محكم

الوحي والتاريخ في المنظور المعرفي التوحيدي

محمد الشريف الطاهر

باحث جزائري

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

المقدمة:

المتأمل في ساحة الإنتاج المعرفي البشري، فإنه سيجد تعدداً في الأشكال والصور والنتائج، وإذا ما تتبعنا هذا الثراء حسب السياقات الحضارية، فلابد أن نجد أن تعدد المنظورات هي التي آلت إلى تنوع المنتجات المعرفية، ولهذا وجب تحليل كثير من التصورات بردها إلى المنظور الذي هو بمثابة براديغم موجه لأية ممارسة معرفية داخل أي سياق حضاري ما، لذلك فإن الوقوف عند المنظور هو ضبط للجذر الرئيس الذي تنبثق منه شجرة المعرفة؛ أي أنه هو العنصر الرئيس الذي تتوالد منه المعرفة وتتراكم وفق محدداته.

ومن هنا يظهر لنا أن المنظور الموجه للمعرفة في الحضارة الإسلامية هو التوحيد، والذي انتظمت على أساسه المنظومة المعرفية الكلامية والفلسفية والفقهية وغيرها...، لكن ما يجب أن نضعه في الحسبان، هو عودة التوحيد في ثوب جديد، يضع نفسه لا كعقيدة مبحوثة في ثناياه على أسلوب الجدل، وإنما كمنظور منتج للمعرفة؛ أي كجذر تنبع منه شجرة المعرفة من فهم وتفسير ونقد وكشف وطرح ومقايسة وغيرها....وهنا تبرز لنا عدة شخصيات فلسفية كبرى كالمسيري وأبو القاسم حمد وأبو يعرب المرزوقي ومالك بن نبي وغيرهم، وكل منهم أخذ من التوحيد ما يلزمه لتفسير أو نقد أو الكشف عن قطر من أقطار الوجود، منطلقاً وفي الآن نفسه مبرزاً للتوحيد الإسلامي على أنه المنظور الأكثر تفسيرية في مقابل المنظورات الأخرى.

والبارز في كل الأطروحات التوحيدية المعاصرة، هو صلة الوصل بين الوحي والمعرفة والتاريخ، وذلك أن الإنسان لا يمكن أن يستغني عن الوحي لتحقيق الارتقاء والتكامل عبر حركة التاريخ، ولكن المشكلة التي تفرض نفسها، تتمثل في استيلاب الوحي للتاريخ، باعتبار أن الأول تعبير عن الحضور الإلهي وأما التاريخ هو إنتاج بشري، ولهذا فإن القدرة الإلهية المنزلة عبر الوحي قد تستلب التاريخ، هذا من جهة ومن جهة ثانية قد يستلب التاريخ الوحي، خاصة إذا ما اختزلنا الوحي في حدود زمنية ظرفية، وألغينا بذلك إطلاقية الوحي وحولناه إلى منجز بشري جزئي. لهذا وأمام هذه المشكلة يطرح السؤال نفسه: ما المخرج الذي يمكن أن يقدمه المنظور المعرفي التوحيدي أن لمشكلة العلاقة بين الوحي والتاريخ؟

وهذه الإشكالية التي يطرحها المقال تضعنا أمام جدل التمركزات، وهنا نميز بين ثلاثة أنماط حول فكرة التمركز، الأولى وهي التمركز المغلق، والثانية التمركز المفتوح، والثالثة اللامركزية أو الحالة الزئبقية؛ ففي الأولى تظهر لنا التمركزات المغلقة كالتمركز حول الإنسان أو الإله أو الطبيعة والصفة المميزة هنا هي رفض الآخر، بل استيلابه في المركز كاستلاب الإنسان للإله أو الإله للإنسان وغيرها. أما التمركز المفتوح، فتجسده مقولة الإمام الشافعي "رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأيكم خطأ يحتمل الصواب"، وهذا الطرح يفتح إلى حالة سائلة يختفي فيها المعنى ويهدر، ولهذا فالوحي في علاقته بالتاريخ هو كعلاقة الإله بالإنسان، حيث تتحدد

العلاقة بالمركزيات، فإن كانت هنالك حالة استلاب فمردها المركزية المغلقة، وهنا يطرح سؤال آخر يدعم السؤال الأول هل التوحيدية تعني مركزية مغلقة للإله؟

أولا: المنظور المعرفي التوحيدي:

يُلزمنا عنوان هذا العنصر بتحديد ثلاثة مفاهيم أساسية، وهي المنظور والمعرفي والتوحيدي، وهي المفاهيم المؤسسة للبحث ككل، لذلك فإن ضبطها يعني وضع المقدمات الأساسية التي ينبني عليها باقي العناصر الآتية، والتي تُكون وتركب الموضوع، وسنتبع في عملية التحديد تحليل المفاهيم واحدة بواحدة ثم نعيد تركيبها لمعرفة مفهوم المنظور المعرفي التوحيدي.

أ/ المنظور والمنظورية: نجد أن ما يقابل كلمة المنظور هو الكلمة الفرنسية perspective وما يقابل المنظورية هي العبارة الفرنسية perspectivisme. وأما الأولى، فإنها مأخوذة من الفن، وتعني "تقنية لعرض مركز بنية الصورة كوحدة نظر للمشاهد"[1]؛ أي أنها عملية فنية يستعمل فيها الفنان أدوات فنية وبتقنيات معينة توجه المشاهد نحو نقطة مركزية للنظر الحسي، ويضيف المعجم الفلسفي لكرستين غودان ثلاثة تعريفات أخرى؛ ففي التعريف الأول يقول: "مظهر للشيء المفكر فيه من طرف الملاحظ من بعيد"[2]، ويظهر من هذا التعريف هو ذلك التمازج بين الفكر والحس، حيث تشير عبارة المفكر إلى العقل، وأما الملاحظ فتدل على الحس. وأما التعريف الثاني، فإنه يأخذ وجهة أخرى، وهذا ما يبرز في قوله "وجهة نظر للكائن المفكر تطورت حول العالم أو حول مجال محدد منه"[3] وفي هذا التعريف يختفي البعد الحسي، ليحل محله البعد الفكري والنظري المحض، حيث إن المنظور هو وجهة نظر إزاء العالم، والتي تعرف بالرؤية الكونية. وأما ثالث التعاريف، فيؤكد فيها على أنها تندرج ضمن سياق الرياضيات والفنون الجميلة خاصة منها الرسم.[4]

يظهر من التعريفات السابقة أن التعريف الثاني لكرستيان غودان هو الأقرب إلى دراستنا هذه، والذي يذهب إلى القول بأن المنظور هو رؤية كونية للعالم أو لمجال محدد منه، وهذا ما يتلاءم مع مفهوم المنظور المعرفي التوحيدي بوصفه رؤية كونية، إلا أن هذا التعريف ليس بالجامع المانع، إذ يحتاج إلى إضافة بعض

[1]- Larousse; grand dictionnaire de la philosophie, CNRS EDITION, paris, 2005, p 788

[2]- Christian Godin; dictionnaire de philosophie, fayard/éditions du temps, paris, 2004, p 968

[3]- Christian Godin; Ipid, p 968

[4]- Christian Godin ; Ipid, p 968

العناصر التي يتحدد وفقها وليستكمل مقدرته التفسيرية، لهذا يمكن أن نطرح سؤالا آخر، وهو: ما الفرق بين الرؤية الكونية والمنظور؟

إن الرؤية الكونية تصور للكون وللوجود، ومعنى ذلك أنها تتجه نحو الوجود، لتكوِّن حوله رؤية يتم على أساسها بناء نظام معرفي محدد، في حين أن المنظور هو الرؤية الكونية مضافاً إليها موضوع النظر، ما يعني أنها لا تتوقف عند مجرد تكوين الرؤية حول الكون، بل تحول الرؤية الكونية إلى وجهة نظر إلى موضوع ما، وبذلك فإن المنظورية علاقة بين الرؤية الكونية والموضوع الذي ترصده، فيتحدد لنا وفق ذلك ثلاث عناصر مركبة للمنظور، وهي: الرؤية الكونية، والطريقة أو المنهج، وأخيراً الموضوع المنظور إليه.

وخلاصة ما سبق ذكره، أن المنظور هو رؤية كونية لها طريقة في النظر إلى موضوع ما كان يكون سياسياً أو اقتصادياً أو ثقافياً وغيرها من موضوعات الوجود، وهي ما تعبر عن الاختلاف بين البشر، وهنا تظهر المنظورية بوصفها وسيلة للتحليل؛ أي تفسير كثير من الظواهر الإنسانية بتحليلها وردها إلى المنظور المنتج لها أو المفسر لها على حد سواء، فنحن عندما نفسر أمراً ما نستند إلى منظور ما، وعندما نسلك سلوكاً ما نسلكه وفق منظور ما.

ب/ المعرفية: وهنا يطرح علينا السؤال لماذا أضيفت كلمة معرفية للمنظور لتتوسط المنظور والتوحيد؟ وفي هذا البحث، نجد أن مفهوم المسيري للمعرفية أكثر وظيفية، حيث إنه يعرف المعرفية بقوله: "المعرفي هو ما يتناول الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني"[5] ويقصد هنا المسيري أن البعد المعرفي هو كل ما يحتوي على إجابة عن سؤال الإنسان، من حيث ماهيته أو من حيث موقعه داخل نظام الكون، ما من شأنه أن يولد جميع الأفعال الإنسانية الأخرى، سواء أكانت إنتاجات علمية أو أعمال أدبية، وحتى السلوكيات البسيطة التي نقوم بها يوميا، ولهذا يقول: "أي فعل إنسان وأي عبارة لها بعد معرفي، إذ يمكن أن نجد فيها صورة كامنة للإنسان".[6]

وهذا التحديد للمعرفي، يقف عند أعمق صورة للإدراك الإنساني، إذ أنه يرسم صورة عن نفسه داخل نظام الكون على أساسها تنبني جميع الأشكال الإدراكية، وبتعبير آخر فهو يفسر الكون وموقع الإنسان داخله، لينطلق من خلال هذا التفسير إلى تكوين تفاسير أخرى، وبذلك فإن علاقتنا بالعالم الخارجي لا تتم بصورة آلية؛ أي فعل

[5]- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006، ص 218

[6]- عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج**، تحرير سوزان حرفي، حوارات1، دار الفكر، دمشق، ص 278

وردة فعل، بل هي حاصل مركب من إدراكنا لذاتنا منطلقاً لإدراك المحيط، ويتولد عن هذا الحاصل منظومات معرفية وأخلاقية.

والبعد المعرفي يتركب من ثلاثة مفاهيم مركزية تجمعها نواظم محددة، وأما المفاهيم المركزية فيلخصها المسيري بقوله: "وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله-الطبيعة- الانسان"[7] ومجموعها يعبر عن المراكز الكبرى للكون، ولكن ما يشكل الاختلاف بين النماذج المعرفية هو النواظم الموجودة بين هذه المفاهيم المركزية؛ فهي من تحدد العلاقة بينها، والاختلاف بين النماذج يرجع إلى العلاقة التي تُقام بين المفاهيم المركزية؛ أي أن الاختلاف هو في البنية وليس في المفاهيم ذاتها.

وينتج عن النماذج المعرفية كل أعمال العقل المتمثلة في التفسير (وما يحويه من آليات المقارنة والتحليل والربط والتركيب والاستنتاج وغيرها) والكشف وأخيراً النقد، حيث إن عمل التفسير يسعى إلى فهم الظواهر والأحداث الكونية. وأما الكشف، فهو ينتقل من الظاهرة كما هي إلى المعنى القابع خلفها كاشفاً عن مضامينها الداخلية، وأما النقد، فهو شرط المعرفة الدال على فعالية العقل وذلك بواسطة الشك والتقييم والشرط، فالشك هو ما يعيده نحو التحقق من الموضوع، وأما التقييم فهو النظر إلى الموضوع من زاوية الإيجاب أو السلب والمركزية والهامشية، وأخيراً الشرط، وهو بحث في شروط الإمكان من العدم والفعل والترك وغيرها.

ويبقى لنا عنصر آخر يجب أن نتطرق إليه، وهو معيار المعرفة، فما دمنا نتجه بإدراكاتنا للأشياء عبر إدراكنا لذاتنا، فهذا يؤول إلى تكوثر النماذج الإدراكية، وعندها قد يستحيل تحديد أي النماذج أقرب إلى الحقيقة، وأيها أوسع من الأخرى وأيها أقدر من غيرها على توجهينا نحو الفهم السليم، لهذا يلزمنا معيار محدد حتى لا نقع في اللاأدرية والعدمية. وهنا نجد أن المسيري قد وضع معياراً محدداً له فائدة كبيرة في تحليل مختلف المنظورات وأبعادها المعرفية، وهذا المعيار هو الأكثر تفسيرية والأقل تفسيرية، وهو يقوم ليس على "مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد، وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلي الذي اختاره الباحث لنفسه؛ أي مدى ملاءمته للواقع الذي يجري تفسيره"،[8] ومعنى ذلك أن هذا المعيار يقوم على الملاءمة بين النموذج المعرفي أو الموضوع المراد معرفته، وكلما عرضنا عليه عناصر محددة ضمن نفس المستوى التحليلي وازدادت ملاءمته زادت مقدرته التفسيرية، وإذا عجز عن تفسيرها نقصت مقدرته التفسيرية وعندها هو أقل تفسيرية.

[7]- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز**، مصدر سابق، ص 218

[8]- عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، ص 260

وخلاصة ما سبق ذكره، أن المعرفي هو إدراك الإنسان لذاته، حيث إن إدراكه لا يتم إلا بواسطة تحديد موقع ذاته ضمن نظام الوجود، ما يستلزم حضور المفاهيم المركزية الكبرى المركبة لتصور الإنسان حول الوجود، والتي لا تخرج عن الإنسان والإله والطبيعة، وتصورات الإنسان للكون تختلف من مجتمع إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، ومرد التنوع هو في تحديد العلاقة بين المفاهيم الكبرى والمركزية للوجود مُكونة بنية تتكون من مفاهيم ناظمة، ويحدث من بعد ذلك تحديد تشكيل منظومات معرفية متكاملة، تعمل على تفسير الظواهر، والكشف عن المعنى القابع خلفها، وأخير نقدها أو التصورات المحيطة بها.

جـ / التوحيدية: يعرف صاحب لسان العرب التوحيد قائلاً: "الإيمان بالله وحده لا شريك له. والله الواحد الأحد: ذو الوحدانية والتوحد...من صفاته الواحد الأحد...[و] الفرق بينهما أن الأحد بني لنفي ما يذكر معه من العدد والواحد بني لمفتتح العدد"،[9] ومعنى ذلك أن التوحيد الأحدي هو الذي يؤمن بمطلق الوحدة لله دون تقسيم أو تعدد، وهذا الذي نجده في الإسلام، حيث نجد أن ميزة التوحيد الأحدي -على خلاف التوحيد المسيحي الواحدي- تنطلق من التنزيه المطلق لله، ما يجعله منفصلاً ماهوياً عن الأشياء متصلاً تفاعلياً بها بوصفه خالقاً وجاعلاً وسميعاً وعليماً. وتلخص لنا سورة التوحيد الأحدي في قوله تعالى: "قل هو الله أحد(1) الله الصمد(2) لم يلد ولم يولد (3) ولم يكن له كفوا أحد(4)".

وأما التوحيدية أو التوحيدي، فهو "خاص بالتوحيد: معتقد توحيدي، أفكار توحيدية منسوبة إلى التوحيد".[10] وعليه، فإن التوحيدية صفة تطلق على كل نظام معرفي أو فكري أو عقائدي ينتسب إلى التوحيد، وهنا يجب أن نميز بين الأوجه المتعددة للتوحيد، وهذا ما يقودنا إلى التعاريف الاصطلاحية للتوحيد والتوحيدية.

وهنا يجب أن نميز بين ثلاثة أوجه لتناول التوحيد، وهي: الوجه العقائدي الكلامي، والوجه الإصلاحي الاجتماعي، وأخيراً التناول المعرفي، وسنتناول كل واحد على حِدة:

1/ الزاوية العقائدية: وهي التناول العقائدي للتوحيد الذي يتجلى في علم الكلام وعلم التوحيد، ويضع له الشيخ محمد عبده تعريفاً يضبط ماهيته في قوله: "علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفاته، وما يجب أن ينفى عنه، وعن الرسل، لإثبات رسالتهم، وما يجب أن يكونوا عليه، وما يجوز أن ينسب إليهم، وما يمتنع أن يلحق بهم"[11] ونلاحظ في هذا التحديد أن التوحيد يتناول في حد ذاته بالبحث والتحقيق، لا

[9]- الافريقي ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الثاني، دار الفكر، بيروت، 2008، ص 333

[10]- **معجم المنجد**، دار المشرق، بيروت، ط3، 2008، ص 1512

[11]- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، دار الآفاق، الجزائر، 2006، ص 5

في نتائجه المعرفية أو الاجتماعية، وذلك من خلال النظر فيما يجب أن يثبت لله وحده سبحانه، وما يترتب عن الإيمان بالله الواحد من النبوة والرسالات وغيرها من حقائق الكون.

2/ الزاوية الإجتماعية: والتي يتم فيها تحويل التوحيد من بعده العقائدي إلى فاعليته الاجتماعية؛ أي تفعيل التوحيد بوصفه إصلاحاً للمجتمع، وبوصفه مرشداً للقيم التي تنسج شبكة العلاقات الاجتماعية، وقد تجلى هذا التناول مع الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر، وامتدت إلى غاية الحركة التي قادها الشيخ محمد عبده وأستاذه السيد جمال الدين الافغاني،[12] وهنا الانتقال من التوحيد في ذاته إلى التجليات والتحققات التاريخية للتوحيد، وهنا يتخارج التوحيد نحو تشكيل المجتمع.

3/ الزاوية المعرفية: وهي تتجه نحو إنتاج المعرفة على أسس الرؤية الكونية التوحيدية، مما يجعل التوحيد "إطاراً نظرياً مولداً للمعنى المستعمل في التفهم والتفسير والتحليل، وإنتاجاً لآليات الحكم والتصديق والمقايسة..."[13] ومن هنا، فإن الممارسة المعرفية هي امتداد للتوحيد؛ أي أنه تم الانتقال من البعد العقائدي إلى البعد المعرفي ممثلا في عملية الكشف والتفسير والنقد، ما من شأنه أن يميز بين الزاويتين السابقتين، حيث لا يُقصد التوحيد في حد ذاته فقط، بل يقصد إلى تفعيله ليكون مولداً للمعرفة، وهو لا ينتقل إلى البعد الاجتماعي إلا بعد أن يتمتّن معرفياً.

وأعتقد أن الزاوية الأخيرة للتعاطي مع التوحيد هي المقصودة في بحثنا هذا، لكونها تحوِّل التوحيد إلى منظور؛ أي رؤية كونية وطريقة للنظر تتجه نحو موضوعات الكون قصد فهمها وتفسيرها، والكشف عن مكنوناتها، ونقد منظورات أخرى، ونجد أن العديد من الشخصيات الفلسفية الإسلامية المعاصرة قد تناولت التوحيد من هذه الزاوية، فنجد منهم مالك بن نبي وعبد الوهاب المسيري ومحمد أبو القاسم حاج حمد وإسماعيل راجي الفاروقي وطه عبد الرحمان وغيرهم.

د/ تركيب المفاهيم: بعد تحليل المفاهيم المركبة لموضوعنا والمتمثلة في المنظورية والمعرفية وأخيراً التوحيدية، آن لنا أن نركب هذه المفاهيم لنخلص إلى الصورة الكلية للمنظور المعرفي التوحيدي، ويكفينا هنا في عملية التركيب أن نتجه لتحليل أطروحتين فلسفيتين؛ واحدة للمسيري والأخرى لمحمد أبي القاسم حاج حمد، وهذا لا يعني إلغاء للأطروحات الأخرى، بقدر ما هو مراعاة لحجم الدراسة، وكلا النموذجين أخذا اعتباطاً.

[12]- فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط4، 2010، ص 191

[13]- الحاج دواق، الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الابستيمولوجي للتكامل المعرفي، مؤتمر عالمي التكامل المعرفي ودوره في تمكين التعليم الجامعي، غير منشور، جامعة ابي بكر بلقايد، 2010، ص 23

1/ المنظور المعرفي التوحيدي: يتخذ المنظور المعرفي التوحيدي منطقاً في النظر، سواء على مستوى الرؤية الكونية، أو على مستوى طريقة الاستيعاب، أو على مستوى زاوية النظر إلى المواضيع، وسنبدأ بالرؤية الكونية بوصفها هي المؤسس للمعرفي الذي تترتب عليه الإجابة عن أعمال المعرفة الأخرى، ثم ننتقل إلى منطق النظر على مستوى طريقة النظر، ويبقى موضوع النظر، فإن تناوله سيأتي عندما نوسع التحليل إلى فهم ظاهرتيْ الوحي والتاريخ.

- وأما منطق النظر على مستوى الرؤية الكونية، فإنه يأخذ طريقين متتابعين؛ الأول والذي نصطلح عليه التحليل التصاعدي، لكونه ينطلق من الإنسان والطبيعة صعودا إلى الله، وأما الثاني وهو التركيب التكاملي، واصطلحت عليه كذلك لسبب أن التركيب هو إعادة تركيب العناصر الكونية في صورة يتكامل فيها الوجود بالله؛ أي أن الموجودات لا تكمل الله، وإنما هي تتراكب إلى الله لتحقق كمال وجودها، ما يعني نفي التنابذ، فوجود الله لا يلغي الطبيعة والإنسان، ووجود الإنسان لا يلغي وجود الله والطبيعة وهكذا دواليك.

وهذا ما نلحظه عند المسيري، حيث ينتقل في تحليله للعناصر المركبة للكون من الإنسان والطبيعة صعوداً إلى الله، وهذا ما نجده في قوله: "في تصوري أن المدخل الطبيعي للإيمان في عصر المادية والعلمانية هو محاولة الوصول إلى الله من خلال الإنسان ومن خلال رؤية تركيبية بهذا العالم. وقد جاء في الذكر الحكيم (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)".[14] إن المسيري قد انسجم في أطروحته مع المنطق القرآني في سورة فصلت الآية 53، وهذا ما نجده كذلك عند محمد أبي القاسم حاج حمد، والذي انتقل من التأكيد على لا محدودية الإنسان والطبيعة وصولاً إلى الله الأزلي، مميزاً بين المطلق والأزلي؛ فالله فوق المطلق أزلي والإنسان والطبيعة مطلقين تحت الأزلي.[15]

ويعتبر التركيب التكاملي خطوة تالية لسابقه التحليل التصاعدي، حيث تتم فيه عملية تركيب العناصر المركبة للكون، ونجدها عند المسيري في الثنائيات، حيث "...إن النظم التوحيدية تولد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق التي يتردد صداه في ثنائية الإنسان والطبيعة ثم في كل الثنائيات الأخرى في الكون...."[16]؛ أي أن الكون يتركب من ثنائية فضفاضة تبدأ من الله والخلق ثم الإنسان والطبيعة، وتنجر عنها باقي الثنائيات المركبة للوجود، وعلى ضوء هذا النموذج المركب يمارس المسيري فهمه ونقده لعناصر الوجود، والأمر نفسه بالنسبة لمحمد أبي القاسم حاج حمد، حيث يظهر التركيب التكاملي في منهج الجمع بين القراءتين، حيث يقول:

---

[14]- عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، ص 88

[15]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، ج1، المكتب الدولي للبحوث والدراسات، لندن، ط2، ص 230

[16]- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز**، مصدر سابق، ص 244

"فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها مع بعضها، دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجياً هو ربط الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبعد الكوني الثالث (جدل الغيب)"[17] ومعنى ذلك أن عملية التركيب التكاملي، لا تتم إلا من خلال التكامل بين الجدليات الثلاثة المتمثلة في جدل الغيب والإنسان والطبيعة، وبصورة تكاملية لا تنابذية أو تنافرية تنتهي إلى عملية استيلاب.

- مضامين التوحيدية: وأما عن المضامين المعرفية المعبرة عن الرؤية الكونية التوحيدية فتظهر عند المسيري في شكل ثنائيات تستوعب ثلاثية، وعند أبي القاسم حاج حمد تظهر في شكل ثلاثيات، وسنبدأ بعبد الوهاب المسيري: وقبل الشروع في تحليل رؤية المسيري للكون لابد أن نشير إلى أن ما نطرحه لا يشمل طريقة التحليل التصاعدي، وإنما يأخذ بصورة التركيب التكاملي، لكونها الصورة النهائية التي وصل إليها عبد الوهاب المسيري، وبالعودة إلى المنظور التوحيدي عنده، فإننا نجده يتأسس على جملة من الثنائيات، وما يجدر الإشارة إليه هو التمييز بين نوعين من الثنائية الفضفاضة والصلبة، من حيث إنهما تختلفان من زاوية أن الأولى عناصرها المكونة لها ليست متكافئة بالضرورة، وأما الثانية فهي عكس ذلك؛ أي أن عناصرها متكافئة، وعليه تظهر فيها العلاقة بوصفها صراعا ينتهي بحلول أحدهما في الآخر، وبالتالي فالثنائية التعادلية الصلبة هي حلولية، وأما الثنائية الفضفاضة لا يتعادل طرفاها، ما يعني وجود مركز وهامش ووجود مرجعية يرد إليها كل شيء، ويلزم عن ذلك أن طرفي الثنائية لا يتمازجان لوجود المسافة بينهما[18]، والتي تعني حالة الانفصال الماهوي والاتصال التفاعلي.

وعلى وفق مفاهيم الثنائية والمسافة والمرجعية تنتظم المفاهيم المركزية في أطروحة المسيري الفلسفية، وأول ما يبرز لنا ثنائية الخالق والمخلوق (الإنسان والطبيعة) التي - كما سبق ذكره - تتولد منها جميع الثنائيات الاخرى، والتي على رأسها ثنائية الإنسان والطبيعة. وبالعودة إلى ثنائية الخالق والمخلوق، فإنها تنبني على كون الله مرجعية كل شيء، لأنها مرجعية متجاوزة وليست حالة في مخلوقاتها، وهنا تظهر المسافة كخط فاصل بين الله ومخلوقاته، فهو منفصل عنها من زاوية الماهية، ومتصل بها من زاوية الفعل مصدقا للآية الكريمة في قوله تعالى: "فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام ازواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير" [الشورة 42/الآية 11] فالآية فصلت الله من حيث ذاته عن الكائنات من خلال نفي المثلية ولو من قريب، ووصلت فعله بالكائنات من خلال السمع والبصر بوصفهما فعلين من أفعال الله، ويلخص

[17]- محمد أبو القاسم حاج حمد، مصدر سابق، ص 128

[18]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، الجزء الثاني، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 466

المسيري فعل الله في قوله: "الله مصدر تماسك العلم ووحدته وحركته وغايته، الإله خالق الإنسان والطبيعة، وهو الذي يمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية".[19]

ومن ثنائية الخالق والمخلوق، تتولد لنا ثنائية الإنسان والطبيعة، والتي يلخصها قول المسيري: "الإنسان جزء يتجزأ من الطبيعة"[20] واستعماله للفظة (من) دقيق، لكونها دالة ومبينة للجنس؛ أي أن الإنسان يعيش في الطبيعة ولكنه منفصل عنها ما يعني أنه مركب من ثنائية الطبيعة والروح ولهذا يقول "تتسم الطبيعة البشرية...بثنائية أساسية لا يمكن تصفيتها...وهي ثنائية الجانب الطبيعي/المادي في مقابل الجانب غير الطبيعي المادي أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي"[21] ما يعني أن الإنسان له بعد مادي يتصل بالطبيعة وبعد آخر إنساني لا يرتد إلى الطبيعة، والبعد غير الطبيعي في الإنسان يرد إلى الله لهذا يقول: "هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها، ومن ثم بغيابه يتحول العالم إلى مادة صماء"[22] وهذا التحليل تصاعدي يبدأ من الاختلاف بين الطبيعة والإنسان، ليبحث عن مصدر التجاوز في الإنسان ليجدها تُرد إلى الله.

أما فيلسوفنا أبو القاسم حاج حمد، فهو الآخر يأخذ بثلاثية الطبيعة والإنسان والغيب، على صورة جدلية، ويعرف الجدل بقوله: "والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة، حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها"[23] وتأكيده على التحليل وفق الوحدة الناظمة ينطلق من أمرين أساسيين: الأول ممثلاً في نبذ الصراع والتناقض كما هو موجود عند هيغل وماركس، ويظهر الثاني في رفضه للاستلاب، حيث إنه يأخذ الجدل على أساس تفاعل كلي لعناصر الكون ممثلة في الغيب والإنسان والطبيعة دون تنابذ، بل كتفاعل يسير نحو غائية إلهية، وهو كذلك غير استلابي لكونه يقوم على توسطات جدلية لا يستلب فيها الغيب الطبيعة ولا الإنسان، بل هو تفاعل يقوم على مسافة وجودية تمنع الإلغاء تتمثل في التوسطات الجدلية الثلاثة، وهنا يطرح السؤال كيف تتم هذه التوسطات؟

في تصوري المتواضع أن الرؤية الكونية لفيلسوفنا يمكن الولوج إليها من خلال فكرة التوسطات الجدلية، والتي تبدأ بأسلوب التحليل التصاعدي لتنتهي إلى الله سبحانه، حيث يبدأ بتحليل كل من الإنسان والطبيعة، ويظهر الإطلاق في الإنسان في أصل خلقته التكونية والتركيبية، وفي نزوعه اللامحدود واللامتناهي. أما

---

[19]- عبد الوهاب المسيري، **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006، ص 15

[20]- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 13

[21]- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 11

[22]- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، دار الشروق، القاهرة، ط2، 2006، ص 148

[23]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، مصدر سابق، ص 143

الطبيعة، فيظهر فيها الإطلاق في اللامتناهي في الصغر الممتد إلى عالم الذرة واللامتناهي في الكبر المترامي في الفضاء اللامحدود، وبعد تبين لامحدودية الإنسان وإطلاقه، فإن هذا الأمر لابد أن يرتد إلى ما هو أعظم منه، وهو الأزلي سبحانه وتعالى، وهو أكبر من المطلق، ويلخص لنا ذلك قوله: "...بادئين بالقول أن مصدرية الإطلاق نفسها، وكما في الإنسان، وكما هو في الكون لا يمكن إلا أن تكون (أزلية) فوق المطلق والإطلاقية. فالمطلق لا يصدر إلا عن أزلي يتجاوزه ومنه يصدر الوعي الإطلاقي كما صدر مطلق الكون ومطلق الإنسان".[24]

وضرورة أزلية الله تتمثل في تنزهه فـ "الأزلية المنزه عن كل تعيين"[25] تعني عدم حلول الله أو تجسده أو اتحاده، ومنه عدم تشيئه، وكذلك فإن حلول الله في الطبيعة أو الإنسان سيحد من إطلاقيته[26] ومعنى ذلك أن حلول الله أو اتحاده أو تجسده يقود إلى تشويهين؛ الأول هو في الله وهذا متعذر لتنزهه، والثاني في الخلق، لهذا يظهر انفصال الله عن الكائنات ومتصل بها في الآن نفسه، ولهذا يقول: "فالله سبحانه ليس حالا في الوجود االكوني وليس مفارقا له بذات الوقت وحلا لهذه الإشكالية المعرفية يضع الله سبحانه الأمر على النحو التالي (فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)"؛[27] أي أن الله ينفصل بذاته المنزهة دون تشيؤ، وكذلك هو متصل بفعله في الكائنات.

وتتجلى الصلة بين الخالق والمخلوقين في ثلاثة مستويات أساسية، وهي: عالم الأمرالمنزه، وعالم الإرادة المقدسة، وأخيراً عالم المشيئة المباركة، وهذه العوالم هي تحليل أبو القاسم حاج حمد لقوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) [سورة ياسين 36/ الآية 82]، حيث تحدد لنا الآية الكريمة مستويات وجودية تتمثل في /إنما أمره/ وهنا عالم الأمر، ثم المستوى الثاني، وهو /أراد/ وهو عالم الإرادة، وأخيراً /شيئا/ وهو عالم المشيئة، حيث كل هذه توسطات جدلية يمتنع معها استلاب الأزلي للمطلقين(الإنسان والطبيعة)، حيث إن الله لو باشر فعله للكائنات لتحولت إلى سراب، لأنه لا طاقة لها به، لهذا لابد من توسطات يتنزل بها الأمر.

خلاصة: وخلاصة ما سبق ذكره أن التوحيدية تتأسس على أساسين مهمين هما:

الأول، وهو التنزيه ونفي التجسد والحلول، وقد استشهد كل من المسيري وحاج حمد بآية التنزيه المذكورة في سورة فاطر، مؤكدين انفصال الذات الإلهية المطلقة عن العالم مع فعلها فيه، وقد عبر عن هذا عبد الوهاب

[24]- مصدر نفسه، ص 230

[25]- مصدر نفسه، ص 231

[26]- مصدر نفسه، صفحة نفسها

[27]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، دار الهادي، بيروت، 2003، ص 188

المسيري من خلال فكرة المسافة. أما حاج حمد، فمن خلال التمييز بين المطلق والأزلي، وكذلك من خلال التوسطات الجدلية.

والثاني، يتجلى في رفع استلاب الله للمخلوقات، وعند المسيري تظهر المسافة كحد فاصل يمنع الحلول وبالتالي امتناع حلول أحد أطراف الثنائية في الآخر، ومنه لا أحد يستلب الآخر. وأما حاج حمد، فقد عبر عن المسافة بأسلوب آخر، وهو التمييز بين المطلق والأزلي وكذلك التوسطات الجدلية.

2/ طريقة النظر في المنظور المعرفي التوحيدي: بعدما حددنا الرؤية الكونية التوحيدية، آن لنا أن نحدد طريقة النظر التوحيدية إلى العالم، وكما أخذنا بنموذجي المسيري وأبي القسم حاج حمد، سنعمل على الاستمرار في كلا النموذجين، ولكن قبل الولوج إلى طريقة النظر عندها، وجب أولا أن نحدد ضوابط الطريقة في المدرسة التوحيدية:

- **وأول** ضابط لطريقة النظر هو الجمع بين النظر الملكي والنظر الملكوتي، ويجعل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمان النظر الملكوتي كأساس للملكي، ويلخص لنا ذلك في قوله: "...أو قل إن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يُزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء، وهو النظر الملكوتي الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يُدبر به الأشياء، وهو النظر الملكي الذي يوصله إلى العلم، يُستفاد من هذا أن المسلم لا يفتأ يؤسس نظره المُلكي على نظره الملكوتي"[28]، ومعنى هذا أن المنظور المعرفي التوحيدي لا يلغي البعد الغيبي، بقدر ما أنه يجعله أساس النظر، وهذا ما يظهر في النظر الملكوتي، وفي المقابل لا يعتبر النظر العلمي؛ أي الملكي هو كل النظر أو أنه نظر هامشي، بل هو يستكمل من طرف النظر الملكوتي.

- **وثاني** ضابط لطريقة النظر التوحيدية يتمثل في التركيب في مقابل الاختزال، فما دامت الطريقة تنضبط بالمزاوجة بين النظرتين الملكية والملكوتية، فإن الطريقة لابد أن تنضبط بمبدإ التركيب في مقابل الاختزال، ويظهر ذلك في قول المسيري: "...فالنموذج المركب يفسر عدداً أكبر من مكونات الواقع. أما النموذج الاختزالي، فلا يفسر إلا جانبا واحدا"[29] ومعنى ذلك النموذج الاختزالي عاجز عن تفسير عدد كبير من الظواهر الكونية؛ فالاختزالية الروحية عاجزة عن تفسير الظواهر المادية والأمر نفسه بالنسبة للاختزالية المادية التي تعجز عن تفسير البعد الغيبي في الوجود، ويرد النموذج المركب لكونه لا يلغي لا الطبيعة ولا الإنسان ولا الغيب وهذا ما نجده عند أبو القاسم حاج حمد.

[28]- طه عبد الرحمان، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط2، 2009، ص 19

[29]- عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، ص 289

- **وثالث** ضابط لطريقة النظر التوحيدية يتمثل في التكامل بدل الإلغاء والإقصاء، وهذا ما يؤكده طه عبد الرحمان عندما يقول: "إن الذي ينظر بعين المتجرد في الممارسة الإسلامية لا يسعه إلا أن يعترف بأنها تأخذ بقوة بمبدإ إنساني عام، وهذا المبدأ هو حقيقة التكامل الخَلقي والخُلقي للإنسان"[30] وهذا المبدأ كامن في التصور الإسلامي، سواء في أنطولوجيا التوحيد كما نراه في الثنائية التكاملية الفضفاضة عند المسيري التي يتكامل فيها الكون، ولا يتصارع ويلغي بعضه بعضاً، فيحصل بذلك الحلول المطلق والواحدية النهائية[31]، أو الجدلية التكاملية التي جعلها محمد ابو القاسم حاج حمد قانوناً كونياً، إذ يقول: "فالحركية الكونية تعتمد في التكاثر على مبدإ التكامل والتفاعل الجدلي ضمن الكون البشري. فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية، إنما تتحرك وفق قانون التفاعل الجدلي التكاملي"[32]، وينتقل هذا المبدأ إلى المنظومتين الأخلاقية والمعرفية، فالتعامل مع الأشكال الفكرية ليس بالمعنى التفكيكي العدمي الهدام، وإنما بهدف التكميل والوصل مع الجوانب ذات المقدرة التفسيرية، والملاحظ لفكر المسيري يجده لا يلغي البعد المادي، وإنما يرفض اختزاليته ويستكمله بالبعد الغيبي، والحال نفسه بالنسبة لحاج حمد الذي لا يرفض البتة نتائج العلوم، وإنما يستكملها بالقرآن بوصفه معادلاً بالوعي للكون وحركته.

- وبعد تحديد الضوابط الثلاثة المؤطر لطريقة النظر التوحيدية، آن لنا أن نحدد أساليب النظر وطرائقه، وهنا يجدر بنا أن نشير إلى أن لكل فيلسوف طريقته في النظر، لهذا سنعرض لطريقة المسيري وحاج حمد كل عل حدة، وسنبدأ من المسيري ثم حاج حمد:

- **عبد الوهاب المسيري:** يعتمد المسيري في طريقة تحليله على منهج النماذج المعرفية، والذي يحوي على ثلاث خطوات رئيسة، الأولى وهي النموذج المعرفي، والثانية المتتالية النماذجية، وأخيراً اللحظة النماذجية الكبرى.

وأما النموذج المعرفي، فيعرفه بقوله: "بنية تصورية أو خريطة معرفية يجردها عقل الإنسان (بشكل واعٍ أو غير واع) من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق، فهو يستبعد بعضها بحسبانها غير دالة في وجهة نظره، ويستبقي البعض الآخر، ويربط بينها وينسقها تنسيقاً خاصاً ويجرد منها نمطاً عاما"[33] ومعنى ذلك أن النموذج المعرفي يتركب من مجموعة تصورات تربطها شبكة، وهذه التصورات هي من تمنح النموذج معنى

[30]- طه عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ط3، 2000، ص 52

[31]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، الجزء الثاني، مصدر سابق، ص 466

[32]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 133

[33]- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص 352

المعرفية، والمتمثلة في الإجابة عن سؤال الإنسان، والتي تنتظم من خلال الإله والإنسان والطبيعة، والمسيري هنا يتبنى النموذج المعرفي التوحيدي الذي يستحضر الله في عملية فهم العالم كما أشرنا إليه سابقاً.

وأما الخطوة الثانية، فهي المتتالية النماذجية، حيث يعرفها بقوله: "ترصد الظواهر لا في سكونها، وإنما في حركتها ونموها وتطورها عبر حلقات مختلفة، فهي ترصد البعد التاريخي والبعد الحركي، فترى الواقع لا كحلقة ساكنة، وإنما كلحظة في سلسلة آخذة في التحقق"[34] وهنا يتتبع كيفية تشكل النموذج المعرفي والكيفية التي تحقق بها عبر التاريخ، وبهذا فإن النموذج المعرفي مركب وليس اختزالي، إذ ينتقل من الفكر إلى الواقع والعكس صحيح.

وثالث خطوة تتجلى في اللحظة النماذجية، وهي لحظة الصفر التي يمكن من خلالها رصد صورة النموذج المتحقق بشكل كلي في لحظة واحدة[35]؛ أي ساكنة عكس المتتالية كلحظات متحركة. والغرض من ذلك الوصول إلى الصورة المثالية التي يتطابق فيها النموذج مع الواقع.

- **محمد أبو القاسم حاج حمد:** ينطلق منهجه ابتداء من تعريفه للقرآن الكريم في علاقته بالكون، ليس كما درج تعريفه في علوم القرآن الذي مفاده "هو كلام الله المعجز المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته. وتعريف القرآن على هذا الوجه متفق عليه بين الأصوليين والفقهاء وعلماء العربية".[36] والملاحظ على هذا التعريف غياب البعد الكوني الذي يفتح الباب لفهم مضامين النص القرآن المكنون على الإطار الكوني بشقيه الشهودي والغيبي. وأما فيلسوفنا حاج حمد، فهو امتد بالقرآن إلى مجاله الحقيقي، وهو الوجود الشاسع كوعي، لهذا فإن منهجه يعبر عنه بالجمع بين القراءتين القرآن والكون.

وفي كتابه منهجية القرآن المعرفية يلخص لنا أطروحته قائلا: "إن الجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيؤ وتكوين ودلالات. فكلاهما-القرآن والوجود المتشيء- يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه"[37] ومعنى ذلك تكامل بين القرآن الكريم والكون، حيث إن مكنون القرآن يتكشف من خلال الكون وهذا الأخير يُفسر من خلال القرآن، وطريقة الجمع تظهر في سورة العلق؛ أي في أول تنزيل للوحي في قوله تعالى: (اقرأ

[34]- المصدر نفسه، ص 363

[35]- المصدر نفسه، ص 384

[36]- صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، 2009، ص 21

[37]- محمد ابو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مصدر سابق، ص 177

باسم ربك الذي خلق [1] خلق الإنسان من علق[2] اقرأ وربك الأكرم[3] الذي علم بالقلم[4] علم الإنسان ما لم يعلم[5]) سورة العلق [96-5/1]، إذ يظهر هنا نوعي القراءتين الأولى باسم الله والثانية بمعية الرب سبحانه؛ فالأولى دلالة على الأخذ بالقرآن الكريم كوعي مطلق صادر عن الله الأزلي، والثاني بمعية الله، وهو يتم في الإطار الموضعي[38]؛ أي أنه لا ينفي نتائج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وإنما يستوعبها ويتجاوزها في إطار كوني. ولكن كيف يتم الاستيعاب الكوني؟

يتم من خلال مستويات الكون ككل، وهي ثلاثة – كما سبق ذكرها- حيث يتم في كل مستوى عملية منهجية، ويمكن أن نقول إنها خطوات المنهج عند فيلسوفنا، وهي:

الخطوة الأولى، التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية

الخطوة الثانية، التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية

الخطوة الثالثة، الدمج بين القراءتين برؤية أحادية

وتتم الأولى بالانتقال من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وذلك بتأليف مظاهر الخلق والترقي بها نحو عالم الغيب، وهي تقابل عالم المشيئة المباركة، وأما الثانية أي التوحيد بين القراءتين، فهي توحيد بين الزمان والمكان ونفي للمصادفة، وذلك من خلال التوسط الذي يحصل بفعل الإرادة الإلهية، وهو ما يقابل عالم الإرادة المقدسة، ويأتي في الأخير الدمج، حيث يصعد التوحيد المنزه، والذي ينتقل من عالم الأمر إلى عالم الإرادة وأخيراً عالم المشيئة، حيث تدمج القراءات السابقة في قراءة واحدة.

يتضح أن حاج حمد كان أكثر قرآنيا من المسيري في تحديد منهجه، وذلك باستعانته بالقرآن كمعادل بالوعي للكون، ناظماً به منهجا ينظر به من عالم الملك إلى عالم الملكوت، وعليه فإن منهجه كان تركيبياً يجمع بين الغيب والواقع الموضعي، ويظهر أنه تكاملي من خلال استيعاب المنتج العلمي دون إلغائه، ثم تجاوزه إلى منظومة كلية أو إلى الحكمة.

خلاصة: لما سبق ذكره في هذا العنصر أن المنظور هو تعقلي في ذاته ومعرفي، حيث يحتوي على ثلاثة عناصر مركبة له، الأولى تتمثل في الرؤيا الكونية، والتي تكون معرفية بوصفها تجيب عن سؤال الإنسان وعن كينونته والرؤيا الكونية التوحيدية تظهر عند المسري فيما يسميه بالنموذج المعرفي الوحيدي. وكذلك عند أبي

[38]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الاسلامية الثانية**، المجلد الأول، مصدر سابق، ص 457

القاسم حاج حمد، والتي وأبرزها في كتاباته العالمية الإسلامية الثانية والمنهجية المعرفي القرآنية وإبستيمولوجيا المعرفة الكونية، وكلاهما في تحديد الرؤيا يستعين بمنهج يتبع طريقين هما: التحليل التصاعدي والتركيب التكاملي، فيصعدون من خلال تحليل الطبيعة والإنسان إلى الله كعملية استدلالية على وجوده سبحانه، ثم إعادة تركيب الكون في صورة تكاملية مناقضة للوصف التصادمي الصراعي من الله إلى الخلق، وتتجه الرؤيا الكونية إلى موضوع محدد، وهذا الاتجاه يستلزم طريقة أو منهجاً. فأما المسيري، فقد اختار منهج النموذج المعرفي بخطواته الثلاثة، وهي: النموذج المعرفي والمتتالية النماذجية، واللحظة النماذجية. أما حاج حمد، فمنهجه كان متلائماً مع تعريفه للقرآن الكريم بوصفه معادلاً بالوعي للكون، ما أنتج منهج الجمع بين القراءتين.

ثانيا: قراءة المنظور التوحيدي للوحي والتاريخ

إن القراءة التي يقدمها المنظور المعرفي التوحيدي تأخذ ثلاثة أوجه وجب التمييز بينها؛ الأول والذي يعني كيفية فهم حركة التاريخ وفق الوعي القرآني أو الوعي المتولد من الوحي؛ أي تحليل التاريخ من خلال الوحي، والثاني وهو تحديد وجه العلاقة بين التاريخ والوحي، وأما الوجه الثالث وهو تحويل معطيات التاريخ إلى إطار مرجعي لفهم الوحي، والفرق بينها يكمن في أن الأول يجعل من الوحي مرجعية معرفية في تحليل التاريخ، وبذلك يتحول الوحي إلى منظور والتاريخ منظوراً إليه. أما الثاني، فإنه يجعل كلاً من التاريخ والوحي موضوعين منظور إليهما، والثالث يتحول التاريخ إلى مرجعية للفهم والوحي موضوع، فيكون التاريخ ناظراً والوحي منظوراً إليه.

وبهذا التحديد، يمكن ضبط القراءة التوحيدية للعلاقة القائمة بين التاريخ والوحي، والتي تتخذ الوجه الثاني – الذي سبق الحديث عنه في الفقرة السابقة – جاعلة من الوحي والتاريخ والعلاقة بينهما كموضوع للنظر وليس كموضوع للنظر، وهنا كمقدمة لطرح السؤال، فإن هذا الموضوع يتحدد وفق عنصرين وعلاقة؛ العنصران واضحان، وهما التاريخ والوحي، لكن العلاقة هي صورة منطقية تحتاج إلى مضامين تملؤه، وهنا نجد مقولة تحليلية مهمة، وهي الاستلاب كعلاقة، فهل الوحي يستلب التاريخ؟

وكما درجنا عليه سابقاً، سنرجع إلى كل من المسيري وحاج حمد، وسنبدأ بالمسيري:

1/ التاريخ والوحي عند عبد الوهاب المسيري:

تأتي أطروحة المسيري حول علاقة الوحي بالتاريخ في إطار تحديد علاقة التاريخ بإنسانية الإنسان أولاً، ثم في إطار تحديد ضبط مفهوم التاريخ ثانياً، ومرد الأمر كله يرجع إلى ضبط علاقة الخالق بالمخلوق، والتي تتحدد من خلالها قيمة الإنسان في الكون، وضمن علاقة الخالق بالمخلوق يتحدد مفهوم التاريخ وكذلك علاقته بالوحي، ولكي نزيد من توضيح الأمر أكثر، فإن مفهوم التاريخ يتحدد بمفهوم الإنسان لكونه هو المعني بالتاريخ، ومفهوم الإنسان ينضبط وفق إطار أنطولوجي أكبر منه، والذي يتمثل بعلاقة الخالق بالمخلوق، من هنا فإن ضبط مفهوم التاريخ يتم في إطار العلاقة الأنطولوجية الكبرى والمتمثلة في الخالق والمخلوق.

أ/ التاريخ وإنسانية الإنسان:

يربط المسيري في تحديده للتاريخ بين هذا الأخير وإنسانية الإنسان، لذلك فإن إلغاء التاريخ هو "محاولة إلغاء الزمان...وتصفية التركيب وإنكار مقدرة الإنسان على التجاوز"[39]؛ فالتاريخ حسب رؤية المسيري هو المجال الذي يعبر فيه الإنسان عن إنسانيته «**ويظل التاريخ حيزاً مستقلاً هو مجال حرية الإنسان يتصارع فيه البشر ويتدافعون**»[40]، وإذا كانت الحرية تعبير على قدرة الإنسان على التجاوز فإن «**إنسانية الإنسان تكمن في مقدرته على التجاوز**»[41]، ودليل ذلك حسب المسيري، أن التاريخ يروي نجاح الإنسان وإخفاقه، ومحاولته لتجاوز ذاته الطبيعية المادية، والسقوط في أوحالها كذلك.[42]

ومن كل ما سبق ذكره، فإن التاريخ يكتسي أهمية كبيرة عند مفكرنا؛ لذلك فقد تحول إلى مقولة تحليلية نقدية معرفية، وهذه الأخيرة تعني–كما سبق الذكر- الإجابات النهائية ممثلة في (الله– الإنسان- الطبيعة)، لذلك فرؤية الإنسان للتاريخ «**تعبر عن رؤيته للكون أو (الإله والإنسان والطبيعة)**»[43]، وعليه لفهم التاريخ وحركته، لابد أن ينتظم ضمن الرؤية التوحيدية للوجود كما سبق ذكرها عند مفكرنا، وبتعبير آخر معرفة موضع التاريخ داخل نظام الوجود كما تصوره المسيري، ومن هنا لابد أن نقسم تصوره للتاريخ إلى ثلاثة أقسام؛ يتعلق الأول: بالطبيعة والتاريخ، والثاني: بحركة التاريخ، وثالثها: الإله والتاريخ، وفي العلاقة الأخيرة نجد تحديد المسيري لعلاقة الوحي بالتاريخ.

---

[39]- عبد الوهاب المسيري، **الثقافة والمنهج**، مصدر سابق، ص 300

[40]- عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، مصدر سابق، ص 152

[41]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 156

[42]- المصدر نفسه، ص 157

[43]- عبد الوهاب المسيري، **الإنسان والتاريخ**، www.Aljazeera.net 8-5/2008

***/التاريخ والطبيعة/المادة:**

إذا كانت إنسانية الإنسان تتفكك إذا حل الإله في التاريخ، واختلط التاريخ المقدس بالدنيوي، وكذلك الحال بالنسبة للتاريخ إذا ردّ إلى الطبيعة واتصف بصفاتها؛ ففي هذه الحالة سيبدأ الحديث عن القانون التاريخي، والحتمية التاريخية؛ أي إلصاق صفات الطبيعة بالتاريخ، وهنا يتحول الإنسان إلى كائن طبيعي وليس حر، من هنا رفض المسيري رد التاريخ إلى الطبيعة لكونه تعبير عن تركيبية الإنسان، وقد كان هذا الاعتبار؛ أي جعل التاريخ مخالفاً للطبيعة من أهم المبادئ التحليلية والمعرفية التي استخدمها في أبحاثه ابتداء من رسالة الدكتوراه، إذ يقول: «**مستخدماً مقولة التاريخ وموقف الإنسان منه كمقولة معرفية تحليلية في مقابل مقولة الطبيعة؛ أي أني استخدمت نموذجاً تحليلياً قوامه التعارض بين الإنسان المركب صاحب الوجدان التاريخي الذي يستطيع تجاوز الطبيعة والإنسان البسيط الطبيعي المعادي للتاريخ الذي يرد إلى ما هو دونه أي عالم الطبيعة**»[44]، ودليل المسيري على طرحه أن التاريخ يعبر عن زمن الإنسان المختلف عن زمن الطبيعة، فزمن الإنسان زمن الملهاة والمأساة، والنبل والخسة؛ أي هو متغير متحول بدرجة كبيرة، أما زمن الطبيعة فهو متكرر لهذا لا وجود لقانون حتمي يحكم الظاهرة الإنسانية ولا التاريخ الإنساني.

ويضيف كذلك دليل آخر على أن التاريخ تعبير عن تجاوز الإنسان للطبيعة/المادة، والمتمثل في وجود الإله أو الله، والمثل الأعلى، فهو المرجعية التي من خلالها يحقق التجاوز، إذ يقول: «أما في النظم التوحيدية، فالتاريخ عملية مستمرة لا تنتهي، ما دام أن هناك مثلا أعلى أو مركزاً منفصلاً عن المادة أي مرجعية متجاوزة، ويستطيع الإنسان تجاوز وضعه المادي من خلالها...»[45]، وبذلك فإن التاريخ لا تحكمه قوانين حتمية، بل هو تعبير عن وجود المسافة القائمة بين الإنسان والطبيعة، وعليه ما يمكن أن نخلص إليه أن التاريخ فعل الإنسان وإنجازاته، المتمثلة في نجاحاته وإخفاقاته إلا أنها كلها تعبير عن تجاوزه لحدود وقوانين الطبيعة، ولا يمكن أن تأتي هذه القدرة إلا من مرجعية متجاوزة هي الله تمنحه الفعالية، والإله هو الآخر بدوره لا يحل في التاريخ حتى يتحقق للإنسان قدرته على التجاوز، ومع انعدام تماه بين أطراف المعادلة (الله-التاريخ والإنسان والطبيعة) حل المسيري هذه المشكلة بفكرة المسافة، والتي تعني حالة الاتصال التفاعلي؛ أي الاتصال على مستوى التفاعل مع بقاء حالة الانفصال الماهوي، والاتصال لا يعني ذلك التركيب العضوي الذي يجعل الأجزاء متدامجة، بل هو تكامل غير عضوي، إذ تبقى حالة الانفصال الماهوي قائمة.

[44]- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص 214

[45]- عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز**، مصدر سابق، ص 59

وتصور المسيري للتاريخ تأكيد مرّة ثانية على الإنسان الفعّال القادر على تجاوز الحدود الضيقة لواقعه، ويظهر ذلك نتيجة تفاعله مع القضية الفلسطينية؛ فالفلسطينيون لم يرضخوا للواقع، بل سعوا دائما إلى تجاوزه، والتحرر من الاستعمار اليهودي، وهنا فإن المسيري قد نفى مفهوم التاريخانية، والذي يسجن الإنسان في حدود التاريخ، وأن كل ما يحصل لا يخرج عن الأطر التاريخية بوصفها قوانين تحكم العقل البشري، فيظهر منها ما يسمى بالإبستيمية، وغيرها من المفاهيم التي تضيّق أفق الإنسان.

وزيادة على ذلك، فإن التجاوز يؤكد على تكامل الإنسان والإله في الكون؛ فالله موجود بدليل قدرة الإنسان على التجاوز، والتي أتى بها من الله، وهذا الأخير لا يلغي الإنسان، بل يزيد من فعاليته، ومن هنا إمكانية الوصل بين الله والإنسان ممكنة، وعليه فقناة الوحي ممكنة كذلك لكونه أمر متجاوز لحدود الطبيعة، وهي آتية من الله كما أن الإنسان متجاوز لحدود الطبيعة بفعل الخلق الإلهي، وعليه فالتاريخ لا يتعارض مع وجود التاريخ.

/ حركة التاريخ:

إذا كان الإنسان صانع التاريخ، فذاك مرده إلى الثنائية التي تسم طبيعته، فله البعد المادي وله البعد الغيبي الذي يحقق له التجاوز ومن هذا الأخير؛ أي التجاوز، تظهر حركة التاريخ، «**والمتجاوز لا يعني الانفصال عن الواقع، وإنما الاعتراف به مع عدم الخضوع له**»[46]، والعناصر المتجاوزة في الإنسان هي من تقود إلى حركة التاريخ، وعلى رأسها القيم الأخلاقية، خاصة منها قيمة العدل، لهذا يقول المسيري: «إن المرجعية المتجاوزة تعبر عن نفسها في مجموعة من القيم الأخلاقية والمثل العليا، مثل العدل، القيمة القطب في الإسلام هذه القيم هي التي تدفع التاريخ»[47]، والتدافع يبدو أنه هو صفة أو سمة حركة التاريخ، فيعرفه: «**إذ يظل مفهوم التدافع مفهوماً أساسياً، وهو مفهوم إسلامي يعني الاختلاف بل والصراع، ولكنهما اختلاف وصراع رقيقان، مثل تدافع السيل حين تلاطم بعض مياهه بعضا، ولكن هذا التلاطم لا يوقف التدفق بل هو جزء منه**»[48]، وهذا التعريف يمنع أن يكون هناك فاعل وحيد للتاريخ كأن يكون شعب معين أو عرق أو طائفة، وعليه فهو يحفظ الاختلاف الذي هو سمة إنسانية مشتركة، والتي تتولد بأشكال متنوعة ومتعددة ومختلفة على عكس الإنسانية الواحدة.

[46]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 153

[47]- المصدر نفسه، ص 154

[48]- عبد الوهاب المسيري، **رحلتي الفكرية**، مصدر سابق، ص 311

وأما صفة الصراع الرقيق التي وردت في النص السابق، فهي تعني ذلك الصراع الذي لا يؤول إلى إلغاء أحد أطراف الصراع للآخر، لهذا يبقى السيل مستمراً؛ أي تبقى حركة التاريخ مستمرة، ويبقى هنا دائما مفهوم الإنسانية المشتركة قائماً، فما دامت الإنسانية تولد أشكال حياتية وحضارية متنوعة، فستبقى منتجة لحركة التاريخ، ولكن لو كانت الإنسانية واحدة، فإنه لابد من إلغاء التنوع عن طريق الصراع الخشن، ومن ثمّ فإن الصراع ينهي التاريخ في بعد واحد ومن هنا تنتهي الإنسانية، وعليه فحسب المسيري، يبقى الصراع قائماً لمقدرة الإنسان على التجاوز، مما يولد حركة التاريخ بشكل مستمر، فكل طرف في التدافع له المقدرة على تجاوز الأطراف الأخرى والعكس صحيح.

*****/ الوحي القرآني كتوسط لعلاقة الإله المطلق والتاريخ (التاريخ المقدس والزمني):**

في النظم التوحيدية، تتعلق مشكلة التاريخ دائماً بمشكلة العلاقة بين الإله المطلق والمخلوق النسبي، وهنا يقول: «**كل عقيدة توحيدية تطرح نقطة تقاطع بين الخالق والمخلوق**»[49] ففي اليهودية على سبيل المثال، لا يمكن الفصل بين الله والشعب المختار والتاريخ، لهذا يقول ويد جيري «**المفهوم اليهودي لله يرتبط ارتباطا وثيقا بالنظرة اليهودية إلى التاريخ**»[50] وذلك أن حضور الله في التاريخ ضروري بالنسبة إلى العالم وإلى الشعب المختار، وهذا الأخير هو همزة الوصل بين الإله والعالم، فقد كان «**الإسرائيليون يشتركون في الاعتقاد بأنهم شعب الله المختار وهذا الاقتناع لم يكن مظهراً بسيطاً من مظاهر كبرياء العرق، وإنما كانت له صفة دينية دقيقة جدا، ذلك أن الله أبرم ميثاقا مع أبراهام (سأجعل منك أمة عظيمة وأباركك واسمك سأجعله عظيما... وفيك أبارك جميع عشائر الأرض)**»[51]، وعلى ضوء هذا، أصبح تاريخ شعب الله المختار (اليهود) تاريخاً مقدساً، وعليه فقد حل الإله في شعبه، وهذه الرؤية تلغي المسافة والحدود بين البشر والإله، ومن هنا تنتفي قدرة الإنسان على التجاوز لاختفاء المسافة التي تتحرك داخلها.

وعليه، فإن المسيري قد انتقد الرؤية اليهودية من زاوية أنها حلولية قد جعلت الإله يحل في شعب معين، مما يلغي حرية الإنسان وقدرته على صنع تاريخه، لذلك يقول المسيري: «**من منظور اليهودية الشعب اليهودي هو ذاته نقطة التقاطع بين الخالق والمخلوق وموضوع الحلول والتجسد الإلهي**».[52]

---

[49]- عبد الوهاب المسيري، **الإنسان والتاريخ**، مصدر سابق، ص 7

[50]- البان. ج. ويدجيري، **المذاهب الكبرى في التاريخ**، ت ذوقان قرقوط، (بيروت، دار القلم، ط2، 1979)، ص 121

[51]- مرجع نفسه، ص 122

[52]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 158

وأما بالنسبة إلى المسيحية، فإنها لا تختلف كثيراً عن سابقتها اليهودية، وذلك أن «**المسيحية... لم يكن الزمن الخطي ذو الاتجاه الواحد يطبع إلا التاريخ المقدس، حيث الفاعل الوحيد هو الإله، تاريخ الكنيسة مؤسسة مرئية مع كونها قوة طبيعية، تبين ديمومتها أنها مستثناة من الفعل المدمر لفعل الزمان الدنيوي...**»؛[53] فالتاريخ المقدس تجسد في الكنيسة الكهنوتية ممثلة الله على الأرض، وبذلك فإن حلول الإله تم في الكنيسة وقبل ذلك حلّ في ابنه.

وبالتالي، فإن المسيحية قد وقعت في الرؤية الحلولية مثلها مثل اليهودية، مما يعني إلغاء المسافة الموجودة بين الإله (المقدس-المنزه) والعالم (النسبي المتغير) وهذا كله يقضي على حرية الإنسان ومقدرته على التجاوز ومن ثمّ قدرته على صناعة التاريخ، «**فحينما يذوب الجزء الإنساني في الكل الإلهي فإن الإنسان يفقد إنسانيته**».[54]

وبعد نقده للرؤيتين التوحيديتين المسيحية واليهودية، لم يتبق سوى الرؤية الإسلامية، والتي تبناها المسيري، والتي تؤكد على فكرة المسافة (المفهوم الناظم)، حيث إن الله في حالة اتصال وانفصال، فحالة الانفصال تعني أن التاريخ هو مجال حرية الإنسان، وعليه فهو الفاعل الحر المسؤول المنتج لتاريخه، دون تدخل الله، فلو حلّ الإله في التاريخ لألغى المساحة التي يتحرك فيها الإنسان بحرية، وأما حالة الاتصال فذلك أن التاريخ لا يعني أن الله انتفى منه، بل يسير على هدي منه، وهذه الأخيرة تتمثل في إرسال الرسل، والرسول محمد صلى الله عليه وسلم هو بشر وفي الآن نفسه خاتم المرسلين. ولهذا نجد مفكرنا يقول: «**وقد أشار إلى أن الرسول مجرد إنسان...وهو إلى جانب ذلك خاتم المرسلين، بمعنى أن الله أرسل لنا الرسالة وقطع على نفسه وعدا بأن يرعانا فهو رحمن رحيم، ولكنه لن يتدخل في التاريخ الذي أصبح...حرية الإنسان، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وبذلك يصبح التاريخ مجالا للتعارف والتدافع**».[55]

ومن خلال هذا المنطلق، فإن الإسلام لم يقع في الحلولية لاعتبار أنه جعل نقطة التقاطع هي القرآن الكريم، وقد لاحظ المسيري حتى في اليهودية أن الأنبياء الأدبيين الذين دوّنوا رسالاتهم، كانوا أبعد عن الحلولية؛ فالقرآن «**كلمة مكتوبة في كتاب يمكن لأي إنسان أن يقرأه ويفهمه**»[56]، ودوره حسب المسيري ليس صنع التاريخ، إذ هذا من عمل الإنسان، وإنما تحديد الغاية من التاريخ هي عمل إلهي، إذ يقول: «**إنسانية الإنسان**

[53]- كريستوف بوميان، نظام الزمان، ت بدر الدين عردوكي، (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 78

[54]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص 159

[55]- المرجع نفسه، ص 156

[56]- المرجع نفسه، ص 155

تكمن في مقدرته على التجاوز، ولذا نجد أن الذي يحدد لنا الغاية هو الكتاب المرسل من الله وليس التاريخ، ويظل التاريخ هو مجال المحاولة والنجاح والإخفاق، وأعتقد أن علم التاريخ ظهر أول ما ظهر داخل المنظومة الإسلامية بسبب هذا فقد أدرك ابن خلدون التاريخ كبنية تتحرك بهدي من الله، ولكن من دون تدخل منه».[57]

من هنا يظهر الوحي لا كعلاقة استلاب الله للبشر، وإنما هي علاقة قائمة على منح الإنسان الحرية والمسؤولية، فهو حر في صناعة تاريخه، وهو الفاعل المسئول عنه، وما الوحي إلا موجه للإنسان لغاية التاريخ، وعليه فالوحي لايستلب الإنسان بقدر ما أنه يوجهه إلى الغاية الإلهية من وجوده، ودليل ذلك حصول المسافة بين الإله والإنسان لذلك لا يتمازجان ولا يتلاحمان، ما يعني عدم ذوبان الإنسان في الإله.

وما يلاحظ على المسيري هنا في تحليلاته، أنه لم يجعل التاريخ كإطار يفعل بالإنسان كما هو حال المدرسة التاريخية، بل التاريخ هو فعل الإنسان في الكون، وهذا الفعل يحتاج إلى توجيه إلهي له مشروط بالحفاظ على حرية الإرادة الإنسانية، وهنا لا يتدخل الله سبحانه في التاريخ مباشرة، وإنما يوجه الإنسان لكون الإله لم يخلق الكون عبثاً، بل لغاية لا يعلمها إلا هو، لهذا فالتاريخ بالنسبة للمسيري هو مجال الفعل. أما الوحي، فهو مصدر للوعي بالتاريخ وتوجيه السلوك.

ب/ الوحي والتوسطات الجدلية عند حاج حمد:

يأخذ الوحي والتاريخ شكل نظام الوجود عند فيلسوفنا، فكما أن العلم يتشكل في وسائط ثلاث، وهي عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة، ويتنزل الفعل الإلهي منها وفق هذا التراتب من أعلى إلى أسفل ويصعد إليه على نفس التوسط مكوناً لنا حلقة جدلية، تبدأ بـ "إنا لله" وتنتهي عند "إنا إلى ربنا راجعون"، وكذلك الوحي والتاريخ، يأخذ هذا الشكل الجدلي وينطبق على حركة التاريخ، وهنا يطرح السؤال ما مفهوم التاريخ عنده؟ وما مفهوم الوحي؟ وأخيراً كيف ترتبت العلاقة بينهما؟

***/ مفهوم حركة التاريخ:**

يتحدد التاريخ عند محمد أبي القاسم حاج حمد بوصفه صيرورة جدلية تتفاعل فيها ثلاث قوى محركة للتاريخ، والتي تتمثل في الغيب والإنسان والطبيعة، وهذه الجدلية ليست تنابذية أو تصارعية تنتهي إلى إلغاء طرف على حساب طرف آخر، كما يظهر ذلك في الدهرانية التي تؤكد على هيمنة المادي وإلغاء الغيب والفعل

[57]- عبد الوهاب المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مصدر سابق، ص ص 157-158

الإلهي، فاستحقت وصف اللاهوت الأرضي، وفي مقابلها اللاهوت السماوي، والذي يلغي الإنسان والطبيعة ويؤكد على استلاب الغيب لهما.

أما عند حاج حمد، فالصيرورة تكاملية لا تنابذية - كما سبقت الإشارة إليها - حيث تتكامل عناصر الكون الثلاثة والمتمثلة في الغيب والإنسان والطبيعة عبر حركة التاريخ، من هنا يبرز لنا أهمية مفهوم حركة التاريخ عند فيلسوفنا، باعتباره يبرز لنا الجدلية من جهة، ومن جهة أخرى يحدد لنا الحضارة البديلة للإنسانية، والتي يتحقق فيها السلم الكوني ويتناغم فيها سلوك الإنسان مع الكون والغائية الإلهية.

وفي النص التالي ملخص لمفهوم حركة التاريخ، إذ يقول حاج حمد: "مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو في تجربة الحضارة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية بدءاً من الشكل الفردي إلى الشكل القومي إلى الشكل العالمي؛ أي أن التطور البشري يمر عبر هذه المراحل الثلاثة"[58] وإذا أمعنا النظر في هذا النص، فإنه يمكن أن نجد تصورين متناقضين، فيرفض الأول الذي ابتدأ به ويقبل بالثاني الذي أتم به نصه، وقد قصد في البداية التصور الماركسي لحركة التاريخ، والتي قامت بتعميم حركة تاريخ أوروبا على العالم، ما من شأنه أن يحجب عن تصوراتنا حركة تاريخ الشعوب الأخرى فلكل شعب له نسقه الحضاري، مع أن هذا لا ينفي وجود خيط عام يجمع البشرية حوله، وهنا ينتقل إلى التصور الثاني والمتمثل في المراحل الدائرية الثلاثة، وهي الآدمية والإسرائيلية، وأخيراً العربية الأمية.

وقبل الولوج إلى ماهية هذه الحركات الدائرية للتاريخ، لابد أن نعرف كيف فسر حاج حمد المنهجية التي تسير وفقها حركة التاريخ، وهنا يقول: "والسياق التاريخي في كل طور من هذه الأطوار يرتبط حضارياً بطبيعته المنهجية، إما باتجاه المطلق الإلهي أو باتجاه المطلق الذاتي"؛[59] أي أن الأطوار الثلاثة تتحدد وفق منهجيتين متقابلتين؛ الأولى، وهي منهجية مطلق الخلق، وهي تعبر عن فعل الله في الكون والثانية، وهي منهجية المطلق الذاتي، ويظهر سعي الاول في تحقيق الانسجام مع الكون في حين أن الثاني فهو أناني يحقق ذاته من خلال الإلغاء والإقصاء. وهنا يأتي دور الوحي القرآني.

[58]- محمد ابو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، المجلد الثاني، مصدر سابق، ص 23

[59]- مصدر نفسه، ص 26

/ وظيفة الوحي القرآني:

يقول محمد أبو القاسم حاج حمد: "إن غاية المنهج الإلهي هي تحجيم المطلق الذاتي بالجمع بين القراءتين في كونية واحدة تبنى على أساسها حضارة الإنسان ضمن مختلف المراحل الثلاثة. بذلك تتفق نوعيات الاستخلاف الثلاث."[60] ومعنى ذلك أن المنهج الإلهي القائم على التكامل بين الإنسان والكون المحيط به يتم من خلال تحجيم المطلق الذاتي وليس إلغائه، لذلك لابد أن يتم من خلال الجمع بين القراءتين؛ أي قراءة القرآن بوصفه الوعي المعادل للكون؛ أي المعبر عن منهجية الخلق الإلهية، وهنا يمكن أن نطرح سؤالاً حول دور القرآن - قصد طلب المزيد من التعمق لفهم فكر حاج حمد – فأين يتموضع الوحي القرآني في حركة التاريخ؟

هذا السؤال هو من سيحدد لنا دور الوحي القرآني في التاريخ البشري عموماً، ودائماً علينا أن نعود إلى نصوص حاج حمد، لتجيبنا عن الأسئلة التي نطرحها على فكره، وهنا نجده يقول: "أمامنا ثلاث مراحل تاريخية، والرابعة ملحقة بها لأنها لرسالة الرسول الخاتم الموقرة، وقد أعطيت كل مرحلة من المراحل الثلاثة وعيها الحضاري الخاص في إطار منهجية الخلق الكوني، ويأتي القرآن كخلاصة نهائية للمراحل الثلاثة من جهة وكبداية لعصر العالمية من جهة أخرى"[61] ومعنى ذلك أن القرآن هو بداية المرحلة الدائرية الثالثة؛ أي العالمية، وهو بذلك يتضمن الوعي السابق للمراحل الأخرى، ويتجاوزه للمرحلة الرابعة الملحقة بالعالمية الإسلامية الأولى، وبهذا فالقرآن يتضمن الوحي الكامل والنهائي لمنهجية الخلق، وهذا ما نجد ما صدقه في الآية الكريمة في قوله تعالى: (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) [المائدة: سورة 5/الآية 48]؛ أي أن القرآن احتوى على الوحي السابق وتجاوزه نحو وعي أعمق، وبهذا فإن الوحي يمارس دور إنتاج الوعي المنشأ للفعل البشري المنسجم مع الكون، لهذا يقول: ".. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنوز تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية".[62]

من هنا يظهر أن الوحي القرءان هو أكمل أشكال الوحي، لكونه تضمن الوحي السابق له، ثم تجاوزه للمرحلة اللاحقة، والوحي يأتي دوره كصانع للوعي البشري المنتج للعمل الحضاري، ويتضمن هذا الوعي منهجية الخلق في مقابل منهجية المطلق الذاتي التنابذية، وهو بذلك أخذ موقعا وسطاً بين المراحل السابقة ممثلة في الفردية والقومية والمرحلة العالمية الإسلامية بشقيها الأولى والثانية.

---

[60]- مصدر نفسه، ص 27

[61]- محمد أبو القاسم حاج حمد، مصدر سابق، ص 121

[62]- مصدر نفسه، ص 148

*****/ الوحي كمصدر للوعي في المراحل الثلاثة:**

يربط محمد أبو القاسم حاج حمد بين المستويات الثلاثة للوجود ممثلة في عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة، وبين منهج الجمع بين القراءتين الذي يتدرج من التأليف ثم يصعد إلى التوحيد وأخيراً الدمج، حيث تتقابل هذه المستويات المنهجية للجمع مع كل مستوى من مستويات الوجود؛ فالتأليف مع عالم المشيئة والتوحيد مع عالم الإرادة وأخيراً الدمج مع عالم الأمر، وهذه المنهجيات ظهرت وفق مراحل ثلاثة تتطابق مع حركة التاريخ.

ففي المرحلة الأولى من التاريخ، يظهر إبراهيم عليه السلام، وفي هذا الصدد يقول حاج حمد: ".. فإبراهيم هو القارئ لعالم المشيئة المباركة، والتي تتصل بظواهر الوجود وحركته، وأفلاكه وشمساً وقمراً وكوكباً، من خلال الكون (ملكوت السماوات والأرض) إلى الله، ولهذا جعل إبراهيم (إماما للناس)" [63] وهذا راجع إلى التدبر الإبراهيمي في نظام الكون واتجاهه نحو الخالق؛ أي من عالم الأمر إلى عالم الإرادة.

وأما المرحلة الثانية، فتظهر في تجربة موسى عليه السلام "الذي أعد ليقرأ في عالم (الإرادة المقدسة)، حيث يطور وعيه من التعلق بقوانين التشيؤ السببية (أخرقتها لتغرق أهلها) إلى ربط التشيؤ بالإرادة الإلهية"[64] فالوعي هنا انتقل إلى مستوى أرقى، وهو إلى عالم الإرادة خاصة مع تجربته مع الخِضر عليه السلام، حيث تعلم فيها موسى كيفية الربط بين عالم المشيئة وعالم الإرادة، ويظهر الأمر كذلك في العلاقة القائمة بين بني إسرائيل.

وآخر مرحلة تتجلى في القراءة المحمدية التي تختم بها النبوة فـ"محمد هو القارئ في (عالم الأمر المنزه)، حيث مطلق الأمر الإلهي الذي لا يُمظهر ذاته إلا بقوانين عالم المشيئة المبارك ولا باقترانية الفعل الإرادي المقدس..."،[65] حيث في هذه المرحلة يدمج بين القراءات السابقة في قراءة واحدة تتنزل من عالم الأمر الإلهي إلى عالم الإرادة وانتهاء إلى عالم المشيئة.

ويتبين هنا أن الله يرتقي بالوعي البشري من مستوى أنطولوجي إلى آخر، حتى يصل بهم إلى أعلى المستويات، والذي يظهر في مرحلة الثالثة من تاريخ البشرية المتمثلة في حاكمية الكتاب، واكتمال الهداية الإلهية في هذه المرحلة هو بغرض تسليم البشرية زمام أمرها دون التدخل الإلهي المباشر كما هو الحال في

---

[63]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مصدر سابق، ص 179

[64]- مصدر نفسه، ص ص 179-180

[65]- محمد أبو القاسم حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، مصدر سابق، ص 180

الحاكمية الإلهية، أو حاكمية التسخير التي يجتمع فيها الحكم والنبوة كما هو حال سيدنا داود وسيدنا سليمان عليهما السلام، والتي تسخر فيها الكائنات للإنسان من طرف الله سبحانه، بل هي حاكمية الكتاب أو البشرية هم من سيتولون زمام الكون وفق الهداية الإلهية؛ أي من خلال الإرشاد الرباني المكنون في القرآن*، والذي يحتاج إلى الجمع بين القراءتين لبلوغ الحضارة البديلة التي يتحقق فيها السلم العالمي.

يظهر من علاقة الوحي بالتاريخ عند محمد أبي القاسم حاج حمد، أنها علاقة معرفية هدائية؛ أي أنها تمارس فعل هداية الوعي البشري، حتى يتناسب مع الفعل الإلهي الكوني، ما من شأنه أن يحقق الصلاح للإنسان، وهنا يظهر أن هذا الفعل لا يلغي فعاليات العقل البشري بقدر ما هو تفعيل لها نحو ممارسة معرفية أعمق وأكثر تفسيرية، والدليل على ذلك هو الانتقال بالوعي عبر مستويات يتم في كل مستوى الارتقاء بالفهم البشري للعالم، وهذا ما يؤكد تفعيل ملكات المعرفة الإنسانية نحو صورة كاملة للكون، والدليل الثاني على تفعيل آليات العقل لا إلغائها، أن آخر مرحلة للوحي تنزلت في كتاب مجمل في لغة إلهية لها ميزة المكنونية، ما يقضي بضرورة تفعيل الاجتهاد البشري لبلوغ الحقائق الكونية من خلال منهج الجمع بين القراءتين؛ أي قراءة الكون من خلال القرآن، وقراءة القرآن من خلال العلوم الإنسانية والطبيعية.

خاتمة:

آخر ما نختتم به هذا المقال هو التأكيد على ثلاثة عناصر أساسية في المنظور التوحيدي: الأول والمتمثل في المنظور التوحيدي ومميزات العلاقة بين الإلهي والبشري والطبيعي، والثاني والمتمثل في الوحي كعلاقة معرفية توجيهية لصناعة التاريخ البشري نحو الصلاح والسلام العالمي، الثالث التاريخ بوصفه محل الحرية والمسؤولية الإنسانية أمام الله وعلى الطبيعة.

ميزة التوحيدية أنها تنطلق من خلال تنزيه الإلهي عن كل صفات التشبيه والتجسيد ما يعني عدم حلول الله أو تجسده أو اتحاده مع بقاء فعله في الكون، ولهذا التصور مدلول معرفي عميق لم ينتبه إليه كثير من الإسلاميين وأغلب العلمانيين وجميع الدهريين، وهو أن انعدام الحلول وأنواعه هو فسحة لحركة الإنسان؛ أي حريته ومسؤوليته في الكون، فالحرية تتأكد بعدم استلاب الله للإنسان وهذا راجع لانعدام الحلول وبالتالي وجود مسافة أي مجال للحركة الإنسانية، ولكن فعل الله في الكون يعني حضوره الدائم، ما يعني أن الحرية ليست عبثية أو عدمية بقدر ماهي ملزمة أمام الفعل الالهي والغاية الربانية من الخلق.

* انظر كتاب: محمد أبو القاسم حاج حمد، **الحاكمية**، دار الساقي ومؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، بيروت 2010

وأما الوحي، فهو لم يأت ليصنع التاريخ، فهذا من مسؤولية الإنسان وحريته في الآن نفسه، وإنما جاء ليهدي الإنسان إلى نظام الكون، حتى يضمن للإنسان حركة صالحة غير مفسدة في الكون، تؤول إلى تحقيق السلم والصلاح، ولهذا فعمل الوحي هو الإرشاد الذي يتم من خلال تفعيل آليات العقل حتى ينسجم الإنسان مع رحم الكون في تفكيره وسلوكه.

وهنا نخلص إلى أن التاريخ ليس حاكماً على العقل البشري كما يزعم التاريخانيون، كما أنه ليس فعل الله، بل هو مجال الفعل البشري الحر والمسئول في نفس الوقت، والفارق بين التاريخانيين الدهريين والتوحيديين، يكمن في أن الدهريين حوّلوا التاريخ من كونه مجال أو مساحة حرية الفعل البشري إلى إطار يصنع الفكر البشري ويقمع حريته. أما التوحيديين، فالتاريخ هو من إنتاج الإنسان أي أنه هو من يصنع مجال حركته، وهذا المفهوم أكثر واقعية من الآخر الذي هو محط تجريد لا أرضية يقف عندها، فلما نتأمل تحرر الإنسان من الإنسان أو استعباد له، نجد أنفسنا أمام حركة قام بها الإنسان أمام أخيه الإنسان وكلاهما مسئول، فطرف تحرك للاستعباد والآخر لديه القابلية، وأثناء التحرر نجد نفس الأمر بينهما، لهذا توجه الوحي للإنسان قصد تحريكه نحو الوجهة الصحيحة لتاريخه.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com