

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة

نموذجا تفسيريا للوجود

العربي إدناصر
باحث مغربي



قسم الدراسات الدينية

على سبيل التقديم:

ظل الوجود الإنساني مشدوداً إلى تفسيرات جزئية، أحكمت عليه أصنافاً من الإسقاط والعسف في صياغة رؤية فلسفية لقضية الإنسان الأولى، وهي الوجود. ومن هنا افتترقت المدرسة اللاهوتية والمدرسة الوضعية، فشقت كل واحدة مسلكاً دوغمائياً في تكيف المصير البشري؛ فإذا كانت الأولى توغل في اختزال الإنسان في بعده الغيبي، وطرد البعد الآخر الذي يشكله الواقع، فإن الثانية نزلت به منزلاً مادياً صرفاً، فسلبت منه جانبه الروحي الميتافيزيقي.

لكن القرآن بخلفيته الكونية ورسالته العالمية، كان له توجيه مغاير في بلورة البعد الأنطولوجي في الإنسان، فوضعه في إطار فلسفي جديد قوامه: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة التي تعيد ترتيب هذه المفاعيل في صيغة مطلقات سرمدية متفاعلة ومتداخلة لا استلاب فيها.

هذه الرؤية الفلسفية، هي المساهمة الفكرية الهائلة التي حاول الراحل أبو القاسم حاج حمد إبرازها في كتاباته المتعددة، وخاصة في مشروعه الضخم: "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية" الذي قدم نقداً إبستمولوجياً للمأزق الحضاري العالمي في بعده المادي واللاهوتي في سياق اقتراح براديغم معرفي، مستمد من الرؤية الكونية والمطلقة للقرآن.

وتهدف هذه المقالة إلى وصل الصلة المعرفية بالراحل الكبير المفكر الألمعي: أبو القاسم حاج حمد الذي رحل عنا، وهو في عز عطائه الفكري والمنهجي، مهتدياً ومقتدياً بالقرآن، حتى أمسك بزمام المنهجية المعرفية القرآنية، فخلف إرثاً ثقافياً مسكوناً بالأسئلة الوجودية والإشكالات الحضارية التي تهتم حياة الإنسان المتعالي عن الزمان والمكان؛ وهذه المقالة إذن، هي قراءة في بعض مما أثاره الراحل من أفكار بخصوص أطروحته العلمية والأكاديمية: "جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"¹.

1- تحرير الجهاز المفاهيمي:

من الأمور المهمة في عرض أية فكرة، وعند تأهيلها، أن تتحدد مفاهيم الألفاظ ومراميتها، حتى لا تختلط في الأذهان أو تضطرب عند الفهم. ذلك أن المجتمعات الحديثة اضطرت إزاء تنوع

¹ - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية: من أهم المؤلفات التي كتبها الحاج حمد، بل إنها من أجل المراجع التي تسأل القرآن بالقرآن دون وساطة خارج النص القرآني ذاته، وهي موسوعة في المنهج القرآني وفلسفة الدين والحياة، وليست تفسيراً أو نوعاً من أحكام القرآن المعروفة، صدرت منها أربع طبعات خلال: 1979-1996-2004-2013، بالتوالي عن: دار المسيرة، ودار ابن حزم، ودار الهادي، والمركز الثقافي العربي، مع مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

المعارف، وتشعب العلوم إلى الضغط على مواردها من الألفاظ في عمليات متتالية من التوليد والتخريج والنحت والاشتقاق، تنشئ بها ألفاظاً جديدة، يمكن التعبير بها عن الجديد من المخترعات، والناشئ من الأحوال.

وإذا كان اللفظ دائماً شحنة التعبير ورمز الفكرة، فإن تحديده تحديداً تاماً أمر لا بد منه حتى تنتقل الفكرة، من العقل إلى العقل، انتقالاً واضحاً بانتقال اللفظ خالصاً من الألفاظ المشابهة والمعاني القريبة، وخالصاً من الألفاظ التي اشتق منها أو تحول منها.

أ- في مفهوم جدلية الغيب والإنسان والطبيعة:

إن رابطة الغيب والطبيعة بالنسبة للإنسان، أشبه ما تكون برابطة الدم واللحم في تكوينه الخلقى؛ فإذا توقف فيه عنصر الدم، تحول اللحم إلى مادة قاتلة بفعل التعفن، كما أن وهن البنية الجسدية سبب في تعطيل وظائف الدورة الدموية.

وقد حدد المفكر السوداني قصده من وضع جدليته الثلاثية: الغيب والإنسان والطبيعة، في كونه لم يقصد دعوة المؤمن إلى لاهوت طبيعي تجاوزا للإيمان السلفي، فإنه لم يقصد كذلك دعوة الملحد إلى لاهوت الغيب تجاوزا للمنهجية العلمية، وإنما يتوجه للآخرين معاً، المؤمن والملحد، لإعطاء التفاعل كل مقوماته وإمكاناته كجدل متجدد ودائم بين الغيب والطبيعة.²

اختار الله موسى ضمن تجربة محددة، كشف فيها عن التطبيق الفعلي لوجود الغيب في حركة الواقع؛ تلك هي قصة موسى والعبد الصالح التي تؤكد لنا على معان خطيرة في جدلية الغيب والطبيعة.

وكانت نتيجة هذه الجدلية بالنسبة للباحث ثمرة ستة عشر عاماً من المناقشات والتعقيبات والمحاضرات، إذ تحولت أطروحة العالمية الإسلامية الثانية خلالها إلى مشروع نهضوي إسلامي، يعتمد على منهجية معرفية، انطلاقاً من الجمع بين القراءتين، قراءة في الوحي دون لاهوتية، وقراءة في الواقع الموضوعي بنهج تفكيكي إبستمولوجي مفتوح خارج دلالات الوضعية، ثم بنهج تركيبى يجمع بين الجدليات الثلاث، أساساً وتأسيساً للمدخل.³

² - محمد أبو القاسم حاج حمد: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي ط1/1425-2004، ص ص 170-171

³ - تنظر العالمية: ط دار الهادي، ص 7

ب- في مفهوم النموذج التفسيري:

النموذج الإرشادي أو الإطار الفكري هو تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين العلميين في عصر بذاته، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد وحل المشكلات العلمية، وأساليب فهم الواقع التجريبية.

والنماذج الإرشادية الجديدة ليست نتيجة منطقية ولا تجريبية للنظريات التي سبقتها، وهي ليست قياسية ولا مطلقة، لأن حقائقها نسبية. وفي كل حقبة علمية، وعند كل ثورة علمية، تكون السيادة لنموذج إرشادي ما، إلى أن يحل محله نموذج آخر يستغرقه، وحتى في إطار العلم الواحد تظهر نماذج مختلفة، يهيمن بعضها على بعض على نحو مطرد، وما أشبهها بالحكم القضائي أو القاعدة الشرعية القياسية في القانون العام، حسب تعبير توماس كون الذي طور هذا المصطلح.⁴

وقد كان غرضنا من توظيف النماذج التفسيرية أو الإرشادية، على حسب الترجمة عن الأصل اللاتيني: Paradigmes، لأجل سوق مضمون المنهجية المعرفية القرآنية التي وضع الحاج حمد أوبدها إطاراً فكرياً، يهدف إلى تقديم تصور جديد في حقل المنهجيات والدراسات التي تشغل على القرآن، لتجسير الهوة بينه وبين العلوم الإنسانية التي توفر إمكانات هائلة في التفكير والنظر.

ت- في مفهوم الوجود:

لفظ الوجود في اللغة العربية يفيد معنى الحضور؛ فيقال إن فلانا موجود بمعنى أنه حاضر، وهذا اللفظ يقابل الغياب في باب المتناقضات⁵. وقد نقل اللفظ إلى معنى آخر، هو الكون أو العالم؛ فأصبح لفظ الوجود رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه، باعتبار الكون يفيد دائماً وفي أي مفهوم معنى الحضور؛ أي المثل وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة، ثم نقل اللفظ إلى الفرد، فلم يعد مقصوراً على الكون. ولعل مرد ذلك أن الإنسان كان دائماً في الفكر البشري رمزاً للكون ودليلاً على قيامه؛ وهكذا أصبح لفظ الوجود يدل على الكون من ناحية، وعلى عالم الفرد الخاص من ناحية أخرى.

وعلى هذا الأساس، فلفظ الوجود يفيد معنى الإحالة بين الجزئي والكلي، بين الفرد والعالم؛ فوجود الفرد يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد.

⁴ - توماس كون، *بنية الثورات العلمية*: ترجمة شوقي جلال، العدد 168 من عالم المعرفة، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، دجنبر 1992، ص 54

⁵ - هذه المعاني تترد مثلاً في: المعجم الوسيط، أصدره مجمع اللغة العربية، ط4/1425-2004، مكتبة الشروق الدولية، باب الواو 1013/2

والوجود هو ما يميز الإنسان عن سائر المخلوقات، لكونها تعيش على الأرض بخصائص تكفل دوامها، عن طريق الاستجابة المباشرة إلى إلحاح أجهزة تدفع إلى طلب الطعام والشراب والجنس، وتهيئ للدفاع عن النفس والتشبث بغريزة الحياة.

أما الإنسان، فيستقل بتعدد جهازه العصبي ورحابة حياته النفسية، مما يجعله غير مغلق، وغير ساكن أمام الأحداث؛ فنفسه الرحبة تفجر الأحاسيس، ثم تركمها شيئاً فشيئاً، حتى تنداح معها خارج كيانه في تشوق إلى الحركة والانطلاق، ويتلقف جهازه العصبي هذه الشحنات من الطاقة، ثم يحولها إلى وعي يصقل الشعور، ويثير الفكر.

2- في نقد الاتجاهات المتعارضة مع مضمون الجدلية الثلاثية:

أ- نقد اللاهوت الديني الجبري:

حدد الحاج حمد جملة من القضايا يمكنها، حسب تصوره، أن تدين التفسير اللاهوتي الإحيائي للوجود، وصنفها ضمن الاستلابات الدينية التي تعيق مسيرة الإنسان التحررية، وذكر منها ما يلي:

- الإنسان مسلوب الحرية بدعوى العبودية لله؛ فيستحيل التدين إلى ثقافة إكراه بدني واجتماعي، وليس إلى اختيار فكري وطمأنينة نفسية.
- الانتقاص العلمي لتجربة الإنسان في التفكير، بدعوى قلة العلم والسلطان.
- الحجر التشريعي والقانوني، بدعوى الحاكمية الإلهية⁶ ونقص المؤسسات الدستورية.
- الانتماء الطائفي في المجتمع المسلم، على أساس الدين والمعاملة بالدونية لغير المسلم.
- اللاتكافؤ بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات.
- الانصراف عن كسب الدنيا في مواجهة الآخرة، بدعوى عرضيتها.
- الفضائل الأخلاقية لا تفهم لذواتها، وإنما بناء على الزواجر والنواهي، مما يفقدها معناها، مادامت بعيدة عن الفهم العقلي والجمالي.

⁶ - أفرد الحاج حمد لمفهوم الحاكمية كتاباً مستقلاً تحت هذا العنوان، نظراً لخطورته المنهجية والمعرفية في الفكر الإسلامي المعاصر بالخصوص، و"يقع مفهوم الحاكمية الإلهية في التصنيف الفلسفي ضمن المدارس الجبرية اللاهوتية، التي تجرد الإنسان من حرية الإرادة والقرار، وتجعله مستتباً للذات الإلهية": الحاكمية، محمد أبو القاسم حاج حمد، مراجعة وتحقيق محمد العاني، دار الساقى ببيروت، بالاشتراك مع مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1/2010، ص 72

- قهرية الإرادة الإلهية للإنسان والكون، دون الحاجة إلى دراسة قوانين الطبيعة.
- كون الدين يفرق أكثر مما يجمع، حتى بين مجتمع الدين نفسه، على عكس العلم.
- العقوبات والحدود التي تختلف في مناطاتها.
- المفاهيم الاصطفائية والعصبوية.
- التفاوت الطبقي في فهم التسخير للنوع البشري.
- تكريس التفرقة بالنص من خلال الاختلاف.
- القربان البشري يستعاض عنه بشعائر الأضحية.⁷

ب- نقد الإلحاد الطبيعي المادي:

يكن خلل الاتجاه الطبيعي المادي في كون الجدل الطبيعي يعتمد على منهجية علمية شاملة، ترتضي الآليات المادية في أبحاثها، بمعزل عن جدل الغيب "أما جدل الغيب، فإنه لا ينفي جدل الطبيعة، ولكنه يستحوذ عليه ويحتويه في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع جدل الأرض أن يكتشفها، لأنها تتم بمعزل عن مقاييسه، ولكنها مع ذلك تتداخل في زمانه ومكانه بقوة خفية لا نجد لها تفسيراً حتى في نظرية العنصر المفقود في الطبيعة؛ فما ثمة وجود لهذا العنصر ولا اعتراف به، لا في جدل الطبيعة، ولا في جدل الغيب كذلك".⁸

وقد رصد الحاج حمد بعضاً من النتائج التي أفضت إليها المباحث الوجودية على المستوى النفسي التي تزوج بين العلم والطبيعة، في إطار ما أسماه بـ: اللاهوت الأرضي الذي يسعى إلى إقصاء العامل الديني أو أية مرجعية لاهوتية، في الأبحاث والتحليلات العلمية التي يعكف عليها علماء الغرب، بهدف تحييد الإحالات الغيبية في مجريات الواقع الموضوعي، مما يفرز بنية نفسية واجتماعية معقدة للإنسان في السياق الغربي، مدلاً على ذلك بالشعور الحاد باتجاه الوجود للعدم عند هيدجر، والشعور بالغثيان لدى سارتر، والشعور بالعبث لدى ألبير كامو.⁹

⁷ - يوجد بيان هذه السلوب في: محمد أبو القاسم حاج حمد: العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار ابن حزم، ط2/1416-1996، 44/1

⁸ - الجدلية: طدار الهادي، ص 173

⁹ - تنظر العالمية: طدار ابن حزم، 266/1

وفي سياق المفاصلة بين الغيبي والطبيعي إلى حد الافتئات على الأول مقابل تأليه الثاني، غدت هذه الأخيرة في فكر حركة الاستنارة الغربية، كما يرى الناقد الكبير، الدكتور عبد الوهاب المسيري: "مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، ومادام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة مهتدياً بهديها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم، ويصل إلى المنظومات المعرفية والأخلاقية التي تخدم صالحه، وتحقق التقدم اللانهائي، وتعمل على ضبط المجتمع، وترشيد السلوك الإنساني".¹⁰

ت- نقد مركزية الإنسان:

إلى جانب الاتجاهين السابقين، اللذين يوغلان في تمجيد أحد العنصرين: الغيب أو الطبيعة، في أفق الإجهاز على العنصر الآخر؛ ثمة اتجاه ثالث يميل إلى تجاوز هذين المعطيين معاً، بغية حسم مركزية الإنسان، مؤشراً على تماهيه مع ذاته، وتعاليه عن المؤثرات الجانبية الأخرى، مما عكس انتفاخاً مهولاً في تقدير الذات البشرية في تفاعلها مع الموجودات الأخرى، وترتب عن ذلك ولادة مذهب يسوق لفكرة تأليه الإنسان في مقابل موت الإله، وتسخير الطبيعة؛ وبفعل هذه الحماسة والنجسية تمخضت الكثير من المتاعب إزاء الفرد والكون.

وكان ممن تنبه إلى هذه المعضلة الفكرية والنفسية علماء البيئة، حيث انتقدوا الافتراض الأساس الذي يقوم عليه الفكر السياسي الغربي بشأن "مركزية البشرية أو التمرکز حول الإنسان؛ أي أن البشر هم مركز الوجود؛ وهو ما دمر وشوه العلاقة بين الإنسان والبيئة الطبيعية.

وبدلاً من المحافظة على كوكب الأرض واحترامه، واحترام الفصائل المختلفة التي تعيش على سطحه، سعى الإنسان، كما وصفه جون لوك، ليصبح "سيداً للطبيعة ومالكها"، وساعدت الفردية الليبرالية على انطلاق مشروع التراكم الرأسمالي التحديثي بمقاييسه الاقتصادية النقدية، بعيداً عن التكلفة الإنسانية والطبيعية، معطياً الإنسان الضوء الأخضر للسيطرة على الطبيعة، والزعم بالقدرة على معرفة كل أسرارها بالعلم، بعد التحرر من الغيب والدين؛ فتم استنزاف الطبيعة لوهم تحصيل راحة الإنسان ومصلحته.

وبفعل الإفراط في مفعول التمرکز حول الإنسان، كان ولا بد أن تتخذ عقلانية الفكر الاستناري مذهباً، أفضى إلى تنصيب العقل "آلهة جديدة" في اختبار الحياة وإدراك معانيها، دون ما سواه من المدركات الأخرى "فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذي لا يقبل إلا البديهيات الواضحة، وما يتفق مع قواعد المنطق)، والحواس (التي لا تقبل إلا ما يقاس)، والتجريب (الذي تخضع له كل الموجودات)، ويندرج تحت التجريب التاريخ؛ فهو تجربة الإنسان في الماضي. وكل ما هو مطلوب من الإنسان العاقل (المزود بالعقل وبالحواس

¹⁰ - د/ عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته: نهضة مصر، ضمن سلسلة في التنوير الإسلامي ع 21، ط1/1998، ص 16

والمنطق والمعرفة المتركمة التاريخية والعلمية)، أن يقوم عقله برفض أية حقائق متجاوزة للواقع المادي المحسوس، مثل الأساطير والأوهام، والغيبيات والتخيلات، والحجج التقليدية، والعقائد والمسلمات¹¹.

3- بسط فكرة الجدلية الكونية:

يرى صاحب العالمية، بأن القرآن الكريم هو البديل الثقافي للمنظومة الثقافية العالمية الغربية، لشموليته وعالميته وكونيته¹²، لأسباب ذكرها المؤلف منها:

أولاً: قدرته على مواجهة الإشكالات الفلسفية والنفسية والمعرفية التي يتضمنها النموذج الثقافي الغربي، والتي يطلق عليها الكاتب "المآزق الفلسفية"، الآخذة بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة.

ثانياً: إمكاناته التي يوفرها لتدشين إطلاقية الإنسان، في سياق الكوني والوجودي، للهيمنة على المطلق الذاتي الحصري الذي تذكى الحضارة الغربية.

وينطلق الأستاذ الحاج حمد في بناء هذه الفكرة، من خلال سورة الشمس "ففي هذه السورة القصيرة تكشف منهجية القرآن عن الجدلية الكونية لتكوين الإنسان، فلا يكون قابلاً 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 تتكون النفس بكل مطلقها ونزوعها، فتأتي حاملة خصائص الثنائية (ونفس وما سواها).¹³

ليسترجع الإنسان قدراته الوجودية، وحرية وإرادته، بحكم تكوينه الكوني المطلق؛ فالنفس من الجسد وقواها الإدراكية العقلية والحدسية، وحتى نزوعها المتألق وأحلامها، هي نتائج تخليق كوني ثنائي قائم على وحدة المتضادات الكونية، تتولد النفس التي تمارس في ذاتها، ومن عند ذاتها، وحدة المتضادات، فتكون الإرادة الحرة دون جبرية لاهوتية...¹⁴

ثالثاً: تضمنه لنموذج معرفي ومنهجي مطلق، بموازاة المطلق الإنساني الكوني، والمطلق الكوني في ذاته.

¹¹ - د/ عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتنقضاته: ص 13

¹² - يشتمل القرآن على كثير من الأفكار والتصورات الكونية، التي يمكن أن نتصورها على أنها "كوزمولوجيا قرآنية"، وإن لم نعثر في القرآن على كثير من المفردات الكوزمولوجية، كمفردات "الكون"، و"الطبيعة"، و"الوجود"، و"الفناء"، و"العدم". وفي سورة "فصلت" على وجه الخصوص، نرى من "الآيات الكونية" ما يصلح لاتخاذها أساساً أو قاعدة لكوزمولوجيا قرآنية.

¹³ - الحاكمة: ص ص 31-32

¹⁴ - الحاكمة: ص 31

وهذا النموذج المعرفي الذي سيحفظ هذه المطلقات، استنتجه المؤلف من قصة موسى مع العبد الصالح، تلك القصة التي تتفاعل فيها فواعل الغيب مع نوااميس الطبيعة، في إطار جدل مستمر ومثمر، يترك للإنسان مساحة للتأمل والحركة "فالله قد أراد لموسى أن يربط بين الغيب والواقع، ليعبر من خلال وحدثهما إلى تجربته الوجودية، ويتفهم طبيعة مساره في الحياة، والتجربة الموسوية تجربة غنية جدا في هذا المجال"¹⁵؛ فقد "أدرك موسى وجود الله في مسيرة حياته الذاتية، وليخلص في ذلك إلى فهم عميق للهيمنة الإلهية الآنية، وأنه لا مصادفة في الكون، وأن كل شيء مقدر بعلم دقيق ورحمة بالغة، وأن كل حركة ظاهرة في واقعها الموضوعي هي امتداد لما هو أكثر اتساعا وأعمق بعدا، وجود بلا حلولية، وهيمنة بلا نفي لفاعلية الإنسان ومسؤوليته"¹⁶.

كذلك، "لم يكن فعل العبد الصالح سوى نموذجا لوجود الله في مسيرة الفعل البشري، دون أن يكون الوجود الإلهي واضحا في الفعل، كما هو وجود العبد الصالح في فعل ما فعل، ودون أن تكون حقائق الفعل ونتائجه واضحة للفهم البشري. وهكذا يحتجب الله عن الفعل البشري، وهو موجود فيه وقابض على نتائجه"¹⁷.

وهذا الاكتشاف المعرفي الذي استنبط منه الكاتب هذه الإشارات المنهجية، لم تتأت له إلا بعد سلوك منهج معرفي مغاير تماما للمنهجية الكلاسيكية، التي درج عليها الدارسون للنص القرآني على امتداد الفكر الإسلامي قديما وحديثا؛ وفي هذا الصدد، يعلن البروفسور الحاج حمد، انطلاقا من تجربته القرآنية، أن العلاقة مع الكتاب العزيز ينبغي أن تؤسس على أنه كتاب مطلق، مما يعني كونه معادلا موضوعيا بالوعي للوجود الكوني وحركته، وينتقد تبعا لذلك المحاولات التي تتخذ من القرآن كتاب أحكام وفقه، وفق شروط الزمان والمكان الذي يملئ عليها هذا النوع من التأويل.

فيما يؤكد على فريدة تعامله مع هذا الكتاب بالحرص على الاستمداد من منهجيته المعرفية، قصد صياغة نظام وإطار معرفي كوني، ينفذ إلى الواقع بمنهجية كونية استيعابية وتجاوزية، مقابل الفهم الجيد لحركة الواقع وتحولاته، مما يفضي إلى منهجية تعتمد النظر إلى القرآن بوعي منهجي، والنظر إلى الواقع بوعي معرفي، لفهم القرآن بالواقع وفهم الواقع بالقرآن، وذلك كله هو مفهوم "الجمع بين القراءتين" الذي يعول عليه الكاتب في بلورة المعادلة الوجودية ذات الأبعاد الثلاثة: الغيب والإنسان والطبيعة.¹⁸

¹⁵ - الجدلية: طدار الهادي، ص 191

¹⁶ - الجدلية: طدار الهادي، ص 181

¹⁷ - الجدلية: طدار الهادي، ص 180

¹⁸ - تراجع العالمية: دار ابن حزم، 128/1-129-130

هذا المفهوم الذي استخلصه من مدخل سورة العلق، قال تعالى: (اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم)؛ فهذه الآيات قعدت للمنهج المطلوب لقراءة القرآن المطلق والكون المطلق، وهو ما يسميه الكاتب آلية الجمع بين القراءتين؛ القراءة الأولى، قراءة تأتي عبر التعلق بقدرة الله المطلقة في الحركة الكونية، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية، وصفاتها، وخلقها للظواهر ذات المعنى، وتحديد هدف حق للخلق، قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح؛ هنا تأتي القراءة باسمه المقدس، أي قراءة بالله بوصفه خالقاً، والخلق صفة ينفرد بها الله.

ولكن هذا الفعل الإلهي المطلق لا يستلزم الفعل الإنساني ولا قوانين الطبيعة، وذلك لأنه يتنزل إلى الواقع من خلال توسطات جدلية في الفعل الإلهي، هي مستويات للفعل الإلهي في الوجود، وهي الأمر والإرادة والمشينة.

أما القراءة الثانية؛ فهي القراءة بمعنية الرب الأكرم (اقرأ وربك الأكرم)، وليس (اقرأ باسم ربك الأكرم)؛ فالواو للمعنية. وهذه القراءة الثانية، هي تعبير عن الفاعلية الإنسانية في البحث العلمي والمعرفي، في سائر موضوعات الوجود الطبيعية والإنسانية التي عبرت عنها الآية بالقلم؛ والقلم بالنسبة للإنسان وسيط خارجي لمعرفة موضوعية وليست ذاتية، هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري - الوضعي أو الموضوعي حسب تعبيره هو - لتجليات القدرة في نشاط الظواهر، ووجودها وحركتها وتفاعلاتها؛ فالآيات السابقة ربطت بين علمين: علم رباني مفتوح على السجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتعلق في فعلها كل شروط الواقع، وعلم موضوعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها، لتتشكل قراءتان إحداهما ربانية، والأخرى إنسانية، برابط فلسفي وبوحدة منهجية.¹⁹

4- خاتمة:

يتحصل مما سبق، بأن جدلية الغيب والإنسان والطبيعة تنكس على المعاني الفلسفية في الحياة، وعلى علاقة الإنسان بالغيب والطبيعة والكون في بعدها الوجودي، فحق لها أن تمثل فلسفة للدين؛ فالجدلية الثلاثية تنطلق من حاكمية الكتاب، بوصفه الكتاب الأزلي والمنزه عن النقصان والتحريف، وتنطوي على منظومة معرفية في الفكر الديني، وعلى منهجية منضبطة في العلوم الاجتماعية والفلسفية.

¹⁹ - تراجع الجدلية: ط دار الهادي، ص ص 227-228

لكن يبقى التساؤل؛ إلى أي اتجاه فكري يمكن تصنيف الأطروحة الفكرية التي صاغها الكاتب من زاوية المنهجية المعرفية القرآنية؟ هل هي تمرين جديد في سياق تيار الوجودية الدينية أو ما يفضل البعض تسميته بالوجودية المؤمنة؟ والتي يتم ربطها بنخبة من الفلاسفة أمثال: كيركيكار²⁰ وبول تيليش²¹، وخاصة أن الحاج حمد وظف بعض أبعاد الوجود الإنساني من مثل: الفردية والذاتية، والحرية الإنسانية، والمسؤولية والالتزام، والإيمان...

إذا كان تيليش أحد مؤسسي الأنطولوجيا المعاصرة، وكان من الطبيعي بعد حربين عالميتين طاحنتين، كانت ألمانيا فيهما هي الخاسرة، أن يحاول إعادة بناء الأمة والوطن على أساس ديني، أخذاً في الاعتبار أزمة الواقع ومتطلبات العصر، فأسس لاهوت الحضارة لإعادة بناء الحضارة الإنسانية على ماهية أو جوهر مستمد من الدين، باعتباره حاملاً للقيم الإنسانية الثابتة والمطلقة.

أليس هذا هو نفسه الجهد المعرفي الذي حاول الحاج حمد الاضطلاع به في أطروحته، حين حاول استدراك ما فات من تاريخ المسلمين، وتجاوز الأزمة التي يتخبطون فيها، وخصوصاً الصراع مع إسرائيل، ووقوع المسلمين تحت أسر النظريات الغربية في فهم الإنسان، بما تتوفر عليه من ترسانة مفاهيمية ومنهجية غاية في القوة؟

إذن، أليست العالمية الإسلامية الثانية مشروعاً فكرياً وإنسانياً، يريد منه الحاج حمد إعادة ترتيب قضايا الفكر الإسلامي، وتقديم حلول لواقع الإنسان المسلم وغير المسلم، لتجاوز أزمة العلوم والمناهج التي أفضت إلى حيرة الوجود الإنساني المعاصر؟

²⁰ - سورن كيركيكار (1855-1813) Soren Kierkegaard هو الفيلسوف الدانماركي البروتستانتي الذي يعد الأب الشرعي للفلسفة الوجودية.

²¹ - بول يوهانس أوساكر تيليش (1965-1886) Paul.j.o.tillich قسيس بروتستانتي ومنظر لاهوتي وفيلسوف ديني من أعظم وأبرز فلاسفة المسيحية في القرن العشرين.



MominounWithoutBorders



@ Mominoun_sm



Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com