فيه أو عنه، فهو "حمّال أوجه"*، وأصبح سلطان الفهم هو منطلق النظر في النصّ لا النصّ نفسه¹.

وهكذا نخلص إلى القول بأن دعوة حاج حمد إلى اعتماد المنهج التحليلي بديلاً عن التفسير والتأويل متأتية من الانسجام مع الأسلوب المعرفي أو الوعي التاريخي الذي يصدر عنه، وهو ما يجعله ينفي عنها أن تكون دعوة "اجتهاد وتجديد، بل هي وعي جديد بمكنون القرآن عبر التحليل المنهجي"². فالمنهج الذي يتبناه "يعتمد على نوع من الحكمة التأملية التي تربط بين قدرات العقل الذاتية باعتباره جملة وعي حساس، وبين مكوّنات القرآن باعتباره الوعي المعادل للحركة الكونية في صدره عن الله. فتأمليتنا العقلية تتميز عن سائر الأفكار العقلية والمفاهيميات العقلية المجردة، لأنّها ترتبط بمصدر للوعي أكبر من قدرات العقل البشري ومقولاته ومفهومياته، التي تصدر عن إبداع ذاتي، وليس عن كتاب إلهي كما نفعل"³.

ومن هنا تأكيد حاج حمد نفي التوليد الذاتي والاعتداد بالاجتهاد الصّرف، فهو يرفض "جعل القدرات الذاتية للعقل الإطار النهائي لإدراك الحقائق الكليّة، وذلك لأنّ

* يُنظر: السيوطي، الإتقان في علم القرآن، ج 1، ص 409-417 والحديث عن الوجوه والنظائر. فيما يعترض حاج حمد على هذه المقولة، لما تمثله من تشظية للنصّ وتجعله مطيّة لأي فهم، ما يجعله نصاً فاقداً لكونه كذلك. سنجد بسطاً لهذه الفكرة في قادم مباحث هذا الفصل.

¹ - حلي عبد الرحمن، بنية القرآن كمدخل لإعادة القراءة، موقع الملتقى الفكري للإبداع، منشور بتاريخ 2008/08/17.

² - حاج حمد، العالمية، ص 740.

³ - المصدر نفسه، ص ص 550، 551.

العقل في حاجة إلى منهج يحدّد له زوايا الرؤية وأبعادها"¹، في إشارة ناقدة للعقلانية الغربية التي انتهت إلى مادية خالصة جراء "تقديسها" لسلطة العقل التجريبي.

وقد نتج هذا التغاير والاختلاف كضرورة لطبيعة الاستيعاب والفهم والتعاطي؛ بل هذه الضرورة التي تحكم الإنسان عبر قانون الوعي التاريخي، تجعل من الحديث عن عدم التطابق أو الاختلاف مسألة في غاية البدهة الموضوعية، لأنها تقول بعدم التكرار لاستحالة حدوثه كما تلخّصه نظرية Heraclitus* (هرقليطس) (535 ق.م - 475 ق.م) "فأنت لا تسبح في نفس النّهر مرتين"²؛ بل ثمة صيرورة أي تحوّل مستمر ومتواصل لا يتوقّف. ومن هنا يعتبر الاختلاف معطى صحّي من دون أن يُقصد من الدعوة إلى تجاوزه طعن في قيمة التّراث.

المطلب الثاني: مفهوم النصّ القرآني:

تأسيساً على المنحى الذي اعتمده حاج حمد في التعاطي مع النصّ القرآني من حيث الغوص في مكانه، فقد بلور جملة من المقولات المتعلقة بالنصّ القرآني خلص إلى صياغتها وسعى إلى البرهنة على وجاهتها العلمية والمعرفية. ومن هذه المقولات النّظر إلى النصّ القرآني من حيث المفهوم على أنّه "معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني".

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 552.

* - سنجد استثماراً لهذه النظرية من طرف حاج حمد فيما تعلق بمقولاته القرآنية في هذا الفصل.

² - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط 1، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1984، ص 535 (بتصرف). فحوى هذه النّظرية كما جاء في الموسوعة، حسب الفيلسوف اليوناني هرقليطس - وهو سابق على سقراط - أنّ التغير مستمر والحركة دائمة. وهو صاحب المبادئ الثلاثة: 1- الانسجام هو دائماً نتاج المتقابلات، ولهذا فإن الحقيقة الأساسية في العالم الطبيعي هي الكفاح، 2- كل شيء في حركة مستمرة ومتغيرة، 3- العالم نار حيّة دائمة البقاء.

1- القرآن معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني

يتخذ حاج حمد من القرآن الكريم مصدرا معرفيا مطلقا عندما يعرفه قائلا "القرآن هو المصدر الكلي للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه الوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، ومن هنا فإنّ علاقتنا به منهجية ومعرفية"¹، على خلاف تناول التراثي الذي يحصر النص في المنحى التعبدي- حسبه -، أو كما قال: "لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي. فهذه المناهج السالفة اتخذت منه - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية - كتاب عبادات ومعاملات وهداية وعبر، أمّا بغيتنا الأساسية فهي (منهجه) لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني)"².

وقد اعتمد في بلورة مفهوم النص القرآني على الآية القرآنية الكريمة ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾³، حيث يعتبر "السبع المثاني" هي الكون الذي فطره الله؛ فيما درجت كتب التفسير - بنوع من التفاوت - على أنّها فاتحة الكتاب أو هي السور الطوال*. ويعلّل خروجه على ما "اتئلف" عليه بالصياغة النحوية التي وردت عليها الآية، فالعطف- وقد تمثل في الواو التي توسّطت السبع المثاني والقرآن العظيم - لا يستقيم على أمر متضمّن فيه، ذلك أنّ الفاتحة أو السور الطوال داخلة ضمن كتاب القرآن وجزء منه، لذلك يرى حاج حمد بأنّها "قول مردود، لأنّ السور الطوال يحتويها القرآن العظيم الذي ورد ذكره إلى جانب السبع المثاني"⁴، إذن عطفها عليه يكون في

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 32.

² - المصدر نفسه، ص 136.

³ - سورة الحجر، الآية: 87.

*- يراجع في هذا الشأن على سبيل المثال: الطبري محمد بن جرير (ت 310هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ج 1، ط 1، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والطباعة، الجيزة، مصر، 2001، ص 105.

⁴ - حاج حمد، العالمية، ص 532.

غير محله؛ كأن أقول قرأت الكتاب ومقدمته، فالمقدمة تابعة للكتاب وهي جزء منه، فالعطف الذي أدرجته لا يضيف جديدا ولا يوضح، بل يسيء للجملة بإطناب لا فائدة منه.

وبالتأسيس على هذا الفهم، يحلّل حاج حمد الآية 87 من سورة الحجر معتمدا على دلالة الكلمات بالقول "فالسبع المثاني هي المتقابلات السبعة، سبع سموات وسبع أرضين، ومثى الشيء زوجه ومقابله الذي يتفاعل معه وبه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ (الطلاق/12). فالله محيط بخلق السبع سموات والسبع أرضين فهو (الخالق العليم) في آيات الحجر والطلاق معا، والقرآن وحي مطلق محيط بهذه الكونية ويعادلها فأطلق عليه (العظيم) وليس القرآن العليم، لأن العلم تكويني والعظمة تكمن في القدرة على الوعي بهذا التكوين من خلال وحي الكتاب¹.

وحتى يعضد ما ذهب إليه من طرح مفارق للمتون التراثية، يتوقف عند مقولة "القرآن صالح لكل زمان ومكان"، حيث "يشير الكثيرون إلى القرآن بوصفه كتابا شاملا لم يدع شاردة ولا واردة إلا وقد أحاط بها استدلالا بالآية: ﴿... مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ...﴾ وغالبا ما يأتي هذا الاستدلال مقتصرًا على هذه العبارة المجزوءة من الآية دون التفيد بصدورها وعجزها، إذ تقول الآية في تمامها: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ نُمُّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام/38). فالآية تشير إلى خلق "مكاني" يتعلق بالكائنات في "الأرض" التي ينتهي مآلها إلى "الحشر" ولا تشير إلى صفة "الإحاطة الكونية". وتأتي هذه الآية في سياق الرد على أولئك الذين طلبوا آيات عينية محسوسة للبرهنة على صدق الرسالة فأحالهم الله - بعد أن منع المعجزات الحسية- إلى ما خلق من كائنات كآيات تُنظر بالنظر وتُدرك معانيها ودلالاتها بالبصر ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا

¹ حاج حمد، التصوّف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، (محاضرة)، الرباط، المغرب، 9 سبتمبر 2004.

فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بَأْيَةٌ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (35) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (36) وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (37) وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (38) وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمٌّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿ (الأنعام/ 35-39)¹.

فدلالة "الكتاب" في هذه الآية اعتمادا على سياقها هو الكون الطبيعي الذي يصبح متنا يُقرأ، فالقراءة تعبير يتسع لمعرفة الأشياء وفحصها واختبارها وملاحظتها، فالأثر يُقرأ، (...) والكون الطبيعي (الكتاب)، ففيه تقرأ آيات الله². وبالعودة إلى آية السبع المثاني "نفهم الدلالات المعرفية للآية الكريمة التي عادت بين عظمة الخلق الإلهي للمثاني السبع من جهة والقرآن العظيم من جهة أخرى، فجعلت القرآن لوحا قارئاً للوحة كونية متحركة"³. ومن هنا يطرح تعريفه للقرآن من حيث كونه "معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته"⁴، أو كما يقول في موضع آخر "القرآن يظل في مفهومنا هو المرجعية الإلهية الكونية المعادلة في وعيها الموضوعي للوجود الكوني وحركته"⁵. وهو يعني أن النص القرآني يتضمن الصياغة التي خلق بها الله الخالق هذا الخلق بالحق. وهذا تحديدا ما يشكّل صلاحيته لكل زمان ومكان بما يعتملها من سنن الحركة والتغير، لأتّهما (الزمان والمكان) متضمنان في كتاب من خلق كل شيء (القرآن الكريم).

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 76، 77.

² - المصدر نفسه، ص 77.

³ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011، ص 39.

⁴ - المصدر السابق، ص 76.

⁵ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 39.

"لقد أفاد صريح القرآن بأن الله - سبحانه - قد وهب محمداً حق الاستخلاف الكوني مع إضافة القرآن العظيم كمعادل معرفي موضوعي يتحقق له من خلاله الوعي بهذه الكونية كلها. (...). فقد جمع الله لمحمد ما بين الكتابين: الكوني الطبيعي الذي ما فرط الله فيه من شيء والقرآن العظيم الذي يحتوي المعرفة الكونية كلها ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: الآية 38)"¹. ويضيف "القرآن العظيم - في مفهومنا - هو مرجع كوني للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني في حركته، بما يعني انسياب معانيه مع الصيرورة المندفعة أبداً باتجاه المستقبل، بحيث تتبدى قدرته دائماً على الإحاطة بالمتغيرات واستيعابه لقوانينها الاجتماعية والتاريخية ضمن صياغة كونية للمناهج المعرفية والعلمية المعاصرة واللاحقة. بذلك يحيط القرآن بكل المتغيرات ويملك كل قدرات التداخل مع مختلف حقول المعرفة والثقافات، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. هذا ما نعتقد"².

وعليه، يتحوّل النصّ القرآني عند حاج حمد بعد إعادة استكشافه له من داخله بوسائط منهجية ومعرفية وليدة وعي تاريخي - كما يقول - إلى "وعي كوني يرقى على اللاهوت والوضعية معاً، وكوعي مطلق يتجاوز كل تقييد تاريخاني"³. فبسبب من المعاينة الاستكشافية - إن صحّ التعبير - التي مازجت بين النصّ وبنائه توصل حاج حمد إلى تعريفه بأنه كتاب منهج "وعي كوني مطلق"؛ ومن ثمّة، نأى بنفسه - أي النصّ القرآني - أن يكون نصاً لاهوتياً يستلّب الإنسان ويقهر وجوده في جبرية غيبية أحادية تقترب من الخرافة والأسطورة، كما فعل الفكر اللاهوتي، أو أن يتورط في جبرية مادية كما هو شأن الفكر الوضعي المادي الذي ساق الإنسان إمّا إلى ذاتية عبثية أو طبيعية جبرية.

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 532.

² - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 65.

³ - المرجع السابق، ص 355.

تحمل هذه المقاربة بشأن النص القرآني تناولاً يكاد يكون مفارقاً لما درجت عليه أدبيات التراث الإسلامي، ذلك أنّ النص القرآني لم يعد يُنظر إليه فقط من زاوية تعبدية تشريعية، بوصفه كلام الله تعالى المنزّل على نبيّه محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبّد بتلاوته؛ أو من زاوية إصلاحية تتلمّس فيه النهوض؛ أو من زاوية علمية تحسبه مستودعاً للعلوم والمكتشفات؛ أو من زاوية أدبية فنية تعتبره "كتاب العربية الأكبر"؛ بل هو بشكل أساسي نص منهج بما تضمّنه من وعي، فهو "كتاب مفتوح للعقل الإنساني"¹، من حيث "يتكشّف عبر العصور عن مكنوناته؛ ليستوعب مشكلات وقضايا العصور كلّها بحسب سقوفها المعرفية (...)" فهو مصدق ومهيمن ومستوعب ومتجاوز، وفي استيعابه يستطيع أن يستوعب الكون وحركته، والعالم وأزماته وإشكالاته"².

ولذلك، يتساءل حاج حمد عن طبيعة النص القرآني بالقول "هل هو مصدر نظريات وإعجاز علمي، أم مصدر مؤشرات منهجية؟"³، "هل هو كتاب مدرسي أم إلهي؟"⁴. لقد طرح السؤال في سياق عرضه المنتقد لضوابط التفسير التي تشترط "الإحاطة بخمسين علماً من علوم القرآن (...)" بقول آخر، يطوّق القرآن بـ"مواد علوم (وضعية) ويُحوّل إلى كتاب مدرسي، تماماً كمن يريد أن يتخصّص في فيزياء أو كيمياء فينال شهادة البراءة التي تؤهله لفهم القرآن"⁵. ومن ثمّة يأتي جوابه قاطعاً، فالقرآن ليس نهجاً دراسياً لعلم الفلك أو الفيزياء، وليس فلسفة تصنيف في عداد المدارس الفلسفية. إنّه إطار

¹ - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 46.

² - العلواني طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، دار السلام للطباعة، القاهرة، مصر، ص 6.

³ - المصدر السابق، ص 88.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، ص 35.

⁵ - المصدر نفسه، ص 35.

وعى يستوعب الحركة الكونية في خصائصها وتطورها واتجاهاتها وغاياتها، ممّا قبل المنشأ الإنساني وإلى ما بعد الموت¹.

2- ثبات النصّ وتغيّر الفهم:

يطرح حاج حمد مسألة ثبات النصّ وتغيّر الفهم - على ما يعتريه من صعوبة- بشكل مبسّط حين يقول "فكما حفلت الطبيعة بما كان لغزا، وكما أحيط السلوك الإنساني بكثير من الأسرار ثم تكشّفت الأمور تدريجيا عبر تطوّر المعارف البشرية وتطوّر أساليب الاستقراء، هكذا يكون الأمر مع المادة القرآنية، عبورا من البسيط (ولقد يسرنا القرآن للذكر) إلى المعقد (منه آيات متشابهات)، وكذلك إلى ألف لام ميم"².

لقد أخذ يستلهم هذا المفهوم من الكتاب الكوني، ذلك "أنّه بمقدور القرآن الكريم عطاء، والمجيد ديمومة، والمكنون معنى، أن يتكشّف عن مفاهيم جديدة، تقابل إشكاليات الواقع المتغيّر ومفاهيمه، فهذه خاصية أثبتها الله للقرآن كما نصّ في تحقيقها على مبدأ التوريث في سورة فاطر (31/ 32)، وفي هذا الإطار نقول: "إنّه كما نكتشف في الأرض والفضاء الكوني نظريات جديدة بحكم تطور واختلاف مناهج وسبل معارفنا، كذلك فإنّ تطور مناهج النّظر للقرآن من "تحليل" واستدراك لوحده المنهجية العضوية يمكن أن يعطي منظورات جديدة. فالقرآن يماثل الكتاب الكوني، كلّما تغيّرت مناهج البحث فيه تكشّف عن مكونات جديدة"³. ولعلّ هذه المقاربة تحمل في ثناياها مقولة المعادل الموضوعي للكون في حركته من حيث التماثل القائم بين "الكتابيين" الكوني والمتعالي (القرآن الكريم)، بل تتكئ عليها للبرهنة على المشروع العلمية للطّرح الذي يتبنّاه.

¹ - حاج حمد، القراءة التحليلية، دراسة غير منشورة، ص 9.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 277.

³ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 127.

إذن، تجدد النص القرآني من حيث الفهم والتناول لا يطرحه حاج حمد على أنه سلطة قارئ بل سلطة نص يواكب قارئه زمانا ومكانا ووعيا ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، وإلا غدا مناسبة لإسقاطات القارئ، كما هو شأن القراءة البارتيّة* التي "تقتل" المؤلف وتتجز نصوصها الجديدة على أنقاض النص، لأنّ "الله" عزّ وجلّ هو الحي الذي لا يموت؛ بل نحن بإزاء سلطة النصّ المتعالي الذي يعرض نفسه على قارئه بحسب استعداداته وطاقت استيعابه واحتياجاته، لأنّه يقرأ نصا أعلن صاحبه تبارك وتعالى إطلاقيته التي لا قبيل للعالمين أن يحيطوا بها ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾¹.

ولكن ألا يعدّ الحديث عن تغيير الفهم، مثلا، كما يزعم حاج حمد، أنه تأثر بنظرية جماليات التلقي من حيث كونها "تضحي بالنص من أجل الاعتبارية الذاتية للفهم"² بعدما أعادت النظر في هرمية عالم النصّ، وسيّدت القارئ في شبه إطلاق حوّلت من خلاله النصّ إلى مجرد مناسبة تمنح القارئ الضوء الأخضر لإسقاط عندياته عليه دونما مبررات معتبرة؟ فأني لحاج حمد بهذا الزعم المهدير لقداسة النصّ المتعالي؟ أم تراه "استغنى" - بتعبير المصطلح القرآني - فأخذ يتناول ويدّعي؟

يجيب صاحب "العالمية" على هذه التساؤلات بالقول: "إنّ خاصية القرآن ليست في تغيير نصّه أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية يصل إليها الإنسان مسبقا، فليس هذا ما نعنيه. إنّ خاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن

*- نسبة إلى Roland Barthes (رولان بارت) (1915 - 1980) الذي يقول بحتمية موت المؤلف لأجل ولادة القراءة، وإلا حدّ حضور المؤلف من تدفق إنتاج المعنى. وقصد بمقولته غياب المؤلف أو إبعاده للتخفيف من سلطته بدل إلغائها الكلي. يُنظر كتابه: نقد وحقيقة، ط 1، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1994، ص ص 20، 25.

¹- سورة لقمان، الآية: 27.

²- فولفغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، دط، تر: حميد لحميداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1995، ص 15.

نصّه الثابت الذي لا يتغيّر أشكالاً مختلفة للوعي به، ولكل شكل طبيعته التاريخية المميزة. بمعنى أوضح إنّ الكيفية التي يفهم بها "التركيب القرآني" هي الأساس في طبيعة الوعي به¹. فهل نفهم من ذلك أنّ فهم النصّ القرآني يخضع لملاسات قارئه وليس للنصّ في حد ذاته؟

يبدو أن الأمر على غير ما استنتجناه من تساؤلنا، إذ حاول حاج حمد أن يشرح ثبات البناء وتغيّر فهمه بتمثيل مبسّط استقاه من فلسفة العلوم الطبيعية ومنهجها في التعامل مع الظاهرة الطبيعية. فالنصّ القرآني يماثل من حيث البناء التركيبي أيّ مادة طبيعية متضمنة خصائصها في ذاتها، غير أن طريقة مقارنة هذه المادة تختلف وتتغير وتعطي نتائج متنوعة لذات المادة دون أن يعني ذلك فساد ما سبق من نتائج، فالمسألة منوطة بـ"شروط الوعي التاريخي" التي أتاحت هذا التغير في الفهم فيما يحتفظ البناء بذاته كما تشكّل، فـ"كذلك المعلومة فإنّها فهم معين بوسائط معينة (لتركيبة مادية ما)، غير أنّ تغيّر محتويات الفهم وطبيعة الوسائط التشخيصية تحمّلان معهما فهما جديدا لتلك التركيبة المادية نفسها، من دون أن يكون ثمة تغيير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبة. فحين غيرّ العالم فهمه لوضع الحركة المادية خلافا للمنظور الآلي، فالذي تغيّر هو أسلوب الفهم والوسائط للموضوع نفسه وليس المادة. كذلك القرآن فإنّه نص ثابت، والمتغيّر هو فهمنا نحن للتركيب القرآني على نحو جديد نستمد بموجبه وعيا جديدا لحقائقه"².

فقراءة النصّ القرآني وفهمه لا يتم عبر إسقاطات ذاتية ليغدو "حمّال أوجه"، لذلك فإنّ قراءاته والفهوم التي تُستخلص منه عبر الأزمنة وتوالي العصور متأثّية من داخلية بنائه المنهجي وليست مستجلبة من خارجه أو مسلّطة عليه بالإكراه والتقول، لأنّه (النصّ

¹ - حاج حمد، العالمية، ص ص 709، 710.

² - المصدر نفسه، ص 710.

القرآني) يحمل في بنيته هذا التنوع في الفهم، ويتضمن في بنيته أشكالاً مختلفة للوعي به، لسبب وجيه جداً وبسيط أيضاً، فهو نصّ للعالمين، وليس نصّاً للعرب أو المسلمين فحسب، ولا نصّاً قريناً بفترة تاريخية انقضى زمنها، لأنّ "هذا النصّ يمتدّ زمنه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إنّ كلّ زمن يليه يكون زمنه"¹؛ بل علينا ألاّ نغفل أنّ "النصّ الإلهي" هو ما احتواه اللوح المحفوظ بنص الآية الكريمة ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّخْفُوظٍ (22)﴾². وقد انفرد بهذه الخاصية لمصدريته الإلهية من ناحية ولخاتميته من ناحية أخرى.

وبناء على ذلك، فإنّ الثبات النصّي والفهم المتغير بالنسبة إلى حاج حمد يجمع بين "تصور المعنى كتكوين ينتجه البشر يقوم على ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة، وبكل من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخرى، وبين تصور المعنى كمعطى على اعتباره قصداً لصاحب النصّ الذي يضعه ثابتاً داخل نصه، وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها لمن يشاء ممّن يصطفيهم"³، أي أنّ نصّ كامل البناء مستقلّ البنية، وهو في ذات الوقت منفتح بدلالاته التي لا تتضب. فهل من تعارض بين ثباته النصّي، وبين استمرارية قراءته واكتشافه مع كل قراءة؟

إنّ طبيعة الوعي الذي يحمله القارئ سيكون له دور في تحديد فهمه للنصّ القرآني، دون أن يعني ذلك أن مسألة الفهم منوطة بالقارئ وحسب، وإنّما "الطبقات الدلالية" - إن جاز لنا هذا التوصيف الجيولوجي لمدى عمق الدلالة القرآنية وغزارتها التي لا تنفذ بتعبير النصّ القرآني نفسه - هي في الأساس ما يتيح هذا الفهم المتغير،

¹ - جاد يحيى رضا، ضوابط التأويل لنصوص القرآن والسنة، مجلة المسلم المعاصر، ع 150، ديسمبر 2013، ص 20.

² - سورة البروج، الآية: 21، 22.

³ - مبروك علي، نصوص حول القرآن: في السعي وراء القرآن الحي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2015، ص ص 244، 245. (بتصرف).

لتعدّر الفهم الأكمل له دفعة واحدة. والسبب في هذه الاستحالة أنه خطاب للعالمين، بما تحمله لفظة العالمين من جمع لتباين أجناس وثقافات ومعتقدات وحضارات وأزمنة وأمكنة ومعارف وعلوم. وهذا تماما ما يشكّل إعجازه، من حيث احتواءه كنص مطلق لجميع قرّائه، فهو كلام العليم الخبير. وهو ما عبّر عنه الجاحظ بلغة "كلاسيكية" حين قال: "لو شاء الله أن ينزل كتبه ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنّا لم نر شيئا من الدين والدنيا دُفع إلينا على الكفاية. ولو كان الأمر كذلك، لسقطت البلوى والمحنة وذهبت المسابقة والمنافسة"¹.

إذن هذا النص ثابت على مستوى الحرف كما تعلنه آية القسم بمواقع النجوم، متغير على مستوى الفهم، لأنه يحمل خواص ينفرد بها تهيهي له هذا التميّز، أو كما يقول عبد الرحمن الحاج "النص القرآني بوصفه نصّا دينيا لا بدّ أن ينتج دلالاته باستمرار، فهو "لا يخلّق من كثرة الترداد*"، وبوصفه نصّا لرسالة خاتمة (أبدية) لا بدّ أن يكون معاصرا باستمرار"²، والمعاصرة تعني أن يكون على اقتدار للإحاطة باستفهامات كل قرّائه وهذا

¹ - الجاحظ عمرو بن بحر، البيان والتبيين، ط 4، ج 3، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، 1975، ص 376.

*- نص الحديث: "حدثنا عبد بن حميد حدثنا حسين بن علي الجعفي قال سمعت حمزة الزيات عن أبي المختار الطائي عن ابن أخي الحارث الأعور عن الحارث قالمررت في المسجد فإذا الناس يخوضون في الأحاديث فدخلت على علي فقلت يا أمير المؤمنين ألا ترى أن الناس قد خاضوا في الأحاديث قال وقد فعلوها قلت نعم قال أما إنني قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا إنها ستكون فتنة، فقلت ما المخرج منها يا رسول الله.==قال: «كُتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ، هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ، مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جِبَارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ، وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ، وَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ، وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، هُوَ الَّذِي لَا تَرِيغُ بِهِ الْأَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَبِسُ بِهِ الْأَلْسِنَةُ وَلَا تَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ، وَلَا يَخْلُقُ عَنْ كَثْرَةِ الرَّدِّ، وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ، هُوَ الَّذِي لَمْ تَنْتَهِ الْجَنُّ حَتَّى قَالُوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾، مَنْ قَالَ بِهِ صَدَقَ، وَمَنْ عَمَلَ بِهِ أُجِرَ، وَمَنْ حَكَمَ بِهِ عَدَلَ، وَمَنْ دَعَا إِلَيْهِ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ". ورد هذا الحديث النبوي المرقم 2906 في باب "ما جاء في فضل القرآن" في الجزء 5 من سنن الترمذي المعروف بـ"الجامع الصحيح" لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (209هـ-297هـ)، تح: إبراهيم عطوة عوض، ط 2، طبعة الحلبي، مصر، 1975، ص ص 172، 173.

² - الحاج عبد الرحمن، ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وإيديولوجيا الحداثة، مجلة التسامح، ع 1، 2003، ص

ما يجعله نصا "مجاوزا للتاريخ، وأمام الظروف الإنسانية لا خلفها"¹. وهنا تحديدا يكمن التمايز بين النص الإلهي المتعالي وبقية كل النصوص الأخرى بما في ذلك نصوص الرسائل السابقة (العهد القديم والأنجيل)* والبشرية التي تصدر عن ملابسها التاريخية والفكرية المحددة مهما بلغت من سعة انفتاح وارتقاء في الوعي.

إذن ما يطرحه حاج حمد بشأن ثبات النص وتغيّر الفهم لا يحمل ذلك الخرق أو التطاول الذي يجعل منه مطية لأي فهم أو قراءة أو تفسير أو تأويل أو تخريج، فاللهث خلف تسييد القارئ واستباحة النص كانت وراء "انفلات القراءة المعاصرة من عقال الأصول الثقيلة الماثورة؛ والتي يراها دعاة الحداثة قيّداً يحول دون انطلاق التأويل إلى فضاءات معرفية حرّة طليقة اليد؛ هو الذي أنتج هذه التفسيرات الممجوجة"².

ويتّضح جليا استلهاج حاج حمد من فلسفة العلوم الطبيعية وقناعته بآلياتها التي تعتمد على الاستدلال والاستنباط واقتدارها المنهجي في إدراك الحقائق. ولكن هذا الاستلهاج ألا يشكّل "مسخا" معرفيا وفكريا كما يراه أولئك المنافحون عن "الشرقنة" الأصلية، المعترضون على الطرح الحداثي، الذي يتنادى به نفر غير قليل من المفكرين والمتقفين العرب؛ إذ إنّ أولئك المنتقدين يرون أن دعاة الحداثة وقعوا في أسوأ أنواع

¹ - عياشي منذر، اللسانيات والدلالة، ط 1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1996، ص 13.

*- يرى حاج حمد أن التوراة والإنجيل قد اعترها التحريف، فضلا عن كونها مخصوصة بأقوام (بنو إسرائيل) فخطابها حصري إلى جانب أن بعض الشرائع التي تضمنتها قد نسخها النص الخاتم، لأنه "خلاصة الرسائل" فجاء مصدقا ومهيما عليها لخطابه العالمي إلى (كافة الناس). يُنظر : حاج حمد، العالمية، ص ص 113، 114.

² - عدمان عزيز محمد، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، ع 122، ديسمبر 2006، ص 23.

التقليد، التقليد الفلسفي للغرب، رغم أن ظروفنا وسياقاتنا غير ظروفه وسياقاته، ومجتمعاتنا غير مجتمعاته، ومشكلاتنا غير مشكلاته"¹.

وفي خضم حديثه عن طبيعة القرآن العظيم كنص ثابت مطلق متغير الفهم، يطرح حاج حمد مسألة التعاطي مع هذا النص بين الماضي والحاضر، ف"حين نحلّ الآيات القرآنية بما يفارق "التفسير" الماضي، فإننا لا نشير إلى نقص ذاتي كان لدى المفسرين الأوائل، بل نشير إلى فارق موضوعي غير ذاتي يعود إلى طبيعة المعرفة وفق موجبات كل مرحلة؛ فنقاطتنا التي ندخل بها لمعرفة الأمور غير ثقافتهم، ومن هنا حفظ الله القرآن "مجيداً" بمعنى الاستمرارية لكل العصور المتقدمة، فما نقوله نحن اليوم سيبدو متخلفاً قياساً لما سيكتشف لاحقاً في هذا القرآن المجيد"².

3- الإطلاق والتعيين:

يعتبر حاج حمد قضية الإطلاق والتعيين التي يتمتع بها الخطاب القرآني "أهم قضية على الإطلاق، إذ يتوقف على فهمها فهم علاقة القرآن بالمجتمع التاريخي الماضي وعلاقة القرآن بالحاضر والمستقبل. فالقول بأنّ القرآن كتاب صالح لكل زمان ومكان يعني إمكانية أن نميز في الخطاب القرآني بين ما كان للماضي وما يكون للحاضر وما يكون للمستقبل، وفهم كيفية أن يحمل القرآن أنواعاً مختلفة من الخطاب تبعاً لكل عصر مع بقاء النص واحداً لا تغيير فيه كما هو"³.

وعلى أساس من هذا الفهم، يُقيم رفضه القطعي للأطروحة القائلة بتاريخية النص القرآني واعتباره منتجا ارتبط بظروف تاريخية معينة، فالإس من العدل التعامل التجريدي

¹ - جاد يحيى رضا، ضوابط التأويل لنصوص القرآن والسنة، مجلة المسلم المعاصر، ع 150، ديسمبر 2013، لبنان، ص 15.

² - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ط1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012، ص ص 86، 87.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 306.

مع القرآن، فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعا زراعيا رعويا عربيا محددًا، وهو من الجهة النصوصية يحتمل تصورين التصور الإطلاقي الإيمانى القائل بالشمول لكل زمان ومكان، والتصور التاريخى التقدي القائل بحدودية توجهه إلى ذهنية اجتماعية معينة، فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا¹، لأن ذلك ادعاء مغلوطن يضرب مصداقية تعالي النص القرآني كخطاب عالمي يخاطب كافة الناس في امتدادهم الزماني والمكاني على حد سواء، ف"ما كان الله - العليم الحكيم - لينزل القرآن في إطار تاريخي محكوم بشروط الواقع، ثم يجعله كتابا لكل العصور، رغما عن متغيرات الواقع، لو لم يحمل النص القرآني قوة الإطلاق وحدود التعيين التاريخي بذات الوقت، غير أن المجتهدين ومعارضيهم لم يحاولوا النفاذ إلى داخل النص القرآني في البنائية الكلية للقرآن الكريم عطاء من جهة والمكنون معنى من جهة أخرى، والمجيد الذي لا يبلية الزمن من جهة أخيرة. وهذه الثلاثية هي صفات القرآن (كريم/مجيد/مكنون)"².

ويؤكد هذه الإطلاقية التي يتسم بها النص القرآني من حيث كونه نصا يخاطب العالمين، ما يجعله متجاوزا لأي انحسار زماني أو مكاني، بل هو - كما يقول - "كوشي مطلق، يتعالى على تاريخية الصدور الزماني والمكاني، ويستجيب بذات الوقت لتكوينية كل زمان ومكان عبر توسّطات جدلية محدّدة"³. ومن هنا تتأتى هذه الإطلاقية النصية للقرآن الكريم المجيد المكنون.

¹ - خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، ط 1، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1994، ص 110.

² - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004، ص 313.

³ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 251.

وبناء على ما تقدّم، يعترض حاج حمد على دعوى الفهم النَّاجز* للنّص القرآني لأي عصر من العصور، قديمها وحديثها وحتى قادمها، فهي دعوى عارية من الصّحة لعدم استطاعتها ذلك لسببين دامغي الحجّة، أولهما طبيعة النّص القرآني الذي هو كلام الله، وكلامه من صفته المطلقة التي لا قبّل لنا بتحديداتها، وثانيهما يتعلّق بقارئ هذا النّص الذي لا يمكنه بأي حال من الأحوال الإفلات من نواميس بشريته من حيث نسبيته، وخضوعه من جهة أخرى لشرطه التاريخي الذي يملّي عليه طبيعة وعيه "فإذا كان الفهم العلامة قد نجح في تفسير القرآن في ذلك الوقت... إلا أنّنا لا يجب أن نحبس معاني القرآن حتى لا يصبح عقيماً عاجزاً عن العطاء. والذين يقولون بعدم تجدد المعرفة القرآنية إنّما يصفون القرآن بالعقم وليس بالكريم. وحين قال الله تعالى "إنّه لقرآن كريم" أكّدها "في كتاب مكنون"، والمكنون لا قيمة له إن لم يتكشف؛ فإذا كان الإنسان أعمى لا يرى شجراً أو نهراً أمامه، فالشجر والنهر لا وجود له في الواقع الموضوعي للأعمى؛ إذن فقيمة المكنون تُعرف بالتكشف"¹.

وبالتأسيس على وصف الله تعالى لكتابه العزيز بأنّه كريم مكنون، فإنّه يوضّح لعباده من الذين يقاربون هذا الكتاب بالقراءة على اختلافهم (الظالم لنفسه، والمقتصد، والسابق بالخيرات) أنّه يحتضن في تلافيفه مخبوءات ومكنوزات لا تُعلن عن نفسها وإنّما تدعو قراءه إلى رفع اللثام عنها لبلوغها، وما هم ببالغيها على شدة اجتهادهم وسعيهم لصفته الإطلاقيه، حيث لا تحيط به بحار الكون مادداً ولا شجره أقلاماً، وهي إطلاقيه تبعث على التحفيز والبذل وليس فيها من التثبيط شيء، لأنّها ذات مصدرية متعالية لا تُجاري.

* - يستثني حاج حمد من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم الذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم، فهو الإنسان المطلق الوحيد بين البشر جميعاً، ولذلك اصطفاه الله خاتماً لرسالاته وحاملاً لكتابه المهيم على ما سبقه وإماماً لجميع رسله كما تجسّد ذلك في رحلة الإسراء والمعراج.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 263.

ومن ثمّة، فلا مناص من تدفّق قراءات متواصلة لهذا النصّ بالاعتماد على قاعدتين مركزيّتين، الأولى تتعلّق بالنصّ القرآني ذاته من حيث إطلاقيته التي تعني استحالة احتوائه بكليته لأنّه مطلق وقارئه تعزّيه النسبية مهما بلغ شأوه في تدبّر هذا النصّ، فما أوتي من العلم إلّا قليلاً؛ والثانية - وهي متضمّنة في الأولى - من حيث اعتبار الوعي التاريخي شرط للقراءة والفهم وما يتيح من إمكانية قراءة وفهم ضمن إمكانات لانهائية. ومن ثمّة، لا مجال للتطابق بين الأفهام لتباين الوعي، ليس من باب أنّ النصّ حمّال أوجه، - فذاك طعن في مصدرية النصّ المتعالية -؛ بل لأنّه نصّ للبشرية جمعاء، ما يعني حمله كنصّ متعالٍ لوعي هذه البشرية جمعاء.

وحتى يزيل أي التباس بشأن هذه النقطة، يطرح مفهومي المطلق والنسبي، حيث يرى أنّ النصّ القرآني المطلق "تشيئاً" في اللّغة العربية، أي أنّ الله تعالى اتخذ لكلامه المطلق لغة تجسّد فيها حيث تشيئاً فيها. فمعجزة القرآن أنّه قول مطلق في لغة نسبية، وهنا تحديداً جاء التحدي الإلهي في الإتيان بسورة من مثله، لأنّ الإنسان بنسبيته يعجز عن احتواء المطلق؛ بينما أمكن لكلام الله عزّ وجلّ أن يتموضع في نطاق النسبي ولكنه احتفظ مع ذلك بإطلاقيته، ذلك أنّ اللّغة العربية على نسبيتها اكتسبت في توظيفها القرآني ذلك الإطلاق الذي تتعدّر عندها الإحاطة البشرية لصدورها عن نسبيتها، فلا مجال لأن تحتوي النسبية المطلق؛ بينما الإعجاز القرآني تمثّل في صب مطلقية القرآن في نسبية اللّغة "إذا ليس لنا أن نقول: إنّ القرآن قد سما باللّغة العربية لتناسب مطلقه، فالمعجزة أنّه قد شيئاً المطلق فيها"¹ أو كما قال أيضاً عن مبعث معجزة القرآن من "حيث يحلّ المطلق في النسبي وتتشيئاً كلمات الله التي لو كان البحر مدادها لنفد قبل أن تنفذ كلماته ولو جيء بمثله مداداً. فالكتاب (مطلق) يتشيئاً في لغة مكتوبة ملموسة"².

¹ - حاج حمد، القراءة التحليلية، ص 6.

² - المصدر نفسه، ص 7.

وخلاصة القول أننا "أمام وعي مطلق (هو القرآن) تشيياً وأصبح مكتوباً ومقروءاً في عالم المحسوسات النسبية بطبيعتها التكوينية (اللغة)، فيبدو منطقياً أن ثمة مسافة بين (المطلق) المحمول والنسبي (الحامل)، إضافة إلى أن اللغة فوق نسبيتها إلى المطلق، خاضعة أيضاً إلى نسبية أخرى في علاقاتها بالواقع الحضاري وقدرات وملكات تعبيرها عنه"¹. وبسبب من هذا الإطلاق، فإن هذا النص يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله، حتى إن كل زمن يليه يكون زمنه"².

ولأنه يتمتع بهذه الإطلاقية التي لا ينازعه فيها أي نص آخر، فإنه "يستدعي قراءات لا نهائية، دون أن يعني ذلك أنه يسمح لأي قراءة ممكنة"³ أن تتقوّل عليه، لأنّه نص "يتضمّن قراءاته ولا يستعيرها، بل يملك من كفاءة خطابه الموجّه إلى البشرية قاطبة أن "يشارك في صياغة القارئ نفسه"⁴. وههنا جوهر إطلاقيته التي يؤكدها قول الله تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾⁵ وكذلك ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾⁶.

لقد جسّد القرآن العظيم معجزته في كينونته "المطلقة" التي تشيأت في "نسبية" اللغة دون أن يفقد إطلاقيته "حيث يحلّ المطلق في النسبي وتتشيأ كلمات الله التي لو

¹ - حاج حمد، القراءة التحليلية، ص 6.

² - جاد يحيى رضا، ضوابط التأويل لنصوص القرآن والسنة، مجلة المسلم المعاصر، ع 150، ديسمبر 2013، ص 20.

³ - Umberto Eco. Les limites de l'interprétation, traduit par MyriemBouzher, Paris, Edition Grasset, 1992, P 130

⁴ - حافظ، صبري، قراءة رواية حديثة . مالك الحزين . مجلة فصول، عدد 4، 1984، ص 162.

⁵ - سورة الكهف، الآية: 109.

⁶ - سورة لقمان، الآية: 27.

كان البحر مدادها لنفد قبل أن تنفد كلماته ولو جيء بمثله مداداً. فالكتاب (مطلق) ينتشياً في لغة مكتوبة ملموسة¹ وتلك هي معجزته.

فمن هنا تأتت ثنائية الثبات النصي أو التحديد المتشبيء في اللغة والإطلاق المتمثل في تغيير الفهم والدلالة، فالاستمرار في العطاء والتكشّف أخصّ ماهيته، لأنّه نص مطلق وإن تشكّل في لغة أو بتعبيره تشبيءاً في لغة. وهذا التشبيء هو ما يترجم معجزة القرآن من حيث كونه الكلام الإلهي المطلق في لغة مشيئة.

المطلب الثالث: مميزات النصّ القرآني

1- اللغة الاصطلاحية:

لقد دعت حلقة فيينا في ثلاثينيات القرن الماضي إلى اعتماد لغة علمية يتفق عليها أهل العلم حتى يتخلصوا من مشكلات اللغة العادية التي تتميز بقلّة الضبط الدلالي نتيجة قيامها على الترادف والاشتراك والتضاد والمجاز. وهو ما يشكّل عائقاً - حسب هذه الحلقة - أمام ضبط المعلومة والتحقق من صحتها ودقتها العلمية.

وقد استثمر حاج حمد في ما دعت إليه هذه الحلقة من حيث اعتبار لغة العلم لغة اصطلاحية، دون أن ينساق خلف نهايتها الفلسفية التي تعتبر المواضيع خارج الاختبار والتجربة دون معنى أو خاوية من المعنى لغياب شروط التحقق من صدقها*، إذ عمدت إلى "تكريس مبدأ عزل التصورات والمفاهيم الدينية عن القضايا العلمية؛ ولذلك

¹ - حاج حمد، منهجية القراءة التحليلية، (دراسة غير منشورة)، ص ص 7، 8.

* ترى هذه الحلقة ذات المنحى الفلسفي التجريبي التحليلي أنّه من الضروري وضع لغة كاملة تنص عباراتها إمّا على أحكام تتعلق بالوقائع (العلوم التجريبية) أو على تحصيل حاصل كما في الرياضيات والمنطق. وهي قضايا قابلة للاختبار صدقها، وهو ما يحقق لها كفاءة اكتساب المعنى؛ بينما تفتقد القضايا غير العلمية (الميتافيزيقية بما في ذلك من دين، وشرائع وأخلاق...) قابلية رضاها على هذا الاختبار، ما يجعلها - حسب روادها بدءاً من فيجانشتاين إلى رودولف كارناب- مفرغة من المعنى. يُنظر: مجموعة من المؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، تر: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، 1994.

أكدت على ضرورة ارتباط المنهج في العلوم الإنسانية بالنموذج الطبيعي التجريبي (...). ما أدى إلى استبعاد منظومات القيم الدينية من المجالات العلمية والمعرفية¹. وقد تخطى حاج حمد هذه النهايات بوساطة منهجه القائم على الاستيعاب والتجاوز.

وعليه، يؤسس حاج حمد لمفهوم اللغة الاصطلاحية كأهم محدّد للنص القرآني من منطلق اعتماده على الآية الكريمة ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)﴾²، "فالقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنائية الكونية بحيث إذا تفلّت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و"مواقع" النجوم، فلم يقسم - سبحانه - بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائية"³.

لكن لاقت هذه الدعوى اعتراضاً ونقداً لخروجها عن الأدبيات المتعارف عليها في الدرس البلاغي، إذ "يعتقد أبو القاسم (...). أن لغة القرآن الكريم "لغة مثالية" لا تجري عليها الظواهر التي تجري على اللغة العربية المعتادة؛ مثل المجاز والاشتراك اللفظي والترادف... فيصادر لغة القرآن من بعض خصائصها الجوهرية، والغريب أنه ينسب ذلك إلى المعرفة اللسانية المعاصرة. والأکید أنّ هذه المصادرة لم تكن بفعل تأثره باللسانيات كما يوحي إلى قرائه، والواضح أنّها بفعل تأثير تيار الوضعانية المنطقية (...). في مدرسة فيينا المعاصرة التي كثيراً ما يمجدها أبو القاسم. فمن المعلوم أنّ تيار الوضعانية المنطقية ضاق درعا بما في اللغات الطبيعية من ظواهر المجاز والمشارك اللفظي والترادف.. فدعا، من ثمّ، إلى نبذ اللغات الطبيعية كلّها واستبدالها بلغات صناعية. والفيلسوف الذي

¹ - العلواني طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ط 1، دار السلام للطباعة، القاهرة، مصر، 2010، ص ص 40،

41.

² - سورة الواقعة، الآية: 75 - 80.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 88.

رفع راية "اللغة المثالية" وقاد هذا التيار هو رودولف كارناب Rudolph Carnap الذي تأثر كثيرا بالفيلسوف فريجه _ مؤسس المنطق الحديث والفلسفة التحليلية"¹.

غير أنّ هذا النّقد أغفل مصدرية لغة القرآن، التي تعلو على كل اللّغات البشرية بما فيها اللّغة العلمية، حيث توالى آيات تحدي أرباب الضاد بالإتيان بأية من مثله. فلو كنا بإزاء مستوى واحد للغة لما استقام التحدي، بل تعضّدت حجّية هذا التحدي من كونه تأتي من صدوره من ذات اللّغة، لكن طبيعة التوظيف الاصطلاحي للغة كان فارقا بينهما. وفي هذا الشأن نتساءل مع العلواني "هل لنا أن نجعل من لغة البدو وشعرهم ونثرهم وديوان جاهليتهم مرجعا في فهم القرآن أو أن نجعل لغة القرآن مرجعا ذاتيا لفهم القرآن أولا، ومرجعا وديوانا للغة العرب ثانيا، تقوّم هذه اللّغة به، ويصادق عليها به كذلك، وبهيمن عليها به؟ أنهيمن على القرآن بلغة العرب أم نهيمن بلغة القرآن على كلام العرب؟"².

وعليه، فإن تجريد تحليل حاج حمد من المعطى اللّساني في غير محلّه، لأنّه يدعو إلى بلوغ التحليل اللّساني مستوى من الدقة والضبط، حيث يقول "يتطلّب العلم القرآني قاموسا (ألسنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية إلى نظرية (العائد)* المعرفي أو المرجع أو الوسيط. فهناك ثلاثة أمور في عملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة وهناك الأمر الذي تشير إليه وهناك التصور العقلي المُشكّل عن هذا الأمر في الذهن، وذلك خلافا للتصور التقليدي لفقه اللغة والمعاني، فخصائص اللّغة

¹ - صحراوي مسعود، كيف يفهم صاحب العالمية الثانية لغة القرآن؟ دراسة منشورة على موقع:

<http://www.almultaka.net/showmaqaal> بتاريخ 14 ماي 2006

² - العلواني طه جابر، إسلامية المعرفة فكرة ومشروعاً، مجلة قضايا إسلامية، مؤسسة الرسول الأعظم، قم، إيران، ع 4، 1997.

* - يقصد بالعائد المعرفي الحمولة المعرفية التي ترتبط بالتصور الذهني أو الدلالي للكلمة. ومثاله عبارة "أتلج صدري" التي تحمل مدلولاً معرفياً يعني السعادة والابتهاج في وسط عربي صحراوي وهو النقيض من ذلك في الوسط الأوروبي.

دائماً ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمة التي تتكلمها من زاوية الوسيط الذهني للتصور، فكل أمة تتكلم كما تفكر، ونحن نعلم بأن لغة القرآن هي الوسيط الذهني للتصور¹.

لذلك، يعتقد حاج حمد اعتقاداً جازماً أنّ لغة القرآن تتميز عن لغة العرب (أرباب الشعر والبلاغة والصناعة الفنية) من حيث التوظيف، ف"الاستخدام الإلهي للمفردة العربية يختلف عن الاستخدام البلاغي العربي البشري لها. القرآن نزل بلسان عربي، ولكن هناك فرق بين كيفية استخدام القرآن للمفردة، بطريقة رياضية محكمة، بلا مترادف وبلا مشترك"². فهو ينفي عن لغة القرآن مقولات بلاغية كالترادف والاشتراك، لأنّ "القرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منتزلاً على مستوى الحرف"³، فالضبط القرآني للغة من الدقة المتناهية التي تجعله معادلاً لمواقع النجوم كما ورد في الآية القرآنية. وهنا تحديداً تتوضّح مركزية اللغة في الاستخدام القرآني من حيث دورها المنهجي في بناء النصّ القرآني ككتاب من ربّ العالمين إلى العالمين، ذلك أن إغفال هذه المسألة جرّ وراءه معضلات جذرية كانت نتائجها ذات أثر بالغ على الدرس القرآني، حيث إنّ الباحثين في هذا الحقل "اكتشفوا أن المشكلة الأساسية في أي تفسير تكمن في التعامل مع القرآن مجرد تعامل لغوي دون الانتباه إلى إمكانية أن يكون في تلك المفردات ما هو اصطلاح قد يغيّر جذرياً التفاسير المعهودة"⁴.

ويؤكد اصطلاحية المفردة القرآنية بالقول إنّ القرآن "أكبر من ضوابط الواقع المنتزّل عليه، فلا يكون تقنيته من خارجه، ولكنّه أقرب إلى ضوابط الفهم من داخله هو

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، دار الهادي، ط1، 2003، ص 98.

² - آيتخرواش مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني، قضايا إسلامية معاصرة، ع 47، 48، سنة 2011، ص 70.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 89.

⁴ - إبراهيم عبد الرحمن الحاج، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، دراسة منشورة على موقع مقالات إسلام ويب Islamweb.net بتاريخ 2002/06/25.

بالذات، إذ يحمل المطلق (القرآن) في ذاته أحكام ضوابطه المعرفية للمفردة اللغوية ذات المعنى الواحد مهما تعددت وتنوعت توظيفاتها في القرآن؛ هو تقنين معرفي من داخل القرآن يستبعد ما يشاع في الاستخدام اللغوي من مترادفات، لهذا نتعرف على كل مفردة بدلالة استخدامها في القرآن. وبهذا المنطق نفسه، تكشف المفردات القرآنية عن حقائق المعاني فلا نلجأ إلى التأويل أو الانتقائية أو إلى تعليل ما يبدو لنا متعارضاً بالتوفيق بين ظاهر المتعارضات أو إيجاد علم وهمي لناسخ ومنسوخ. فالقرآن وحدة كتابية عضوية منهجية مركبة على مستوى مواقع الحروف كمواقع النجوم¹.

إذن، يقوم حاج حمد بتتبع المفردة في محضنها القرآني، ما يهيئ أنسب الإمكانيات لاستخراج دلالتها بأعلى مستوى من الدقة والضبط؛ فالعملية شبيهة بإجراء مسح إحصائي تكون نتيجته مقنعة إلى حد كبير لاعتمادها على تعقب المفردة القرآنية في كامل النص للوصول إلى دلالتها القرآنية، كما مثل لهذا الطرح بشكل إجرائي مع عدد من الألفاظ القرآنية: الخلق/ الجعل، الهبوط/ النزول، المس/ اللمس، الخمار/ الحجاب، النفس / الروح، الأمي / الكتابي، السوءة/ العورة....

فمثلاً عندما يتناول لفظة "الأمي" و"الأميين" يحلل دلالتها بغير ما درج عليه اللسان العربي الذي يفهم معناها بأنها عدم إتقان القراءة والكتابة انطلاقاً من تحديد التصور الدلالي للفظ أو كما يعبر عنه بالعائد المعرفي لها؛ بينما يقوم حاج حمد بتقصي اللفظة في محضنها القرآني أي من داخل النص القرآني، حتى يهيئ استخلاص الدلالة الأقرب موضوعياً. فقد عضد دلالتها القرآنية عبر البحث التاريخي (مثلاً معلقات الشعر الجاهلي التي تذكر كتب التاريخ أنها كتبت بماء الذهب وعُلقت على أستار الكعبة الشريفة) الذي يقر بمعرفة العرب للكتابة والقراءة ما يفند المقصود الدارج عن النص القرآني، حيث يتوصل إلى مقابلتها بالكتابين أي أهل الكتاب (اليهود والنصارى)؛ فتغدو

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 174.

دلالة الأميين أولئك الذين لم ينزل عليهم كتاب من قبل (العرب وباقي الشعوب غير الكتابية).

فمفهوم الأميين يعني الأقوام التي لم يسبق لها وأن خُصت برسالة سماوية أي غير الكتابية وليست غير المتقنة للكتابة والقراءة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (2) وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (3)﴾¹.

ويواصل حاج حمد تأكيد هذه الدلالة القرآنية للفظ "الأمية" ويوضح مدى أهمية الضبط الاصطلاحي الذي تتمتع به لغة النص القرآني، ومبلغ ما ينجر عن إغفال هذه المسلمة - لغة القرآن ليست هي لغة العرب ليس من حيث الألفاظ بل من حيث ضبط عائدها المعرفي ومن هذه الزاوية تأتي التحدي بالإتيان بسورة من مثله - من فهم يناقض الرسالة الخاتمة التي بشرت بها الكتب السماوية مثلما جاء على لسان الخليل إبراهيم عليه السلام. يقول تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾²، ويقول عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾³.

ففي كتب التفاسير نجد لفظ "الأمي" تعني الذي لا يحسن الكتابة ولا القراءة كما يقول الطبري في تفسيره للآية الكريمة ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ

¹ - سورة الجمعة، الآية: 2، 3.

² - سورة البقرة، الآية: 129.

³ - سورة الأعراف، الآية: 157.

يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ (47) وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴿48﴾¹ "يقول تعالى ذكره : وَمَا كُنْتَ يَا مُحَمَّد (تَتْلُو) يعني: تقرأ (مِنْ قَبْلِهِ) يعني: من قبل هذا الكتاب الذي أنزلته إليك (مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ) يقول: ولم تكن تكتب بيمينك، ولكنك كنت أمياً (إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ) يقول: ولو كنت من قبل أن يُوحَى إِلَيْكَ تقرأ الكتاب، أو تخطه بيمينك (إِذَا لَارْتَابَ) يقول: إذن لشكّ - بسبب ذلك في أمرك، وما جنتهم به من عند ربك من هذا الكتاب الذي تتلوه عليهم- المبطلون القائلون إنّه سجع وكهانة، وإنه أساطير الأولين"².

غير أنّ تحليل حاج حمد ينحو وجهة أخرى، مستأنسا في ذلك بمسئمة الاصطلاح اللغوي للقرآن الكريم "حين يُقال "النبي الأمي" بما يعني أنّه - صلى الله عليه وسلم - لا يقرأ الرسوم ولا يخط بيمينه، ثم نقول إنّ الأمية لا تعني "غير الكاتب" ولكنها تعني "غير الكتابي"، ينصرف فهم الناس لقولنا بأننا نثبت للرسول حالة كونه كاتباً وقارئاً للرسوم. وهذا فهم خاطئ وقائم على خطأ مركّب في شيوع اللسان العربي. فالنبي لا يقرأ الرسوم ولا يكتب، ولكن ليس بمعنى "أمي" ولكن بالمعنى الذي أورده القرآن ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت/ 48).

فالنبي "غير كاتب" لأنّه لا يخط بيمينه، وهذه مسألة قطعية واضحة، وهذا المعنى لا علاقة له بالأمية قطعاً وجزماً، فالأمية تعني أنّه غير كتابي وليس غير كاتب ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ﴾. وكذلك العرب (أميون - غير كتابيين) لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماوية

¹ - سورة العنكبوت، الآية: 47، 48.

² - الطبري محمد بن جرير (ت 310هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ط 1، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والطباعة، الحيزة، مصر، 2001، ج 18، ص 424.

بينهم، ولكنهم يكتبون ويخطون بيمينهم، وليست جاهليتهم بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والخط ولكنها جاهلية حمية وتفلت من قيود العقل"¹.

ويبرهن على صحّة ما يذهب إليه من ضبط للدلالة المعرفية للفظ القرآني "الأمّي" عندما يوسّع من دائرة بحثه اعتمادا على أنّ النصّ القرآني متمتع بوحده البنائية التي يستحيل معها إيراد لفظ في آية من الكتاب يكون مغايرا لإيراده في آية أخرى - كما سيأتي بيانه عند الحديث عن مميزات القرآن الكريم. فبعد أن يورد الآية الكريمة ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قائِماً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾² يستجلي ذلك التقابل بين الأمّي والكتابي الذي يعني أنّه من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) فقد أشكلت هذه المعاني على كثير من المفسرين، وجنح الفكر السائد، دينيا أو أدبيا إلى إطلاق صفة الأمّي على غير الكتّابين، فدرج الناس على تعريف الكتّاب حيث يتعلّم الأطفال الخط بمدارس "محو الأمّية"، ومحو الأمّية تعني الإيمان بكتاب الله وتصديقه، فالأولى بنا أن نعرّف هذه المدارس بأنّها مدارس تعليم الخط والكتابة وليس محو الأمّية. قد وثّق السائد من لسان العرب هذا المعنى المغلوط للأمّية، ولتأكيد هذا التوثيق نُسبت أقوال إلى الرسول لم يقلها: "إنّا أمّة أمّية لا نكتب ولا نحسب"، فكيف كُتب الوحي القرآني وهم لا يكتبون؟ وكيف كُتبت المعلقات الشعرية وعُلقت في الكعبة وهم لا يكتبون؟ وكيف حسبوا تجارة الصيف والشتاء وهم لا يحسبون؟ ومن أين جاءت وتطورت الأبجدية العربية وهم لا يخطون؟"³.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 175.

² - سورة آل عمران، الآية: 75.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 177.

لقد أخذ حاج حمد في تحليل المفردة القرآنية وضبط دلالتها بعد أن تعقّب السياقات القرآنية التي وردت فيها. وتوصّل إلى نتائج تُظهر مدى التباين الذي حملته دلالات الألفاظ القرآنية في متون التفاسير التي استندت إلى ما تواطأ عليه لسان العرب على اعتبار أن لغة القرآن هي اللغة العربية. لكن ما غفلت عنه هذه التفاسير أن الصياغة القرآنية صياغة إلهية لا يمكنها بأي حال أن تتساوى مع ما تواطأ عليه اللسان العربي.

وقد اعتمد ذات التحليل في كل* لفظ قرآني تناوله بالدراسة والتحليل، كما كان شأنه مع ثنائية الخلق والجعل التي يتحرّرها في محضنها القرآني من خلال دلالاتها المعرفية التي تحملها بصورة تجعل منها مصطلحا شديداً الضبط والدقة كما سيبيّن في مبحث مميزات النصّ القرآني من هذا الفصل. فبشأن هذه اللفظة (الجعل/ الخلق)* يطرح تحليله بكثير من الجرأة والتعمّق في النصّ، الذي جعله مصدره الأول للمعرفة، ومن هنا فأدم عليه السلام من خلال تحليله ليس أول البشر، بدليل أن الملائكة عندما أبلغهم الله تعالى باستخلاف خليفة في الأرض أبدوا امتعاضهم نتيجة على ما سبق وأن حدث من إفساد فيها وسفك للدماء ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾¹.

ويعرّز هذا الرأي والاستنتاج الجريء لحاج حمد، الاستخدام القرآني لكلمة "الجعل" المفارقة لكلمة "الخلق" في الآية الكريمة. ومن ثمة، يكون الخلق مبتدأ الشيء ومصدره أي خلق الإنسان أو الجنس البشري، أمّا الجعل - وتعني الصيرورة أو التحوّل في الخلق

*- إنّ تناول القرآن الكريم تناولا اصطلاحيا كما أشار إليه حاج حمد من خلال المشروع الذي أطلقه حول القاموس الاصطلاحى للقرآن لا يمكنه أن يكون جهدا فرديا، بل دعا إلى تضافر الجهود لإنجازه. ولا نعدم في مؤلفاته حرصه الشديد على هذه المسألة.

*- يُنظر: حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، ص ص 67 - 77.

¹- سورة البقرة، الآية: 30.

- بعد نفخ الروح في آدم الذي اصطفاه الله ليكون خليفته في الأرض، إذ لا يستقيم فعل الاصطفاء في الآية الكريمة إذا كان المصطفى مفردا ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾¹. وهكذا يمضي في تحليله للألفاظ القرآنية بطرح يفارق في كثير من نتائجه التراث بل وحتى الدراسات الحديثة كما سنكتشفه في الفصل الثالث من هذا البحث.

1-1 القاموس القرآني الاصطلاحي

ويرى في هذا الباب ضرورة قصوى لإنشاء ما يسميه قاموس اصطلاحى كتكريس عملي وإجرائي لمقولة المفردة القرآنية الاصطلاحية، لأنه يعتقد عن قناعة ممارسة "أن التحليل الدقيق للقرآن، يتطلب "قاموسا اصطلاحيا جديدا" يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه، وكما يستخدمها"² لبلوغ مقاربة "مثلى" للنص القرآني تحول دون وقوعها في تأويلات منبئة الصلة بالنص لا تملك أي سند. ونستشف من دعوة حاج حمد إلى إنشاء قاموس اصطلاحى سعيه الحثيث إلى تحرير قراءة النص مما هو "خارج نصي"، أي من تلك "الأطروحات الأصولية" التي قعدت لعلوم التفسير وأصول الفقه وعلوم القرآن بالاعتماد على متاحها الفكري الذي أسقطته على النص القرآني بوصف الفهم الذي حصلته من قراءتها له هو الفهم الأمثل.

ومن شأن هذا القاموس أن يحفظ للغة القرآن ضوابطها المتعالية، وهذه الضابطة لا تتأتى إلا من لغة القرآن ذاته إذ "ينبغي أن نبحت عن معاني القرآن في القرآن ذاته، ونجعل من التاريخ اللغوي والتطور الدلالي، ومعرفة الواقع وعلاقة اللغة به مراجع معضدة سائدة وليست أصولا ومصادر حاكمة، فذلك المنهج سوف يجعلنا في مأمن من الانحراف في معاني القرآن ودلالات ألفاظه، أو الاضطراب في فهم معانيه، أو إسقاط قواعد لغات

¹ - سورة آل عمران، الآية: 33.

² - حاج حمد، العالمية، ص 736.

البشر عليه. ومن هنا تتضح الحاجة الماسة إلى بناء "قاموس قرآني مفاهيمي" يعتمد فيه على القرآن المجيد أساساً، وتُجعل لغات العرب فيه مراجع سائدة ومعضّدة لا حاكمة، وتكون الحاكمية في ذلك للقرآن المجيد على كل ما عداه من شعر العرب ونثرهم ورجزهم وسجعهم وسائر فنون كلامهم"¹.

ورغم هذا التأكيد، إلا أنه لا يدعي فصلاً نهائياً في المسألة، بما أن المنحى الذي اتخذه يبدو - كما يقول - "الأقرب إلى ضوابط الفهم". فهل يرتاب حاج حمد فيما يدافع عنه؟ أم هو تواضع العلماء؟

1-2 نفي الاشتراك والترادف عن لغة القرآن:

يحسن بنا في هذه المسألة أن نبسط الحديث عن الترادف والاشتراك اللفظي لنتبين حقيقة ما يطرحه حاج حمد فيما تعلق باصطلاحية اللغة القرآنية.

يشرح ابن فارس (ت 395هـ) مفهومي الاشتراك اللفظي والترادف قائلاً "يسمى الشيطان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام، كرجل وفرس. وتسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد نحو "عين الماء" و"عين المال" و"عين السحاب". ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو "السيف، والمهند والحسام". والذي نقوله في هذا: الاسم واحد وهو "السيف" وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى"²، لأن "الذي يوجب النظر على واضح كل لغة أن يخص كل معنى بلفظ؛ لأنّ الأسماء إنّما جعلت لتدلّ على المعاني، فحقّها أن تختلف كاختلاف المعاني.

¹ - العلواني طه جابر، خصائص لسان القرآن الكريم، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية "مناهج الاستمداد من

الوحي"، ط 1، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المغرب، 2008، ص ص 44، 45.

² - ابن فارس أحمد، الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تص: المطبعة السلفية لمؤسسيها حب الدين الخطيب وعبد الفتاح القتلان، مطبعة المؤيد، القاهرة، مصر، 1910، ص 65.

ومحال أن يصطلح أهل اللّغة، على ما يلبس دون ما يوضّح¹. كما يعترض أبو هلال العسكري على قضية الترادف والاشتراك اللفظي بعد أن تمادى القائلون به، باعتبار أنّ "اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني (...). فكل اسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان، في لغة واحدة؛ فإنّ كل واحد منهما، يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا لكان الثاني فضلا لا يُحتاج إليه. (...). وكما لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين، فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلّان على معنى واحد؛ لأنّ في ذلك تكثيرا للّغة بما لا فائدة فيه"².

ونضيف توضيحا لمسألة الترادف أشار إليها ابن فارس في ردّه على من اعترض على مذهبه من حيث اعتبار الترادف نوع من المشاكلة والتشابه ولكنه لا يصل إلى حدود المطابقة، فأمّا قولهم: إن المعنيين لو اختلفا لما جاز أن يعبر الشيء بالشيء، فإنّا نقول: إنّما عبّر عنه من طريق المشاكلة، ولسنا نقول إنّ اللفظتين مختلفتان (...). وإنّما نقول: إنّ في كل واحدة منها معنى ليس في الأخرى³. فنّمّة تحليل دقيق لدلالة المفردة تستحيل معها المطابقة التامة مع أخرى إلا تجوّزا، لأن ما نعتقده ترادفا تاما "يكون لفترة قصيرة (...). لا تلبث أن تعمل على تحطيمه (...). وسرعان ما تظهر بالتدرّج فروق معنوية دقيقة بين الألفاظ المترادفة، بحيث يصبح كل لفظ مناسبا وملائما للتعبير عن جانب واحد فقط، من الجوانب المختلفة للمدلول الواحد"⁴.

¹ - السراج أبو بكر محمد (ت316هـ)، رسالة الاشتقاق، تح: محمد درويش ومصطفى الحدري، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1973، ص 21.

² - العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، 1997، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، ص 22، 23 (بتصرف).

³ - ابن فارس أحمد، الصحابي في فقه اللّغة وسنن العرب في كلامها، ص 66.

⁴ - أولمان ستيفن، دور الكلمة في اللّغة، تر: كمال محمد بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، 1962، ص 98.

وهو ما يوضّح لنا أن أمر الترادف والاشتراك إنّما يحدث بشكل متجوّز لأسباب شتى كطلب التوسّع في المعنى، والبحث عن تمييز الألفاظ والعبارات أو التواضع المتزامن للألفاظ على المعنى الواحد كما يحدث في لهجات اللّغة الواحدة.

يقول أبو هلال العسكري في شأن المفردة ودلالاتها: "قال بعض النحويين : لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكل واحد منهما، فإنّ لم يكن فيه لذلك علامة أشكل وألبس على المخاطب. وليس من الحكمة وضع الأدلّة المشكلة إلّا أن يدفع إلى ذلك ضرورة أو علّة، ولا يجيء في الكلام غير ذلك، إلّا ما شدّ وقلّ. وكما لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين، فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلّان على معنى واحد، لأنّ في ذلك تكثيراً للّغة بما لا فائدة فيه"¹.

نلاحظ أنّ هذا النصّ الذي تناول مسألة المفردة اللغوية وإشكالية الدلالة التي تحملها، نزع إلى الجزم بعدم تعدّد دلالة اللفظة الواحدة، وهو زعم في اللّغة البشرية، فما بالنا بلغة القرآن؟! ولعلّ أمر استبعاد مقولة الترادف لها ما يدعمها وإن على المستوى النظري باعتماد الطرح العلمي فد"الشاهد على أن اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني أنّ الاسم كلمة تدل على معنى دلالة الإشارة، وإذا أشير إلى الشيء مرة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة. وواقع اللّغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد، فإن أشير منه في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير إليه في الأول كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أن كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة فإنّ كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلّا لكان الثاني فضلاً لا يحتاج إليه"².

¹ - العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، ص 23.

² - المرجع نفسه، ص 22.

فالخلاصة التي تنتهي إليها الأقوال السابقة تجزم بأنّ الوضع اللغوي يستلزم استقلال كل كلمة بمعناها. فمن أين جاء الترادف والحديث يخص اللغة البشرية؟

نزعم أنّ السبب كامن في طريقة توظيف مفردات اللغة وما نجم عنها من عمليات انحراف لغوي، نتيجة ابتعاد الأفهام عن تمثّل معنى الكلمة بالدقّة الموضوعية لها، ما ينجر عنه تلاشي الفروق الدلالية بين الكلمات المنتمية إلى حقل دلالي واحد، فبدل أن تحمل اللفظة الثانية والثالثة إضافة تغني معنى اللفظة الأولى، نكون بصدد مُراكمة الألفاظ دون طائل يرتجى من ورائها، كمن يدور وسط الرحي وهو يعتقد أنه يتقدّم في المسار.

إذن، إذا كان أمر الترادف على هذا المستوى "مشكوك" في شرعيته اللغوية، فكيف يكون الأمر مع النصّ القرآني وهو خير الحديث أنزله من لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، بل هو خالق كل شيء؟

يقول مؤلف مفردات القرآن في هذا الشأن: "لا يخفى أن المعرفة بالألفاظ المفردة هي الخطوة الأولى في فهم الكلام. وبعض الجهل بالجزء يفضي إلى زيادة جهل بالمجموع. وإتّما يسلم المرء عن الخطأ إذا سدّ جميع أبوابه. فمن لم يتبيّن الألفاظ المفردة من القرآن أغلق عليه فهم الجملة وخفي عنه نظم الآيات والسورة. ولو كان الضرر عدم الفهم لكان يسيراً، ولكنّه أكثر وأفظع. وذلك بأنّ المرء قلّمًا يقف على جهله، بل يتجاوز موقفه، فيتوهّم من اللفظ ضد ما أريد، فيذهب إلى خلاف الجهة المقصودة"¹.

هكذا تكون مسألة عدم الانضباط في استخدام مفردات اللغة قد أفرزت ظاهرة الترادف والاشتراك. وقد اعتمد المفسّرون هذه الرؤية اللغوية وسحبوها بدورهم على النصّ

¹ - الفراهي عبد الحميد، مفردات القرآن: نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية، ط 1، تح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، دار المغرب الإسلامي، 2002، ص 95.

القرآني من منطلق أنه عربي اللسان، فحدث هذا الخلط بين الاستخدام الإلهي والاستخدام البشري للغة. وكان الأجدر أن تتم قراءة المتن المتعالي في إطار قاموسه الخاص به- كما أشار إليه حاج حمد -، لأنه كلام محكم؛ ذلك أن الاعتماد على المتون البشرية - على فصاحتها وبلاغتها- حوّر الكثير من مضامين النص القرآني، فبدل أن تنطلق من النص القرآني عرّجت على التوظيف البشري للغة. فجاءت المحصلة في صورة غير سوية موضوعياً، إذ أُخضع الأصل إلى الفرع أو المطلق إلى النسبي. وعندئذ لا يمكننا أن نحصل الفهم الأمثل، لأننا كمن يطلب احتواء البحر في كأس.

من هنا أمكننا فهم طرح حاج حمد حول طبيعة اللغة القرآنية من حيث كونها لغة دقة وانضباط واصطلاح، أو كما يسميها اللغة المثالية الرياضية، لأن اعتماد هذه الميزة أو الخاصية في النص القرآني ليس شكلياً بل كما سبقت الإشارة، الأمر متعلق بالمنهجية المعرفية للقرآن العظيم وبطبيعة بنيته.

بناء على ما سبق عرضه، فإننا نستبين طبيعة هذا النص الذي يتطلب قراءته من جديد لاعتبارات متعدّدة، منها أنه (أي النص القرآني) "مستلب بالبلاغة وعلم الكلام العربي دون النظر للاستخدام الإلهي" للنص في القرآن. هناك فارق في الاستخدام الإلهي للغة حيث لا مترادف ولا مشترك وبين الاستخدام البلاغي البشري، فحيثما يكون مترادف ومشارك فهذه بلاغة العربي، بلاغة شعر، وبلاغة كلام. وكما تقول الآية : ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ (69) (يس). أما حينما ننظر إلى الاستخدام الإلهي للغة العربية وهذا ما توقفت عنده كثيراً، فهذا الاستخدام دلالي مصطلحي ألسني دقيق. أي استخدام "رياضي" بما حاولته معظم المدارس الألسنية المعاصرة لتوجد اللغة المثالية لعلم الرياضيات بالذات، فكيف أتعامل مع اللغة القرآنية؟

ليس تعاملًا ألسنيًا فقط وإنما تعامل معها قرآنيًا كمصطلح. مع رفض أي مشترك أو مترادف¹.

فضلا عن الدفاع عن وجهة رأيه، يلقي حاج حمد في تحليلاته باللائمة على تناول البشري للغة القرآن، فهو يرى أن الأصل لا بد أن يكون قاعدة لا العكس. ومن ثمة لا يُعقل أن يُخضع الأصل (المطلق الإلهي) للتناول البشري النسبي، بل الأحرى البحث عن طبيعة هذا الأصل ضمن تركيبته وبنائته ولغته. بعبارة أبسط، لا مناص من أن يتناول البشر النص القرآني، لأنه نص موجه لهم، ولكن حتى نتبين طبيعة هذا النص بأعلى درجات الاقتراب وممكناته لا بدّ أن نتحرّاه من ذاتيته ولا نُسقط عليه أدواتنا التي اعتدنا على الاشتغال بها على مستوى نصوصنا البشرية، لأنّ "القرآن لغته الاصطلاحية الدقيقة التي لم يُعن بها التّراثيون بالقدر الذي عنوا فيه بالمصدر البشري للغة، فهم قد دونوا لسان العرب ولم يدوّنوا لسان القرآن، إذ اعتقدوا بأنّ هذه من تلك، فانصرفوا للإعراب والبحث في بلاغة القرآن وعجائبه، ففسّروا القرآن بدلالات ألفاظهم هم وليس بدلالات ألفاظ القرآن، كما استمدوا فهمهم للعائد المعرفي في ألفاظ القرآن من فهمهم هم لهذا العائد المعرفي على ضوء مكوناتهم الثقافية"².

ويصدر تأكيد اصطلاحية اللغة القرآنية من كونها ذات بعد منهجي في بنائية النص القرآني، أي أن الأمر لا يعدو مجرد تمييز شكلي، بل هو مركزي ليس في حدوده اللسانية وحسب، ولكن لامتداداته المنهجية، إذ إنّ "المسألة هنا لا تقتصر على مجرد مباحث لغوية، فالقرآن يستند في تقديم منهجيته وإحاطته المطلقة بالوجود على المفردة اللغوية، فهي أدواته المعرفية ولذلك يرتقي بالمفردة إلى المستوى الاصطلاحي الذي يرتبط

¹ - الديري علي، فاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، حوار مع حاج حمد، مجلة الوعي المعاصر،

ع 12، سنة 2003، ص 41.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 275.

بدلالة واحدة. فالمسألة اللغوية بالنسبة للقرآن منهجية، فعبر هذه الدلالات المميزة للألفاظ يتم تفكيك وإعادة تركيب الموروث الروحي للبشرية بداية من سرمدية التكوين، ومرورا بآدم مع تفكيك إشكاليات عديدة أخرى، منها ما تعلّق بنوح والتوزيع الأسطوري للأجناس البشرية بين أبنائه المزعومين، ومنها ما يتعلّق بحقيقة القران الإبراهيمي. فالأداة اللغوية المنضبطة هي المدخل لكونية القرآن وإحاطته المنهجية والمعرفية بالوجود كوشي مطلق¹.

إذن، مسألة ضبط المفردة ليست طرعا تفاضليا يتوقّف مداه في حيز الألسنية، وإنما هي معطى جوهرى لبنائية القرآن المنهجية المعرفية الكونية. ومن هنا يفهم الارتباط التقابلي بين النصّ القرآني ومواقع النجوم الذي يطرح مركزية النّظام والانضباط الذي لا يقبل بالتغيير أو النيابة أو ما شابه، لدقّة البناء فلا شيء ينوب عن آخر وإنما لكل مكانته ودوره. وعليه فلا ترادف ولا اشتراك في لغة القرآن.

وتأسيسا عليه، فإنّ تأكيد حاج حمد اصطلاحية المفردة القرآنية لا يصدر عن "تلفيق شكلي" أو ادعاء يرفده "واجب التبجيل" للنصّ المتعالي - وإن كنّا لا نعدم إقراره بهذا التبجيل كأسّ مكين في حراكه الفكري ومنظومته التأويلية بوصف القرآن الكريم مصدرا مطلقا للفهم كما يذكر ذلك في مختلف تصانيفه وهو ما تلخّصه الدائرة الهيرمينوطيقية لدى بول ريكور، فالكي نفهم يجب أن نؤمن، ولكي نؤمن يجب أن نفهم (...). فالدائرة التي يكوّنها الموضوع هي التي تضبط الإيمان والمنهج الذي يضبط الفهم (...). فما يريد فهمه، هو ما يقوله النصّ. وهكذا إذن، فإنّ مهمة الفهم قد ضبطها المقصود بالنصّ نفسه (...). من أجل فهم النصّ، يجب أن أعتقد بما يعلنه النصّ لي. ولكن ما يعلنه النصّ لي لم يعط في أي مكان آخر إلا في النصّ. ولهذا، يجب فهم

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 275.

النص لكي يقوم الاعتقاد¹ -، بل يوظف ما يسميه بقدرات الوعي الثلاثية (السمع والبصر والفؤاد) التي خصّ بها الله الإنسان ليستقيم له فهم النص بشكل واضح ومتمرن يبتعد عن التلفيق أو الإسقاط.

لقد "بحثت فيما يطرحه القرآن من آيات من داخله لتعامل معه، أي أنني من داخل القراءة القرآنية بدأت في استمداد شروط القرآن نفسه في التعامل معه، فكان من أهم الشروط حول ما طرحته يتلخص في أنّ الاستخدام الإلهي للمفردة العربية يختلف عن الاستخدام البلاغي العربي البشري لها"². فاكتشاف النص وقراءته لا تتم "من عنديات" حاج حمد القارئ، بل من خلال منهج يتضمّن النص ذاته ف"التعامل المنهجي مع القرآن، بوصفه المصدر الأول في المعرفة الدينية يرتبط بدلالة ألفاظه، فإذا احتملت دلالات الألفاظ ما هو (مترادف) و(مشترك) انتفى الضابط المنهجي وأصبح القرآن (حمّال أوجه)، فالمشترك يحمل أكثر من دلالة للمفردة الواحدة، والمترادف يحمل معنى واحدا لعدة مفردات، في حين تتطلب الصفة المرجعية للقرآن وجود (لغة مثالية) خلافاً للبلاغة العربية العادية، تكون ضابطة لبنائيتها ومنهجيتها"³.

يستشعر حاج حمد مدى "خطورة" ما يُقدم على طرحه بخصوص النص القرآني، لما له من إفرازات تعيد النظر في كثير من "المسلّمات" المتوارثة لأجيال، لأنّه "يتصل بقضايا بالغة الحساسية في حياة المسلمين. فحين نقول إنّ المفردة اللغوية - وفق ضوابط الاستخدام الإلهي لها - لا تعطي سوى معنى واحد محدّد ومتميز عن غيره من دون

¹ - بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، ط 1، دار أوياء، طرابلس، ليبيا، 2005، ص 447.

² - بن خرواش مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 47، 48، سنة 2011، ص 70.

³ - حاج حمد، على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية، (دراسة غير منشورة) على موقعه الإلكتروني الخاص MhmdAbwAlqasmHajH@md بتاريخ 26 مارس 2016.

تشابه أو ترادف، وإنَّ العائد المعرفي للمفردة في سياق الكلام العربي ليس بالضرورة عائدها المعرفي في البيان القرآني، فإنَّ هذا المفهوم ينسحب على إعادة معالجة معنى المفردات في القرآن، حيث سنكتشف (...) أن مسَّ المصحف هو الإحساس والوعي بمعانيه وليس لمسه عضوياً باليد، فلا يمسه إلاَّ المطهرون لا تعني لا يلمسه إلاَّ مسلم أو من كان على طهارة¹. ويقدم أمثلة تطبيقية عن خطورة اعتماد مقولة الترادف وأشباهها، فقد انجر عن التباس مفهوم المسَّ مع اللمس والطهر مع التطهر إفران أحكام "شرعية" قالت بتحريم حمل المصحف باليد وقراءة آياته لغير المتطهر جسدياً، فيما ذهب تحليل حاج حمد إلى قراءة مغايرة تماماً، بعدما قلب النظر في دلالة الألفاظ متتبعا ورودها في النص القرآني، حيث تبينت له الفوارق بين المفردات.

لقد خلص إلى أن المسَّ غير اللمس، فالمسَّ هو أن يصيب الشيء أمرٌ أو يعتريه عارضٌ يُدرك معنويًا ولا يحتك به مادياً، يقول: "فسر البعض يمسه بيلمسه، والمسَّ في اللغة العربية المتميزة وفي استخدام القرآن هو ما يصيب في كلية الموضوع وأعماقه أو وجدانه، لذلك نجد القرآن يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (سورة ق: الآية 38) أي نصب وإعياء. كذلك: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (275)﴾ (البقرة)، كذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ (201)﴾ (الأعراف)، كذلك: ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (17)﴾ (الأنعام) في وقت يتجه فيه استخدام لمس إلى الموضوع الاحتكاكي العضوي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 65.

عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ
النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا
(43) ﴿النساء﴾، ﴿وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾ (8) ﴿الجن﴾.

وكذلك: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ
مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8)﴾ (الأنعام).

هذه الأمثلة توضح الفارق اللغوي في استخدام عبارتين متشابهتين في الظاهر (مس) و(لمس) والفارق في المعنى كبير جدا. وبالنظر إلى عدم التقيد بفهم هذه الكلمات، فقد
حرم البعض (لمس) المصحف لمن هو على غير طهارة في الحدثين الأكبر والأصغر.

وعلى الرغم من أن سلطة التحريم هي سلطة إلهية وليست بشرية وليست نبوية، فإن
علماء المسلمين قد ارتكبوا هذا الخطأ ليس نتيجة لجهلهم باللغة ولكن نتيجة لعدم تدقيقهم
في لسانها، وقد أردف الله عبارة ﴿لَا يَمَسُّهُ﴾ بتوضيح عقلي لمن يتشابه عليه المعنى
اللساني فقال ﴿لِلَّامِّطِطِّهِرُونَ﴾ ولم يقل (المتطهرين) لأن التطهر من الحدثين الأصغر
والأكبر هو من عند البشر، يأتونه بالحركات العملية من وضوء وغسل، ولكن الطهر
هنا نُسب إلى مصدر غير الإنسان هو الله، وبذلك تستقيم هذه العبارة على النحو الآتي:
(إنّ هذا القرآن كتاب مكنونة معانيه ذات أعماق وأبعاد لا ينفذ بجوهره إلا إلى داخل
النفوس التي طهرها الله). وبذلك تسقط كل الأحكام التي افترضها الفقهاء من تحريم لا
يملكونه أصلا ولو بالقياس، للمس المصاحف من دون طهارة ظاهرية. فليست المسألة
هي العلاقة الشكلية مع المصحف، ولكنها العلاقة الموضوعية، علاقة الأخذ عنه والتدبر
فيه¹.

لقد أوضح حاج حمد بتحليله لمفردتي "مس" و"المطهرون" مدى أهمية وخطورة
تناول النص القرآني من داخل لغته وما يتيح من تعمق دلالاته بتوجيه من النص ذاته،

¹ - حاج حمد، العالمية، ص ص 490، 491، 492.

إذ أفضى إلى تقديم فهم جديد ترتب عنه مراجعة النظر في التفسير التراثي. كما يُظهر لنا هذا التحليل مدى حرص صاحبه على فهم النص بوساطة آيات النص ذاته للخلوص إلى أكبر اقتراب ممكن لفهمه.

وقد انتهج هذا التحليل للغة القرآن حينما تناول الدلالات الاصطلاحية للمفردة القرآنية في عدد من الأمثلة (الخلق والجعل، الأمر والإرادة والمشية، الروح والنفس، السواة والعورة، النزول والهبوط، الخمار والحجاب،...) موضّحاً الفروق الجذرية بين التناول التفسيري ونظيره التحليلي، ومدى تأثير ذلك على الفهم وما ينجر عنه من تصورات فكرية وممارسات عملية تطبيقية.

وكان من نتائج قوله باصطلاحية اللغة القرآنية أن توصل إلى العديد من الخلاصات المفارقة بشكل كامل لدارج التراث. فمفهوم "الخلق" و"الجعل" على سبيل المثال يدفع به إلى القول إنّ آدم عليه السلام ليس بأول البشر اعتماداً على قراءته لآيات اعتراض الملائكة على استخلافه في الأرض لسبق الإفساد وسفك الدماء فيها ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30)﴾¹. ويتعرّز هذا التخرّيج حينما يطرح مسألة اصطفاء الأنبياء والرسل، حيث ينبّه حاج حمد إلى أن الاصطفاء لا يتم إلا وسط خيارات متاحة، وإلا فقد كونه اصطفاءً. وهو ما يرجّح التخرّيج الذي توصل إليه من حيث كون آدم اختاره الله من بين البشر ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (33) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (34)﴾² وكرمه بنفخ الروح فيه، إذ يرى حاج حمد أن لحظة النفخ تلك شكّلت اللحظة المفصلية الفارقة في كلمة الله إلى الأرض.

¹ - سورة البقرة، الآية: 30.

² - سورة آل عمران، الآية : 33.

يصل حاج حمد من خلال هذا المنحى التحليلي، إلى استنتاج سبب الاصطفاء الذي اختص به آدم من منطوق القرآن الكريم، وقد تمثل في "الروح" التي افتقد إليها من هم قبله من البشر الذين اتصفوا بالإفساد والسفك - كما جاء على لسان الملائكة - ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ (28) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (29)﴾¹.

وكذلك يفعل مع دلالة "الهبوط" التي يتتبعها في النص القرآني مع آدم ومع بني إسرائيل، مستخلصا دلالة التدني في المكانة والقيمة أو التأديب عوضا عن مفهوم "النزول" المكاني كما ذهبت إليه المتون التراثية في تفسير هبوط آدم من الجنة على اعتبار أنها جنة الخلد فيما يذهب حاج حمد إلى أن كلمة الهبوط ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (35) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (36) فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (37) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (38)﴾². ويقول تعالى بشأن هبوط بني إسرائيل إلى أرض مصر عقابا لهم على تماديهم في الغي ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا قَالَ أَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (61)﴾³. ففي الهبوطين عقاب وتأديب بتدني المكانة والانتقال من الرفعة إلى ما دونها من خلال الشعور بالذل وهوان النفس. ويعلق حاج حمد على حالي

¹ - سورة الحجر، الآية: 28، 29.

² - سورة البقرة، الآية: 35، 38.

³ - سورة البقرة، الآية: 61.

الهبوط بسبب "أنهم تدنوا عن حالات "التفضيل" والحاكمية المباشرة"¹، لأن الله تعالى خصّهما بالتفضيل من قبل مع ارتكاب ما يخلّ بهذا التفضيل.

2- الوحدة البنائية:

تعني البنية في مفهومها اللغوي الهيكل أو الهيئة. يقول ابن منظور "البنية والبنية: ما بنيته، وهو من البنى والبنى (...). يقال: فلان صحيح البنية، أي الفطرة، وأبنيئ الرجل: أعطيته بناء أو ما يبنتي به داره"². أمّا في الاصطلاح فهي "نظام تحويلات له قوانينه من حيث إنّه مجموع، وله قوانين تؤمّن ضبطه الذاتي"³، وهي بتعبير صلاح فضل "ترجمة لمجموعة من العلاقات الموجودة بين عناصر مختلفة وعمليات أولية، تتميز فيما بينها بالتنظيم والتواصل بين عناصرها المختلفة"⁴. ويقصد بها في النصّ القرآني أن نتوجّه إليه على اعتبار أنّه "بمثابة الجملة الواحدة أو الكلمة الواحدة، وليس إلى كتاب مجزأ تمثل كل آية أو كلمة منه "وحدة مستقلة" عن الوحدات الأخرى"⁵ مثلما انتهج ذلك التفسير الذي انشغل بالألفاظ والبحث عن الأحكام، فحال تجزيئه للنصّ دون الالتفات إلى بنائية النصّ أو الانتباه إلى وجودها، حسبما ذهب إلى ذلك العلواني⁶.

وقد أتاح المنهج التحليلي تناول النصّ من حيث كونه بنية، إذ يتّخذ مفهوم البنية عند حاج حمد تحليلاً ورؤية خاصة استقرأ تفاصيلها من مؤشرات ارتبطت بما يبدو أنّه من خارج النصّ وآخر كامن فيه. ويتعلق الأمر بمؤشر إعادة ترتيب القرآن الكريم ومسألة

¹ - حاج حمد، الحاكمية، ص 55.

² - ابن منظور، لسان العرب، مج 14، مادة (بني).

³ - جان بياجيه، البنيوية، ط 4، تر: عارف منيمنة وبشير أوبري، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985، ص 8.

⁴ - فضل صلاح، النظرية البنائية في النقد الأدبي، ط 3، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، 1985، ص 121.

⁵ - العلواني طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، ص 64.

⁶ - يُنظر: العلواني طه جابر، أفلا يتدبرون القرآن: معالم منهجية في التدبر والتدبير، ص 34.

النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ إِلَى جَانِبِ قَضِيَّةِ تَعَدُّدِ الْقُرْآنَاتِ الَّتِي تَبَايَنَ عَدَدُهَا بَيْنَ السَّبْعَةِ وَالْعَشْرَةِ وَالْأَرْبَعِ عَشْرَةَ كَمَا تَذَكَّرُ ذَلِكَ مَصْنَفَاتِ الْقُرْآنَاتِ*.

2-1 دلالة إعادة ترتيب القرآن:

يذهب حاج حمد إلى تفصيل أعمق يجلي من خلاله طبيعة لنص القرآني من حيث المميزات التي ينفرد بها دون سواه من النصوص، عندما يطرح ما يسميه نص التنزيل ونص البناء، النص المنجم*، والنص التوقيفي*، موضحاً أن نص التنزيل ارتبط بمرحلة نزول الوحي الذي امتد لـ 23 سنة وبانقضاء الوحي اكتملت مهمة التثبيت. يقول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً (32)﴾ (الفرقان)، لتعقبها مرحلة أخرى هي مرحلة "البشرى" يقول تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (102)﴾ (النحل) التي تعني المستقبل والقادم وما يحمله من منهج للسير وللتعرف على هذا القادم.

يستقي حاج حمد هذا التقسيم من تتبعه لمسألة أسباب النزول وإعادة ترتيب القرآن الكريم. ويدرج في هذا الشأن ملاحظات تحليلية نقدية متفحّصة عندما يقول: "لم يتوقف العرب ولا المفسرون كثيراً عند حكمة إعادة ترتيب القرآن. وقفوا في حدود أن الأمر

*- يُنظر في شأن هذه القراءات على سبيل المثال: الأحرف السبعة للقرآن، لأبي عمر الداني (ت444هـ)، ط 1، تح: عبد المهيم طحان، دار المنارة، جدة، السعودية، 1997؛ الإبانة عن معاني القراءات، لمكي بن أبي طالب القلسي (ت 437هـ)، تح: عبد الفتاح اسماعيل شليبي، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر، د ط، د ت؛ إعجاز القراءات القرآنية: دراسة في تاريخ القراءات واتجاهات القراء، صبري الأشوح، ط 1، مكتبة وهبة، مصر، 1998.

*- النص المنجم هو النص المفروق الذي ارتبط بأسباب النزول وبدأ بآيات سورة العلق "اقرأ باسم ربك الذي خلق" وانتهى بالآية الثالثة من سورة المائدة "اليوم أكملت لكم دينكم ورضيت لكم الإسلام ديناً".

*- النص التوقيفي هو النص الذي أعيد ترتيبه بأمر من الله تعالى عن طريق ملك الوحي جبريل عليه السلام ما ينفي مقولة جمع القرآن بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم.

(توقيفي) و فقط، وذلك كان من طبيعة وضعهم، فلا لوم ولا عتاب ولا تقصير، فقد كانت مهمة القرآن بالنسبة إلى العربي مهمة تحويلية من وعي إلى وعي إلهي بديل، ولم يكن ذلك ممكنا ضمن مرحلة تكوّن العربي الحضارية إلا بالمزج بين الإرشاد الإخباري والتجربة العملية، وترك الله الأمر لاستعدادات العربي في المضي إلى المنهج الكلي، عبر تراكم التجارب واتصال مواضع النزول. غير أنّ القرآن لم يكن للعربي فقط بل للعالم أجمع، فرتبه الرسول ضمن منهجيته التي تجاوزت مواضع النزول وأسبابه المحلية التحويلية. الأصل لم يتغيّر، غير أنّ القرآن وُزِعَ إلى سور، تحمل كل سورة معنى خاصا بها في إطار المعنى الكلي العام الذي يوحد بينها... أصبح للبقرة سياق موضوعي محدّد يتّصل مندمجا في آل عمران، ويستمر إلى آخر الكتاب ليعطي عبر وحدته الكلية المنهج الكلي"1.

إنّ المغزى من إعادة الترتيب - كما فهمه حاج حمد- هو انتقال بالقرآن من حيز المحلية إلى أفق العالمية بموجب "خطابه للعالمين"، ذلك أنّه "أخرج القرآن من محليته إلى عالميته، بإعادة ترتيبه من مواضع للنزول إلى منهج لوعي كلي واحد متماسك الفقرات"2؛ لأنّ إبقاء النصّ القرآني مرتبطا بأسباب النزول كان سيجرّ وراءه قراءة مناسبة ضيقة، تنتهي وظيفتها في حدود ذلك الحيز الذي لا يمكنه أن يمتد إلى أوسع من حيز تاريخية نزوله؛ ومن ثمّة "تُتزع" منه خصوصيته التي ينفرد بها عن كل النصوص الدينية والبشرية ألا وهي أنّه "كلمة الله" لعباده الباقية إلى يوم الدين. فأنى يستقيم الإطلاق والكونية والعالمية مع المحلية والمناسباتية والتاريخية؟

لقد استوقفت مسألة إعادة ترتيب آيات القرآن الكريم حاج حمد، واستثارت لديه تساؤلات ما كان لها أن تمر جانبا دون تحريها، فالمسألة بالنسبة إليه تتعلق ببنائية النصّ

1- حاج حمد، العالمية، ص ص 501، 502.

2- المصدر نفسه، ص 502.

القرآني، الذي نزل بلسان عربي مبين لهداية العالمين. وبما أن متلقي هذا النص سيكون في أزمنة تلقي مختلفة ومتواصلة باعتبار خاتمية النص وعالميته، فثمة تلازم لا يتوقف بين النص القرآني ومنتقيه.

وهنا مربط الفرس في مسألة إعادة الترتيب، حيث إن الحفر الذي اجترحه حاج حمد جعله يخلص إلى القول بالوحدة البنائية للقرآن الكريم. وهو قول يقتضي أن يكون نصا شاملا لجميع القراء والمتلقين، الأمر الذي يستدعي أن لا يصادر الماضي فيه الحاضر أو المستقبل، وهو ما يوضح تجاوز أسباب النزول حتى لا يرتهن النص إليها؛ بل إعادة الترتيب عملت على إطلاق النص من تاريخية النزول، فحتى لا يصادر الماضي الحاضر المتغير عنه، فقد عمد الله العلي الحكيم لإعادة ترتيب وتبويب آيات القرآن بجمعه جمعا كاملا في عهد الرسول الموقر وعلى يده، وبوقف من الروح القدس جبريل المكرم، على خلاف سياق النزول وترتيبه (...). هذا الجمع وهذه الإعادة في الترتيب والتبويب كانا لأمر يختص بمستقبلية التعامل مع الكتاب، والمستقبلية في القرآن هي البشرية. وقد ساق الله هذا المعنى في مواجهة الذين اتهموا الرسول الموقر بالافتراء حين جمع القرآن وأعاد ترتيب آياته: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزَّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (102)﴾ (النحل، الآية: 101، 102)¹.

ويتعزز الطرح التحليلي لحاج حمد بشأن مسألة إعادة الترتيب من خلال استثماره في داخلية النص القرآني الذي استقى منه مؤشرات تؤيد ما ذهب إليه، من ذلك أن القرآن العظيم كتاب قراءة وتلاوة وتدبر وتفكر بامتياز بما يتميز به من كرم عطاء وما يكتنزه من مكنون وما يتضمّنه من مجيدية تصبّ جميعها في سياق عالمية خطابه الذي تأسس

¹ - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 88.

عليها انطلاقاً من إعادة الترتيب، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾¹ وقوله عزّ من قائل: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾².

فهذه الدلالات الصريحة حملتها لغة القرآن بشكل واضح ينذر أن يغيب عن قارئ متدبر؛ وهو ديدن النص القرآني ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾³ من حيث كونه كرس للإفهام وإبلاغ كلمة الله إلى عباده أو كما عبّر رائد التأويلية الحديثة غادامير عندما قال: "الفهم هو الإنجاز الفعلي للغة"⁴ لأن القرآن الكريم أنزل هداية ورحمة ﴿طه (1) مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾⁵، فلا بد أن ترقى لغته إلى أعلى درجات الإفهام بموجب مصدريته المتعالية أولاً ووظيفته الهادية ثانياً.

كما يوضح فهمه لهذه المسألة قائلاً "يحدّد الله سبحانه - حالتين: قضت الأولى بالنزول طبقاً للمناسبات، وهي حالة (تثبيت) الإيمان، وقضت الثانية بإعادة ترتيب الآيات لغاية مستقبلية، (هدى وبشرى للمسلمين)، والبشرى هي دوماً تشير إلى حالة مستقبلية اقتضت الخروج بنسق البنائية القرآنية عن التقيّد بالأسباب الظرفية إلى المنهجية العضوية التي يتناولها في كليتها، العقل المستقبلي. ومن هنا يشرع في قراءة القرآن ككتاب موحد عضويًا، وممنهج بهذه الوحدة في بنائية هي كمواقع النجوم"⁶.

يجتهد حاج حمد في تقديم تحليل يستنبط من خلاله المغزى من إعادة ترتيب القرآن الكريم، من حيث إنّ اتصافه بـ"وحدته العضوية يفتح له الطريق أمام القراءة

¹ - سورة الواقعة، الآية: 77، 78.

² - سورة البروج، الآية: 21، 22.

³ - سورة القمر، الآية: 22.

⁴ - هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: ناظم حسن، صالح علي حاكم، ط 1، دار أوبيا، طرابلس، ليبيا، 2007، ص 501.

⁵ - سورة طه، الآية: 1، 2.

⁶ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 126.

المنهجية والمعرفية، وهذه إحدى أهم معجزات القرآن إذ النص واحد لا يتغير ولا يتبدل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب والفارق النوعي في تطور العقل البشري، فكلّ حالة تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود¹.

إنّ رؤية حاج حمد إلى النصّ القرآني باعتباره معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته دفعت به إلى تأكيد الوحدة البنائية التي لا تتوقّف عند حدود السورة، فالوحدة البنائية ليست مزية تتحلّى بها كل سورة لوحدها وبحسبها فقط، بل هي قضية قائمة بالقرآن كله. فالقرآن - كله - كالكلمة الواحدة، والجملة الواحدة، في كل سوره وأجزائه، يتّسع حتى يصبح كونا يعادل الكون - كله -، بل يستوعبه ويضمّه تحت جناحيه، ويدق كأنه كلمة واحدة لكنّها عين جارية لا تتوقّف ولا تغيض ولا تغور ولا تتضب في المعاني التي تشتمل عليها².

وهذا ما حمّله على إمعان النظر في قضية إعادة ترتيب آيات القرآن الكريم وبتحرّرها بالسؤال. وقد استنبط من تحليله للمسألة أنّ الوحدة البنائية للقرآن الكريم تقتضي "تجاوز" أسباب النزول، باعتبار أنّ النصّ مطلق من حيث كونه هدى وبشرى، أي أنّه نص للعالمين. فهل تستقيم عالميته إذا ما اعتمد ترتيب النزول الذي ارتبط بأسباب النزول وهو ما يسحبها إلى صدور تاريخي لا يمكنه من الامتداد الزمني ومن ثمّة تسقط عنه عالميته؟ يقدّم حاج حمد إجابته بشكل مباشر وواضح "حتى لا يصادر الماضي الحاضر -المتغير عنه- فقد عمد الله العلي الحكيم لإعادة ترتيب وتبويب آيات القرآن بجمعه جمعاً كاملاً في عهد الرسول الموقر وعلى يده، وبوقف من الروح القدس جبريل المكرم، على خلاف سياق النزول وترتيبه"³.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 87، 88.

² - العلواني طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، د ت، ص 48.

³ - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 89.

وسنجد أن من تبعات اعتماد الوحدة البنائية للنص القرآني القول بنفي مقولة النسخ أو كما يذهب إلى ذلك العلواني "فما يستقيم القول بالوحدة البنائية التسليم بأي نوع من أنواع "النسخ" المدّعاة لمناقضته للوحدة البنائية، ولا يُقبل القول بوجود أو جواز وقوع تعارض عقلي أو واقعي بين نصوص الوحي بحيث تستدعي استخدام أسلحة الترجيح. لو أخذت الوحدة البنائية مأخذ جدّ لما كانت علوم التفسير واتجاهاته أخذت الأشكال التي ورثناها على ما فيها، ولما أصاب العقل المسلم الكسل عن التدبّر والتعقّل والتفكّر والترتيل والتلاوة حق التلاوة، ولما سقط هذا العقل في دركات الهجر للقرآن ليشابه أولئك الذين حملوا التوراة فلم يحملوها حق حملها"¹.

2-2 مراجعة مقولة النسخ :

النسخ في اللغة هو الرّفْع والإزالة، أمّا في الاصطلاح فيعني رفع حكم دليل شرعي، أو لفظه، بدليل من الكتاب أو السنّة. وهي عبارة تتردّد في ما يعرف بعلم القرآن من عصر التدوين (القرن الثالث الهجري) إلى القرن الواحد والعشرين الميلادي.

لكن الأمر خلاف ذلك عند حاج حمد، فقد "قيل عن القرآن إنّ آياته ينسخ بعضها بعضا (...) بما يعني (منطقيا) أنّه يفتقر إلى الاتساق المنهجي بحيث قضت الضرورة إنشاء علم (الناسخ والمنسوخ)"² فهو يرى اعتمادا على البنائية المنهجية للنص القرآني أنّ القول بوجود النسخ في القرآن الكريم قول يفتقد للتأسيس المنهجي، بل ويتنافى مع طبيعة النصّ الإلهي "فليس هناك آية تسقط لأنّ كل ما نزل نزل بالحقّ" قل نزلّه روح القدس من ربك بالحقّ " فإذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحقّ كلّهُ، وإذا نسخت آية آيةً

¹ - العلواني طه جابر، الوحدة البنائية للقرآن المجيد، ص 61.

² - حاج حمد، العالمية، ص 35.

أخرى تُسخ الحق كلّه، فليس في القرآن آية ساقطة أو مرفوعة عن التلاوة، وليس في القرآن ناسخ ومنسوخ، فالقول الإلهي واضح وصريح، آيات تتبدّل مواقعها فقط"¹.

وقد توصل إلى هذا الرأي من خلال النظر التحليلي في النص القرآني ذاته "نحن من مدرسة منهجية تؤمن بالوحدة المنهجية العضوية للقرآن، حيث لا تتاسخ بين آيات القرآن، ولا تتاسخ بين القرآن والسنة النبوية، فإذا تم التناسخ بين آيات القرآن فيما بينها، وتم التناسخ بين آيات القرآن والأحاديث النبوية، فقدت المعرفة الدينية (وحدتها المنهجية والمعرفية الضابطة) فيطغى حينها فعل الظنون والتأويلات على الحقائق. وهذا المنطق المنهجي والمعرفي هو ما دفعنا (...) لنفي مسألة (المترادف) و(المشترك) وتأكيد لغة القرآن المثالية بمعزل عن بلاغة العرب وشعرائهم"².

ويستنفر حاج حمد جهده التحليلي النقدي لتوضيح مدى خطورة مقولة النسخ كما طرحت في التأليف التراثية، لما لها من نتائج "ناقضة" و"منافية" لفحوى النص القرآني، "فالخلل في فهم دلالات ألفاظ القرآن لا يقود إلى مجرد إشكاليات لفظية، إنه يقود إلى ما هو أخطر من ذلك بكثير، حيث سيتعدّر فهم محتوى عالمية الدين ومعاني الشريعة والمنهاج وحقائق النسخ"³.

وهنا نلاحظ أنّ تحليله لقضية النسخ في القرآن الكريم والتي قال بنفيها عنه لم تكن ذات طرح سطحي أو تناول تعوزه البيّنة أو لمجرد تقوّل على التراث بغية النيل منه أو استعراض تحليلي فكري نابع من نزعة نرجسية أسرة تملكته وإثما ارتبطت عنده بالبنائية العضوية للنص القرآني التي بلغت من الدقة والانضباط أن جعلت الحرف في التناول

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 85، 87.

² - حاج حمد، على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية، (دراسة غير منشورة) على الموقع

الإلكتروني الخاص بالمؤلف MhmdAbwAlqasmHajH@md. بتاريخ 26 مارس 2016.

³ - المصدر السابق، ص 91.

القرآني يتوازي مع موقع النّجم في نسجه لمنظومة كونية بالغة الضبط. ومن ثمّة القول بالنّسخ كما طرّح تراثيا سيّطعن في الميزة الأولى ويناقضها؛ فالو صحّ يقينا أنّ في القرآن ناسخا ومنسوخا لكن هذا أصلا واجب المعرفة والتقريب والاعتراف به كالقرآن المسطور بين أيدينا تماما، لأنّه يكون من ألزم اللّوازم إدراكه حين التشريع، ثم عند تدوين الأحكام، ولما اختلف فيه مدّعو النّسخ أنفسهم، ولكنهم اختلفوا فيه اختلافا كبيرا¹.

وهكذا، اجتمع لدينا كمّ من المقاربات المعتبرة بالدليل العقلي - لأنّ النقل قد يعتريه من التحريف الكثير بدليل مقولة النّسخ نفسها، ومن ثم ارتكن في هذه المسألة إلى العقل - على ردّ القول بالنّسخ في القرآن العظيم أو كما انتهى إلى ذلك العلواني حين أعلنها صريحة واعتبر أنّ "القرآن كلّه من أوّل "الحمد لله ربّ العالمين" حتى قوله تعالى "من الجنّة والنّاس" محكم كلّه، لا ناسخ فيه ولا منسوخ، ثابت كلّه، معصوم من الاختلاف كلّه؛ وأنّ كلّ ما ادّعي نسخه في هذا الكتاب، (...) لا يمكن أن نجد له أدلّة معتبرة (...) وأنّ هناك ظروفًا مختلفة (...) قد أدّت إلى هذا القول الخطير، وجرت إلى ادّعاء وجود ناسخ ومنسوخ في القرآن الكريم، والقرآن من ذلك كلّه براء².

لكنّ مع اعتراضه على مقولة النّسخ مع البرهنة عليها، فقد حاول حاج حمد أن يستوعب الفكر القائل بها، بعدما تفتّن لمسألة الوعي المعرفي الذي ساد هذا الصدور المفهومي للنّسخ، بمعنى أنّه لا يتوقّف عند حدود القضية فحسب وإنّما أخذ يقرأ ملابسات القول بها، أو ما يسميه بالتاريخانية. فيقول محلّلا ومعلّلا ما ذهب إليه الفكر التّراثي "غير أنّ من ابتدّع علم النّاسخ والمنسوخ فقد كان يحاول أن يحلّ مشكلته هو مع القرآن حين لم يتفهّم منهجيته الكلّية الرّابطة للآيات التي بدت له متضاربة أو متشابهة أو حتى

¹ - الجبري عبد المتعال، النّسخ في الشريعة الإسلامية كما أفهمه: النّاسخ والمنسوخ بين الإثبات والنّفي، ط 2، مكتبة وهبة، مصر، 1987، ص 200.

² - العلواني طه جابر، نحو موقف قرآني من النّسخ، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2007، ص 7.

متناقضة مع بعضها أحيانا، فأوجد علم النَّاسخ والمنسوخ الذي لا يعني سوى إقرار حالة التناقض في تركيب القرآن ومضمونه. فظنَّ بمجرد القول إنّ في القرآن ناسخا ومنسوخا أنّه قد حلَّ الإشكال، وما أدرك بذلك أنّه قد طعن في الحق الذي أنزل القرآن. وقول مثل هذا لا يضاويه إلا القول بسقوط بعض الآيات كأنّ الله لم يكن محيطا بما ينزل (والله أعلم بما ينزل)¹.

تستوقفنا في هذا التشريح كلمتا "ابتدع" و"أوجد" اللتان تشيران إلى اختلاق وادعاء من خارج النصّ القرآني لمعالجة تتعلّق بداخليته، الأمر الذي أدى إلى نتيجة "غير صحيحة" وهي القول بالنسخ كما تناولته كتب التفسير لأنّها اعتمدت "عائدها المعرفي" وأسقطته على النصّ؛ بينما لو اعتمدت النصّ لتوصّلت إلى مقولة النسخ بمقاييس مخالفة لطرحتها التراثي.

ومع ذلك، فإنّ ما حرّك نقد حاج حمد - من دون أن يتحامل على التراث - يعود بالأساس إلى منهجه المعرفي؛ بدليل أنّه سعى إلى تفهّم المسألة من خلال بحثه عن تعليقات لهذه المقولة في كتب التراث من باب أنّ الوعي المعرفي الذي تحرّك في ظلّه التراث لم يكن يسمح له بغير ذلك التخريج أو القراءة التي توصّل إليها - في إشارة إلى نمط التفكير العقلي الذي ميّز العقول التراثية - "لهذا، نجد أن أقصى ما استطاعوا فعله، في إطار محاولات التنسيق العام لذلك الكم من المعارف المتراكمة، هو إيجاد ميزان لفهم تعارضاتها قولا بالنسخ والمنسوخ في القرآن، أو مباحث أصول الفقه أو الجرح والتعديل في الأحاديث. ومع ذلك، فإنّ لما فعلوه قيمة جوهرية بالنسبة إلينا، رغما عن اختلاف مناهجنا وخصائصنا العقلية عن مناهجهم وخصائصهم العقلية، وكذلك اختلاف ثقافتنا ومعلوماتنا وعلومنا"².

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 87.

² - حاج حمد، العالمية، ص ص 93، 94.

إذن على أي أساس ينتقد حاج حمد مقولة النَّسخ، وما هي أدلته وما مدى مصداقيتها، وكتب التفسير تتبناها في إجماع يصل حد عدم إجازة الاشتغال في القضاء أو الخوض في علم التفسير لمن لم يُحِط بعلم النَّسخ والمنسوخ كما يذكر ذلك ابن الجوزي في رواية عن علي بن أبي طلب "أنه مر بقاض فقال أتعرف النَّسخ والمنسوخ قال لا، قال: هلكت وأهلكت"¹!

وعليه، واعتمادا على التمايز الذي أشار إليه حاج حمد بين العقليتين التراثية والحديثة، يقرّ بوجود نسخ من نوع آخر يتعلّق بالنصوص الدينية السابقة على القرآن الكريم، وهو ذو دلالة مركزية في نص الرسالة الخاتمة، لأنه ناشئ من صميم النص القرآني وهو من الخطورة التي تجعل منه فيصلا في إقرار النبوة المحمدية واكتمال وحي السماء. ونقصد بذلك، أن مفهوم النَّسخ القرآني واقع داخل النص، ولكن ليس لإسقاط أحكام، أو آيات، وإنما لإسقاط شرائع سبقت بعثة الرسول الأمي الخاتم صلى الله عليه وسلم.

يفصل في قضية النَّسخ بقطعية تامة لا يرى فيها مجالا للمراجعة أو الشك "خلاصة أمرنا (...) أن النَّسخ يعني تجاوزا لحالة دينية تاريخية قائمة على (المدرك الحسي) إلى علاقة قائمة على (المدرك الغيبي) وقوى (الوعي الثلاثي) - سمعا وبصرا وفؤادا - فلزم أن ينهانا الله عن طلب ما كان لقوم موسى من معجزات في سورة البقرة، وكما حدّرتنا من الجهل بهذا الأمر في سورة الأنعام، وأكد لنا على امتناع المعجزات في

¹ - ابن الجوزي جمال الدين (ت 597 هـ 1203م)، نواسخ القرآن، ج 1، ط 2، تح: الملباري محمد أشرف علي، مكتبة الملك فهد، المملكة العربية السعودية، د ت، ص 150.

سورة الإسراء، فهذه سور عدة أحكمت هذا المعنى للنسخ التاريخي وردت اكتشاف الأمر به إلى العلم الذي يعني اكتشاف الفرق بين المسارين¹ اليهودي والإسلامي.

إذن، تحرك حاج حمد في داخلية النص القرآني، فتبين له بناءه المحكم، ومن ثمة فلا مجال لأن يقبل هذا البناء بأن يكون حاملا لعناصر تقوض تماسكه؛ ما دفعه إلى أن ينتقد دلالة النسخ بالطرح التراثي ويرفضها لعدم انسجامها مع المنهجية البنائية للقرآن الكريم.

وفي مقابل هذا الانتقاد والرفض، استخرج منظورا مغايرا للنسخ جعل منه مكونا محوريا للنص القرآني، يترتب على ضبطه الدقيق نتائج فارقة في الفهم والمنهج والوجهة والتشريع؛ إذ تتلخص دلالة النسخ حسبه في انتقال النص القرآني من شريعة الأصر والأغلال التي سادت مرحلة ما قبل البعثة المحمدية، إلى شريعة التخفيف والرحمة التي أعلنها الكتاب الخاتم كبرهان قاطع على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، مصداقا لقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (158)﴾².

لقد أوضح حاج حمد، اعتمادا على مباشرته النص القرآني - مثلما دأب على ذلك منهجه التحليلي-، الضرورة القصوى لتصحيح مفهوم النسخ لمبلغ خطورة تداعياته

¹ - حاج حمد، الفارق بين النهجين الإسلامي واليهودي، (دراسة) منشورة على موقع "مؤمنون بلا حدود"

www.mominoun.com بتاريخ: 13 نوفمبر 2014.

² - سورة الأعراف، الآية: 157، 158.

على النص ذاته كنص مصدق ومهيمن وخاتم، إذ يتوقف عليه صدق نبوة الرسول الخاتم. ويرى أنّ القول باستمرار شرائع الأمم السابقة في الأمة المحمدية يضرب مصداقية الرسالة من أساسها، لأنّ تلك الشرائع - وهي اليهودية والمسيحية - تضمّنت البشرى بهذه الرسالة وقد تمثّلت في "شريعة الرّحمة". لكنّ الخطورة التي يسقط فيها الفهم المضطرب لمقولة النسخ تكمن في القول بسريان الشرائع السابقة فيها (في الرسالة الخاتمة)، وهو ما يطعن في صدقيتها.

ويُسمي حاج حمد النسخ القرآني الذي يمارسه بوصفه نصاً متعالياً مصدقاً ومهيماً وخاتماً في مقابل النصوص السابقة استرجاعاً نقدياً، إذ "يعتبر الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الديني مدخلاً معرفياً ومنهجياً بالغ الأثر، غير أنّ هذا الاسترجاع النقدي الذي نسخ الشرائع السابقة تعرّض "لدسّ متعمّد" من خلال الروايات والأحاديث المنحولة، فأصبحت "شرعة من قبلنا شرعة لنا". وهكذا أصبح القرآن مجرد "مصدق" لما سبق من كتب وشرائع وليس "مهيماً" و"ناسخاً" لها¹. فمن خلال آلية الاسترجاع النقدي التي يوظّفها القرآن الكريم يقدّم أدلته القاطعة على مصدرية المتعالية وخاتميتها فضلاً عن عالميته.

ويشبهه عملية "الدسّ" هذه بما حدث للمسيحيين "هي تماماً كمشكلة المسيحيين مع الدسّ الذي أصاب نصوص الإنجيل، فأخرج المسيحية من "التوحيد" إلى التثليث اللاهوتي. غير أنّ المفكرين الأوروبيين قد ملكوا الجرأة الكافية لاسترجاع تراثهم الديني "استرجاعاً نقدياً" عبر أدوات معرفية معاصرة². ولا يخلو هذا التشبيه من اتهام التراث بتحريف النصّ القرآني عبر بوابة السنّة النبوية بعد أن "تمكّن الدسّ الذي لم تجدي معه

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 186.

² - المصدر نفسه، ص 184.

علوم الجرح والتعديل والتحقيق وعلوم الرجال وسواها التي غفلت عن "المتن" وانشغلت بالسند، علما بنهي الرسول عليه الصلاة والسلام عن كتابة الأحاديث¹.

كما تفيد إشادته بجرأة المفكر الأوروبي على "اقتحام" ساحة الممنوع من النقد والمتعالي عليه في الفكر اللاهوتي، من جانب آخر، تبنيته لذات الجرأة التي ميّزت شخصيته المحترفة للسؤال، على اعتباره (السؤال) بوابة لكل معرفة، لأنّ "المجتمعات التي لا تراجع تراثها مراجعات تقويمية، وتتنظر إليه بتبجيل، ولا يهّمها سوى تنزيهه والدفاع عن كل ما يحفل به من خطايا وأخطاء (...). تصاب مسيرتها بالشّلل، وتفنقر إلى أبسط الحوافز والعناصر اللازمة ليقظتها"².

وقد مكّنه اطلاعه على الفكر الغربي من استظهار أحد أهم مفاتيح النصّ القرآني المتمثل في آلية الاسترجاع النقدي التي كرّست تصديق القرآن وهيمته على الكتب السماوية السابقة عليه، لتكون مؤشرا على مركزية خاتمته وحفظه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾³ ليستثمر بذلك المتاح المعرفي عبر ما أسماه بالاستيعاب والتجاوز لبلوغ التجديد النوعي.

وفي النصّ الموالي تشريح للفهم التراثي للنسخ، الذي يجاهر فيه حاج حمد علنا بلفظه بل وإنكاره، يقول: "فهمت آية النسخ في التراث كونها تناسخا لآيات القرآن: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة:106) فوضعوا علم النَّاسِخِ والمنسوخ لآيات القرآن نفسها. ولا نأخذ بهذا المفهوم

¹ - المصدر السابق، ص ص 187، 188.

² - الزفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ص ص 304، 305.

³ - سورة المائدة، الآية: 48.

للتناسخ القرآني لأنه طعن في الذات الإلهية المنزهة نفسها من ناحية وطعن في وحدة القرآن المنهجية والمعرفية وطعن في بنائيتها العضوية الممتدة من فاتحته وإلى معوذتيه¹. ويمضي في تشديد نقده للطرح التراثي لما يحمله من "تكذيب" للنبوة المحمدية، بعدما اعتمد على الدس والتفريق من بوابة السنة النبوية في ظل الحفظ الإلهي للقرآن ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾²، حيث "نسخت هذه المنحولات المتعددة خصائص شرعة التخفيف والرحمة وحاكمية الكتاب المنطلقة من إدراك العقل البشري لمضمون الكتاب، ولم يكن هذا "الدس المتعمد" لنسخ ما جاء في القرآن لينسخه ولكن لتثبيته. ويحمل هذا التثبيت نفيًا لعلامات "النبي الأمي" الموعود به في التوراة والإنجيل³.

بينما يوضح طبيعة النسخ الذي مارسه النص القرآني كآلية نقدية وظفها لأهداف يسميها حاج حمد الاسترجاع النقدي "النسخ في القرآن هو نسخ لما سبق من أديان وتشريعات وذلك بعد (تصديق) تنزلها على أقوامها ثم نسخ الإسلام لها و(هيمنة) القرآن عليها: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: 48). فهنا بيان قرآني لشرعة ومنهاج مختلفين عن تلك التي كانت في اليهودية ثم المسيحية. فاستبدل الخطاب القبلي الحصري لبني إسرائيل بالخطاب العالمي كافة للناس، واستبدلت شرعة الإصر والأغلال والنكال بشرعة التخفيف والرحمة، واستبدلت خوارق المعجزات كشق البحر بامتناعها عن الرسول وبالجهد البشري الجهادي، وتحولت الحاكمية من (حاكمية إلهية) تشق البحر

¹ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني والتجديد مع دراسة تطبيقية حول المرأة المسلمة ودونيات مفهوم الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف الاجتماعي العربي (محاضرة)، نيجيريا، بتاريخ: 7 جويلية 2004.

² - سورة الحجر، الآية: 9.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 186.

لموسى وتوطن قومه في الأرض المقدّسة، وتحوّلت كذلك من (حاكمية الاستخلاف) التي تتعامل مع الجن والنمل والطير إلى (حاكمية كتاب) تتعامل مع عقول البشر، واستبدل الله تدخله المرئي الحسي بالمعجزات إلى تدخل (غيبى غير مرئي) كإنزال الملائكة وإثارة الريح وتأبيد رسوله بجنود لم يرها أحد¹.

ويربط هذا الاسترجاع النقدي بطبيعة الخطاب القرآني الذي تحوّل من الحصرية مع الشريعة اليهودية والمسيحية "يا بني إسرائيل"، إلى خطاب عالمي يهيمن على ما قبله من الخطابات "يا أيها الناس". وهو إعلان صريح عن انتقال كلمة الله تعالى إلى البشرية جمعاء، بعدما انحصرت مع الرّسالات السماوية السابقة في أقوام بعينها "قوم نوح، وعاد وشمود، وصالح، لوط، وإبراهيم، ..."، إذ يقول: "بنسخ القرآن للموروث الديني السابق عليه دخلنا مرحلة "عالمية الخطاب" و"حاكمية الكتاب" و"شريعة التخفيف والرحمة"².

ويبرهن هذا الاسترجاع على ختام الرّسالات السماوية، ويظهر من جانب آخر الدلالة القطعية على حفظ القرآن العظيم ممّا لحق بالتوراة والإنجيل من التحريف جراء الدسّ الذي أصابها أو كما يقول: "يعتبر الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الديني مدخلا معرفيا ومنهجيا بالغ الأثر، غير أنّ هذا الاسترجاع النقدي ونسخ الشرائع السابقة تعرّض "لدسّ متعمّد" من خلال الروايات والأحاديث المنحولة، فأصبحت "شريعة من قبلنا شرعة لنا". وهكذا أصبح القرآن مجرد "مصدّق" لما سبق من كتب وشرائع وليس "مهيمنًا" و"ناسخًا" لها³.

¹ - حاج حمد، المداخل المنهجية والمعرفية للنص القرآني والتجديد مع دراسة تطبيقية حول المرأة المسلمة ودونيات مفهوم الخلق الأسطوري الإسرائيلي والعرف الاجتماعي العربي (محاضرة)، نيجيريا، بتاريخ: 7 جويلية 2004.

² - حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، ص 32.

³ - المصدر نفسه.

غير أنه في مقابل هذا التزييف الذي يحاول أن ينزع عن النص آية خاتميته، يصدع القرآن بشرعة الرحمة والتخفيف للبشرية قاطبة ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّاي أَنَّهُلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْعَافِرِينَ (155) وَكُتِبَ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُدُنَا إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَاكُنْهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ (156) الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157) قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (158)﴾¹.

لذلك، يحرص حاج حمد على ترسيخ مسلمة أن كلا من النص القرآني والسنة النبوية الصحيحة وحي إلهي فائق الضبط لا يحتمل أي شك. ومن ثمة، يُبطل ادعاء النسخ المزدوج الاتجاه بين القرآن والسنة الشريفة، لأنه ادعاء فاقد لحجيته، بما أن "مرجعية السنة ضمانة للأمة وضمانة للمنهج. ولهذا لا تُبطل السنة النبوية قط، بل تضبط رواية الراوي لا بمعالجة صحة الأسانيد فقط، ولكن بتحليل نصوص المتن قياساً إلى القرآن"².

¹ - سورة الأعراف، الآية: من 155 إلى 158.

² - حاج حمد، العالمية، ص 70.

إنّه يطرح مفهوم النسخ طرحاً يختلف جذرياً عن تناول التراث، ما أفرز نتائج خطيرة الدلالة، ذلك أنّه إذا ما اعتمدنا المفهوم التراثي للنسخ نكون قد تقوّلنا على القرآن بما هو بريء منه - ولا يبالي حاج حمد في هذه النقطة، بالآراء التي هاجمته وراحت تدرجه إلى جانب اليهود الذين قالوا "بالبداء" الذي يُعرّف على أنّه استدراك للحكم أو الرأي بعدما غابت الإحاطة به في أول الأمر. وهذا يعني أن الله عزّ وجلّ - تعالى عمّا يصفون - أصدر حكماً ثم بدا له بعد حين عدم ملاءمة ذلك الحكم فأنزل حكماً مصحّحاً كما يدّعون - . وهو ما لم يقل به حاج حمد، وإنّما تدرّج الله سبحانه في شرعه تمشياً مع طبيعة الحاكميات* التي تعاقبت على البشرية من حاكمية إلهية إلى حاكمية استخلاف فحاكمية كتاب، الأمر الذي استدعى هذا النسخ للشرائع السابقة بمقتضى تباين طبيعة كل شرعة؛ وليس نسخ أحكام القرآن وإسقاط بعض آياته حكماً أو تلاوة أو غيرها من التخريجات التراثية.

ويعرّز هذا المنحى قول العلواني الذي يربط مسألة النسخ ببنائية النصّ القرآني في حدّ ذاته من حيث إنّ البنية تقتضي وحدتها وتكاملها "إذا قلت إنّ القرآن الكريم يمثل وحدة بنائية وإنّ الوحدة البنائية تمثل عندي أداة أساسية في المنهج وسنستخدمها في منهجية النّقد، هل أستطيع أن أتقبّل تراث النّاسخ والمنسوخ؟ لا، لا بد أن أراجع (..) لن أستطيع أن أقبله وأقول إنّ هذا هو البناء الموحد، هذه الآية تنقض هذه، لا"¹. إذن مفهوم بنائية النصّ القرآني يحيل بشكل تلقائي إلى وحدته العضوية.

نخلص ممّا تقدّم إلى نتيجة تفنّد القول بالنسخ كما تناوله التراث الإسلامي، لأنّه تناول مغلوط يطعن في صدقية انسجام البناء القرآني؛ فلا يعقل أن ينزل الآية ونقيضها

* - سيأتي تفصيل الحديث عن الحاكمية وأنواعها في المبحث الرابع من هذا الفصل.

¹ - العلواني طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، ط 2، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2009، ص 153.

وهو سبحانه العليم الخبير، أو أن يعتري النسيان صدور الرعيل الأول ممن تلقوا آيات القرآن ومنزله قد جزم في شأن حفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾¹.

وبالتأسيس على معطيات مسلم بها، ف"عندما يقال يوجد علم المتشابه والمحكم (علم النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ) أقول: لا، أنا مضطر أن أعيد النظر فيها، لأنَّ عندي منهجا يقول لي: إنَّ القرآنَ يمثِّل وحدةً بنائيةً وأنا منهي عن قراءة القرآنِ عَضِينَ وَأَجْزَاءً"².

وهكذا تتضح حقيقة النَّسخِ الذي أقره النَّصُّ القرآني من حيث كونه واقع على حالات تاريخية أو عقلية فحسب، ولا يمكنه أن يطال النَّصَّ القرآني في حد ذاته، وإلاَّ اعتبر نقدا وانتقاصا من كمال النَّصِّ. "فالدَّلالة المفهومية لكلمة (النَّسخ) في القرآن قد حُرِّفَتْ نتيجة الدَّلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين لتكون نسخا لآيات القرآن بعضها بعضا، في حين أنَّ النَّسخ في القرآن يعني استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس إبطالا لآيات أو إسقاط لها"³.

إذن، اعتمد حاج حمد في مقولة النَّسخ بالمنظور الذي طرحه وبالشكل المغاير للمتناول في الأدبيات الإسلامية على الركيزة الأساس التي أطرت النَّصَّ المتعالي في جميع مناحيه، ونعني بها أنَّه نص محكم الضَّبُّط لا يليق به "التصحيح" أو "المراجعة" كما هو شأن مقولة النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ بطرحها التَّراثي، فضلا عن أن يكون ميدانا لقراءات مختلفة* بالشكل الذي سيوضِّحه المطلب الآتي من هذا المبحث.

¹ - سورة الحجر، الآية: 9.

² - المرجع السابق، ص 154.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 91.

* - تترجم مقولات حاج حمد (نفي النَّسخِ ونزول القرآن على سبعة أحرف) المفارقة للمتوارث والدارج مدى جرأته واعتداده بمشروعه، فهو يجاهر بأرائه وإن كلفته انتقادات بل اتهامات تصل حد اعتباره من زمرة اليهود لقولهم بالبذاء في مسألة النَّسخِ أو رميهِ بالماركسية الملحدة أو بالتناول على السنة النَّبوية.

2-3 مراجعة مقولة القراءات القرآنية:

يستتبع الطّرح الذي وصل إليه حاج حمد بخصوص لغة القرآن من حيث انضباطها الاصطلاحي وبنائيتها الدقيقة التي توازي مواقع النجوم، فضلا عن إسقاطه لمقولة النسخ بالمفهوم التراثي، يستتبعه القول بردّ مقولة القراءات المتعدّدة للقرآن الكريم، لأنّ الانضباط الحرفي الذي نزل به القرآن يلفظ هذا الطّرح وينقضه، ف"القرآن ممنهج بالاستخدام الإلهي لمفردات اللّغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منتزّل على مستوى الحرف، ومن هنا ننفي شُبّهة تنزّله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربية، وغاية ما نستطيع قوله إنّ ما كان من عنعنة وكشكشة* في لغة بعض القبائل قرئ به القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنّما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتييسر في لسانهم، أمّا ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد تععيد اللّغة فحكمه إلى المنهج المحيط بالشرعة"¹. فلا يكاد يتردّد في إعلان رأيه - على ما يتضمّنه من تعارض صريح مع الإرث العربي الإسلامي -، إذ ينفّيهما بالجملة، لأنّها تتنافى والنّص القرآني بنية ومفهوما وضبطا كما فهمه حاج حمد.

أتى له هذه الجرأة - بل تعدّ تطاولا منه على السنّة النبوية، من وجهة نظر التّراثيين، تقتضي التوبة والرجوع عنها أو العقاب كما حدث مع المفكر المصري نصر حامد أبو زيد- التي لا تبالي بإرث يناقض ما ذهب إليه ويخوض في مسألة خطيرة تتعلّق بانتقاد المتن النبوي؟

* - "العنعة هي إبدال العين من الهمزة والكشكشة إبدال الشين من كاف الخطاب". ينظر: تيمور أحمد، لهجات العرب، الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1973، ص ص 39، 61، 79. وينظر في مظاهر اختلاف اللهجات: كريم محمد رياض، المقتضب في لهجات العرب، مصر، 1996، ص ص 121، 141.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 89.

فما محلّ الأحاديث التي نصّت على تعدّد القراءات والروايات التي تؤكد ذلك؟ من مثل حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أقرّني جبريل على حرف، فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني، حتى انتهى إلى سبعة أحرف"¹، أو حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه"²؟ وغيرها من الأحاديث؛ بل يقول مؤلف كتاب "حديث الأحرف السبعة" بشأن هذا الحديث: "إنّه حديث عظيم، اتفق الحفاظ على تواتره، وخرّجه الأئمة في كتبهم، ولا يكاد يخلو منه مصنّف في الحديث. فقد أخرجه: البخاري ومسلم، والترمذي، والنسائي في السنن، وأبو داود في سننه، ومالك في موطنه، وابن حبان في صحيحه"³. فبالاعتماد على هذه الأقوال التي يعضّد بعضها بعضاً ستكون مسألة مجرد الاعتراض عليها بله نفي صحّتها أمراً بالغ الخطورة، ذلك أن "ليست القراءات القرآنية مأخوذة من خط العرب، أو رسم مصحف، أو اجتهاد الصحابة أو التابعين، فلا مجال للرأي والاجتهاد في تحديد قرآنية الرواية، ونسبة القراءات للقراء (...). هي نسبة اختيار ودوام ولزوم ورواية واشتهار، لا نسبة اختراع ورأي واجتهاد"⁴.

فهل أغفل حاج حمد هذه الأحاديث عن مكابرة وتعصّب؟ أم هو الهوس العلمي الذي استدرجه وأوقعه في المحذور، ما حمل منتقديه على تصنيفه ضمن زمرة "القرآنيين" المعتدّين بالقرآن الكريم حصراً دون السنّة النبوية؟

¹ - البخاري أبو عبد الله (ت 256هـ)، صحيح البخاري، مج 1، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003، رقم الحديث: 4991، ص 944.

² - المصدر نفسه، رقم الحديث 4992، ص 944.

³ - القارئ عبد العزيز بن عبد الفتاح، حديث الأحرف السبعة: دراسة لإسناده ومنتته واختلاف العلماء في معناه وصلته بالقراءات القرآنية، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2002، ص 7.

⁴ - القضاة أحمد المفلح، شكري أحمد خالد، منصور محمد خالد، مقدمات في علم القراءات، ط 1، دار عمار، عمان، الأردن، 2001، ص 48.

سبق وأن بين حاج حمد فهمه المنزه للنص القرآني والسنة النبوية بكل تجسّداتها القولية والفعلية والصامته بتأكيد انسجامهما التام بينهما لأنّهما "وحي إلهي" فلا مجال لتعارضهما أو تضادهما أو تناسخهما، بدليل آية القسم بمواقع النجوم التي خصّتها لأننا بإزاء "صدور النبي عن وحي منضبط مع محددات القرآن المنهجية"¹ مع ما يقتضيه ذلك من توافق بين الكتاب والسنة ويؤكد أن مجرد افتراض التعارض أو التناسخ قول مردود، لأنّ "مرجعية السلطة النبوية مستمدة من الله مباشرة: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (آل عمران : 132)"².

وعليه، نستقرئ من طرحه مدى الحرص على "تحصين" المتن النبوي من المرويات المدسوسة عليه، المنافية لحقيقته. وهذا الضابط كفيل بأن يصون السنة النبوية، ليس بالاعتماد على علوم بشرية وحسب، كما هو شأن علوم الحديث والرواية والإسناد والتواتر، لأنّها عرضة للخطأ؛ وإنّما يعتمد على مرتكز مكين وهو القرآن الكريم. وهكذا تزول التأويلات الفاسدة أو تضيق دائرتها على أقل تقدير، فهو يعرض المتن النبوي على المتن القرآني يتحرى صحته التي تقضي بالتوافق والمطابقة بينهما لوحدة مصدرية المتين، القرآني ﴿فَلَا أُفْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)﴾³ والنبوي ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾⁴.

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 279.

² - المصدر نفسه.

³ - سورة الواقعة، الآية: 75 - 80.

⁴ - سورة النجم، الآية: 1 - 4.

وبالعودة إلى مسألة نزول القرآن على سبعة أحرف، فنجد اختلافاً في الأقوال بشأنه، حيث "اختلف في معنى هذا الحديث على نحو أربعين* قولاً: أحدها أنه من المشكل الذي لا يُدرى معناه لأنّ الحرف يصدق لغة على أحرف الهجاء، وعلى الكلمة، وعلى المعنى، وعلى الجهة. قاله ابن سعدان النحوي. الثاني: أنه ليس المراد بالسبعة حقيقة العدد، بل المراد التيسير والتسهيل والسّعة، ولفظ (السبعة) يطلق على إرادة الكثرة في الآحاد..."¹ وغيرها من التخريجات التي ذكرها أهل العلم واللغة على نحو ما ذهب إليه طه حسين الذي اعتبر الأحرف السبعة ما هي إلا "اختلاف اللهجات بين قبائل العرب التي لم تستطع أن تغير حناجرها وألسنتها وشفاهها لتقرأ القرآن كما كان يتلوه النبي على عشيرته من قريش. فقرأته كما كانت تتكلم، فأمالت حيث لم تكن تميل قريش، ومدّت حيث لم تكن تمد، وقصرت حيث لم تكن تقصر، وسكنت، وأدغمت أو أخفت أو نقلت حيث لم تكن تدغم ولا تخفي ولا تنقل"².

ونجد تقارب رأي وتخريج في مسألة القراءات بين حاج حمد وطه حسين حين قال الأخير "ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مُغتمزاً* في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا وخطأ فيها بعضهم بعضاً، ولم نعرف أنّ أحداً من المسلمين كفر أحداً لشيء من هذا"³.

* يُنظر لأكثر تفصيل: السيوطي، جلال الدين، (ت 911هـ)، الإتيان في علوم القرآن، تح: شعيب الأرنؤوط، ط 1، دار الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 2008، من ص 105 إلى 113.

¹ - السيوطي جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، ص 105.

² - حسين طه، في الأدب الجاهلي، ط 3، مطبعة فاروق، القاهرة، مصر، 1933، ص 95.

* - المُغتمَز من العَمَز: من حلّ به ضعف كما جاء في "اللسان" لابن منظور "الضعاف من الرجال (...). أَعَمَزَ في الرّجل إغمازاً: استضعفه وعابه وصعّر شأنه". لسان العرب، ج 5، ص 389. وفي نص طه حسين وظّف بمعنى الطعن في عقيدة منكر القراءات القرآنية.

³ - حسين طه، في الأدب الجاهلي، ص 95.

بينما يصوّر حاج حمد ذات المسألة في ظواهر نطق محضة في صورة عنعنة وكشكشة وما إليها، وهي خصيصة نجمت عن الطريقة التي يقرأ بها القراء النصّ القرآني وليست كامنة في النصّ المقروء، وإلاّ كفّ النصّ أن يكون كذلك إذا ما أخذت قراءة ألفاظه تتغيّر من قارئٍ لآخر، فيما يعدّ الاختلاف في فهم النصّ دليل كفاءة مزدوجة للنصّ ولقارئيه. وفي الأمر تباين واضح لا يحتاج إلى بيان.

ونمضي في تبين مدى موضوعية رأي حاج حمد بشأن اعتراضه على تعدّد القراءات القرآنية وعدم تناسقها مع مقولة البنية القرآنية واصطلاحية لغة النصّ المتعالي من حيث كون "أكثرها يعارضه حديث عمر مع هشام بن حكيم الذي في الصحيح"، فإنّهما لم يختلفا في تفسيره ولا في أحكامه إنّما اختلفا في قراءة حروفه. وقد ظنّ كثير من العوام أنّ المراد بها القراءات السبعة وهو جهل قبيح¹.

ويمكننا لتوضيح هذه المسألة أن نستأنس بما نقله السيوطي في كتابه "الإتقان" عندما أورد تقسيما لكلام الله تعالى إلى قسمين اعتمادا على طبيعة رواية جبريل عليه السلام للحديث والقرآن، حيث "جاز رواية الحديث بالمعنى، لأنّ جبريل أدّاه بالمعنى، ولم تجز القراءة بالمعنى؛ لأنّ جبريل أدّاه باللفظ، ولم يُبِح له إبحاؤه بالمعنى. والسّر في

*- الحديث في صحيح البخاري رقم 4992، ص 944 هذا نصّه: "حدّثنا سعيد بن عُفير قال: حدّثني الليث قال: حدّثني عُقيل، عن ابن شهاب قال: حدّثني عروة بن الزبير: أن المسور بن مخزّمة وعبد الرحمن بن عبد القارئ حدّثاه: أنّهما سمعا عمر بن الخطاب يقول: سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكذت أساوره في الصلاة، فتصبّرت حتى سلّم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال: أقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت كذبت، فأبّر رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرئنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إنّي سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أقرأ يا هشام" فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كذلك أنزلت" ثم قال: "أقرأ يا عمر". فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كذلك أنزلت، إنّ هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه".

¹ - السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ص 112.

ذلك أنّ المقصود منه التعبد بلفظه والإعجاز به، فلا يقدر أحد أن يأتي بلفظ يقوم مقامه، وأن تحت كل حرف منه معاني لا يحاط بها كثرة، فلا يقدر أحد أن يأتي بدله بما يشتمل عليه¹. فنستخلص من ذلك أنّ النصّ القرآني تنزّل على النبي الكريم بلفظه الإلهي دون أن يلجأ جبريل عليه السلام إلى نقله بالمعنى الذي سوّغ لمقولة القراءات المختلفة.

كما تتوالى الأدلة من الآي الكريمة التي تنزّه كلام الله تعالى عن أيّ تبديل أو تغيير، ومن ثمّة تنفي ما اصطُح عليه في علم القراءات بتنزّل القرآن على سبعة أحرف، إذ يقول الله عز وجل في محكم تنزيله واصفاً كلامه بجملة من الأوصاف التي : ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (42)²، ويقول جل من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (82)³، ﴿وَإِنَّكَ لَنُتَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (6)⁴، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيْنَا آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ فُلٌ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدَّبَلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (15)⁵، ﴿وَلَوْ نَقُولُ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ﴾ (44) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (45) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (46) فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (47)⁶.

إنّ، يصدر حاج حمد في قراءته لمسألة القراءات القرآنية - كما أشرنا - من داخل النصّ القرآني ذاته، وانطلاقاً منه يعاين السنّة النبوية الشريفة. وبما أنّه يعتبر النصّ القرآني نصاً مبنياً بناء عضوياً منضبطاً يوازي انضباطية "مواقع النجوم"، وهو

¹ - السيوطي جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ص 102.

² - سورة فصلت، الآية: 42.

³ - سورة النساء، الآية: 81.

⁴ - سورة النمل، الآية: 6.

⁵ - سورة يونس، الآية: 15.

⁶ - سورة الحاقة، الآية: 44 - 47.

شأن السنّة النبوية، مصداقا لقول الله تعالى ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)﴾¹، فهذا الأمر يعني ألا تعارض بين النصّ القرآني والنبوي بحكم هذه الانضباطية. ومن ثمة، فهو لا يُغفل الأحاديث التي اعترض على صحة صدورها عن الرسول صلى الله عليه وسلم بداعي عدم اعتداده بالسنّة النبوية، وإنّما هو على العكس من ذلك تماما، لا يركن إلى "الاتباع الأعمى" في غير ما تبصّر ووعي، لذلك يعمد إلى "غربلتها" لا بمقاييس الجرح والتعديل التي استندت على السنن والتواتر وإنّما بمقاييس القرآن ذاته - الذي هيمن على كل الكتب السماوية- لأنّ سنة الرسول عليه الصلاة والسلام من الوحي الإلهي، ومن ثمة فلا مجال لأدنى تعارض بينهما. والحال كذلك، فإنّ كل ما اختلف مع النصّ القرآني يصبح مجرد "مرويات" لا ترقى حتى إلى مستوى "الحديث الضعيف" كما وصفها حاج حمد. وعليه، فإنّه لا يجد ما يمنع من إسقاط تلك المرويات لسبب أساس يغنيه عمّا سواه، ألا وهو الارتكان إلى نص الوحي الإلهي المنضبط على مستوى الحرف، ليسدّ أي منفذ للتقول على السنّة النبوية.

ولهذا السبب، يطرح حاج حمد مخرجا عمليا وإجرائيا لتجاوز مقولات: القرآن حمّال أوجه من حيث لغته، أو متضمّن لآيات تنسخ أخرى، أو تعدّد حروف تنزيله. وتتمثّل هذه الآلية الإجرائية في قاموس السنّي، بحيث "يتطلّب العلم القرآني قاموسا (السنيا معرفيا) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجية والمعرفية إلى نظرية (العائد) المعرفي أو المرجع أو الوسيط"² في سعيه إلى اكتشاف القرآن من داخله، من صميم نصّيته الخالصة، لا أن يُستهلك بوسائط من منطلقات خارج نصية تُسقط عليه وتقرأ بالنيابة عنه. وهو بذلك يبدي وفاء للنصّ في المقام الأول لما يتيح من اقتراب متّزن

¹ - سورة النجم: الآية 1-4.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 89.

من ناحية، ولما يتمتع به النص ذاته من اقتدار على الإحاطة بل على كونه مصدرا للمعرفة، من ناحية أخرى، من حيث كونه المعادل الموضوعي للكون وحركته؛ فأحرى أن يكون مُعتمده في المعرفة.

المبحث الثاني: مقولات حاج حمد القرآنية

1. الجدلية الثلاثية: الغيب - الإنسان - الطبيعة

لا تكاد كتابات حاج حمد تخلو من مصطلح "جدلية"، فكما يذكر أحد معاصريه "كان محمد أبو القاسم كعادته بارعا في التنظير، (...) ولا بد من إضافة مصطلح "الجدلية" في كل أحاديثه"¹، فضلا عن كتاباته. فما مفهوم الجدلية عند حاج حمد وما وزنها في مشروع الفكر؟

1.1 - مفهوم الجدلية:

يعتبر مصطلح الجدل "من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضا وشيوعا في آن معا"² ولذلك يصعب ضبط مفهوم دقيق بالنظر إلى أنه يندر استخدامه بمعنى واحد. ومن ثمة "لا نستطيع أن نستخدم هذا المصطلح استخداما مجديا إلا إذا أشرنا إشارة دقيقة إلى المعنى الذي استخدم فيه أولا"³.

وعليه، يتخذ مصطلح الجدلية، الذي ارتبط بصياغة الفلسفة الماركسية المادية على يد كل من فريدريك انجلز وكارل ماركس، مفهوما ماديا من حيث يتلخص جوهرها

¹ - مجموعة من الأقلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" بتاريخ: 21 / 12 / 2004 على موقع <http://sudaneseonline.com>

² - إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل: جدل الفكر، مج 1، ط 3، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2007، ص 5.

³ - André Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Tome I, Libraire Felix Alcan, Paris, 1926, P 161.

في اعتبار الواقع المادي أساس الفكر وليس العكس كما فعل فيلسوف الجدلية المثالية هيغل، إذ يقول صاحب "رأس المال": "أما أنا فأعتقد على العكس أنّ حركة الفكر ليست سوى انعكاس حركة الواقع وقد انتقلت إلى ذهن الإنسان"¹.

فالجدلية الماركسية التي تعتبر نفسها "العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع"² أي أن الجدل فيها أداة أو وسيلة لمعرفة القوانين التي تحكم العالم الخارجي وتغيره* تقوم في جوهرها على وجود الصراع والتضاد والتناقض والنفي. ولهذا السبب ترى الماركسية في السكون جانبا نسبيا من الواقع، حملها على رفض الميتافيزيقا التي تطرح "ثوابت" مثل فكرة المطلق والله. ويكفي للتدليل على ذلك، المقاربة التي قدّمها لوكاتش فيما تعلق بنظرية الرواية واعتبار هذا الجنس الأدبي تجسيدا لها، إذ "أثبت لوكاتش جدلية الرواية عندما عدّها شكلا توفيقيا يجمع بين خصائص الملحمة والتراجيديا أي (...). أنّ الرواية تتميز بطابع الوحدة والقطيعة؛ لأنها تجمع بين ما هو ملحمي وما هو تراجيدي. ومن ثمّ، تصبح الرواية شكلا ذا طابع جدلي قائم على الصراع والتغير والدينامية والنفي والتجاوز"³.

فيما يعرف حاج حمد الجدل بالقول "هو التفاعل ضمن الوحدة النّاطمة، حيث تحلّل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها. فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل

* يُعتبر هذا الكتاب، الذي ألفه كارل ماركس منتصف القرن الـ19، سنة 1867، المؤلف العمدة المنظر للفلسفة الماركسية، إذ يُعد "دستور" الماركسيين وموسوعة في علم الاقتصاد والاقتصاد السياسي.

¹ - ماركس كارل، رأس المال، ج 1، تر: فهد كمنقش، دار التقدم، موسكو، روسيا، 1985، ص 27.
² - بوليتزر جورج ويبس جي وكافين موريس، أصول الفلسفة الماركسية، ج1، تر: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ص 15.

* يُنظر: بن طرات جول، اللغة وجدلية الفكر والمادة: مقارنة فلسفية بين هيغل وماركس، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة بجامعة وهران، السنة الجامعية 2012-2013، ص "ب" (من مقدمة الأطروحة).

³ - موسى أنور عبد الحميد، علم الاجتماع الأدبي: منهج سوسبيولوجي في القراءة والنقد، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2011، ص 201.

والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة، حيث لا ننتقل من التركيبات القبلية كمسلمات عقلية سلفية¹.

إذن، يطرح مفهومه عن الجدلية من زاوية تفاعلية لا ضدية أو نقيضة، وهو يفارق بذلك ما ذهب إليه الجدلية الماركسية التي اتخذت من الصراعية قاعدتها الأساس لبلورة جدليتها، فكان من نتائجها أزمة الإنسان وحضارته "لأنّ مدارس فلسفية عديدة، ومتناقضة أحياناً، تستخدم عبارة جدل وجدلية بحيث انتهى بعضهم بهذا التعبير إلى التطور عبر النقائض المتضادة، مثالياً - عندهيغل مثلاً - أو مادياً - عند إنجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة، ثم إلى مركب يجمع بين القضيتين"².

فالجدلية الثلاثية تفاعل وتواشج وتناغم كما هو طرح حاج حمد "إنّنا نوّكّد استخدامنا للجدل بمعنى (التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه (تركيب) وفق صيرورة لها (غايات كونية)، بحيث تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقية (الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة، وليس بمنطق التضاد"³، فيما تخلص الجدلية الماركسية إلى النفي.

كما يوّكّد طبيعة جدليته التي تتخذ من الغائية الكونية أكبر محدّد لها، فالجدلية في مفهومنا - تفكيكا وتركيبا - هي جدلية غائية محكومة في لحظتها بصيرورة غائية وتطورية غائية، فهي ليست مثالية وليست مادية، لأنّها ترتبط لدينا بمفهوم منهجية التشيؤ العلمية الوظيفية المرتبطة بمنهجية الخلق. وهي جدلية ذات مراتب، تأليفية وتوحيدية وإدماجية، تبعا لمراتب العلاقة مع الله (عالم المشيئة، عالم الإرادة، عالم الأمر) وبهذا نحقق المفهوم الإسلامي للجدلية والصيرورة والتطورية⁴ في تباين واضح عن الجدلية

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 144.

² - المصدر نفسه.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 193.

⁴ - المصدر نفسه.

الغريبة التي تتوقف عند حدود الجدل الصراعي بين الإنسان والطبيعة في ظل إلغاء (الغائية) بدعوى عدم قابليتها للاختبار العلمي، لأنها من الميتافيزيقا.

وعلى هذا الأساس، يتخذ حاج حمد من الجدلية الثلاثية إطارا فلسفيا للنص القرآني "فاكتشاف الإطار الفلسفي لحركة المنظومة القرآنية، وقد حدّدناها بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، وهي جدلية تأخذ معنى (التفاعل الكوني) بين هذه الأبعاد الثلاثة من جهة، ودون استلاب لأي بعد فيها من جهة أخرى، فالغيب - بمعزل عن اللاهوتية - يتصل بجدل الإنسان وجدل الطبيعة، ولكن مع تفرغ جدل الإنسان من المتاهة الوجودية ليتحقّق الإنسان بمطلقه التكويني ونزعتة اللامحدودة في غاية. ومع تفرغ جدل الطبيعة من الجبرية الحتمية باتجاه الغاية أيضا"¹.

فيما يُعلّل حاج حمد إسقاط الفكر الغربي للغائية، بمحاولة الإفلات من سطوة "اللاهوت" بعدما تبادت "الكنيسة" في استلاب الإنسان حدّ تجريم العلم والمعرفة. فمدار الاختلاف بين الجدليتين مائل في طبيعة الجدلية ذاتها، من حيث الصراعية والتفاعلية، فضلا عن المأل الذي تنتهي إليه؛ فبينما تعتمد الجدلية الماركسية على أزلية مادية الوجود عبر صيرورته التطورية، ينفي حاج حمد هذا الطرح العبثي بأن يدرج البعد الثالث (الغيب) إلى جانب بعدي الإنسان والطبيعة، يستدرك بوساطته موضوعية الجدلية. وقد بلور هذا الطرح اعتمادا على ما استخلصه من المنظومة القرآنية التي تقول بغائية الوجود "فنحن نأخذ بالصيرورة كمبدأ في الحركة ولكن مع ضبط اتجاه الحركة نحو الغاية"²، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (16) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 255.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 191.

نَتَّخِذُ لَهُوَ لَا تَتَّخِذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُفْرًا فَاعْلَمِينَ (17) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ¹.

كما استخلص في تحليله للجدلانية الغربية - أو كما يسميها "اللاهوت الوضعي أو الوضعية" - معضلتها التي حالت دون بلوغ الطرح القرآني "فمشكلة الوضعية أنها قيّدت العلم بمخطّطها، الذي رفض التعامل مع الظواهر التي لم ترتق أدواته للتعرف عليها، وقياسها مختبرياً. وفي حمى رفضه لها يتناسى أنها ظواهر حيّة، في حين أنّ مهمة العلم الدائمة أن يتعرّف على ما لم يتعرّف عليه بعد، وإلا أصبح العلم مالكا للحقائق، وكفّ أن يكون علماً"². فمبرر الوضعية بتعذر اختبار الظواهر "الغيبية" لا يمكنه أن يستقيم دليلاً وينفي وجودها، لأنّ الخلل ليس في طبيعة الظواهر وإنّما في قصور أدوات المعرفة التي يحوزها العقل الغربي وتتطلب منه صقلها باستمرار، إذ لا حدّ للعلم الذي من صميم كينونته كشف ما يكون غير معلوم حتى يُعلم.

ومن ثمّة، فلا نجد من مبرر لما أقدم عليه الفكر الغربي باستبعاد الغيب من جدليته إلا احتمالين - فيما يبدو من معطيات - أحدهما أصول نهضته الحديثة أو الأسباب المؤدية إليها، ونعني بذلك الثورة على الكنيسة لتسفيها العقل البشري، فمعاناته من السلطة اللاهوتية أفرز ردّة فعل ناقمة ونقيضة دفعته إلى إبعاد البعد الديني بكل متعلقاته من مركز بنية نهضته أو ما يُعرف بالتوجّه "العلماني" الذي يركن الدين على هامش الحياة.

أمّا الاحتمال الثاني فقد تمثّل في نتائج ثورته التي أفرزت انفجاراً علمياً "خارقاً" أبهر الغرب نفسه واستدرجه - تحت تأثير هذا الانبهار بقدراته على الكشف والسيطرة

¹ - سورة الأنبياء، الآية: 16، 17.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص ص 215، 216.

على الطبيعة- نحو الاستعلاء*، فاغتر بقدراته إلى درجة تجرأ فيها على "قتل الإله" بعد أن نصّب نفسه مسيطراً على الكون، أو هكذا بدا له.

ويربط مفهوم الجدلية بالصيرورة قائلاً بشأنها: "تقابل في القرآن مفهوم "الجعل" باعتباره "تحولاً" في الخلق من حالة إلى حالة"¹، متخذة صفة الغائية تميزاً لها عن الصيرورة المادية "التي تجعل منها مجرد حركة للتفاعل المادي المتحول دون غاية ضابطة لمنهجية الخلق والتشيؤ بالمضمون الإسلامي للكون"²؛ ثم يضيف "إننا نوكد أن استخدامنا للجدل بمعنى (التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه (تركيب) وفق صيرورة لها (غايات كونية)، حيث تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقية (الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة، وليس بمنطق التضاد. وكذلك ليس بمنطق (الاستلاب) بحيث ينفي الغيب ووجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة"³. فجدليته تفاعل ثلاثي الأبعاد مرتبط بغائية الحق، عكس الجدلية الغربية التي يرفدها تضاد وإقصاء لا ينتهي "في ديمومة أزلية لا متناهية كامنة في قوة الطبيعة، بلا بدء، بلا نهاية، بلا غاية (...). فتصبح جدلية الوجود بهذا المعنى: إما مثالية هيكلية يستحوذ فيها "المطلق" على صيرورة الجدل (...). أو تصبح جدلية مادية تقرر هي من خلال تشيؤاتها أشكال تطورها"⁴.

*- يربط حاج حمد استعلاء الإنسان بإهدار مقولة الجمع بين القراءتين التي سنتناولها في المطلب الثاني من هذا الفصل. فاعتماده على القراءة القلمية (القراءة الثانية) دون القراءة الأولى (قراءة بالله)، ورطه في تعاليه الذي أخذ في تدميره، إذ خلف أزمة الحضارة الراهنة.

¹- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 191.

²- المصدر نفسه.

³- حاج حمد، العالمية، ص 144.

⁴- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 192.

ويترتب على ذلك التفاعل الثلاثي أن يتناغم الإنسان مع وحي السماء لهدايته ويتآلف مع الكون الطبيعي المسخر له، فهو بيته الكبير الذي لا يستدعي أن "يغزوه" بل يتعرّف عليه ليقترّب من معرفة "الحق". ف"الجدلية في مفهومنا الإسلامي تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية"¹، لأنّ الخلق خُلق بقدر في كل شيء، فلا اعتبارية ولا عبثية لا نصا ولا إنسانا ولا طبيعة.

وبالنظر إلى هذه المفاهيم التي يطرحها حاج حمد بكثير من التدقيق، نلاحظ مدى حرصه على الضبط المفاهيمي للمصطلحات، خاصة إذا وظّفها بحمولة دلالية متباينة عن تلك المتواضع عليها؛ ما يؤكد اهتمامه بمسألة المصطلح، حيث يبتدر قارئه دائما بضبط المفاهيم التي ترفدها مصطلحاته في مجمل دراساته؛ بل نجده في البعض* منها يخصّص لها حيزا معتبرا لشرحها وتبيان مفاصلها وكذا خصوصيتها وتمايزها عن توظيفاتها في مجالات مغايرة.

كما يجتهد في مرافقة قارئه باحترام، إذ يكتب لقارئ يتقاسم معه قدرات الوعي الثلاثي (سمع وبصر وفؤاد)، ومن ثمّ فلا مجال لفرض رأي أو إكراه عليه، لأنّ مدار المسألة حرية فكر وقوة إقناع. وعلى هذا الأساس "تقوم استراتيجية التأليف على حفز الباحث/ القارئ لاكتشاف الأسئلة بنفسه بدلا من إمداده بمعلومات تفصيلية حولها، فهو لا يكشف عن الحقيقة العلمية بعينها، بقدر ما يساعد المرء على اكتشاف واستنتاج تلك

*- العدوانية التي يتعامل بها الإنسان اليوم مع الطبيعة، يترجمها خطابه المستعمل معها، إنّه خطاب "حرب" وهجوم وكرّ وفرّ تتناوب فيه ألفاظ: السيطرة، الغزو، الغلبة، الهيمنة، التفوق... غزو الفضاء، حرب النجوم، السيطرة على الموارد الطبيعية...

¹- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 192.

*- اعتمد حاج حمد عملية ضبط مصطلحاته بشكل بارز في الملاحق التي كان يدرجها في مؤلفاته، كما هو شأن كتابه الموسوعي "العالمية الإسلامية الثانية، إذ شغلت هذه المصطلحات حيزا معتبرا منه أطرت مصطلحاته مفاهيميا.

الحقيقة. ومن هنا اكتسبت قيمتها كأطروحة ملهمة للدراسات اللاحقة لها في موضوعها"¹. كما يظهر حرصه على إشراك القارئ في تأليفه من خلال استخدام "لغة حوارية ليست غامضة ويوشّي نصوصه بنقاط ثلاث بين عبارة وأخرى ليدعك تشاركه هموم السؤال (...). لغة يصحّ وصفها بلغة المدارس، لغة محكية (...). كأنه يستحضر قارئه"².

1-2- الجدلية الثلاثية:

لقد اعتملت في فكر حاج حمد ثلاث جدليات تبلور من خلال معالجتها طرحه الفكري العام. ويوضّح في هذا النصّ رؤيته الفلسفية عن الجدلية الثلاثية بالقول: "القضايا الثلاث التي كانت تؤرقني هي: أولاً: الطبيعة بقانونها الجبري الذي لا يحتمل أي تأويلات، فقانون الجاذبية يعني أن كل شيء يسقط يقع على الأرض. ومن جبرية القانون الطبيعي استمد الفكر "الوضعي" فلسفته على يد "أوجست كونت"، نافية الفكر اللاهوتي ومن بعده الفكر الميتافيزيقي وصولاً إلى "كارل ماركس" و"فريدريك انجلز" اللذان انتهيا إلى صياغة الفكر الوضعي بمنطق مادي جدلي، ركّبا على أساسه فلسفة الإنسان والتاريخ والتناقضات الاجتماعية والاقتصادية وانتهاء إلى "ماكس فيبر" و"إميل دوركهايم". ثانياً: هناك الرؤية الغيبية للكون والإنسان وهي الرؤية الدينية حيث تتجاوز قدرات الخالق - سبحانه - وإرادته كل جبريات القوانين الطبيعية وحتمياتها محدثة بذلك "قطيعة" مع الرؤية "الوضعية". ثالثاً: ثم هناك الإنسان بمنطقه "الوجودي" المميّز خارج المنطق الوضعي

¹ - عبد الله محمد بابكر العوض، محاولة قراءة وظيفية لمنهجية حاج حمد في التعامل مع القرآن، مجلة تفكّر، مج 10، ع 2، 2010، ص 43.

² - عثمان غسان علي، محمد أبو القاسم حاج حمد... المشاكس 1/2، صحيفة "الرأي" السودانية، ع 6957، بتاريخ 2013/1/1.

والمنطق الغيبي بداية من "مارتن هيدجر" وإلى "جان بول سارتر". بدا لي أن الإنسان يعيش منطقة "تجاذب" بين جبريتين، غيبية دينية، ووضعية مادية¹.

لقد تحرّك في طرحه للجدلية الثلاثية من سلسلة تساؤلات مركزية، دفعت به دفعا إلى التنقيب والتحري وإعمال طاقته الفكرية ووعيه المعرفي، مستعينا في ذلك بحمولته الدينية والمعرفية التي أسعفته لبلوغ إجابات لها "بما أنني" مسلم" أستند إلى النصّ القرآني باعتباره وحياً مطلقاً يعادل الوجود الكوني وحركته. وبما أنّ رؤيتي لإشكاليات الفكر رؤية منهجية نقدية وتحليلية لا تمكّني من المقاربات التوفيقية والتفيقية، ركّزت جهدي لكي أرى أين تكمن المشكلة الفلسفية؟ فهناك غيب إلهي "مطلق" وهناك طبيعة "مطلقة" أيضاً بقوانينها في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر وهناك إنسان "مطلق" لا متناه في نزوعه وإرادته وتكوينه. ومع ذلك يعيش هذا الإنسان بين توهم استلابين (غيبي ووضعي) مع أنّ الإنسان مطلق في حدّ ذاته. فالإنسان كائن مطلق وأؤمن أن قوانين الطبيعة مطلقة، وأؤمن أن الغيب مطلق، فكيف يمكنني الربط بين هذه المطلقات الثلاث في كلّ واحد؟².

لقد خلص إلى مقولة الجدلية الثلاثية، أي جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، بعد أن شكّلت هذه المطلقات الثلاث في ظاهرها معضلة مقلقة بالنسبة إليه، بدا من المستحيل التوفيق بينها ف"هذه القضية كانت مثار إشكالية ضخمة جداً في تفكيري إلى أن تمّ اجتياز الاختبار الفلسفي الصعب للربط جدلياً بين المطلقات الثلاث (الغيب والإنسان والطبيعة) وذلك بموجب "قراءة كونية موحّدة" تتجاوز اللاهوت والوضعية معاً مصدرها سورة (العلق) وهي (الجمع بين القراءتين) وترتبط هذه القراءة بأدوات منهجية ومعرفية معاصرة

¹ - الديري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، سنة 2003، ص ص 34، 35. (بتصرف).

² - المصدر نفسه، ص 35.

(إبستمولوجية) وليست تراثية، حيث تتحوّل بالنص القرآني من "التفسير التاريخاني" إلى "التحليل الإبستمولوجي" ومن الألسنية البلاغية إلى الألسنية الدلالية المصطلحية. بهذه الأدوات مجتمعة وكلّها معاصرة تم تجريد الدين من النسيج اللاهوتي الذي هيمن عليه فكراً وتاريخياً وتراثياً. وتم تجريد الفهم لقوانين الطبيعة من الجبرية المادية دون استلابها غيبياً. وتم تجريد الإنسان من النزعة الوجودية العبثية دون استلابه وضعياً أو لاهوتياً. وتبلورت هذه الرؤية الكونية الإبستمولوجية¹ التي أماطت عن فكره تلك الالتباسات وذلك الشك في أوج أزمته الفكرية التي كابدها أثناء الحرب الأهلية في بيروت.

1-2-1 جدلية الغيب:

الغيب من الغياب والاستتار وعدم الظهور. يقول الطبري في تفسيره لثالث آيات سورة البقرة التي يقول فيها الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ بأنّ المقصود منها الذين "آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه، وآمنوا بالحياة بعد الموت، فهذا غيب كله. وأصل الغيب كل ما غاب عنك من شيء"².

ويعتبر الغيب لازمة إنسانية لا غنى عنها، لأنّ الإنسان في حاجة "إلى الاعتقاد والإيمان بالغيبيات أو بأشياء مجردة لا تنتمي إلى عالمه المادي المحسوس"³ حتى يتمكّن من تخليص ذاته من سياج المادة الخالصة، لأنّه بالأساس مخلوق مفطور على كينونة العبودية*. وهذه الحاجة تتأكد من خلال حضور الغيب في حياة الإنسان، إذ "يحيط

¹ - الدبري علي، عنان فاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، سنة 2003، ص 35.

² - الطبري، جامع البيان، ص 77.

³ - بلكا إلياس، الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2008، ص 119.

*- كينونة العبودية هنا تنصرف إلى الحاجة القصوى للإنسان في أن يكون عبداً لمعبود يتقاد إليه على اختلاف تحديده لهذا المعبود، خالفاً(الله)، أو ظاهرة طبيعية (النار)، أو ذاتا (عبادة النفس) أو سلطة أو جاها...

الغيب بالإنسان من كل ناحية وجانب. فنحن نعيش وسط غابة كثيفة من الغيوب وكل شيء تمتد إليه أيدينا أو تدركه أبصارنا أو نصل إليه بفكرنا فيه غيب يقل أو يكثر¹.

فيما يتناول حاج حمد الغيب من زاوية أنواعه أو أقسامه. ومن ثمّة، يعاين الغيب على اعتباره قسمين أو غيبين، إذ يقول إنّ ثمّة "غيب مطلق" و"غيب مُتَشَيِّئ".

أ- **الغيب المطلق**: هو ما كان مفاتحه عند الله تعالى وحده، لا يعلمه إلا هو. يقول علام الغيوب ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾². فهذا الغيب ليس في مُكْنَة الإنسان ولا حتى الجان الاطلاع عليه ومعرفته. يقول الله تعالى ﴿قُلْ إِنْ أَدْرِي أَقْرَبُ مَا تُوْعَدُونَ أَمْ يَجْعَلُ لَهُ رَبِّي أَمَدًا (25) عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾³، فقد خصّ تعالى به ذاته، فلا الملائكة ولا أصفياؤه من الأنبياء والرسل مطلعون عليه. كما يقول عزّ من قائل في شأن حجب غيبه المطلق عن ملائكته ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (30) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾⁴. كما يقول تعالى في ستر غيبه عن عباده ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْنَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾⁵.

¹ - بلكا إلياس، الغيب والعقل : دراسة في حدود المعرفة البشرية، ص 135.

² - سورة الأنعام، الآية: 59.

³ - سورة الجن، الآية: 25، 26.

⁴ - سورة البقرة، الآية: 30، 31، 32.

⁵ - سورة الأعراف، الآية: 188.

ب- **الغيب المتشبيء: التشبيء*** هو تمظهر الغيب في شيء، أي "يتجسد" في شكل مُدرَك، فهو "مظهر الأمر الإلهي في الواقع"¹. أو كما تناوله العلواني بشكل مبسط "ما لا نعرفه الآن قد نكتشفه ونعرفه بعد أسبوع، بعد شهر، أو بعد سنة، وقد تكتشفه أجيال بعدنا"². فأمر الغيب في هذا القسم يتسم بأنه ينكشف بوسائط لأته نسبي؛ بينما يُسرح حاج حمد "التشبيء" بنوع من التعمق الذي يبدو معقداً قائلاً إنه "تحول الأمر الإلهي إلى (شيء) والشئئية تكوين والتكوين حركة وصيرورة أي(جعل) يتم كتبدل بعد (خلق). فإذا دققنا لغويا وبلاغيا في آيات الأمر الإلهي من زاوية العلاقة بالحركة و(الانتقالية) من الأمر إلى التشبيء، فإننا نكتشف ثلاث مراتب للفعل الإلهي:

المرتبة الأولى: مرتبة الأمر، المرتبة الثانية: مرتبة الإرادة، المرتبة الثالثة: مرتبة المشيئة. وهذه المراتب تجتمع في صياغة قرآنية بلاغية متناهية الدقة في الآية التالية ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (82) ﴿يس: الآية 82﴾³. وكذا الآية الكريمة التي تبين تفرد الله سبحانه وتعالى بامتلاك هذا الغيب المطلق وحده وبشكل حصري لا ينازعه فيه أحد، لأنه خالق كل شيء ومن ثمة فهو العليم الخبير ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا

*- "التشبيء" "Reification" مصطلح صاغه George Lukacs (جورج لوكاتش). ومعناه "أنه يحول الإنسان إلى شيء من الأشياء، وتصبح قيمة الإنسان تقاس بما ينتجه من سلع، بعدما صيرته الرأسمالية خاضعا للآلة، فيحول إلى كمّ بدل أن يكون كيفاً. ما يُشعرهبالاغتراب في ظل ظاهرة التشبيء. كما يصيب نظرة الناس إلى مجتمعهم، إذ ينظرون إليه على أنه محكوم بقوانين طبيعية ثابتة لا تتغير. وقد استقى هذا المفهوم من K.Marx (كارل ماركس) حول "صنمية السلعة" و"الاغتراب". يُنظر: لوكاتش جورج، التاريخ والوعي الطبقي، ص ص 77 إلى 85. واهتمت مدرسة فرانكفورت بتحليل الظاهرة ونقدها رافضة تشبيء المعرفة الإنسانية. ينظر: بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ص 117؛ بينما يتخذ مفهوم التشبيء عند حاج حمد منحى تمظهر الغيب في الواقع "التشبيء هو آخر مراحل تنفيذ الأمر الإلهي عبر الإرادة، إذ ينتزل القول الإلهي من عالم الأمر إلى عالم الإرادة إلى عالم المشيئة فيتشبيء بقوانين الطبيعة وصور الأشياء فنقول للشيء شيئاً" حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 207.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 113.

² - العلواني طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، ط 2، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2009، ص 39.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص 65.

إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَاتٍ
الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴿59﴾¹.

إنّ الغيب الذي يطرحه هو بلا شك الغيب المتشبيء، إذ "من الخطأ تعريف الغيب بأنه ما يقابل الواقع، لأنّ الغيب واقع"². فليس له أن يدعي تناول الغيب المطلق بالتحليل والمعاناة، فهو إلهي خالص خارج الأطر البشرية ويفوق طاقتها. وفي هذا الشأن يوضح طبيعة الغيب الذي يُدرجه ضمن جدليته بأنه "ليس المقصود به -قطعا وجزما- في منهجنا غيب الله المطلق، فتلك مداخل ومفاتيح لا يعلمها إلا هو سبحانه"³.

ويزيد ضبط مفهومه للغيب المتشبيء بهذا التحديد "تحدّد هنا مصطلحنا للغيب الذي نعنيه بوصفه الغيب الكامن في منهجية الخلق المتشبيئة، وليس الغيب المطلق، وهذا هو أساس الخطاب الإلهي للملائكة ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (البقرة/ 33). فالملائكة كانت تعلم ما تبديه وما تكتمه ولكنها لم تكن تعلم ما ينطوي عليه الغيب في الصيرورة الإرادية للخلق، فكشف الله سبحانه لها من ذلك حين أظهر آدم بخلافته وبالأسماء وتشريع الزوجية. فحين نقول "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" فالمصطلح يتحدّد بالغيب المتشبيء من عالم الأمر إلى عالم الواقع ضمن منهجية الخلق وغاياتها المستحوذة على منهجية التشبيء⁴ التي لا تتساق مع الطرح اللاهوتي الميتافيزيقي، لأنّه (أي الغيب المتشبيء) يجد سبيله إلى التحقق في الواقع، باعتبار أنّ عالم غيبه ليس مطلقا وإنما هو مهياً لأنّ يعلن عن نفسه في الواقع بعد صيرورة تعتمله وتنقله من عالم الأمر (الغيب المطلق) إلى عالم المشيئة أو

¹ - سورة الأنعام، الآية: 59.

² - بلكا إلياس، الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية، ص 157.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 196.

⁴ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 198.

عالم الشهادة ، كما هو شأن الملائكة والغيب المتشبيء في حقيقة خلافة آدم الذي أطلعهم عليه المولى سبحانه بعد ذلك.

وفي سبيل بسط مفهوم الغيب، يسعى حاج حمد، عبر تقديم الأمثلة، إدراك هذا الهدف عندما يقول "الغيب المتشبيء غير الغيب المطلق الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله، إذ يعني الغيب المتشبيء بالنسبة إلينا استحواذ منهجية الخلق على منهجية التشيؤ الوظيفي، والتحكّم في صيرورتها الجدلية باتجاه غاية تتطور نحوها. وقد عرّف الله سبحانه وتعالى هذا الغيب المتشبيء عبر الصيرورة ومستقبلية الزمن في خطابه للملائكة الأبرار حين ارتابوا في مدى انطباق مواصفات الخلافة عن الله في الأرض على صفات البشر من قبل آدم الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فردّ الله سبحانه إلى ذاته المنزهة علم ما سيأتي ويتضح في غيب آخذ بالتشكّل يتكشف عن ميلاد الخليفة الذي لا يفسد في الأرض ولا يسفك الدماء، أي الغيب المتشبيء، غيب يرتبط بالسموات والأرض، أي يرتبط بكون محدد: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَنْتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: الآية 30)¹.

فالغيب المتشبيء يتميز بانفتاحه كما يذكر ذلك بن بوعزيز ما يمنحه قابلية الحركة والصيرورة وهو ما يمثل جدليته (جدلية الغيب) يقول : "الغيب كما يفهمه حاج حمد انطلاقاً من دراسته للتجربة الموسوية والمحمدية، يتسم بالانفتاحية، فالإنسان يعيش بين غيبين وحقيقتين، غيب ما وقع، وغيب ما سيأتي، وحقيقة سماوية متجسّدة في الكتب المقدّسة، وحقيقة أرضية متمثّلة في العلم الموضوعي، فالكتب السماوية لا تدل على مطلق الغيب، والعلم الأرضي كذلك لا يعكس اكتفاء وجوديا، لهذا لا بد من أن يكون التأويل طاقة مستميتة لإحداث وتغذية جدلية تفتح الكل على الكل. إن الاعتقاد بوجود

¹ - المصدر نفسه، ص 197.

انفتاحية في الغيب يجعلنا نغير نظرتنا للعلم الموضوعي وللنصوص المقدّسة، إذ لا تصبح هذه المصادر المعرفية بمثابة تطابقات مع العالم فتتولد منها دوغمائية هزيلة، بل تصبح مهادا لانطلاقات اجتهادية مفتوحة تغيّر باستمرار علاقتنا بالعالم وتجعلنا مندغمين مع منطقه الحقيقي، منطق تداخل المطلق مع النسبي والمفتوح مع المغلق والمصادفة مع الضرورة¹.

إذن، جدلية الغيب - كما يعرضها حاج حمد - تعمل على تعديل زاوية النظر إلى النصّ القرآني في حدّ ذاته، إذ تميّط عنه النظرة الكهنوتية التي تجعل منه مستلبا للإنسان بقهرينته عليه وعلى الطبيعة معا.

1-2-2 جدلية الإنسان:

يقول حاج حمد عن جدلية الإنسان "أمّا جدل الإنسان المركّب مع جدليتي الغيب والطبيعة فقد خرجتُ به عن المعطيات الوضعية الطبيعية الضيقة للعلوم البايولوجية والسيكولوجية، مؤكداً على تركيبه الكوني المطلق باعتبار تخليقه نتيجة التوالد الجدلي لتفاعل كل الظواهر الكونية من ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا (6)﴾ ثم النتيجة ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾"²، حيث توصّف هذه الآيات البيّنات ماهية الإنسان وتركيبته التي تخلّقت من أديم الأرض لتألف الحياة في وسط تقاسمه بعضا ممّا فيه، ولكنها تفارقه بحُظوة التكريم عبر تمتّعها بقدرات الوعي من سمع وبصر وفؤاد بمقتضى الكون الذي سُخر لها. "فالجدلية في مفهومنا الإسلامي تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور نحو غائية، وقد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة لتعطي الإنسان معنى

¹ - بن بوعزيز وحيد، آيات إرادة التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة في الفكر العربي النقدي المعاصر، ص 64.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 32.

الكون المسخّر له، ببيت الإنسان، وتعلّق الظواهر الطبيعية به، لا بوصفها مجرد ظواهر مادية ولكن بوصفها ظواهر متعلقة ببيت الإنسان الكوني وحياته¹. فهذا التفاعل الذي تولّد من تسخير الكون للإنسان يعاينه حاج حمد - كما يتبيّن في النصّ أعلاه - بمسحة صوفية ظاهرة، ولكثّها غير مستغرقة في الشطح الباطني، بل صوفية في تعقّل - إن جاز التعبير - لأنّها تنبثق عن قدرات الوعي الثلاثية (السّمع والبصر والفؤاد).

ويلخّص المسيري ذلك الاختلاف والتمايّز القائم بين الطبيعة والإنسان في سلسلة من العناصر منها أنّ الظاهرة الطبيعية ليست لها إرادة حرّة ولا وعي ولا ذاكرة ولا ضمير ولا شعور في مقابل اتّسام الظاهرة الإنسانية بحرية الإرادة والتمتع بالوعي الموجه للسلوك الإنساني، فضلا عن امتلاك الذاكرة التي توفرّ رصيذا من التجارب والمعارف وغيرها²... وهو ما يبطل الطّرح المادي الخالص الذي يرتهن الإنسان في بُعد وحيد قاصر عن أن يترجم حقيقة كينونته التي تتشكّل من بعدين مادي ونفسي يتكاملان في جدل النّفس البشرية بمقتضى الوعي الثلاثي.

وبالعودة إلى سورة الشمس، يستتبّ حاج حمد جدل الإنسان. ففي هذه الآيات "تكشف منهجية القرآن عن الجدلية الكونية لتكوين الإنسان، فلا يكون قابلا لأية جبرية لاهوتية مادية كانت أو وضعية؛ فجدلية التكوين هنا ثنائية كونية، حيث تفاعل الشمس مع القمر، وتفاعل النهار مع الليل، وتفاعل السماء مع الأرض. وعبر هذا التفاعل التخليصي الجدلي الثنائي تتكوّن النّفس بكل مطلقها ونزوعها، فتأتي حاملة خصائص الثنائية (ونفس وما سواها)³.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 192، 193.

² - يُنظر: المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط 1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002، ص ص 42، 43، 44، 45، 46.

³ - حاج حمد، الحاكمة، ص ص 31، 32.

فهذه النفس التي تتمتع بالإطلاق بما حباها الله من تكريم بالوعي الثلاثي والتمتع بأسمى مقامات الحرية في ظل العبودية الخالصة لله تعالى "هي ثمرة تفعيل المتقابلات الكونية بحيث تجاوزت بمرئياتها ولا مرئياتها وإرادتها ووعيتها ونزوعها اللامتناهي إلى درجة المطلق نسيجها الجسدي"¹. فجدل الإنسان - كما يرى حاج حمد - لا يرتهن إلى بُعد الجسد المادي المحض كما يبدو وإنما هو تركيبة تتفاعل فيها أبعاد مختلفة مرئية وأخرى كامنة.

وحتى يتضح مفهوم جدلية الإنسان التي يقول بها حاج حمد، اعتماداً على النص القرآني الذي يُسلم له قياده من حيث كونه المصدر المعرفي المطلق، فإنه يشرّح هذه الجدلية بهذا النص عندما يقول: "يقرّر القرآن، تماماً كما تقرر فلسفة العلوم الطبيعية، أنّ الإنسان، بدنا وحواس وكذلك نفساً وعقلاً، هو مولود طبيعي للمجال الكوني وبالتالي يمكن أن تتسحب عليه وعلى أطره الإدراكية وسلوكياته النفسية والاجتماعية كافة القوانين والنظريات المتولّدة عن العلوم الطبيعية، ثم تفترق (النهايات) المنهجية المعرفية للقرآن افتراقاً جذرياً عن النهايات المنهجية المعرفية لفلسفة العلوم الطبيعية لأخرى. فالأولى (...) تنتهي بالكون الطبيعي إلى مفهوم "الخلق" في حين الثانية (...) تنتهي إلى مفهوم "التشيؤ"، والفارق بين المفهومين أنّ الخلق أكبر من التشيؤ، لا من ناحية الإعجاز الإلهي في التركيب المعقّد في الخلق والتخليق بما يتجاوز قدرات الطبيعة الذاتية في التشيؤ، ولكن من زاوية هيمنة مفهوم "الخلق" على مفهوم "التشيؤ"².

وهذا يعني أنّ جدل الإنسان لا سبيل لنا لأن نستجليه إذا ما حصرنا الإنسان في ما انتهت إليه فلسفة العلوم الطبيعية في ما يُعرف بمنهجيتها المعرفية القائمة على قوانين التشيؤ "التي تتحكّم في التحولات الإحيائية أو الفيزيائية أو غيرها بحيث يختلف الناتج

¹ - حاج حمد، إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكّر، مج 3، ع 2، 2001، ص 16.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 94.

باختلاف المركبات، ويكتسب كل ناتج خصائص مركباته الأولية (...). فخلط اللون الأبيض مع الأسود مع الأحمر لا ينتج عنه في النهاية إلا مركب الثلاثة ألوان¹.

ولكن ما التحليل العلمي الذي في مكنة فلسفة العلوم الطبيعية أن تقدّمه إزاء تجانس الناتج في ظل اختلاف المركبات أو في الحالة العكسية عند اختلاف الناتج في حال تجانس المركبات كما يحدث في قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنُونٌ وَعَبْءٌ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفُضٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾² في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية قوله عز وجل: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَبِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَاجِرَ لِنَبْتَعُوهَا مِنْ فَضْلِهِ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾³. وهذا تماما ما يشكّل ما يسميه حاج حمد "مفهوم الخلق" الذي "ينتهي إلى غير قوانين التشيؤ وينقضها بذات الوقت"⁴ كما تُظهره لنا الآيتان الكريمتان أعلاه.

لكنّه لا يعدم علاقة بين منهجية الخلق بما تمثّله من قدرة الله المطلقة في الوجود وبين منهجية التشيؤ، فمنهجية الخلق كما يؤكد حاج حمد عبر استمداده القرآني "لا تعني قطعا تجاوزا لمنهجية التشيؤ الوظيفي"⁵، فالمسألة بعيدة عن تعجيز إلهي للإنسان، وإنّما

¹ - المصدر نفسه، ص ص 94، 95.

² - سورة الرعد، الآية: 4.

³ - سورة فاطر، الآية: 12.

⁴ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 95.

⁵ - المصدر نفسه، ص 97.

طبيعة تكوين الإنسان تجعله لا يقوى على تجاوز مجاله الكوني لأنه منه وتجاوزه يعني انفجاره "فمنهجية الخلق تعني فعل الله في الإطار الكوني المهيمن على الإطار الأرضي. فالكرة الأرضية "نقطة فلكية" سابعة في كون طبيعي متسع (سبع سموات وسبع أرضين)، فالظواهر والقوى الكونية المتسعة تمتد بتأثيراتها إلى تفاصيل التشيؤ في الكوكب الأرضي وفق جدلية معقدة يستحيل إدراكها ما لم تدرك كافة أبعاد هذه الكونية"¹ وهذا ما يتعدّر على الإنسان بلوغه ليس من باب التعجيز وإنما من باب الطاقة الإنسانية التي لا تقوى على تجاوز مجال تكوينها. ومن ثمّة، عدّ إدراك الإنسان للكون كبرا لا يناله مهما بلغ من العلم ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾².

لقد أوضح حاج حمد أن جدلية الإنسان قائمة بالأساس من التركيبة المميزة والخاصة به، فهو تخليق من الطبيعة ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾³ فالإنسان "نبته" أرضية وهذا شق يبدو ظاهرا أنه مادي خالص، غير أن جدليتها تظهر في قوله تعالى : ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)﴾⁴. فثمّة هذه النفس، التي تعتبر مدار الفعل والوعي والشعور ومن ثمّ هي المؤهلة بالتكليف والمنوطة به. وبالتأسيس على ذلك، تصبح النفس بالطرح القرآني - حسب حاج حمد- لا الرّوح* "مستودع الحياة والمشاعر والأحاسيس والمواقف بما

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 98.

² - سورة غافر، الآية: 56.

³ - سورة نوح، الآية: 17.

⁴ - سورة الشمس، الآية: 7، 8، 9، 10.

* مفهوم حاج حمد عن الروح بصرفه إلى "عالم الأمر". فعلم الروح تحديدا من عالم الأمر خارج دائرة النفس والعقل والمجال الكوني الذي تخلّق فيه الإنسان، فلا يخرج علم الإنسان إلى عالم الأمر وخصائص الروح إلّا من اصطفاه لللهذاك من الورثة المذكورين في سورة فاطر الآية 22 ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْواتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ والسابق بالخيرات منهم - بإذن الله- بالذات"، التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، دراسة=

سواها الله خلقا في إطار التشيؤ الكوني الطبيعي"¹، إذ مجال حياة وموت الإنسان في النفس لا الروح "فلم يذكر الله الروح قط كمصدر لطاقة الحياة والوجود، ولم يذكر قط أنّ سلبها يؤدي إلى الموت، وإنما جعل ذلك قصرا على النفس المكوّنة داخل النطاق الطبيعي الكوني، فالنفس هي التي تموت ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (آل عمران/ 145)²؛ بينما الروح من عالم الأمر ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾³.

ومع كل ما يقدمه حاج حمد من طرح تبدو عليه مسحة من الجدّة حول جدل الإنسان بالانكفاء على النص القرآني والتمسك بالمعرفي لفلسفة العلوم الطبيعية، إلا أنّه يعترف بصعوبة الخوض في المسألة ببسر، لأنّه يتعلّق بوجود الإنسان "فالنفس هي أرقى نتاج للوجود والحركة الكونية طبقا لما قرّرته سورة (الشمس)؛ فهي ليست مجال انعكاسات غريزية شرطية فقط، ولكنها مستودع وعي فعّال ومستقرّ استجابة كونية (...). وقاعدة اختيار ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾. فالتعرّف إلى خصائص النفس وسلوكياتها من خلال المركبات الفيزيائية والفيزيولوجية مازال علما في مرحلة النمو"⁴. وهو مدعاة للتدبّر والبحث ما دام الإنسان على هذه البسيطة التي هي أكبر من خلقه مصداقا للآية الكريمة ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁵.

=غير منشورة، ص ص 6، 7. وهي "قناة اتصال بالوحي لا علاقة لها بحياة الإنسان، تصعب معرفة خصائصها قياسا إلى معرفة النفس وعلومها". يُنظر: العالمية، ص ص 103، 104.

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 101.

² - المصدر نفسه، ص ص 100، 101.

³ - سورة الإسراء، الآية: 85.

⁴ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 133.

⁵ - سورة غافر، الآية: 57.

1-2-3 جدلية الطبيعة:

سبق وأن أشرنا في الفصل الأول إلى الأصول المعرفية التي اعترف منها حاج حمد لتأسيس منظومته الفكرية. وبالحديث عن جدل الطبيعة، لا يتوانى مؤلف "العالمية الإسلامية الثانية" في الإعلان عن مصادره التي أمدته بعصب أطروحته الفكرية، إذ يصرح بشأن جدل الطبيعة قائلاً "أما جدل الطبيعة الذي ركّبه ضمن الجدلية الثلاثية مع الغيب المتحرّر من اللاهوت، فقد طرحته ضمن مفاهيم "حلقة فيينا" التي طرحت ابستمولوجيا المعرفة في علوم الطبيعة وليس مصادرة إنجازاتها باسم "التأصيل الإسلامي" لها، منطلقاً من نفي الحتميات المادية لها"¹.

ففي جدلية الطبيعة كما يفهمها حاج حمد يستثمر بعض مقولات فلسفة العلوم مع ضبطها بالنص القرآني الذي أطر المعرفة في مطلقها، غيباً وإنساناً وطبيعة.

يقول Simon Lapalace* (سيمون لابلاص) في شأن الطبيعة وأسرارها "نحن لا نعرف جميع العوامل المؤثرة في الطبيعة، ولذلك لا معنى لإنكار مجموعة ظواهر كونية لمجرد أننا غير قادرين على تفسيرها أو فهمها"². وهو الرأي التحليلي الذي يتوافق تماماً مع ما ذهب إليه حاج حمد عند حديثه عن جدل الطبيعة وجدل الإنسان واعتراضه على النّهيات التي خلصت إليها الوضعية المادية عبر فلسفة العلوم الطبيعية عندما قيّدت نفسها بقوانين "علمية" عمّمتها على مجالات مختلفة من طبيعة وإنسان وتاريخ، مفترضة فيها العلمية المكتملة. لكن "أدلجتها" لصياغة تلك القوانين هو الذي انتهى بها إلى نهايات

¹ - المرجع السابق، ص 32.

* - عالم فرنسي في الرياضيات والفيزياء والفلك (1749 - 1825).

² - يُنظر: Lapalace Pierre-Simon, Essai Philosophique Sur Les Probabilités, Bachelier, Paris, 1840, 6ème ed.

من لاهوتية مادية حجبت عنها الحقيقة المطلقة "الخلق بالحق" أي أنّ ثمة غائية مبنوثة في الكون تنتهي جميعها إلى أنّ العبثية والصدفة ليست إلاّ ترهات تعلّق بها الإنسان إمّا لجهل وإمّا لتعالٍ ومكابرة لحاجة في نفسه (تجاوز إله الكون وتنصيب نفسه بديلا بعدما صور له "علمه القلمي" ذلك، فطغى).

لذلك، يركز حاج حمد عند حديثه عن الجدلية الثلاثية لكلّ من الغيب والإنسان والطبيعة على عنصر فارق بين هذه الثلاثية الذي يتمثل في الإطلاقية التي تتميز بها. ويعرض فهمه للإطلاق في التكوين بالقول: "إنّ القرآن كتاب كوني ووحى إلهي مطلق ومحيط بالوجود الكوني وحركته ومعادل له. والكون بما فيه الإنسان مطلقان لا متناهيان وسرمديان، والوحى القرآني كذلك، فكما أن الإنسان يتحدّد بالجسم وغير متناهٍ في تكوينه، والكون يتحدّد بالظاهرة الطبيعية وغير متناهٍ في تكوينه، كذلك القرآن كوحى مطلق معادل لهذه الكونية اللامتناهية، فهو مثلها يتحدّد بالحرف المثبت في بنائيتها كمواقع النجوم ولا يتناهى في معانيه. فالقرآن والإنسان والكون يحملون خصائص تكوينية مطلقة"¹.

إنّ هذه الإطلاقية التي تميّز مكونات الجدلية الثلاثية في صورة الغيب والإنسان والطبيعة، هي التي تهَيّئ لها رافد تفاعلٍ على المستوى الذاتى وعلى المستوى الجماعي من حيث يشكّل كلُّ بُعد ضمن الثلاثية جدلية قائمة بحد ذاتها بما يعتملها من صيرورة؛ ومن جانب آخر جدلية متفاعلة مع الجدليتين الأخرين: جدلية الغيب بعوالمه الثلاثة من أمر وإرادة ومشية، وجدلية الإنسان ببدنه وغرائزه وعقله وروحه، وجدلية الطبيعة بسماؤها وأرضها وشمسها وقمرها وليلها ونهارها.

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 276.

وهكذا نخلص إلى تأكيد بعض النقاط حول مسألة الجدلية الثلاثية، إذ اتضح لنا مدى مركزية دلالة الجدلية في تركيبية الأبعاد الثلاثة (الغيب والإنسان والطبيعة)، فضلا عن تأكيد الطبيعة التكوينية لكل منها على أساس الإطلاقية الكونية لها.

2. الجمع بين القراءتين:

تعدّ مقولة الجمع بين القراءتين ضمن أهم أبجديات مشروع حاج حمد الفكري، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، إلى جانب الجدلية الثلاثية وإسلامية المعرفة التي ترفد مشروعه الفكري والمعرفي.

وقد أسس لهذه المقولة المركزية في مشروعه الفكري انطلاقا من الآية القرآنية الكريمة التي بدأ بها الوحي الإلهي في ختام الرسالات السماوية، ونعني بها قول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾¹. فما الذي يعنيه بهذه المقولة، وما هي تداعيات القول بها، وما الذي يترتب عن إغفالها؟

1-2 مفهوم الجمع بين القراءتين:

تعتبر مقولة الجمع بين القراءتين "مقولة قاسمية بامتياز"، أو كما قال وحيد بن بوعزيز بخصوص القراءتين إنهما "أصيلتان عند المفكر السوداني"²، أسس عليها نظريته المعرفية، إذ سعى من خلالها إلى تجاوز ذلك الإعضال الذي ارتهن إليه واقع المعرفة الغربية المهيمنة على ساحة الحضارة العالمية الزاهنة "إن المتمعن في العلاقة الموجودة

¹ - سورة العلق، الآية: 1 - 5.

² - بن بوعزيز وحيد، آليات إرادة التأصيل وأزمة المرجعيات، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف 2، ع 9 أكتوبر 2009، ص 64.

بين القراءة (ب:) والقراءة (مع:) يجد بأن إدخال مقولة ثالثة في نظرية المعرفة شيء لا مناص منه، ونقصد بذلك مقولة الغيب. وهنا يحسم حاج حمد أمره بالقضاء على نزعات المنطق القائم على الثنائيات الفجّة والارتجاجية، لأنها من خصائص منطق يقوم على أنطولوجيا الإنسان مقابل الطبيعة، والغيب كما يفهمه حاج حمد انطلاقاً من دراسته للتجربة الموسوية والمحمدية، يتسم بالانفتاحية، فالإنسان يعيش بين غيبين وحقيقتين، غيب ما وقع، وغيب ما سيأتي، وحقيقة سماوية متجسّدة في الكتب المقدّسة، وحقيقة أرضية متمثّلة في العلم الموضوعي، فالكتب السماوية لا تدل على مطلق الغيب، والعلم الأرضي كذلك لا يعكس اكتفاء وجوديا، لهذا لا بد من أن يكون التأويل طاقة مستميتة لإحداث وتغذية جدلية تفتح الكل على الكل. إنّ الاعتقاد بوجود انفتاحية في الغيب يجعلنا نغير نظرتنا للعلم الموضوعي وللنصوص المقدّسة، إذ لا تصبح هذه المصادر المعرفية بمثابة تطابقات مع العالم فتتولّد منها دوغمائية هزيلة، بل تصبح مهادا لانطلاقات اجتهادية مفتوحة تغيّر باستمرار علاقتنا بالعالم وتجعلنا مندغمين مع منطقه الحقيقي، منطق تداخل المطلق مع النسبي والمفتوح مع المغلق والمصادفة مع الضرورة¹.

ولا يقصد حاج حمد بالجمع بين القراءتين ما أثر كدلالة تراثية، تجعل "العلاقة بين القرآن ككون مسطور والوجود ككون منثور انطلاقاً من أن الله سبحانه لم يفرط في الكتاب من شيء، بحيث يتنزّل النصّ -دائماً- على الواقع، في حين أنّ منهجنا يصعد بالواقع إلى النصّ، ويعيد قراءة النصّ قراءة ابستمولوجية ضمن شمولية القرآن المعرفية وليس عبر "التقابل الثنائي" بين آيات الكتاب وموضوعات في الوجود، فنقول إنّ هذه

¹ - بن بوعزيز وحيد، آليات إرادة التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة في الفكر العربي النقدي المعاصر، ص 64.

الآية في الكتاب المسطور تقابل هذا الموضوع في الكون المنثور، أو كما يفعل - مثلا - أنصار التفسير العلمي الإعجازي لآيات القرآن في مقابل الاكتشافات العلمية¹.

فعلى هذا الأساس، انشغل حاج حمد بالبحث عن قراءة تكفل له الربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ. وقد توصل إلى أن القرآن الكريم بدقة بنائه الموازي لمواقع النجوم، والوجود المتشيئ بحركاته هو السبيل المتكامل للكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، أي سبيل الجمع بين القراءتين. فالقراءتان تصدران عن مصدرهما بالقرآن والقلم متلازمتين؛ وإسقاط أي منهما سينجر عنه إخلال بمدى صدقية القراءة، لأنّ "القراءة اليتيمة" ستتورط في نتائج مغلوبة، فإما إلى لاهوتية نافية لقيمة الإنسان، أو وضعية مادية كافرة بخالق الإنسان.

فالدلالة التي تحملها مقولة الجمع بين القراءتين تدعو إلى مفارقة تناول "السادج" الذي يقول بالمقابلة بين آيات الكتاب وآيات الكون، بل "لا بد من إعادة النظر في كيفية إنماء وتجديد علوم وسائل فهم النص وخدمته وقراءته قراءة الجمع مع الكون، وإدراك أبعاد التداخل المنهجي بين القرآن والكون، وتنقية كثير من جوانب التفسير والتأويل والتراث"².

ومن ثمة، فالجمع بين القراءتين لا يعدّ تنظيرا شكليا، وإنما هو سبيل لقراءة يتبين من خلالها القارئ علاقته بالغيب وبنفسه وبكونه، من زاوية جدل التفاعل الذي يتسامى بالحق، فتغدو خلافة الإنسان صادرة عن فهم لدلالة الخلافة عن الله في الأرض بما سخر له دون أن يسقط في أي جبرية كانت، لأنّه سيد نفسه التي خلقت بالحق. فهذه

¹ - حاج حمد، قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية، مجلة المنطلق، ع 111، 1995م، الشركة العربية للتوزيع، لبنان، ص ص 109، 110.

² - العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2006، ص 61.

التركيبية التي تتضمن تركيبية الوعي الإنساني من سمع وبصر وفؤاد كفيلة بأن تتحو
بالإنسان المسار الحق في هذه الخلافة.

إذن القول بالجمع بين القراءتين سيستدرك الانسدادات التي وصلت إليها كلا من
الجدلية المادية والمثالية جراء إغفالهما لعنصر من الجدلية الثلاثية، بعدما أقصت
الماركسية البعد الغيبي من توليفتها الجدلية، فيما نزعت الجدلية المثالية الهيكلية منزعاً
حلولياً عندما اتخذت مطلقها الروح؛ بينما يؤكد حاج حمد طبيعة الغيب القرآني المهيمن
لا الحلولي، وهو مناط الفارق بينهما.

ف"حين نأخذ بالقراءة الثانية "جمعاً" مع القراءة الأولى بذات الوقت فإننا نحرر
القراءة الثانية من جنوح الاستدلال والاستقراء إلى "الوضعية" بأشكالها المادية والمثالية
والوجودية الذاتية العبثية، وذلك حين نسترد العلم واستقراءاته والعقل واستدلالاته، إلى
مضمون القراءة الأولى، فنتجاوز بذلك المشكلات "الزائفة" في الفلسفة الإنسانية. ذلك
بنفس المستوى الذي تحرر فيه القراءة الأولى المعرفة الدينية من إسقاطات اللاهوت
والأساطير والخرافة والتأمل الذاتي والشطحات (...). غير أن تحرير القراءة الثانية من
النزعة الوضعية يتطلب تحرير "فلسفة العلوم الطبيعية" - وهي السند لهذه الوضعية -
من نزعتها المادية و"اللاأدرية"¹. ولا سبيل إلى تحرير هذه القراءة - حسب حاج حمد -
إلا بمراجعة فلسفة العلوم ب"تحرير العقل الاستقرائي العلمي من "داخل العلوم الطبيعية"
نفسها حين ترشدنا القراءة الأولى بمنهجها الكوني على أن قانون الظواهر الطبيعية
وتخليقها وجعلها وصيرورتها لا يخضع بالمطلق للقوانين التطبيقية الحتمية التجريبية فقط،
ولا لقوانين النسبية والاحتمالية فقط، وإنما لتفاعلات كونية وليست أرضية فحسب أوجدت
حالات التنوع والتعدد اللامتناهيين في كون لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر، بما

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 384.

في ذلك خلق الإنسان ذاته"¹ وهنا تحديدا تتعالق منهجية الخلق مع منهجية التشيؤ عبر قراءة جامعة بين قراءة بالله وهديه وقراءة بالقلم وفتوحه المعرفية.

لقد انطلقت دعوة حاج حمد إلى مقولة الجمع بين القراءتين من اعتبار سعيه إلى تحديد نمط القراءة المثلى التي أمرنا بها النص القرآني "أي القراءة التي تربط بين منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ الوظيفي ضمن الغايات الوجودية الكامنة بمبادئها في الوجود الكوني وحركته، وهي قوانين الحق التي خلق الله بها الخلق، والتي تُمنهج الرؤية لكل العلوم"².

2-2 مفهوم القراءتين

يحاول حاج حمد أن يبسط مفهوم الجمع بين القراءتين من خلال تمييز مكوناتها. وقد تمثلت هذه الأخيرة في القراءة الأولى والقراءة الثانية. فما الذي يقصد بهما؟

2-2-1 القراءة الأولى الكونية: يسمي حاج حمد القراءة الأولى قراءة بالله أي أنها قراءة عبودية لا يبلغها إلا أهل التقوى ولا تلقن بوساطة منهج موضوعي ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾. إنها قراءة تعرف. كما يجرد القراءة الأولى من التأويلات الذاتية الباطنية لئلا تسقط في شطحات الغنوصية، لأن مرجعيتها في القرآن الكريم وبآليات مستحدثة لفهم القرآن الكريم عبر المنهج المعرفي والألسنية المعاصرة والتاريخانية لتبيان وحدته المنهجية العضوية وتأكيد انتفاء النسخ والترادف واكتشاف استمرارية النص القرآني بحكم مجيدياته ومكونيته وكرمه. فهذه القراءة لا يمكنها إلا أن تكون مقيدة "إلى النص القرآني

¹ - المصدر نفسه، ص 384.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 145.

والتي لا تبيح الركون إلى مبدأ الاستنارة الذاتية وادعاء الكشف الصوفي¹، لأن ضابط النص يعمل على الحؤول دون انزلاق القراءة في التقول عليه من عنديانتوهّماتها.

تتميز هذه القراءة بأنّها تعمل على حسن تدبّر النصّ المقروء، تستشعر خلالها "تعالقا" مع الخالق في غير ما شطح غنوصي يسيء للذات الإلهية ويمحق الإنسان بتهويمات مهينة لكرامة من أحسن الله خلقه. فهي "ليست عرفانية (...). ولكنّها "مقيّدة" إلى النصّ القرآني وفق الاستخدام الإلهي للمميّز لمفردات اللغة العربية بمنطق لساني اصطلاحى دقيق (...). ترتبط بفهم بنائية القرآن في "وحدته العضوية" التي تعطي منهجيته الضابطة" دون "نسخ وتناسخ"².

كما يوجّه القرآن الكريم من خلال القراءة الأولى، الإنسان إلى شروط وعي الواقع الموضوعي ليستوعبها ضمن تحليل نقدي علمي ثم يتجاوزها إلى كونيتها ومطلقيتها. وذلك بسبب من كون "القراءة الأولى بوصفها كونية تتعالى إلى المطلق هي القراءة "المهيمنة" على القراءة الثانية"³. فالقراءتان ليستا منفصلتين أو متقابلتين، الأولى في القرآن والثانية في الكون، وإثما القراءة الثانية تسترشد بالأولى، أي أنّ القراءة بالقرآن توجّه وتهيمن على قراءة الكون. إنّها "قراءة الخلق"⁴ كما ذكر ذلك في إحدى محاضراته.

غير أنّه يعترف بالإشكال المنهجي الذي يعترى منهجه المتوكّئ على "الغيب" ليسنلّ منه منهجا متقبّلا عقليا استدلالا واستقراء، فيقول: "إنّي أدرك تماما صعوبة المدخل الفلسفي لهذه الأمور وهناك من يصفها "بالعرفانية"، ولكنّ العقل المعاصر يتطلّبها

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 383.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 382.

³ - المصدر نفسه، ص 382.

⁴ - حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد: رؤية منهجية معرفية، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، السودان، 2004،

ص 5.

بشدة¹ بالنظر إلى أنّ القراءة الأولى "قراءة غيبية بالله - سبحانه- خالقا مؤطرة بنظرة عبادية كونية"². لكنّه يفكّ المعضلة بما لهذه القراءة من قدرة على استيعاب الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي وتجاوزهما ضمن كونيتها، كونهما مرتبطان بالمكان والزمان (السببية)، فيما تمتد القراءة الأولى إلى مفهوم الخلق الإلهي. فهذه القراءة "وإن تطلّبت مجاهدات التقوى والتقرّب إلى الله إلّا أنّها قراءة مقيدة بنصوص القرآن (...)" إنّها قراءة ملتزمة بنصوص الوحي، والتأويل فيها يخضع للنص القرآني ولكن مع فهم معرفي ومنهجي لبنائية القرآن بمنطق ألسني معاصر، حيث للمفردة القرآنية دلالاتها الاصطلاحية³.

وهو لا يدّعي اختراع هذا المنهج لأنّه مبثوث في القرآن الكريم، ولكنّه يعمل على ابتعائه بتحرير جملة الوعي لدى الإنسان من حصار الوضعية العدمية لما تفرزه من عوائق الانطلاق نحو الكونية. إذن القراءة الأولى بمطلق الوعي الذي تتمتع به من حيث مصدريتها القرآنية تجعل من القراءة الثانية، وهي قراءة بشرية، مهيمن عليها من الأولى. ومن هنا تبرز قيمة هذه القراءة منهجياً، إذ يغدو القرآن الكريم منهج معرفة كوني مطلق.

2-2-2 القراءة الثانية القلمية: وهي القراءة مع الله*، ويسمّيها "قراءة التشيؤ"⁴,

وتعدّ قراءة تعيين وتقييد، إذ تُحصّل بالتعرّف على الظواهر الطبيعية وقوانينها ﴿أَفْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ فهي قراءة توجيه وكشف من خلال المرافقة أو المعية الإلهية بوساطة الكون

¹ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الزاهن، ص 321.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 381.

³ - المصدر نفسه.

*- يُعترض على اعتبار "الواو" في الآية أن تكون واو معية كما ذهب إليه حاج، بأنّها "واو حالية، وجملة "ربك الأكرم" في محل نصب حال من فاعل اقرأ". يُنظر: صافي محمود، الجدول في إعراب القرآن الكريم وصرفه وبيانه، مج 30/29، دار الرشيد، دمشق، سوريا، 1995، ص 366.

⁴ - حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد: رؤية منهجية معرفية، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، السودان، 2004، ص 5.

المسخر، أي إنها "قراءة موضوعية بالقلم، وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية"¹. وقد حوى النص القرآني من الآيات الحاتّة على القراءة القلمية أعداداً معتبرة كما أشار إلى ذلك صاحب "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" من خلال منهجه العلمي في تفسير القرآن الكريم*.

تتمتع هذه القراءة بالعلمية لتشيؤها؛ فبينما تخفّ هذه الصرامة العلمية عند العلواني، فهي "قراءة الكون والنظر في الخلق، ومعرفة ما دونته البشرية من فهم له، وتجارب فيه بأقلامها، فهذه القراءة هي التي صاغ القرآن المجيد بحسبها دليل الخلق ودليل الإبداع، والتكليف بالنظر العقلي في الوجود، والنظر في آثار الأمم السابقة، ومعرفة ما حدث لها"²؛ يحملنا حاج حمد إلى ضبط أكثر دقة عندما يطرح فهمه للقراءة الثانية على أنها "القراءة بالقلم، وهي قراءة علمية صارمة في (تركيب) الكون، صارمة بأكثر من صرامة أنجلز في العلوم الطبيعية، وبأكثر من صرامة دوركايم في العلوم الاجتماعية، فالقلم قراءة موضوعية (غير ذاتية) إذ يعتمد المعرفة المسطورة التي تنقل إلى الغير خارج الرؤيا الإشرافية* أو الاستشفافية كما هي في القراءة الأولى الغيبية"³.

¹ - حاج حمد، الإسلام ومنعطف التجديد: رؤية منهجية معرفية، ص 5.

* - سبقت الإشارة إليه، من حيث أبان عن حرص شديد لاستنباط العلوم والاكتشافات من النص القرآني لتدارك التأخر الحضاري الذي أطبق على العالم الإسلامي بشكلي جلي بعيد عصر التدوين ممتداً إلى عصره في القرن التاسع عشر. على ما اعترى هذا المسعى الفكري من تجاوزات مخلة. يُنظر: الفصل التمهيدي من هذا البحث: إشكالية المناهج القرآنية في الدراسات القرآنية الحديثة، ص 33.

² - العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2006، ص 19.

* - الإشرافية من المصطلحات الصوفية "المغالية" في الغنوصية. ويبدو أن حاج حمد أخطأ اختيار المصطلح الموائم للقراءة الأولى الغيبية التي سبق وأن أشار إلى أنها مضبوطة بالنص فلا تسقط في شطط التهويمات الذاتية. يُنظر: ص 242 من هذا البحث.

³ - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية فالواقع العربي الزاهن، ص 314.

وبالتأسيس على ما تقدّم بشأن القراءة القلمية، التي تعتمد في أساسها على "حوار" الإنسان مع الكون، حيث يجتهد قدر ما حصل من أدوات كشف ومعرفة وعلوم ليتعرّف الإنسان على بيته المسخّر له. لكن مانعا يحول دون أن تستكمل طريقها إلى ضفة القراءة الأولى التي تعمل على احتضانها بحكم هيمنتها عليها، وهذا بسبب أنّ "السقف العلمي العالمي قد عجز عن التركيب بعد أن أوغل في التحليل والتفكيك، فلم يستطع أن ينتج عالما جديدا للقيم، فقد بدأ الانفصام بين عقليين يحتاج كلاهما إلى الآخر، هما "العقل الاستدلالي" الذي يعتمد على التأمل العقلي، و"العقل الاستقرائي" الذي يعتمد على التجربة المباشرة"¹. فهذا التخبّط الإنساني كما يعاينه حاج حمد، متأثّر من إغفال العقل البشري (ويخص العقل الغربي بحكم صناعته لحضارة اليوم) لمنهجية المعرفة المتزّنة، بعدما أخضع هذا الأخير علومه ومعارفه لقوانين سابقة عن الكشف، جعلته يغرق في مناهج التحليل والتفكيك دونما تجرؤ على إعادة تركيبها بعد أن وصل إلى العدمية مع الفكر التفكيكي لأنّه يتوجّس من حقيقة يكابر على الاعتراف بها، أن لهذا الخلق فاطر.

2-2-3 تداعيات القراءة الأحادية: لعلّ عرض مفهوم القراءتين تضمّن في ثناياه أهمية مقولة الجمع بينهما والحرص على تفعيلها للخروج بقراءة مثلى في حدود متاحات القارئ المعرفية. وهذا الأمر يحيلنا إلى تبيان تداعيات الاقتصار على قراءة واحدة دون الأخرى.

ففي حال اعتمادنا على القراءة الأولى، القراءة بالله في ظل غياب القراءة مع الله، سينتج انحسار لطبيعة المقروء سواء أكان نصّا أو كونا. "فإذا اتخذ الإنسان القراءة الأولى دون الثانية ﴿أَفْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾، ضاع في متاهات "تأليه" الوجود الكوني المفضية إلى الحلولية الإحيائية، ووحدة الوجود الإحيائية، واللاهوتية التي تستلب الإنسان والطبيعة معا بما تنفيه من قوانين العلوم الطبيعية الوظيفية وقوانين التشيؤ العلمي

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 377.

وإسقاطاتها على الإنسان، وما تحمله من مبادئ كونية تستشفها النفس من خلال قواها الإدراكية وتكوينها الطبيعي¹. في هذه الحالة من القراءة سنكون بإزاء "رهينة" تجرد الإنسان والكون من أي فاعلية، ومن ثمّة تطعن في الذات الإلهية من حيث عدالة الله تعالى في خلقه، كما تحرم الإنسان من جوهره ألا وهو العقل (السمع والبصر والفؤاد) عندما تُبطل قوانين الكون الذي نبت منه "فتغيب العلاقة بين الكون والإنسان، وهي المرتكز بين الله والإنسان"² فالكون بما يمثّله من قراءة ثانية هو آيات وأدلة على الخالق الحق. عكس ما ينحو القائلون بالقراءة الأولى دون الثانية من باب الاعتقاد بأنهم يحيطون بالذات الإلهية "إجلالا" و"تنزيها" لها، وهو ما لا يتم إلا بإلغاء الوجود الإنساني مكرما وفاعلا، كما أشار إلى ذلك العلواني³ في نقده لهذا الطرح المتجني.

إذن، سيترتب عن حصر القراءة في شقها الأول سلب للإنسان ورهينة لم يأمرنا بها الله تعالى، كما فعل ذلك بعض النصارى من أتباع عيسى عليه السلام، إذ يقول تعالى في شأن انحرافهم عن الحق ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهَابَنِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاَهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾⁴.

إنّ القول بكفاية القراءة الأولى يعني "إهمال قراءة الوجود والكون والاقتصار على قراءة الوحي وحده منقطعا منبثا عن الوجود، فإنّه يؤدي إلى نفور من الدنيا، واستقذار لها ولما فيها، يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية ويعطله عن أداء مهام الخلافة

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 168، 169.

² - المصدر نفسه، ص 169.

³ - يُنظر: العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ص 26.

⁴ - سورة الحديد، الآية: 27.

والأمانة والعمران وبحول بينه وبين التمتع بنعمة التسخير، ويعطل فكره، وينقص من قيمة فعله، بل قد يلغي إدراكه لفعله فلا يرى الإنسان نفسه فاعلا في شيء¹.

أمّا إذا انزويينا إلى الأخذ بالقراءة الثانية، قراءة بالقلم، فإننا سنلحق بركب المادية الوضعية التي لا تعترف "إلا بما ترى" - على حد تعبير فرعون مصر - وما دون ذلك سفسطة لا تُلقَى لها بالا؛ بل إنّ من تداعيات هذه القراءة في حال أفرادها أنّها "تؤلّه" الإنسان، فيتوهّم كبرا أنّه أحاط بكل شيء علما في ظل ما تنتيحه له علومه ومعارفه. "فمن تجاوز القراءة الأولى (...) واستغرق كلياً في القراءة الثانية التي تمثل علم الكون أو معارف الطبيعة، منقطعة عن الله - تعالى - فقد العلاقة بالله، وتجاهل الغيب، وانطلق بفلسفة إنسانية مستقلة وضعية منبته عن الله، عوراء قاصرة في مصادرها، تحاول أن توحد بين الإنسان والطبيعة بإطلاق² محصلتها أن تعلن "موت الإله" وادعاء خلافته.

ويضيف حاج حمد بشأن هذه القراءة "المستعلية بالقلم دون خالق القلم: "وإذا اتخذ الإنسان القراءة الثانية دون الأولى ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ارتبط بقوانين التشيؤ الوظيفي دون منهجية الخلق، ونظر إلى الكون بمنطق "السيطرة" وليس "التسخير"؛ فاستخدم قوانين التشيؤ في مفاهيم العلو القائمة على الصّراع والتضاد، آخذاً من فلسفة العلوم الطبيعية صورة الجدلية المفككة عبر قوانين التضاد وليس صورة الجدل الغائي الذي يركب الكون وفق الأهداف المتسامية، فيطغى بالتناوب والصّراع ظنا منه أنّه قد ﴿اسْتَعْنَى﴾³.

إذن، ستحمل هذه القراءة الدمار للحرث والتّسل سواء بسواء، وهي سنّة كونية لا مفر من وقوعها، لأنّ هذا الخلق إنسانا وطبيعة خلقا بالحق، ما يستدعي الانصياع لناموس الخلق الإلهي، فلا عبث ولا لعب ولا انفلات، وإنّما هو خلق بالحق ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (16) لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ (17) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ

¹ - العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ص ص 25، 26.

² - العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ص ص 22، 23.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 169.

(18) ﴿1﴾. وليس من دليل على فداحة نتائج هذه القراءة أبلغ من الواقع المأزوم لحضارة القرن الواحد والعشرين، على شأو ما حَقَّقْتَهُ من "تقدّم" مادي أعمل معوله في إنسانه إلى حد العبثية والاعتراب واللانتماء.

إنّ الاعتماد على القراءة الثانية في غير ما اتصال بالأولى، سيكون مدخلا للإنسان للنفاذ "إلى جدل الطبيعة لا ليرتبط بالله ومنهج الحق ﴿مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ ولكن ليرتبط بممارسة الذاتية ويتخذ تسخير الله للطبيعة مطية له ليعلو في الأرض بهذا القلم، واجدا لدى مكونات الطبيعة المطلقة ما يستجيب لسيطرته العلمية القلمية. هذا النوع من الناس أو الحضارات لا يصده شيء أمام تعاليه بغير الحق في الأرض، فهو مطلق والطبيعة مطلقة، فيتحد جدل الإنسان مع جدل الطبيعة "بتثائيته المادية" يرى معها الإنسان أنّه قد (استغنى) عن الله نفسه: ﴿كَأَلَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَيْطَعَى (6) أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى (7)﴾ (العلق). هذا النوع من الناس يرتبط بالقراءة القلمية العلمية فقط في إطار الجدل الثنائي بين الإنسان والطبيعة، وكلاهما مطلق، وهي القراءة (الثانية) بالقلم فقط في حين أنّ الله وجّهه في مبتدأ سورة العلق للقراءة (الأولى) أيضا لتكتمل مع (الثانية). (...). فبرفض القراءة الأولى التي تردّ الخلق إلى الإله الأزلي وبالتالي منهج الحق الذي خلق الله به الخلق وما في منهج الحق من شرعة وأخلاق (...). يحدث الاستغناء والطغيان²؛ لأنّه لم يعد يُقيم لمنظومة الأخلاق والقيم أي اهتمام، لأنّ باعثها مفقود، وبالأحرى لأنّه لا يؤمن إلا بذاته مصداقا لقول فاطر الكون العليم الخبير: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾³.

¹ - سورة الأنبياء.

² - حاج حمد، التصوف ومرتبة عالم الأمر الإلهي، دراسة غير منشورة، ص ص 8، 9.

³ - سورة الجاثية، الآية: 23.

2-3 مراتب القراءة

يحدّد حاج حمد ثلاث مستويات أو مراتب للجمع بين القراءتين استنقاها من القرآن

الكريم، وقد استخرجها من خصائص النبوات:

2-3-1 مرتبة التأليف: وفيها يؤلف بين مظاهر الخلق وظواهر الحركة، منطلقا من

الواقع نحو الغيب، أي عالم المشيئة المباركة، وقارئها إبراهيم عليه الصلاة والسلام.

ولقد تمثلت هذه المرتبة في بحث خليل الله أبي الأنبياء، إبراهيم عليه السلام، عن

إله "كامل" يعبد بعد ما أطال النظر في أصنام قومه المجذوزة¹ ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ النَّمَاتِئُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (52) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (53) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (54) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ (55) قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (56) وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ (57) فَجَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ (58) قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ (59) قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ (60) قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ (61) قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ (62) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ (63) فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ (64) ثُمَّ نُكِسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ (65) قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ (66) أَفَ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (67)﴾².

¹ - الجُذاز في قواميس اللغة هو الكسر والقطع، بمعنى إحداث نقص أو عيب في الشيء.

² - سورة الأنبياء.

إذن يعدّ إبراهيم عليه السلام مؤسس هذه المرتبة في القراءة انطلاقاً من إمعانه النّظر في الظواهر الطبيعية. وقد أسلمه عقله المتدبّر اليقظ والمتسائل إلى ملاحظة جوهرية خلص جرائها إلى الإله الحق. يقول حاج حمد بشأن هذه المرتبة القرآنية: "أسس إبراهيم مفهوم العلاقة بين الله والكون وفق التصورات المكانية في عالم المشيئة حين بدأ بالنظرة الإحيائية في الظواهر الكونية فتهدياً له رفض الإحيائية والشرك: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79)﴾¹.

لقد انتهى خليل الله إلى هذه النتيجة بعدما أدرك بوعيه السليم "سذاجة" عبادة الصنم الأبكم، أو التعلّق بأفلاك يدركها الأفول*، إذ يعتريها جميعاً النقص وهو ما لا يليق بالمعبود.

2-3-2 مرتبة التوحيد: التي توحد بين القرائن، فلا صدفة في حدوث الحركة زماناً ومكاناً، منطلقاً من الغيب نحو الواقع، أي عالم الإرادة المقدّسة، وقارئه موسى عليه الصلاة والسلام.

¹ - سورة الأنعام.

* - يطرح حاج حمد دلالة "الأفول" خلاف ما درج عليه القاموس العربي الذي يجعل من "الغروب" أو "الغياب" معنى لها؛ إذ يعتبر "نقص الهيئة" دلالتها. ويستند في ذلك إلى الاستثمار في موقف إبراهيم عليه السلام من الكواكب التي تظهر ثم تغيب. فالأفول لا يعني الغياب، الذي يرجع إليه إبراهيم علة عدم عبادتها، لأنّه يدرك مثل البشر أجمعين منذ لحظات وعيه الأولى أي منذ طفولته هذه السنة الكونية فلو كان رفضه لعبادتها مردّه غيابها لما بحث فيها عن الإله؛ وإتّما الأفول هو النقص في التكوين، أي عدم الاكتمال. يُنظر: حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 162.

يتخذ حاج حمد لهذه المرتبة قصة موسى عليه السلام ووجود الله في فعل الإنسان مصدرا لها عبر سورة الكهف، أي خلفيات الفعل. فقصة موسى مع العبد الصالح قدّمت تحليلا تطبيقيا مباشرا لوجود الله في عالم البشر. فكان على موسى أن ينفذ عبر المرئي إلى الغيبي ليستوعب مظاهر الأحداث. وحتى يتمكن من ذلك تماشيا والتركيبية العقلية السائدة وقتئذ، تمثل الغيب أمامه محسوسا. وهو تطلّب منه مراجعة منظوراته الوضعية بربطها ببعد آخر وهو البعد الغيبي، الذي سيزيل عنه "غموض" الظاهر من الأفعال، دون نفي لها، بل مستوعبا لها.

يتمتعنا حاج حمد بتحليله لتمظهر الغيب في تجربة موسى، إذ يستل منها مقولة الاحتجاب والوجود في آن واحد، هذا هو البعد الغيبي، فالله محتجب في وجوده وموجود في احتجابه. وهي تجربة "تعليمية" لموسى يستقي منها طريقة تحليل الظواهر، وهي - أي هذه التجربة - مبنوثة في قلب القرآن الكريم ليسترشد بها الإنسان في تعاطيه مع الطبيعة. عليه أن لا يكتفي ببعد واحد قد يضلل تفسيراته ومفاهيمه، بل عليه أن يستغور المظاهر بحثا عن كنهها المتواري، من دون إغفال لتقديرها الزمني والمكاني، فلا عبثية ولا صدفة في أي فعل أو حركة ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾¹.

وهنا يتوصّل حاج حمد بقراءته التحليلية الاستكشافية إلى نتائج معتبرة، مؤداها التطابق القائم بين تجربة موسى مع العبد الصالح في نماذجها الثلاث (خرق السفينة - قتل الغلام - إصلاح جدار اليتيمين)، وهي تجربة تمت بوساطة العبد الصالح "المعلم عن الله" وتجربة موسى الحياتية (إلقاؤه في اليم - وكزه لرجل من غير شيعته - إعانته الفتاتين وإمدادهما بالماء)، وهي تجربة مباشرة واضحة وإخبارية.

¹ - سورة الفرقان، الآية: 2.

وقد بيّن حاج حمد أن التجربة الأولى تصدّى لها موسى بمنطق إنكاري رافض لمظاهر نتائجها دون أن يتوصّل إلى فهم أبعاد هذه النتائج؛ فيما صدرت التجربة الثانية عن منطق متقبّل وإن شابه باعث خوف، وندم ومجازفة. ولكن المحصّلة في التجريبتين هي الكيفية التي ينتقل بها الإنسان عن طريق التفكير والتحليل من شروط الحركة في الواقع الموضوعي إلى وعي أو استيعاب فعل الله فيها غيباً، وهو ما يصعب تحقيقه، بل يتطلّب تطويراً للاستعدادات الإنسانية. فالمطلوب عدم الوقوف عند حدود ظاهر الفعل بل تتبّع حفريات مآلاته¹.

2-3-3 مرتبة الدمج: مستوى الدمج : الذي يدمج بين الغيب والواقع من خلال تنزّل أمر الله ليحتوي الوجود، أي عالم الأمر المنزّه، وقارئه محمد عليه الصلاة والسلام.

تتميّز هذه المرتبة بأنّها "ترقى عبادي" كما يصفها حاج حمد، تجعل قارئها في زمرة من ذكرهم الحديث القدسي: "ما تقرّب لي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وما زال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها وإذا سألتني لأعطينه وإذا استغفرتني لأغفرن له وإذا استعاذني أعدته"².

فبلوغ مرتبة الدمج تعني في قاموس حاج حمد خلوص العبودية لله تعالى. وليست بحال من الأحوال حلولية أو أشباهها كما يوضّح قيل وكتب الكثير عن (وحدة الوجود) وعن (الاتحاد بالله) من قصاصات وقراءات نسبت للمتصوفة، والحقيقة أن مآلاتها ليست وحدة بين الحق والخلق كما فهمَ الشيخ ابن عربي خطأ أو الاتحاد بالله، وإنّما هو الترقّي العبادي إلى عالم الأمر الإلهي حين يعبر السالك مرحلة (التوحيد) بين القراءتين إلى (الدمج) بين القراءتين فيرى الوجود بعين الله... هنا يأتي (الوحي) من (القرآن) ليتنزّل على (قلب) العابد (علماً لدنيا) كذاك الذي كان للعبد الصالح الذي اختير لترشيد موسى: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ - الكهف 65... فوحي القرآن من الكتاب لم ينقطع عن

¹ - يُنظر: حاج حمد، العالمية، ص ص 273 إلى 289.

² - البخاري أبو عبد الله (ت256هـ)، صحيح البخاري، رقم الحديث 6502، ص 1185.

تجدد العطاء والكرم والالتزامل المتجدد من يوم تنزله في ليلة القدر من شهر رمضان وإلى يومنا هذا عبر ترقى (الورثة) إلى مراتب التوحيد بين القراءتين ومن تم الدمج بينهما: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ - فاطر/32). هؤلاء الورثة يورثهم الله عن أحمد، أيا كان مقامهم في العوالم الثلاثة، فيرون الوجود بعين الله¹.

في هذه المرتبة المسحة الصوفية التي تشربها حاج حمد في أصوله المعرفية، ويبدو تبيينها بجلاء أمر يصعب إدراكه إلا لمن انتمى إلى هذا المجال. ومع ذلك، لا نلمح شطحا أو تطاولا، وإنما - كما قال - ترق عبادي.

نلاحظ أنّ المنطلق الذي رقد هذا التقسيم أو هذه التراتبية في القراءة اعتمد فيه حاج حمد على صيرورة الوعي البشري في التعاطي مع الوجود، فالمسألة تدرجت من الاستكشاف (إبراهيم عليه الصلاة والسلام) إلى ربط العلاقات والقرائن (موسى عليه الصلاة والسلام) إلى التسليم المطلق (محمد عليه الصلاة والسلام). بمعنى أوضح، طبق في هذا التقسيم تطور العقلية البشرية من إحيائية، فنقابلية ثم المعرفة المطلقة.

لكن آثار هذا التقسيم العلواني وأبدى تحفظه من هذا التحديد عندما قال: "ومن أبرز من أعادوا تقديم هذه المنهجية" من المعاصرين الأخ محمد أبو القاسم حاج حمد، حيث شرحها وأوضحها، وجعلها في مستويات ثلاثة في كتابه "العالمية الإسلامية الثانية": مستوى التأليف بين القراءتين ونسبه إلى سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومستوى الجمع ونسبه إلى سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، ومستوى الدمج. ويعتبر أبو القاسم عصرنا هذا بمثابة البداية له. لكننا نرى "الجمع بين القراءتين" مغنيا عن الدخول فيما عداه². غير أنّ ما يعتبره العلواني نقدا لم نستبن معالمه، إذ اكتفى بالدعوة إلى الاكتفاء

¹ - حاج حمد، التصوف ومرتبة الأمر الإلهي، ص ص 12، 13.

² - العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001، ص 136.

بالجمع بين القراءتين دون الخوض - ربّما حسب تصوّره - في مسائل ليست صميمة أو غير ذات أهمية تفيد مقولة الجمع بين القراءتين جديدا يفيد.

فيما يوجّه أحد الدّارسين نقدا لمرتبة الدّمج تعيينا، عندما يتساءل قائلاً: "ما فائدة الدّمج إذا لم يكن بمقدور كائن من كان أن يصل إليه وليس هناك علم يوصل إليه وإنّما هو مجرد سلوك وتصرف إنساني؟ أليس في هذه الشّطحات الصوفية الموغلة في الانحراف وتلك التعقيدات الفلسفية الموغلة في الإبهام مخالفة صريحة لبداهة المنهج العلمي الرّصين القائم على التحديد الدقيق للمصطلحات والمفاهيم، والتميز بوضوح الفكرة والتسلسل المنطقي لعناصر التحليل، حتى لا يحتاج المنهج المقترح للاجتهاد إلى منهج أو مناهج تفسره وتزيل إبهامه وغموضه؟"¹.

ويمكن الرّد على هذا النقد وتقنيده صحته من خلال ثلاث نقاط:

- الأولى: سقط هذا الرّأي المنتقد لمرتبة الدّمج في خطأ منهجي، يتعلّق بإقرار المرتبة وتعذّر بلوغها في آن. فصعوبة إدراك هذه المرتبة لا يعني عدم وجودها، وإلا سقطنا في المادية.

- الثانية: إلحاق هذه المرتبة بخاتم الأنبياء محمد صلى الله عليه وسلم أبغ دليل على عدم مكافأة أي كان له، فهو الذي تنزّل عليه القرآن وهو من لا ينطق عن الهوى تساوقا مع عصامية النص القرآني.

- الثالثة: لقد أغفل هذا الرّأي المنتقد ارتباط ختم النبوة بمسألة التوريث، وهو ما يفتح مجال هذه القراءة للمتدبر السالك، كما أوضح ذلك حاج حمد عند حديثه عن مفهوم التصوف، مثلما سبقت الإشارة إليه في الفصل الأول من هذا البحث.

¹ - بكير حسن، الاجتهاد بين التّأصيل والتّجديد، أطروحة دكتوراه في الدّراسات الإسلامية، طرابلس، 2005، ص

3. مقولة إسلامية المعرفة

يعمل حاج حمد على عرض المفاهيم والمقولات التي ترفد مشروع الفكرية بشكل يبرز ضبطاً مكيناً في التحليل والبلورة، حيث ينطلق في طرحه من اعتبار "القرآن كون معرفي قائم بذاته"¹ ومن ثمّة، فإنّه يتخذ مصدرًا مطلقاً للمعرفة، إذ - كما يقول - "طالما أنّ مصدرنا القرآن المطلق المهيمن على غيره فالمعرفة إسلامية"². فما أصل هذه التسمية؟ وما هو مفهومها؟ وهل من الموضوعية "خصخصة" المعرفة وتديينها؟ وما مدى انسجامها كمقولة تمتلك اقتدارها الإجمالي وسندها العلمي؟

3-1 أصل إسلامية المعرفة

على الرغم من أنّ "إسلامية المعرفة" مقولة مركزية في المشروع الفكري لحاج حمد، إلّا أنّه لا يدّعي سبقه إلى الخوض فيها كما يقول: "أنا لم أبتدع إسلامية المعرفة، هذا المصطلح باتباع حسن يعود إلى البروفيسور سيد نقيب العطّاس* في ماليزيا، منتصف السبعينات، فهو المؤسس لذلك العلم"³. وأكد استلهامه من العطّاس توجّهه

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 210.

² - المصدر نفسه، ص 233.

* سيد محمد نقيب العطّاس (1931)، مفكر إسلامي ماليزي موسوعي، يلّم بتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي والغربي، وتمتكن من علوم الدين، وعلوم الطبيعة، وعلوم الفلسفة، ومناهج التعليم والتدريس، وعلوم اللّغة، والفن والعمارة، والعلوم العسكرية وغيرها. أنشأ المعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة بماليزيا. ويعتبر صاحب المبادرة الأولئأسلمة المعرفة حوالي عام 1969م، ثم لحقه العديد من المفكرين والمثقفين المسلمين ومنهم المفكر الإيراني الأمريكي سيد حسين نصر والمفكر الفلسطيني الأمريكي إسماعيل الفاروقي وآخرون. له مؤلفات كثيرة، منها "مفهوم التربية والتعليم في الإسلام" وكتاب "الإسلام وفلسفة العلم" وكتاب "مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية" (ألفه باللّغة الإنجليزية 1978) الذي أثار اهتماماً كبيراً، ورغم ذلك فقد تأخرت ترجمته إلى العربية ثلاثين سنة عن صدوره باللّغة الإنجليزية.

³ - آيتخرواش مصطفى، بن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 47، 48، سنة 2011، ص 65.

المفهومي لإسلامية المعرفة، نافيا في المقابل المنحى الذي اتخذته مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حيث أوضح ذلك قائلا: "حين كتبت موضوع إسلامية المعرفة ونشر على نطاق واسع، قلت: إسلامية المعرفة تعني بالنسبة لي خط العطّاس منذ 1977، وما طرحت بفضل الله من منهجية القرآن المعرفية، وما يخرج على ذلك فهو مدرسة وسطية تليفقية، والإسلام ليس وسطياً تليفقياً وانتهازياً، يجامل من شاء أن يجامل بالوسطية والتليفقية. من هنا تم الافتراق عملياً ونظرياً بيني وبين المجموعة التي تسمى نفسها إسلامية المعرفة، ويجب أن تعاد إسلامية المعرفة حين تذكر إلى مرجعية العطّاس، وليس إلى مرجعية فرجينيا واشنطن¹".

والسبب في هذا "الافتراق"* أن هذه الأخيرة حادت - حسبه - عن المفهوم الأصلي والأساسي لإسلامية المعرفة الذي طرحه سيد نقيب العطّاس بعدما اعتمدت مقولات يعتبرها حاج حمد متناقضة وجوهر إسلامية المعرفة، مثل مقولة الوسطية على سبيل المثال، لأنها تنسف بالمنهج المعرفي لإسلامية المعرفة. ف"جوهر الأسلمة يعني - عند العطّاس - تحرير الإنسان من القوى السحرية والأساطير والعقائد الخرافية، ومن التقاليد القومية والثقافية المجافية للإسلام، وتحريره من سيطرة الرؤية العلمانية الدهرية للوجود على فكره ولغته.. إن الأسلمة بوصفها تجربة تاريخية وثقافية يمرّ بها المنتمون للإسلام

¹ - الوكيل يونس، الجدل بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، (حوار أجري مع حاج حمد في المغرب شهر أكتوبر 2004، ونشر على موقع "مؤمنون بلا حدود" بتاريخ 17 أبريل 2014).

* - سبق أن أشرنا في الفصل الأول إلى انضمام حاج حمد إلى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بفرجينيا، غير أن مشروعه الفكري خاصة كتابه "منهجية القرآن المعرفية" لاقى اعتراضاً من قبل أعضاء المعهد، درجة محاولة تملك كل نسخته بعيد الإصدار المحدود لمصادرة فكره. والمغزى من هذه الإشارة إلى أنّ التوافق في العناوين أو المصطلحات لا يعني دائماً التوافق في المضامين والتوجهات.

أفرادًا وجماعات، تعني تحوُّلاً شاملاً وعميقاً في رؤيتهم للوجود والحياة وفي سلوكهم وتعاملهم وعلاقاتهم مع الأحياء والأشياء، وفي إدراكهم لموقعهم ووظيفتهم في الكون¹.

إذن، يُنسب أصل مقولة "إسلامية المعرفة" إلى المفكر والفيلسوف الماليزي "سيد محمد نقيب العطّاس" وهو ما يؤكّده حاج حمد بالقول "إنّ أوّل من منهج لإسلامية المعرفة بطريقة معرفية معاصرة تكاد تقترب من كتاباتنا ومحاضراتنا هو البروفيسور سيد محمد نقيب العطّاس (...). وقد بدأ نشاطه في إسلامية المعرفة منذ عام 1973 حيث أصدر وثيقة حولها "للمؤتمر العالمي الأول للتربية والتعليم في الإسلام" الذي عقد في مكة المكرمة في الثالث من نيسان/ أبريل 1977. وقد تبني المرحوم إسماعيل الفاروقي أفكاره في كتاب (إسلامية المعرفة)، أما العطّاس نفسه فقد استُبعد تماماً من كل المؤتمرات التربوية والإسلامية، حتى أنّه لم يدع إلى مؤتمر عقد في إسلام آباد في شهر يناير 1982 تحت مسمى "إسلامية المعرفة" أو "أسلمة المعرفة" وهو مصطلح وّده العطّاس دون غيره².

أمّا الدافع الكامن وراء استبعاد العطّاس عن هذا المشروع الفكري والمعرفي المعاصر فيرجعه حاج حمد إلى "دمجه بين "العرفانية" ومحاولاته المنهجية "لتكييف" ما يسميه الأسلحة المعرفية الغربية (الإبستمولوجي) مع استيعابه لتطور الغرب وفلسفته³، الأمر الذي أفقدها مسارها الصحيح لتحوّل إلى شعار فاقد للمنهج بعدما تناولها الأغلبية من المفكرين والباحثين في ميادين معرفية شتى بطريقة مخلّة بالفحوى العميق لها. ولهذا السبب، خرج العطّاس عن صمته وكشف عملية الانتحال التي طالت مشروعه "لم تصلني أية دعوة لحضور تلك المؤتمرات، وانتُحلت أفكاره بدون إثبات أي حق لي (...). بل

¹ - العطّاس سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، تر: محمد الطاهر الميساوي، ط 1، المعهد

العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا 2000، ص 11.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 37.

³ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 37.

نُشرت أفكاره بطرق وأساليب غير محكمة ولا مجوّدة (...). ذلك أن الأفكار الأصيلة لا يمكن أن تطبّق بشكلها الصحيح إذا عُرِضت بطريقة مغلوبة وسقيمة¹. وهو اتهام صريح بتحويل المفهوم؛ فيما اعتبر المنتقدون من مدرسة إسلامية المعرفة وعلى رأسهم عبد الحميد أبو سليمان* "أن الأولى هو الانشغال بعملية الأسلمة لا بتحديد أول من قال بها"². لكن اعتراض العطّاس انصب على طريقة توجيهه فحوى المشروع لا على ريادته، وهو ما دفع بحاج حمد إلى الانتصار إلى أصالة المشروع والانسحاب من مدرسة إسلامية المعرفة.

3-2 مفهوم إسلامية المعرفة:

يعرّف حاج حمد إسلامية المعرفة فيقول "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ومعرفي ديني- غير وضعي. فهنا استيعاب وتجاوز يؤدي إلى مفهوم مختلف، فأسلمة المعرفة تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضا وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث

¹ - العطّاس سيد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ط 1، تر: محمد الطاهر الميساوي، المعهد العالمي العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالمبور، ماليزيا، 2000، ص 17 بتصرف.

* - عبد الحميد أبو سليمان (1936) أحد رواد إسلامية المعرفة ومؤسسي المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، وقد شغل رئاسة الجامعة الإسلامية العالمية لكوالالمبور الماليزية (1988-1999). من مؤلفاته: أزمة = العقل المسلم (1986)، إسلامية المعرفة: الخطة والإنجازات (1986)، الإصلاح الإسلامي: الثابت والمتغير (2004)، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية (2009).

² - ملكاوي فتحي حسن، حوارات إسلامية المعرفة، مجلة إسلامية المعرفة، ع 25، السنة السابعة، سنة 2001، ص

تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمّن الغائية الإلهية في الوجود والحركة"¹.

إذن يعني مفهوم إسلامية المعرفة - من وجهة نظره - أن تتخلّص هذه الأخيرة من أي وصاية كانت خلا الكتاب المنزل - من حيث كونه مصدر المعرفة المطلق - الذي يأتيه حاج حمد "محاولا التحرّر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبّراً متذكّراً متفكّراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدّداته ومؤشّراته وموجّهاته للفهم"²، وهو ما يخوّله اقتراباً يتوخى الدقّة والموضوعية من المعارف والعلوم والظواهر، فهي "رؤية منهجية معرفية وليست حقلاً علمياً دراسياً أو تخصصياً أو أيديولوجياً أو نحلة جديدة، ولذلك فهي تسعى دائماً في قضايا المعرفة والمنهج إلى التجدّد والتبلور واكتشاف الذات والواقع وعدم التوقع أو الوقوف عند مرحلة زمنية معينة أو مقولات وتحديدات ثابتة (...) ومن ثمّ فلن يدرك طبيعة "إسلامية المعرفة" ويفقه جوهرها من ينظر إليها على أنّها مقولات ثابتة أو محدّدة أو أيديولوجية بحثية أو حركة مذهبية، لأنّ إدراك حقيقتها يتوقّف على النّظر إليها على أنّها منهج في التعامل مع المعرفة ومصادرهما"³.

فجوهر الأسلمة هو الوصول إلى الرابط "المتواري" بين المعارف العلمية والمصدر الأعلى للمعرفة أي القرآن الكريم الذي لا يحيد عن خلاصة "الخلق بالحق"، أو كما يقول عن مهمتها الأساسية التي تتمثل في "أن تُعيد توظيف قوانين الصيرورة ضمن اتجاهات

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 41.

² - العلواني طه جابر، مراجعة كتاب "العالمية الإسلامية الثانية، مجلة إسلامية المعرفة، ع 37-38، صيف وخريف 2004، ص 230.

³ - العلواني طه جابر، إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، 1996، ص 9.

الغاية التي يحملها التركيب الكوني في ذاته معرفة وأخلاقاً¹ بعد أن تتمكّن من تصحيح ومراجعة مفهوم الصيرورة الذي اتخذ منحى مادي خالص أفضى إلى "الإفساد" على مستوى الأخلاق، والاجتماع والسياسة والاقتصاد².

ومن هنا يأتي انتقاده لمنحى الأسلمة الذي اتخذ مسارا انتقائيا أو تلفيقيا عن طريق التفسير والإعجاز العلمي، معتبرا ذلك سقوطا في شرك الدّفاع السلبي عن الذات بتراثيتها بإزاء الآخر "الغرب" وعلومه يقول: "لا توجد عجلة إسلامية، لا توجد ذرة إسلامية، ولا يوجد علم كيمياء إسلامي. هذه علوم أنتجها العقل البشري (...) هي علوم أنتجها اليابانيون ولا يدعونها، وأنتجها الأوروبيون ولا يدعونها (...) أكدت أنّ إسلامية المعرفة التي أعينها (...) هي التصور الديني الكوني، في مقابل التصور الوضعي المادي، بمعنى أنّ إسلامية المعرفة ليست تلفيقا بين منجزات حضارية، نركّب عليها عمامة الشيخ الأزهري (...) لنقول إنّنا أسلمناها بهذا المعنى. هذا تلفيق"³.

ويزيد نقده لهذا الإلحاق الوصفي للإسلامية كما فهم تلفيقا في توصيف قرآني بالغ الدقة، بليغ الدلالة، يقول: "فاتهم أن النشاط الأوروبي قد أتى البيوت من أبوابها ولم يأت البيوت من ظهورها كالذين سألوا الرسول عن "الأهله"⁴، إذ يتسوّل المصطلح مُفرغا بل مناقضا أحيانا مثل أسلمة الاشتراكية التي تعصف بدلالاتها.

ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه بعد ذلك، هو ما الباعث على تبني حاج حمد لها ولم يدعونا إلى المعرفة في ثوب "ديني" بدل كوني، وهو من اعترض في الصفحة السابقة

¹ - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 117.

² - يُنظر: المصدر نفسه، ص ص 117 إلى 143.

³ - آيتخرواش مصطفى، بن إحيا لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، قضايا إسلامية معاصرة، ع 48/47، صيف 2004، ص ص 68، 69.

⁴ - حاج حمد، تشريعات العائلة في الإسلام، ص 39.

على الانتقائية؟ أليس بواقع في ذات العيب، إذ متى تجنّست المعرفة أو اتخذ العلم لنفسه جغرافية؟

يأتينا الردّ بأدلة كامنة في التسمية ذاتها، إذ يتأسس ارتباط المعرفة بصفة "إسلامية" لاعتبارات منها:

- أنّ المعرفة إسلامية لأنها قائمة على الجدلية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) ومصدرها "القرآن العظيم، وهو المصدر الوحيد للنفاد إلى هذه الكونية.

- هذه المعرفة لا يمكنها إلا أن تكون إسلامية لأنّ مضامينها الآيات القرآنية.

- يتواجد النصّ القرآني في عمق الرؤية الكونية ويعمل على تثبيت أحد أبعاد الجدلية المتمثل في الغيب. فالبعد الغيبي ما كان له أن "يتشياً" طرحاً وتناولاً إذا ما غيبّ النصّ المتعالي كصلة موصول بينه وبين الإنسان من جهة والطبيعة من جهة أخرى.

- تنحو إسلامية المعرفة إلى خلاص البشرية قاطبة، وهو مسعى لا يستطيعه إلا كتاب كوني مطلق ختمت به كلمة السماء، مصدق ومهيمن على الكتب السماوية السابقة. فهو الكتاب الأوحد الكوني الذي يعادل الوجود الكوني وحركته.

- وأخيراً، إسلامية المعرفة، لا تعني تحيزاً لاهوتياً للدين، لأنّ القرآن، ببساطة يقدمها على أنّها المصدر المطلق للمعرفة الكونية، ومن هنا مجيدياته وكرمه وعطاؤه.

تلك إذن كانت حجج حاج حمد فيما يخصّ التأسيس المنهجي لتسمية إسلامية المعرفة التي ينادي بها¹ مشروعاً إجرائياً قمين بالممارسة.

ولا نعدم استزادة في تأييد هذه الأدلة من قبل العلواني الذي أخذ في تعقّب الطرح القاسمي بالدراسة إذ يوضّح الأمر بقوله: "حين بدأ - يقصد حاج حمد - بالبحث والدراسة

¹- يُنظر: حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص ص 90،91.

في تبين قضية إسلامية المعرفة، وبدأت بدوري بدراسة فكره في كتبه ودراساته المختلفة، وجدت أنّ أهم أبعاد الأزمة الفكرية وأهم جوانب الأزمة المعرفية كانت تكمن في طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن مدرسة إسلامية المعرفة، ولكن كان الغائب هو كيفية اكتشاف منهجية معرفية قرآنية، بحيث تكون هذه المنهجية القرآنية معالجة جادة لأزماتنا الفكرية ولأزماتنا المعرفية والثقافية والتشريعية، نقلة نوعية تعيننا على استيعاب مشكلات عصر التدوين وتجاوزها؛ وهي مشكلات ضخمة هائلة، أحاط بعضها بنص الكتاب الكريم (...). وأحاط بعضها الآخر بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم¹.

ومن ثمة، تظهر أهمية منهجية الرؤية التي تحملها إسلامية المعرفة، من حيث إنّها تعمل على ضبط مقولاتها: جدل الغيب والإنسان والطبيعة، الجمع بين القراءتين، البنية الكلية، والسيرورة التطورية. ومن هذه الزاوية تعتبر كتابات حاج حمد محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن الكريم، بل قدّمت مقاربات غير مسبقة دفعت العلواني - وهو أحد رواد إسلامية المعرفة - إلى إبداء تقديره لألمعية حاج حمد "أدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألقها لا في قدامى المفسرين ولا في معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهما قائما على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلّها وسوره كلّها وأجزائه كلّها وحروفه كلّها، لاكتشاف محدداته واقتناص موضوعاته"².

3-3 مهمة إسلامية المعرفة:

نستجلي من مفهوم إسلامية المعرفة بالصياغة القاسمية، أنّها تتوخى "حلّ لإشكاليات العلم المعاصر نفسه وترقية لبحوثه المنهجية، وجعلها قادرة على أن تنتج

¹ - العلواني طه جابر، مراجعة كتاب "العالمية الإسلامية الثانية، مجلة إسلامية المعرفة، ع 37-38، صيف وخريف 2004، ص 231.

² - المرجع نفسه، ص 230.

فهماً كونياً جديداً لفلسفة العلوم الطبيعية، فهماً يرتبط من خلال العلم بعقيدة التوحيد حيث يتأصل ويتضح معنى الآية ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: 28)¹، دون أن يعني ذلك أنها تقتصر على "جدل الطبيعة" دون جدل الإنسان "إنما تمضي لتمد نطاق البحث إلى الظواهر الإنسانية التي تتفاعل مع الظواهر الطبيعية"².

إنّ المهمة التي تؤدّيها إسلامية المعرفة ليست أمراً شكلياً يتوقّف عند مجرد تغيير مصطلحات غربية بأخرى "دينية"، بل تغتور الطبيعة كما تتبحر في الإنسان من منطلقات منهجية يضبطها أعظم كتاب حوى المعرفة بمطلقها "إذا كانت إسلامية المعرفة تسترد العلم للدين، وتستوعب الوضعية وتتجاوزها تحريراً للعلم من البوتقة الضيقة، فإنّها تحرّر الإنسان نفسه في ذات الوقت متأخية إلى حدود نسبية مع كافة الاتجاهات الإستمولوجية التي حرّرت فلسفة العلوم الطبيعية من بناءاتها الجامدة الدغمائية وحتمياتها، وحرّرت فلسفة العلوم الإنسانية تبعاً لذلك من أغلالها المادية الحديدية، لتتجه إسلامية المعرفة بالإنسان إلى مقامه الكوني مستهدية بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة استيعاباً وتجاوزاً إيجابياً لكافة المناهج المعرفية مهما تباينت مصادرها وآلياتها، وذلك عبر قرآن يأخذ بالجمع بين القراءتين ويستهدي بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة في صيرورتها الكونية"³.

إنّ، هذه هي المعرفة التي يستهدفها حاج حمد من الغيب والإنسان والطبيعة، المعرفة "الهدف" أو المعرفة الغائية إن صحّ التعبير، يتحرّك في ظلّها الإنسان على أساس تفاعل بينه وبين هذين البعدين لبلوغ حقيقة خلافته في الأرض، مسترشداً بخالقه في "تحاوره المعرفي" مع الكون. فعندما يدرك تناغمه معها، سيكون عندئذ خليقاً بالإعمار

¹ - العلواني طه جابر، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر (قضايا إسلامية معاصرة)، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003، ص 106.

² - المرجع نفسه.

³ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 247.

الحضاري الذي يجسد من خلاله وعد الله الحق ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفَأُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُنِمْ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾¹ وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾².

ولن يتحقق هذا الوعد بالتمني والتواكل والتلفيق بل بمنهج الحق عبر الاعتماد على منهجية القرآن المعرفية القائمة على الاسترجاع النقدي. وقد بدأت طلائعها تلوح من قلب الحضارة العالمية الغربية الراهنة بحكم سطوة العلم والمعارف التي لا يمكنها إلا أن تقرّ بحقيقة الخلق بالحق. فهذا F.Cabra (فريتجوف كابرا) من قلب فيزيائه وفتوحها العلمية يعلنها دعوة إلى أن تراجع فلسفة العلوم حتى تنقذ البشرية من تدمير ذاتي مبعثه أنه طغى فاستغنى. يقول: "أعتقد أن البقاء البشري في وجه محرقة نووية وتدمير بيئتنا الطبيعية ممكن فقط إذا نحن استطعنا أن نغيّر جذريا الطرق والقيم التي يخضع لها علمنا وتكنولوجيتنا (...). فأنا أَدافع عن الانتقال من موقف الهيمنة والسيطرة على الطبيعة، بما في ذلك الكائنات البشرية، إلى موقف التعاون واللاعنف. عالمنا وتكنولوجيتنا قائمتان على الاعتقاد أنّ فهم الطبيعة يتضمّن سيطرة الإنسان على الطبيعة"³. نستنبط من هذا القول دعوته إلى العيش في أمن وسلام. وهو رأي يقاسمه إياه بشكل يكاد يبلغ حد المطابقة الكلية حاج حمد من خلال دعوة هذا الأخير إلى مراجعة النهايات التي اتخذتها فلسفة العلوم، لأنّها تعدّ "منهجًا علميًا يتميز بتجديد نوعي مميز عن مناهج التراكمات السابقة، وموازي في جدّته النوعية للعلوم والفلسفات الحديثة ومكافئ لها ... يجمع بين الاستدلال والاستقراء، بمعزل عن ما يؤدي إليه الاستدلال من نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق ووضعية وعجز عن التركيب ... العقل

¹ - سورة الصف، الآية: 8.

² - سورة التوبة، الآية: 33.

³ -كابرا فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة (استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية)، تر: حنا عبّود، ص 300.

المطلوب في هذه الحالة لا يكون إلا كونيًا يستطيع التعامل، وبمنطق التركيب العلمي، مع كون لا متناهٍ في الكبر ولا متناهٍ في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود أو نظرية متعالية للوجود ... تستوعب معطيات العقلين؛ الاستدلالي والاستقرائي، في إطار الموضوعية الكونية التي أنتجها وباتجاه الكونية¹ حتى يدرك مرتبة الدخول في السلم كافة التي تعدّ مسعى إنساني وحلم البشرية قاطبة.

4. مفاهيم فكرية:

سيكون من محصّلات الطّرح الذي قدّمه حاج حمد فيما تعلّق بنظريته حول الجدلية الثلاثية، أن نتوقّف عند أهم المفاهيم الفكرية التي انبثقت عن هذه النّظرية كروية مفهومية لمسائل أخذت سجالاً من النّقاش الفكري والفلسفي. وتتمثل في ثلاثية الحاكمية، والحرية والعلمانية.

1.4 مفهوم الحاكمية:

لقد أسّس حاج حمد مشروعه الفكري بمقتضى قراءته للنّص القرآني. وانطلاقاً من إقراره بأنّ التنزيل الحكيم هو مصدر المعرفة المنهجية، أخذ يعرض بتحليل مستفيض مفهوماً مركزياً في النّص المتعالي، فضلاً عن كونه مفهوماً مثيراً للجدل متعلق مع بدء الخليقة. ويتعلّق الأمر بمفهوم "الحاكمية".

يحدّد مفكرنا في مدخله المنهجي اختلافه مع المقاربات المنهجية السابقة التي خاضت في المسائل اللغوية والفقهية للمفهوم، بينما اتجه رأساً إلى صلب المفهوم من مصدره وهو القرآن الكريم وراح يستنتقه حول مفهوماً وطبيعتها وعلاقة البشر بها. وقد

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 241.

مكّنه منهجه هذا من التوصل إلى تحديد مفهوم الحاكمية بالتمييز بين أنواع ثلاثة لها، يسمي الأولى الحاكمية الإلهية والثانية حاكمية الاستخلاف أمّا الثالثة فحاكمية البشر أو حاكمية كتاب.

أ- **الحاكمية الإلهية:** بدأ بدلالاتها الشائعة عند المسلمين عامة وفي أدبيات الصحوة بشكل أخص؛ مؤداها التزام شريعة الله استنادا إلى استشهادات قرآنية عديدة منها قوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾¹ وقوله: ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾². فعلى أساس هذه الاستشهادات وأخرى "قطع" المستشهدون بتكفير كل من يدّعي الحكم البشري بعد أن جعله في مقابل الحكم الإلهي؛ بدليل أنّ الحركات الإسلامية "تصوّرت" وصايتها على مجتمعاتها من خلال "ما تراه" تطبيقا لحكم الله، فإمّا حاكمية إلهية وإمّا خروج عنها أي كفر بها.

لكن حاج حمد يعترض على هذا الطرح، إذ ليس من خصائص هذه الحاكمية أن يمثلها أحد من البشر، لأنّها ممارسة مباشرة من الله ولا ينوب عنه أحد فيها؛ أي أن دعاة الحكم عن الله ليسوا إلاّ أدعياء لأنّهم يدّعون صفة ليست لهم (الألوهية). لذلك، يرى حاج حمد أن الحاكمية الإلهية هي الهيمنة الكلية والمباشرة لله تعالى على الطبيعة والبشر ولا تعني التشريع الإلهي؛ لأنّ التشريع الإلهي يكلف بتطبيقه البشر، أما الحاكمية الإلهية فمقصورة على الله وحده يمارسها بشكل مباشر على الطبيعة والبشر. ومن ثمّة، ينفي حاج حمد أي علاقة بين الحاكمية الإلهية والتشريع الإلهي، للاختلاف الجوهرى في طبيعة الفاعل في كليهما.

¹ - سورة المائدة، الآية: 50.

² - سورة الأنعام، الآية: 57.

لقد تميزت هذه الحاكمية بأن سيطرت فيها ظاهرة "المعجزات والخوارق" (تعطّل النَّار عن حرق إبراهيم، ابتلاع الحوت ليونس وبقاؤه حيا، عصا موسى وتفجر العيون، شق البحر، كلام عيسى في المهد، إنزال مائدة من السماء، إبراء الأكمه والأبرص، إحياء الموتى...) التي تعني عجز الإنسان - مهما بلغ علمه وقدرته - عن إتقانها. ويشير حاج حمد في هذه النقطة إلى مسألة جوهرية أخطأتها باقي المناهج المهمة بالنص القرآني، وتتعلق بالتسمية ذاتها والتوقف عندها دون تمحيص أو إعمال فكر، فالمسمى "معجزات" أو "خوارق" بالتعبير الإنساني، إنّما هو فعل إلهي مباشر، أي حاكمية إلهية، في الأبجدية القرآنية، أراد الله من خلالها "تلقين" البشر بشكل تدريجي أبجديات التعاطي مع ما يحيط بهم، فهذه المعجزات تمثل هيمنة الله المباشرة على الطبيعة؛ كما يمثل تعاقب الأنبياء الهيمنة الإلهية المباشرة على البشر.

وقد كانت المرحلة الإسرائيلية مدار هذه الحاكمية التي انفردت بعدة خصائص، مثل التقديس للأرض والتفضيل للشعب، فالتقديس والتفضيل مرتبطان بالحاكمية الإلهية وليساً لتركيبة مخصوصة بهما، بدليل أنّ الخطاب القرآني موجّه للناس كافة على أساس المساواة.

ويشير حاج حمد في هذه النقطة مسألة غاية في الأهمية استلّتها من منهجه المقارب للنص القرآني الذي يتناوله في كليته غير المجزأة، حيث يشرح مسألة التكافؤ بين الناس من دون السقوط في فخ الاصطلاح الإسرائيلي "الرعاية" الذي أغضب الله، فالمطلوب "العناية" الإلهية، لأنّ الإنسان مكرّم وليس بهيمة تستدعي وصاية التسيير والتوجيه. وهذه النقطة سنجد ثقلها الوزن عند الحديث عن الحاكمية البشرية. فالمسألة هنا - كما يقول حاج حمد - ليست لفظية ولكنّها معنوية مع ما تستدعيه من نهج فلسفي كامل.

كما يضاف إلى هذه الخصائص، تميز هذه الحاكمية بخارق العطاء في مقابل خارق العقاب. وتنتهي هذه الحاكمية الإلهية "بتمرد" الإسرائيليين على هذه الحاكمية

وطلبهم من الله أن يبعث من عند أنفسهم ملكا بديلا للأنبياء والرّسّالين والأحبار. وطلبهم هذا، يكونون قد تدنّوا عن مرتبة التفضيل التي ارتبطت بطبيعة الحاكمية المباشرة من لدن الله تعالى بما شملته من خارق عطاء وخارق عقاب. وهذا الخارق ليس إلا غيبا جسّده الله واقعا.

ب- حاكمية الاستخلاف: أعقبت الحاكمية الإلهية بعد قرون من بعثة موسى عندما تمرّد بنو إسرائيل على الحاكمية الأولى. وقد بدأت مع الملك طالوت ثم داوود وسليمان. ومن خصائص هذه الحاكمية ظهور بدايات التعلق الغيبي بالله وفعله بعد أن "توارت" "تدخلات" الله المباشرة الحسية إلى "غيب جزئي"، أي ثمّة مؤشرات توحى به ولا تحجبه تماما حتى يتمكّن البشر من فهمه، فقد درجوا من قبل على "الغيب المجسّد" كما قدمته الحاكمية الإلهية. لذلك قدمت معركة طالوت وجالوت أنموذجا عن "انحسار" بل "غياب" الخوارق والمعجزات الحسيّة، لأنّ الله "أحاط" فعله بلباس تدخّل غير مباشر، قصد تمحيص المؤمنين به تعلقا بالملوس وبالغيب.

والملاحظ أن هذه التجربة شكّت على بني إسرائيل إلاّ فئة قليلة منهم، بعدما ظنّوا أن طلب الملك سيتيح لهم امتيازات، وما علموا أنّهم فرطوا بخبثهم وحب الاستعلاء في امتياز خصّوا به في مرحلة الحاكمية الإلهية.

وقد اتّسمت حاكمية الاستخلاف بترشيد إلهي وُظّف فيها الإفهام والإيحاء عكس المخاطبة المباشرة التي شهدتها الحاكمية الأولى ذات الأوامر الواضحة "اسلك يدك في جيبك"، "اضرب بعصاك الحجر"، إذ يتم اختيار المستخلف عن الله في الأرض من قبل الله، لذلك غالبا ما اجتمع الملك فيها بالنبوة أي التسخير الإلهي بدل الخوارق والترشيد بدل المخاطبة.

وقد جسّد هذه الحاكمية نبيا الله داوود وسليمان عليهما السلام، حيث سخر الله لهما الطبيعة والإنس والجن ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالنَّارَ لَهُ الْحَدِيدَ (10) أَنْ اْعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (11) وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ (12) يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اْعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ¹﴾. فكانت حاكميتهما مهيمنة على الطبيعة والبشر بتفويض من الله، فهي (حاكمية استخلاف) لا يمكنها أن تتساوى وحاكمية الله فهي أدنى درجة، لأن خليفة الله الخالق مخلوق يعوزه الكمال (العصمة) كما أنه ليس الأقوى. ولعل هاتان الصفتان لازمتين من لوازم حاكمية الاستخلاف لثلا "يطغى" هذا المستخلف ويظن أنه الحاكم الفعلي وينسى في غمرة هذا التسخير أنه خليفة بتفويض إلهي.

ج- حاكمية الكتاب: يؤكد حاج حمد أنها أخطر الحاكميات؛ ذلك أن الله تدرّج بالبشرية لتحكم نفسها باعتماد القرآن منها لها. فمصدر خطورة هذه الحاكمية هو أنها تمثل هدف الله من الخلق وهو الحق. وقد انطلقت هذه الحاكمية مع خاتم الأنبياء والرسل، الذي اصطفاه الله وخصّه بالخاتمية التي تعني نضج البشرية واقتدارها على مباشرة حاكميتها الكونية بمقتضى الكتاب ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ²﴾.

لقد فارقت حاكمية الكتاب البشرية سابقتيها بمدخلها الغيبي الخالص، حيث التعلّق الغيبي بالله بشكل كلي بعد أن توقّف الخارق وحتى التسخير؛ ولكن استعاضت عنه بالمنهج الذي يحتضنه القرآن الكريم. ما يعني أن حاكمية البشر ستتجه نحو كشف "فعل الله" في الوجود أو لنقل فهم "الغيب المتاح" والتفاعل معه وإدراك أبعاده أو ما وراثياته،

¹ - سورة سبأ، الآية: 10 - 13.

² - سورة الحجر، الآية: 87.

فهذه المرحلة لا تنتظر تلقينا وإنما يُنتظر منها تحرير لطاقاتها واستغوار لإنسانها وطبيعتها وغيبتها. ويورد حاج حمد أمثلة بهذا الشأن "فلا تكون العلاقة بـ"التشريع" مثلا علاقة نصوص بل علاقة "اكتشاف لما وراء النصوص"، ولا تكون العلاقة بـ"قصص" الأنبياء علاقة مع مجرد "سير ذاتية"، بل علاقة بما تتضمنه هذه القصص وترمز إليه. ولا تكون العلاقة مع القرآن مجرد ترتيل لفظي، ولكن علاقة استيعاب لهذا الكتاب بوصفه منهجا للوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته، فيه ومن خلاله يلج الإنسان آفاق المعرفة الكونية التي تهيئه لممارسة حاكميته في الأرض"¹.

وهكذا يفهم تحوّل علاقة الإنسان بالله إلى علاقة غيبية خالصة على أنّها إعلان صريح عن بداية حاكمية الإنسان التي تعني أنّها تتمتع بحرية الاختيار ضمن المنهج القرآني. فالإنسان سيمارس مسؤوليته الوجودية من خلال ما يمتلك من قدرات الوعي الثلاثية (سمع وبصر وفؤاد). كما أنّها- أي الحاكمية البشرية- تحرّر إنسانها من سلطة أدياء الحكم الإلهي، بما توفّره له من توسّع لمجال التصرف البشري موازاة مع اتساع مداركه ومفاهيمه وتغير استنباطاته تبعا لمتغيرات الزمان ومكان إلى أن يبلغ منتهاها بتأصيل منهج الهدى ودين الحق.

لقد تبين حاج حمد خصائص تميز الحاكمية البشرية، فهي تروم بناء حضارة كونية تتواشج فيها الأبعاد الغيبية والإنسانية والطبيعية ضمن ما أسماه بالجدلية الثلاثية من دون استلابات لاهوتية أو عبثية وجودية أو جبرية مادية ساحقة.

وباستقراء دلالة "الخاتمية" نستجلي ما يعضد بل يؤسس لهذه الحاكمية التي لا تدّعي "انسلاخا" عن طاعة الله وطاعة رسوله، بإرساء دعامة الاختيار البشري الحر من خلال طاعة "أولي الأمر منكم" مرتبطا بقاعدتي الشورى والسلم كافة بما يحمله من

¹ - حاج حمد، الحاكمية، ص 85.

ضوابط اجتماعية واقتصادية وسياسية لتلافي الطبقية والعبودية التي أنكرها الله. وعلى هذه القاعدة يمكن قراءة دلالة الخاتمية في عدم توريث الرسول لتفسير شامل للقرآن، وفي عدم تسمية من يستخلفه بعد وفاته، ولا رسم أنموذج دولة تستنسخ منها نماذج الحكم. وهي مسائل وثيقة الصلة بحاكمية الإنسان، لأنه في حال ما لو اعتمد التوريث والاستخلاف والنمذجة لنُسف بالرسالة الخاتمة من أساسها ولانتفت صفة الحرية والاختيار عن الإنسان، وهو مدار هذه الحاكمية ولبها.

إذن إعمال القراءة في "تعاقب الأنبياء" من جهة، وفي "ختم النبوات وانقطاع الوحي" من جهة أخرى، يفرز معادلتين: المرافقة والتلقين في الأولى والاعتماد على النفس بعد تحصيل ونضج في الثانية، وهو ما يحيلنا على التصنيف الذي اعتمده حاج حمد لتطور المعرفة الإنسانية كما جاء في مؤلفه "ابستمولوجية المعرفة الكونية" بشكل مفصل.

لقد تميزت الحاكمية البشرية بخطاب ثلاثي "الناس - المؤمنون - المسلمون" أوضح حاج حمد من خلاله أنها حاكمية ترسخ للتفاعل مع البشر من دون أن تدعي التفضيل أو الوصاية على الآخرين، لذلك تعددت وتنوعت خطاباتها تبعا لطبيعة المخاطب "الناس - المؤمنون - المسلمون" بحسب منهجية القرآن، مع تجنب ادعاء فهم تأسيسي للقرآن الكريم يُسّاس به الجميع على اختلافهم زمنا وملاسات. فهي حاكمية بشرية تستمد سلطانها من البشر أنفسهم لا من فئة تنصّب نفسها "حاكما رسميا" باسم الله*.

ومن هنا يخلص حاج حمد إلى نتيجة بالغة الأهمية وذات دلالة خطيرة، تتمثل في أنّ ادعاء حاكمية باسم الله بالصيغة التي اعتمدها بعض الحركات الدينية، ألبس على الدين مفاهيم متعارضة مع روحه وأربك الإنسان. وقد أفضى هذا الأمر إلى مسألتين خطيرتين أولهما: التقوّل على الله تعالى بادعاء ممارسة حاكميته الإلهية، وذلك محض تناول على الذات الإلهية من حيث إنّ من يدعون ممارسة هذه الحاكمية يُلبسون

*- يُنظر: حاج حمد، الحاكمية، ص 131.

"أحكامهم" وآراءهم صبغة إلهية ليس لأحد مناقشتها أو الاعتراض عليها. وثانها: تسفيه الإنسان وتهميش طاقاته وقدراته من خلال تجريده من أي فاعلية. ويترتب على ذلك أن ينمحق وجوده في ظل سقوطه في جبرية لاهوتية لا أساس لها من الصحة غير سوء الفهم والتضليل والوهم. وقد تؤدي إلى إنكار وجود الله كردة فعل على تلك الجبرية الخائفة لوجود الإنسان.

4-2- الحرية والعبودية:

يؤثر عن كتب السير والتاريخ الإسلامي عبارة "ربيعي بن عامر"* التي يقول فيها: "الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة ربّ الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام"¹. فالإنسان يتحرر عندما يكون عبدا لله تعالى وحده. وهذا ما انتهت إليه قراءة حاج حمد للنص القرآني: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ (73) فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (74) ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (75) وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (76) وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (77) وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (78) أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾².

*- هو من التابعين في عهد خلافة عمر بن الخطاب، وقد شارك في غزوة القادسية في السنة الرابعة عشرة للهجرة، وهو صاحب هذه العبارة التي خلدتها التاريخ بمناسبة حديثه إلى رستم ملك الفرس.

¹- عماد الدين بن كثير (701هـ-774هـ)، البداية والنهاية، ط 2، ج 7، تح: رياض عبد الحميد مراد، محمد حسان عبيد، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2010، ص 134.

²- سورة النحل، الآية: 73-79.

يرى حاج حمد في هذه الآيات دحض للجبرية والقدرية على حد سواء، فتكليف الإنسان وما يترتب عنه من جزاء وعقاب يحسم الإشكال في كون حرية الإنسان في عبوديته لله إذ يحلّل الآيات المذكورة أعلاه فيقول: "يجعل الله (الحرية) قصدا نهائيا يتّجه إليه الإنسان المالك للإنتاج من جهة، والمالك لقوة الوعي الثلاثي سمعا وبصرا وفؤادا من جهة أخرى (...). فالله سبحانه يشير إلى الحرية بتوجيه النظر إلى (حالة) الطير وليس إلى صورة الطائر ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ﴾، وليس في السماء، ولكن في (جو) السماء، حيث تشابه حالة التحليق الحرّة حالة (الإطلاق) التي لا تقيد إلا بقدره الإله (الأزلي)"¹.

تتجلى حرية الإنسان أول ما تتجلى في صورة خلقه وتكوينه، التي تبرز أي انتقاص في تقولات الجبرية والقدرية. وهو ما يوضّحه حاج حمد بشكل مسهب في هذا النص، عندما يقول: "علم الإنسان بحكم خصائص تكوينه الكوني المطلق المرتبط بالعقل والنفس والحواس فهو يقع في دائرة الإطلاق، فالنفس مطلقة لا متناهية التكوين، وكذلك الكون مطلق لا متناه في الصغر ولا متناه في الكبر، والقرآن هو المطلق المحيط علما بعظمة الخلق المطلق، ومن فوق هذه المطلقات الثلاثة (إله أزلي) لا نعرف له سميا أو اسما. إنّ عظمة الإله الأزلي أنّه خلق إنسانا مطلق التكوين ليستقل عنه بإرادته وحرية بعد صيرورة من تفاعلات الظواهر الكونية المتقابلة: "والشمس وضحاها" في مقابل: "والقمر إذا تلاها" وكذلك: "والنّهار إذا جلاّها" والنّهار مرتبط بالشمس، في مقابل: "والليل إذا يغشاها" والليل مرتبط بالقمر، ثم "والسماء وما بناها" في مقابل "والأرض وما بناها". وبعد صيرورة هذه التفاعلات الكونية من ظواهر متقابلة (متكاملة) و(منقسمة) على نفسها بذات الوقت خلص إلى (نتيجة) متكاملة ومنقسمة على نفسها أيضا: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8)﴾ (الشمس). فالنفس عصاره كونية مطلقة وحرّة الإرادة بحكم

¹ - حاج حمد، العالمية، ص 598.

مكونات التفاعل الكوني المتفاعل في خلقها، وهكذا وسورة الشمس هذه من بضع آيات تُبطل كل حجج (الجبر) الفلسفية، فعظمة الإله الأزلي تتجلى في قدرته على خلق مطلق مستقل عنه بإرادته وحرية واختياره. ولهذا تكون مسؤولية الحساب إما ثوبا أو عقابا، فالله لا ينقص الإنسان ثم يضعه في دائرة كمال المسؤولية عن أفعاله وهو ناقص في خلقه وحرية وإرادته.

وبموازاة هذا الإنسان المستخرج من طين وماء الكونية والحمأ النَّاري الصلصالي المسنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (الحجر / 26). اجتمعت في خلق الإنسان ثلاثية العناصر الكونية (الطين والماء والنار) وهي شاملة في تفاعلاتها لكل العناصر الكونية التي حدّتها سورة الشمس. في موازاة ذلك، جاء الكون نفسه مطلقا ليقابل مطلق الإنسان الذي استخرج فيه ومنه، وليتكاملا، فظماً الجسد يروى بماء في الكون. ودون تكامل بنائي عضوي يفنى الإنسان (الجمع بين قراءتين)¹.

لقد قدّم تحليلا لحرية الإنسان المنبثقة عن كينونة الإنسان وتركيبته في تحليل ورؤية تناقض ما ذهبت إليه الفلسفة المادية التي تتكر "وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة (...). فحينما تتعامل مع الإنسان، تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كل خصائصه غير الطبيعية مثل تركيبته ومقدرته على التجاوز، واستقلاله عن المقولات المادية/ الطبيعية، ثم تقوم بتفكيكه إلى عناصره الأولية المادية "الحقيقية"، وتردّه في كليته إلى مبدأ مادي واحد"².

هكذا إذن، يستثمر حاج حمد في جدلية الإنسان كتركيبية تعتملها أبعاد مختلفة من بدن ونفس وحواس وعقل كما استخلصها من النصّ القرآني في قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (1) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا (2) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (3) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (4) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا

¹ - حاج حمد، التصوف ومرتبته عالم الأمر الإلهي، دراسة غير منشورة، ص 8.

² - المسييري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ص 62. (بتصرف)

(5) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاها (6) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (7) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (8) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا¹، ليطرح مفهوم الحرية والعبودية بتعمق، حيث يغوص في أركيولوجيا الإنسان التي ينفرد بعرضها النص القرآني بوصفه مصدر المعرفة الأعلى. يقول: "كل مذهب في العالم قديماً كان أو معاصراً، قد وضع مفهومه لحرية الإنسان من زاوية علاقات الإنسان بغيره. وجاء القرآن بأخطر قاعدة حين ردّ مفهوم الحرية إلى تكوين الإنسان نفسه، باعتباره الكائن المركب على مقومات الحرية ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78) (...) وما السمع والبصر وفؤاد إلا أجنحة يحلق بها الإنسان في جو السماء وأعماق البحار وأسفل الأرض وعلى سطحها، ليستحوذ على الكون كله (...) فيندمج به، ففوة الحرية في الإنسان إنما تكمن في ذاته بمقومات التفاعل مع الكون كله"². ثم يوضح مثال الطير في الآية ومدى علاقته بحرية الإنسان بأنه "دلالة الحرية في أرقى مناظرها المرئية بالعين النّاطرة، الطائر بجناحين والإنسان بثلاثة أجنحة، السمع والبصر والفؤاد وفي الكون كله"³. وتعمل هذه الأجنحة على تكريس أهلية الإنسان في تحمل المسؤولية بعيداً عن الاستلاب أو الجبر.

لقد طرح مفهوم العبودية لله المختلف تماماً عن عبودية العبد للبشر، ذلك أنّ الأولى مصدر ترقى ورفعة للعبد يُدرك بها مرتبة الإحسان؛ فيما تُحوّل الثانية الإنسان إلى مملوك لا يقدر على شيء، يفقد كينونته الإنسانية لأنه مستلب الوعي، فيتحوّل إلى "أداة" أو "شيء" في يد مالكة. والبون شاسع بين العبوديتين، عبودية طوعية تسمو بالعبد وتحرّره، وأخرى قسرية تذله وتسحقه.

¹ - سورة الشمس، الآية: 1 - 10.

² - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 41.

³ - المصدر نفسه.

ومدار الحرية في مفهوم حاج حمد كما يتّضح، تركيبة الإنسان الذي ألهمه خالقه "فجور النَّفس وتقواها" بوساطة بوصلة ذاتية هي قدرات الوعي الثلاثي، الذي يقيه السقوط في قيود تسلبه حريته. ومن هنا جاء الأمر الإلهي النَّاهي عن "الاتباع" على غير علم أو بصيرة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾¹ فالآية "تعني ألا تتبّع ما لا تعرفه وتفهمه وتستوثق منه بقدرات السَّمع والبصر والفؤاد التي كوّنك الله بها"²، فهي أجنحته نحو حرية مسؤولة. ولا يُقصد من الآية - حسبه - كما ذهب إليه بعضهم* "أن لا تدلي برأيك في أمور لا تعلمها. وكان الأجدى بهؤلاء أن يرجعوا لنصوص القرآن البيّنات ليعلموا أن المعنى قطعاً وجزماً هو ألا يتبّع الإنسان ما لا يعلمه، أي عكس ما تفسّر به هذه الآية"³، مستدلاً في ذلك بدلالة الفعل "يقفوا" في استخداماته القرآنية (التوظيف الاصطلاحي للمفردة القرآنية) مستفسراً: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ﴾ (البقرة: 87)، ماذا تعني "قفينا" هنا؟ تعني "اتبعنا" موسى بالرّسل من بعده. وهذه الآية: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا﴾ (الحديد: 27) فالمعنى على اقتفاء أثر الشيء هو "اتباعه" كمن يقتفي الأثر على الأرض"⁴. فعندما يقتفي الأثر دون أن يُخضع هذا الاتباع للاختبار والتحري سيكون كمن يُسلم قياده للغير

¹ - سورة الإسراء، الآية: 36.

² - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 42.

* - لم يحدّد حاج حمد هذا البعض من أهل التفسير. وقد رجعنا إلى بعض كتبهم فتبيّن لنا مقصوده، حيث ذهب ابن كثير في تفسيره إلى القول "ومضمون ما ذكره: أنّ الله تعالى نهى عن القول بلا علم، بل بالظنّ الذي هو التوهّم والخيال". ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج 4، ط 2، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، السعودية، 1999، ص 75. "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك: لا تقل للناس وفيهم ما لا علم لك به، فترميهم بالباطل، وتشهد عليهم بغير الحق، فذلك هو القفوّ". الطبري، تفسير الطبري، ج 14، ص 596.

³ - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 42.

⁴ - المصدر نفسه.

في غير ما تبصّر، ومن ثمّة يتنازل عن كينونته من حيث إنه يعطلّ مدركات الوعي فيه.

إنّ النهي الإلهي عن الاتباع في جهالة وعمى - مثلما يُظهره النصّ القرآني عند حديثه عن الكفار والمنافقين الذين رفضوا الإصغاء لصوت الحق بذريعة "الوفاء" لآبائهم باتباعهم ولو كانوا على ضلالة* - تكريم للإنسان من حيث إنّه يكرّس حرّيته ومن ثمّة مسؤوليته؛ ليكون الردّ الإلهي على عدالته بتفعيل ثنائية الحساب والعقاب، إذ يقول تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِمَ أَنْ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾¹ ويُطوى الإشكال العميق الذي أثارته الجبرية والقدرية بشأن الإنسان.

يخلص حاج حمد في مسألة الحرية والعبودية إلى هدم أطروحات زائفة بشأنها، إذ "يعتقد البعض من منظور وضعي أو فلسفي مادي أنّه لا مكان لمعنى الحرية، في الإسلام بشكل خاص، وفي الأديان عموماً"²، لأنّ "الدين" كما تفهمه الفلسفة المادية "أفيون الشعوب" أو هو قيود تكبل الإنسان كما تدّعيه الليبرالية والعلمانية. هذا الطرح المعتل، تصرعه الأطروحة القرآنية التي تعدّ الحرية "ثمرة لوعي الإنسان وإطلاق عقله كونياً"³، فلا بهيمية ولا كهنوتية وإنّما هو الإنسان المكرّم بارتقائه وتحرّره عبر أرقى وصف له في القرآن الكريم، وصف العبودية لله وقد تجلّى ذلك في مخاطبة الله تعالى

*- توجد العديد من الآيات القرآنية التي تُقبح فعل التبعية والتقليد والاتباع الأعمى، لأنّه يتنافى مع فطرة الإنسان التي تتمتع بالوعي والحرية منها قوله تعالى في معرض ذم هذا الفعل: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ (166) وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّأُوا مِنَّا كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ (167)﴾. وقوله في ذات السورة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (170) وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (171)﴾. وقوله في سورة المائدة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (104)﴾.

¹- سورة فصلت، الآية: 46.

²- حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 39.

³- المصدر نفسه.

أعبد عباده وخاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وسلم في أرقى مقاماته حين كان قاب قوسين أو أدنى ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾¹، حيث خصَّ الله تعالى رسوله الخاتم بوصف "العبد" وهو في رحلة الإسراء والمعراج التي شهدت أعظم الأحداث وترقى فيها الرسول بما اطلع عليه من علم وغيب واقترب ودنو حتى كان قاب قوسين أو أدنى. فتلخّصت دلالة العبودية الحقّة لله في معرفته والاقتراب منه وطاعته.

3-4 مفهوم العلمانية:

العلمانية ترجمة لكلمة (Secularism) الإنجليزية، أو (Secularité) الفرنسية، وهي مشتقة من العلم بمعنى: العالم أو الدنيا²، وليست ذات صلة بالعلم كما يتبادر لأول وهلة؛ فالعلم في الإنجليزية هو (Science)، والمذهب العلمي يُطلق عليه (Scientism)، والعلمانية (Secularism) تعني حرفياً - كما ورد في قواميس اللّغة - : "الدينيّة"، أو "المذهب الديني"³.

وفيما تعلق باحتضان هذا المصطلح في الفكر العربي الحديث، فيعتبر جمال الدين الأفغاني مفتتحاً للدعوة إلى العلمانية في العالم العربي الإسلامي، حينما أخذ يشخّص أسباب تخلف المسلمين بعد أن أتاح لهم كتابهم المنزل تشييد حضارة غير مسبوقة قلباً وقالبا. فقد "بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتها قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الرّاشدون"⁴،

¹ - سورة الإسراء، الآية: 1.

² - الباشا محمد، معجم الكافي، ط 1، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1992، ص 706.

³ - فايد زكريا، العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب، ط 1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر 1988، ص 11.

⁴ - الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، ط 1، تح: محمد عمارة، دار الكاتب العربي، القاهرة، مصر، 1979، ص 362.

حيث أخذ مفهوم العلمانية يُمارَس عبر بوابة سطوة "الحكم" و"السلطة" على حساب العلم والدين الذي كان معيارا للرئاسة في عهد الخلافة الراشدة.

أمّا حاج حمد، فيقول العلواني بشأن علمانيته مفهوما وممارسة "ظل على الدوام في تفكيره مفارقا للسائد، وجسورا في عبور مقولات الإسلام السياسي، فلم يتحدّث عن دولة دينية، أو "حاكمية إلهية"، ولم يدعُ إلى تطبيق الحدود والقصاص والديّات؛ بل تحدّث عن "دولة علمانية ومجتمع مسلم"، وميّز بين "الحاكمية الإلهية المباشرة"، و"حاكمية الكتاب"، فاعتبر الأولى ترتبط بالتدخل الإلهي المباشر، أي ما يمكن التعبير عنه بـ"الولاية التكوينية"، وهي تختص بالتدخل الإلهي في عصر النبي موسى، ولا علاقة لها بنمط الحكم في الإسلام"¹.

وحتى نستوضح طرح حاج حمد للعلمانية، لابد من الإشارة إلى الرؤية التي انطلق منها وأسّس عليها مقولته التي أخذ يدافع عنها بكل ما أوتي من "قوة" معرفية.

أ- القرآن الكريم ليس دستورا: لا يعتبر حاج حمد النصّ القرآني دستورا يشرّع منه: "إنّ القرآن ليس دستورا بالمعنى الفقهي للدساتير، فالدستور هو التشريع، والقرآن كتاب أكبر من التشريع"² فهو يتضمّن التشريع كجزئية ضمنه وليس في كليته التي تعني أنّه "كتاب مهيمن وكليّ وليس كتابا خاصا بالدستور والشرائع"³. وقد اعتمد في ذلك على أن الكل أشمل من الجزء فلا يصح سحب الجزء على الكل. فالقرآن يتضمّن التشريعات ولكنه ليس نصا تشريعيًا خالصا.

ب- تعدّد الخطاب القرآني: يقول حاج حمد عن طبيعة هذا الخطاب "قد عدّد الله - سبحانه- الخطاب للبشرية ضمن التوجّه إلى مرحلة "حاكمية البشر"، وذلك بأن ميّز بين

¹ - العلواني طه جابر، تقديم كتاب حاج حمد "منهجية القرآن المعرفية"، ص 11.

² - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 26.

³ - المصدر نفسه، ص 33.

خطاب "عام" إلى كل "الناس" بوصفهم بشرا يعيشون أوضاعا مختلفة، فيها التعدد الديني واختلاف الملل، وبين خطاب يتّجه إلى "المؤمنين" وخطاب يتّجه إلى "المسلمين". ولزم لكل نوع من أنواع هذا الخطاب شرائع¹. ويعتبر شرائع الناس بالفطرة السوية التي يتّفق بشأنها العقل البشري وتحفظ كرامة الإنسان عقلا وجسدا.

ج- عالمية التشريع في حجة الوداع : وقد كان الخطاب فيها موجّها لكل البشر، وفي تزامن "مع آية اكتمال التنزيل القرآني"². وقد انتهى بُعيد تحليله للخطاب النبوي في حجة الوداع إلى ملاحظات دقيقة وذات دلالات وازنة، منها "انتساب الناس كافة إلى آدم، وانتساب آدم إلى التراب "يا أيّها النّاس، كلّمكم لآدم وآدم من تراب" (...). ثم ربط الخطاب بالمبادئ المشتركة للتعايش البشري مؤكّدا حرمة الأنفس والأموال (...). وموجّها إلى الضوابط العائلية وحقوق المرأة (...). ومنع الربا (...). لم يزد الرسول على هذه المبادئ الإنسانية العامة المشتركة لكل الإنسانية، وهو يملك وقتها حصيلة التنزيل القرآني كله"³.

إذن، تأسيسا على هذه الرؤية التي تشكّل منها بناء مفهومه عن العلمانية، لا يتوانى حاج حمد - كما هو ديدنه في عالم الفكر والمعرفة - في "الخروج" عن المُجمع عليه في الثقافة العربية الإسلامية، ليس من زاوية الافتتان بالتميز، بل لتركيبته الفكرية التي تمتن حرفة السؤال طلبا للمعرفة، ولا يبالى "انسجامها" مع الدّارج الذي يتخذ سمة القاعدة والقانون الذي يستدعي أن يخضع له الجميع طواعية دون امتعاض. فها هو يعلنها صريحة العلماني "لا يرفض الدين، ولكنّه لا يتقبّل مفهوم السّلطة الدينية بمعناه

¹ - حاج حمد، الحاكمة، ص 139.

² - المصدر نفسه، ص 140.

³ - المصدر السابق، ص 140.

الثيوقراطي*¹ من منظور أنّ الإنسان "مخلوق حر" درجة تبلغ مداها، انطلاقاً من الفهم الذي تحمله "منهجية القرآن المعرفية" والتي هي المرتكز الفلسفي لإسلامية المعرفة، وتوضيحاتها في "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة أنّ الإنسان "كائن مطلق" تخلّق عبر جدلية كونية، فالحرية المطلقة وليس النسبية هي من شروط تخليقه الجدلي الكوني كما أوضحنا في سورة الشمس، وهي حرية تمضي إلى حد "الكفر" ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف 29)². فلإنسان أن يكفر بحكم امتلاكه لاختيار ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد 10) ولكن الله تعالى خلق الخلق بالحق الذي حرّم الظلم على ذاته الإلهية، فما يقبلها لخلقه. فبكفره يكون الإنسان ظالماً لذاته وحسب، لأنّ الله سبحانه غني عن العالمين.

وعليه، فمفهوم العلمانية يتخذ تناولاً استثنائياً في الفكر القاسمي، لأنّه ليس سحبا للطرح الغربي الذي يجرد الدين من حياة البشر، كما أنّه ليس بالطّاعن فيه كما احتضنه الفكر العربي الحديث. يقول محلّلاً المسألة العلمانية "لقد شاع في أوساط المسلمين أنّ الدولة العلمانية هي الدولة التي لا يحكمها العلماء والتي لا يقوم نظامها القانوني على قانون سماوي منزل. ولا شك أن هذه الفكرة قد رسخت في الأذهان من خلال التفكير الغربي، أي أنّ الدولة العلمانية هي الدولة المضادة للدولة الدينية. وهذا النمط من التفكير غير إسلامي على الإطلاق لأنّ الإسلام لا يفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي.

* - الثيوقراطية مصطلح ديني سياسي يوناني الأصل، مركب من كلمتين: "ثيو" بمعنى الدين، و"قراطية" بمعنى الحكم، أي حكم الدين. ويجسد هذا الحكم "رجال الدين" على اعتبار أنّهم المفوضون عن الله تعالى في تحكيم شريعته على الناس، أي أنّهم أوصياء عليهم لامتلاكهم هذا التفويض الإلهي. يُنظر: متولي عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية)، د ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1999، ص 38.

¹ - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 139.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 137، 138.

فكيف يكون في تفكير المسلمين تضارب وتضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية (أي العلمانية)؟ إنَّ الدولة الإسلامية التي تسمي نفسها دولة علمانية ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية أو التربية الدينية، كما أنه ليس معنى ذلك أنها تجرّد الطبيعة من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية. ولكن العملية الفلسفية العلمية التي أسميها "العلمنة" تعني حتما تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعاد السياسة عن الدين وعزل الدين عن شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة من تفكير الإنسان وسلوكه¹.

فثمة تمييز بين العلمانية كمنجز للعقل البشري وبين العلمنة التي تصدر الدين والمثل لتنتهي إلى مصادرة الإنسان ذاته كما هو حال المجتمع الغربي الذي "اغترب" عن كونه الإنسان. ومع ذلك، لا مندوحة من التيقّظ وإعمال آلية النقد المتواصل، ف"لا ينبغي أن تتحوّل العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه"².

وهو ما يتقاطع في دائرته مع علي حرب من حيث اعتبار العلمانية "إنجازا بشريا" في سبيل تكريس حرية الإنسان، ولكن شريطة ألا "تتحوّل إلى لاهوت جديد"³ عندما يرتهن الإنسان إلى سلطة العقل مجردا أو كما قال تقديس العقل وتأليهه باعتباره فاعلية نقدية مفتوحة، متى ما كفّ عن ذلك استحالة إلى سلطة متعالية⁴، عندما اعتبر أنّ العلمانية بالمواصفات التي حدّدها تمثّل "الضامن الأساسي للحريات والحقوق هو تعدد مصادر المشروعية والسلطة. ولعلّ العلمانية ليست شيئا آخر سوى ذلك"⁵.

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 110.

² - المصدر نفسه.

³ - حرب علي، نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان/الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص 69.

⁴ - يُنظر: حرب علي، نقد الحقيقة، ص 69.

⁵ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 110.

لكن علينا ألا نغفل - والحديث عن العلمانية والسلطة والحرية - عن كون العلمانية في طرح حاج حمد ليست خاصة بمجتمع متعدّد الانتماءات الدينية، بل هي "ضرورية حتى في المجتمع المسلم بالكامل"¹، لاستناده في ذلك على التمييز السابق بين الحاكميات، فمن يحكم باسم الله في صورة الحاكمية الإلهية؟، أو من هذا الذي في مُكنته الحكم كمستخلف عنه تعالى بما تتطلبه من مقومات ليست في طاقة البشر أجمعين؟ وانطلاقاً من هذه المعطيات "يعتب" بالقول: "لم يميّز سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، رضوان الله عليهما، وكنيتهما خطأ في الاجتهاد، بين حاكمية إلهية تستدعي وجود أنبياء وحاكمية الاستخلاف، الاستخلاف عند الله فيه تفويض صلاحيات، لذلك ذكر الله تعالى النمل والطير والجن لسليمان (...) وقد وضع كون الإسلام خاتم الرّسالات حدّاً لأي وجود كهنوتي في العلاقة مع السلطة الإلهية والكتاب الإلهي، فظهرت علاقة ثنائية: الكتاب والعقل دون وسيط، وهي ثنائية تفترض تعدّد الاجتهادات، دون أية وصاية دينية تحول دونها"².

بهذا التحليل لقضايا الحاكميات وتدرّجها، ينسج حاج حمد خلاصته عن العلمانية في إطار الدولة وليس المجتمع، "فعلمانية الدولة السياسية ضرورة إسلامية"³، في تقاطع مع ما انتهى إليه المسيري من تقسيم، فالأولى يسميها علمانية شاملة تُفصل فيها القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبيها العام والخاص، أمّا الثانية فجزئية يُفصل الدين عن الدولة فيها⁴.

¹ - الوكيل يونس، جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، (حوار مع حاج حمد) أجري في شهر أكتوبر 2004 في المغرب، نُشر بتاريخ 17 أبريل 2014 على موقع "مؤمنون بلا حدود"، ص 8.

² - الوكيل يونس، جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، ص 8.

³ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 109.

⁴ - المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط 1، مج 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002، ص 6.

كما نجد في الطرح الذي يقدمه حاج حمد بعضاً من التقارب مع ما جاء على لسان فؤاد زكريا - على سطحية الطرح وتعارضه مع حاج حمد في نهاياته- الذي يتصور أنّ "ما تريده العلمانية هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسي للمجتمع والإبقاء على هذا الميدان بشرياً بحتاً، فأساس المفاضلة يجب أن يكون بين "العقل والمنطق والقدرة على الإتيان بالحلول الواقعية الناجحة" فأية دعوة للارتكاز على سند سماوي في هذا الصراع إنّما هو تضليل يخفي وراءه رغبة دفينّة في إلغاء شروط هذا الصراع أصلاً"¹.

ننتهي بعد الذي بسطناه حول مفهوم العلمانية عند حاج حمد إلى رؤية تتكامل فيها المفاهيم الفكرية الثلاثة (الحاكمية - الحرية والعبودية - العلمانية) التي طبعت طرحه وشكّلت في الكثير من طروحاتها تميّزاً ظاهراً، يرفده سعيه المزدوج تنظيراً وتطبيقاً إلى مراجعة قضايا فكرية ونقدية وحتى اعتقادية، أتت عليها حقب وأجيال دون أن تطرح بمنهجية قائمة على عودها.

ولعلّ هذه الخلاصات الفكرية التي انتهى إليها حاج حمد تقدّم التطبيق العملي لمشروعه الفكري "إسلامية المعرفة" من حيث إنّها أبانت عن "قيمتها المنهجية الكامنة في التحوّل الإنساني إلى الكونية بديلاً عن "الموضعية" و"الوضعية" فتتكون لدى الإنسان "نظرية وجود" مرتبطة بالله - سبحانه - بوصفه خالقاً، ومصدراً "للكتاب والحكمة" فتنشكّل عقلية الإنسان وأخلاقه على ضوء هذا الارتباط الإلهي، فيتعالى على نزعتة الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة وينتمي لمنظومة إلهية من القيم نقيض التعالي في الأرض والإفساد وسفك الدماء مهما كانت المبررات النفعية ونزعتها العملية غير الأخلاقية"². ومع ما في المشروع من مشروعية تحقّق وتجسيد، إذعانا لقول الحق تعالى: ﴿يُرِيدُونَ

¹ - حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، ص 139.

² - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 113. (بتصرف).

لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ¹، إلا أنه في المقابل يستدعي طاقات من الوعي والممارسة النقدية المخلصة الجهد الكثير

¹ - سورة الصف، الآية: 8.

الفصل الثالث

المشاريع القرائية

المعاصرة لحاج حمد

بين التقاطع والتباين

توطئة

أرجأنا - كما سبق وأن ذكرنا ذلك في الفصل التمهيدي من بحثنا - الحديث عن الاتجاه الحدائثي بشيء من التفصيل إلى هذا الفصل، من منطلق أننا نزعم العمل على تبين مفاصل المقترَب المنهجي والفكري لمشروع محمد أبو القاسم حاج حمد بما تيسر لنا من معطيات أمكننا بلوغها من خلال بسط مشاريع قرائية صدرت معرفياً عن مشارب تكاد تتوحد فيما بينها، ذلك أن النماذج المزمع تناولها متجايل أصحابها*. وهذا المؤشر يمنحنا فرصة اقتراب نقدي نستبين من خلاله المشروع القاسمي.

ولأجل بلوغ هذا المقصد، ارتأينا من الوجهة العلمية أن نتناول مشاريع كل من محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، لما تمثله هذه الرباعية من تنوع في الطرح من جهة، وتعالق في بعض القضايا من جهة أخرى. الأمر الذي سيتيح لنا اختبار - من زاوية مقابلة - الطرح المنهجي والرؤية الفكرية لحاج حمد في خضم هذه المشاريع التي تسمها الساحة الفكرية النقدية الحديثة بأنها الأبرز من حيث الاكتمال المنهجي والتميز الفكري.

وهكذا نزعم أنّ القراءات التي نعتزم مقاربتها تعدّ ضرباً من التشكيل أو البناء المنهجي والمفاهيمي المنبثق عن النصّ مقروءاً، أي حينما نتخذ من مصطلح القراءة - كما جاء في الفصل التمهيدي* - المحصلة العامة للملابسات الفاعلة في المحيط النصي. ما يعني أننا نعتبر المشاريع القرائية نوعاً من المنهجية النصية.

* - اعتمدنا في الترتيب الذي تناولنا فيه هذه المشاريع على أساس الأسبق زمنيًا من حيث المولد، ولا شأن له بأي تفاضل من حيث التقديم أو التأخير. بمعنى أننا انتصرنا للمعطى الزمني لا المنهجي أو الفكري. وقد وجبت الإشارة إلى ذلك لإزالة أية تأويلات غير مؤسسة علمياً أو التورط في استنتاجات مغلوطة سواء تعلقت في حق البحث أو في حق أصحاب المشاريع المطروحة.

* - ينظر: حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ص 9.

1- مشروع محمد أركون (1928 - 2010)

حمل المفكر الجزائري محمد أركون، بحكم انشغاله بالشأن الفكري وبخاصة ما تعلق بالدراسات الإسلامية، ما أسماه مشروع نقد العقل الإسلامي. وقد اعتمد في ذلك على أطروحته الفكرية "الإسلاميات التطبيقية"، التي عرفها مترجم أعماله هاشم صالح بالقول: "يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية تلك المنهجية الجديدة التي اخترعها هو شخصيا، لكي يتجاوز منهجية الإسلاميات الكلاسيكية الخاصة بالمستشرقين بعد أن يأخذ كل ما هو مفيد منها"¹.

لقد انكب مشروعه منذ البداية - كما يتضح من قوله - على محاولة الردّ على ما أنتجه المستشرقون وبخاصة في فرنسا تحديدا، في ردة فعل توحى أنّه استشعر ضرورة البحث في أعماق العقل الإسلامي عبر مناهج متعدّدة يبرهن من خلالها قابلية تطبيقها "كان هوسي الأكبر (...). أن أطبق على الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الأسنويات وعلم الدلالات عموما والإشارات والرموز"².

كما سعى من خلال مشروعه إلى المراجعة التاريخية للتراث الإسلامي بل العمل على التحرّر من سطوته أو كما يسميها في كتاباته "الأسيجة الدوغمائية" دون أن يقصد من ذلك نقدهم بل نقد الدعوة إلى تأييد التراث "لا نؤاخذهم طبعاً على ما فاتهم في زمنهم ومرحلتهم الفكرية من مناهج التصحيح ومبادئ النقد المعرفي والتحليل التفكيكي. فنحن نحترم المواقف الفكرية السابقة وما تنتجه في زمنها وبيئتها من منظومات معرفية. ومع

¹ - أركون محمد، الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد، ط 6، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012، ص 197.

² - أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ط 1، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009، ص 23.

هذا الاحترام للأوضاع التاريخية نكتشف المسافة الفاصلة بين عالم من المعرفة مضى وانقضى، وبين عالمنا نحن أبناء الحداثة وورثي العقائد الدينية القديمة¹. ولعلّ هوسه هذا بالقدر الذي أتاح له توظيف أدوات للبحث بقدر ما تورّط جراء الخلود المفرد لها إلى التجني على النصّ القرآني كما يتبيّن ذلك في الآتي:

1.1 القرآن ملفوظ قراءته التلاوة:

حينما يقارب أركون القرآن الكريم، فإنّه يعتمد طرحاً أركيولوجياً- على طريقة Mitchel Foucault (ميشال فوكو: 1926 - 1984)-، حيث يفصل في دلالة القرآن التي يربطها بالتلاوة على اعتبار أول تجلياته، لأنّ الآيات الأولى منه أمرت بالقراءة، وبما أنّه لم ينزل مكتوباً وإنّما تلقاه الرّسول صلى الله عليه وسلم سماعاً من جبريل عليه السلام، فلا مجال للحديث عن نص مكتوب يقرأ، وإنّما هو كلام متلو. وهو ما يذهب إليه أركون حين يوضّح معنى القرآن والوحي بالقول: "النبئتئ أولاً بالبحث عن معنى كلمة قرآن التي هي، في اللّغة العربية، مصدر للفعل قرأ. وفي القرآن نفسه نجد أنّ جذر المادة قرأ يدل بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنّه لا يفترض مسبقاً وجود نصّ مكتوب أثناء التلقظ به للمرة الأولى من قبل محمد"².

ولكن السؤال الذي يطرح بشأن ما جاء في تحليل أركون لمفهوم القرآن هو كيف أمكنه القول بأنّ جذر الفعل "قرأ" هو التلاوة للتدليل على أنّ القرآن الكريم تدرّج في التشكّل من مرحلة التلقظ إلى مرحلة الكتابة التي تتناسب مع فعل القراءة؟ فانطلاقاً من سحب فعل القراءة على جذر قدره أركون في صيغة التلاوة، أخذ في بناء أطروحته بدءاً

¹- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 4، تح: هاشم صالح، دار

الساقى، بيروت، لبنان، 2011، ص 12.

²- أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 82.

من إعادة ضبط مفهوم الوحي، الذي نزع عنه "قدسيته" بما انتهى إليه من كونه (الوحي) منتج تراثي.

2.1 الوحي منتج تراثي :

ينطلق أركون في مسألة تدوين القرآن الكريم أو كما يسميه الانتقال من الحالة الشفوية إلى الحالة التدوينية (المصحف) برّد الرواية التراثية حول جمع القرآن الكريم اعتماداً على مقولات "علم التاريخ الحديث" الذي "لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر. نقول ذلك، وخصوصاً أن جمع القرآن قد تمّ في مناخ سياسي شديد الهيجان"¹. فمدار الأمر بالنسبة إليه يتخذ مسلكاً استشراقياً يقتفي من خلاله آثار رائد تاريخية القرآن، صاحب "تاريخ القرآن" المستشرق الألماني Theodor Noldeke (تيودور نولدكه: 1836 - 1930)، كما يذكر ذلك* بوصفه مرجعية علمية في المنهج التاريخي، إلى جانب استعانته بالمدرسة الفرنسية فيما تعلق بتاريخ الأفكار ممثلة في أحد أعلامها M.Foucault (ميشال فوكو).

لقد تبنى أركون المنهج التاريخي الذي خلص معه إلى القول بأنّ الوحي الذي يحمل التراث الإسلامي تصوراً عنه بطريقة تضي عليه هالة من التقديس والتعظيم، لا يحمل من هذه الصفات شيئاً يُذكر، لأنّ مردّ هذا التبجيل "افتعال" مصدره بشري لأغراض أيديولوجية أو سلطوية وحسب. ويزعم أنّ تدوين القرآن في عصر الخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان (577 م - 656 م) رضي الله عنه يُعدّ انحرافاً عن أصل الوحي. ويقول منتقداً اعتماد "الوحي كمصدر لتأسيس النّظام الشرعي والقيم الأخلاقية المتشكّلة

¹ - أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 90.

* - الكتاب في أصله أطروحة دكتوراه تقدّم بها نولدكه في سن العشرين، بعنوان "حول نشوء وتركيب السور القرآنية" سنة 1856، وأخرجه في طبعة أولى سنة 1860 بهذا العنوان.

* - يُنظر: أركون محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 82.

والمفروضة من قبل الفقهاء بمساعدة سلطة الدولة، فإنه قد أصبح حالياً مستهلكاً ومتجاوزاً من قبل الفكر الحديث والثورات الحديثة¹.

ونلاحظ في نص محمد أركون الموالي، مدى تأثره بالفكر الغربي درجة يجاهر فيها بسعيه الحثيث لأن يحذو حذوه في أدق التفاصيل، في ترجمة صادقة للحديث النبوي الشريف "لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبِيرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى، قَالَ: فَمَنْ؟" أخرج البخاري في الصحيح. يقول أركون: "الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقاربا بها باستمرار. وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية. ولم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن"². ففضلاً عن دعواه لاقتفاء أثر الفكر الغربي، فإنه يرنو إلى تغيير المرجعية الإسلامية "القرآن الكريم" كما يعلن ذلك صراحة، وكأنه يبشر أو يدعو إلى مرجعية جديدة غير التي اعتمدها المسلمون؟! ولكن، فات أركون الانتباه إلى أمر مهم بل جوهري، وهو أن دعوته إلى اعتماد المقاربة المطبقة على النصوص المقدسة من تورا وإنجيل على النص القرآني لا يمكنها أن تستقيم بحال لسبب الحفظ الذي خص به القرآن العظيم "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" فيما اعتور النصوص الأخرى التحريف والوضع، ما يلقي بكل التنظير التاريخي عرض الحائط فيما تعلق بالقرآن الكريم. كما يظهر مدى "انصهاره" في الفكر الغربي من خلال إصراره على ضرورة التطابق الكلي بين هذا الأخير وصنوه العربي، فعندما يستشهد بإنجازات النقد التاريخي في حقل النصوص المقدسة (التورا والإنجيل) بيدي حماسة للأمر الذي استساغه العقل الغربي وتقبله "دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة للوحي. ومن المؤسف له أن هذا

¹ - أركون محمد، أين الفكر الإسلامي المعاصر، ط 3، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2006، ص 93.

² - أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص ص 22، 23.

النقد لا يزال مرفوضاً من قبل الرأي العام الإسلامي¹. فهو يجعل معيار النجاعة مدى "التطابق" مع الفكر الغربي.

3.1 المجاز القرآني مصدر اختلاف التأويلات:

يعتبر أركان النص القرآني نصاً مجازياً بامتياز كما النصوص المقدسة الأخرى، ويستدل على هذا الاستنتاج بما أفرزته التأويلات والتفاسير المختلفة بشأنه، ذلك أنه لو كان نصاً صريحاً ومباشراً لما كان محلّ اختلاف في القراءة والفهم والتأويل. يقول في ذلك: "النص الديني يحبل بالمجاز، أو قل يخترقه المجاز من أقصاه إلى أقصاه"²؛ بل نجده يؤسس لتمايز النص القرآني عن بقية النصوص الأخرى وبصورة أخص النص الشعري في هذه المسألة إذ "هنا تكمن نقطة التمايز الأساسية بين النص الديني والنص الشعري مع المحافظة على خصوصية النص الديني وتمييزه في نقاط أخرى أساسية أيضاً عن النص الشعري. والمجاز بطبيعته قابل لعدة تأويلات لا لتأويل واحد"³. ومن ثمة يحصر فرادة النص القرآني في ملمح بلاغي صرف لا يتجاوزه. وهو ملمح فيما يبدو غير متزن في تناوله، بالنظر إلى تضحيته ببقية المناحي التي تتسح النص القرآني وتصنع تميّزه بين كل النصوص الأخرى.

فيما ذهب حاج حمد إلى مصدرية مغايرة لاختلاف التأويلات، مبعثها التركيبية المنهجية المعرفية التي شكّلت كلية النص القرآني من حيث كونه الوعي المعادل الموضوعي للوجود الكوني وحركته. ولعلّ هذا ما يُظهر تميّز حاج حمد مقارنة بأركون، من حيث الزاوية التي أطرت مقارنته للنص القرآني، ففضلاً على بلاغته المثلّي، أثار فرادة هذا النص من حيث طبيعة لغته التي شكّلت بتوظيفها القرآني "إعجازها" الذي لا

¹ - أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 91.

² - أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى، وإرادات الهيمنة، ط 2، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2001، ص 194.

³ - المرجع نفسه، ص ص 194، 195.

قَبْلَ للفصاحة العربية بلوغها، إذ أمكنها تحويل ذات اللّغة البشرية إلى لغة مطلقة الدّلالة، مكنونة المعاني، مرافقة لقارئها على اختلاف عصره ومصره.

4.1 التاريخية مبعث للتمايز:

لقد سعى أركون لتوضيح طبيعة مفهومه للتاريخية، الذي اتخذ منه منهجا للمقاربة، حيث يرى أنّ الاختلاف في التفسير والتأويلات التي أفرزت ما يسميه مذاهب، في إمكان هذه الأخيرة أن تتجاوزته من خلال استيعاب سُنّة التطور والتغير التي أغفلتها حين اعتبرت تأويلها هو الأصحّ دون غيره "فينبغي أن نعتزف هنا بأنّ المسلمين، في أغليبيتهم السّاحقة، لا يزالون يعيشون في مرحلة ما قبل العلم. وهذا الحكم ليس احتقاريا ولا ازدرائيا، وإنّما هو يعبر عن حقيقة واقعة لا حيلة لنا فيها. (...) فمثلا عندما طرحت مفهوم العجيب في القرآن، والمفهوم النسبي للعقل في القرآن أيضا، لم يفهم عليّ بعض المتقنين المسلمين، واعترضوا بأنّ مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان، فالعقل أبدي سرمدى في نظرهم (...) ولم يستطيعوا أن يدركوا بأنّ للعقل تاريخيته أيضا، بمعنى أنّه مشروط بالعصر والظروف، وأنّه يتغيّر إذا ما تغيّرت العصور والأزمان وتجدّدت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها"¹. فتراكمية المعرفة تفرز هذا التمايز والاختلاف الذي لا يقصد منه الطعن في الماضي والتراث. وهو في هذا الطرح يتقاطع بشكل واضح مع حاج حمد، عندما اعتمد هذا الأخير تقسيما لتطور العقل البشري من الإحيائية إلى الثنائية التقابلية إلى الجدلية.

5.1 أركون والنص القرآني:

حول بنية النصّ القرآني من حيث ترتيب السور والآيات يقول أركون "نحن نعلم أنّ نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا

¹ - أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص 190.

لأي معيار عقلائي أو منطقي. وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على "المحاكاة المنطقية، فإنّ نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا "بفوضاها". (...). هذه "الفوضى" تخبئ وراءها نظاما دلاليا وسيميائيا عميقا. وبالتالي علينا أن نستكشف أنماط الخطاب المستخدمة في القرآن. وهذا ما فعلته وميّزت بين خمسة أنواع هي: الخطاب النبوي، والخطاب التشريعي، والخطاب السردى القصصي، وخطابات الحكم والأمثال الجامعة، وخطاب التراتيل والتسابيح"¹.

وبالعودة إلى إحدى تطبيقاته على النص القرآني، وقد تمثّلت في سورة الفاتحة، يقوم بإخضاعها للتحليل التاريخي الذي اعتمده "البعض ليرصد أخبار تدوين القرآن، ويتتبع تحركات الوحي، ويفتش في أسباب النزول، ويبحث في الأرض عن ظاهرة يؤكّد بها بشرية القرآن"²، حيث يتتبع الآيات ويعلّق على ذلك "الشيء المثالي الذي نعلم به هو أن نستطيع وصف الوضعية العامة للخطاب بشكل شمولي كامل أقصد الظروف التي لفظت فيها سورة الفاتحة بشكل شفهي لأول مرة. كل ما نستطيع قوله هو أنّ هذا النص القصير الموضوع في رأس المدونة القرآنية ومن هنا اسم الفاتحة الذي خلع عليها فيما بعد- يحتل في الترتيب الكرونولوجي الرقم 46. ولذلك يمكن القول إنّ من المفيد على الأقل تاريخيا أن تُقرأ الفاتحة من خلال السياق الممتد من السورة 1 إلى السورة رقم 46. ولكن يشترط أن يكون هنا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحا بشكل قاطع"³. فهو ينطلق في "تحليله" لنص الفاتحة من قواعد منهجه التاريخي الألسني الذي لم يتمكّن

¹ - أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ط 6، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012، ص 96.

² - حسن علي حسن مطر الهاشمي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، ط 1، دار الكفيل للنشر، بغداد، 2014، ص 110.

³ - أركون محمد، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط 2، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005، ص 118.

من الفصل في مطابقة هذا النص مع النص "المنزل" أو الموحى، والذي يسميه النص الشفهي.

لقد حرص عند قراءته لسورة الفاتحة على هدم "ثمانية مبادئ تراثية" - حسبه - من ضمنها وجود الله، وكلامه إلى البشر جميعاً، وقد وثق في كتابة القرآن، الذي يتضمن الحقيقة المطلقة الوحيدة التي في إمكان البشر معرفتها باقتفاء أثر الصدر الأول. وقد استعاض عن هذه المبادئ بخماسية تخول الإنسان معرفة الواقع بشكل صحيح، يتجاوز بها إكراهاته المختلفة، وهو في خروجه هذا يتوافق مع الصوفي في سلوكه نحو الله والباحث في ممارسته الاستكشافية الراضية للتوقف عند حد*. ثم أخذ بعدها في تحليل السورة عبر ما أسماه اللحظة الألسنية وما تضمنته من تحرر للأسماء والضمائر وطبيعة التراكيب النحوية التي أظهر فيها أركان براعة في التحليل عندما توصل إلى نتيجة تشرح ذلك النسج اللغوي الذي "يبلغ من الخصوصية حد أن المؤلف ينبثق من خلاله بشكل من الأشكال ثم يبني ويتشكّل كلما راحت عملية القول تتطور وتتقدم"¹. ويواصل قراءته بعد ذلك للأفعال القليلة في السورة مقارنة بالضمائر والأسماء التي يستقي منها قدرتها على الجمع بين الدورين الإسمي والفعلي من خلال أمثلة "الحمد، مالك، المغضوب، الضالين". ثم قراءة البنيات النحوية التي يبرز احتواءها على النموذج العاملي إلى جانب البنية المركزية للتحالف المقدس، وكذا دور الإيقاع والنظم، ليختم بأنساق اللحظة التاريخية التي تتطلب حسبه جمع كل القراءات التي تناولت سورة الفاتحة لبلوغها*.

لقد بذل أركون جهداً تحليلياً معتبراً أصاب في بعضه، فيما استنزفت جهده في جوانب كثيرة أسئلته المتشككة؛ بينما الأولى أن يُعتمد النص كمحدد للمنهج كما فعل طه

* يُنظر: أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ص 121، 122، 123.

¹ - أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 130

* - يُنظر: المرجع نفسه، ص ص 132، 133، 134.

عبد الرحمن في معرض نقده لمنهجية محمد الجابري في تحليل التّراث بالقول: "لقد كانت الآليات التي توسّل بها (...) آليات منقولة (...) فإنّ إقحامها في التّراث لا بد من أن ينعكس عليه بما لا يوافق بنيته في كليتها"¹. أمّا من منظور قاسمي، فكان سيكفيه مؤونة هذا الحفر الأركيولوجي المتشكك في النّص بالأساس، بالعودة إلى النّص ذاته ليطلّع على بنائيته الكلية التي تمنع عنه تلك الشكوك التي راودت خلد أركون، فالنّص محفوظ، بل أكثر من ذلك يمتلك من المنهجية ما يجعل مثل هذه المناهج "المسلّطة" على النّص تتبيّن ضحالتها بل صغارها!

إذن لا ننكر تقاطع أركون مع حاج حمد في جانب من الطّرح، من حيث اعتبار تنوّع الخطاب في النّص القرآني وإنّ أجمله حاج حمد في ثلاثية المؤمنين والمسلمين وخطاب إلى النّاس، فيما التبتت عليه مسألة المنهجية التي يتحرّك ضمنها الخطاب القرآني بشكل عام دفعته إلى وصفها بالفوضى، لعدم تبين هذه المنهجية لقارئ القرآن الذي يحمل في قراءته مناهج لا تحتل طاقات النّص فتحجب عنه حقيقة المنهجية المعرفية للقرآن العظيم.

كما انتقد أحد دارسي المقاربة الأركونية طريقة تناوله للنّص القرآني حيث يقول: "تنزع القراءة الألسنية عند أركون بإفراط إلى إسقاط خصائص النّص الأدبي البشري على النّص الموحى، وإلغاء كل مميزات النّص الموحى، حيث باتت خصائص المرسل مصدر النّص متطابقة عنده في الحالتين"²، فعندما يتناول النّص القرآني يُسقط عليه "الظروف والملابسات البشرية" التي تعرض على المؤلف البشري، نتيجة لاقتفائه المناهج الحديثة دونما تدبّر علمي أو تمييز لطبيعة المدونة؛ فحين اعتمد المنهج التاريخي الذي طبّق

¹ - عبد الرحمن طه، حوارات من أجل المستقبل، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2011، ص 29.

² - العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النّص عند محمد أركون، ط 1، دار صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، 2009، ص 254.

على النصوص المقدّسة (التوراة والأنجيل) نتيجة ما طرأ عليها من تغييرات جرّه إلى "التقول" على النص المتأثر بالزمكانية، إذ يقول "قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانسا أو منسجما، خاصة إذا علمنا أنّه استمر على مدى عشرين عاما"¹. ليعلق العباقي مفسّدا هذا الزعم بالقول: "إن كلاما كهذا يوحي بتأثير واقع البشر في الذات الإلهية، وهذا سخيف جدا، فما دام القرآن قد أوحى به الله عزّ وجلّ، فلا مرأى في انسجامه وتجانسه، إذ لم يصدر ممّن يخضع للتأثيرات الخارجية التي تتغير بتغيّر الوقت، ولم يصدر ممّن حدّت مداركه ومعارفه كي يؤدي اجتهاده إلى حصول خلل في انسجام ما ينتج وتجانسه، بل صدر من مبدع الزمان والمكان، ومدرك خفايا الأمور ودقائقها"².

ولعلّ من الملاحظات التي قدّمها حاج بشأن مشروع أركون ما يوضّح بشكل مجمل التقاطع والتباين بين مشروعَي الرجلين، إذ يبدي رأيه في المنهج النقدي الأركوني بالقول: "ميزة أركون أنّه يساعدك على "التفكيك" ولكنّه لا يساعدك على "التركيب" وعلى أركون أن يقطع المشوار من التفكيك إلى التركيب"³، لأنّه يرى أن أركون لم يتعمّق القرآن مع أنّه أعمل فيه "بحثا أركيولوجيا"، ثم يضيف: "وقتها يحتاج لأن يتعمّق في القرآن. إنّ أركون يساعدني 50% ولكن في الخمسين الأخرى أحتاج أن أقيده قليلاً..⁴. والمشكلة في ذلك كامنة - كما أشار إليها حاج حمد- في توقّف الدراسة عند حدود التحليل فالتفكيك دون محاولة إعادة التركيب الذي يقمّ الإجابات عن الكثير ممّا يبدو غامضا

¹ - أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114.

² - العباقي الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثيّة: دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون، ص 255.

³ - علي الديري، فاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص 54.

⁴ - المصدر نفسه.

"مشكلة الفلسفة التفكيكية هي التركيب. فكك كما شئت وساعدني في التركيب"¹. فقيمة التحليل والدراسة تتمثل في الصياغة الجديدة التي تتشكل من إعادة تركيب العناصر المفككة. بمعنى آخر، المطلوب هو عدم اعتبار التحليل والتفكيك منتهى المعرفة بل علينا أن نواصل إلى مرحلة التركيب لنحصل على الإجابات الأكثر موضوعية، لأنها مستخلصة من التحليل المكتمل الخطوات (1- تحليل، 2- تفكيك، 3- تركيب). لأنه بتعبير حاج حمد "فالتركيب لا يتم خارج (رؤية كونية) تخلق فوق فضاءات الأرض وموضوعيتها"².

¹ - علي الديري، فاضل عنان، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003، ص 54.

² - حاج حمد، الأثر الغيبي في حركة الواقع، ص 1.

2 - مشروع محمد عابد الجابري (1936 - 2010)

يعتبر المفكر المغربي محمد عابد الجابري بتعبير علي حرب "من فرسان النقد على الساحة العربية، فهو كنظيره محمد أركون، صاحب مشروع فكري يرمي إلى نقد العقل العربي"¹، الذي توزّعت سلسلته* من المؤلفات التي تتابعت طبعاتها، وهو من بين أطول المفكرين المعاصرين نفساً في التأليف، كما تبيّنه سلسلتا العقل العربي والقرآن الكريم*. وقد اهتم بدراسة المدونة الأولى (القرآن) كما تُظهره مؤلفاته في هذا المجال مع إبقاء وفائه للمنهج العقلي الذي بدأ به مسيرته الفكرية.

2-1 المنهج العقلي وقرآن التنزيل:

أمّا عن منهجه في تناول النص القرآني، فإنّه يتبنّى مقاربة القضايا والغوص في ثناياها عبر التحليل والحفر دون الخلوص إلى إعادة تركيبها، حيث يقول: "فضلنا الاقتصار على "الحفر" والتحليل والإشارة إلى ما نعتقد أنه الحقيقة، تاركين للقارئ مهمة "التركيب" اقتناعاً منا بأنّ خير نتيجة يمكن أن يحصل عليها القارئ هي تلك التي يستخلصها بنفسه"².

إنّ اعتماده لهذا المنهج في دراسة القرآن بغرض تتبع مساره التطوري ليس بالمنهج المستحدث، وإنّما قد احتكم إليه في الدّراسات الاستشرافية على يد كل من ثيودور نولدكه في أطروحاته "تاريخ القرآن" إلى جانب المستشرق الفرنسي Regis Blacher (ريجيس بلاشير

¹ - حرب علي، نقد النص، ص 115.

* - نقد العقل العربي في أربعة أجزاء: 1- تكوين العقل العربي، 2- بنية العقل العربي، 3- العقل السياسي العربي، 4- العقل الأخلاقي العربي.

* - 1- فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول - 2 مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، 3-

² - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013، ص 428.

1900 - 1973) من خلال ترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسية في كتابه "معاني القرآن" الصادر في ثلاثة أجزاء سنة 1957.

وقد توخى من خلال دراسة القرآن، حسب ترتيب النزول، الوصول إلى ما يسميه المسار التكويني للقرآن، يقول: "ولمّا كان الهدف عندنا من "الترتيب حسب النزول" هو التعرّف على المسار التكويني للنص القرآني باعتماد مطابقتها مع مسار الدعوة المحمدية، فإنّ دور المنطق أو الاجتهاد لابدّ أن يكون مركزاً أساساً على المطابقة بين المسارين"¹. غير أن اعتبار مسألة توثيق النص القرآني حسب ترتيب النزول يعدّ من الإشكالات التي تعترض هذا المنهج كما يقول عنه الجابري نفسه من حيث كونه "ترتيب ضروري ولكنّه لا يكفي"²، لأنّ سبل التوثيق تعوزه في بعض الأحيان مثلما يعترف بذلك "الابد من الاعتراف هنا بأننا إذا كنا نستطيع أحيانا الحكم بأن موقع سورة معينة في لائحة ترتيب النزول المعتمد لا يتسق مع معطيات أخرى يقدمها لنا المأثور، الأمر الذي يستوجب نقلها من موقعها، فإنّه من الصعوبة بمكان تعيين موقع آخر مناسب لتلك السورة تنقل إليه (...). ما دام الترتيب المقترح يقوم فقط على تغيير بعض المواقع، وليس إنشاء ترتيب جديد تماما، الأمر الذي لن يجد ما يبرره"³. وهو ما يعني إقرار - كما ذكره الجابري نفسه - باضطراب هذا المنهج وعدم مواعمته لدراسة موضوع إعادة ترتيب القرآن الكريم..

2- 2 التشكيك في القرآن:

لقد كان من تداعيات الارتكان إلى سلطة المنهج على حساب النص القرآني، أن تورط الجابري في مسألة التشكيك في صحة القرآن الكريم، بعدما أخذ في طرح أسئلة

¹- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 245.

²- المرجع نفسه، ص 244.

³- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 245

"عقلية" محضة تساوقا مع منهجه الذي أخذ يتحرى في قضية جمع القرآن الذي اعتبره "ترتيب اجتهادي". وهذا ما يقول به جل من بحثوا في هذا الأمر من القدماء والمحدثين¹ كما اعتقد؛ بينما كان جمع القرآن الكريم جمعا توقيفيا من الله تبارك وتعالى أمر به جبريل عليه السلام. فما من سبب يستدعي تكلف البحث في جمع وترتيب القرآن بمنهج عقلي تاريخي جعله يتورط في سؤال مشكك ومتهم النص القرآني قبل غيره بعدما تعرّض لمسألة التحريف من زيادة ونقصان: "إنّ ما يهنا هنا هو ما يتصل بمسألة "جمع القرآن"، أعني ما يدخل في نطاق السؤال التالي: هل "المصحف الإمام" - الذي جمع زمن عثمان والذي بين أيدينا الآن - يضمّ القرآن كلّهُ: جميع ما نزل من آيات وسور، أم أنّه سقطت أو (رفعت) منه أشياء حين جمعه؟"².

وعند هذه النقطة نستحضر المعالجة التي قدّمها حاج حمد لمسألة إعادة ترتيب القرآن الكريم بعد أن اكتمل تنزيل الوحي على قلب النبي محمد صلى الله عليه وسلم ﴿وَأَنَّهُ لَنَتَنزِيلُ رَّبِّ الْعَالَمِينَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194)﴾³ وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (101) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُبَيِّنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (102)﴾⁴، إذ اجتهد في تقديم إجابة تحليلية كان رافدها النصّ القرآني نفسه، حيث اعتبر أن إعادة الترتيب إنّما هي فعل إلهي أمر به نبيه محمد عليه الصلاة والسلام عبر الروح الأمين جبريل عليه السلام. فما من داعٍ لكل تلك الضجة "العقلية والتاريخية" التي أخذت تدلي بتحاليل معتلة. فضلا عن ذلك، استخلص حاج حمد من إعادة الترتيب - كما أشرنا في الفصل الثاني- التي لم يتوقف

¹ - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 216.

² - المرجع نفسه، ص 223.

³ - سورة الشعراء، الآية: 192، 193، 194

⁴ - سورة النحل، الآية: 101، 102

عندها المفسرون كثيرا واكتفوا باعتبارها توقيفية، المنهجية البنائية للنص القرآني وعالمية خطابه، حيث اعتبر إعادة الترتيب إخراج للنص من تاريخية التنزيل إلى عالمية الخطاب. وما ذلك إلا لقراءة النص بأدواته في مقابل البحث عن أدوات التاريخ والعقل لقراءته كما فعل الجابري.

2 - 3 الجابري ومكانة القرآن :

عندما يحتكم الجابري للمنهج على حساب النص، فإنه يسقط في العديد من الأخطاء منها مساواته بين النص القرآني والتوراة والإنجيل على اعتبارها جميعا نصوص إلهية، من جهة ومن جهة، أخرى لا يجد من تميّز للقرآن الكريم عن بقية النصوص إلا ميزة واحدة وتبدو أنّها غير معتبرة إذ يقول: " لا يتميّر القرآن عن حقيقة التوراة والإنجيل لا بمصدره ولا بمحتواه، وإنّما يتميّر بكونه نزل بلسان عربي مبين"¹. ولكنه يتمادى في نوع من التهوين، إذ حتى قوله بتميّر لسانه (النص القرآني) لا يعتبره ذا قيمة لأنّه بعد أن يورد الآية ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾² يعلّق عليها "على أن نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم بلسان عربي لا يعني تفضيل اللّغة العربية على غيرها من اللّغات، وإنّما يعني فقط أنّ بعثته ورسالته إلى العرب يقتضي أن يخاطبهم بلغتهم كي يفهموا عنه"³ لا أكثر ولا أقل؛ بل ينساب مع ذات التقدير، عندما يحيل على الآية التي استشهد بها في هامش كتابه بالقول: "نفس المرجع"⁴ فلم يعتبر القرآن الكريم مصدرا، وهو ما اعتمده في إحالات كتابه.

¹ - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 194.

² - سورة إبراهيم، الآية: 4.

³ - المرجع السابق.

⁴ - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 194.

2 - 4 نقد التّراث:

ارتكز مشروع الجابري بالأساس على التّراث، ومن هنا كان "يصرّ على الانتباه إلى تاريخية الثقافة والفكر في مقارنته للتّراث. إنّه يعتبر الماضي والمستقبل هما بالفعل كالحاضر أي غير جامدين لأنّهما ضرورة وحركة. (...) لذلك يرى ضرورة إعادة قراءة التّراث كما الفكر المعاصر انطلاقاً من رؤية شمولية، وجدلية، وتاريخية بخاصة"¹.

وقد سعى إلى تأسيس منهج لتناول التّراث يعتمد على الاتزان، إذ "يقترح الجابري طريقة للتعامل مع التّراث تقوم على الموضوعية التي تفصل بين الذات والموضوع لكي تتحقّق رؤية الأشياء كما هي. وبما أنّ التّراث ينتمي إلى الماضي، كان من الضروري قراءته قراءة علمية مرتكزة على قدر كبير من المعقولية والموضوعية"² كاستجابة تلقائية لطبيعة الموضوع الذي يتطلّب هذا الأسلوب من الدراسة.

وفي كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم"، يؤكّد الجابري المنحى الذي اعتمده حاج حمد من حيث اعتبار القرآن الكريم خارج دائرة التّراث الذي يعتبره منتجا بشريا، فيقول: "لقد أكّدنا مرارا أنّنا لا نعتبر القرآن من التّراث"³ بل يثير مسألة "عربية القرآن، إذ يعتبر أنّ "الظاهرة القرآنية، وإن كانت في جوهرها تجربة روحية، نبوة ورسالة، فهي في انتمائها اللّغوي الاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبالتالي يجب أن لا ننظر منها أن تخرج تماما عن فضاء اللغة العربية، لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي"⁴.

ولكنّه في سياق حديثه عن التّراث ومحاولة استثماره وابتعائه لأجل بعث التجديد في الفكر العربي الحديث، يكرّس الجابري "شعور الدونية" أو عقدة النقص التي تلازم

¹ - أبي در نائلة، التّراث والمنهج بين أركون والجابري، ص 62.

² - المرجع نفسه، ص 63.

³ - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 26.

⁴ - المرجع نفسه، ص 27.

الإنسان العربي قبالة الغربي عندما يربط السعي إلى إثبات الذات العربية لا من أجل ذاتها وإنما في مقارنة مع الآخر الغربي. ولعلّه في هذه النقطة يجرد الإنسان العربي من أي هوية إلا أن يُعرّف من خلال مقابلته للآخر. فهو يقول في معرض سؤاله "كيف نستعيد مجد حضارتنا؟ كيف نحيا تراثنا؟ (...)" - يجيب - الدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة إلى تأكيد نفسها بهذا الشكل معروف ومعترف به من طرف الجميع: إنّه التحدي الحضاري الغربي بجميع أشكاله وكافة أبعاده"¹.

وتساوقاً مع حديثه عن التّراث، يعتبر مسألة فهم القرآن متاحة للجميع كردة فعل لتجاوز التّراث، يقول: "فهم القرآن مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأنّ القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان، يفرض علينا اكتساب فهم متجدّد للقرآن بتجدّد الأحوال في كل عصر"².

ولكنّه عندما تحدّث عن منهجه أعلاه، حين قال: "فضّلنا الاقتصار على "الحفر" والتحليل والإشارة إلى ما نعتقد أنه الحقيقة، تاركين للقارئ مهمة "التركيب" اقتناعاً ممّا بأنّ خير نتيجة يمكن أن يحصل عليها القارئ هي تلك التي يستخلصها بنفسه"³، أظهر من خلاله الجابري أنّه يعتمد منهاجاً يراعي القارئ الذي يعتبره سيّد قراره في التخرّيج أو التركيب الذي سيعتمده بعيد اطلاعه على أي مقارنة تحليلية. ومن ثمة لا يمكننا إلا أن نستحسن مثل هذا الطّرح لمرعاته حرية الفكر وتقديره للعقل. لكن في المقابل، يبدو على هذا المنهج أنّه يُحجم عن إبداء خلاصاته وقناعاته من خلال حوصلة التحليل والحفر الذي يجريه. فما الجدوى المتوخاة من التحليل المستفيض دون الخلوص إلى نتائج ظاهرة

¹ - الجابري محمد عابد، نحن والتّراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص 12

² - الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط 1، دار النشر بيروت، لبنان، المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص 6.

³ - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 428.

تترجم مدى الاقتدار العلمي والمنهجي للطرح. ذلك لأنّ جوهر أي مقارنة هو مدى حجيتها الإقناعية.

ولعلنا في هذه النقطة، نستحضر حاج حمد الذي دعا إلى تخليص المنهج من أي التباس أو تفتيق أو توفيق، لأن المنهج لا يقبل ذلك، وإلا اعتُبر منهاجا ناقصا. فأى نقص يهدم المنهج من أساسه.

ويبدو أنّ هذا المنحى التحليلي هو المقصود مما حذر من مخاطره حاج حمد، عندما تحدّث عن الاستمولوجيا التي أخذت في المراجعة الشاملة للمعرفة والعلوم بصورة أدت بها إلى الإغراق في التفكيك دون أن تتمكن من وضع حد لهذا التفكيك تتوقف عنده. لذلك يعتبر حاج حمد أنّ "معرفتنا المعاصرة تتطلب منهاجا يجمع بين الاستدلال والاستقراء، بمعزل عن ما يؤدي إليه الاستدلال من نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق و"وضعية" وعجز عن التركيب"¹. فاستقراية الجابري وقفت عند عتبة التحليل العلمي المتزن الذي يفترض فيه التكامل، وهو المنحى الذي سلكته النظرية النقدية الحديثة كرد فعل مباشر على السيطرة الكنسية على العقل البشري، ومن ثمة سحبت هذه النظرية في انقلابها على الكنيسة حالة من الارتياب في كل ما يمكنه أن يشير بعلاقة إلى اللاهوت، فكان من نتائجه أن استبعدت أو الغايات التي لا تخضع للتجريب أو الضبط العلمي.

ولكننا لا نعدم مع ما تقدّم من تباينات، أن نلتقط تقاطعا بين مفكرينا، على سبيل المثال مفهوم النبوة الخاتمة على اعتبار أنّ معجزة الرسول فيها هي القرآن العظيم وليست الخوارق. يقول الجابري: "برهان نبوة محمد هو القرآن، وليس خرق العادة"² مستندا في هذا الرأي على قول ابن رشد عندما يقول: "فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به

¹ - حاج حمد، ابستمولوجية المعرفة الكونية، ص 378.

² - الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ص 144.

النّاس وجعله دليلاً على صدقه في ما ادّعى من رسالته، هو الكتاب العزيز¹. لكن القراءة التي قدمها المفكران تختلف منها وتتنفق نتيجة. فبينما اعتمد الجابري في تقرير نبوة الرسول الخاتم على رأي ابن رشد معتمداً على النصّ القرآني، فقد اعتدّ حاج حمد بمنهجية القرآن المعرفية في هذه النتيجة، أو بالأحرى هذه الحقيقة، حيث تشكّل الرسالة المحمدية خاتمة الرّسالات ما خول لها أن تنتقل بالبشرية من حاكمية الاستخلاف إلى حاكمية الكتاب. وهذا يعني - كما فهم حاج حمد - أن عهد المعجزات والخوارق قد توقّف، وتلك هي معجزة الكتاب.

وفي خلاصة لما تقدّم، يقول حاج حمد عن طبيعة المقاربة القرآنية لكل من أركون والجابري "إنّه مع تقديري وتفهمي التام للكيفية العلمية الاستقرائية التي يطرح بها محمد أركون قضايا التجديد وكذلك المنهجية الموضوعية لمحمد عابد الجابري ونزوعنا جميعاً للتحوّل بالدين من أيديولوجيا إلى معرفة منهجية، إلّا أنّ هناك بُعداً في قراءة القرآن لا يُنال إلّا بالعبودية لله، حيث لا يكفي مجرد المنهج العلمي أو التفهّم العقلاني مهما تعدّدت مداخله. فمن خاصية القرآن أنّه كتاب يحتوي على "المكنون" وقد تلقّاه خاتم النبيين مستدركا لمعانيه المكنونة من لدن حكيم عليم". (...). هذا المكنون لا يتلقّاه إلّا من طهرت نفسه وأخلص الاعتقاد في العبودية لله: إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80) (الواقعة)² وهذا التحليل يذكرنا بتحديد حاج حمد لمنهجه التحليلي الذي يعتمد على العقلانية التي عضّدتها فلسفة العلوم الطبيعية ولكن بتأملية غير شاطحة، حتى يتمكّن من ممارسة القراءة التي توازن بين البعدين في جمع بينهما، لئلا تسقط في التحيز.

¹ - ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، 554 وما بعدها.

² - حاج حمد، الحاكمية، ص ص 97، 98.

3 - قراءة محمد شحرور (1938)*

يعدّ المفكر والمهندس السوري محمد شحرور صاحب اتجاه معجمي معرفي في مقارنته التحليلية للنصّ القرآني. فهو ينتهج "المنهج التاريخي العلمي في الدراسة اللغوية (...)" وهو منهج مستنبط من مدرسة أبي علي الفارسي اللغوية¹ الذي اهتم ببنية الكلمة المفردة إلى جانب ابن جني وابن فارس. ويعد هذا الاتجاه اللغوي مناصراً لمقولة نفي الترادف أو كما قال شحرور: "لقد استعرضنا معاجم اللغة فوجدنا أن أنسبها هو معجمقاييس اللغة لابن فارس الذي ينفي وجود الترادف في اللغة"²، فيعمد إلى تتبع أصل المفردات القرآنية ثم يعيد تصريفها ومن ثمّ توظيفها ثانية. يقول: "تصادفنا في المصحف إلى جانب لفظة "الذكر" الألفاظ التالية: "الكتاب" و"القرآن" و"الفرقان". فهل تشير هذه الألفاظ كلّها إلى معنى واحد، لأنّها مترادفات، أم تشير إلى معانٍ مختلفة؟ وإذا كانت تلك الألفاظ تشير إلى معانٍ متغايرة، فما معنى كل منها؟"³. ويمكننا أن نلاحظ هذا التركيز للاتجاه المعجمي ببسر نسبي عند قراءة عناوين مؤلفاته في هذا المجال: "الكتابوالقرآن: قراءة جديدة"، "السنة الرسولية والسنة النبوية".

3-1 إنكار الترادف:

لعلّ هذا التدقيق الذي اهتم شحرور بإبرازه فيما تعلّق بالمفردات المترادفات، يحيلنا على مقولة اصطلاحية اللغة القرآنية التي انتهى إليها حاج حمد تناسقها مع وحدة البنية

*- يُعدّ شحرور ضمن ثلاثية أركون، والجابري، وحامد أبو زيد الحي الوحيد وهو لا يكف عن حراكه الفكري. ما يعني أن منجزه الفكري غير تام وإن اتضحت معالمه في أعماله المنجزة.

¹- شحرور محمد، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ط 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011، من تقديم الكتاب لـ جعفر دك الباب، ص 20.

²- المرجع نفسه، ص 45.

³- شحرور محمد، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ص 53.

الكلية للنص القرآني. فهل هذا التقاطع في مسألة اللغة القرآنية متحقق بين المشروعين بكليته؟

إذن بالعودة إلى الطرح القاسمي فيما تعلق باصطلاحية اللغة القرآنية، فإنه يؤسس لهذه الخاصية انطلاقاً من البنية المنهجية الكلية للنص القرآني، واستخلاصه لاصطلاحية المفردة القرآنية يشكّله من داخل النص لا بالاعتماد على القواميس والمعاجم على اختلاف مستوياتها. هذا يعني أن قول شحرور - كما حاج حمد - بانتفاء الترادف والاشتراك... إنّما يبدي توافقاً ظاهرياً، غير أنّ المنهجية التي اعتمدت للوصول إلى هذه النتيجة مختلفة بصورة واضحة، بالنظر إلى المنطلقات المتباينة. ومن ثمّ لا يمكن الارتهان إلى النتيجة بعيداً عن المنهجية التي حوّلت الطرفين بلوغها.

3 - 2 نفي النسخ:

يتفق كل من شحرور وحاج حمد في مسألة نفي النسخ نفيًا مطلقاً، حيث يقول صاحب "الكتاب والقرآن": "ليس ثمة نسخ ومنسوخ بين دفتي المصحف الشريف، فلكل آية حقل، ولكل حكم مجال يعمل فيه. أمّا مصداقية قوله تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة، 106)، فتظهر في النسخ بين الشرائع، إذ هناك محرمات وردت في شريعة موسى ثم جاء عيسى المسيح وحلّها..."¹. كما يطرح هذه المسألة من زاوية "إيديولوجية" عندما يربط القول بوجود النسخ في القرآن بالبحث عن "التبرير الشرعي" لمسائل الحكم والخلافة، حيث يقول في أحد كتبه الأكثر إثارة للجدل "نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي": "إنّ العباسيين اتخذوا لحكمهم غطاءً إيديولوجياً يقوم على أساس القرابة من الرسول صلى الله عليه وسلم وحقهم في ميراثه (...). فأسسوا بذلك لأخطر سابقة عرفها التاريخ الإسلامي هي

¹ - شحرور محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ط 1، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2008، ص

أنّ السنة، أي الحديث النبوي، ناسخة للقرآن، وأنّ القرآن أحوج للسنة من السنة إلى لقرآن، تعالى الله عما يصفون¹. وهو يتوافق مع حاج حمد في كون النسخ "اختراع" بشري وليس للنص القرآني علاقة به، اللهم إلا إذا لجأ إليه من استغلق عليه فهم الآي القرآني. لذلك، يعتبر شحورر أنّ الشائع من المفهوم "ليس عندنا بشيء" تأكيداً لرفض وإنكار النسخ من أساسه. وهو يعلّل رأيه بتباين الحقول الدلالية التي يرد فيها فعل النسخ، أي أنه تعليل لغوي سياقي بالأساس.

وهذا يجرّنا إلى استدعاء حاج حمد ثانية حول أسباب نفيه للترادف، أي ما هي الحجج التي دفعته لذلك. فبينما علّل شحورر دواعي إنكاره للنسخ بالسياقات اللغوية والحقول الدلالية المختلفة، فإنّ حاج حمد يربط تحليلاته والنتائج التي ينتهي إليها دائماً بالمنهجية التي تسم النصّ القرآني، حيث لا تقبل الوحدة البنائية لهذا النصّ المتعالي المعادل الموضوعي للكون وحركته أنّ تعتريه ظواهر نقيضة، فمنهجية القرآن المعرفية تتأى عن أي نقص أو تناقض أو تصحيح أو تدارك. من هنا اعبر حاج حمد مسألة النسخ محسومة قرآنيا بانتفائها. ومن ثمّ، ننبين من خلال منهج الرجلين مدى التباين بينهما في معالجة قضية واحدة وإن تقاطعت نتيجتهما معا.

3 - 3 ثبات النصّ وانفتاح معناه:

يتفق شحورر مع حاج حمد في مقولة ثبات النصّ القرآني وانفتاح المعنى، لأنّه نص لكل القراء. يقول صاحب "تجفيف منابع الإرهاب": "إن المجتمعات هي التي تشرك في صنع المعاني حسب معارفها، لكن هذه التطوّرات نفسها محسوبة في التنزيل، بحيث مهما امتدت واتسعت، فسيجد الإنسان أنّها منسجمة مع النصّ القرآني، مصدقة له، ودائرة

¹ - شحورر محمد، نحو أصول جديدة لفقه الإسلامي: فقه المرأة (الوصية، الإرث، التعددية، الحجاب)، ط 1، الأهالي للنشر، بيروت، لبنان، 2008، ص ص 110، 111.

في فلكه"¹. فهو يعتبر أنّ النّص القرآني يحمل سمة الثبات كنص من حيث إنّه كينونة لا تتبدّل ولا يطرأ عليها التغيير، لأنّها خارج إطار ما يسميه السيرورة والسيرورة باعتباره كلام الله الذي لا تحصره هذه الظواهر. يقول شحور: "بتعبير آخر، ثبات الذكر في صيغته اللّغوية المنطوقة. إنّ النّص اللغوي للتنزيل الحكيم هو الشكل الثابت"². أمّا انفتاحه فهو الفهم الذي يستقيه منه كل قارئ على اختلاف القراء "ستفهم من التنزيل ذي النّص اللغوي الثابت أمورا، وسيفهم غيرك غيرها مع تغيير إحداثياته ومنطقاته"³. غير أنّه يربط انفتاح المعنى وتعدّد القراءات بكونها غير منفصلة وإنّما هي من منتجات النّص أو بالأحرى من توجيهاته.

3 - 4 نقد التّراث ومفهوم التجديد :

يلخّص شحور في كتابه "تجفيف منابع الإرهاب" موقفه من التّراث، مستشهدا بمقولة عالم الرياضيات أنشأتين إذ يقول: "إنّه لمن حماقة أن تعتقد أنّك ستحصل على نتائج مختلفة وأنت تكرّر الشيء نفسه". بوضوح شديد، يرفض شحور أن يكون التّراث سيّدا على فكره، لأنّه سيكون عندئذ مُستلبا لهذا التّراث، ومنكرا لوجوده. لذلك ينتقد أدعياء التجديد دون أن يمارسوا فعليا التجديد الذي لا يتحقّق إلّا بـ"الاختراق" يقول في هذا الصدد: "نحن هنا نرى أن أطروحات التجديد لا معنى لها ولا تؤتي ثمارها، وإنّما هي تكرار للذّات والسلف"⁴. فالتجديد لا يعني "تحسين واجهة التّراث" بل لا بد أن يكون جريئا في مراجعته والخروج عليه إن اقتضى الأمر، ف"أي تجديد لا يُسمى تجديدا إلّا إذا اخترق الأصول، وعلينا أن نعي حقيقة تاريخية هامة جدا وهي أنّ التاريخ الإنساني حسب التنزيل المحكم يمكن أن يقسم إلى مرحلتين (...). مرحلة الرسائل التي انتهت برسالة محمد

¹ - شحور محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 35.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع السابق، ص 36.

⁴ - شحور محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص ص 25، 26.

صلى الله عليه وسلم، والمرحلة الثانية لا تحتاج إلى أية رسالة أو نبوة، بل هي قادرة على اكتشاف الوجود بنفسها بدون نبوات، وقادرة على التشريع بنفسها بدون رسالات¹.

هكذا يجعل من سقف التجديد عنده عالياً جداً، بل مبالغاً فيه يصل حد اختراقه وصرعه لأنه يعتبر عصره الأنضج بل الأفضل في كل المناحي. بمثل هذا التصور يجاهر شحور في اعتزاز: "علينا أن نعي أن المستوى الإنساني والأخلاقي في تعامل الناس بعضهم مع بعض أفضل بكثير من قبل وحتى في عهد الرسالات. فالبكاء على عصر الرسالات لا جدوى منه، لأننا الآن في مستوى أرقى معرفياً وتشريعياً وأخلاقياً وشعائرياً"². فما الموضوعية التي يحملها تجديده إذا كانت بهذه الصورة "اللامعقولة"!

3 - 5 القرآن والقراءة المعاصرة:

يرى شحور أن النصّ القرآني - أو كما يسميه التنزيل الحكيم - نصّ معاصر بالفطرة - إن جاز التعبير - لأنه متاح لجميع القراء مذ أن أنزله الله تعالى على خاتم أنبيائه عليهم الصلاة والسلام، لذلك يعتبر المعاصرة "محظوظة" لأنها ممارسة من طرف النصّ القرآني، إذ يقول: "أما المعاصرة، فهي من العصر، ويكفيها فخراً أن الله تعالّر جعلها محلاً للقسم في كتابه الكريم. ومع ذلك كله فلا شيء يخيفكم أكثر من الحداثة والمعاصرة والتطور، حتى أصبحتم مصداقاً لقوله تعالى ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (المائدة 104) (...). إنّ داء الآبائية لا يقتصر على عرقلة السيرورة والسيرورة التاريخية والمعرفية، بل يدفع المصابين به إلى تكفير الآخرين وتكذيبهم"³. يرفض شحور من خلال ما سبق قوله بشكل صريح أي وصاية تحجر عليه، لأنه أقدر من أي وصي، لذلك يستमित في الدعوة إلى المعاصرة

¹- شحور محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ص 26.

²- المرجع نفسه، ص 26.

³- شحور محمد، نحو أصول جديدة لفقّه الإسلامي: فقه المرأة، ص 117.

"إنني أدعو ببساطة إلى تناول كتاب الله بقراءة معاصرة.. أمّا القراءة، فقد كان من شرفها أنها أول فعل أمر نزل به الوحي الأمين (...). والقراءة استدلال وتأمّل وإدراك واستعراض وتحليل يصل بعدها القارئ إلى فهم ما يقرأ"¹.

4 - مشروع نصر حامد أبو زيد (1943 - 2010)

يعتبر نصر حامد أبو زيد من بين رواد الفكر العربي الحديث، وقد حمل مشروعه الفكري صبغة "التأويلية" و"النصية" بعدما اعتبر "أنّ الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص"²، فما كان منه إلا أن استدعى النصّ القرآني محورا يدور حوله المشروع. لقد تأثر أبو زيد برائد مدرسة أدبية القرآن "أمين الخولي" عن طريق تلميذه شكري عياد (1921 - 1999) كما يذكر ذلك "أنا أعتبر نفسي تواسلاً مع هذا الخط، في سياق تطوّر النظرية الأدبية وعلم النصوص. عندما كتبت "مفهوم النص" كان الشيخ أمين الخولي مرجعية بالنسبة إليّ في ما يسمى أدبية القرآن"³. وهو ما شكّل توطئة نحو اتجاهه المنهجي في مقارنة النصّ القرآني عبر التأويل، الذي انتصر له "المشروع الزيدي" كما تبرزه مؤلفاته* بعدما انتهى إلى اعتبار النصّ القرآني "نصاً تأويلياً بامتياز"⁴ بتعبير أركون. وقد جاء مشروعهنتويجا لتساؤلاته حول سبل الوصول إلى معنى النصّ الإلهي ومدى الكفاءة البشرية في بلوغه، فضلا عن الآليات العقلية الكفيلة بذلك أو كما قال عن

¹ - شحرور محمد، نحو أصول جديدة لفقّه الإسلامي: فقه المرأة، ص 117.

² - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن، ص 9.

³ - الأتاسي محمد علي، القرآن نص تاريخي وثقافي، (حوار مع نصر حامد أبو زيد) منشور على: الحوار المتمدن، ع 3056، بتاريخ 2003/7/7.

* نذكر منها: - الاتجاه العقلي في التفسير، - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، - التجديد والتحريم والتأويل، - الخطاب والتأويل، - نقد الخطاب الديني، - النصّ والسلطة والحقيقة، - فلسفة التأويل، - هكذا تكلم ابن عربي.

⁴ - أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22.

معرفة قصدية النص: "الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر"¹.

4- 1 القرآن نص تاريخي ثقافي:

يطرح أبو زيد مفهوم التاريخية بطريقة تثير الالتباس وعدم الوضوح خاصة أنه يربطها بالنص "القرآن تاريخي؟ نعم القرآن تاريخي! نص تاريخي أي ينتمي إلى التاريخ وإلى الثقافة. وليس معنى ذلك أننا ننكر مصدره الإلهي"².

لقد أدرك أبو زيد أن هذا الطرح الذي قدّمه حول النص القرآني خلف سوء فهم، كما يقول هو نفسه، فأوضح وجهة نظره بشأن ذلك مبسطاً وصفه أعلاه بالقول "بمعنى أنه يوجد فيه عناصر ثقافية، فأبي خطاب حي، حتى ولو كان خطاباً إلهياً، لا يمكن أن يكون خطاباً "فوق ثقافي"، وإلا فإنّ الناس لن تفهمه. وهو ما صاغه القدماء بقولهم: "على قدر أفهام العرب.. ولغة العرب.. ومعرفة العرب". هناك عناصر ثقافية كثيرة جداً دخلت في الدين بسبب ورود إشارة لها في القرآن"³ على غير ما فهم بأنه مجرد القرآن من مصدريته الإلهية ويتورط في القول ببشريته.

أمّا عن تاريخية القرآن فيفصل الحديث بشأنها قائلاً: "تاريخية النص القرآني مثلاً، تعني أيضاً أنّ هناك أجزاء منه سقطت بحكم التاريخ وأصبحت شاهداً تاريخياً، أي أنّها تحوّلت من مجال الدلالة الحيّة المباشرة إلى مجال الشاهد التاريخي. مثال ذلك تحوّل

¹- أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 8، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008، ص 14.

²- الأتاسي محمد علي، القرآن نص تاريخي وثقافي، (حوار مع نصر حامد أبو زيد) منشور على: الحوار المتمدن، ع 3056، بتاريخ 2003/7/7.

³- الغريبي فهد، الحوار الأخير مع نصر حامد أبو زيد، ط 1، دار مدارك، 2012، ص 62.

آيات الرّق والأحكام المتعلقة بها إلى آيات للعبرة بعد زوال نظام الرّق من حياتنا. هذه الخطوة لا يكفي أن نقولها وتمضي. إنّها هنا عملية خلق للوعي، وعليك أن تعمق هذا الوعي في استمرار بأمثلة وشواهد، وأن تكرر في استمرار ما كتبتة. إذا، تاريخية النصّ وانتماؤه إلى الثقافة وانفتاحه على التأويل في ثقافات مختلفة، هذه القضية كسبت أرضاً ولكنها لم تصبح مستقرة داخل الوعي العام¹.

4-2 قرآن التنزيل لا الترتيب:

انتصار أبي زيد للتأويلية، دفع به إلى اللّهُث وراء حقيقة المعنى والسعي إلى الوصول إليها، فما اكتفى بالنصّ القرآني في صيغته المتعارف عليها تدوينا، وإنّما رأى ضرورة البحث في حالته النزولية أو التنزيلية أو كما قال: "الحقيقة التاريخية الأكيدة، هي أن ترتيب القرآن الحالي، ليس هو ترتيب النزول. وأن ترتيب القراءة الحالي أحدث تغييراً للسياق، وتالياً فإنّ أي مقارنة منهجية لتفسير القرآن عليها أن تستعيد هذا السياق. في تحليل القرآن هناك مقاربتان التعاقب Diacronic والتزامن Synchronic، وجمع الاثنتين مهم جداً في أي مقارنة. فلو حلّلت القرآن فقط وفق ترتيب النزول، سأكون أتعامل مع القرآن على أنّه كتاب في التاريخ، وهو ليس كذلك. أمّا إذا رضيت فقط بترتيب القراءة فأكون قبلتُ بإهمال الجانب التاريخي في التعامل مع القرآن. في عبارة أخرى، إذا كنا نقول إن القرآن تاريخي (بشري) وإلهي، فإنّ بنيته نفسها توضح هذه الازدواجية وينعكس فيها هذان البعدان. فترتيبه المجزأ والمنجم يعكس أنّه جزء من التاريخ وأنّ هناك تطوراً داخلياً، أمّا إعادة ترتيبه وفق قواعد مغيّبة للتاريخ لم نكتشفها بعد، فتؤكد فكرة أنّه رسالة مقدسة"². إنّهُ يعتبر مسألة إعادة ترتيب القرآن الكريم مسألة غير مفهومة، أو هي بالأحرى

¹ - الأتاسي محمد علي، القرآن نص تاريخي وثقافي، (حوار مع نصر حامد أبو زيد) منشور على: الحوار المتمدن، ع 3056، بتاريخ 2003/7/7.

² - الأتاسي محمد علي، القرآن نص تاريخي وثقافي، (حوار مع نصر حامد أبو زيد) منشور على: الحوار المتمدن، ع 3056، بتاريخ 2003/7/7.

"غير مبررة" حسب، لأنها جعلت النص القرآني متفرق المواضيع، بمعنى أنّ بناءه "غير متسق" يقول: "من المعروف أنّ الترتيب الآني للقرآن في المصحف لا يتماثل مع ترتيب نزول الوحي بـ"الآيات" و"السور" على النبي عليه السلام. ولا نزال لا ندري على وجه اليقين حتى الآن لماذا اتخذ الترتيب النهائي - الحالي - شكلا مخالفا لترتيب النزول، وإن كنا نعلم أنّ الترتيب الحالي للقرآن جعل الموضوعات مفرقة. فإذا احتاج الباحث لدراسة موضوع بعينه في القرآن فإنّ عليه أن يجمع الآيات التي تتناول هذا الموضوع في مختلف سور القرآن، ثم يضمّها إلى بعضها البعض، قبل أن يجري عليها التحليل والفحص"¹.

فيما يعتبر حاج حمد هذه المسألة واضحة لا لبس فيها إذا ما أخذنا بمنهجية القرآن التي تقدّم الإجابة عن تساؤلات نصر حامد. فالوحدة البنائية من جهة، وعالمية الخطاب القرآني، من أخرى، وخاتميته من جهة ثالثة تفضي إلى إدراك دلالة إعادة ترتيب القرآن العظيم، كما أوضحنا ذلك في الفصل الثاني من هذا البحث عندما أشار إلى إغفال الدارسين مسألة إعادة الترتيب قائلا: "لم يتوقف العرب ولا المفسرون كثيرا عند حكمة إعادة ترتيب القرآن. وقفوا في حدود أن الأمر (توقيفي) و فقط"² مع أنّ حامد أبو زيد طرح تساؤله بشأنها وألحق إجابته بنوع من العمومية عندما ربط المسألة بقداسة الرسالة دون أن يفصل في المسألة بشكل واضح.

4-3 النسخ والواقع:

حينما نعرض لقضية عمدة في التراث العربي الإسلامي مثل التآخ والممنسوخ، بعدما أثرنا جوانب منها في الفصل الثاني كمقولة قرآنية بالغة الأهمية في المنظومة الفكرية

¹ - أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ط 1، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، 2014، ص ص 100، 101.

² - حاج حمد، العالمية، ص 501.

لحاج حمد من حيث استخلاصها كنتيجة فاصلة للمنطلقات المنهجية التي استمدها من النصّ القرآني، نجد التباين يأخذ مبلغه بين الطّرح الزيدي والقاسمي ويتبلور فهما مخصوصا لدى الطّرفين.

لقد صاغ أبو زيد فهمه لقضية النّاسخ والمنسوخ من زاوية الواقع، إذ يقول "قضية النّاسخ والمنسوخ (...) تضع الخطوط واللّمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النصّ والواقع، ومن ثمّ بين الإسلام وحركة المجتمع"¹. فالنّسخ في تصوّر نصر يقوم على أن الواقع يتحكّم في الفكر. عندما يتناول أبو زيد موضوع النّسخ في القرآن الكريم فإنّه يؤسّس له من منطلق طبيعة العلاقة القائمة بين النصّ والواقع، ف"المهم في تحديد النّاسخ والمنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف. ومعنى ذلك أنّ تحديد النّاسخ والمنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساسا على معرفة تاريخية بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات"².

نستدل من خلال هذا الطّرح أن موضوع النّسخ تأتي من "تفاعل" النصّ مع الواقع، حيث استدعى هذا الأخير (الواقع) ضرورة النّسخ فاستجاب النصّ للواقع ومتطلباته ووظّف "النّسخ" كاستجابة نصية للواقع. وهنا نلاحظ أن التحليل الذي يقدمه أبو زيد يتوكأ على "سلطة" الواقع على النصّ باعتبار أن "النصّ ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي"³ وباعتبار أنّ "التغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيّالة دافقة. وما دام النصّ نصا متوجّها للواقع فلا بدّ أن يراعي شروط الواقع"⁴. ومن

¹ - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النصّ، ص 130.

² - المرجع نفسه، ص 121

³ - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النصّ، ص 75.

⁴ - المرجع نفسه، ص 120.

ثمة، فإنّ الواقع هو المتحكّم في النّص وليس العكس، وهو ما يحيلنا إلى المقولة الماركسية التي ترى أنّ الواقع هو الذي يصوغ الفكر ويشكّله.

وإذا ما وافقنا هذا الطّرح، أمكننا تفعيل مقولة النّسخ - كما عرضها أبو زيد- في كل العصور بحسب واقع كل منها، ليغدو النّص منتجا يتماشى مع الواقع الذي يعتقد أنه هو من صاغه، ولا يحسن بنا أن نتوقف عند النّسخ القائم، وإلا نكون حينذاك غير موضوعيين في الطرح بأن نجعل من الواقع في عصر التنزيل ذا سلطة على النّص فيما ننفى عنه في عصور أخرى ونسقط مقولة مركزية في مقارنة فهم النّسخ في النّص القرآني. ومع توالي عمليات النّسخ، سنكون بإزاء نص مغاير تماما للنسخة الأولى!

بعيدا عن التّصور الذي تبناه حاج حمد في قضية النّسخ، لا يمكن أن نتبنى هذا الفهم "إذا كان المقصود بالارتباط الضروري أن النّص يستجيب للواقع دائما وينزل عند حاجته حتما، لأنّ الواقع قد لا يكون متّجها في الاتجاه الذي يلائم مبادئ النّص ومراده. فالقرآن الكريم يتأخّر في نزوله في كثير من الأحيان مع الحاجة الملحة إلى نزوله، كما في حادثة الإفك (...)، وأحيانا ينزل النّص منددا ومفندا للواقع، ومطالباً بتغييره وقلبه، (...). بل إنّ أبرز مثال في تصادم النّص مع الواقع هو التوحيد الذي يدعو إليه النّص مع الوثنية التي تسيطر على الواقع"¹.

فالمقاربة الزيدية لمقولة النّسخ انساقت وراء سلطة الواقع كمحرك أساسي لها. وهذا "التخريج" الزيدي، الذي يقول بتأثير الواقع على النّص، سيضعنا أمام حتمية سؤال مركزي مؤداه: ما جدوى النّص وهل من حاجة إليه إذا كان الواقع سيّدا في المطلق. بينما يكفي أن نؤمن النظر في ماهية النّص وعلاقته بالواقع لاستنتجنا - على طريقة

¹ - الطعان أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النّص"، ط 1، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2007، ص 513.

المنطق الأرسطي - أن النص في كنهه فاعل ومغيّر للواقع، لأنّه باختصار كلمة الله للعالمين.

4 - 4 نصر حامد أبو زيد وابن عربي:

يشارك نصر حامد أبو زيد مع حاج حمد في تقاطع مشروعيهما حول الرّافد الصوفي متمثلاً في الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. لكن كيف تمثّل أبو زيد ابن عربي في مشروعه الفكري والمعرفي في مقابل الطّرح الذي حمله حاج حمد؟

نجد نصر حامد يقترب من الأفق الفكري لحاج حمد فيما يتعلّق بابن عربي، من حيث اعتباره (محيي الدين ابن عربي) رمزا للتّصوف الذي "ينطوي على جوهر الحكمة"¹، إذ يرى "أبو زيد" أنّ القراءة التي يقدّمها ابن عربي عن الله والكون والإنسان لا تعتمد التبويض أو التجزيء حيث "لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النصّ الديني والنفوذ إلى مستوياته المتعدّدة التي لا يفهمها إلّا الإنسان الكامل الذي تحقّق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره. وبالوصول إلى مستوى "الفناء" في الحق يصل العارف إلى مستوى الدّلالة الكلي. في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات، التي تجسّدّها اللّغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خالياً من الإلغاز أو الرمز، اللّذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدّلالة المتخفية وراء مستوى الظاهر اللّغوي العرفي"². فهكذا قرأ نصر حامد ابن عربي من حيث كون هذا الأخير مجمع علوم ومعارف خوّلت بلوغ قراءة متميزة للنصّ القرآني، أو كما قال عنه أبو زيد: "ترجع أهمية فكر ابن عربي إلى أنّه يمثّل حالة نضج في الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوّف، هذا فضلا عن علوم تفسير القرآن وعلوم الحديث النبوي وعلوم اللّغة والبلاغة"³. إنّ ابن

¹ - برتراند راسل، الدين والعلم، د ط، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، 1997، ص 183.

² - أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ص 242.

³ - المرجع نفسه، ص 25.

عربي يمثل من منظور حاج وفي صورة تكاد تتطابق مع الطرح الزيدي، ذلك "التّرقّي العبادي إلى عالم الأمر الإلهي حين يعبر السالك مرحلة (التوحيد) بين القراءتين أي (الدمج) بين القراءتين فيرى الوجود بعين الله"¹ كما استنبط ذلك حاج حمد من تصوف ابن عربي.

4-5 نقد التّراث:

يتحرّك نصر حامد أبو زيد في تصديّه التحليلي للتّراث بنوع من التفاوت بين مقام يشي بالتحيزّ المستبق، كما يظهر ذلك في نقده لأحد أهمّ التّأليف التّراثية، حيث يقول علي حرب معلّقاً: "هكذا يعبر أبو زيد أنّ عملاً أصولياً ابستمولوجياً ضخماً مثل البرهان في علوم القرآن للزركشي هو مجرد محافظة على التّراث وبالمعنى الرجعي. ولا شك عندي أنّ هذه قراءة إيديولوجية رجعية، ولأقل بالأحرى قراءة ميتة للتّراث"². فيما يُظهر اقتداراً في الاتزان والموضوعية عندما يتحدّث عن حاجتنا المنطقية إلى التّراث لتناول النّص القرآني: "لا نستطيع دراسة القرآن بمعزل عن التّراث.. ولكن ينبغي عدم الدخول إليه بعبادة هذا التّراث"³. فحاجتنا إلى الرصيد المعرفي والفكري القديم يمدّ روابط التواصل مع النّص المتعالي لكن في غير ما تسليم لكل أو لبعض ما انتهى إليه. وهنا يبدي أهمية التواصل النشط مع التّراث بعدما "أدرك أبو زيد أنّ التّراث يجب أن يُمارس النّقد عليه لتتشيّطه عبر النّصوص"⁴.

ويشرح رؤيته النّقدية للتّراث من منطلق اختلاف حمولة الوعي التي أصبح يحوزها دونما تقصّد طعن في قيمة التّراث: "إعادة النّظر في ذلك سببها أنّني، مع احترامي لكل

¹ - حاج حمد، التّصوّف ومرتبته عالم الأمر الإلهي، محاضرة، الرباط، 09 سبتمبر 2004، ص 12.

² - حرب علي، نقد النّص، 213

³ - الغريزي فهد، الحوار الأخير مع نصر حامد أبو زيد، ص 62.

⁴ - مناف علاء هاشم، أبستمولوجيا النّص بين التّأويل والتّأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، د ط، دار التّوير، بيروت، لبنان، 2011، ص 215.

هذا التّراث واستفادتي منه، أنتمي لمجال معرفي أوسع (...). أنا لست أفضل من علمائنا وأئمتنا القدامى، ولكنّي واقف الآن على أكتافهم، ما يعني أن مجال الرؤية أوسع وأبعد¹ في تمامه يكاد يصل حدود المطابقة مع موقف حاج حمد في رؤيته للتّراث وطريقة تقييمه وأسباب التباين التي يعلّلها بالوعي التاريخي "حين أقول علاقتي بالتّراث نسبية، لا أقصد على الإطلاق التطاول على العلماء والفقهاء والصالحين، لا، فهذا الجانب الأخلاقي مستبعد، إنّما هو وضع الإنتاج ضمن الظرفية التاريخية بالطور العقلي بمكوناته"².

4- 6 النص والإيديولوجيا:

عندما نعرض لقضية النصّ القرآني ومدى قابليته للقراءة بالمفهوم الحديث الذي أصبحت تُعرّف بها القراءة، ومن ثمّة تبعاته على النصّ ذاته، تستوقفنا أسئلة الرجلين في المسألة. فما هو حاج حمد يتساءل بشأن القرآن "هل هو قابل لقراءة أخرى تبعا لمتغيرات الوعي التاريخي ومناهج المعرفة؟ أم أنّنا سنسقط عليه اختياراتنا الإيديولوجية ونسوّغ مشروعيتها بالكيفية نفسها التي انتقد بها د. محمد حافظ دياب نمط القراءات الأخرى"³. فهو يثير "الدّافع" المؤدّي إلى إعادة القراءة، مقصيا ابتداء أي احتمال لعدم ممارسة قراءة متجدّدة، لاعتبارات يذكرها وأخرى يمارسها. فدوافع إعادة القراءة للنصّ القرآني يحملها النصّ ذاته، ليس لأنه "حمّال أوجه"^{*}؛ بل لأنّه كتاب للعالمين، فلا مجال

¹ - المرجع السابق، ص 50.

² - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 220.

³ - حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ص 49.

^{*} - يعتبر حاج حمد هذه العبارة التي تُنسب إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، أنّها محض اختلاق، لما تتضمنه من "طعن" معلن في كتاب ختم النبوات، وهو ما لا يعقل أن يصدر عن رابع الخلفاء، بل الأقرب مكانة من النبي من حيث صلة الرحم (ابن عم النبي صلى الله عليه وسلم) والمصاهرة (زوج فاطمة الزهراء ابنة رسول الله). كما أن القرآن يلفظ هذا الاختلاق في العديد من آياته. يقول تعالى في سورة هود الآية الأولى: ﴿الرَّكِبَ كِتَابَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ وفي آل عمران الآيتين 6 و7 ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ=

لأن يُحْبَسَ في قراءة واحدة أو يرتهن إليها - ولعلّ عدم تفسير القرآن الكريم كاملاً من قبل من تنزل عليه صلى الله عليه وسلم خير حجة على ذلك* -، بل إنّ تعدّد القراءة مبعثه المنهج الإلهي المحيط بكلّ القراء. يحمل النصّ القرآني وعيه الذي يتفهم الأبنية الفكرية لمتدبريه عبر مختلف المعطيات التاريخية والمعرفية، وهو ما يخوله سيولة في القراءات. بينما يحدث "انحراف" القراءة عندما يكون دافعها تصور قبلي عن النصّ يجزّ القارئ بفعله إلى توجيه النصّ، فيسقط "إيديولوجيته" على النصّ؛ بدل أن تكون القراءة متوجّهة إلى النصّ يُطلعها على ما يزخر به على قدر الطّاقة التي يمتلكها القارئ.

4-7 التباين المنهجي بين حاج حمد وحامد أبو زيد:

يمكننا أن نخلص إلى اختلاف الطّرح المنهجي بين الرّجلين في نقاط كثيرة وفارقة بين المشروعين من حيث تأثيرها على مسارهما المنهجي بشكل عام. ففيما تعلق بتناول اللّغة القرآنية من حيث كونها لغة عربية - دون أن تحتاج لأن يدلّل عليها أحد، إذ يكفي دليلها النّاطق من النصّ القرآني ذاته في عدد معتبر من الآيات، من مثل ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ

=مُتَشَاهِئًا تَمَامًا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زِنَعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٠٠﴾.

* - أثار حاج حمد هذه المسألة وبيّن من خلالها نقاط عدة: - أهمية قراءة وتحليل السنة النبوية القولية والفعلية والفرع الثالث منها وهو ما سكت عنه الرسول صلى الله عليه وسلم أو ما لم يفعل مثل عدم تفسيره للقرآن إلا بعضاً من الآيات إجابة عن أسئلة. وهو ما يفهم منه تحقيق معنى "لا تتقضي عجائبه" مع كونه نصّاً ثابتاً لكنّه مكنون ما يحقق الفهم المتغير؛ - تأكيد الانسجام التام بين القرآن العظيم والسنة النبوية باعتبارهما صادرين عن مشكاة واحدة ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ (75) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَغْلَمُونَ عَظِيمٌ (76) إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (77) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (78) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (79) تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ (80)﴾ (سورة الواقعة) و﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (1) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (2) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4)﴾ (سورة النجم)؛ - تكريس فاعلية تدبر القارئ للنصّ دون توقف أو ادعاء بلوغ الفهم الشامل، لأنّه نص مكنون يكشف دائماً عن مخبوء، وهو قرآن كريم يعطي قارئه ما يطلبه بالتدبر، وهو مجيد بديمومته فيمقدور القرآن الكريم عطاء، والمجيد ديمومة، والمكنون معنى، أن يتكشف عن مفاهيم جديدة، كما قال حاج حمد في كتابه تشريعات العائلة في الإسلام، ص 127.

قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ¹ - فَإِنَّ كِلَا مِنْهُمَا يَخْتَلِفُ عَنِ الْآخَرِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ مِنْهَجِيًّا؛ إذ لا يفوتنا ما تقدّم في الفصل الثاني الذي أوضحنا فيه خصوصية اللّغة القرآنية عند حاج حمد، باعتبارها معطى منهجي بالدرجة الأولى.

هذه المقاربة الممنهجة للّغة، جرّته إلى أن يهتم بالمفردة القرآنية من منظور كونها اصطلاحية بامتياز، تتجاوز في انضباطها الاصطلاحي طرح مدرسة فيينا في اللّغة الرياضية أو المثالية. ومن ثمّة، جرّد اللّغة القرآنية من مقولات التّرادف، والاشتراك والتضاد؛ بل وحتى مقولة السّياق تناولها حاج حمد من زاوية مغايرة، نتيجة لمنظوره المُنهج للّغة. فالسياق القرآني صنيع المفردة وليس العكس. ومن جانب آخر، يثير مسألة مركزية في تعاطيه المنهجي مع اللّغة من حيث اعتبار العائد المعرفي المفارق أو المختلف بين لغة القرآن ولغة العرب.

بينما يطرح حامد أبو زيد المعطى اللّغوي من زاوية النّظام الثقافي وملابسات التاريخ والواقع، حيث يوضح رؤيته المنهجية لمعطى اللّغة في القرآن "إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنّص، ومن ثمّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النّص من خلل فهم الثقافة التي ينتمي إليها. ولنقل بعبارة أخرى إنّ الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرّسول صلى الله عليه وسلّم بالقرآن، اختار النّظام اللّغوي الخاص بالمستقبل الأول، وليس اختيار اللّغة اختياراً لوعاء فارغ، وإن كان هذا ما يؤكّده الخطاب الديني المعاصر، ذلك أنّ اللّغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه، وعلى ذلك، لا يمكن أن نتحدّث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ومن ثمّ لا يمكن أن نتحدّث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنّه نص داخل

¹ - سورة يوسف، الآية: 2.

النظام اللغوي للثقافة. إنّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثمّ انتماؤه إلى ثقافة البشر¹.

نلاحظ من هذا الطرح ثلاث مسائل، أولاً اعتبار لغة النص لغة ذات حمولة ثقافية، أي ذات صدور متناغم مع متكلميها، فالرسول صلى الله عليه وسلم تلقى نصاً باللغة التي يتكلمها، بما تحمل هذه اللغة من إحالات أو تصورات معرفية عن منطوقها. ما يعني أنّ اللغة ستكون بلا شك ذات مضمون تترجم فكر متحدثها. ولعلّ هذه المسألة إذا ما عوینت بهذا الشكل سنكون عندئذ إزاء معضلة كبرى تقول إنّ الفكر المتضمن في اللغة العربية سيكون هو نفسه في جميع التشكيلات النصية بما في ذلك النص القرآني، على الأقل بالنسبة لتلك النصوص المتقاربة تاريخياً، وهذا يورطنا في القول بأحادية الفكر "الإلهي" والبشري العربي تحديداً. وهذا زعم وإن اعتُبر، سيؤدي إلى معضلة أخرى هي نتيجة للأولى، هل الفكر البشري واحد، فأين الدور الذي تؤدّيه اللغة هنا؟ إذن لا بدّ من مراجعة الطرح ليستقيم، ذلك أن اللغة لا بدّ وأن تحمل متصوراتها عن المنطوق، لكنّها بالمقابل لا يمكنها أن تحتكر ذلك في نظامها اللغوي دون النظم اللغوية الأخرى.

إذن، غريزة لما تقدّم من عرض في هذا الفصل، يمكننا أن نخلص إلى بضع ملاحظات بشأن التباينات والتقاطعات التي شهدتها المشروع الفكري لحاج حمد بإزاء المشاريع الأربعة، بدءاً بمحمد أركون فمحمد عابد الجابري ثم محمد شحرور وانتهاءً بنصر حامد أبو زيد. فقد تجلّت العديد من الاهتمامات المشتركة إلى جانب التواشجات المعرفية التي وسمت غالبية المشاريع الفكرية أعلاه واستأثرت باهتمامها، حيث تقاسمت جميعها "النص القرآني" كمركز مطلق في ثنايا مشاريعها. ولكنّها مع ذلك أبانت عن

¹ - أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، ص 24.

بعض التباينات التي كان للرؤية المنهجية لكل مفكر ضمن هذه الخماسية دورها في التشكّل المفارق للآخر.

غير أننا نستنتج من جملة ما حملته هذه المشاريع الفكرية* أنّ المشروع القاسمي حمل بين ثناياه رؤية تتّسم باقتدارها المنهجي الذي أسّسه حاج حمد انطلاقاً من مباشرته للنصّ القرآني، ما خوّله الخروج بالكثير من المقولات التي أوضحت في الكثير منها وجاهتها.

* - لا نزع الإحاطة الكاملة بكل المشاريع الفكرية المتناولة في البحث، فذاك عمل يتطلّب دراسات وإفية ليس محلّها في هذا البحث الذي حاولنا أن نقرأ بالمتاح من الجهد مشروعاً بعينه، دون أن ندّعي قول كلمة الفصل فيه لما يمثله من ضخامة فكرية وتنوع معرفي.

الخاتمة

سعت هذه الدراسة إلى استكناه مشروع المفكر السوداني محمد "أبو القاسم" حاج حمد، الذي أراده أن يكون مشاعا بين البشر جميعا، لأنه يؤمن بأهليته. لقد تحرّك المشروع وسط "معترك" أزمة حضارية عالمية شاملة تميّز القرن الواحد والعشرين، سعينا من خلالها إلى استجلاء المساقات الكبرى التي شكّلت لبنة بناء مشروعه فكرا ومعرفة. علما أنّ انشغاله الأبرز تمحور حول بث وعي معرفي جديد عبر قراءة جريئة للقرآن العظيم، الذي اتخذه مصدرا لمشروعه منه ينطلق وإليه ينتهي.

وفي أعقاب اقتفائنا لتخلّق هذا المشروع جنينا، وتتبعنا لمسار ميلاده ومخاضاته المتعسّرة في محطاته المختلفة طلبا لتبيّن مفاتيح نبسط من خلالها إشكالية هذا البحث، أمكننا الخلوص إلى أبرز النتائج التي انتهى إليها البحث في النقاط التالي ذكرها توافقا ومضانها من البحث:

1- شكّل النصّ القرآني مدار اهتمام الفكر العربي الحديث، وهو ديدن العصور السابقة. غير أن ملابسات القرن العشرين، التي شهدت حراكا علميا وثقافيا أفرز ما يُسمى النهضة العربية الحديثة، ألفت بظلالها على الاتجاهات الأبرز على الساحة العربية المعاصرة فالحديثة، كان من أهم نتائجها إعادة الاحتكاك بالنصّ القرآني على ضوء الإفادة من الدراسات الغربية على تواضعها.

2- أدّى تباين مناهج القراءة وضروب التفسير والتأويل إلى إهدار النصّ في الكثير من الأحيان، وهو دليل على إسقاط قسري للمنهج، يتغاضى في الكثير من الأحيان عنه انتصارا لجزئية تواءمت مع النصّ تجرّه إلى تعميمها؛ بل إشكالية المقاربات والقراءات التي تتناول النصّ القرآني أنّها تفشل في ضبط منهج يمتاز بتكامله عند تطبيقه على النصّ، بدل أن تتخبّط بين المناهج أو تتسلّط على النصّ بمنهج يلوي عنقه ليّا.

3- حُصر مفهوم النص في غالبية الموروث العربي في الشق الشرعي والفقهني والبلاغي. كما ذهب البعض إلى ادعاء سبق علمي عند التوسّع في طرح "الإعجاز العلمي في القرآن"، حيث تناسلت المحاولات في هذا السياق إلى درجة من المبالغة السمجة. فكان من نتائج الاستغراق في هذه الدوائر - دون الانتقاص من قيمتها- أنّ تکرّست القراءة التّراثية وكأنّها منتهى القراءات، وقد امتدت لقرون طويلة، فيما أنّ المفترض قد اعترى القارئ تغيّرات تستلزم مرافقتها فكراً ووعياً وإنتاجاً ومقاربةً.

4- لا يستقيم عود أي فكر كان - وإن بلغ من المثالية شأوا لا يُضاهى - إن لم يؤسّس على منهجية تكفيه شرّ السقوط في التناقض، لأنّ الصدور عن فكر يعتد بمقولاته لا يمكنه إلا أن يكون متّسقا ينتج أفكاره بتكامل، وهذا هو شأن الفكر القرآني الذي سعى حاج حمد إلى اكتشافه. فكان له أن توصل إلى منهجية القرآن المعرفية الكونية المطلقة.

5- الاعتداد بمنهجية متّزنة كفيلة بنسج روابط متكاملة لأي فكر ومعرفة، وهو الحادث مع تلاحق الفكر الصوفي المأخوذ بالمعرفة الإلهية من جهة والعلوم الفيزيائية من حيث مقولات الوحدة والكلية.

7- ما بدا في بداية البحث نقيضا صريحا، أوضح حاج حمد بشأنه أنّه تقدير خاطئ، وهو المتعلّق بالفكر الماركسي إلى جانب مدرسة فرانكفورت بتنوعاتها وكيفية جمعه لها مع توجّه يدّعي اعتماده على النصّ القرآني بشكل أساسي. وقد وضحت المسألة من خلال الاستفادة من مقولات ماركسية مثل التطورية والجدلية والنشويّ، ولكن دون أن تحمل هذه المقولات حمولاتها المادية الماركسية. فبينما لا تنتهي الجدلية الماركسية ولا تتوقف هذه التطورية إلى هدف وإنّما تستمر بشكل ينتهي إلى العبثية، نجد الجدلية الثلاثية حاملة لكامل شروطها حيث تعتمل فيها الحركة والتغيير لأجل غاية عليا، هي الجزم بحقيقة أنّ الوجود قائم على الحق، وهذا الحق لا يصدر إلا عن خالق هذا الوجود. وهو ما دفعه إلى الاستثمار في فلسفة العلوم الطبيعية للبرهنة على مقولته الأبرز في مشروع الفكري،

والمتمثلة في الجدلية الثلاثية، التي تمكّن من خلال استخلاصها من القرآن الكريم تدارك الخلل الذي اعترى الفكر الماركسي وحتى المثالي لاستنادهما على طرفين من الثلاثية الجدلية، إمّا ثنائية الغيب والإنسان، أو ثنائية الطبيعة والإنسان. وبسبب من ذلك سقط كلاهما في "لاهوتية" تُفصي جدلا ثالثا يعمل على بعث التوازن، إحداهما كهنوتية جبرية سلبت الوجود كل معنى، والأخرى مادية مؤلّهة للطبيعة أو الإنسان في ظل غياب أي غاية أو هدف من الوجود إلا الصّراع من أجل البقاء للأقوى وليس الأنقى!

8- اعتمد حاج حمد ذات النهج في إفادته من حلقة فيينا، خاصة فيما تعلّق بمقولة اصطلاحية اللّغة القرآنية، دون أن يتماهي معها في إقصاء ما عجزت عن إخضاعه للتجربة من خلال قوانين التحقّق والتكذيب الذي انتهى بها إلى التفكير. فقد عمل حاج حمد على استيعابها ثم تجاوزها عبر بوابة "الغيب" استكمالا للجدلية في اتجاه التفاعل من دون صراعية أو إقصاء.

غير أنّ القول باصطلاحية لغة القرآن، تساوقا مع الوحدة البنائية للنصّ القرآني، يطرح تساؤلا إشكاليا يتعلّق بالسياق ومحلّه من الإعراب القاسمي. فهو يُخضع السياق للمفردة لا العكس، أي أنّه يجعل للمفردة سلطة تحديد السياق. ولكنّه لا يُلغي قيمة السياق عندما يدعو إلى ضرورة التمييز بين استعمالات الكلمة في سياقات مختلفة، لأنّ لكل سياق بنية تركيبية ودلالية وقرائن تضبط الأمر وليست الدلالة معطى مسبقا بمعزل عن السياق والاستعمال. وقد مثلّ لذلك عبر أمثلة متنوعة في صورة الهبوط في قصة آدم عليه السلام، أو هبوط بني إسرائيل إلى مصر في سياق العقاب..

9- تاريخانية التّراث: لا تستقيم الدّعوة إلى القطيعة مع التّراث، لأنّ الحاضر يتشكّل منه بشكل تلقائي لا يمكن إنكاره. وهو ما أكّده حاج حمد. غير أنّ هذه الحقيقة لا تعني بأي حال من الأحوال تأبيد التّراث في الحاضر إلى درجة يغدو مُسيّرا للزّاهن والمرتجى. وهذا الأمر يقيم له حجته من خلال انتساب التّراث لحركة التاريخ بما يعتملها من وعي تاريخي

ومعرفي لا يمكنه بأي حال أن يتجاوزه. وبالتأسيس على ذلك، فإنّ حاج حمد لا ينتقد التّراث لأنّه أدّى دوره في حيزه المعرفي. ولكن بالمقابل، واستنادا إلى مقولة التاريخية التطورية، فإنّه يقول بأنّ متاحات المعرفة في هذا العصر الرّاهن تخول للإنسان أن ينتقل من النّظر إلى النّص القرآني على أنّه محض عبادات إلى آفاق أوسع تجعل منه عبر منهجيته المعرفية معادلا موضوعيا للكون وحركته عندما يربط بين الأبعاد الثلاثة لتتبثق نحو غائية واحدة.

10- عندما يلج حاج حمد النّص القرآني تتبيّن له حقيقة إعجازه اللّغوي على غير ما درجت عليه كتب التّراث- مع حفظ قيمتها المعرفية من زاويتها التاريخية-، إذ يتّضح له أنّ هذه الحقيقة كامنة في تصيير اللّغة العربية المتشبيّنة النسبية (المحدودة الألفاظ والتراكيب والصيغ وإن فاقت تمكّنا لغات العالم الأخرى) إلى حاضنة ومستوعبة للمطلق وهو كلام الله تعالى، حيث لا تنفد كلمات الله عزّ من قائل، فالخطاب عالمي يتوجّه إلى العالمين على اختلاف أزمنتهم وأمكنّتهم وتركيبية وعيهم. فالمعجز في القرآن هو تشبيّهه للمطلق. وهو ما يعجز العالمين عن إتيانه.

11- لم تكن اصطلاحية اللّغة القرآنية من حيث تمايزها عن اللّغة البشرية البتّة لهتّا وراء استتساخ تجارب الغرب لادعاء تماثله وعيا وفكرا،- وهو للإشارة من عيوب أي منهج يتسوّل تليفقا أو توفيقا - بل لقناعة صادرة من داخل النّص القرآني الذي يعلّلها حاج حمد بضبطها للعائد المعرفي، الذي يعني الحمولة المعرفية والتصورية لمحمول المفردة، فبشرى يمكن للشخص الواحد أن يحمل عدة مفاهيم للمفردة الواحدة تبعا لتجارب بأشكال مختلفة شكّلت احتكاكه بها، ما يولّد هذا الاختلاف في استعمال ذات المفردة بتغيير الشخص أو الموقف، فيما لا يستقيم هذا التصور مع النّص القرآني، للكمال المطلق لقائله عزّ من قائل.

12- مقولة "النص القرآني معادل موضوعي للكون وحركته" تعدّ أبرز مقولات المشروع القاسمي، لأنها ترفد الفهم الكلي للنص القرآني ومن خلاله الكون، حيث أضحى النص المتعالي مع هذه المقولة التعريفية والمعرفية متخلّصاً من حصر وتضييق في مناح لا نعدم أهميتها من فقه ولغة وبلاغة وتشريع، لكن هذا النص المطلق لا يمكن أن ينزوي في ما استخرجه منه التراث وحسب، وإلا نكون كمن يتهم النص المتعالي بالمحدودية وهو على غير ذلك. لقد أدرك حاج حمد بهذه المقولة منهجية القرآن المعرفية التي أخذت في الامتداد إلى الوحدة البنائية للنص التي لا يستقيم معها تجزئة النص، وهو ما ينفي عنه التضاد أو التوظيف المتعدّد الدلالات للمفردة الواحدة على اعتبار انضباطه الصارم والدقيق متمثلاً مع مواقع النجوم.

13- وهو تماماً ما ينسحب على السنّة النبوية بتفريعاتها الثلاثة القولية والفعلية والمسكوت عنها باعتبارها متضمّنة في الوحي الإلهي، فليس ينطق عن هوى. وبالاستناد إلى هذا التناغم التام والكلي بين القرآني والنبوي خرّج ضوابط أو شروطاً مستجدة للجرح والتعديل أساسها النص القرآني.

14- اعتبار مقولة النسخ في القرآن الكريم من الزاوية التي طرحها التراث قضية مردود عليها من أساسها، لما تقدّم من وحدة بنائية تميز النص القرآني. وقد أوضح حاج حمد انتفاء النسخ بالمفهوم الذي طرحه التراث العربي الإسلامي اعتماداً على محدّدات مؤسّسة للنص القرآني تتمثل في "عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة"، فهذه الأخيرة تفنّد الطرح التراثي للناسخ والمنسوخ من باب الوحدة البنائية للنص المتعالي كما سبقت الإشارة إليها.

15- يستتبع هذا التنفيذ للنسخ إجراء مماثلاً - حسب حاج حمد - فيما يتعلّق بمقولة تعدّد القراءات وذلك بسبب طبيعة بنية النص القرآني دائماً، فالبنائية المنهجية لهذا النص

المتعالى تستحيل معها مقولة مثل هذه وإن جمع من الأدلة ما جمع، لأنها ببساطة حسب حاج حمد ادعاء ودسّ وتلفيق.

16- مقولة ثبات النصّ وتغيّر المعنى تأخذ حيزاً من النقاشات بين التأييد والرفض. ولكن حاج حمد يتشبّه بهذه المقولة كخاصية ملازمة للنصّالقرآني على مستويين، الأول اعتقادي، فالنصّ للناس كافة، ومعرفي فهو نص معادل للكون.

17- الجدلية الثلاثية من جدل غيب وإنسان وطبيعة تعمل على اتزان الوجود، فليس من عبث، لذلك فالدعوة إلى الكهنوتية أو إلى المادية محض اعتداء وتجن على حقيقة الوجود الذي خلق بالحق.

18- بالانقياد إلى هذه الجدلية الثلاثية، سنكون بإزاء المشروع التصحيحي أو التجديد النوعي كما يسميه حاج حمد في صورة "إسلامية المعرفة" التي تعيد معاينة الكثير من "المسلّمات" وتعمل على تصحيحها.

19- عن طريق الجمع بين القراءتين (الكونية والقلمية)، حيث تعملان على ربط الوجود الإنساني وحضارته وعلمه بأعلى سقف من الرقي، ويغدو الكون البيت الآمن للإنسان.

20- ضحّ هذا المشروع الفكري في ثناياه مفاهيم خاصة للحاكمية والحرية والعبودية وحتى العلمانية، من منطلق أن الإنسان يمتلك أرقى مستوياته عبداً لله، دون وصاية أو حجر أو تقييد أياً كان نوعها ديني أو فكري أو سياسي.

نلاحظ في الأخير أن مشروع حاج حمد ثري بالمراجعات النقدية التي اجترحها، بالنظر إلى وفائه للمنهج النقدي العقلاني إذ لا يكاد يُفقد موضوعاً فيما تعلّق بالقرآن الكريم إلا وأدلى بدلوه فيه بالكثير من الجِدّة والمغايرة. وهو ما يجيب عن السؤال الذي جرّ إلى هذه الدّراسة من حيث كثرة انتقاداته لمسائل ومفاهيم تكرّست عبر الأجيال المتعاقبة صدر عن رفضه للتعمية. إنّه عبر هذه الانتقادات المتلاحقة أبان عن حرص

شديد على المراجعة الجادة للتراث. وهو ما تؤكدُه جدّية المسعى ومدى تأسّسه العلمي والمنهجي، فهو بعيد عن إطلاق الأحكام على عواهنها؛ بل لعلّ تمكّن طرحه المنهجي والعلمي والمعرفي خوّل له هذه "الجرأة" في انتقاد ومراجعة ما كان يبدو لعصورمتعالٍ على المراجعة ومعاودة النّظر، بعدما فصل فيه بشكل "نهائي" لا يقبل مجرد المناقشة ناهيك النّقد والاعتراض أو النفي؟؟

ملخص البحث باللغة

الأجنبية

Summary:

In this study entitled: "**The analytic system in the thought of Muhammad Abu Al-Qasim Haj Hamad: Critical Analytical Study**", we take the initiative of an approach around an intellectual project of one of the contemporary Arab thinkers who presumes inspired by the Qur'an, knowing that he present the essential source of his project. As a result, this study claims to reach the intellectual structure that shaped Haj Hamad's thesis in the field of modern Arab intellectual projects. we have adopted a comprehensive study in which we can explore this intellectual structure.

After an approach aimed at his intellectual foundation, which has taked various sources, in the image of Sufism on the one hand, and Marxism on the other, our Sudanese thinker sets out in his project an extremely modern approach by his opinions and his critics who reached an unprecedented level, like his critics to many constants in the Arab-Islamic heritage, such as the diction of "neskhwamansouhk" in the Qur'an, or others like the terminology of the Arabic language coranic relying on the modern studies established by the revealers of "Vienna Circle", as he expands his critic to the Prophetic Hadith consider the criteria of his collection incomplete.

The precious work of Haj Hamad was therefore in his vision of the Qur'anic text , after that he presents his analysis of the Arab heritage , who has built on the sacred text , as the other Egyptian thinker N. H. Abouzeid says . Thus he manages to harness his ancient and modern Arab-Muslim and Western readings, one of his modified discoveries concerning the process of the human mind based on Ch.Darwin's biological studies and K. Marx's historical materialism, which lead to evolution.

That said, he begins a new reading of this inheritance without as much appealing to exceed it or rationed it definitively.

Regarding his Qur'anic approach which takes an analytical and non-explanatory or even hermeneutic method, Haj Hamad follows an internal reading in order to allow the sacred text to reveal its inside, by investing the exploit of the science and the cognition. He thus defines the Qur'anic text as "objective equivalent of the universe and its movement" after he manages to

discover his cognitive methodology, knowing that he considers the Qur'an as the sublime source of cognition. And later, he adopts the terminological language, the total structure of the Qur'anic text, the refusal of "neskhwamansoukh", and multiple readings...

Analytical reading allows Haj Hamad to extract the theory of "the combination of the two readings" that leads to the dialectical triplet "the invisible, the man, the nature" and its dialectical mechanism that makes sure that no one is absurd but everything in this universe includes humanity is conceived for a reason that is the divine truth.

About the concepts of governance and freedom and secularism, Haj Hamad presents his conception towards with a lot of daring. As we note on the side of similar projects, the features of compatibility and contrast with contemporary Arab thinkers like Mr. Arkoun and N. H. Abouzeid and M.A.Djaberi and M.Shahrour.

The immensity of Haj Hamad's project does not allow us to claim that the present study is the perfect version of this cultural and cognitive project, especially that its owner is a man who applies to him the encyclopedic attribute, that has forged in multiple fields of science to achieve through its applications to the deep understanding of the sacred text, which has concretized by "The cognitive methodology of the Qur'an" and these effects on the natural and human sciences.

So, despite all the shortcomings of this study, it remains an attempt, like others in the scientific research, that launches from previous efforts and that tries to be an acceptable resource for future attempts, as is the law scientific research.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم، برواية ورش عن نافع

أ- المصادر:

2- البخاري أبو عبد الله (ت256هـ)، صحيح البخاري، مج 1، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003.

3- الترمذي، أبو عيسى محمد (209هـ - 279هـ)، الجامع الكبير (المعروف بسنن الترمذي)، ط 1، ج 4، تح: شعيب الأرنؤوط، هيثم عبد الغفور، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، 2009.

مؤلفات محمد أبو القاسم حاج حمد:

4- ابستمولوجية المعرفة الكونية: أسلمة المعرفة والمنهج، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، 2004.

5- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2004.

6- تشريعات العائلة في الإسلام، تقديم وتعليق محمد العاني، ط 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011.

7- جذور المأزق الأصولي، ط 1، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقى بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2010.

8- الحاكمية، ط 1، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2010.

9- حرية الإنسان في الإسلام، ط 1، مراجعة وتعليق محمد العاني، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2012.

10- السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل (جدلية التركيب) مج 1، ط 2، INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU BRITISH WEST INDIES 1996، المكتب العالمي للدراسات والأبحاث، جزر غرب الأنديز، بريطانيا، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

11- العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ط 3، تقديم ومراجعة محمد العاني، دار الساقي، بيروت، 2012.

12- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، ط 1، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2011.

13- منهجية القرآن المعرفية، ط 1، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقي، بيروت، لبنان، بالاشتراك مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية، 2013.

المقالات، الأبحاث، الدراسات، المحاضرات، اللقاءات والحوارات:

14- الأثر الغيبي في حركة الواقع (محاضرة)، جامعة محمد الأول، وجدة، المغرب: 20 أكتوبر 2004.

15- الإسلام ومنعطف التجديد : رؤية منهجية ومعرفية، (محاضرة غير منشورة)، مؤتمر الشريعة والاجتهاد، الخرطوم، السودان، 2004.

- 16- إسلامية المعرفة: المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة "تَفَكُّر" نصف سنوية محكمة، جامعة الجزيرة، معهد إسلام المعرفة، السودان، المجلد 3، ع 2، 2001.
- 17- حقوق الإنسان و"القرآن" في عالم متغير، دراسة قدمت في مؤتمر "الإسلام والمسلمون في عالم متغير" من أجل نظام دولي عادل - المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى - بيروت 24، 28 أبريل 1994، منشورة على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، بتاريخ 25 سبتمبر 2013.
- 18- على مشارف الرؤية النقدية المعاصرة للمذاهب الإسلامية"، دراسة غير منشورة متواجدة على موقعه الإلكتروني الخاص MhmdAbwAlqasmHajH@md.
- 19- الفارق بين النهجين الإسلامي واليهودي (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعية والمنهاج)، منشورة على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، بتاريخ 13 نوفمبر 2014.
- 20- قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشريا وإعادة قراءة (تركيبية) على ضوء المطلق القرآني والسنة النبوية النسبية الموازية، مجلة المنطلق، ع 111 ربيع الأول 1415هـ/1995م، الشركة العربية للتوزيع، لبنان.

حوارات مع محمد أبو القاسم حاج حمد

- 21- الديري علي، عنانفاضل، التجديد المنهجي في التفكير الديني، مجلة الوعي المعاصر، ع 12، خريف 2003.
- 22- آيت مصطفى خرواش، ابن إحياء لحسن، الانقلاب على الموروث الديني ومنهجية القرآن المعرفية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 48/47، سنة 2011.

23- الوكيل، يونس، جدل العلاقة بين الفكري والسياسي في المجال الإسلامي، منشور على موقع "مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث" بتاريخ 2014/04/17.

ب- المراجع العربية:

24- ابن رشد أبو الوليد، تهافت التهافت: انتصارا للروح العلمية وتأسيسا لأخلاقيات الحوار، بمركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998.

25- ابن كثير أبو الفدا إسماعيل بن عمر (701هـ-774هـ)، البداية والنهاية، ط 2، ج7، تح: رياض عبد الحميد مراد، محمد حسان عبيد، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 2010.

26- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) ج 4، ط 2، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1999.

27- أبي نادر نائلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2008.

28- أبو زيد نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ط 8، المركز الثقافي الغربي، الدار البيضاء، المغرب، 2008.

29- أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ط 8، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 2014.

30- أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، ط 1، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، المغرب، 2014.

- 31- الأفغاني جمال الدين، عبده محمد، الآثار الكاملة، ط 1، ج 1، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002.
- 32-أفاية محمد نور الدين: الحداثة والتواصل في الفلسفة المعاصرة، نموذج هابرماس، ط 2، إفريقيا الشرق، المغرب، 1998.
- 33- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط 1، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1984.
- 34- إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل: جدل الفكر، ط 3، مج 1، دار التنوير، بيروت، لبنان، 2007.
- 35- بلكا إلياس، الغيب والعقل : دراسة في حدود المعرفة البشرية، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2008.
- 36- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط 1، دار النشر بيروت، لبنان، المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 2009.
- 37- الجابري محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2013.
- 38- الجابري محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993.
- 39- الجابري محمد عابد، فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط 1، دار النشر بيروت، لبنان، المغربية، الدار البيضاء، المغرب، 2009.

40- جوهري طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات، ط 2، ج 1، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر 1350هـ 1931م.

41- الحديدي مصطفى محمد، اتجاه التفسير في العصر الحديث، الأزهر الشريف، مصر، 1974.

42- حرب علي، الاستلاب والارتداد، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1997.

43- حرب علي، نقد الحقيقة، ط 1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1993.

44- حرب علي، نقد النص، ط 2، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1995.

45- حرب علي، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2005.

46- الحرز عبد اللطيف، جدل التشكل والاستلاب: محمد الصدر وأبو القاسم حاج حمد بين التخطيط الإلهي العام والعالمية الإسلامية الثانية، ط 1، دار الفارابي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2014.

47- حسن علي حسن مطر الهاشمي، قراءة نقدية في (تاريخ القرآن) للمستشرق ثيودور نولدكه، ط 1، دار الكفيل للنشر، بغداد، 2014.

48- حماد حسن محمد حسن، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت "ماركيوز نموذجاً"، د ط، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، 2002.

- 49- الخولي أمين، دراسات إسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996.
- 50- الخولي أمين، دائرة المعارف الإسلامية، مادة "التفسير".
- 51- دؤاق الحاج أوحمنه، الإبستمولوجيا الكونية والمنهج المعرفي التوحيدي: قراءة في مشروع محمد "أبو القاسم" حاج حمد، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2015.
- 52- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، د ط، ج2، دار الحديث، القاهرة، مصر، 2012.
- 53- الذهبي محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم : دوافعها ودفعها، ط 3، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1986.
- 54- الزفاعي عبد الجبار، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين، ط 2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العراق، 2013.
- 55- الزفاعي عبد الجبار، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط 2، دار الهادي، بيروت، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2008.
- 56- السراج أبو بكر محمد (ت316هـ)، رسالة الاشتقاق، تح: محمد درويش ومصطفى الحديري، دار مجلة الثقافة، دمشق، 1973.
- 57- شحور محمد، تجفيف منابع الإرهاب، ط 1، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت، لبنان، 2008.
- 58- شحور محمد، الكتاب والقرآن: رؤية جديدة، ط 1، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011.

- 59- شحرور محمد، نحو أصول جديدة لفقهِ الإسلامي: فقهِ المرأة (الوصية، الإرث، التعددية، الحجاب)، ط 1، الأهالي للنشر، بيروت، لبنان، 2008.
- 60- صافي محمود، الجدول في إعراب القرآن الكريم وصرفه وبيانه، د ط، مج 30/29، دار الرشيد، دمشق، سوريا، 1995.
- 61- الطائي سرمد، تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003.
- 62- الطبري محمد بن جرير (ت 310هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، ج 1، ج 14، ط 1، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والطباعة، الجيزة، مصر، 2001.
- 63- الطعان أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم "تاريخية النص"، ط 1، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2007.
- 64- عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ط 1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007.
- 65- عبد الرحمن طه، الحوار أفقا للفكر، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2013.
- 66- العلواني طه جابر، الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، ط 1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، 2006.
- 67- العلواني طه جابر، الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر (قضايا إسلامية معاصرة)، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2003.

- 68- العلواني طه جابر، معالم في المنهج القرآني، ط 1، دار السلام، الزمالك، مصر، 2010.
- 69- العلواني طه جابر، نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات في بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، ط 2، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، 2008.
- 70- عياشي منذر، اللسانيات والدلالة، ط 1، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1996.
- 71- الغريبي فهد، الحوار الأخير مع نصر حامد أبو زيد، ط 1، دار مدارك، 2012.
- 72- الغزالي محمد، كيف نتعامل مع القرآن، ط 14، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة، مصر، 2014.
- 73- فايد زكريا، العلمانية النشأة والأثر في الشرق والغرب، ط 1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، مصر، 1988.
- 74- فهمي خالد، كأنّ القرآن يتنزّل من جديد: قراءات في تدبّر الكتاب العزيز، ط 1، دار البشير للثقافة والعلوم، مصر، 2015.
- 75- القارئ عبد العزيز بن عبد الفتاح، حديث الأحرف السبعة: دراسة لإسناده ومتمته واختلاف العلماء في معناه وصلته بالقراءات القرآنية، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2002.
- 76- القضاة أحمد المفلح، شكري أحمد خالد، منصور محمد خالد، مقدمات في علم القراءات، ط 1، دار عمار، عمان، الأردن، 2001.

- 77- مبروك علي، ما وراء تأسيس الأصول: مساهمة في نزع أفئعة التقديس، ط 1، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2007.
- 78- مبروك علي، نصوص حول القرآن : في السعي وراء القرآن الحي، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2015.
- 79- متولي عبد الحميد، القانون الدستوري والأنظمة السياسية (مع المقارنة بالمبادئ الدستورية في الشريعة الإسلامية)، د ط، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، 1999.
- 80- المحتسب عبد المجيد عبد السلام، اتجاهات التفسير في العصر الراهن، ط 3، مكتبة النهضة الإسلامية، عمان، الأردن، 1982.
- 81- المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني: ذكريات وأحاديث، ط 3، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1987.
- 82- المسيري عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط 1، مج 1، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002.
- 83- المسيري عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط 1، دار الفكر، دمشق، سوريا، 2002.
- 84- مناف علاء هاشم، أبيستمولوجيا النص: بين التأويل والتأصيل في المنظومتين الفكريتين لنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون، د ط، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2011.
- 85-الموسى أنور عبد الحميد، علم الاجتماع الأدبي: منهج سوسيولوجي في القراءة والنقد، ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 2011.

86- النكر سعيد، قراءة النص القرآني الإيديولوجيا والمنهج، ط 1، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2014.

87- همام، محمد، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي: مساهمة في النقد، ط 1، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2003.

ج - المراجع المترجمة

88- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط 3، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.

89- أركون محمد، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ط 6، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2012.

90- أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ط 4، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2011.

91- أركون محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط 2، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005.

92- أركون محمد، نحو نقد لعقل الإسلامي، ط 1، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2009. - بدوي عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، ط 3، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

93- إيمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية- ما هي الأنوار؟- ما هو التوجه في التفكير؟ ط 1، تعريب وتعليق: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، 2005.

- 94- برتراند راسل، الدين والعلم، د ط، تر: رمسيس عوض، دار الهلال، مصر، 1997.
- 95- بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، ط2، تر: سعد هجرس، مر: حافظ دياب، دار أويا، بنغازي، ليبيا، 2004.
- 96- بوليتزر جورج ويبس جي وكافين موريس، أصول الفلسفة الماركسية، د ط، ج1، تر: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، د ت.
- 97- ترنس ولتر، متياس ميشال، الدراسات الهيجلية: فلسفة هيجل/ هيجل والديمقراطية، د ط، مج 2، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1996.
- 98- رولان بارت، نقد وحقيقة، د ط، تر: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، 1994.
- 99- العطّاس، سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ط 1، تر: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي للعالمي للفكر والحضارة الإسلامية، كوالالامبور، ماليزيا، 2000.
- 100- فيلس ليدر، مدرسة فرانكفورت: نشأتها ومغزاها - وجهة نظر ماركسية، د ط ، تر: خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2000.
- 101- فؤاد كامل، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، ط 1، دار الجيل، بيروت، لبنان، 1993.
- 102- فولغانغ إيزر، فعل القراءة: نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، د ط، تر: حميد لحميداني والجلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس، المغرب، 1995.
- 103- فيجنشتاين لودفيك، بحوث فلسفية، تر: عزمي إسلام، د ط، جامعة الكويت، الكويت، د ت.

104-كلود عدّاس، ابن عربي: سيرته وفكره، ط 1، تر: أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2014.

105- ماركس كارل، رأس المال، د ط، ج 1، تر: فهد كمنقش، دار التقدم، موسكو، روسيا، 1985.

106 - مجموعة من المؤلفين، كيف يرى الوضعيون الفلسفة، تر: نجيب الحصادي، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، 1994.

د- المعاجم والقواميس

107- ابن فارس أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، د ط، ج 3، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1979.

108- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، د ط، مج 11، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، د/ت.

109- الزركلي، خير الدين، الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط 15، ج 5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2002.

110- الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ط 8 منقحة، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة تحت إشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2005.

هـ - المجلات والدوريات والرسائل الجامعية والمحاضرات والملتقيات والندوات والجرائد

111- الأتاسي محمد علي، القرآن نص تاريخي وثقافي، (حوار مع نصر حامد أبو زيد) منشور على: الحوار المتمدن، ع 3056، بتاريخ 2003/7/7.

- 112- بارة عبد الغني، الضيافة اللغوية وقلق الهوية "حوار الخطيبي ودريدا" مقارنة تفهيمية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر2، ع 30، أبريل 2017.
- 113- بكير حسن، الاجتهاد بين التأصيل والتجديد، أطروحة دكتوراه في الدراسات الإسلامية، طرابلس، 2005.
- 114- بن بوعزيز وحيد، آليات التأصيل وأزمة المرجعيات الصامتة في الفكر العربي النقدي المعاصر، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، ع 9، أكتوبر 2009.
- 115- بنطرات جلول، اللغة وجدلية الفكر والمادة : مقارنة فلسفية بين هيجل وماركس، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السنة الجامعية 2012- 2013.
- 116- الرابطة المحمدية للعلماء، مناهج الاستمداد من الوحي، ندوة علمية دولية منعقدة بالرباط، المغرب، يومي 5 و6 مارس 2008.
- 117- الرّفاعي عبد الجبّار، التجربة الدينية والظّمأ الأنطولوجي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع 61، 62، شتاء وربيع 2015، السنة التاسعة عشرة.
- 118- جاد يحيى رضا، ضوابط التأويل لنصوص القرآن والسنة، مجلة المسلم المعاصر، ع 150، ديسمبر 2013، لبنان.
- 119- حمادي هواري، النّص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة وهران، كلية العلوم الاجتماعية، السنة الجامعية 2012 - 2013.
- 120- الطائي سرمد، تحولات الفكر الإسلامي المعاصر: المرجعيات، المناهج، أسئلة التجديد، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2003.

- 121- عثمان غسان علي، محمد أبو القاسم حاج حمد... المشاكس 1/2، صحيفة "الرأي" السودانية، ع 6957، بتاريخ 2013/1/1.
- 122- عدمان عزيز محمد، تأويل الخطاب القرآني بين الانضباط النصي والانفلات الدلالي، مجلة المسلم المعاصر، ع 122، ديسمبر 2006.
- 123- العلواني طه جابر، إسلامية المعرفة فكرة ومشروعاً، مجلة قضايا إسلامية، مؤسسة الرسول الأعظم، قم، إيران، ع 4، 1997.
- 124- العلواني طه جابر، خصائص لسان القرآن الكريم، ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية "مناهج الاستمداد من الوحي"، ط 1، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المغرب، 2008.
- 125- العلواني طه جابر، مقاصد الشريعة (قضايا إسلامية معاصرة)، ط 1، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001.
- 126- العلواني طه جابر، مقدمة في إسلامية المعرفة، ط 2، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، 2009.
- 127- غسان علي عثمان، محمد أبو القاسم حاج حمد... المشاكس 2/1، صحيفة "الرأي" السودانية بتاريخ 2013/1/1، العدد 6957.
- 128- محمد بابكر العوض عبد الله، محاولة قراءة وظيفية لمنهجية حاج حمد في التعامل مع القرآن، مجلة "تفكر" نصف سنوية محكمة تصدر عن معهد إسلام المعرفة، جامعة الجزيرة، واد مدني، السودان، مج 10، ع 2، 2010.
- 129- المهدي الإمام الصادق، في الذكرى السابعة للسيد محمد أبو القاسم الحاج حمد، صحيفة "حريات" السودانية بتاريخ 2012/01/13.

و - المراجع الأجنبية

130- Lalande, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Tome I, Libraire Felix Alcan, Paris, 1926.

131- Laplace Pierre-Simon, Essai Philosophique Sur Les Probabilités, Bachelier, 6ème ed, Paris, 1840.

132-Umberto Eco. Les limites de l'interprétation, traduit par MyriemBouzher, Edition Grasset,Paris, 1992.

133-Habermas Jürgen, théorie et pratique. tradpar:G.raulet et payot.Paris 1963.

134-Herbert Marcuse, Négations, Essay in Critical Theory. Benguim Books,1967.

ز - المواقع الإلكترونية

135- إبراهيم عبد الرحمن الحاج، المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويله، (دراسة) منشورة على موقع إسلام ويب Islamweb.net بتاريخ 2002/06/25.

136- الحاج عبد الرحمن، المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد: الحروب ألهمته "العالمية الإسلامية الثانية"، (مقال) منشور على موقع الملتي الفكري للإبداع، <http://www.almultaka.net/showmaqal> بتاريخ 2005/4/9.

137- خيرى إيهاب، التدخل الأجنبي في السودان قادم وله إيجابياته، (حوار مع محمد أبو القاسم حاج حمد)، منشور على موقع <http://sudaneseonline.com> بتاريخ: 2004/04/27.

138- تاريخ الطرق الصوفية في السودان، موقع صوفية السودان. <http://sofiatalsudan.blogspot.com>

139- الصاوي عبد العزيز حسين، جزئيات مكملة لسيرة محمد أبو القاسم حاج حمد، نقلا عن: موقع "الحوار المتمدن" عدد 1408 بتاريخ 2005/12/23.

140- مجموعة من الأعلام السودانية، "أبو القاسم حاج حمد في الخالدين" بتاريخ: 21

/http://sudaneseonline.com/12/2004 على موقع

141- مسعود صحراوي، كيف يفهم صاحب العالمية الثانية لغة القرآن؟

بتاريخ 14 ماي 2006. <http://www.almultaka.net/showmaqal>

فهرس البحث

فهرس البحث

	- شكر وتقدير
	- إهداء
	- شكر خاص
1-13	- مقّمة
65-14	الفصل التمهيدي:
	إشكالية المناهج القرائية في الدّراسات القرآنية الحديثة.....
15	توطئة.....
15	1- ضبط المصطلحات.....
18	1-1 الإشكالية.....
18	2-1 منهاج.....
19	3-1 القرائية.....
20	4-1 الدّراسات.....
21	5-1 القرآنية.....
22	6-1 الحديثة.....
22	2- الدّراسات القرآنية الحديثة.....
23	1-2 الاتجاه الإحيائي الإصلاحى.....
28	1-1-2 منهج الأفغانى.....
28	1-1-1-2 مرتكز النصّ القرآنى.....
30	2-1-1-2 مرتكز الإمام باللغة العربية وبلاغتها.....
31	3-1-1-2 مرتكز الاجتهاد.....
32	4-1-1-2 مرتكز نقد التقليد.....
33	2-1-2 نقد منهج الأفغانى.....
34	2-2 الاتجاه العلمى.....
36	1-2-2 منهج طنطاوى فى التفسير.....
37	1-1-2-2 التفسير اللفظى للآيات.....

37 2-1-2-2 عرض الآيات مقرونة بالعلوم والمكتشفات.....
38 2-2-2 نقد تفسير طنطاوي.....
41 3-2 الاتجاه البياني.....
45 1-3-2 منهج التفسير البياني.....
46 1-1-3-2 التناول الموضوعي.....
47 2-1-3-2 فهم ما حول النص.....
47 3-1-3-2 فهم دلالات الألفاظ.....
48 4-1-3-2 فهم أسرار التعبير.....
49 2-3-2 نقد منهج التفسير البياني.....
50 4-2 الاتجاه الحدائي.....
51 1-4-2 مرتكزات الاتجاه الحدائي.....
52 1-1-4-2 مرتكز التراث بين الاستمداد والمراجعة والقطيعة.....
53 أ- مسلك الاستمداد.....
54 ب- مسلك المراجعة.....
56 ج- مسلك القطيعة.....
59 2-1-4-2 مرتكز المنهج.....
61 3-1-4-2 مرتكز سلطة القراءة والقارئ.....
63 2-4-2 نقد الاتجاه الحدائي.....
140-66 الفصل الأول: الأصول المعرفية لمحمد "أبو القاسم" حاج حمد.....
67 توطئة.....
68 المبحث الأول : السيرة الذاتية لمحمد أبو القاسم " حاج حمد.....
69 المطلب الأول : المولد والنشأة (1942م/2004م).....
73 المطلب الثاني : شخصية حاج حمد.....
77 المطلب الثالث : التنقيف الذاتي.....
84 المطلب الرابع : الهوية والقومية والنضال السياسي.....
89 المطلب الخامس: تجربة الحرب والمنعطف الفكري.....

94المبحث الثاني : الأصول المعرفية لحاج حمد
961- الأصل المعرفي الصوفي
961-1 مفهوم التصوّف
1001-2 طبيعة الحياة الدينية في السودان
1021-3 حاج حمد والتصوّف
1071-4 حاج حمد ومحبي الدّين ابن عربي
1161-5 صوفية حاج حمد وفلسفة العلم
1172- الأصل المعرفي الماركسي
1181-2 تقارب التجربة القاسمية مع الماركسية
1232-2 مدرسة فرانكفورت والنقد التحليلي
3-الأصل الألسنيا لإبستمولوجي مع حلقة فيينا
127(Cercle de Vienne)
131المبحث الثالث: البنية الفكرية لحاج حمد
132المطلب الأول : الانفتاح الفكري
134المطلب الثاني : الاستيعاب والتجاوز
300-141الفصل الثاني :
النّص القرآني ومقولات حاج حمد القرائية
142توطئة
143المبحث الأول: ماهية النّص القرآني
143المطلب الأول: المنطلق المعرفي والمنهجي لحاج حمد
1431. التّراث تركيبية معرفية تاريخية
1542. التحليل بديلا عن التفسير والتأويل
164المطلب الثاني: مفهوم النّص القرآني
1641 . القرآن معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني
1692 . ثبات النّص وتغيّر الفهم
1753. الإطلاق والتعيين

180المطلب الثالث: مميزات النص القرآني
1801 . اللغة الاصطلاحية
1891-1 القاموس القرآني الاصطلاحي
1901-2 نفي الاشتراك والترادف عن لغة القرآن
2022 . الوحدة البنائية
2031-2 دلالة إعادة ترتيب القرآن
2082-2 مراجعة مقولة النسخ
2212-3 مراجعة مقولة القراءات القرآنية
228المبحث الثاني: مقولات حاج حمد القرآنية
2281- الجدلية الثلاثية: الغيب - الإنسان - الطبيعة
2281-1 مفهوم الجدلية
2351-2 الجدلية الثلاثية
2371-2-1 جدلية الغيب
238أ- الغيب المطلق
239ب- الغيب المتشبيء
2421-2-2 جدلية الإنسان
2481-2-3 جدلية الطبيعة
2502 - الجمع بين القراءتين
2501-2 مفهوم الجمع بين القراءتين
2542-2 مفهوم القراءتين
2541-2-2 القراءة الأولى الكونية
2562-2-2 القراءة الثانية القلمية
2582-2-3 تداعيات القراءة الأحادية
2612-3 مراتب القراءة
2611-3-2 مرتبة التأليف
2632-3-2 مرتبة التوحيد

2643-3-2 مرتبة الدمج
2673- مقولة إسلامية المعرفة
2671-3 أصل إسلامية المعرفة
2712-3 مفهوم إسلامية المعرفة
2753-3 مهمة إسلامية المعرفة
2774- مفاهيم فكرية
2801-4 مفهوم الحاكمية
278أ- الحاكمية الإلهية
280ب- حاكمية الاستخلاف
282ج- حاكمية الكتاب
2842-4 مفهوم الحرية والعبودية
2903-4 مفهوم العلمانية
	الفصل الثالث:
336-298المشاريع القرائية المعاصرة لحاج حمد بين التقاطع والتباين
299توطئة
3001- مشروع محمد أركون
3011-1 القرآن ملفوظ قراءته التلاوة
3021-2 الوحي منتج تراثي
3041-3 المجاز القرآني مصدر اختلاف التأويلات
3051-4 التاريخية مبعث للتمايز
3051-5 أركون والنص القرآني
3112- مشروع محمد عابد الجابري
3112-1 المنهج العقلي وقرآن التنزيل
3122-2 التشكيك في القرآن
3142-3 الجابري ومكانة القرآن

315 2 - 4 نقد التّراث
319 3 - قراءة شحرور
319 3-1 إنكار التّرادف
320 3 - 2 نفي النّسخ
321 3 - 3 ثبات النّص وانفتاح معناه
322 3 - 4 نقد التّراث ومفهوم التّجديد
323 3 - 5 القرآن والقراءة المعاصرة
324 4 - مشروع نصر حامد أبو زيد
325 4 - 1 القرآن تاريخي ثقافي
326 4 - 2 قرآن التنزيل لا الترتيب
327 4 - 3 النّسخ والواقع
330 4 - 4 نصر حامد أبو زيد وابن عربي
331 4 - 5 نقد التّراث
332 4 - 6 النّص والإيديولوجيا
333 4 - 7 التباين المنهجي بين حاج حمد وحامد أبو زيد
337 الخاتمة
345 ملخّص البحث باللّغة الأجنبيّة
348 قائمة المصادر والمراجع
366 فهرس البحث