

العلمانيّة في الفكر الديني

دراسة في فكر أبي القاسم حاج حمد



فيصل حصيد
باحث جزائري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

تعتبر قضية العلمانية أهم قضية ناقشها الفكر العربي الحديث، سواء من حيث جدواها أو مرجعياتها أو مفاهيمها، وقد أسهم الفكر الديني - أقول الفكر وليس التفكير - بالنصيب الوافر من هذا النقاش، باعتبار العلمانية من الموضوعات الحافة التي تلتقي حولها مختلف المعارف الفلسفية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية. وباعتبارها أيضاً تمفصلاً حدياً بين التصور الآني والمآلي للوجود. ويُعتبر المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد من أبرز المفكرين الذين أخذوا على عاتقهم موضوعة مسألة العلمانية من منظور الفكر الديني في موضعها الصحيح باعتبارها فضاء يمكن أن يلتقي فيه الجميع، مع احتفاظ هذا الجميع بخصوصيته من جهة، وعدم تعويم هذه الخصوصية لإلغاء الآخر من جهة أخرى.

وقد تابعت في هذا البحث أبا القاسم حاج حمد في نقده للعلمانيات المختلفة، ورفضه للممارسات اللاهوتية في شقيها: الناسوتي والديني، فليس اللاهوت عند حمد مرتبطاً دوماً بالغيب، بل هو إجراء يدعي المطلق، وينفي التنوع، ويقصي الآخر دينياً كان أم دنيوياً. كما تابعت توصيفه للعلمانية التي يريدها، والتي مرجعيتها الأساسية القرآن الكريم، ومقاصده التي قررتها نصوصه.

وحاولت أيضاً تفكيك مقترحات حاج حمد التي قدمها حول العلاقة بين الثالوث الوجودي: الغيب، والإنسان، والمادة بوصفها ممثلاً للطبيعة، ومن ثمة العلاقة بين الثالوث المترتب عن العلاقة السابقة، وهو: الدين والعقل والسلطة.

وسعيت في الأخير إلى توضيح وتحليل مفهوم العالمية الإسلامية عند مفكرنا حاج حمد، وبيان الآفاق التي يفتحها في فهم أفضل لمسألة علمانية الدولة وتراسلاتها مع الوحي والعقل.

تمهيد:

كثيرة هي القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر، سواء كانت هذه القضايا ردود أفعال لمضامين ومفاهيم وافدة كالحداثة والتقانة والمنهج والعولمة، أو كانت قضايا لشواغل وهموم فكرية متعلقة بالنسق الثقافي والاجتماعي ذاته للعقل العربي كقضية التراث والتجديد، والأصالة والمعاصرة، والعقل والنقل، وغيرها مما هو ماثوث في ثنايا الكتب والدراسات والمجلات، وحتى الشبكة العنكبوتية في أيامنا هذه.

لكنّ القضية التي كانت ومازالت تملأ الدنيا وتشغل الناس في الفكر الحديث والمعاصر هي قضية العلمانيّة لا ريب، العلمانية التي تمظهرت في خطابنا الفكري بمظاهر متعددة، وتلبست بمسوح مختلفة من المفاهيم والمصطلحات، فتارة يخوض فيها الفكر باسم الديمقراطية وتارة باسم العقلانية، وتارة بمسمى التنوير، وأخرى بمدينة المجتمع والدولة. هكذا تم تدوير هذا المصطلح، وتثويره، وتطويره، من خلال جلايب المفاهيم وشآبيب الاصطلاحات، ما انعكس على تعريفه وتوصيفه الوصف الدقيق، إذ يظن الباحث في موضوع العلمانية أنه بصدد علمانيات كثيرة لا مشترك بينها ولا تقاطع؛ علمانية غربية عقلية، وعلمانية غربية دينية، وعلمانية شرقية إحادية، وعلمانية عربية سياسية، وعلمانية اقتصادية حوكمية، بل وحتى علمانية جمركية.

غير أنّ التأمل الدقيق في المسألة يحيل إلى أنّ جوهر القضية هو طبيعة التراسلات القائمة في العلاقة بين العقل والدين مع المادة؛ العقل بما هو ممثل للإنسان، والدين بما هو ممثل للغيب واللاهوت وما رواء الطبيعة، والمادة بما هي اختصار لمسمى الطبيعة. إذا عرفنا هذا تمكّنا من فهم مختلف وجهات النظر التي تعتمد بالأساس على إشراقية الألفاظ والتزحلق على المصطلحات لدعاة العلمانية، وعلى المهارات اللغوية ومصادرة المعجم والدلالة لأعدائها، لأنّ العلمانية من حيث هي ماهية تدلّ على المسافة بين الديني والدنيوي قضية لصيقة بكل المجتمعات والحضارات، وفي كل زمان ومكان، غير أنّ السياقات التداولية للمصطلح هي ما يصنع له أبعاده وإنشائياته الواصفة له.

أمّا عن موقع العلمانية في الخطاب الديني الفكري العربي الحديث والمعاصر، فهي أشبه ما تكون بصخرة سيزيف، لا ينفك الاتفاق يحدث حولها حتى يحلّ الخلاف والخصام محله، نظراً لاضطراب مرجعيات التحليل، والاستعارات الملحة التي تورطت فيه بين أصل له مبررات القطيعة مع تسلط الغيب المؤنسن، وإسقاط يفتقد إلى شرعية القطيعة المنشودة، واضطراب محاولات التأسيس التي تسعى للحفاظ على خط رجعة بين العقل والميتافيزيقا، لأنّ الواقع العربي لم يشهد تسلطاً للحاكم من خلال الدين وباسم الله إلا في فترات ضعف الأداء الحوكمي والسياسي للسلطة، ما أدى إلى بروز تيّار يدعو إلى رفع غطاء الدين عن ممارسات الفساد البشرية، لكن بطريقة تورط فيها مع تيار دعاة إقصاء الدين عن الحياة ككلّ، فوقع في

مزلقين: مزلق الاعتداء على الهوية العربية بهدم أهم مكّون فيها وهو التّراث الديني، ومزلق الدفاع عن فشل العلمانيات السياسية الجديدة في تحقيق التقدم، وتيار يدعو إلى المحافظة على موقع الدين في استراتيجية البناء الحضاري والحوكمي والسياسي للدولة، لكن أيضاً بطريقة صبغت الفساد والتخلف بصبغة القضاء والقدر، وشرّعت لحكم المفضولين باسم الدين، فوقع في مزلق أهمّها التبرير والدفاع عن الفاشلين وكفالتهم بكفالة الخطاب الديني، والاكتفاء بالاستلقاء خارج التاريخ والعيش على ضفاف الوهم، سواء كان هذا الوهم هو وهم استعادة التجربة التاريخية الأولى بآلياتها وإجراءاتها، أو كان وهم انتظار تحقق تجربة موعودة كتجربة المهدي المنتظر¹.

إرهاصات العلمانية في الفكر العربي:

أدى ضعف الإمبراطورية العثمانية وتسّلط حكامها، وانحسار قوة الدفع الحضاري للخلافة الإسلامية ثم إلغاؤها على يد مصطفى كمال أتاتورك، واهتزاز العلاقة بين الباب العالي والمجموعة العربية ممثلة في الشام وشبه الجزيرة العربية، إلى بروز مفكرين يسعون إلى تجاوز مرحلة الوهن الحضاري، بتقديم بدائل جديدة، احتذاء بنماذج ناجحة كالتّي في أوروبا، وذلك من خلال سحب الدثار الديني الذي يحتمي به العثمانيون، والتركيز على أعمال العقل في المغزى الديني بما يحقق المصلحة الدنيوية، والمقصود بالعقل هنا هو العلم، فهذا جمال الدين الأفغاني يقرر أنّ ضعف الدولة بدأ لمّا تراجع سلطان العلم أمام سلطان السياسة ولواحقها؛ يقول: «بدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وبقما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون (ض)»².

لم يكن هذا شعور الأفغاني وحده، بل كان شعور عدد كبير من المفكرين والأدباء والمثقفين، من محمد عبده، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، إلى فرح أنطون، وأحمد فارس الشدياق، وطه حسين، وساطع الحصري. وقد تصدت هذه الأسماء لعبء النهوض بالأمّة العربية وفق منظور علمي يراعي منطق الكفاءات عوضاً عن منطق التقوى - فتقوى الحاكم لنفسه عندهم -، ويلتزم منطق النقد المنهجي - ولو كان موجهاً للقرآن والنبي - بدل ثقافة الولاءات. من هنا بدأت أولى الإرهاصات في الفكر العربي الحديث لقضية العلمانية.

1- لا أقصد من هذا التحليل أنني أنكر عقيدة المهدي المنتظر التي ثبتت بصحيح النقل عند مختلف الفرق الإسلامية، ولكنني أعلم أيضاً أنّ النصوص ذكرت بروز المهدي في آخر الزمان، فلماذا نعجل على أنفسنا وننهّي هذا الوجود باستعجال قيامه؟ ولماذا نهدر وقتنا ونستلذ عذاباتنا انتظاراً لمقدمه؟

2- جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1979، ص 362

وقد كانت أصداء هذه الإرهاصات واضحة جلّية في الخطاب الفكري الديني المعاصر³، إذ سعت إلى الإسهام في الخروج من عنق الزجاجة الذي آلت إليه الحالة العربية، وفتح باب التدافع الفكري على مصراعيه، فظهرت كتابات جلال العظم، ومالك بن نبي، ومحمود أمين العالم، والجابري، وأركون، وبرهان غليون، والطبيب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الوهاب المسيري، وسفر الحوالي، ومحمد عمارة، وعزيز العظمة، وحسن حنفي، ونصر عارف، وطه جابر العلواني، ومحمد الغزالي، والقرضاوي، ومحمد حسين فضل الله، وعلي شريعتي، وأبو القاسم حاج حمد⁴، وغيرهم كثير لا يتسع المجال لعددهم أو حصرهم، اختلفت مقارباتهم باختلاف مواقفهم ومواقفهم من مسألة العلمانية، وقد خصصت في هذه الدراسة آخر الأسماء التي أوردتها (أبو القاسم حاج حمد) لتحليل أعماله وأبحاثه ذات الصلة بالموضوع وفق الخطة التالية:

* مقدمات منهجية في مفهوم العلمانية.

* العلمانية والدولة عند الحاج حمد.

* قراءة النص القرآني عند الحاج حمد: الآليات والغايات.

* جدلية الغيب والطبيعة.

مقدمات منهجية في مفهوم العلمانية:

ورد تعريف العلمانية في موسوعة علم الاجتماع لبورغااتا ومنتغومري بأنها: «العملية التي يعطي من خلالها المقدّس الطريق إلى العلمنة، سواء في مسائل الإيمان الشخصية والممارسة المؤسسية، أو السلطة السياسية. وكان ينطوي على الانتقال مرّة واحدة من تقديس الأشياء إلى جعلها عادية، وهيمنة ما هو دنيوي، ليفقد الأخرى أولويته أمامه. وفي الوقت الذي يشير فيه مصطلح العلمانية إلى دولة غير دينية، فإنّ العلمانية هي الأيديولوجية المكرسة لتلك الدولة، العلمانية هي التي تحدث تدريجياً أو فجأة ديناميكية تاريخية، قد تكون قابلة للاستبدال»⁵.

والمقصود بأنّ المقدّس يعطي الطريق للعلمنة، هو تلك الفهوم الكنسية التي أنست الدين وسعت إلى الإجابة من منظور بشري عن كل الأسئلة المتعلقة بما وراء الطبيعة، حتى وصلت إلى احتكار صكوك الغفران دنيوياً دون انتظار معاده المقدّس الذي هو الآخرة. أمّا إيرفين هيكسهايم فقد عرّف العلمانية في معجم

3- نقصد بالخطاب الفكري الديني الخطاب الذي اشتغل على القضايا الفكرية ذات الارتباط بالمرجع الديني.

4- إنّ ورود هذه الأسماء هو على سبيل التوازي لا الترتيب، كما لا يعني إيرادهم مجتمعين أنني أضعهم في سلة واحدة، لأنّ منهم التغريبي والمستغرب والتأصيلي والأصولي والحدائي والإسلامي والأكاديمي.

5- Edgar F. Borgatta & Rhonda J. Montgomery: encyclopedia of sociology, 2 edit, vol 4, macmillanreference, USA, p2482.

الأديان بأنها تعني كمصطلح لغوي: «ما هو مدّس (غير مقدّس). وتعني الدنيوية والمدنية، أو غير الديني الذي يتميز عن الديني أو المقدّس»⁶، إمّا بوصفها نظرية فلسفية أو اتجاهاً فكرياً، فقد عرّفها بأنها «نظرية تمّ الترويج لها في 1960 من قبل علماء الاجتماع مثل ستارك رودني الذي جادل بأنّ العلمنة هي عملية مرتبطة بالتصنيع والحياة الحضرية، الأمر الذي يؤدي إلى اختفاء الدين في المجتمع الحديث. أمّا اليوم، فهناك أدلة كثيرة على عكس ذلك، فبدلاً من أن تتسبب في اختفاء الدين، فإنّ العلمنة تؤدي إلى نمو الحركات الدينية الجديدة، ما جعل ستارك وغيره يراجعون أفكارهم في وقت سابق»⁷.

وقد أورد المسيري مفهوم العلمانية في معرض حديثه عن تطور مدلولها تاريخياً بأنّ استخدام مصطلح سكيولار (secular) أي علمانية، لأول مرّة كان «مع نهاية حرب الثلاثين عاماً (عام 1648) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة، وهو التاريخ الذي يعتمد كثير من المؤرخين بداية لمولد الظاهرة العلمانية في الغرب، وكان المصطلح في البداية محدود الدلالة ولا يتّسم بأي نوع من أنواع الشمول والإبهام، إذ تمّت الإشارة إلى علمنة ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينية»⁸.

أمّا من منظور الكنيسة الكاثوليكية وفلاسفة التنوير فقد كانت العلمانية عندهم مرتبطة بمدى مشروعية التصرف في ممتلكات الكنيسة، فهذه الأخيرة ترى أنّ العلمنة هي: «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة»⁹، وفلاسفة الأنوار في فرنسا يرونها «المصادرة الشرعية للممتلكات الكنسية لصالح الدولة»¹⁰.

ثم تطور هذا المصطلح تطبيقياً خاصة في فرنسا حيث أصبح معادلاً لما يصطلح عليه باللانكية، فغدا مفهوم العلمانية هو فصل الدين عن الدولة، حيث أعاد النظر في منظومة الأخلاق التي أصبحت وظيفتها إسعاد البشر زمناً، دون اعتبار مصادرها الدينية والإيمانية.

إنّ المتبع لهذه التعريفات وغيرها في مظانّها الغربية يخلص إلى فكرة مؤداها أنّ العلمانية كاصطلاح ومذهب فكري، فلسفي، سياسي، لا تخرج عن كونها دعوة إلى إقصاء الدين من مجالات الحياة وقضايا الشأن العام، وفي أحسن الأحوال تحييده وإبقاؤه قضية شخصية لا تترتب عليها آثار اجتماعية.

أمّا المفكرون العرب فقد اختلفت آراؤهم اختلاف المستهلك حول ما لا ينتجه، فذهب بعضهم إلى التبشير بهذه الفلسفات والأفكار وتعصّب لها أكثر ممّن أنشأها، وأخذ يوضح إشكالاتها ويفسر غوامضها كما لو كانت مشكلاته هو (منهم فرح أنطوان وجلال العظم، وعزيز العظمة، وطيب تيزيني، وكمال عبد

6- Irving Hexham's: concise dictionary of religion, second edition, RegentCollegePress, Vancouver, 1999, p198.

7- Ibid, p198.

8- عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، كتاب مشترك مع عزيز العظمة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000، ص 11

9- المرجع نفسه، ص 12

10- المرجع نفسه، ص 12

(اللطيف)، والبعض الآخر انفعّل بسبب حالة الصدمة - بتعبير أدونيس - فرفض الفكرة كما لو كانت موتاً قاضياً من الغرب (ومن هؤلاء معظم قادة الفكر الوهابي، وبعض مفكري الصحة الإسلامية، وجموع منتسبي المؤسسات الدينية الرسمية عدا تونس)، أما التيار الثالث فقد تجاوز مرحلة الصدمة إلى مرحلة التحليل، فتناول العلمانية من منظوره هو لا من منظور الغربيين، أجاب فيها عن أسئلة واقعه وهمومه، لا واقع الآخرين (ومنهم محمد عمارة، وعبد الوهاب المسيري، ومحمد أركون، وأبو القاسم حاج حمد). وحتى لا تطول هذه المقدمة فسنعرض لموقف حاج حمد من قضية العلاقة بين العلمانية والدولة.

العلمانية والدولة عند الحاج حمد:

لو أردنا تقديم تعريف مختصر دقيق للعلامة السوداني أبي القاسم حاج حمد لقلنا هو ذلك المفكر الذي ولد من رحمين؛ رحم الثورة، ورحم المكتبة. فقد عاش معظم فترات شبابه ثورياً ميدانياً، وقضى زهرة أوقاته قارئاً في المكتبات، لم يدخل جامعة ولا معهداً، عاش مفكراً عربياً إفريقياً مسلماً إنسانياً، فكان بحق نموذج العصامي المتميز، لذا سنترك تفاصيل حياته له يقدمها¹¹.

أما عن موقفه من العلمانية فهو بداية لم يقدم لها أي تعريف في مجمل كتبه التي بين أيدينا، لكنه تناولها عند حديثه عن موضوع الحاكمية والعلمنة والدولة، وعرض لإشكالاتها من خلال طرفي الثنائية التي تشكلها وهما: اللاهوت والوضع، إذ انتقد كل طرف فيما ذهب إليه، فاللاهوتي مقصّر عنده؛ لأنه «يتشبث بالمرجعية التراثية باعتبارها (الشاهد) على التنزيل الإلهي والمرتبطة بالتطبيق المعصوم، شارطاً على كل اجتهاد عقلي ميتافيزيقي لاحق لا مجرد الالتزام بتلك المرجعية التراثية فقط، ولكن الالتزام أيضاً بالشروط التي وضعتها تلك المرجعية التراثية للاجتهاد نفسه، أي اجتهاد في الكم وليس في الكيف، فهو اجتهاد تراكمي، متصلاً بالدرجة وليس مفارقاً بالنوعية ويقوم على (القياس)، وهنا تقع كافة مدارس الاتباع والنقل والتقليد»¹².

يستخلص حاج حمد في هذا الطرح التنزيل (القرآن) من الفهوم والشروح التراثية التي قامت حوله وأوشكت أن تصبح هي الأخرى نصاً ملازماً له - إن لم تصبح كذلك - وينفي عنها أحقيتها في صفة العصمة

11- "هو أبو القاسم محمد حاج حمد من مواليد جزيرة مقرات في أبو حماد بتاريخ 1942/11/28م، أنهى دراسته الثانوية العليا في عام 1962م بكلية الأحفاد بأم درمان، تعرّض للفصل والسجن إثر المظاهرات الطلابية التي رافقت مصرع الزعيم الإفريقي باتريس لومومبا في الكونغو، ساهم في قيادة ثورة أكتوبر الشعبية عام 1964م التي أطاحت بحكم عبود العسكري، التحق بقيادة حزب الشعب الديمقراطي عام 1965م حيث تولى مسؤولية بعض الدوائر الانتخابية إلى أن استقال بعد سنة. بالموازاة مع ذلك انتمى للثورة الإريترية في 1963م وتفرغ لها بشكل كلي بعد 1966م وبعد استقلال إريتريا سنة 1993م حظي بالجنسية الإريترية والسمة الديبلوماسية كتقدير أدبي، وقد عمل في الفترة ما بين (1990م-1995م) مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن. له العديد من الأبحاث والدراسات المتعلقة بالجوانب الجيوبوليتيكية والاستراتيجية الخاصة بالقرن الإفريقي، بما فيها السودان والبحر الأحمر وشبه الجزيرة العربية بجانب دراسات فلسفية أخرى، ولعل أشهر كتبه على الإطلاق التي نشرت هي: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة - العالمية الإسلامية الثانية، وكتاب إبستمولوجيا المعرفة الكونية، وكتاب الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، وأخيراً كتاب منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، وقد صدر معظمها عن دار الهادي ببورت سنة 2004م وهي سنة وفاة الكاتب "ورد هذا التعريف على صفحة المؤلف في الشبكة العنكبوتية بعنوان: الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد يروي قصة حياته. ينظر الرابط: www.alalamia2.com

12- أبو القاسم حاج حمد: إبستمولوجيا المعرفة الكونية - إسلامية المعرفة والمنهج، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 39

في الفهم والتطبيق، وهذا ولا ريب تصور منطقي لطبيعة العلاقة بين الفهم والنص. إذ طبيعة النص الشمول واستيعاب تطور الفعل ضمن حركية الزمن وخصوصية المكان، وهذا لا يتحقق إلا بانفتاح الآليات التأويلية، وتطورها لتستجيب لشواغل البشر.

أما الوضعي فهو مغرور فكرياً في نظر حاج حمد، لأنه «يتشبث في مواجهة العقل الديني بالمرجعية التاريخية والإيديولوجية نفسها التي يتشبث بها اللاهوتي - لكن من موقع فكري نقيض - مرجعاً الاجتهاد إلى عصرنة مفتعلة وإخراج للنص من دلالاته المقيدة إلى عاندها المعرفي في التراث غافلاً عن إطلاقية القرآن والوحي. مع أن التعامل هنا لا يتم مع نص بشري محكوم بالتاريخانية كثرات ولكن مع نص إلهي، وذلك بهدف قطع الطريق على أي تواصل ديني مع النسق الحضاري العلمي والعالمي المعاصر والمستقطب لنخب المثقفين في العالم، أي قطع الطريق على اللاهوتية والميتافيزيقية معاً، وجعل الوضعية أساساً للفكر المعاصر».¹³

يبدو من ظاهر كلام حاج حمد أنه يتوجه به إلى وضعي غير ملحد يهّمش الوحي والدين ولا يقصيه، يجعله في مرتبة دنيا من سلم المرجعية. لكن أشهر الوضعيين والعلمانيين العرب يرفضون هذا الطرح أصلاً، ويعتبرون الفكر الديني بمختلف تجلياته ومرجعياته عامل تخلف، وعالم خرافة، ويدعون إلى إضفاء الفكر العلماني على كل مجالات الحياة، فهذا عزيز العظمة يبين أسباب رفضه للدين وتفضيله للعلمانية على اعتبار أن «العلمانية تستند إلى النظرة العلمية بدل الدينية إلى شؤون الكون والطبيعة على العموم، وتؤثر الكلام في علم الفلك على الكلام القرآني حول التكوين، والكلام في الجغرافية الطبيعية على الكلام حول جبل قاف»¹⁴، والأخذ بالاعتبار العقلي بدل الاعتبار الإيماني والخرافي لأمر كالمرعاج والطوفان وانقلاب العصي أفاعي، والمشي على الماء، وإحياء الموتى، وشق البحر وانفلاق الكواكب والنجوم»¹⁵.

ويرى أن العلمانية في مجال المعرفة هي: «نفي الأسباب الخارقة عن الطبيعة»¹⁶. أما بالنسبة للأخلاق فعلمانيتها هي: «عدم ربط الأخلاق بالثوابت، وإنما ربطها بالتاريخ والزمن»¹⁷. أما فؤاد زكريا فيعرف العلمانية بأنها: «الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة»¹⁸.

13- المرجع السابق، ص 39

14- للأمانة العلمية فإنّ جبل قاف الذي يتحدث عنه الكاتب لا وجود له في الفكر الديني الإسلامي أصلاً ولا في أي مرجع، بل ورد في حكايات ألف ليلة وليلة، فالسؤال هنا هو: هل يعتبر عزيز العظمة ألف ليلة وليلة نصاً دينياً؟ وهل كان يأخذ مفاهيمه عن الفكر الديني منها؟ ظاهر سخريته وغطرسته تجاه التراث الديني تقول ذلك.

15- عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، 2000، ص 156

16- عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988، ص 37

17- المرجع نفسه، ص 37

18- العلمانية تحت المجهر، ص 65

لم يشر الحاج حمد إلى هذا النوع من العلمانية والعلمانيين صراحة، بل وصفهم باللاهوتيين الوضعيين، في مقابل اللاهوتيين الدينيين لأنّ الكلام عن العلمانية عنده «لا يعني البتة، نفي الدين، بما هو إرث وتاريخ وتجربة، أي بما هو حقيقة واقعة لا مجال لإنكارها وتجاوزها. وكما أنه لا يمكن للإنسان أن ينسلخ عن ناسوتيته وأن يعرى من علمانيته، فلا يمكن له أيضاً أن يتجرد عن منازعه القدسية الغيبية، وإن ظن ذلك. فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعي، والغيبى هو مبدأ من مبادئ الاجتماع. وبهذا المعنى لا مجال، أكان حديثاً أم قديماً، يخلو من أبعاد غيبية قدسية، ومن طقوس رمزية سحرية. ذلك أنه لا اجتماع بلا عقيدة، ولا عقيدة إلا وتحيل إلى غائب، ولا عقيدة من دون سلطة مقدّسة»¹⁹.

القضية محسومة وواضحة عند الحاج حمد، فالديني والمقدّس والغيبى مهما كان مصدره أو طبيعته، هو مكون من مكونات الهوية الإنسانية، ومقوم من مقومات وجوده. والدعوة إلى اختزاله هي دعوة لخلخلة وجود الإنسان ذاته. هذا الطرح جعل الكاتب ينتقد وينقض بشدة مفاهيم علمانية الدولة كما صورها بعض الكتاب، ووصف طروحاتهم بالغريبة عن أنساق الفكر الإسلامي، وسعى إلى حسم الموضوع بعبارات واضحة. يقول: «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 أنّ 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. فكيف يكون في تفكير المسلمين تضارب وتضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية (أي العلمانية)؟»²⁰.

ولا بدّ أن نبادر ونوضح أنّ حمد لا يرفض العلمانية من حيث هي مصطلح أو فكرة، أو ممارسة سياسية قائمة على العلم والعقل والاجتهاد في الغيبيات أو الطبيعيات، دون ادعاء منها بأنها حاكمة بأمر الله، فهذا أمر مسلم عنده، لكن خلافه قائم مع المحاولات الفلسفية والمرجعيات الفكرية لمصطلح العلمانية كما تجسّدت عند الغرب. يقول: «لا بدّ أن نؤكد أن هجومنا على «العلمانية» ليس موجهاً نحو ما هو مفهوم عموماً بكلمة «علمانية» التي توصف بها الحكومات والدول الإسلامية، ولكنه موجه بشكل أكبر نحو «العلمنة» التي هي برنامج فلسفي، قد لا تكون كل الدول والحكومات العلمانية في بلاد المسلمين قد تبنته بالضرورة»²¹.

ما يرفضه حمد ليس استقلال السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية لأنه يرى ذلك أمراً طبيعياً، لكنه يرفض أن تسعى السلطة السياسية إلى إقصاء الدين وكل إحالاته النسقية كالجانب الإيماني، والغيبى، والقيمي عن الحياة الاجتماعية، لذا يعرف ما يقصده بالعلمنة المرفوضة عنده ببيان أنّ «العملية الفلسفية العلمية التي

19- المرجع نفسه، ص 111

20- إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 110

21- المرجع نفسه، ص 109

أسميها «العلمنة» تعني حتماً تجريد عالم الطبيعة من المعنى الروحي وإبعاد السياسة عن الدين وعزل الدين عن كل شؤون حياة الإنسان ومناحيها، كما تعني إبعاد القيم المقدسة من تفكير الإنسان وسلوكه».²²

لهذا السبب لا يخاصم حمد الأنظمة العربية التي تسمي نفسها علمانية، لأنها في نظره جعلت مسافة بينها وبين المنظومة الدينية، دون أن تصل هذه المسافة حد القطيعة أو الإقصاء، ولم تتجاوز منطق الفكرة إلى الاعتداء على تفاصيل الحياة الإنسانية ظاهرها وباطنها، إذ يقرر أنّ «الدولة الإسلامية التي تسمي نفسها علمانية ليست بالضرورة معادية للحقيقة الدينية أو التربية الدينية، كما أنه ليس معنى ذلك أنها تجرد الطبيعة من معناها الروحي أو تنكر القيم والفضائل الدينية في الشؤون السياسية والإنسانية».²³

ويتفق حاج حمد مع علي حرب²⁴ ومحمد أركون في أنّ العلمانية يجب أن تنفتح على جميع الأطروحات المجتمعية والدينية والسياسية، وأن تتحاور مع جميع الأنساق، وليس لها أن تتمترس خلف مقرراتها الفلسفية والإيديولوجية، لأنّ مبرر وجودها وسبب مشروعيتها هو الثورة على الأحادية الفكرية بمختلف صورها والتي تحولت إلى لاهوت لا يمكن مناقشته أو التواصل معه، لذا من منظور حمد «لا ينبغي أن تتحول العلمانية إلى سلطة كهنوتية حديثة تقوم بتحديد وضبط كل شيء، بما في ذلك الفكر نفسه، كما لا ينبغي لها أن تسمي معتقداً مغلقاً، أي نظاماً فولاذياً، أو منزعاً فاشياً عنصرياً، على نحو ما آلت إليه بعض المشاريع الأيديولوجية الحديثة، من قومية عرقية، أو اجتماعية طبقية. ولهذا فإنّ أصل المشروعية يبدو غير كافٍ، في حد ذاته، لتحديد ماهية العلمانية».²⁵

والملاحظ في حديث حمد عن العلمانية أنه يقصرها على علمانية الدولة من خلال ممارستها لمهام السلطة التي توكل إليها، ولا يتحدث عن علمنة المجتمع ولا الأخلاق ولا السلوكيات، ولا علمنة الاقتصاد ولا التعليم ولا قطاع الثقافة ولا البحث العلمي، لأنه يرى أنّ المواقف الأخلاقية والاجتماعية والسلوكية لا تتشكل إلا من خلال العلاقة والتواصل مع منظومة قيمية متعالية تشمل عليها تعاليم دينية أو غيبية مهما كان مصدرها (يهودية، مسيحية، إسلامية..). لكي ترتفع بالإنسان فيتعالى على نزعه الغريزية البهيمية الدنيوية العابرة، وينتمي إلى منظومة من القيم الإلهية.²⁶

22- المرجع نفسه، ص 110

23- المرجع السابق، ص 110

24- ينظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص ص 70-71-72

25- إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 110

26- ينظر: إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 383 وما بعدها.

أما لماذا علمنة الدولة تحديداً دون سواها من أركان المجتمع، فلأنّ علمنة الدولة - بحسب حاج حمد- «تشكل أهم مرتكز إسلامي لضمان الحريات التي يؤكد عليها القرآن في سورة النحل²⁷، كما أنّ مؤسسات الدولة المعلمنة من فصل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية تكفل دستورياً دور المواطن والشعب بمعزل عن منطق «الحاكمية الإلهية» و«حاكمية الاستخلاف» الخاصتين بالدين اليهودي وبالإسرائيليين لإطلاق «حاكمية البشر» كما ينادي بها القرآن بعد ختم الرسالة والنبوة، حيث يكون دور الكتاب / القرآن ضمن السلطة التشريعية تأكيداً للنهج الكوني بما يسدّ الطريق على تحوّل «العلمنة السياسية للدولة» إلى «فلسفة وضعية للمجتمع»، وبما يخرق قاعدة «السلم كافة»، ويقنن الصراعات باسم الديمقراطية، ويهدد قيم المجتمع باسم الليبرالية الفردانية»²⁸.

ولا يعني هذا أنّ الدولة بوصفها نسقاً سياسياً لا تتواصل مع النسق الديني الذي هو الوحي، ولكن يجب عليها خلال هذا التواصل أن تمتاح من أصوله ومنهجيته الكونية في التعاطي مع شواغل البشر واحتواء اهتماماتهم، لا أن تتحول إلى ناطقة باسم الوحي وتقدم فهمها أو فهم الجماعة الحاكمة في الدولة للدين على أنه مراد الله من النصّ الواجب الطاعة والالزام النفاذ، لأنها بذلك تصير مرجعاً فوق المرجع، وتتغوّل على حقوق الناس في التقاضي والعمل والتعبير والحياة.

بتعبير أدق يريد حمد أن يبين أنّ علمنة الدولة تعني رفع القداسة عن ممارسة السلطة والسياسة فيها، وجعلها أفعالاً بشرية قابلة للخطأ والنقد والتصويب والرفض والتغيير، لأنّ أول نتائج التقديس للفعل السياسي للدولة هو مصادرة حرية أفراد المجتمع في التعبير والاجتهاد والتقدم والتطور، «فالعلمنة السياسية للدولة ضمانات للاجتهاد النوعي في المجتمع بما تكفله من حرية الرأي و«حيادية السلطة» تجاه مختلف الأديان والآراء والاجتهادات وضمانات لتطبيق ما ورد في «سورة النحل» حول الفارق بين مجتمعات العبودية والاستلاب الطبقي والعبودية لله حيث يكون الإنسان حرّاً كالطير في جو السماء»²⁹.

علمنة الدولة إذاً هي إلحاق صفة البشرية بالفعل السلطوي، الذي يجب أن يكون منطلقه خدمة أفراد المجتمع من خلال الإصغاء لآرائهم والتجاوب مع مطالبهم، هذا المنطلق يعطيه الحق في أن يتفاعل معه أفراد المجتمع إبداعاً واجتهاداً وتطويراً، وأي سعي نحو احتكار مصادر السلطة والانفراد بها سواء كانت دينية أو عرفية أو اجتماعية، ومهما كانت مبررات ذلك، هو سعي نحو قطع آذانٍ وألسنةٍ، قطع آذان الحاكم عن سماع رأي المحكوم، وقطع لسان المحكوم ليتفرغ للسمع والطاعة فقط، ومن العجيب أنّ الطب الحديث

27- المقصود هو الآيات: 74-89 التي تتحدث عن ضرورة تمتع الإنسان بالحرية ليكون مسؤولاً عن تصرفاته، وتتحدث عن مجمل حقوق الإنسان التي أقرها الشرع له كالمسكن والعمل والأكل واللباس وحرية الرأي.

28- إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 108

29- المرجع نفسه، ص 108

أثبت أن الحاستين السمع والنطق مرتبطتان وظيفياً ببعضهما، إذا فقدت إحدهما توقفت الأخرى، فماذا يحلّ بالدولة إذا فقد فيها السمع واللسان.

هذه المخاوف هي التي جعلت حاج حمد لا يتنازل قيد أنملة عن علمنة الدولة بالمفهوم الذي حللناه آنفاً، فهو يؤكد أنّ التجربة كثيراً ما «تشهد بأنّ هناك دوماً ما يتهدّد حرية الفرد وحقوقه، من خلال الميل إلى احتكار السلطة، أكانت دينية أو غير دينية، وإلى مصادرة المشروعية، أكانت من خلال المجتمع أم من داخله، وذلك تحت حجج وذرائع تحيل في الغالب، إلى مبادئ غيبية، كداعي المصلحة العليا وسيادة الأمة، والحرص على الهوية...، ولهذا فالضامن الأساسي للحريات والحقوق هو تعدد مصادر المشروعية والسلطة ولعل العلمانية ليست شيئاً آخر سوى ذلك»³⁰.

بهذا المنطق يتجاوز حاج حمد يوتوبيا العلمانية التي بشرت بها أقلام كثيرة ونظرت لها، لكنها لم تستطع إنزالها إلى أرض الواقع، إمّا بسبب ثقافتها المطلقة في قدرات العقل البشري على تحقيق سعادته، أو بسبب انشغالها بالشعار عن مدلوله، أو بسبب قياس خاطئ للفكر الديني الإسلامي على الفكر المسيحي الكنسي، أو بسبب حمم الحقد التي تعاملت بها مع الأنساق غير العلمانية، وقد لخص حسن حنفي هذه الأفكار بدقة لما قرّر أنّ «كل ادعاء بأنّه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين يقصد به عزل الدين عن السياسة حتى يأمن المتسلّط أي حركة معارضة باسم الدين تقضي عليه، وعزل السياسة عن الدين حتى يفعل النظام السياسي ما يشاء طبقاً لمصلحة النخبة السياسية دون مراعاة لشرعية أو قانون. فهو قول سياسي أيضاً على نحو سلبي ضد الصلة الطبيعية بين الدين والسياسة، الدين وسيلة لتحرير البشر والسياسة أداة لتنفيذ شرائعه. فصل الدين عن السياسة والسياسة عن الدين كما تريد العلمانية المعاصرة هو فعل ديني سياسي في آن واحد، على نحو سلبي كذلك، السياسي الذي يريد أن ينفرد بالحكم دون مزاحمة الديني له كما هو الحال في معظم النظم العربية المعاصرة. والديني الذي يريد إقصاء السياسي إنما يريد جعل الدين حكراً عليه، عالماً مغلقاً له ملكوته الخاص دون أن ينافس فيه رجال السياسة»³¹.

إعادة قراءة القرآن عند حاج حمد: (الآليات والغايات)

يحدد حاج حمد بعبارات مكثفة مفهومه وعلاقته بالقرآن فيقول: «إنّ علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته)، ومن هنا فإنّ علاقتنا به (منهجية معرفية) بالوقت ذاته، بحيث لا نتعاطى مع موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي...، أما بغيتنا الأساسية فهي منهجه لنستولد منه إطاره أو نظامه المعرفي الكوني»³².

30- المرجع السابق، ص 111

31 - حسن حنفي: حصار الزمن، ج1، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 2007، ص ص 303-302

32 - أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 10

كثيراً ما أسيء فهم وجهة نظر حمد السابقة حول القرآن، فأتهم بأنه معاد للتراث والسنة، وأنه يتعامل مع القرآن بمنهج غريب عنه يقصي منه الفقه والتشريع والتفسير ولا يبقي منه إلا ما يخدم أفكاره، واتهمه آخرون بأنه يسير على نهج السلفية والاتباعية في دراساته لأنه رفض القراءات التاريخية، والقراءات العبتية للقرآن، وقد أشار حمد إلى بعض ما لحقه من الأذى بسبب هذا الموقف أو ذاك في أكثر من موضع، لكن الذي لم يفهمه منتقوه أن قراءة حمد للقرآن قراءة وظيفية لها أهداف وغايات تسعى إليها، ولكي تتحقق أهداف القراءة أوجدت لها آليات تتوصل بها، فهو لم يزعم أنه يفسر القرآن، ولم يدّع أنه فقيه، بل قال إنه مفكر حركي، يهدف إلى البحث في القرآن عن معالم الكونية والعالمية، وعن منهجيته في مقارنة ثلوث الوجود: الغيب والإنسان والطبيعة. وإذا كان المفسرون والفقهاء والنحاة والفلاسفة قد رأوا في القرآن معجزة لغوية - وهو كذلك - فإنّ حاج حمد يرى في القرآن معجزة أخرى، معجزة حركية اسمها التغيير، تغيير حال أمة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، لذا فهو يصبو إلى البحث في سرّ هذه المعجزة، وهو منهجها في التغيير والتطوير واستيعاب عناصر الكون.

لكنّ البحث في منهجية القرآن لا يكون إلا من خلال مادته التي هي اللغة العربية، وذلك بالبحث في طرائق استخدامها وبنائيتها، وفي مدلولاتها ومدى مفارقتها للاستخدام البشري. فبحسب حاج حمد فإنّ «الاستخدام الإلهي للغة غير الاستخدام الكلامي البشري، فلكي يكون القرآن مرجعاً مطلقاً ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي التراثي محققاً مفهوم اللغة (المثالية) بلا مترادف أو مشترك أو نحو ذلك. غير أنّ التراث التدويني لم يعالج اللغة القرآنية بهذا المنظور الذي يجعل كلّ حرف في بنائيتها الكتابية كموقع النجوم في البنائية الكونية، إذا اهتز نجم واحد أو خرج عن مداره اهتزت البنائية كلها»³³.

ولكي نفهم عليّة الاستخدام الخارق للغة قرآنيّاً والارتقاء بها إلى مستوى المثالية، لا بدّ أن نشير إلى علّة جوهريّة، وهي تفوّق أسلوب القرآن حتى على العرب أنفسهم ما يجعلهم كغيرهم من الأمم بحاجة إلى البحث فيه والسعي لفهمه، وإن أعطت لهم عربيّته أفضلية في آلية المقاربة، فالمنتبّع لمسار العلاقة بين العرب واللغة يرى أنه وقبل نزول الوحي كانت هويّة الإنسان العربي هويّة لغوية لسانية بامتياز، وكان البيان سمته البارزة الدالة عليه، وصارت كل عناصر الهوية الأخرى الإنتاجية: كالنجدة والكرم والبأس، والمعنوية: كالوفاء والشرف والشجاعة، لا تتمثل إلا من خلال اللغة. أصبحت الكلمة ترفع القبيلة وتنزلها، وصار البيت من الشعر يخلد صاحبه أو يرسو به على أرض الفناء، ولأنّ هويّة هذا المجتمع غدت كذلك، فقد استحققت أن تنزل فيها رسالة من جنس ما برعوا فيه وهو البيان، ويوجّه لهم التحدي من مادته التي هي اللغة، ويجب أن نلفت الانتباه إلى أنّ التحدي لا يكون إلا لمن بلغ مستواه وإلا اعتبر طغياناً وظلماً وإسفافاً. لكن ما الذي حدث بعد التحدي؟ اللغة نفسها بنبراتها وحروفها وكلماتها، لكن بهويّة جديدة يفهمها عامة الناس، ويستحسنها خاصتهم من البلغاء، ويعجز عن مماثلتها المبدعون.

33- إستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 273

إنها لغة جديدة لا في قاموسها ومفرداتها، ولكن في دلالتها وطرق انتظامها التي تسعى من خلالها إلى إرساء معالم هوية جديدة لهذا المجتمع الذي سيكون نواة مجتمع أكبر يتجاوز العرقية إلى الثقافية، ويسمو بالمحلية إلى العالمية، لأنّ «النص المؤسس لتاريخ الفهم العربي الإسلامي (القرآن)، ينطلق من التميز في بنيته عن الشعر الجاهلي، أي أنّ إنتاج الرموز فيه يختلف عن إنتاجها في الشعرية الجاهلية، ليس على مستوى اللغة وإنما على مستوى الدلالية وعلمها الذي يفتقر إلى الأشياء ومراجعتها، لأنّ القرآن يشتغل منذ البداية على حمل اللغة لتقرير الوجود، بل إنّ الخلق يتأسس على اللغة والوجود ينبثق من «كن» (إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)³⁴.

هذه المسافة بين النص المثل والواقع جعلت المفسرين للقرآن يقاربونه في إطار المنظومة الأسلوبية للنص الجاهلي، وهذا أحد أسباب عتب حاج حمد على المفسرين، فقد كان عليهم - بحسبه - أن يتعاملوا مع القرآن انطلاقاً من منهجيته هو في التواصل مع المتلقي بدل أن يسقطوا عليه منهجية النص الجاهلي وطريقة إنتاجه للدلالة. يقول: «نتيجة هذا الفارق المنهجي في الدلالات اللغوية ما بين القرآن والكلام العربي، فرض التراث التدويني منطقاً هو على القرآن. ونتج ولا يزال ينتج عن ذلك خلط كبير، يمتد ليؤثر على قضايا تشريعية عبادية»³⁵.

وهذه من مبالغات حاج حمد في علمنة القراءة، لأنّ مقارنة المثالي تتطلب حضور التأويل، والتأويل يشترط الفهم، والتأويل في اللغة والاصطلاح هو الرجوع إلى معلّم يمكن من خلاله تفسير المبهم والخارق. حتى القضايا التي أثارها حمد كنماذج لانحراف قراءة المفسرين وبدائله التي قدّمها؛ فيها الكثير من النسبية والسطحية المنهجية، فهو مثلاً يرى أنّ لفظة «مس» لا تعني «لمس»، فالأولى تشمل الجانب المعنوي والثانية الحسي، وخطأ الفقهاء الذين حرّموا لمس المصحف من غير وضوء في قوله تعالى: (لا يمسه إلا المطهرون) باعتبار المس أمر معنوي يترتب عليه أنّ الطهارة المقصودة معنوية، وهذا تقرير فيه الكثير من المطلق، لأنّ الأمر يتطلب استقصاء لتداولية اللفظ في اللغة العربية وعصور الاحتجاج، وقد ورد في ديوان العرب ما يفيد صحة إدعاء المفسرين وخطأ حاج حمد، يقول الشاعر:

أَبَتِ الرُّوَادِفِ وَالتُّدِي لِقُمْصِهَا ... مَسَّ البُطُونِ وَأَنْ تَمَسَّ ظُهُورًا
وَإِذَا الرِّيَّاحُ مَعَ الْعَشِيِّ تَنَاوَحَتْ ... نَبَّهْنَ حَاسِدَةً وَهَجْنَ غَيُورًا³⁶

وقال آخر:

34 - عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007، ص 95

35 - إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 274

36 - ديوان الحماسة: 2/93

لَقَدْ بَقِيَتْ مِنِّي قَنَاءٌ صَلِيْبَةٌ ... وَإِنْ مَسَّ جِلْدِي نَهْكَةٌ وَذُبُولٌ
وَمَا حَالَةٌ إِلَّا سَتَصْرَفُ حَالَهَا ... إِلَى حَالَةٍ أُخْرَى وَسَوْفَ تَزُولُ³⁷.

وذلك الأمر في قضايا عديدة كالحجاب والخمار والزكاة، لكن قراءة حمد، كما سبق توضيحه، غايتها البحث في منهجية القرآن في إرساء معالم الكونية، لهذا نجده عندما يتصدى لهذا النوع من القراءة العلمية يبدع ما لم يسبق إليه، إذ يرى أنّ منهجية القراءة المطلوبة للقرآن نصّ عليها القرآن نفسه في سورة العلق، وهي قراءة مركّبة من نوعين من القراءة، يقول: «ليس عبثاً أن تكون أول السور إلى غار حراء (كهف الإسلام) حاوية للمنهج، ففيها كان الأمر الإلهي بقراءتين مختلفتين تماماً: القراءة بالله خالقاً، وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكتشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيب الخلق. ثم هناك القراءة الثانية: وهي القراءة بالقلم، وهي قراءة علمية صارمة في تركيب الكون، صارمة بأكثر من صارمة إنجلز في العلوم الطبيعية، وبأكثر من صارمة دوركايم في العلوم الاجتماعية، فالقلم قراءة غير ذاتية إذ يعتمد المعرفة المسطورة التي تنقل إلى الغير خارج الرؤيا الإشرافية أو الاستشفافية كما هي في القراءة الأولى الغيبية»³⁸.

ولا أحسب أنّ أحداً سبق حمد في فهمه لأوائل سورة العلق: {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)} [العلق: 1 - 5]، وهو فهم يوضّح حقيقة الموقف الوجودي لمفكري الإسلام، في التعامل مع القرآن، فمنهم من ركز على القراءة الأولى حيث حصر القرآن في السماء، وكأنه ما نزل إلى الأرض إلا ليعود إلى السماء، فوجد فكر العقائد واللاهوت والتصوف والزهد. ومنهم من ركز على القراءة الثانية، وأقام سداً فولاذياً بين السماء والأرض، كأنّ السماء تنافسه في خيرات الأرض، فوجد الفكر الوضعي والعلماني (بغير معناه عند حاج حمد) والملحد، والتأريخي، وقد أدرك أبو القاسم حاج حمد هذا المأزق واجتهد في كلّ كتبه في توضيح منهجه في قراءة القرآن ومن خلاله قراءة الكون، فنادى بما أصبح مشهوراً عنده، وهو منهج الجمع بين القراءتين، واعتبره أمراً إلهياً للمسلم: «قال الله للمسلم أن يجمع بين القراءتين (الغيبية والطبيعية)، فبالجمع بينهما تتحرر القراءة الطبيعية من النزعة المادية في الاتجاه الفلسفي، وبذات الوقت تتحرر القراءة الغيبية من النزعة القدريّة التي لا تميز بين العوالم الثلاثة التي ينزل عليها القول الإلهي: عالم الأمر حيث يتجلّى الله بذاته المنزهة المحرمة، وعالم الإرادة حيث يتجلّى الله بصفاته المشبهة المقدّسة، وعالم المشيئة حيث يهيمن الله بأفعاله المباركة مستوياً على العرش»³⁹.

37- ديوان الحماسة: 444/1

38- أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004، ص 314

39- المرجع نفسه، ص 315

بهذه المنهجية الجديدة يتجاوز المسلم الشرخ القائم في فكره بين الغيب والعلم، وينتقي عنده انفصام المعرفة في مختلف سياقاتها وأنساقها المعرفية والعرفانية، و«بالجمع بين القراءتين يستطيع المسلم فهم الوجود الكوني بشكل غير منفصم، بين قراءة طبيعية تتيح له النظر العلمي في تركيب الكون، وبين قراءة غيبية لا تغيب المسلم عن الواقع، ليترك هذا الواقع بما فيه من حركة وصيرورة وتحول لماركس أو دوركايم»⁴⁰.

ولا يغيب عن حاج حمد أن يتوجه بالنقد لما يسمى بالقراءة العلمية أو العلمانية للقرآن الكريم، التي تعتمد في تفسير القرآن أساساً على الانطلاق من المعطى أو الحقيقة العلمية إلى النص، وقد سمى بعض المتأخرين هذا النوع من القراءة بالتفسير العلمي للقرآن، ولا يخفى ما في هذا الأمر من خطورة على اعتبار أن نتائج العلم ليست مطلقة ولا ثابتة، كما أن القرآن هو مصدر مؤشرات منهجية لا مصدر نظريات علمية بتعبير حمد، لذا نبّه على ضرورة التروّي في هذه المسألة حتى لا تهدم من حيث أرادت البناء، ويقول في تعليقه على المهتمين بهذا الموضوع في العصر الحديث: «لم يلاحظ (المجددون) أو (المصلحون) هذه العلاقة الفارقة حيث باشروا محاولاتهم لاستيعاب العلم ضمن الدين كبديل آخر مطروح أمام الإنسان. أرادوا الانطلاق نحو الدين من خلال الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض المقولة الدينية مع الاكتشافات العلمية، وذلك تمهيداً لإمساك العصر بالقرآن، غير أن المشكلة ما تزال باقية، رغباً عن (التأويل العصري)، فالمعلومة العلمية تشكك في المعلومة الدينية. وباعتبار أن المعلومة العلمية قابلة للتحقيق نتيجة البحث والتحليل، فإنها المهيمنة الآن، وذات الكلمة الأكثر تأثيراً في عصرنا. فحين يحدث التعارض بينهما وبين النص الديني فإنها تؤدي ولاشك إلى انفصام في الشخصية الإنسانية المتدنية. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن محاولات التأويل العصري تواجه تطويقاً علمياً»⁴¹.

جدلية الغيب والطبيعة:

خصص الحاج حمد كتابه الأهم جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، لدراسة قضية الغيب في علاقته مع الطبيعة من خلال الإنسان الذي يتوسط بينهما، وقد بين أهمية هذه القضية ومركزيتها في فكره وفي الفكر الإسلامي عند حديثه عمّا عاناه في كتابته: «الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إعادة الرابطة المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية «الغيب» حيث يبلغ الخلق حداً أقصى من التمايز، وحداً مثالياً في القدرة، فيتجاوز قدرات (التعليم)، وجدلية «الطبيعة»، حيث نبلغ الأقصى في «التحديد» باتجاه (التعميق)»⁴².

40. المرجع السابق، ص 317

41. أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص ص 163-162

42. المرجع السابق، ص 12

قد يبدو نظرياً أنّ إعادة الربط بين أركان الجدلية أمر هيّن، لكنه على مستوى الممارسة صعب، وتحققه قاسٍ ومؤلم، لأنّ أيّ مصالحة بين الفكر الغيبي والفكر الطبيعي تتطلب تنازلاً من الطرفين، تنازلاً لا يكون على مستوى العبارات والأساليب، لكن على مستوى المبادئ والمقررات التي تشكل النسق الفكري لكليهما، ومصالحة من هذا النوع تؤدي إلى فقدان كل منهما مبرر وجوده، وتخرجه من دائرة اللاهوت (دينيّاً كان أو وضعياً) إلى دائرة الناسوت، فيفقد بذلك مركزيته ومرجعيته، لأنّ «تصور اللاهوتين للعلاقة بينهما فيه خلاف جذري كبير. فلاهوت الطبيعية (ينفي) لاهوت الغيب مرتداً إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. أمّا لاهوت الغيب فإنه لا ينفي لاهوت الطبيعة، ولكنه يستحوذ في قبضته الكليّة بطريقة لا يستطيع لاهوت الأرض أن يكتشفها لأنها تمّت بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتمّ داخل زمانه ومكانه بقوة خفية»⁴³.

لكنّ التراث الفكري الإسلامي لا يقف عند المواقف الحديثة التي صورها حاج حمد فقد وُجدت نقاط مضيئة في تاريخه استوعب فيها فهم الإنسان شمولية الغيب وروحيته، ومعطيات الطبيعة ومُسخراتها. صحيح وُجدت مواقف حديثة كالتدريسية والزنادقة والملاحدة والباطنية والمرجئة ممّا يصور العلاقة المشوهة بين الغيب والطبيعة، ولكنها إفرازات منطقية، فالرسالة الخاتمة بخاصيتها العالمية والشمولية استوعبت مختلف الفهم والمرجعيات والثقافات، وليست كلّ العقول مهياً لاستيعاب المسافة بين الغيب والطبيعة، وعليه فمن المبالغة أن نقول مع الحاج حمد إنّ الإنسان: «محاصر بلاهوتين: أحدهما غيبي جبّري، والآخر مادي جبّري، الأول يدعي تمثيل الدين، والثاني يدعي تمثيل الطبيعة. الأول -اللاهوتي- يركب الإنسان والطبيعة بمنطق الاستلاب، والثاني -الوضعي- يفكك الإنسان والطبيعة خارج دلالات المعاني الكونية. وما بين التركيب اللاهوتي الاستلابي والتفكيك العلمي الاستلابي أيضاً، لا تضع حقيقة الإنسان فحسب، بل يضيع معنى الوجود كله»⁴⁴.

نقول إنّ هذه مبالغة لأنّ الطبيعة الكونية تأبى الاستمرار والثبات ضمن موقف حدّي معين، بل لا بدّ لها من منطقة وسط يستمر من خلالها الوجود، هذه المنطقة سمّاها حمد نفسه العالمية الإسلامية، لكن لا سبيل إلى الوصول إليها إلا ضمن إطار عام لحركة بديل تتموضع ضمن منهجية القرآن المعرفية، يقول حمد: «حين نضع الإطار العام لحركة البديل بطرح هذه التساؤلات فإننا نتوجه إلى القرآن مباشرة، وبنفس الروح التي انفتحنا بها على عصر العلم والعالمية، وغصنا في أشكاله وإشكالياته، فكيف يتحدث الغيب عن نفسه؟ - رفضناه أو قبلنا به - وكيف يجري منطق؟ وكما أنّي لم أقصد في الصفحات السابقة دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة تجاوزاً للإيمان السلفي، فإنّي لا أقصد هنا دعوة الملحد إلى لاهوت الغيب تجاوزاً للمنهجية العلمية، إنما أتوجه للثنين معاً المؤمن والملحد، لإعطاء التفاضل لكل مقوماته وإمكاناته كجدل متجدد ودائم

43. المرجع نفسه، ص 173

44. إبستيمولوجيا المعرفة الكونية: ص 41

بين لاهوت الغيب ولاهوت الطبيعة. ولا أدعي في النهاية أني قد أحطت علماً ووعياً بكل جوانب الموضوع، ولكني أسعى للمساهمة في حسم معركة هي من أخطر معارك وجودنا وقضاياها، متوجهاً إلى الإنسان العالمي ومنطلقاً من خصائص وجودي كعربي مسلم»⁴⁵.

وقد كانت وسيلة حاج حمد في مسعاها لحسم معركة الغيب والطبيعة هي منهج المعرفية، هذا المصطلح الذي كثيراً ما تردد في أعماله وتحليلاته يقصد به الانطلاق من منهجية القرآن الكونية للوصول إلى منهج هو المعرفية يأخذ بالبحث في «قضايا المطلق والجوهر، وما يماثل هذه المفردات عبر الربط بين فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة (التشبيؤ الوظيفي) ومنهجية الخلق، وعبر هذا الربط تتخذ المعرفية القرآنية معناها العلمي، فيكون أمام القرآن أن يكشف بهذه المعرفية عن دلالات الألفاظ ومعانيها السيميائية خارج الشائع عنها في استخدامات اللغة، وخارج التقليد العقلي في بناء المعرفة، أو مفاهيم التعامل العامة»⁴⁶.

والمعرفية هي منهج يتواصل مع التراث قطيعة ووصلاً؛ قطيعة مع مقاطعه المشوهة دلاليًا، ووصلاً مع النقاط المضنية فيه، وهذا هو منهج حاج حمد الذي انتهى إليه بعد طول بحث، فالمعرفية عنده «إمّا أن تحقق في النهاية قطيعة عدمية مع الخلفيات الموروثة، وإمّا أن تعيد توظيفها على نحو معاصر ومن منطلق نقدي تحليلي، فالمعرفية ترتبط دوماً ببناء مشروع حضاري في إطار ثقافي عالمي معاصر ودون نزعة إيديولوجية، بل إنَّ المعرفية في أقصى حالاتها الوضعية تعتبر خصماً للشمولية الماركسية»⁴⁷.

هذا تأويلي على تأويل حاج حمد، الرجل الموسوعة الذي أحب أن يكون أمة وحده، يقرأ ويترجم ويبحث وينقد ويقدم البديل ويدلل عليه، إن كان هناك من عالمية إسلامية ثانية فقد بدأت بأبي القاسم حاج حمد.

45- أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، ص ص 170-171

46- منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية محمد أبو القاسم حاج حمد دار الهادي الطبعة الأولى 1424هـ-2003م، ص ص 221-222

47- المرجع نفسه، ص 37

مصادر ومراجع البحث:

- 1- أبو القاسم حاج حمد: إستيمولوجيا المعرفة الكونية - إسلامية المعرفة والمنهج -، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004
- 2- أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004
- 3- أبو القاسم حاج حمد: الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ط1، دار الهادي، بيروت، 2004
- 4- أبو القاسم حاج حمد: منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي الطبعة الأولى 1424هـ/2003م.
- 5- جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، ط1، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1979
- 6- حسن حنفي: حصار الزمن، ج1، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت/الجزائر، 2007
- 7- عبد الوهاب المسيري: العلمانية تحت المجهر، كتاب مشترك مع عزيز العظمة، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000
- 8- عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، 2000
- 9- عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1988
- 10- على حرب: نقد الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993
- 11- عمارة ناصر: اللغة والتأويل، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 2007
- 12- Edgar F.Borgatta & Rhonda J.Montgomery: encyclopedia if sociology, 2edit, vol4, macmillanreference, USA.
- 13- Irving Hexham's: concise dictionary of religion, second edition, Regent College Press, Vancouver, 1999.
- 14- الموقع الإلكتروني لأبي القاسم حاج حمد: www.alalamia2.com

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com