

مَحَمَّدُ أَبُو الْقَاسِمِ حَاجٌّ حَمَدٌ

الْعَالَمِيَّةُ
الْإِسْلَامِيَّةُ
الْثَانِيَّةُ

المجلد الأول

جَدَلِيَّةُ الْغَيْبِ وَالْإِنْسَانِ وَالطَّبِيعَةِ

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU
BRITISH WEST INDIES

محمد أبو القاسم حاج حمد

العامية الأسيوطية الثانية

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة

المجلد الأول

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU
BRITISH WEST INDIES

جميع الحقوق محفوظة للناسِتر

الطبعة الثانية

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

INTERNATIONAL STUDIES & RESEARCH BUREAU

BRITISH WEST INDIES

FINBAR F. DEMPSEY & COMPANY

COCKBURN HOUSE

P.O.BOX 70 GRAND TURK

يطلب من:

دار ابن خلدون للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - صرْب: ١٤/٦٣٦٦ - تلفون: ٨٣١٣٣١

الفهرست العام

للعالمية الإسلامية الثانية

الصفحات	الموضوع
	الكتاب الأول
٧	الإهداء
٩	مقدمة الطبعة الثانية
٢٣	تصدير
٢٩	المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية
١٣٩	ملحق المداخل التأسيسية
١٩١	الجزء الأول:
١٩٣	الفصل الأول: ثورة العصر العلمية والخلاصة المادية الجدلية
٢٠٣	ملحق الفصل الأول
٢٤٩	الفصل الثاني: الإسقاطات الأوربية على الفكر العربي
٢٧٧	ملحق الفصل الثاني
٣٣٣	الفصل الثالث: النتائج العالمية لحضارة الصراع
٣٤٩	ملحق الفصل الثالث
٣٦١	الجزء الثاني:
٣٦٥	الفصل الأول: مقدمة حول البديل الحضاري
	الفصل الثاني: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى الإرادة النسبية
٣٨٣	(التجربة الموسوية)
٤٠٧	ملحق الفصل الثاني:
٤٥٥	الفصل الثالث: الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي)
٤٧١	الفصل الرابع: الله والإنسان والحضارة
٤٨٩	الفصل الخامس: الارتداد الذاتي إلى فكر الموضع
٥٠١	خلاصات وخاتمة الكتاب الأول

الإهداء...

إلى النبي الأُمي الذي قرأ،

ووَحد بين القراءتين

فأسرى الله به غيباً

إليه . . في النصف الثاني من إسرائه

زمان القرن الخامس عشر

ومكان العالمية الإسلامية الثانية



مقدمة الطبعة الثانية

بقلم ا. د طه جابر العلواني

الحمد لله رب العالمين، نستغفره ونستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونصليّ ونسلم على سيدنا محمد خاتم رسل الله وعلى آله وأصحابه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم لقاءه.

أما بعد، فيسعدني ويشرفني أن أعدّ هذا التصدير أو التقديم لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية» الذي دبّجه يراع المفكر السوداني الأستاذ «محمد أبو القاسم حاج حمد»، وهو فيلسوف سوداني معاصر أخذ من العلم والفكر والفلسفة بنصيب وافر، وما كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية» إلا شاهد ومؤشر على نصيبه الوافر، وحظّه الكبير من الفكر الأصيل المستنير، والقدرة التحليلية المتينة والطاقة والصبر والجَلْد على دراسة القرآن الكريم، وأقول دراسة القرآن الكريم، وهي دراسة تتّصف بالتلاوة والتحليل والتتبع، منبثقة عن النظر للقرآن الكريم كمعادل موضوعي للكون والنظر للإنسان كمعادل للكون كذلك. فالقرآن كتابُ الله المسطور، والكون كتابه المنشور، والإنسان هو المستخلف للجمع بين القراءتين للاهتداء بالوحي لتدبير الكون وإعمارهِ والاستفادة من سنن الكون وقوانينه ونواميس حركته لفهم القرآن واكتشاف سننه والروابط بين آياته والمنهجية الناظمة له كله.

عرفت الأخ «محمد أبو القاسم حاج حمد» قبل أن ألقاه في كتابه هذا «العالمية الإسلامية الثانية». لفت نظري العنوان وإذ شرعت في القراءة لم

أستطع أن أفارق الكتاب قبل أن أنتهي منه في قراءة أولية مررت بها على صفحاته كلها، فأدهشني في الرجل تلك القدرة التي لم ألقها لا في قدامى المفسرين ولا في معاصريهم على فهم آيات الكتاب فهماً قائماً على النظر إلى وحدته البنائية، والجمع بين آياته كلها وسوره كلها وأجزائه كلها وكلماته وحروفه كلها، لاكتشاف محدداته واقتناص موضوعاته، وأهم من هذا وذاك أنني وجدت إنساناً يأتي إلى القرآن العظيم محاولاً التحرر من فكره وثقافته الوضعية وأي أفكار أو فلسفات كان قد اكتسبها، ليجلس في رحاب القرآن الكريم متدبراً متذكراً متفكراً بفقر شديد إليه واستسلام لمحدداته ومؤثراته وموجهاته للفهم. فقررت الاتصال به فوراً والبحث عنه في كل مكان، وكان لي ما أردت وشرفت بلقاء الرجل وكما يقول القائل:

كانت مساءلة الركبان تخبرني عن أحمد بن سعيد أطيب الخبر
حتى التقينا فلا والله قد سمعت أذني بأحسن مما قد رأى بصري

فوجدت في الرجل تعلقاً بالقرآن وعشقاً له وحباً فيه، من الصعب أن تجد من يباريه أو يجاربه فيه.

وأهم من هذا وذاك اعتقاده أن أي شيء في الوجود وأي شأن من شؤون الإنسان يمكن أن يجد له في القرآن أصلاً أو مؤشراً أو محدداً أو موجهاً أو منبهاً يُعين على فهمه ويعين على إدراكه ويعين على توجيهه الوجهة المطلوبة، وكنا آنذاك قد بدأنا مشروعنا العظيم والهام للعمل في (إسلامية المعرفة) فوجدت في الكتاب وفي الرجل قاعدة أساسية، نحتاج إليها في بناء إسلامية المعرفة.

فالرجل من خلال اتصاله بالقرآن العظيم وتعامله معه على ذلك المستوى المعرفي العالي يشكل إضافة إلى مدرسة إسلامية المعرفة لا يمكن لها أن تجدها في شخص آخر فيما أعرف ويعرف إخواني، فسارعت إلى دعوته إلى الانضمام إلى هذه المدرسة المباركة وإلى ممارسة جهده في إطارها ومن خلالها، وقد كان.

وحين بدأ البحث والدراسة في تبين قضية إسلامية المعرفة وبدأت بدوري بدراسة فكره في كتبه ودراساته المختلفة، وجدت أن أهم أبعاد الأزمة الفكرية وأهم جوانب الأزمة المعرفية كانت تمكن في طريقة تعاملنا مع القرآن الكريم، وهي حقيقة لم تكن غائبة عن مدرسة إسلامية المعرفة ولكن كان الغائب هو (كيفية اكتشاف منهجية معرفية قرآنية) يمكن أن تكون حلاً ومعالجة جادة لأزماتنا الفكرية ولأزماتنا المعرفية والثقافية والتشريعية، ويمكن أن تقدم لنا من خلال منهجية القرآن ذاته النقلة النوعية التي نحتاجها وتعيننا على استيعاب وتجاوز (مشكلات عصر التدوين) تلك المشكلات الضخمة الهائلة التي أحاط بعضها بنص الكتاب الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وأحاط بعضها الآخر بحديث رسول الله ﷺ يُسلب عن القرآن الكريم صفة (الإطلاق) ويوضع في إطار (النسبية) ولتُعزز صفة التشابه بالمعنى السائد في الأذهان، التي ألفت أن يتشابه عليها كل شيء بما في ذلك البقر، ولتُعزز كذلك (مفهوم النسخ) ولتُعزز قضايا أخرى تحاول أن تحيط بهذا القرآن وتحاول (الهيمنة عليه وهو صاحب الهيمنة) وتحاول أن تقرأه مفرقاً عضين، موزعاً، يتحول مجرد شواهد لثقافات الآخرين ولمفاهيمهم والوعي المُكون لديهم سواء في إطار ذاكرة تاريخية أو في إطار ذاكرة وضعية معاصرة، وكذلك السُّنة النبوية التي أُحيط بها، فحولت من أهم (منهج معصوم) يقوم بعملية (الربط بين النص القرآني والواقع النسبي) ومحاولة تنزيل القرآن العظيم بمنهجية معرفية عالية المستوى على الواقع المعاش ليتفاعل (الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل يوجد تلك الأمة المخرجة للناس، والمؤلفة بين قلوبها والقادرة على تحمل رسالة الله الأخيرة، المكتفية بذاتها، وبقدراتها الكامنة في التجديد والمستمدة من كتاب الله ومنهج رسول الله ﷺ في التطبيق والربط في الواقع، فلا تحتاج إلى قدر النبوات ولا إلى تتابع الرسالات، فالنبوة قد حُتِمت بمحمد ﷺ، ورسالة السماء قد انتهت به، والكتاب الكريم هو آخر رسالة يحملها الوحي إلى الأرض، والشريعة كافية وقادرة على الاستجابة للماضي والحاضر وعلى أن تستجيب لحاجات المستقبل كذلك.

وبالتالي فتبقى هذه الأمة (الأمة القطب) أو (أمة الأمم) تحقق في انطلاقتها الأولى ذلك الانتشار الذي أنقذ الإنسان من أميته وأخرجه من إحيائته، وأطلقه من عقال شركه، ليكون الناس جميعاً بمستوى واحد (أهل كتاب) ولكن هذه المرة سيكون (الكتاب الأخير المستوعب لتراث النبوات) المسترجع لكل ذلك التراث (النافي عنه كل ما ألحقه البشر فيه من تحريفات وتغييرات وتبديلات) فيكون مصدقاً لما بين يديه ومهيماً عليه، وقادراً على استيعاب ما يأتي ومهيماً كذلك عليه، متصفاً بصفات الإعجاز، قائماً على التحدي، قادراً على استيعاب كل ما يستجد وذلك شأنه ككتاب معجز وكآخر رسالة من الله إلى خلقه الذين اكتمل نضجهم واستوت عقولهم وبلغوا حدّ النضج الذي يسمح لهم بالتعامل مع هذه الرسالة واستيعابها، الرسالة القائمة على (ختم النبوة) و (حاكمية الكتاب) و (شرعة التخفيف والرحمة) و (عالمية الخطاب) واستيعاب أمم الأرض كلها.

وفي هذا الاتجاه الذي يعتبر اتجاهها قد اشتمل عليه خطاب رسول الله ﷺ، حيث أنزل الله جلّ شأنه عليه: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَاهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ۖ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ ﴿٩٢﴾ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَسْتَ لَنْ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ (النمل: ٩١ - ٩٣).

ونزل قول الله تعالى جلّ شأنه: ﴿حَرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَمِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّتْ عَلَيْكُمْ

نِعْمَتِي وَرَضِيَّتْ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ
اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾ (المائدة: ٣).

وقد اتخذ الإسلام منهجيته العامة بعد أن تم (استرجاع ميراث النبوات كلها) ليأتي به رسول الله ﷺ صادقاً يصدق به ويعزّره والذي جاء بالصدق وصدق به. وحين يشتمل القرآن الكريم على المضمون التوحيدي الصادق لرسالات الأنبياء كلها ليصبح الرسالة الشاملة، الرسالة للناس كافة، الرسالة الخاتمة، الرسالة العالمية، يكون آنذاك مفهوماً تاماً وواضحاً تماماً قول الله جلّ شأنه: ﴿إِنَّ الَّذِي عِنْدَ اللَّهِ الْأِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَنِيًّا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ (آل عمران: ١٩)، نعم الإسلام وحده: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ (آل عمران: ٨٥).

وإذ يصبح الإسلام المضمون الشامل لرسالة الله جلّ شأنه، المضمون الكلّي، فإنه آنذاك تصبح العالمية نتيجة حتمية لرسالة احتوت تراث النبوات كلها واشتملت على سائر القيم التي أراد الله سبحانه وتعالى من عباده تمثلها والالتزام بها، وعدم تجاوز شيء منها، لتصبح هذه الرسالة ممثلة وحاوية لتلك القيم كلها (الهدى والحق)، والأمانة والعدل، الإنسان وكرامته، الطبيعة وتسخيرها، الإنسان واستخلاف الله سبحانه وتعالى له، وعلاقة الإنسان، بالكون، بالحياة. آنذاك تدخل الشعوب (الأمية) كلها في دائرة الكتاب ثم تدخل شعوب العالم كلها في ظل عالمية شاملة كاملة في دائرة الإسلام، الهدى ودين الحق، المحتم ظهوره على الدين كله، المحتم شموله وعمومه وشمول هدايته للأرض كلها، وسيادة قيمه على الأرض كلها، واستنارة الإنسان بتلك القيم، والاهتداء بها في مهمته الاستخلافية الشاملة.

وكتابتنا هذا يشتمل على كثير من المفاضل والمحددات والأبعاد

الموضحة لهذه العالمية والمبينة لها، إنه كتاب يستحق أن يحمل هذا الاسم بجدارة، ليكون الكتاب المحدد لمعالم عالمية الإسلام، لمعالم عالمية الهدى ودين الحق، وحثمية الظهور الكلي لهذه الرسالة على الدين كله.

لقد طبع هذا الكتاب للمرة الأولى عام ١٩٧٩ وكانت ظروف العالم غير ظروفه اليوم، ولكنه كان يحمل من الرسالة البشارة، ويحمل النذارة كذلك. لقد كان مبشراً لأهل الهدى ودين الحق بأن هذا الدين سيظهر على الدين كله، وأن عالمية الإسلام لحتمية قادمة، وأن المستقبل لهذا الدين بقيمه وفهمه الموضوعي المنهجي. وكانت فيه نذارة بأن (بيننا وبين هذه العالمية سنوات قد تأخذ عقوداً وقد تأخذ أكثر من جيل) عقوداً من المعاناة، جيلاً أو جيلين من المعاناة والتفكك والانحلال، ليعقبها من خلال ذلك التفاؤل ظهور الجيل القادر الذي يستطيع أن يحمل الأمانة ويحمل الرسالة ويتنصر للعالمية.

إن في الكتاب مفاصل وموضوعات جمّة قد يحتاج كلٌّ منها إلى شرح وتوضيح، لكن الكتاب يستمد كثيراً من أهميته من أنه محاولة منهجية لبيان كيفية التعامل مع القرآن ولوضع أقدام الباحث على أول الطريق المنهجي في التعامل مع القرآن الكريم. لقد اشتمل الكتاب على عدّة أجزاء تمثل جملة أبوابه وفصوله. فكان هناك إهداء ملفت للنظر يدلّ على عمق إحساس الكاتب بكتابه، وبأهميته وبتوقيته وبغايته وبالخطاب الذي يشتمل عليه وبمضمونه.

كذلك كانت للكتاب مقدّمة في طبعته الأولى تمثل إلى حدّ ما لواعج المؤلف ومشاعره خلال الظروف التي سبقت وواكبت وأظلت المنطقة في إطار سقوط عرش الشاه في تلك المرحلة، ثم تناول في الجزء الأول من الكتاب أو الباب الأول منه إن شئت (الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الغربية الراهنة)، فجاء بتحليل دقيق لمحددات ومقومات وخصائص تلك الحضارة بشكل أجمل فيه من ذلك ما لو أراد أو غيره تفصيله من تلك

الخصائص والمحددات وربما في مجلد كبير أو أكثر. ويبيّن في خلال هذا الجزء كيف هرب الغرب نحو البراغماتية، وأعطى جملة من المؤشرات الهامة حول النتائج التي لم تصب الغرب وحده بل أصابت العالم كلّه نتيجة لتلك الحضارة الصراعية ذات الثنائيات المتقابلة وذات الطبيعة التنازلية وفي مقدمتها حتمية سقوط التجربة السوفياتية التي أشار إليها منذ عام ١٩٧٩ والإفلاس الذي يواجه الغرب نتيجة البراغماتية والليبرالية فلا يبقى غير الإسلام.

ثم تحوّل في الجزء الثاني أو القسم الثاني من الكتاب ليقدم البديل الحضاري من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) هذا البديل الحضاري الذي لم يكن أي شيء سوى الإسلام المستقبلي المؤسّس على منهجية القرآن المعرفية. فأعد مقدمة البديل الحضاري بيّن فيها كيف سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهج في قيادة البشرية وأن البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق (لاهوت الأرض الأحادي ويتجاوزه وكذلك فوق لاهوت الغيب الأحادي) وأن يسلك سبيل استيعاب العالم في إطار (جدلية كونية) كبديل آخر، وذلك من غير الانطلاق من الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض مقوماتها مع الدين ومن غير أن يسلك سبل التأويل، ولا محاولة لإيجاد مقارنات أو مقاربات، ولكن أن يستوعب القرآن الكريم، من خلال مدخله المنهجي في الاستيعاب والتجاوز، حقائق العلم. وأن يهيمن عليها من خلال مدخل الهيمنة (أي التجاوز) ليضيف إليها بُعد الغيب الذي تجاوزه ويهيمن عليها في هذا الإطار، ليصبح الإنسان قادراً على إدراك البعد الغيبي وحركة الغيب في الواقع، مبيّناً خلال هذه المقدمة الهامة طبيعة الإنسان المعاصر وطبيعة الصياغة العلمية لعقليته، منطلقاً نحو تحديد مواصفات البديل من خلال ذلك، ماراً بدراسة وتحليل كثير من حركات الإصلاح والتجديد التي حفل بها تاريخنا مشيراً بإشارات فلسفية هامة، إلى أسباب فشل ما فشل وإلى أسباب محدودية نجاح ما نجح بشكل محدود، ومحاولاً بيان عناصر التجديد الأساسية التي لا بدّ من الأخذ بها والوصول إليها ليتحقّق مفهوم التجديد بشكل سليم.

ثم دخل في الحديث عن جدلية الغيب والطبيعة في تجربة موسى عليه السلام ليميز بينها وبين ما جاء به محمد رسول الله ﷺ من (الجمع بين القراءتين) والدمج بينهما في إطار الوعي المحمّدي لتبدو (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) بشكل بارز.

ثم ينتقل إلى الجزء الثالث والذي اختار له عنوان (الله والتاريخ) متناولاً ما أراد أن يدرجه من موضوعات في دائرة هذا الجزء تحت العناوين التالية: الإرادة الإلهية وحركة التاريخ، آفاق التجربة المحمدية، البُعد التاريخي للرسالة المحمدية، الفارق بين التجربتين العربية والإسرائيلية، العرب والتحوّل القرآني.

ثم يقدم لنا الجزء الرابع الذي يتحدث فيه عن (اتجاه) العالمية الإسلامية الثانية فيضع لنا مقدمات على طريق العالمية الثانية، ثم العرب على طريق العالمية الثانية، ثم نظرة تحليلية للواقع المعاصر، ثم يأتي للبديل الحضاري، فالمنهج القرآني والحيوية الحضارية، فالمنهج والعالمية الثانية، خصائص العالمية الإسلامية الثانية، والخلاصة التاريخية للمنهج، والقرآن والمتغيرات.

وتحت كلّ من هذه العناوين نجد مجموعة كبيرة من الأفكار الفلسفية الهامة والمحددات والمداخل المنهجية التي تجعل القارئ مندفعاً في سلسلة من المناهج الفلسفية التي يأخذ كل منها بحُجُزٍ الآخر لكي توصلنا إلى ذلك التصوّر الشامل والتصور الذي يمثل ويقدم لنا تفسيراً منطقيّاً وسلساً لِحتمية ظهور هذا الدين وِحتمية بروز العالمية الإسلامية الثانية مهما كانت العوائق، مع تركيز المؤلف جزاه الله خيراً على البُعد الغيبي وعلى اعتبار أن صناعة التاريخ وِصيرورة التاريخ ما هي إلاّ نتاج تفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة أو بين الله والإنسان والكون، بين الله الخالق والإنسان المستخلف والكون المسخّر له، لتقوم الحضارة وينبني العمران وتسود العالمية وتنطلق باتجاه الظهور الكلّيّ للدين على الدين كلّهُ.

هذا الكتاب هو (كتاب وعي) من العسير جداً أن يفهم إلا في إطار ذلك الوعي المفاهيمي القادر على إدراك المحددات المنهجية والأبعاد الفلسفية التي تفرضها دراسة مثل هذا الجانب.

يأتي الكتاب في طبعته الثانية هذه التي نقدّمها، والمنطقة العربية تموج بمشاعر نفسية مختلفة، لا ليقدّم للعرب وعظماً أو إرشاداً فليس الوعظ والإرشاد من طبيعة هذا الكتاب، ولكنه يحاول أن يقدّم لهم وعياً مفاهيمياً على مستوى عالٍ يجعل هذا الإنسان العربي قادراً على فهم دوره، وقادراً على إدراك علاقته بالله سبحانه وتعالى في مسيرته التاريخية، وأثر هذه العلاقة التي لا يمكن أن يفصل عنها أو ينفك، ولا يمكن أن يتخلى عنها أو يتجاوزها، وإن يفعل العربي خلاف ذلك فإنما يكون مثله: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَشَلَاهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِرْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾ (الأعراف: ١٧٥، ١٧٦).

لكن الإنسان العربي لن يستطيع أن ينسلخ من آيات الله، فالقرآن الكريم يستطيع النفاذ إلى أوضاع إنساننا العربي عبر تركيبته المنهجية، ويستطيع التغلغل في موقعه في الحركة والتاريخ، موقع العربي من قبل وموقع العربي في الحاضر وموقعه من نفسه وموقعه في حالة صراعه مع إسرائيل وفي حالة تطور هذا الصراع إلى شيء آخر.

إن خصائص الوعي التي يمكن أن يقدّمها القرآن العظيم للإنسان العربي في مرحلته الحالية يمكن أن تشكل بداية الطريق (على استعادة الوعي) والعودة إلى الذات، وهذه المرة لن تكون استعادة الوعي عبارة عن (استعادة شكلية بوعي تراثي أو تاريخي يحاول أن يستحيي خصائص الواقع التاريخي الذي كان أو يحاول أن يعيد إنتاج أي مرحلة من مراحل التاريخ)، فالوعي المفهومي الذي سيمنحه القرآن الكريم للعربي المعاصر هو (وعي

آخر) يجعل من هذا الإنسان العربي (إنساناً) آخر، (إنسان العالمية الإسلامية الثانية).

إنّ حالة اليأس التي يعيشها العربي اليوم من أن يتّجه إلى الوحدة من جديد وأن يلعب دوراً جديداً في التاريخ والحياة، إنّ هذا اليأس سيزاوله عندما يستطيع أن يستوعب من خلال هذا الكتاب المؤشرات والمحددات والمداخل المنهجية التي يتعرّض لها والتي يحاول من خلالها أن يقدم نوعاً من الصياغة المنهجية، لمنهجية القرآن المعرفية. والقرآن الكريم ينبّه العربي بأنه قد خرج في السابق كمجموعة قبائل دخلت الإسلام دون تأطير قومي بالمفهوم المعاصر ولا كإطار قومي وانتشرت عالمياً فلم يكن لها إطار إقليمي، فالعروبة لا تتشكّل عبر بُعد عنصري أو إقليمي. اندمج العربي بالفتح في الإطار الجغرافي البشري للعالمية الإسلامية الأولى التي ضمت في داخلها معظم الشعوب (غير الكتابية) وتحقق قول الله جلّ شأنه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رُسُلًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ (الجمعة: ٢ - ٤).

لقد نظر العرب إلى القرآن في إطار (بنائه اللفظي) وفي حدود ما أعطتهم عقليتهم في فهم المعنى الذي كان أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجدوا في الاقتداء برسول الله ﷺ واتباعه سبيلاً لفهم الإسلام وفهم القرآن وبديلاً عن فهم المنهجية المعرفية، أما الآن وبعد تفكك الأمة المسلمة من جديد وانهايار تلك العالمية الأولى فإن النصّ المحفوظ الذي حفظه الله سبحانه وتعالى يكون حفظه مع ختم النبوة وعالمية الرسالة بديلاً عن تتابع النبوات وتاليها.

إن القرآن يقدم نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية الراهنة والتي نسي العرب أنفسهم فيها بأكثر مما يتعلق ببناء اللفظ والنظم والأسلوب. فالإعجاز

يقدم نفسه الآن بمحتوى المعنى ومحتوى المنهج، ويتقدم إلى البشرية في إطار منهجي كامل، فإذا كان تركيب العالمية الأولى قد استند على المعنى اللفظي للقرآن زائداً الاتباع والقدوة برسول الله ﷺ ثم اتخاذ الجيل الأول بمثابة الإطار المرجعي الذي قام على التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية، فإن عالميتنا الراهنة، عالميتنا المرتقبة، عالمية الهدى ودين الحق تقوم على (المعنى) القرآني زائداً (المنهج) زائداً (الخصائص العالمية المعاصرة). وهنا لن يكون العربي ذلك الإنسان العاجز. ذلك الإنسان الذي يحاول أن يواجه عصره بمعطيات عصور خلت ولكنه الإنسان القادر على أن يتفاعل مع عصره ولكن بمنهجية قرآنية معرفية.

إنّ العقلية العربية، عقلية الإنسان العربي، إنسان العالمية الثانية سوف تتشكل عبر منهجية (الجمع بين القراءتين) ثم (التوحيد بين القراءتين) حيث لا يكون هناك انقسام بين الغيب والطبيعة، وإنما يكون هناك الاتصال الواضح والدمج الكامل يقوده القرآن الكريم ليجعل الإنسان قادراً على البحث عن الناظم المنهجي في سور القرآن وآياته ليقترّب من فهم منهجية القرآن المعرفية التي هي الأصل في (مفهوم الشمولية القرآنية).

إن الله سبحانه وتعالى الذي أنزل القرآن حاملاً في مبناه ومعناه وحدة منهجية كاملة (ووعياً معادلاً للكون) فإن عناصر استمراريته وحفظه ليست فقط في نصوصه ولكن في (فهم هذه النصوص ضمن منهجيته) أي ضمن المنهج القرآني ذاته، وجهد الإنسان المطلوب إنما هو في (اكتشاف هذا المنهج) عبر تدبّر عميق وتفاعل شامل مع القرآن الكريم، تماماً كما يكتشف الإنسان المنهج العلمي في الحركة الكونية من خلال تتبّع السنن والنواميس، وعبر التفاعل العميق بمختلف الظواهر الطبيعية وتحليلها في خصائصها وعلاقاتها، ليكتشف الناظم العام لجملة الظواهر صاعداً من التعدد والتنوع إلى الوحدة.

إن إنسان العالمية الثانية لن ينظر إلى الإسلام على أنه مصطلح خاص

بالدعوة المحمدية وحدها، بل إنه الدين الشامل، فإبراهيم أبو الأنبياء يعتبر حاملاً لمقدمة الإسلام وكل الأنبياء يُعتبرون حملة لرسالة الإسلام ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ (النساء: ١٢٥).

وكذلك: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (آل عمران: ٩٥).

وكذلك: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الحج: ٧٨).

وكذلك: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: ٦٨).

والله جلَّ شأنه يؤكد إمامة إبراهيم عليه السلام للناس وفي هذا المجال: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤). وحين تنزل رسالة الله على محمد عليه الصلاة والسلام، فيوضح القرآن العظيم أن هذه الرسالة منزلة كأنها استجابة إلهية لدعاء إبراهيم عليه الصلاة والسلام: ﴿رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٩).

﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (آل عمران: ١٦٤).

فالتأكيد على الأصل الإبراهيمي للإسلام كما بشر به محمد ﷺ يحمل

جانباً خطيراً في الفكر الديني، مما ينفي المسلّمات المتداولة حول علاقات المسيحية واليهودية بالدين الإبراهيمي: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾ إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾﴾ (آل عمران: ٦٧، ٦٨).

وهذا يعني أن البعد التاريخي للرسالة المحمدية يضرب بجذوره بعيداً لدى الإبراهيمية دون مرور باليهودية والنصرانية. فلا يمكن ولا يجوز أن يوضع الإسلام كمقابل أو تقسيم لليهودية والنصرانية، بل نلاحظ أن القرآن لا يعتبر اليهودية استمراراً للإبراهيمية بل يخصّ بهذه التسمية الإسلام وأنبياء اليهود فقط، وليست الديانة اليهودية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوْنَ النَّاسَ وَالْأَخْشَاءُ وَلَا تَشْتَرُوا بِحَايَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة: ٤٤).

فالإسلام بهذا المعنى هو الدين العالمي الذي يتجاوز الديانات التاريخية المحلية ويطورها باتجاهه، أي باتجاه الجوهر الأصلي للدين متمثلاً بالحنفية الإبراهيمية، ليكون الدين كله لله وليظهر دين الحق على الدين كله ولو كره المشركون، وليتمّ تجاوز كل ما حدث من تحريف أو تغيير أو تبديل أو احتواء أو نحوه من تصرفات بشرية.

إنّ هذا الكتاب كتاب حافل بالكثير ومن الصعب جداً أن ألمّ بكل ما جاء به في هذه المقدمة ولا أود أن أستبق ذلك. ففيه عددٌ كبير من القضايا الأساسية في مقدّماتها المؤشرات والمحددات التي تحكم طبيعة الصراع العربي الإسرائيلي. وهي القضية الساخنة جداً لا بالنسبة للعرب وحدهم ولا لليهود وحدهم بل للعالم كله.

الكتاب يقدم فيها مؤشرات هامة وخطيرة تستحق الكثير من التأمل والدراسة والفهم. والكتاب إضافة إلى ذلك وقبل ذلك وبعد ذلك هو كتاب

في المنهجية ينبغي أن يفهم في إطارها، ربما يكون قد اشتمل على بعض الأمثلة أو النماذج التي قد تختلف الأفهام حولها وقد تتعدد الآراء في فهمها لكن على أي حال إنما هي محاولات للتطبيقات على منهج قد تأتي منسجمة ومحقة لهدف المؤلف وواضحة لدى القارئ وقد لا تأتي كذلك.

المهم أن لا يشغل القارئ عقله وفكره بتلك الأمثلة والنماذج بل عليه أن يركز على المحددات المنهجية والقضايا الفلسفية المثارة.

فالمنهج هو قضية هذا الكتاب ومحددات المنهج وأبعاده هي صلبه، وبالنسبة لنا قد نتفق مع المؤلف في جملة ما أورد أو في كثير مما أورد وقد نختلف معه في بعض ما أورد وليست تلك بقضية، فالاتفاق والاختلاف في أي أمور يمكن للعقول البشرية أن تختلف حولها وتتفق، فتلك طبيعة إنسانية لا يمكن إنكارها ولا تجاوزها ولكن المهم أن لا نغفل عن أن الكتاب مهما كان لنا فيه من آراء ومهما كان لنا حول بعض ما أورده من ملاحظات أو تحفظات أو مواقف قد تتراوح بين النقد والقبول أو المراجعة، كل ذلك لا ينبغي أن يأخذ أو يلفت أنظارنا وعقولنا عن قضية الكتاب الأساسية التي هي قضية المنهجية المطلوبة لبروز العالمية الإسلامية الثانية وظهور الدين على الدين كله وبروز كلمة الله مرة أخرى في الأرض.

هذا هو الكتاب بين أيدي القراء، أرجو أن يقرأ بالعناية التي يستحقها، أو يتأمل فيه ويتدبر في قضاياها بشكل منهجي متعمق يكافئ الجهد الذي بذله فيه مؤلفه، سائلين العلي القدير أن يوفقنا ويوفق المؤلف الكريم إلى ما يحبّه ويرضاه، وأن يعيننا جميعاً على طاعته، وأن نكون على مستوى ما كلّفنا به، إنّه سميع مجيب، وأن آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله وسلّم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الأردن - عمان

٢٤ ربيع الآخر ١٤١٦ هـ

١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥ م

تصدير

قد صدر كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) في طبعته الأولى قبل ستة عشر عاماً متضمناً أربعة من الأجزاء وفي أربعمئة صفحة. وها هي الطبعة الثانية، تأتي في كتابين وفي حدود تسعمائة صفحة، حيث يتضمن الكتاب الأول الجزئين الأول والثاني من الطبعة الأولى في حين يتضمن الكتاب الثاني الجزئين الثالث والرابع. حيث أبقيت على أصول الطبعة الأولى كما هي دون أدنى تعديل، فكتاب العالمية ليس خلاصة (فكر تجريبي) لا عدل فيه، فالمحددات النظرية التي تضمنتها الطبعة الأولى عام ١٩٧٩ بما في ذلك (الجمع بين القراءتين) مثلاً هي محددات مستمدة من رؤية (منهجية ومعرفية) للقرآن الكريم وكذلك سائر المحددات الأخرى كالتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والإرادي أو عوالم الأمر والإرادة والمشية والفارق النوعي بين التجربتين اليهودية ثم الإسلامية ومنطق التدافع بينهما وكذلك تمايز الدورات الدينية التاريخية في الخطاب الإلهي من خطاب عائلي (آدم) وإلى خطاب قبلي حصري (بنو إسرائيل) وإلى خطاب (أمي) شبه عالمي بدأ بالرسالة والنبوة الخاتمة في دورة العالمية الإسلامية (الأولى) التي تتواصل معها وبها دورة تاريخية لاحقة هي العالمية الإسلامية (الثانية) بموجب الظهور الكلي للهدى ودين الحق.

لهذا لا مساس بأصول الطبعة الأولى ولا تعديل فأبقيت على النصوص كما هي في المتن الأصلي للطبعة الثانية.

غير أن إضافات قد حدثت مما جعل الطبعة الثانية هذه تخرج في كتابين متكاملين :

الإضافة الأولى وتتعلق بجملة من الإشكاليات الفلسفية واللغوية والفقهية التي أثيرت طوال ستة عشر عاماً حول موضوعات الطبعة الأولى ومنها ما تشابه على البعض حول موقفنا من السنة النبوية الشريفة أو فيما إذا كنا ندعي (رسالة ثانية) من الإسلام وكذلك ما نستخدمه من دلالات لألفاظ القرآن كالأُمِّيِّ بمعنى غير الكتابي وليس غير الكاتب مع أن خاتم الرسل والنبين لا يخط بيمينه وموقفنا من الحركات الدينية المعاصرة ومن طروحات أخرى عديدة، كمطلق القرآن ونسبية التناول. فلزم أن تطرح كافة هذه الإشكاليات المثارة عبر هذه السنوات ليتعرف عليها قارئ العالمية من جهة وليتعرف أيضاً على كيفية معالجتنا لها من جهة أخرى، فالعالمية الإسلامية الثانية آخذة بالتحول من كتاب إلى (مشروع) ولهذا كتبت مائة صفحة تتضمن هذه الإشكاليات جميعاً بعنوان (المدخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية).

والإضافة الثانية تتعلق (بتعقيبات) حول موضوعات وردت أصولها في متن الطبعة الأولى وذلك من أجل تعميق دلالاتها كالجدلوية الثلاثية (الغيب والإنسان والطبيعة) واستخدامنا لمصطلح (منهجية القرآن المعرفية) والموقف من الأيديولوجيا مثلاً، وهذه موضوعات اقتضت (التعقيبات).

ويضاف إلى التعقيبات ضرورة (شرح المصطلحات) الفلسفية والعلمية الواردة في المتن، سواء كما ترد في مراجعها أو بالكيفية التي استخدمها بها حتى ينجلي أي ارتباك يمكن أن يقع فيه القارئ، كمثال (الإحيائية) و (النفي) و(الاستلاب) وغيرها.

ولهذا بذلت جهداً في (التعقيبات) و (الشروحات) وهو جهد مكمل للمتن الأصلي ولكن دون أن أضيفه إليه، فأبقيت عليه مستقلاً تحت عنوان (الملحق) في نهاية كل فصل متى اقتضت الضرورة ذلك، فالملحق ليس مجرد هوامش وإن تضمن العديد من المراجع والمصادر فيما إذا أراد القارئ العودة إليها. وجعلت لكل ملحق في مقدمته فهرساً يحدد ما يرد

فيه من تعقيبات وشروحات تماماً كفهارس الأجزاء والفصول. ومن بعد أن بوبت الأجزاء في فصول حيث لم تكن مبنوية في الطبعة الأولى وذلك تسهيلاً للقارئ.

لهذا خرجت الطبعة الثانية للعالمية في كتابين ولكن دون مساس بالأصل كما ذكرنا.

ثم قمت بعمل إضافي في نهاية كل كتاب، إذ أدركت منذ شيوع الطبعة الأولى أن موضوعات العالمية وهي متداخلة ومتعددة وحافلة بالإشكاليات المركبة قد اختلط فهمها وفهم غاياتها المحددة على كثيرين فعمدت في هذه الطبعة الثانية إلى كتابة فصل ختامي يجمع بين التلخيص المركز والتوضيح ليرجع إليه القارئ.

وأرجو أن يجد القارئ في هذا التصدير ما يعينه على قراءة الكتاب وبالله التوفيق.

المؤلف

فهرست المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية

الصفحات	المحتويات
٢٩	تمهيد
٣٢	عناصر الإشكاليات المثارة
٣٥	إشكاليات التعميم المنهجي والعالمي
٣٨	الإشكاليات بين جدل الإنسان وظاهر الاستلابات الدينية
٤٤	الإطار المعرفي والسيكولوجي لهذه السلوب
٤٥	الاتجاه نحو تعميق الدراسات
٤٧	إشكالية الارتباط بين العرب والعالمية الثانية
٥٠	مناهج التاريخ ومنطق الاستيعاب والتجاوز
٥٢	إعادة قراءة نصوص الاستلاب
٥٢	إعادة قراءة نصوص التشريعات والموقف من حركات الصحوة
٥٦	التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي
٥٩	ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة
٦٢	ضوابط فهم السنة في علاقتها بالقرآن
٦٦	القيمة المنهجية لما سكتت عنه السنة
٦٩	إشكالية نسخ السنة للقرآن
٦٩	موقع الفلسفة وعلم الكلام في إطار الكتاب والسنة
٧٢	وأضيف إلى ذلك نفي التغريب
٧٤	الفارق بين المحددات النظرية ومناهج الغرب المعرفية
٧٤	قيمة الفلسفة والمنهج
٧٧	ضرورات الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية
٧٩	معنى الاسترجاع النقدي التحليلي (القرآن بين التصديق والهيمنة)
٨٢	نموذج القربان الإبراهيمي

٨٦
٨٩ مصدر الالتباس في القربان الإبراهيمي
٩٤ مسألة نوح ونفي القرآن التوزيعات العنصرية للجنس البشري
٩٦ مشكلة التبني وحساسية الطرح
٩٨ النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي
٩٨ التمييز القرآني بين الروح والنفس
١٠٠ الروح قناة اتصال بالوحي
١٠١ خصائص الهبوط الآدمي
١٠٢ الاصطفاء وارتباطه بأسماء التحريم وحمل الرسالة
١٠٤ الأسماء التي تعلمها آدم
١٠٥ ما ألبس على اللغويين العرب في علم الأسماء
١٠٥ الضوابط التشريعية للأسماء
١٠٥ الاصطفاء
١٠٨ هيمنة القرآن والحفظ الإلهي
١٠٩ ليس الهدف إحداث قطيعة معرفية بالسلب ولكن إعادة التركيب
١١٠ تأكيد معاني الكتاب الكونية
١١١ وكذلك نرفض افتعال العصرانية
١١٤ وكذلك نرفض التأويلات الباطنية
١١٤ شبهات التداخل ما بين العالمية الإسلامية الثانية والرسالة الثانية من الإسلام ..
١٢٧ خاتمة المداخل التأسيسية

المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية

تمهيد

شكراً للأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على تقديمه الطبعة الثانية لكتاب «العالمية الإسلامية الثانية»، غير أنه لم يكتفِ بالتحليق في آفاق العالمية فقط وإنما تناول معها كتابين هما:

أ - «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجة الصحوة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية»، حيث كُنْتُ قد نشرت (٢٩) حلقة من هذه الدراسة على صفحات جريدة «الخليج» الغراء التي تصدر في الشارقة بداية من العدد رقم (٢٨٥٢) بتاريخ ١٢ جمادى الآخرة ١٤٠٧هـ الموافق ١١ فبراير/ شباط ١٩٨٧، وانتهاء بالعدد رقم (٣٠٤٩) بتاريخ ٩ محرم ١٤٠٨هـ الموافق ٢ سبتمبر/ أيلول ١٩٨٧م. ثم عمّقت الدراسة لاحقاً حيث قام «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن بطبعها وتعميمها في تداول محدود بتاريخ ١٩ شوال ١٤١٠هـ الموافق ١٤ مايو/ أيار ١٩٩٠م.

ب - «منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية»، هو كتاب فرغْتُ من تأليفه في واشنطن في شهر ربيع الآخر ١٤١١هـ الموافق نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩١م. وقد تبنت المعهد العالمي أيضاً طباعته وتعميمه في تداول محدود، ثم عقد له ندوة في القاهرة في آذار/ مارس ١٩٩٢ حيث شارك فيها جمع من الأساتذة من ذوي التخصصات المختلفة وقدم لها الدكتور طه جابر العلواني نفسه، كما

تناولها أساتذة آخرون من خارج الندوة بتعقيبات مكتوبة. وقد جُمع كل هذا الإنجاز مع ملاحظاتي الأخيرة عليه في كتاب أعدّ للصدور بنفس العنوان.

وقد شارك في الندوة كل من:

د. عبد الوهاب المسيري ود. أحمد فؤاد الباشا ود. محمد بريش
ود. حامد الموصلي ود. علي جمعة ود. محمد بريمة
ود. منى أبو الفضل ود. سيف عبد الفتاح ود. أحمد صدقي الدجاني
ود. ممدوح فهمي ود. محمد عمارة ود. جمال عطية
والأستاذ عمر عبيدة حسنة

أما الذين بعثوا بتعقيباتهم كتابة فهم:

الشيخ محمد الغزالي ود. محمد صالح ود. عادل عبد المهدي
ود. برهان غليون ود. زياد الدغامين ود. إبراهيم زيد الكيلاني
د. أكرم ضياء العمري ود. محمد الراوي ود. عبد الرحمن بن زيد الزبيدي
ود. ماجد عرسان الكيلاني والأستاذ حكمت بشير ياسين

إذن فالدكتور العلواني قد حلّق في آفاق العالمية بأجنحة ثلاث، فأغنانني بذلك عن كثير كنت مستضمنه هذه المقدمة للطبعة الثانية والتي تأتي بعد ستة عشر عاماً من الطبعة الأولى والتي تولّتها «دار المسيرة» في بيروت بعد فراغي من الكتاب في ٢٤ ربيع الأول ١٣٩٩هـ الموافق لعام ١٩٧٩م. وبعد أن استغرق الجهد مني قبلها أربعة من الأعوام، بدأت بجبل لبنان في عام ١٩٧٥ وتواصلت في «أبو ظبي»، ثم ها هي الطبعة الثانية تتجدد وفي جبل لبنان أيضاً فعادت العالمية إلى حيث بدأت، وكذلك نفسي، وكذلك لبنان، والحمد لله في كلّ الحالات.

خمسة عشر عاماً ليست سوى حقبة زمنية قصيرة من عمر الكتاب، ولكنها متسعة جداً قياساً إلى الكتابات النقدية التي استثارها، والإشكاليات

اللاحقة التي فرضت نفسها على موضوعاته. فالدائرة الفلسفية التي تحرك الكتاب في فضائها وهي علاقة الغيب بالواقع أربكت الكثير من الأفهام العلمية والموضوعية التي اعتبرته (تعدياً لاهوتياً) على حقلها. كما أن الفكر الديني السائد أيديولوجياً اعتبر فيه الكثير من التجاوزات خصوصاً حين استخدمنا مصطلحات كالعالمية (الإسلامية الثانية) وقلنا بمنهجية معرفية للقرآن مفارقة للتفسيرين، اللاهوتي والموضوعي في آن واحد، ولا ينتهي الإشكال لدى الإهداء نفسه: (إلى النبي الأمي الذي قرأ ووحد بين القراءتين). ثم اكتفى بعض آخر بمقايضة العناوين والمصطلحات بما بدا له مشتركاً مع غيرها، فشُبهت العالمية الإسلامية الثانية (برسالة إسلامية ثانية) وقاربها بعضهم (بالنظرية العالمية الثالثة)، وشُبه قولنا بأن (القرآن معادل موضوعي للوجود الكوني وحركته) بأقوال سابقة حول العلاقة بين القرآن ككتاب مسطور والكون ككتاب منشور.

هؤلاء جميعاً قد تناولوا كتاب العالمية الإسلامية الثانية من زواياهم هم. الوضعيون برفض تعديه على حقولهم العلمية المعرفية المعاصرة وبالذات في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية. واللاهوتيون برفض تجاوزه لمحددات فكرهم الديني السائد والموروث تاريخياً عن حقب التدوين في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، والمقاييسون له بما كان وما هو كائن.

وكان على المؤلف - أعانه الله - أن يخوض غمار هذه الإشكاليات كلها، لا من منطلق (الدفاع الذاتي) عن كتابه، ولكن توضيحاً وتحديداً لهذه الإشكاليات ومدى قدرة الكتاب على احتوائها إيجابياً والتعامل معها كدلالة على مصداقية طروحاته. علماً بأن طرح هذه الإشكاليات تعكس الأسلوب الأمثل - والذي يكاد أن يكون وحيداً - لبلورة محددات الكتاب النظرية والمنهجية أياً كانت دوافع من أثارها أو الزوايا التي انطلقوا منها. فلهم الشكر على كل ما أثاروه.

عناصر الإشكاليات المثارة:

قد أكدنا على أن القرآن هو المصدر الكليّ للمعرفة الكونية المطلقة بوصفه (الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته) وإن إدراك (خصائصه المنهجية والمعرفية) يتطلب (الجمع بين القراءتين) وصولاً لاكتشاف (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

وهنا أثرت الإشكاليات التالية:

أولاً: كيف لنصّ تنزل قبل خمسة عشر قرناً، وعلى بيئة رعوية وزراعية تعتبر الأكثر تخلفاً في محيط عصرها الحضاري نفسه، ومركبة على عقلية إحيائية^(١) وقبلية، أن يستعاد مجدداً في عصر العلم والعالمية بمتغيراته النوعية. فإذا كان الأمر مبرراً بعناية إلهية استهدفت ترشيد تلك الأقسام، فكيف تُسحب نفس النصوص على أوضاعنا المعاصرة؟

ثانياً: إن عالمية اليوم تتداخل فيها تجارب كلّ الشعوب وليس لمعظمها أدنى علاقة بتاريخ العرب أو الإسلام أو المسلمين ولا باللغة العربية التي أنزل بها القرآن، فكيف يعتم الخاص على الكلّ ويصبح محوراً له؟ أفليس من الأجدى أن تتواضع العالمية الإسلامية الثانية وتحصر نفسها في حدود الإحياء العربي والإسلامي مثلها مثل الاتجاهات الإصلاحية الأخرى؟

ثالثاً: إذا كانت قيمة القرآن ككتاب مطلق ومحيط بقضايا الوجود راجعة إلى تنزله الإلهي فما بال الكتب الأخرى مثل التوراة والإنجيل وكلها وحي منزل باعتراف القرآن نفسه؟ وإذا كان قد أصابها التحريف وهي ذكر إلهي فلماذا لم يحفظها الله واختصّ بحفظه القرآن فقط؟ فلماذا يقتصر الجمع بين القراءتين على القرآن ولا يمتد إلى الكتب السماوية الأخرى؟ أو ليست ادعاءات العالمية تستدعي ذلك على أقل تقدير؟

رابعاً: ثم على أي أساس (منهج) يتم (الجمع بين القراءتين) وصولاً إلى خلاصات (معرفية) من خلال (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، فإذا

كان التعامل مع جدل الطبيعة يستند إلى نظريات علمية في مختلف المجالات التطبيقية، وإذا كان جدل الإنسان يستند هو الآخر إلى علوم نفسية واجتماعية تحليلية، فكيف يكون التعامل مع جدلية الغيب والقرآن يقول: ﴿عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ (الجن: ٢٦). فإذا حاول الإنسان مع ذلك فهم البُعد الغيبي أو جدليته فإن محاولته لن تكون علمية تطبيقية كما هو شأن العلوم المعاصرة المتصلة بالطبيعة والإنسان. ولهذا يوصف هذا النوع من المحاولات بأنه من ضروب التأملات أو التأويلات العقلية المجردة أو الميتافيزيقية مهما بدا عليها من استخدام أساليب الاستقراء أو الاستنباط أو حتى الاستدلال.

هذا يعني أن محاولات التركيب بين الغيب والإنسان والطبيعة ستأتي توفيقية أو حتى تلفيقية وتعتمد على القدرات الذاتية للعقلية التي تحاول الجمع بين القراءتين مهما تلفظت بعبارات المنهجية واستخدمت التعبيرات الفلسفية والعلمية المعاصرة. فللغيب - كما يقولون - مجاله وهو القلب، وللعلم مجاله وهو العقل.

إن عبارة (الجمع بين القراءتين) قول سهل، وترديد القول بوجود علاقة ما بين القرآن ككون مقروء والوجود ككون متحرك، أيضاً قول سهل، والإقرار بوجود علاقة بين عالمي الغيب والشهادة إقرار سهل، بل يمكن المضي للقول بأن عبارة (الجمع بين القراءتين) هي تلخيص لمجريات الفكر الإسلامي أو استمداد له، سواء توصل ذلك الفكر إلى سورة (العلق) كقاعدة معرفية للجمع بين القراءتين، كما توصلنا في كتاب العالمية، أو لم يتوصل.

كل ذلك سهل... سهل، ولكن التحدي الحقيقي هو في كيفية الجمع بين القراءتين والتعامل مع جدل الغيب الذي تكتفه صعوبات عدم التحديد الموضوعي في مقابل موضوعية جدل الإنسان وجدل الطبيعة. وهي موضوعية لا تخلو أيضاً من تعقيدات في سياق التحليلات الجدلية العلمية المعاصرة بمنطقيتها الحديثة ونظرياتها النسبية ومفاهيمها الاحتمالية.

خامساً: ثم هناك إشكاليات التأويلات المتعددة للنص الواحد، حتى قيل إن القرآن حمّال أوجه، بما في ذلك التأويلات المختلفة لحالة واحدة، فإذا طبق المجتمع حكم ما أنزل الله وأصابه خير فُسر الأمر بقول الآية: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَنَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٩٦﴾﴾ (الأعراف: ٩٦). وإن أصيب نفس المجتمع المطبق لشرع الله بشرّ كان ذلك من قبيل الاختبار والامتحان: ﴿وَلَتَبْلُؤَنَّكُمْ شَيْءٌ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَنَشِيرِ الصَّاعِرِينَ ﴿١٥٥﴾﴾ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿١٥٦﴾﴾ (البقرة: ١٥٥، ١٥٦) فليس ثمة قاعدة موضوعية تنبني عليها التأويلات ارتباطاً بتقنين محدد للحالات.

سادساً: ثم هناك التأويلات المختلفة لتعدّد المرجعيات، فإذا يقتصر القرآن على حدّ الجلد للزانية والزاني يؤخذ من السنّة النبوية حدّ الرجم للمحصنة والمحصن، ثم يحدث التضارب في العلاقة بين المرجعيتين فيما إذا كانا يكملان بعضهما أم ينسخان بعضهما. بل قيل عن القرآن إنّ آياته تنسخ بعضها بعضاً، فأضافوا إلى مشكلة تعدد التأويلات للنص الواحد، وتضارب قواعد الفهم لحالة واحدة، إشكالية أن القرآن نفسه ناسخ لآياته بما يعني (منطقياً) أنه يفتقر للاتساق المنهجي بحيث قضت الضرورة بإنشاء علم (الناسخ والمنسوخ).

سابعاً: تقييد دلالات معظم الآيات بالواقع التاريخي كخلفية لفهمها فيما عُرف بعلم (أسباب النزول) - ومع إقرار عديد من المفسرين بنسبية الأخذ بهذه الأسباب - إلاّ أنها غالباً ما تُستخدم كمرجع حين يحدث الاختلاف بين المفسرين، وبذلك يفقد القرآن معنى الإطلاق الزمني والمكاني حين يُقيد فهمه بمرحلة التنزيل.

ثم إن الجهد (التدويني) الذي بلغ قمته في القرن الثالث الهجري قد شكّل (سلطة مرجعية) في فهم النص. فإذا قلنا إن تلك المرحلة برمتها، من

بداية التنزيل وإلى قمة التدوين، ترتبط بحالة مجتمعات رعوية وزراعية بوسائل وأدوات إنتاج يدوية، بحيث عكس التعامل مع النصوص هموم تلك المرحلة وثقافتها، فكيف لنا - فيما إذا رجعنا لمرحلة التنزيل والتدوين - أن نعيد إسقاط ما فهم عليه النص على حالة مجتمعات معاصرة آخذة بأسباب التقنية؟! لذلك... فإنه لا العقلية الإسلامية المرتبطة بمرحلة التدوين وتثبيت معاني النص في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، ولا العقلية الوضعية المعاصرة، تتقبلان بسهولة - على الأقل للوهلة الأولى - النتائج التطبيقية للجمع بين القراءتين. فالتراثيون يعتبرون ذلك (خروجاً على النص) وثوابته وسلطته الشرعية التاريخية، كما يعتبره الوضعيون المعاصرون (خروجاً على تاريخانية النص)^(٧). فالمنهج محاصر ومنذ بدايته بعقليتين نقيضتين - فيما بينهما - ومتناقضتين معه بذات الوقت، ويتطلب الأمر جهداً لتفكيك هذا التناقض.

ثامناً: ثم كيف لكتاب لا تزيد كلماته عن سبعة وسبعين ألف كلمة ونيف أن يكون مطلقاً محيطاً ومستوعباً للوجود الكوني وحركته؟ إذ يكفي أن تكون الموسوعة البريطانية بكامل مجلداتها دون مستوى الإحاطة إلاّ اختصاراً في حدود المواضيع التي طرحتها؟

تاسعاً: ثم إن في القرآن ما هو رمزي ويتسم بالدلالات الوسيطة في حين يقتضي التحليل المنهجي وضوحاً في العبارات والدلالات، ومن ذلك فواتح الحروف في مطلع السور كألف لام ميم في مقدمة البقرة.

إشكاليات التعميم المنهجي والعالمي:

قد أكدنا على أن أهم شروط البديل أن يكون منهجياً مستوعباً ومتجاوزاً للسقف المعرفي المعاصر بمنظور كوني، ينطلق من الجمع بين القراءتين وباتجاه جدلية الغيب والإنسان والطبيعة. وأن يكون الخطاب عالمياً متفاعلاً مع مختلف الأنساق الحضارية. ومن هنا تظهر إشكاليات القدرة على التعميم.

أولاً: إن المنهج إذ يعتمد البعد الغيبي والمصدر القرآني - وهو

أمر تتقبله العقلية الإسلامية على نحو متفاوت - فإن ذات المنهج مركب على جدل الإنسان وجدل الطبيعة، وهما جدلان متولّدان في أحشاء التجربة الأوروبية ومنذ القرن السابع عشر وفي إطار المعركة ضد اللاهوت والتفكير الميتافيزيقي، وهي أوضاع فكرية معقدة لم تعشها المجتمعات الإسلامية، إذ إن الحداثة الأوروبية وما بعدها، أي من (تفكيك المسلّمات الإنسانية) والثوابت الأيديولوجية التاريخية، وإلى (تفكيك الذات الإنسانية) فيما بعد الحداثة بداية بالمنطقية الوضعية الحديثة^(٣)، نتجت عن ثورات صناعية أولى وثانية ثم تقنية وفيزيائية. لهذا إذا تقبّل العقل المسلم جانباً من معالجات البُعد الغيبي فإنه لا يكاد أن يتعامل مع بُعدي الجدل الإنساني والطبيعي^(٤) إلاّ في حدود محاولات التوفيق المستحسن بين الدين والعلم أو نقد الفكر الغربي والوضعي. ولهذا فإن (التعميم المنهجي) يصبح قاصراً على (النخبة) التي عايشت مستحدثات الحضارة الغربية، في حين لا ترى (الأكثرية) وجود أزمات في تركيبها الحضاري تستوجب هذا النوع من المعالجات المنهجية، وهكذا يبدو خطابنا المنهجي متجهاً إلى الحضارة الغربية وعالميتها الوضعية المعاصرة بأكثر من حقيقة اتجاهه إلى العالم الإسلامي كما ذهب إلى ذلك البعض حين تساءل عن توجه خطابنا.

ولا يرجع الفارق هنا إلى (تفاوت) بين العقليتين، عقلية المجتمعات الإسلامية وعقلية المجتمعات الغربية، باعتبار الأولى (متخلفة) والثانية (متقدمة)، فكلاهما يعيش مأزقاً، في تخلفه أو في تقدّمه، ولكن يرجع الأمر إلى (فارق النسق الحضاري)^(٥) وما ينتهجه من مناهج معرفية^(٦)، وهذا أمر يتطلب التحليل الدقيق. علماً بأن النسقين يعيشان مأزق عدة، ويحاولان الخروج منها، إسلامياً بمنطق (التجديد) وغريباً بمنطق (نقد الحداثة وما بعدها)، فالى أي مدى يمكن (التعميم المنهجي) وإجراؤه على سطح أنساق حضارية مختلفة، وذلك مع استيعاب مشكلات الأنساق الحضارية الأخرى. علماً بوجود تداخل بين النسقين الغربي والإسلامي مما أدى إلى ظهور فكر المقاربات^(٧) والمقارنات^(٨).

ثانياً: صحيح أن القرآن قد أكد على عالمية خطابه والظهور الكلي لمنهجه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨)، كذلك: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٨) ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (٩) (الصف: ٨، ٩).

غير أنه ومع تكريس عالمية الخطاب والظهور الكلي للهدى ودين الحق، فهناك ما يبدو من ظاهر آيات أخرى من استمرارية للاختلاف وصراعات الأديان: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس: ١٩). وكذلك: ﴿وَلَكِن آتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَتَّبِعُوا فِئَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِيتَانِهِمْ وَمَا بِبَعْضِهِمْ قِبَلَةَ بَعْضٍ وَلَكِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٤٥).

قد ينبىء هذا الطرح ومثله كثير عن تضارب في دلالات ومعاني النصوص القرآنية، بما يبرز قيام علم كالناسخ والمنسوخ، وهو أمر ينتهي منطقياً إلى الطعن في وحدة الكتاب المنهجية والعضوية، وإلى الطعن في إمكانية تحقق العالمية أو الظهور الكلي لمنهجية الهدى ودين الحق.

ثالثاً: ولا تنتهي إشكالية الطرح العالمي للدين بما سقناه فقط، إذ تثير تساؤلاً حول موقع الخصوصية العربية - حاملة الرسالة العالمية - ضمن هذه العالمية نفسها. فهل يتلاشى العربي في العالمية باتساعها الإنساني فيفقد هويته، وباتساعها الجغرافي فيفقد وطنيته؟

رابعاً: ثم نعبّر من الإشكاليات المثارة حول طبيعة النص والتعميم المنهجي والعالمي إلى إشكاليات تتعلق بما يبدو للبعض كاستلاب^(٩) ديني للإنسان ومتاحات معارفه عن نفسه في إطار العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكاستلاب للطبيعة وقوانينها. وهي أمور تحتاج إلى إعادة قراءة وتحليل لفهمها كما ينبغي قرآنياً.

الإشكاليات بين جدل الإنسان وظاهر الاستلابات الدينية:

قد تأسس كتاب «العالمية الإسلامية الثانية» على القيمة الكونية للإنسان، وما كان نقدي للحضارة الغربية الوضعية إلا لأنها قد استلبت الإنسان واختصرت مقومات وعيه ووجوده. وكذلك كان نقدي للأهوت والعقليات الإحيائية التي استلبت قيمة الإنسان وحيويته باسم الدين.

في هذا النطاق تُطرح الاستلابات التالية:

١ - استلاب يبدو متعارضاً مع حرية الإنسان بمنطق العبودية، تفسيراً للآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطِيعُونِ﴾ (٥٧) (الذاريات: ٥٦، ٥٧). فالآية تستدعي - في ظاهرها - مفهوم العبودية المرتب على ما كان في الثقافة التاريخية السابقة من حالات الاسترقاق. أي المجال المعرفي الذي كانت تستخدم ضمن منظومته مفردة عبودية. ثم يمتد تحليل هذه المفردة (العبودية) ضمن علاقات ارتباط مع أوضاع التعبّد العملية من سجود وركوع، والمعنوية من تضرّع وسؤال دائمين: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (١٥) (فاطر: ١٥).

٢ - استلاب النزوع العلمي الإنساني اللامحدود باتجاه الكشف عن رموز الإنسان المغلقة ورموز الطبيعة: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٨٥) (الإسراء: ٨٥). ويرتّب على ما يبدو من انتقاص في العلم، استلاب آخر هو انتقاص القدرة الإنسانية دون الكشف العلمي الكوني:

﴿يَمَعَشَرِ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ (٣٣) ﴿فَبِأَيِّ آيَةٍ رَبِّكُمْ تَكْفُرُونَ﴾ (٣٤) ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُهَاسٌ فَلَا تَنْصَرِفَانِ﴾ (٣٥) (الرحمن: ٣٣ - ٣٥).

٣ - استلاب لممارسة الإنسان أدنى مستويات السيادة والتشريع بمنطق ما تُفسر به الحاكمية الإلهية: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾

وَأَحَدَرَهُمْ أَنْ يَقْتُولَكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْتُمْ أَنَّهَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ ﴿٤٩﴾ (المائدة: ٤٩).

وكذلك الآيات في سورة المائدة والتي تنتهي ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوُا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيتِي تَمْنَا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ (المائدة: ٤٥). فيظن بأن لا علاقة بين الإنسان والتشريعات، ولا قيمة للمؤسسات الدستورية التي يمكن أن ينظر إليها البعض كمجالس شورى غير ملزمة. وللرأي حدود يقف عندها، فلا اجتهاد مع نص من الكتاب أو السنة، أو ما أجمع عليه السلف، وما يُستحدث فمجاله القياس.

٤ - بما أن حاكمية المسلم نفسها تبدو منفية أو مستلبة بمنطق الفهم السائد للحاكمية الإلهية، فإن حاكمية غير المسلم وحقوقه الدستورية في إطار المجتمع المسلم تبدو منفية بشكل مزدوج، فهو إذ يعتبر خاضعاً (ضمنياً) للحاكمية الإلهية ولو ميزته بتطبيق بعض أحكام دينه غير المتعارضة مع الإسلام عليه، فإن موقعه السياسي والاجتماعي هو موقع المواطن من الدرجة الثانية حي يُعرف فقهيًا بأنه (ذمي) وتطبق عليه فقهيًا أحكام (الجزية) كبديل عن أسلمته أو قتاله. فعلاقة المسلم مع غير المسلم تظهر وكأنها تقوم على الاستلاب المزدوج في إطار المجتمع الواحد، كما تقوم على الاستقطاب الحدّي في إطار المجتمع العالمي، فدار الإسلام هي (دار السلام) وما دونها (دار حرب) أو (عهد)، وإن قال بعض آخر بدار (الدعوة) ودار (الاستجابة).

٥ - والمرأة يظهر أنها غير متكافئة مع الرجل في الحقوق ومتكافئة معه في

الواجبات، فشهادتها نصف شهادة الرجل، وحظ الرجل في الميراث مثل حظ الأنثيين، وحققها في تقرير الطلاق أضعف من حق الرجل، والنظرة إليها محاطة بمفاهيم الدنس، فهي (عورة) وكلها (فتنة) فلزم إسدال الحجاب عليها. فالمرأة والذمي يعيشان أوضاعاً مشابهة، في ما تنتهي إليه نتائج بعض الدراسات.

٦ - استلاب الفعل الحضاري وقوة العمل باعتبارها تحقيقاً للذات الإنسانية بما يصرف عن التعلق بالنزعة الأخروية، فما الدنيا - بدلالة المفردة - إلا دنية، وليست سوى دار عبور، مآل ما يُبنى فيها إلى اندثار، فلا يكون ضرورياً فيها إلا ما يقيم الحاجة: ﴿زَيْنَ لِلْبَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَقَابِلِ ﴿١٤﴾ ﴿قُلْ أَوْفَيْتُكُمْ بِعَهْدِي مَنْ دَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴿١٥﴾﴾ (آل عمران: ١٤، ١٥).

وحين يعلو الكفار بما لديهم تُستدعى آية أخرى بفهم معين: ﴿فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقَ أَنْفُسَهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ (التوبة: ٥٥). أما مضمون الحياة كما يُفهم من ظاهر الآية: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا إِذَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقَدِّرًا ﴿٤٥﴾﴾ (الكهف: ٤٥).

ويكفي أن نتفهم مقدار ما عكسته هذه التأويلات السلبية لهذه الآيات على جهود العلماء المسلمين المعاصرين حيث هرعوا لحضّ الناس على العلم الدنيوي في مواجهة ميراث الاستنكاف، وهو ميراث جعل من الحصول على العلم فرض كفاية وليس فرض عين. وكثيراً ما أشير إلى العلم بأنه علم الدين وليس علم الإنسان والطبيعة.

٧ - وكثير من الفضائل الأخلاقية وبالذات ما يتعلق بالجوانب الغريزية

لا يرى البعض أنها تُطرح لذاتها وإنما من خلال الزواجر والنواهي كسيطرة على الأحاسيس، ثم يُطلق العنان لنفس هذه الغرائز لتمارس إشباعاً غريزياً فيما يتضمنه المنظور الحسي للجنة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْمَفْزُوكَذَلِكَ بَيِّنٌ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ لَكُمُ الْآيَاتُ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ (البقرة: ٢١٩)، أما مثل الجنة التي يدخلها المتقون فيها: ﴿أَنْهَرُ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَرُ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَرُ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَرُ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ ﴿١٥﴾﴾ (محمد: ١٥). وكذلك: ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ﴿١٧﴾ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ﴿١٨﴾ لَا يَصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُزْفُونَ ﴿١٩﴾ وَفَلَكَهَمَةٌ مِّمَّا يَتَخَبَّزُونَ ﴿٢١﴾ وَلَعِبٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَبُونَ ﴿٢٢﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٣﴾ كَأَمْثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكْنُونِ ﴿٢٤﴾﴾ (الواقعة: ١٧ - ٢٣).

فالتصوير مُشبع للحواس والغرائز حيث يُطلق عنانها بلا حدود ولا تكليف كتعويض عن الحرمان من ذات الشيء في الدنيا، فلا يكتسب هذا الحرمان معنى الفضيلة الأخلاقية في ذاتها ما دام أن أصلها الأخروي يقوم على الإباحة. وهذه مظنة سائدة لدى كثيرين.

كما يطغى هذا التصوير الحسي الغرائزي للجنة على مقومات الإنسان الأخرى، العقلية والجمالية، إذ قل أن تُكتشف إشارات في الأدبيات الإسلامية البشرية لكيفية ممارستها. إذا لم نقل إن بعض التفسيرات تحرمها.

٨ - ثم هناك، وهذا هو أخطر ما في الأمر، الفهم الاستلابي للإرادة الإلهية في علاقتها مع الإنسان والكون، فالكل مقهور: ﴿لَهُمْ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧﴾﴾ (الشورى: ١٢). فلا يعود ثمة حاجة لدراسة قوانين تراكم الثروات وتفعيلها اقتصادياً، أما بالنسبة للقوانين الكونية الطبيعية فتتحول إلى مفهوم السنن التي يودعها الله بشكل قرآني بين الظواهر دون علاقات ارتباط لازمة: ﴿أَلَمْ تَرَ

إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾
ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ (الفرقان: ٤٥، ٤٦).

٩ - ثم يستثير مجرد ذكر الدين صراعات البشرية وانقساماتها، لا بين الأديان فحسب كما كان من حروب بين الفرنجة والعرب وأسميت بالحروب الصليبية، أو ما هو كائن بين الهندوس والمسلمين، بل وكذلك بين طوائف الدين الواحد، لهذا يبدو البحث في الخلاص عبر الدين غير متوافق مع العالمية بالرغم من فهم العالم الصناعي المتقدم في الشمال لهذه العالمية بوصفها (مركزية) متعالية على النصف الجنوبي من الكرة الأرضية ومهيمنة على شعوبها. ثم إن الدين بحكم هذه الانقسامات لا يشكل في نظر البعض كالعلم مرجعية تتوحد حول قواعده التعميمية المشتركة كافة الحضارات الإنسانية، بل على النقيض من ذلك يشكل الدين مرجعيات عصبوية متنافرة ومتناحرة، ولا يجدي القول في هذه الحالة حتى بالخصائص المشتركة للديانات الإبراهيمية الثلاث، فالمفاهيم التي يأخذ بها المسلمون والمسيحيون واليهود فيما يختص بالعلاقة بين الله والإنسان تختلف اختلافاً جذرياً.

١٠ - ثم هناك نوعية الحدود أو العقوبات والتأويلات المختلفة لمناطقها، فهناك الصلب وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف.

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ (المائدة: ٣٣). ويطبق بعض الفقهاء هذا النص على جرائم السطو المسلح تحت اسم (حدّ الحرابة).

وهناك عقوبات المثل: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾ (المائدة: ٤٥).

وكذلك حد القطع للسارق والسارقة: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا تَكْلَافًا. مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨).

ثم الزانية والزاني رجماً إن كانا محصنين فيما أسند إلى ما قيل أنه سقط من القرآن أو أسقط، أو فيما أسند إلى السنة تطبيقاً. أما الحد الوارد في القرآن فهو الجلد: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَشَهِدَ عَدَايُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٢).

١١ - ثم هناك المفاهيم الاصطفائية التي تبدو متماهية مع نظرية الشعب المختار وتداعيات الاصطفاء العرقي: ﴿يَبْنَؤُا إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٤٧). وكذلك اصطفاء نسل محمد: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ وَنَسَبَهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٣٣، ٣٤).

١٢ - ثم هناك ما يبدو وكأنه تكريس إلهي للفتاوت الطبقي: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْيِ رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ (النحل: ٧١).

١٣ - ثم هناك ما يبدو كأزلية لتفرق الجماعات وانقساماتها عبر الأديان: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَبَدَّلْنَاكُمْ بِأُمَّةٍ وَاحِدَةٍ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْنَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨) وكذلك: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١١٨) ﴿إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٨، ١١٩).

١٤ - وهناك ما يربط بين شعائر القربان وأصول الأضحية البشرية: ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَلَمٍ حَلِيمٍ﴾ (١١٩) ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي فِي الْمَنَازِلِ

آيَةِ أَذْبَحَكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَتَابَتِ أَعْمَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الْعَبِيدِ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَكَلَّمَهُ الْغَافِقُ ﴿١٠٣﴾ وَوَدَّيْتَهُ أَنْ يَبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَوَدَّيْتَهُ يَدْبِجُ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾ (الصفافات: ١٠١، ١٠٧). فما تم لاحقاً من فداء يُنظر إليه كمجرد بديل عن أصل مطلوب، أي القربان البشري.

الإطار المعرفي والسيكولوجي لهذه السُّلوب:

إنها سلوب وإشكاليات آخذة بخناق بعضها، فكأن لسان حالها يخاطبنا باستحالة ما نطلبه في القرآن من وعي مطلق وشامل ومحيط يعادل موضوعياً مطلق الوجود الكوني وحركته ومطلق الإنسان فيه.

إن الفهم البشري لنصوص القرآن على هذا النحو، وهو فهم متشعب اتسع في مجراه عبر عشرة من القرون - باعتبار عصر التدوين وما بعده - يؤكد على كل الجوانب التي يمكن أن تستلب الإنسان، فهو ليس مجرد فهم مجزأ ولكنه يشكل منظومة عقلية وسلوكية، بداية من استلاب الإنسان بالعبودية ومعنى الطاعة، وتفريغ شحنات وعيه ونزوعه العلمي، ثم تجريده عن ممارسة أي شكل من أشكال تقرير سيادته بمنطق الحاكمية الإلهية، مع دونية الآخر الذمي، وتدنيس المرأة، واستلاب الفعل الحضاري وقوة العمل، وإعطاء معنى تحقيري للحياة، ودمغها بأزلية التفاوت الاجتماعي والانقسام الديني، إضافة إلى الاصطفاء العرقي والتركيز على العقوبات الحسية، ثم بعد ذلك كله لا تؤدي هذه التضحيات وأشكال القهر والحرمان إلا إلى جنة غرائزية تعوض عن كبت هذه الغرائز في الدنيا، وتسود الصورة من بعد هذه القيم حين يصبح الإنسان نفسه قرباناً في أضحية.

إن كل المذاهب الوضعية، مع جزئيتها وقصورها، تبدو أقرب للإنسان المعاصر من منظومة هذه المفاهيم، وذلك دون أن نسقط من وعينا تفسيرات وتأويلات في الموروث حاولت أن تخفف من وطأة هذه المفاهيم ولكنها لم تخرج عن نسقها العام، وكذلك لا نسقط من وعينا محاولات للتوفيق بين

الحكمة والشريعة بمنطق عقلاني وفلسفات جنحت نحو البرهان وكتابات اجتماعية وتاريخية تبدت فيها روح النقد، وكذلك لا نسقط من وعينا تفسيرات وتأويلات معاصرة على مدى ما مضى من قرن ونصف من الزمان.

ولكن كل ذلك، وما فيه من ومضات وإضاءات، لا يندرج ضمن مشروعية الفكر السائد، إذا لم أقل الرسمي أو المدرسي بالمعنى الفكري والمنهاجي.

فهل نعود إلى الدوامه من جديد، بلا وضعية عانينا سلوبها، مثالية كانت أو مادية؟ وبلا دين عانينا سلوبه وفق هذه المنظومة المفاهيمية السائدة والمستحكمة؟ أم نحاول الوقوف بينهما بمنطق السلب (اللاأدري)؟

الاتجاه نحو تعميق الدراسات:

هذا بعض ما عرض لنا من إشكاليات منذ صدور الكتاب في عام ١٩٧٩، فوجدت نفسي في غمار التفكيك لما بدا للناس كمسلمات، يدارون إشكالياتها وحساسياتها بمحسّنات بدعية حين يختص الأمر بطرحها، أو بحيل شرعية، حين يختص الأمر بتطبيق الأحكام، أو بحجج تبريرية خصوصاً حين يتساءل المسيحي العربي - مثلاً - عن موقعه في مشروع دولة إسلامية قياساً إلى الطروحات المعاصرة حول الدولة الوطنية وحقوق المواطنة المتكافئة دستورياً وفي إطار العيش المشترك.

انصرفت طوال ما مضى من سنوات لتعميق المنهج ومعالجة الإشكاليات، مؤجلاً الطبعة الثانية للكتاب حتى تأتي ضمن عمل موسوعي وكمقدمة له، وكوثيقة تأسيسية، فموضوعات الكتاب تختزن في داخل فقراتها موضوعات عديدة عُجنت ببعضها، ولم أستطع وقتها تفكيكها لأنها كانت تأسرنني بشموليتها وليس تفاصيلها. وقد كنت آمل بإيضاح كيفية التعامل معرفياً ومنهجياً مع نصوص القرآن لتجاوز هذه الإشكاليات، على أن تتسع قاعدة الباحثين - ضمن هذه المنهجية - ولهذا كتبت في مقدمة الطبعة الأولى للعالمية ما يشير إلى هذا المعنى:

«لن يفوت القارئ أن يكتشف في هذا الكتاب، أسلوباً جديداً في (تحليل) القرآن وفي نهجه ضمن معطيات عقلية جديدة. لم أحاول (العصرنة)، وإنما حاولت (الاكتشاف) بوعي مفهومي تاريخي مغاير. فالقرآن وهو يكشف عن متغيرات عصورية يظل دائماً أكبر من أي عصر ومهيماً عليه بوعي متقدم. أسلوبنا يعتمد على (التحليل) عوضاً عن (التفسير)؛ وعلى (التبيين المنهجي) في إطار الوحدة القرآنية، بطرح (الجزء) في إطار (الكل)، عوضاً عن التفسير التقليدي للكتاب في أجزائه. وهي محاولة جديدة تتطلب استيعاباً مسبقاً لعدة علوم تخصصية في مجالات التاريخ واللغة والطبيعية والفلسفة إضافة إلى علوم الثقافات القديمة والأديان المقارنة. ولا أعتقد أنه بإمكانني ادعاء هذا النمط من الاستيعاب الموسوعي. لم أطرح - إذن - سوى مقدمة التحليل المنهجي وكيفيته؛ على أمل أن ينهض بالعبء الضروري طائفة من العلماء المتخصصين في مختلف هذه المجالات».

بعدها بدأت التأسيس على (أصول) العالمية لتفكيك هذه الإشكاليات، وتثبيت المنهج كمقدمة للعمل الموسوعي. فبدأت بدراسة (مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي) في عام ١٩٧٩^(١٠) لطرح الرؤية المستقبلية للمصير العربي من خلال القرآن بحيث يخرج المفكر العربي (من يأس المرحلة إلى تفاؤل التاريخ). وقد بلورت تلك الدراسة مفهوم (التدافع العربي - الإسرائيلي) وعلاقة الغيب بحركة الواقع التاريخي، ثم تعمقت تلك الدراسة على صعيد المنهج في محاضرة (الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية)^(١١) حيث كنت أبحر على تثبيت خصائص الشخصية العربية في إطار عالميتها ودون تدويب لها بطرح معنى (المكان) والارتباط به وما يعنيه التدافع العربي - الإسرائيلي من ميلاد جديد للشخصية العربية وليس خارج ذلك.

وهو أمر بدا فهمه متعسراً لدى البعض من الذين لم يميزوا بين طرحي للخصوصية العربية وعالمية الرسالة التي خرج بها العربي، فأفقدوه مكانيته،

كما أعطى غيرهم تصورات سلبية لمفاهيمه القومية، فبدأ تركيزي على هذه الناحية بالذات، معنى العالمية والانتماء المكاني بذات الوقت. واتخذت من مصر حالة محددة في دراستي: (الفصل بين مصر والعروبة.. فصل بين المكان والتاريخ)^(١٢) ثم عمدت لإعادة قراءة مفاهيم الانتماء العربي للخصوصية وللمكان وفي إطار عالميته وبمنطق التدافع العربي - الإسرائيلي في دراسات لاحقة، منها (الدين والرابطة الحضارية)^(١٣) و (الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)^(١٤) و (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية)^(١٥) ثم مضيت بالحفر عميقاً لاكتشاف الكيفية التي يفهم بها العربي علاقات الانتماء للمكان مع ارتباطه بعالميته، أي الكيفية التي يفهم بها معنى الوطن والقومية وفي إطار نزوعه العالمي، فكانت دراسة: (المفهوم القرآني للعروبة والدار في مقابل القومية والوطن - مقدمات تحليلية في فوارق النسق المعرفي وكيفية توحيد المسار المستقبلي للشخصية العربية)^(١٦).

إشكالية الارتباط بين العرب والعالمية الثانية:

قد ركزت على الدور العربي في إطار التدافع بين العرب وإسرائيل كأحد متاحات الخلاص البشري، بما عني للبعض نزعة قومية سافرة.

وقد مرّت البشرية بقرون من التجارب المرة لتنتهي بعدها إلى إدانة المفاهيم التي تتركز حول الذات القومية وادعاء التفوق الآري أو التفضيل العرقي، أو حتى أن يدعي قطب حضاري معين قوامته على البشرية.

وقد فهم البعض من كتاب «العالمية الإسلامية» وجود تناقض ما بين طرح المنهج الكوني والخطاب العالمي من جهة وإسناد الدور للإنسان العربي من جهة أخرى، أي بما يستدعي الطروحات العصبوية أو حتى العنصرية. وبدا أن ذلك الطرح يتناقض مع القرآن نفسه: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: ١٣). وهذا أحد جوانب الالتباس في

فهم هذا الكتاب. إذ لم ينظر بعض القراء إلى الكيفية التي طرحت بها دور الإنسان العربي في إطار (العالمية الإسلامية الثانية).

(فالعالمية الإسلامية الثانية) تعبير عن دلالة الكتاب (التاريخية)، حيث يطرح تنامي الدورات الدينية ضمن أربع مراحل، بداية بالدورة العائلية (آدم) ثم الدورة القبلية (بنو إسرائيل) ثم الدورة الأمية (العالمية الإسلامية الأولى) التي شملت غير الكتابيين، ما بين المحيطين: الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، منطلقة من الوسط من العالم القديم. ثم الدورة العالمية الشاملة (العالمية الإسلامية الثانية) حيث يظهر الهدى ودين الحق على مستوى العالم كله فيستوعب كافة الأنساق الحضارية والدينية لما تبقى من الشعوب الأمية غير الكتابية وتلك الكتابية^(١٧).

ويُستمد مفهومنا لهذه الدورات الحضارية الدينية، التي تبدأ بالعائلة وتنتهي إلى الكل البشري، من سياق الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، كما فصلناه في الكتاب. إذ إنه خطاب يقوم على (التدافع) بين هذه الحالات وحالات أخرى نقيضة لها ومماثلة لها من جنسها. ففي مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي مقابل فرعون وقومه كان هناك موسى وقومه، وفي مقابل الأمية الرومانية ذات الجذور الهيلينية وإن اتخذت المسيحية بشكل معين، وكذلك مماثلها الأمي الفارسي، كانت هناك في المقابل عالمية الأميين الإسلامية الأولى، وفي مقابل الحضارة الوضعية العالمية الراهنة والشاملة والتي تنطلق من (المركزية الغربية) هناك عالمية الإسلام الشاملة أيضاً والتي ستليها بإذن الله منطلقة من الوسط العربي العالمي.

فمفهوم الدورات التاريخية والتدافع الحضاري منذ آدم وإلى عصرنا الراهن وما بعده، محكوم بسياق قرآني يستند إلى منظور دفع الباطل بالحق، وما الوجود الإسرائيلي المعاصر الذي جاء من وراء التاريخ إلاّ مقدّمة لإنهاء عالمية الإسلام الأولى وفرض الحقبة الوضعية على الإنسان العربي، وستعيش البلدان العربية هذه الحقبة الوضعية، وبكل تفلّتها، شاءت أم أبت،

إلا منطقة واحدة تستعصي (خصائصها التكوينية) عليها، وقد ذكرت ذلك بنص واضح في الكتاب منذ عام ١٩٧٩م تحت عنوان: (الخلاصة التاريخية للمنهج) موضحاً: (أن الوضعية العالمية وفي مقدمتها إسرائيل قد صادفنا نجاحاً ما بين النيل والفرات ويحاولان فعل كل ممكن مضاد على مستوى الجزيرة العربية والمغرب).

فالعالمية الإسلامية الثانية تتولد تاريخياً من خلال تدافع عربي - إسرائيلي يكون مقدمة لظهور الهدى ودين الحق في العالم كله، لا عبر انتصار ذاتي للخصوصية العربية، أو تمركز عربي حول الذات ولا عبر وعي استرجاعي يعيد إنتاج الماضي الأمي في الحاضر العالمي، ولكن عبر تجاوز الإنسان العربي للمنحيين، الذاتي والماضوي، باتجاه رؤية كونية وعالمية جديدة يستمدّها من خلال تدافعه المستقبلي مع إسرائيل ومرتكزات الحضارة الوضعية العالمية الشاملة.

وليس في هذا القول أدنى نوع من استلاب الآخرين في هذا العالم بجعل العرب بديلاً عنهم في مجرى تطور العالم كله - عبر مختلف أنساقه الحضارية ومناهجه المعرفية - باتجاه البديل العالمي للحضارة الوضعية الراهنة، فالدور العربي يتأسس على (نقائض) الصهيونية باعتبارها ارتداداً للذات، وعلى نقائض الوضعية باعتبارها فلسفة للصراع كما سنرى من صفحات الكتاب. إذ لا يكون هذا البديل الحضاري العالمي من خصائص ما هو راهن، وإنما يكون نقيضاً له. فالمسألة هنا لا ترجع إلى ذاتية عربية ولكن إلى سياق دور تاريخي ومضمونه. ولا بد لكل دور تاريخي من مرتكز اجتماعي، وعبر منطق التدافع الذي يولد الخصائص النقيضة، والآن أصبحت النظريات والفلسفات أفكاراً تائهة في الفراغ، أقلها كيف تؤسس لعدالة اجتماعية حين لا يتبنّى الفقراء، وعبر مصالحهم وليس بالوعظ والإرشاد، هذا المطلوب؟! فثمة تحليل جدلي لهذا التدافع العربي - الإسرائيلي، والذي سينتهي بالإنسان العربي، شاء أم أبى، إلى تبني

الحضارة العالمية البديلة، فالقضية هنا ترتبط بالدور وليس بالذات، ولا تلغي أدوار الآخرين في هذا العالم، ولا حتى في إطار الحضارة الغربية نفسها وفي داخل الكيان الإسرائيلي نفسه.

وكما أننا لا نجرّد العالم، بمختلف أنساقه الحضارية ومناهجه المعرفية عن دوره المرتبط بخصائصه، كذلك يجب ألاّ نجرد العرب عن دورهم المرتبط بخصائصهم، فهم (كعرب) حَمَلَةٌ لهذا الدور، وأي محاولة لتهميش الشخصية العربية أو ترذيلها أو الطعن في قدراتها أو خصائصها أمر لا تفيد منه إلاّ الصهيونية والحضارة الوضعية العالمية الراهنة.

فالعربي هو حامل خصائص العالمية الإسلامية الثانية والشاملة، كما حمل من قبل خصائص العالمية الإسلامية الأولى، فمن يرد إدانة الشخصية العربية اليوم ويهمشها، فعليه أن يتدبّر بتهميشها والخطّ من قدرها منذ أن باشرت دورها تحت قيادة النبيّ والرسول الخاتم من قبل، فمن ذا الذي كان يفكر وقتها أن (حفنة من الأعراب) ستحمل حضارة شبه عالمية بديلة لتستوي بها ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً منطلقاً من الوسط في العالم، ثم تنحسر إلى هذا الوسط مجدداً لتبني كيائها المعاصر من بعد الضغط التتري شرقاً والإفرنجي غرباً؟ فإذا كان علينا أن نتحدث عن سلبات في الفكر والممارسات القومية قصرت دون فهم (الدفع الإسلامي) فعلياً أن نتحدث أيضاً عن سلبات في الفكر والممارسات الدينية قصرت دون فهم (خصائص الشخصية العربية).

مناهج التاريخ ومنطق الاستيعاب والتجاوز:

إذن، فهذا هو مضمون العنوان (التاريخي) للكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) المستند إلى منطق التدافع والدورات، من لدن آدم وإلى عصرنا الحاضر. فالكتاب يمهج لفهم التاريخ (إسلامياً) من هذه الزاوية، منطلقاً من علاقة الغيب المدروسة والمحققة بحركة الواقع البشري وبتجاه الغايات، ولكن دون أن يلغي المناهج الأخرى في فهم التاريخ، وإنما (يستوعب)

مقولاتها أياً كانت مصادرها، ثم (يتجاوزها) باتجاه منظور كوني، فكل ما هو دون المنهج القرآني الكوني لا يعتبر منفيًا ولكن يعتبر (جزئيًا)، يستعاد ويسترجع منهجياً لهذه الكونية ويضبط في إطارها.

فالتاريخ البشري وإن تمظهر في كثير من قوانينه بمنطق (التحدي والاستجابة) أو (الصراع الطبقي) أو (روح الحضارات) وما إلى ذلك من مؤثرات مختلفة، فإن المنظور الذي لم يدرس تاريخياً بعد هو مفهوم التدافع بين الوضعي والديني عبر التاريخ بامتداد رأسي في مجرى الزمن من آدم وإلى اليوم، وبتوسع أفقي في مجرى المكان تبعاً لاتساع الحالات من العائلية وإلى العالمية. إضافة إلى ظاهرة أساسية ترتبط بمجريات هذا التدافع بين الوضعي والديني ضمن حيز جغرافي يرتبط به تاريخ الوسط من العالم تحديداً وهي المنطقة التي تربط بين آسيا وأفريقيا وأوروبا، أي وسط العالم القديم.

فنحن - إذن - لا نطرح مفهوماً تاريخياً بديلاً لمختلف ما أسسته مدارس علم التاريخ، ولكننا نضيف إليه بُعْداً افتقرته ولم تتعامل معه، وهو بعد التدافع الوضعي - الديني. ودون أن ننحو منحى من (يوّله) التاريخ بمنطق لاهوتي يستلب فيه فعالية الإنسان وقوانين الطبيعة.

كذلك إذا كنا نختلف مع المدارس الوضعية في منطلقاتها وغاياتها حين تجرد التاريخ عن أي بُعْد غيبي مؤثر في حركة الواقع فإننا لا نرفض جملة وتفصيلاً تعاملها مع محركات معينة، اجتماعية كانت أو حضارية. بل نأخذها بمنطق (الاستيعاب والتجاوز) كما نكرر دائماً. أمّا الخط الفاضل بيننا وبين تلك المدارس الوضعية أننا ننطلق من (غائية الخلق) واتجاهه الحتمي نحو (الحق). ولكن دون أن نجعل من هذه الحتمية جبرية لاهوتية تصادر الإنسان والطبيعة، إذ إن مجرى هذه الحتمية يشق عبر تفاعل الغيب مع الواقع تفاعلاً جدلياً ولهذا كان منطق (الدورات والتدافع) وتبادل التأثيرات بين الديني والوضعي. فعبر منهجية القرآن نفهم (كن فيكون) في إطار توسطات جدلية للفعل الإلهي وليس بمنطق الاستلاب^(١٨).

إعادة قراءة نصوص الاستلاب:

إذا كنا قد صرفنا جهداً فيما وثقناه من محاضرات ودراسات للكشف عن خصائص الإنسان العربي في إطار عالميته، فإننا قد بذلنا جهداً في إعادة قراءة كافة النصوص القرآنية التي يُفهم من ظاهرها معاني الاستلاب، وعلى ضوء منهجية القرآن المعرفية، وذلك حتى يسترد الإنسان - وفق النص القرآني - موقعه في إطار الجدل الكوني وبمعزل عن أي استلاب لاهوتي. فكانت محاضرتنا بعنوان (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر)^(١٩) حيث نفينا الجانب الاستلابي في معنى العبودية لله مقارنة باستلاب المالك للعبد المملوك وفق المنطق البشري، وكذلك أتينا على تحليل معنى التفاضل في الرزق خارج توهمات المنطق القدري إذ يشير الله في سورة النحل إلى مصدر التفاضل باعتباره راجعاً إلى التحكم الإنساني في فائض القيمة. كما أوضحنا مفهوم الحرية المؤسس على حالة السلم الاجتماعي والاقتصادي كقاعدة لحرية القرار^(٢٠).

إعادة قراءة نصوص التشريعات والموقف من حركات الصحوة:

ثم كان تركيزنا على جانبين أساسيين يعتبران من أهم إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر:

الجانب الأول: ويختص بإعادة قراءة نصوص التشريعات الإسلامية، وكيفية فهم السنة النبوية الصحيحة.

والجانب الثاني: ويختص بأوضاع حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة.

أولاً: على صعيد التشريعات الإسلامية:

أوضحنا ما يتميز به التشريع الإسلامي من (تخفيف ورحمة) في مقابل تشريعات (الإصر والأغلال) اليهودية عبر البحث في نسق كل من الديانتين وصياغتهما التاريخية والمنهجية وكيفية علاقة كل منهما بالله،

فإذ يتجه النسق اليهودي إلى شرعة الإصر والأغلال وإلى العقوبات الخارقة المماثلة للعطاء الإعجازي الخارق كشق البحر مثلاً، وإلى (الحاكمية الإلهية) المباشرة وثم (حاكمية الاستخلاف) كما كان لداود وسليمان، وإلى الخطاب الحصري المتجه إلى بني إسرائيل تحديداً، فإن النسق الإسلامي ينسخ النسق اليهودي ويعتمد في المقابل على شرعة (التخفيف والرحمة) وعلى خلوه من المعجزات الحسية المنظورة وعلى (حاكمية الكتاب) المتفاعل مع العقل عبر تطورات الأزمنة واختلاف الأماكن، واستناداً إلى (عالمية الخطاب) الذي من شأنه أن يتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية فلا يكون حصراً على نسيية التطبيق العربي وتاريخانيته.

ولهذا أعدنا دراسة: (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج)^(٢١). وقد سبق لنا أن اعترضنا على قيام النظام السوداني بتطبيق حدود الإصر والأغلال على المسلمين بما في ذلك الصلب وقطع الأيدي باعتبارها عقوبات (نكال)^(٢٢)، غير أن تلك الدراسات كانت محاولة ابتدائية اكتملت بالدراسات اللاحقة، ولكنها كانت مقدمة أساسية لها.

وثانياً على صعيد السنة النبوية وأسباب النزول:

وفي هذا الإطار التشريعي كان لا بد من إعادة قراءة للسنة النبوية الشريفة وتطبيقاتها وبالذات فيما نسب إليها من تطبيقات تنسخ - على حد زعم البعض - نصوصاً قرآنية أو تأخذ بشرعة الإصر والأغلال، فأوضحنا أن (السنة النبوية هي التبيين بالقرآن)^(٢٣) ووجهنا إلى ضرورة القراءة التحليلية والنقدية لموروثنا عن عصر التدوين والمتعلق بأسباب النزول والأحاديث والسيرة، فهناك التباسات كثيرة ولهذا كتبنا ضعوا هذه العلوم في مكانها الصحيح - أسباب النزول والأحاديث والسيرة)^(٢٤) وكذلك (نأخذ بأسباب النزول ولكننا نعرف حدودها)^(٢٥).

وثالثاً: على صعيد حركات الصحوة الإسلامية المعاصرة:

وقد تطلب التواصل مع هذا الجهد توجيه الخطاب إلى الحركات الدينية المعاصرة، وبالرغم من أننا قمنا بذلك في دراسة (الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن) والمشار إليها في مقدمة هذا المدخل، فقد حددنا مكامن الأزمة في تركيب هذه الحركات من خلال دراسة بعنوان (الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة)^(٢٦) موضحين فشل اختيارات هذه الحركات على مستوى الفكر والممارسة، فهي عاجزة عن مواجهة مشكلة التعددية ضمن نطاق الفكر الإسلامي وبما يصون وحدة الجماعة الوطنية، لأنها لا تدرك مميزات الخطاب الإلهي حين يتوجه تارة للناس بالمستوى التعميمي الإنساني، وحين يتوجه تارة للمؤمنين والمسلمين بمنطق التخصيص. كما جهلوا الخطاب الإلهي التاريخي الذي يميز بين حالات الأمم وتشريعاتها، فطبقوا على المسلمين التشريعات التوراتية دون أن يتبينوا صحيح السنة ودون أن يتبصروا في منهجية القرآن الضابطة لهذا النسخ. كما زرعوا المفهوم التوراتي حول (التكفير) داخل المفهوم الإسلامي القائم على (التطهير)، وحولوا عالمية الإسلام إلى مجتمعات الانغلاق التلمودي غير القابلة للتعايش لا مع مواطنيها ولا مع غيرها. وحولوا مفهوم (الأمة الوسط) التي ترفض الثنائيات الحضارية إلى منطق الصدام الحضاري.

ثم أكدنا أنه ما من جماعة تنوب عن الأمة باسم الإسلام، وأن ثمة تداخل نسبي بين الأمة والجماعة، فالأمة الداعية إلى الخير والآمرة بالمعروف كما تنص على ذلك سورة آل عمران: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ (سورة آل عمران: ج ٤ ي: ١٠٤) إنما يُنصّ عليها بين آيتين، تدعو أولاهما إلى الاعتصام الجمعي بحبل الله ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا

حُفِرَ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾
 (ي: ١٠٣ آل عمران)، وتدعو ثابتهما إلى نبذ الفرقة والاختلاف ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾
 ﴿١٠٥﴾ (ي: ١٠٥ آل عمران). وهذا ما كتبناه بعنوان: (لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام)^(٢٧) ثم واصلنا التأكيد على عجز الحركات الدينية المعاصرة واستحالة طرحها لأي بدائل حقيقية وذلك في لقاء مع مجلة (الشاهد) بعنوان: (هل يملك الأصوليون الحل؟!)^(٢٨) وما كانت هذه الكتابات والمواقف إلا تعميقاً لما أوردته في نصوص الطبعة الأولى للعالمية الإسلامية الثانية بعنوان (لماذا فشلت حركات التجديد - الصفحات من ٢١٤ إلى ٢١٩).

التمييز بين التوظيف الإلهي للغة والتوظيف العربي:

اقتضى التواصل استمراراً في التعميق المنهجي والمعرفي، وفي حقول شتى تبعاً للإشكاليات المثارة، فأخذت بتطبيق المنهج على (نماذج) من هذه الإشكاليات، ومن بينها - على سبيل المثال - ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن وتحديد العائد المعرفي في معنى المفردات بطريقة السنية معاصرة تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم، وطبقت ذلك على الفرق بين (لمس) حيث تعني قرآناً تناول باليد أو الاحتكاك العضوي والحسي، و (مس) حيث تعني التفاعل العقلي والوجداني، فلم يمنع الله (لمس) المصحف فهو للبشر أجمعين وكيفما كانت حالاتهم، فلم أن يتناولوه، أما (مس) القرآن بما يعني التفاعل مع مكنوناته وأعماقه فيتطلب حالة من الاستعداد ﴿إِنَّكُمْ لَقَرَأْنَا كَرِيمٌ﴾ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ (الواقعة: ج ٢٧).

قد عالجتنا هذا النموذج تحت عنوان (مس الكتاب غير لمسه)^(٢٩) ولكن لأن هذا التحديد المعرفي القرآني في دلالات الألفاظ يصطدم مع مرويات موروثه فقد طرح سماحة الشيخ المرحوم أحمد بن عبد العزيز

المبارك الرأي الموروث والمخالف في رده علينا - رحمه الله - بعنوان (مذاهب الأئمة في مسألة مس المصحف)^(٣٠) وقد كان الشيخ أحمد بن عبد العزيز رئيس دائرة القضاء الشرعي في أبوظبي، فجمع في مقاله ما بين مرجعية التراث والسلطة الدينية الزمنية التي لم يمارسها بحقي - جزاه الله خيراً.

واهتمامي بالإشارة إلى رد الشيخ المبارك، أن رده يشكل (نموذجاً) للمرجعية التراثية في تعاطيها مع أي منهج معرفي معاصر، وسيتكرر هذا النموذج وبنفس أسانيده ومعطياته في نقده للكثير من طروحاتنا. سواء على مستوى معالجة (العائد المعرفي) للمفردة اللغوية أو على مستوى النقض بالأسانيد التاريخية.

ومن هنا يتضح لنا أن معالجة النص القرآني عبر ضوابط الاستخدام الإلهي للمفردة، وهو استخدام مميز يرقى بالمفردة إلى مستوى المصطلح يتعارض مع ما وثقه العرب في لسانهم البلاغي ويصطدم كذلك بمرجعية الموروث، فالاستمرار في مثل هذا العمل وإنجازه ليس بالأمر السهل، علماً بأنني قد سبق وأن عالجت هذا الموضوع في كتاب العالمية الإسلامية الثانية حين أوضحنا الفارق بين الاستخدام الإلهي للغة العربية والاستخدام الكلامي العربي البلاغي لها^(٣١).

فبما أن القرآن مركب على اللغة كأداة تعبيرية، وبما أنه مركب على منهجية معرفية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، فإن استخدام هذه الأداة التعبيرية - أي اللغة - يجب أن يكون بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، بحيث تتحول المفردات من مجرد كلام إلى (مصطلحات) دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردة أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها.

دون ذلك تصبح مفردات الكتاب عرضة لتضارب المعاني واختلاف التأويلات والتفاسير، وقد سبق لي أن ذكرت في العالمية ص (١٦٤):

«ارتقى القرآن بكلمات التمييز والتفرد في خصائص الكلمات فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل كنفسية العربي تماماً أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى. ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم. ما من كلمة إلا ولها دلالتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو متشابهة، لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق. وليس الأمر قضية ظاهر وباطن وإنما حرف محدد وقد رأينا كيف أن فرقاً لم يبد للناس جوهرياً بين (مس) و (لمس) قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ. وأقول صراحة أن الأخطاء كثيرة وترجع الأسباب في معظمها إلى مراحل الانحطاط الحضاري اللغوي منذ القرن الهجري الثالث فحمل القرآن ما ليس من طبيعته وفهمت مكنوناته خطأ في جوانب هامة تتصل بحياة المسلمين. وسنعرض لهذا في دراسات لاحقة إن شاء الله».

ثم حددت الأمر بوضوح أكثر في صفحات لاحقة ومنها ٢٨٩ و ٢٩٠، شرحت فيها هذه الإشكالية:

«غير أن معرفة اللغة العربية وحدها لا تكفي في الفهم الدقيق لبعض خفايا الكتاب. فالقرآن ليس عربياً فقط باعتباره متنزلاً بلغة العرب ولكنه كبناء إلهي ضمن هذه اللغة استوعب مفردات اللغة نفسها ضمن استخدامات دقيقة للغاية قل أن فطن إليها أهل اللغة أنفسهم. من ذلك النموذج الذي سقناه حول استخدام القرآن لعبارة (مس) في غير معنى (لمس) وهو استخدام غابت مميزاته عن المفسرين. إن التحليل الدقيق للقرآن يتطلب (قاموساً قرآنياً) جديداً يعتمد في فكرته على تحديد معاني المفردات كما يحددها القرآن نفسه وكما يستخدمها. فهناك فارق دقيق بين شاعرية العرب اللغوية مع تفرد لها اللساني ودقة التوظيف القرآني لهذه اللغة. إن هذا القاموس - الذي سيكون شاغلي لفترة طويلة من الزمن - سيكشف عن استخدامات قرآنية للمفردات قل أن فكر فيها العرب أنفسهم، وسيساعد في

جلاء مفهومات كثيرة ظلت مكنونة في القرآن. إن مكنونية القرآن التي لا تمسها إلا نفوس طاهرة هي ما جعله الله لنا من بعد النبوة.

إن هذا الطرح يتصل بقضايا بالغة الحساسية في حياة المسلمين، فحين نقول أن المفردة اللغوية - وفق ضوابط الاستخدام الإلهي لها - لا تعطي سوى معنى واحد محدد وتمتيز عن غيره دون تشابه أو ترادف، وأن العائد المعرفي للمفردة في سياق الكلام العربي ليس هو بالضرورة عائدها المعرفي في البيان القرآني، فإن هذا المفهوم ينسحب على إعادة معالجة معنى المفردات في القرآن، حيث سنكتشف - كما مثلت سابقاً - أن مس المصحف هو الإحساس والوعي بمعانيه وليس لمسه عضوياً باليد، فلا يمسه إلا المطهرون لا تعني لا يلمسه إلا مسلم أو من كان على طهارة.

وتمتد خطورة هذا الطرح إلى التمييز بين مفردات تبدو مترادفات، فالعورة في القرآن غير الفرج، والسؤأة غير العورة، والحجاب غير الخمار، والأرض المحرمة غير الأرض المقدسة، والأمر الإلهي غير الإرادة الإلهية، وكلاهما غير المشيئة الإلهية، والمكنون غير الباطن، والأمي ليس عديم القراءة والكتابة ولكنه غير الكتابي - ولا يعني ذلك معرفة النبي بالكتابة، فالنبي أمي بوصفه على غير كتاب سابق ولكنه أيضاً (لا يخط بيمينه)، فاجتمعت لديه صفتان (أمي غير كتابي - ولا يخط بيمينه).

أهمية هذا العمل اللغوي القرآني أنه يتصل في جانب كبير منه بخصائص (البنائية القرآنية) التي تعطيه صفة (الإطلاق) حيث يمكن وقتها الإجابة على ذلك التساؤل اللحوق: (كيف يمكن لكتاب لا تتجاوز كلماته السبعة عشر ألفاً ونيف أن يحتوي قضايا الوجود ويكون معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته مهما تغير الزمان والمكان؟).

إن هذا الأمر يتطلب جهداً موسوعياً ولا شك، خصوصاً حين نشرع في تحديد العائد المعرفي للمفردة في إطار الاستخدام القرآني لها، حيث يكون (حفرنا الألسني) من داخل بنائية القرآن وفي إطار منهجيته الضابطة.

إن القرآن كون تحكمه بنائية في غاية الانضباط المنهجي، ولهذا قال الله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّكُمْ لَقَسَمْتُمْ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمًا ﴿٧٦﴾ إِنَّكُمْ لَقَرَأْتُمْ كَرِيمًا ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨١﴾﴾ (الواقعة: ج ٢٧). فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كلها، فكذلك القرآن، بنائية منضبطة إلى مستوى الحرف وإعرابه وتشكيله، (فلا أقسم بمواقع النجوم). وعلى هذا الأساس يجب التعامل مع الكونية القرآنية. وهذا ما يميز الاستخدام الإلهي للغة عن الاستخدام البشري، ومن هنا يكتسب القرآن خصائصه البنائية. ومن هنا بالتحديد تكون استجابته للتحليل المنهجي في إطار وحدته العضوية التي صيغ بها حين عمد الرسول ﷺ إلى إعادة الترتيب (الوقفي) لآيات الكتاب قبل التحاقه بالملا الأعلى بقليل. وقد أشرنا إلى ذلك في صفحات الطبعة الأولى للعالمية (١٦٩ و ١٧٠).

ضوابط الاستخدام المنهجي النبوي للغة:

وهذه إشكالية أخرى في معالجة (متن) الأحاديث النبوية قبل الانصراف إلى أسانيدھا. فكما سبق وأن أكدت على الاستخدام الإلهي المميز لمفردات اللغة العربية فإني أؤكد أيضاً على التوافق والانسجام التام بين لغة الرسول ﷺ ولغة القرآن بحيث لا يحدث التضارب في المعاني والدلالات، واتخذت نموذجاً لذلك الحديث المنسوب إلى الرسول ﷺ، والذي يرد فيه القول (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته). وأوضحت تضاربه مع آيتين وردتا في القرآن، الأولى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٠٤﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي: ١٠٤). وكذلك: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَسْمَعُ غَيْرَ مُسْمِعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا

يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٤٦﴾ (النساء: ج ٥ ي: ٤٦).

إن دلالات (راعنا) التي نهى الله عنها مرتين واستبدالها بـ (انظرنا) خطيرة جداً، فراعنا تحط من قدر الناس بتحويلهم إلى (رعية) من مرعى حيث يقودها الراعي بعصاه. أما (انظرنا) فمن النظر والعناية والتكافؤ. ولم يستخدم الله في كل القرآن مفردة مراعاة أو رعاية وإنما استخدم مفردة (عناية) رجوعاً إلى العين والنظر، وهكذا خاطب نوحاً ﴿وَأَصْنَعِ الْفُلَكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَجِّحْنَا﴾ (هود: ج ١٢ من ي: ٣٧). وكذلك: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ﴾ (القمر: ج ٢٧ ي: ١٤). وكذلك خاطب موسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه: ج ١٦ من ي: ٣٩). وكذلك خاطب محمداً: ﴿وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (الطور: ج ٢٧ من ي: ٤٨).

فالمسألة هنا منهجية إذ ترتبط بمضمون العلاقة بين الله والبشر وبين الأنبياء والبشر، فلا تنحط إلى دونية البهائم، فالله لا يستلب الإنسان ولا يحط من قيمته، وقد عزا الله ذلك الأمر إلى تحريفات اليهود في آية (النساء: ٤٦).

فلغة الرسول ﷺ تتوافق بالضرورة المنهجية مع لغة القرآن، لتوثيق وحدة المقاصد والمعاني، ولهذا جعلت من لغة القرآن المميزة مرجعاً لتوثيق (متن) الأحاديث أيأ كان سندها.

كما أن الذين جاءوا بهذا المتن حول الرعية والمراعاة لم يتبينوا موقف القرآن من مجتمعات البداوة والرعي، فقد أظهر الله ما تنطوي عليه سلوكيات تلك المجتمعات من قسوة ونفاق، وقد واجه موسى هذه الحالة في أرض مدين: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ (القصص: ج ٢٠ ي: ٢٣). وكذلك واجه محمد ﷺ هذه الحالة في المدينة فخاطبه الله بقوله: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ

كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾ (التوبة: ج ١١ ي: ٩٧). والأعراب في لغة القرآن هي البدو والبدواة قياساً إلى الحضرة ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ﴾ (التوبة: ج ١١ من ي: ١٠١). ويتأكد معنى البدواة للأعراب في قول الله: ﴿يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِن يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ﴾ (الأحزاب: ج ٢١ من ي: ٢٠). ولم يرد الاستثناء في حقهم إلا قليلاً: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (التوبة: ج ٢١ من ي: ٩٩)، وبصياغة التبعيض (ومن الأعراب).

فالقرآن يتوجه بالنقد إلى سلوكية الراعي والرعية، وحياة الأعراب والبدواة بقيمها الاجتماعية والأخلاقية، وتناوبها ومطلقاتها الفردية، ثم يحذر من استخدام هذه المصطلحات (راعياً) ويربط بين قول اليهود (راعنا) ولعنته عليهم، فكيف يجيز البعض لنفسه إسناد حديث للرسول يتناقض في متنه مع منهجية القرآن وضوابط معانيه لمجرد انصرافه إلى السند وليس المتن؟

قد شوه كثير من المؤرخين تاريخ صدر الإسلام كما شوه السيرة النبوية الشريفة وذلك بأن جعل منطلق الإسلام من بيئة بدوية وأعرابية، وهذا ليس بصحيح، فقد انطلق الإسلام من البلدة الحرام وهي موئل حضري ومركزاً لتجارة الصيف والشتاء، وحين كانت الهجرة فقد اتجهت إلى مركز حضري آخر في المدينة المنورة، أما الأعراب في البادية فقد استعصوا على الإسلام، وشكلوا سناً لزعماء الشرك من قريش في معركة الأحزاب، كما مارسوا العصيان أكثر من مرة حتى قال الله فيهم: ﴿وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِتَرْوِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿١٢﴾ وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْتَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٣﴾ (الأنفال: ج ١٠) فبعزة الله ثم حكمته تم تأليف تلك المطلقات الفردية المتناوبة.

ونفس الخطأ يرتكب في التاريخ المعاصر حين يطرح البعض بأن قيام

الدولة السعودية الأولى (١٧٤٥ - ١٨١٨) وما يليها كانت حلفاً بين البدو وسلفية الشيخ محمد بن عبد الوهاب، في حين أن ذلك الحلف قد انطلق من مركز حضري في (الدرعية) والذين ساندوا الدعوة هم علماء من الحضرم وكذلك الذين قادوا مسيرتها. وقد استعصى عليها البدو حتى فرض عليهم عبد العزيز آل سعود في مرحلة الدولة السعودية الثالثة بداية من عام ١٩١٢ التوطين في (الهجر) واضطر حتى إلى قتالهم حين عارضه زعماء قبائل مطير والعجمان وعتيبة (فيصل الدويش وابن حثلين وابن بجاد) وذلك في معركة (آبار السبله) عام ١٩٢٩^(٣٢).

وإلى هؤلاء البدو تنسب كل الممارسات السلبية في تجربة الدولة السعودية عبر الثلاثة حقب، بما في ذلك أعمال السلب والنهب.

فحين نتوقف لدى حديث (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) فإن المسألة هنا منهجية وليست عرضية. فإن ينسب للرسول مثل هذا القول فإن القضية تمضي إلى صميم المنهج من حيث الدلالة على افتراق بين منهج الرسول ومنهج القرآن، وهذا هو المستحيل بعينه. ولهذا انطلقنا من هذا النموذج وغيره لنؤكد على أن سنة الرسول هي (التبيين بالقرآن) وفي إطار الضوابط المنهجية للقرآن وما يتبعها من ضوابط لغوية.

بل إنه ومن المشكوك فيه على مستوى السيرة النبوية أن الرسول كان في يوم من الأيام محترفاً لمهنة رعي الأغنام، فهو مع يتمه كان سليل بيت من أعرق بيوت قريش، وقد كفله عمه (أبو طالب) واعتنى به حتى في الرضاع والتنشئة. وهناك فرق بين احتراف الرعي ومزاولته في الصبا دون احتراف كوجه من وجوه البيئة الاجتماعية، مثال ركوب الخيل والمسابقات.

ضوابط فهم السنة في علاقتها بالقرآن:

إن مجرد البحث في ضرورات التوافق بين متن الأحاديث النبوية ودلالات الألفاظ القرآنية المنبئية على ضوابط منهجية ومعرفية، يقود حتماً

للبحث في علاقة السنة بالقرآن. وليس في قولنا هذا ما يبطل السنة، بل على النقيض من ذلك فإننا نؤكد على ضرورة الالتزام بمرجعية السنة الصحيحة التزاماً لا لبس فيه ولا غموض، وذلك لسبب أساسي وجوهري يتعلق بضبط اجتهادات الأمة وعلمائها ومفكرها فيما يأخذونه من منهجية القرآن. فلو لم يكن الرسول بقوله وفعله الصحيحين، يشكل المرجعية التطبيقية لمنهجية القرآن لوقع اختلاف كبير بين المجتهدين، مثال على ذلك: إنه إذا لم يكن الرسول قد حدد الفجر بركعتين والمغرب بثلاث ركعات والعشاء والظهرين بأربعة، وجئنا نحن لنقول أن صلاة الفجر صلاة انفلاق بين خيط أبيض وخيط أسود وتستوجب الثنائية في ركعتين. وأن الغروب شفق مركب من ثلاثة ألوان بما يعني التركيب من بعد الانفلاق، فيكون المغرب في ثلاثة من الركعات، وأن الغسق ليل واستواء رحمانى على العرش والاستواء على كرسي رباعي القوائم فيكون العشاء أربعة.

ولو قلنا أن تكبيرة القيام هي وقوف بين يدي الله فيقال فيها (الله أكبر) بتطلع إلى الكونية التي سخرها الله للإنسان في عالم المشيئة، وأن الركوع تقديس لله فندعوه بصفات التعظيم (سبحان ربي العظيم) وأن السجود تنزيه لله فندعوه بصفات العلو فوق الزمان والمكان (سبحان ربي الأعلى).

لو قلنا كل ذلك، ومهما أتينا من أسانيد، لكثير الجدال، ولا تهمنا بالعرفانية، ولتاقت الأمة بين مجتهد وآخر، يدعي كل منهم أنه يملك ناصية المنهج القرآني ويستمد منه المعرفة والأحكام.

فمرجعية السنة ضماناً للأمة وضمانة للمنهج ولهذا لا نبطل السنة النبوية قط، وإنما نضبط رواية الراوي لا بمعالجة صحة الأسانيد فقط، ولكن بتحليل نصوص المتن قياساً إلى القرآن كما فعلنا في حديث (كلكم راع) وفي أحاديث أخرى منطلقين من وحدة المنهج الإلهي والنبوي، فلا يمكن أن تكون شرعة القرآن هي شرعة (التخفيف والرحمة) ثم نستجيب لروايات تنسب إلى الرسول تطبيق شرعة (الإضر والأغلال) على المسلمين،

فإذا استجبنا لذلك فإن المسألة ستنتهي لما هو أخطر، فالقول بأن الرسول قد طبق شرعة الإصر والأغلال فذاك يعني أنه - أي الرسول - ليس هو النبي الأمي المبشر به في سورة الأعراف والذي من علائمه أنه يضع عن اليهود ومعتنقي الديانات السابقة شرعة الإصر والأغلال ويتحول بالدين نحو الخطاب العالمي ﴿وَإِنَّا نُرِيَنَّكَ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَبِئْسَ مَا كُنَّا مِنْكُمْ شُرَكَاءَ إِنْ لَمْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ الْحِكْمَ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنَّا لَأَوْتَيْنَاهُ إِنْ شَاءَ رَبُّنَا الذِّكْرَ وَلَئِن لَأَبْهَمُنَا بِمَا نَكْتُبُ إِلَيْكَ وَإِنَّا لَمُبَشِّرُونَ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ وَكَانُوا كَانِثِينَ فِيهَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَبِئْسَ مَا كُنَّا مِنْكُمْ شُرَكَاءَ إِنْ لَمْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ الْحِكْمَ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنَّا لَأَوْتَيْنَاهُ إِنْ شَاءَ رَبُّنَا الذِّكْرَ وَلَئِن لَأَبْهَمُنَا بِمَا نَكْتُبُ إِلَيْكَ وَإِنَّا لَمُبَشِّرُونَ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ (الأعراف الآيات من ١٥٥ وإلى ١٥٨).

فمعالجة الأحاديث ترتبط بقضية منهجية خطيرة، فكل حديث يروى ويكون مخالفاً للمنهج إنما يبطل مصداقية النبوة الخاتمة نفسها وذلك حين تشير هذه المرويات إلى أفعال وأقوال تنسب للرسول وتكون نقيضة لعلائمه التي بشر الله بها. ولهذا كتبت أن مثل هذا الأمر من كيد اليهود (لماذا يكيد اليهود للإسلام والنبي الأمي) ^(٣٣)، وذلك بهدف إبطال النبوة الخاتمة التي تنزلت على غيرهم: ﴿مَا يَوْدُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١٥٥﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي: ١٥٥).

فبالنبي الأمي نسخ الله تعاقب النبوات فيهم. وبشرعة التخفيف والرحمة نسخ الله ما كانوا عليه من شرعة إصر وأغللال، وبالإسلام الذي هو دين الأنبياء نسخ الله مرحلة الإيمان اليهودي. فالإسلام دين الأنبياء وهو أرفع درجة من الإيمان ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْبِيِّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوْنَ الْنَّكَاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِعَاقِبَتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة: ج ٦ ي: ٤٤) (٣٤). وبقبلة البيت الحرام نسخ الله قبله المسجد المقدس، والبيت الحرام أرفع درجة من المسجد المقدس، لأن حرمة البيت تتعلق بذات الله في حين أن قدسية المسجد الأقصى تتعلق بعلاقة الله النسبية مع البشر، ومحمد أرفع درجة من موسى، لأنه إمام المسلمين وموسى إمام المؤمنين وإبراهيم إمام الناس (٣٥) والإسلام خاتم الرسالات ومحمد خاتم النبيين (٣٦). وقد رفع الله الأميين العرب إلى مرتبة الإسلام بحكم ارتباطهم بثلاثية البيت الحرام وختم النبوة وآخر الرسالات وجهادهم في سبيل الله ولم يكونوا قد تجاوزوا مرحلة الإيمان الذي لم يكن قد دخل حتى في قلوبهم بعد (٣٧).

إنها منظومة متكاملة حاول اليهود إبطالها بكل الوسائل، بداية من تقولهم أن الرسول قد طبق شرعة الإصر والأغللال، وذلك حين طبق عليهم سيد الأنصار نصوص التوراة بحق من يشاق الرسل ويفسد في الأرض كما يرد في سورة المائدة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾﴾ (المائدة: ج ٦ ي: ٣٣) (٣٨).

أراد اليهود تزييف كل ذلك فطعنوا في التطبيق الرسولي من الرجم وإلى قطع الأيدي، وقالوا بأن الإيمان أرفع درجة من الإسلام، وبرعوا في

دس كل ذلك على الأحاديث، وانصرف المسلمون إلى السند وليس إلى المتن، وإلى المنسوبات وليس إلى المنهج، وتلك كارثة لا زالت تلم بنا إلى اليوم، حتى أن الناس قد جهلوا قيمة مكة فجعلوها أرضاً مقدسة وهي محرمة وأرفع درجة من القدس^(٣٩).

إن القضية قضية منهج ومنظومة متكاملة، وليست قضية خيارات انتقائية نرفض بعضها ونقبل ببعضها تبعاً لتداعيات المزاج، فالتعامل هنا هو مع أخطر كتاب يستمد حرمة من حرمة الذات الإلهية، وتنزل في بلدة تستمد حرمتها أيضاً من حرمة الذات الإلهية وعلى خاتم الرسل والنبیین ﴿إِنَّمَا أَمَرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبِّي هَكَذَا الْبَلَدَ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَمْ أَكُنْ شَيْئاً وَأَمَرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (٩١) وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِ لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ (٩٢) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٩٣) ﴿ (النمل: ج ٢٠ ي: ٩١ - ٩٢ - ٩٣).

وينفس الكيفية المنهجية والمعرفية التي نفينا بموجبها كل حديث أو فعل يقود إلى شرعة الإصر والأغلال نفى عن السنة المطهرة ما دس عليها في مجالات أخرى عديدة.

من ذلك:

كيف يكون منهج الإسلام هو (حاكمية كتاب) مطلق لتوارثه الأجيال ثم يأتي من يقول أن الرسول قد وضع تفسيراً للقرآن؟! أو أنه قد قنن نظاماً للحكم؟!!

القيمة المنهجية لما سكتت عنه السنة:

إن قيمة السنة النبوية المطهرة ليس فقط فيما قاله الرسول أو فعله، بل فيما لم يقله ولم يفعله أيضاً. فلو أورثنا الرسول تفسيراً للقرآن لكان قد قيد مطلق الكتاب إلى ظرفية واقع التطبيق ونسبيته، فيفقد القرآن استمراريته وتفاعله مع متغيرات العصور النوعية وليس التراكمية فقط. ولما حق لمن بعده أن يفسر على تفسيره.

ولو استخلف أحداً أو وضع آلية للاستخلاف لكان قد قنن حالات دستورية، إن صلحت لما كان عليه حال ذلك المجتمع فإنها لا تصلح لمجتمعات أخرى. والإسلام دين عالمي يتجه بخطابه لمختلف الأنساق الحضارية ومتغيراتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ولنا أن نتساءل أيضاً لماذا لم يقيض الله لخاتم الرسل والنبين إبناً يرثه من بعده؟ كلها تساؤلات حول ما لم يفعله الرسول فصمته عنها سنة ترتبط - حين تتكشف - بصميم المنهج الإسلامي الذي أتى به.

كلها معان ترتبط بمفاهيم (ختم النبوة) فلا يكون ثمة وريث من ظهره معصوماً، فربط الله بين ختم النبوة وأن محمداً ليس أبا أحد من رجالكم^(٤٠).

ولم يستخلف الرسول أحداً ليمتد بسلطته النبوية - التي هي من سلطة الله ومقتضيات طاعته إلى ما بعده حيث يكون الأمر اختياراً لأولي الأمر من بين الناس. ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهٗ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ج ٥ ي: ٥٩).

ولم يلزمنا بتقنين نظام دستوري محدد ليفرض علينا مقاييس ما كان من آليات قبلية لا تستجيب قطعاً لمتغيرات العصور وإطلاقية القرآن.

ولم يفرض علينا تفسيراً كان سيكون محدداً بشروط الوعي التاريخي لتلك المرحلة وثقافتها الاجتماعية وشروطها الاقتصادية، فيحد أيضاً من إطلاقية القرآن، ويشده إلى وضع تاريخي عربي خاص يحول بين القرآن والتفاعل مع أنساق حضارية أخرى ومناهج معرفية مختلفة. وبما يمنع تواصله العالمي.

فالسنة الصامته توازي السنة القائلة والفاعلة. وهذا أمر يحتاج إلى

مزيد شرح وتدبر.

وللتأكيد على قيمة السنة النبوية وأهميتها أشير إلى فقتين وردتا في الطبعة الأولى لكتاب العالمية، الأولى في ص ٢٩٣ والثانية في ص ٢٩٤:

«ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفوذ الواضح للمنهج القرآني عبر التحليل. من هنا اتخذت (النبوة) شكل الصلة الحية والتوسط الفعال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبتها التاريخية، فعرف الله الرسول بأنه «الأسوة الحسنة» أي القدرة العملية التي يحتذي بها العرب (عملياً) في حالة (الغياب النظري) لوعي المنهج. والمطلع على كتب الأحاديث يتأكد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرسول في سبيل التحول بالعربي البدوي إلى مقتضيات هذه المنهجية، ويكفي أن أحاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم ضمن كل أشكالها العديدة، وكان عليهم أن يترسموا خطاه ويقتدوا به.. كان الرسول وسيط التحول من (المنهج) إلى (التفاصيل) الشاملة لكل شيء ضمن مجتمع بدوي غير قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي».

كذلك:

«قد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي وفي حدود ما تعطيه عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية فوجدوا في القدوة الرسولية تعويضاً نسبياً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كليتها. أما الآن وبعد انهيار تلك العالمية الأولى فإن القرآن يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية ليس ببناء اللفظ ولكن بمحتوى المعنى وهذه هي مكنوناته للبشرية عبر مراحل تطورها.. ومكنوناته تأتي في إطار منهجي كامل.

قد استند تركيب العالمية الأولى على (المبنى اللفظي للقرآن + القدوة الرسولية الحسنة + التطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية). أما الآن فإن وضعاً قد طرأ إذ تستند القراءة الآن على (المعنى القرآني + المنهج + الخصائص العالمية).

إشكالية نسخ السنة للقرآن:

أن تنسخ السنة القرآن، أو أن ينسخ القرآن السنة، فذاك أمر رفضته منذ البداية، لا عبر تحليلي لما أورده البعض تأكيداً للنسخ ولكن بتجاوز ذلك إلى صلب مفهومي للقرآن وللسنة. فكلاهما معصومان ضمن منهجية واحدة. فكل حرف في القرآن متموضع في موقعه وضمن بنائيه كتموضع النجوم في مواقعها، إذا اهتز نجم اضطرب النظام الفلكي بأكمله ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾﴾ (الواقعة: ج ٢٧). وكذلك إذا تغير حرف اهتز البناء القرآني كله.

وكذلك عصمة النبي في قوله وفعله مقارنة مع مواقع النجوم: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ (النجم: ج ٢٧). فوحي القرآن وسنة الرسول أصلان متطابقان.

ولهذا حين يُعرض علينا ما ينسب إلى السنة في نسخها لبعض أحكام القرآن فإننا لا نفعل أكثر من استفتاء القرآن المعصوم حول ما يورده الناس ويتقولونه، فالقرآن هو المصدق والمهيمن، وإليه يرجع القول الفصل. وقد عالج القرآن من قبل أقاويل أهل الذكر من قبلنا ونقدها وصححها. إذ يملك القرآن قدرات الاسترجاع النقدي بالتصديق والهيمنة معاً، وليس مجرد التصديق السلبي وإلا لصدّق على ما قاله الأولون دون استرجاع نقدي وتصحيح. فالقرآن هو الآن دليلنا إلى صحيح السنة. وهذه إشكالية تتطلب تعميق البحث في مرحلة عصر التدوين والكشف عن سلبياتها.

موقع الفلسفة وعلم الكلام في إطار الكتاب والسنة:

ومن الواضح وفي كل كتاباتنا أننا ننطلق من (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) ومن خلال (الجمع بين القراءتين) وبأسلوب (منهجي ومعرفي)

يعتمد على (التحليل والتركيب)، ومن هنا تصنف أعمالنا في دائرة (الفلسفة) أو (علم الكلام).

غير أن هذه الدائرة قد تعرضت لنفي مركز وجهه إليها الإمام أبو حامد الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥هـ) في كتابه (مقاصد الفلاسفة)^(٤١)، و(تهافت الفلاسفة)^(٤٢)، و (المنقذ من الضلال)^(٤٣)، وكذلك ما وجهه إليها الإمام أبو الحسن الأشعري (٢٧٠ - ٣٢٤هـ) من نقد. ويلاحظ أن من يبدأ بنقد الفلسفة وعلم الكلام سرعان ما يمتد بنقده إلى (التصوف) و (الباطنية). على أساس أن السمة المشتركة بين هذه الرباعية (الفلسفة - علم الكلام - التصوف - الباطنية) تكمن في إعمال (الرأي) و (التأمل) بإطلاق قوة الحدس النقدي أو الفكر الموضوعي وحتى العرفاني، الأمر الذي يتناقض مع منطق (النقل) في حدود الفهم المأثور للكتاب والسنة فأدرجت هذه العلوم في دائرة (الأهواء).

وقد عمد الإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤هـ) إلى تقنين مناهج البحث في الكتاب والسنة مع توضيح شروط الاجتهاد بأسلوب جمع فيه ما بين تأثيره الفعلي بمدرسة النقل واستلهامه لبعض جوانب مدرسة الرأي، وذلك في كتابه (الرسالة)^(٤٤) كأول كتاب منظم في (أصول الفقه وفي أصول الحديث أيضاً حيث وضع القواعد الكلية والقانون الجامع، فنسبة الأصول إلى الإمام الشافعي كنسبة المنطق إلى أرسطو، ونسبة العروض إلى الخليل بن أحمد) فيما يقوله الإمام فخر الدين الرازي.

هكذا قُيدت مناهج البحث برفض واضح للفلسفة وعلم الكلام، كما تم تقنين أصول الفقه، وتبعاً لذلك حددت شروط الاجتهاد وضروره ومجالاته استناداً إلى معرفة الأحكام، الخاص منها والعام، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، ومن السنة النبوية، المسند والمرسل والمتواتر وغيره. وحال الرواة قوة وضعفاً، ومعرفة لسان العرب لغة وإعراباً، وأقاويل علماء الصحابة ومن بعدهم، إجماعاً واختلافاً والقياس وأنواعه. وتتماثل

مواقف معظم الأئمة - رضوان الله عليهم - في هذه الشروط وغيرها، ويمكن مراجعة ما كتبه الإمام السيوطي في كتابه (الاجتهاد والرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض)^(٤٥).

انطلاقاً من ذلك التأسيس التاريخي لمفهوم الاجتهاد والتجديد والذي يستبعد الفلسفة وعلم الكلام، ويؤصل للفقهاء ومناهج البحث فيه يصبح عسيراً على العقل الإسلامي المركب على ذلك التراث أن يتقبل المنهج الفلسفي الذي يستند إلى العقل التحليلي ويعيد قراءة النص ضمن واقع متغير (نوياً) وبأساليب معرفية جديدة.

وهناك سوابق رفض حتى لبدايات هذا المنطق الفلسفي في إطار المعركة بين الغزالي والفيلسوف ابن رشد الذي رد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) بكتابه (تهافت التهافت)^(٤٦) كما ألف ابن رشد كتاباً فلسفياً أخرى من أهمها (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال) حيث قارب فيه نهج الكلاميين ولكنه تجاوزهم باتجاه فلسفي أعمق في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الأمة).

وكما حورب التوجه الفلسفي حوربت أيضاً المناهج التحليلية والموضوعية وبالذات في الدراسات الاجتماعية والتاريخية لابن خلدون، والذي أكد قبل خمسة قرون من نشوء علم الاجتماع في أوروبا على ضرورة (تفسير الأحداث بالأسباب العامة وتحرير التاريخ من الخضوع لما جاء في كتب القدماء وضرورة الأخذ بتفسير تأملي برهاني يصب اهتمامه إلى النشاطات الواقعية التي تصدر عن رجال مؤطرين زمانياً ومكانياً)^(٤٧).

قد أفادت النهضة الأوروبية كثيراً من ابن خلدون، كما أفادت مقدمات التنوير الأوزوبية من ابن رشد، وقد ذهب المفكر الفرنسي (إتيان جلسن) في كتابه (العقل والوحي في القرون الوسطى) إلى اعتبار ابن رشد الأب الحقيقي للعقلانية الأوروبية، وهي العقلانية التي نشأت قبل الاكتشافات

العلمية لجاليليو. وقد بلغ ابن رشد عند أتباعه الأوربيون وبالذات في البندقية حوالي عام ١٣٦٤م (نبوة العقل)^(٤٨).

قد طغت مناهج الغزالي والأشعري والشافعي على كل الموروث، وشكلت خلفية العقل الإسلامي السائد أيديولوجياً في رفضه للفلسفة من ناحية وتحديد أصول بديلة من ناحية أخرى. ليس في الماضي فقط ولكن في الحاضر أيضاً، إذ لا تكاد محاولات التجديد أن تخرج عن ذات المناهج والأصول التي أورثتنا إياها تلك المدرسة^(٤٩).

وأضيف إلى ذلك نفي التغريب:

ثم أضيف إلى ذلك وفي عصرنا الراهن نفي (الأوربية) والتغريب، على أساس أن المحاولات العصرانية الراهنة إنما تستند إلى المقاربة مع منظومة الحضارة الأوروبية الغربية المسيحية المعاصرة ونسقتها ومناهجها الفلسفية. فتم الربط بين العصرنة والغزو الثقافي في إطار الخضوع لتأثيرات الفلسفة الغربية. وكأنهم يتمثلون مواقف الغزالي من الفلسفة اليونانية على عهده.

إن موقفنا من الفلسفة الغربية وعلم الكلام يختلف جذرياً عن منطق العصرانيين الذين وُجهت إليهم هذه الاتهامات ووضُعوا في دائرة الشبهات. سواء كان ذلك في الماضي أو في الحاضر. أما موقفنا من الاتجاهات الباطنية فهو الرفض المطلق، وسنوضح ذلك في فقرة لاحقة حين نعرض لموقفنا من باطنية الأستاذ محمود محمد طه صاحب (الرسالة الثانية في الإسلام).

لم أحاول (العصرنة) المفتعلة في كتاب العالمية الإسلامية الثانية، وإنما حاولت (الاكتشاف) بوعي مفهومي تاريخي معاصر. فالقرآن - وهو يكشف عن متغيرات العصور يظل دائماً أكبر من أي عصر ومهيماً عليه بوعي متقدم. فنحن نستمد معاني القرآن من داخله ووفق ضوابطه.

أما موقفنا الفلسفي فلا ينطلق من تمجيد العقل والفلسفة لذاتهما سواء بوضعهما في (مقابل) الدين والوحي، أو في محاولة (مقاربتهما) من الدين والوحي، وكذلك لا ينطلق من تبني المناهج الفلسفية الغربية. وإنما ينطلق موقفنا الفلسفي من استخدام (محددات معرفية ومنهجية) تم اكتشافها علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، وكمثال على ذلك مفهوم (الصيرورة) في مقابل التكرار والسكونية، ومفهوم (التفاعل الجدلي) الذي يأخذ بوحدة الكثرة في كل واحد، ومفهوم (النسبية) الضابطة لعلاقات الظواهر ومفهوم (الناظم المنهجي) الذي يحدد (النسق المعرفي) سواء كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالظواهر الطبيعية في خصائصها وعلاقاتها واللامتناهي فيها، كبيراً وصغيراً، أو كان هذا النسق المعرفي متعلقاً بالأفكار، وما سبق أن أوضحناه حول التاريخانية.

وفي إطار هذه المحددات المعرفية والمنهجية، تتفرع قدرات وطرائق البحث، من (الحفر الألسني) على مستوى اللغة، وإلى الأخذ بمفهوم (المتغير النوعي) في سياق الصيرورة بمنطق (جدلي) خلافاً لمنطق (التراكمات الكمية) التي لا يفهم منها ما تحدثه من تحول وتغير كيمي.

نعم، نأخذ بهذه (المحددات المعرفية والمنهجية) والتي قلنا أن اكتشافها قد تم علمياً في سياق التطور الفكري للغرب، كما أوضح ذلك العديد من الكتاب الغربيين أمثال (جون هرمان راندال)^(٥٠) وغيره، مستفيدين في كل ذلك من النظريات العلمية على مستوى العلوم الطبيعية والإنسانية أيضاً، ومنها ما يتعلق بنظريات في التاريخ والاجتماع وعلم النفس، ومركبات كل هذه العلوم فيما هو مشترك بينها.

وقد سبق لنا أن أكدنا في محاضرة (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية)^(٥١) إننا لا نرفض المحددات النظرية والمنهجية التي تطرح ضمن مختلف العلوم، فنحن لا نبطل مثلاً منظور الاستجابة والتحدي في التاريخ كما طرحه أرنولد توينبي ولا نبطل منظور (فائض القيمة) في سياق

الصراعات الاجتماعية عبر التاريخ والتي طرحها (لوك) و (آدم سميث) ثم تبناها ماركس. وكذلك محددات نظرية أخرى في علم الاجتماع وتطور الثقافات والحضارات فيما يتعلق بتحليل العقلية (الإحيائية)، وهناك محددات نظرية أخرى عديدة وفي حقول معرفية.

ولكن:

الفارق بين المحددات النظرية ومناهج الغرب المعرفية:

إننا إذ نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية فإننا لا نأخذ بالكيفية التي وظفت بها ضمن المناهج الغربية، والتي انتهت بها إلى (توهّمات وضعية)، مثالية كانت أو مادية، أو تلفيقية بين مثالية ووضعية.

حين نأخذ بهذه المحددات النظرية والمنهجية فإننا نعيد توظيفها خارج المناهج الوضعية وفي إطار المنظور (الكوني) لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة. وهذا هو أصل منهجنا في (الجمع بين القراءتين) وفق قراءتنا لسورة (العلق). أي الجمع بين القراءة الغيبية والقراءة الموضوعية العلمية - بالقلم. وما هذه القراءة بالقلم إلا معرفة هذه المحددات النظرية والمنهجية في مختلف العلوم، الإنسانية والطبيعية، مع استبعاد ما وظفت فيه وضعياً، ثم ربطها بقدرات الخلق الإلهي والغايات. وقد بسطنا ذلك في الطبعة الأولى للعالمية عام ١٩٧٩ تحت عنوان (الكون قراءتان في قراءة واحدة) - ص ٧٦ وما بعدها - موضحين لأبعاد الجمع بين القراءتين، وكان إهداؤنا الكتاب لسيد المرسلين: (النبي الأمي الذي قرأ ووحد بين القراءتين).

قيمة الفلسفة والمنهج:

وحتى لا يرتد علينا البعض بتساؤل حول قيمة الفلسفة والمنهج من بعد ما أصله الشافعي في (الرسالة)، ومن بعد ما أنكره الغزالي في (تهافت الفلاسفة)، ومن بعد سوابق الرفض لابن رشد وغيره، أقول بأن لكل أولئك

من الأئمة الأفاضل الحق، كله أو بعضه فيما انصرفوا إليه أو أتوا به. وذلك في إطار (الخصائص المعرفية لعصرهم) إذ لم يكن من مقومات ذلك العصر الأخذ بمفهوم (المتغيرات النوعية) إذ لم يكن ثمة متغير نوعي أصلاً على مستوى المجتمع أو الاقتصاد أو أدوات الإنتاج أو علاقاته، تحتم عليهم نوعاً متغيراً من ضروب العقلانية على غير ما عهدوه من عقلانيتهم التي طبعت إنتاجهم. فالفارق بيننا وبينهم ليس في قدرات الذكاء ولكن في اختلاف الشروط المعرفية الضابطة للإنتاج الفكري وقياساته. فالعلم - في عصرنا النوعي المتغير - يأتي بمحددات نظرية تفرض هيمنتها حتى على العقل الموضوعي، فلم يعد حل الإشكاليات المعرفية وقفاً على ذكاء العقل الموضوعي أو التأمل العقلاني المبهر أو الخطرات العبقرية، ونجد أنه حتى المنطق الوضعي العقلاني قد تم تجاوزه باتجاه منطق وضعي علمي يقوم على التحليل النقدي والأخذ بمنطق النسبية الاحتمالية وفي إطار الصيرورة الجدلية.

فنحن هنا أمام متغير نوعي أثر على مناهج الفكر، «إذا كانت معقولة العالم القديم نابعة من أسبقية الوعي على الواقع، والروح على المادة، وكان إنتاج المعارف العلمية يخضع فيها بالضرورة لإنتاج المفاهيم الأولى الكونية والدينية، فإن معقولة العالم الحديث نابعة من أسبقية الواقع على الوعي والتجربة على التأمل، والاستقراء على الاستدلال، والتحليل على التركيب، وفيها تستقل سيرورة المعارف العلمية عن سيرورة تكوين الاعتقادات والرموز النظرية، وطموحها الأعلى هو أن يتحول كل تفكير إلى معرفة علمية، أي تزول العلاقات الرمزية والوسيطية، ولا يظهر الوعي الاجتماعي إلا بما هو وعي موضوعي، بل رياضي»^(٥٢).

ما طرحه الدكتور برهان غليون هو ما انتهت إليه مناهج المعرفة الوضعية في الغرب كحل لإشكالياتها مع اللاهوت المسيحي والتفكير الميتافيزيقي^(٥٣) وحتى باتجاه تطوير العقلانية الوضعية الكلاسيكية نحو

وضعية منطقية علمية معاصرة كما طرحنا ذلك - مؤخراً - مدرسة فيينا
بفرضياتها في فلسفة العلوم الطبيعية.

صحيح أننا نعترض على ما أحدثه هذا التفكير الوضعي الأوروبي من
(قطيعة معرفية) - هي غير ممكنة أصلاً - مع الثوابت التاريخية في الفكر
الإنساني، ومن بينها (أساسيات) المنظور الديني، غير أن رفضنا لا يمتد إلى
(المحددات النظرية العلمية) التي نرى أنها قد وظفت بشكل منحرف ضمن
السياق الوضعي وأدت في الغالب إلى نهايات مادية أو مثالية. وسبق لنا أن
طرحنا خلافاً الوضعيين حول فلسفة العلوم الطبيعية في مؤتمر زيورخ عام
١٩٥٤ (العالمية - ص ١٥).

فمنهجنا يقوم على رفض هذه (النهايات) الفلسفية للمحددات النظرية
والمنهجية ثم العمل على توظيفها ضمن الإطار الفلسفي لجدلية (الغيب
والإنسان والطبيعة) بمنظور كوني، باعتبار أن هذه المحددات النظرية هي من
شروط ومتعلقات القراءة الثانية - بالقلم - في (الجمع بين القراءتين) على أن
(نستوعبها) أولاً ثم (نتجاوزها) ثانياً.

بهذا المنطق المنهجي والمعرفي نتناول الفلسفة كشرط معاصر من
شروط الجمع بين القراءتين، وبمعزل عن الدوافع التي حدثت بالأئمة
كالغزالي والأشعري والشافعي إلى نقد التوجهات الفلسفية التي كانت لها
دلالات أخرى في عصرهم غير دلالات الجمع بين القراءتين. وحيث لم
تكن ثمة (متغيرات نوعية) تفرض عليهم مناهج تفكير مختلف.

ونضيف إلى ذلك أن استمرارية القرآن في العطاء ولكل العصور
(المتغيرة نوعياً) من جهة، وتفاعل خطابه العالمي مع مختلف الأنساق
الحضارية والمناهج المعرفية، من جهة ثانية يتطلبان تعميق البحث الفلسفي
في منهجية القرآن ومعرفته، عبر الاستقطاب العقلي المركز لخصائصه ضمن
وحدته البنائية وتبعاً لهذه المحددات النظرية التي أشرنا إليها والتي تضعنا
أمام شروط جديدة للاجتهاد وللتجديد، فالقرآن حامل في داخله لمنهجية

معرفية بمستوى (يستوعب) معه كافة المحددات النظرية ثم (يتجاوزها) بمنظوره الكوني المتعالي على المنظور (الوضعي) بشقيه المادي أو المثالي، وبمرحلتيه العقلية الموضوعية، والعقلية العلمية.

ضرورات الانفتاح على الأنساق الحضارية والديانات العالمية:

إنه وبنفس الكيفية التي تتعاطى بها منهجية القرآن المعرفية مع المحددات النظرية في مناهج المعرفة العالمية، يتعاطى القرآن - وبحكم خطابه العالمي - مع مختلف الأنساق الحضارية للبشرية ومع مختلف الديانات أيضاً، وذلك على النحو التالي:

أ - بحكم خطابه (العالمي) فقد ركز القرآن على نفي مفهوم (الثنائيات) الحضارية المتنازعة. وذلك حين جعل من الأمة الإسلامية، أمة (دعوة) مهمتها (الخروج إلى الناس) وبنص الآية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ج ٤، من ي: ١١٠). وذلك خلافاً للتجربة اليهودية التي ارتكزت على (التوطن) في الأرض المقدسة والخطاب (الحصري) بنص الآية: ﴿يَنْقُورِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْدُوا عَلَىٰ أَذْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (المائدة: ج ٦ ي: ٢١). وهكذا جعل الله لكل منا شرعة ومنهاجاً.

ب - وطرح الله البعد العالمي والخروج للناس في إطار (الأمة الوسط) لا بمعنى (وسطية الفكر) ولكن بمعنى الشهادة على من توسطته جغرافياً في موقع يجمع بين القارات القديمة التي تحتوي ثقافات البشرية وكافة أنساقها الحضارية مهما تفرعت - بعد ذلك - إلى أراضي وأرجاء جديدة. ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة: ج ٢ من ي: ١٤٣). فجعل من العرب أمة الوسط التي تتفاعل مع الأطراف العالمية والإنسانية وتتداخل معها خارج الثنائيات الحضارية بمنطق الشرق والغرب وغير ذلك. فتكوين الأمة الوسط عالمي متفاعل مع البشر أجمعين.

وكما أكد الله شهادة العربي من موقعه الوسط على الناس، أكد شهادة الرسول على العربي ﴿لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾، وذلك بما يتطابق مع مسؤولية الذكر: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف: ج ٢٥ ي: ٤٤).

وكما هو العربي، في الأمة الوسط، شهيد على الناس والحضارات المتفاعل بها من حوله، ومسؤول عن الذكر برجوع إلى الله وشهادة الرسول عليه.

كذلك هو العربي، في الأمة الوسط، مشدود إلى مرجعية القبلة في البلدة الحرام ﴿قَدْ رَأَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ (البقرة: ج ٢، من ي ١٤٤) (٥٤).

فعالمية الإسلام تقتضي التفاعل الحضاري ونبذ منطق الثنائيات الحضارية المنغلقة والمتنازعة، فليس في الإسلام (تحيز حضاري) حتى للذات العربية، وليس هناك منطق (خصوصية) مفارقة للآخرين. بل أن عالمية الإسلام قد قامت على هذا التفاعل ولم تكن كالعالمية الأوروبية (متمركزة على الذات). فإن اتجه البعض لخصامنا حضارياً فإننا لا نملك أن نتجه إليه بالمثل، إلا في حالة الدفاع عن النفس أو الإساءة إلينا ﴿لَا يَنْهَكُكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٩) (الممتحنة: ج ٢٨).

أما على صعيد التفاعل مع الديانات كافة، فإن القرآن يشكل (مرجعية معصومة) للذكر كله، فهو وريث الموروث الروحي من عهد آدم وإلى آخر الأنبياء والمرسلين. فقد استرجع القرآن كافة هذا الموروث الروحي للبشرية بمنطق (التصديق) ثم عالجه وأعاد قراءته بمنطق (الهيمنة) كما سنوضح.

فالقرآن (عالمي) وموضوعاته (كونية) وإنسانه متفاعل بكل الأنساق الحضارية، ليرتقي بها، وبكل المناهج المعرفية، ليستوعبها وثم يتجاوزها ليسمو بها. فأن نأخذ بالمحددات النظرية، المعرفية والمنهجية، عن غيرنا، فذاك من صميم مهامنا. أما الانغلاق تحت دعاوى (رد الغزو الثقافي) ثم إطلاق شعارات (الخصوصية) فذاك انغلاق يتنافى مع عالمية الخطاب القرآني وكونية المنهج. فكما يسترجع القرآن أصول الموروث الروحي البشري من دهاليز العتمة الأسطورية والخرافية والعقليات الإحيائية، يسترجع بمنهجية المحددات النظرية والمنهجية من دهاليز العتمة الوضعية، مفتحاً على العالم كله. فكيف يفعل القرآن ذلك إذا لم نفذ إليه وإلى داخلته بمنطق تحليلي فلسفي؟!

معنى الاسترجاع النقدي التحليلي (القرآن بين التصديق والهيمنة):

بنص الآيات فالقرآن (مصدق) لما قبله من الكتب السماوية، أي أنه مصدق لموروث البشرية الروحي. غير أن التصديق يرتبط (بالهيمنة) على ذلك الموروث: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة: ج ٦، من ي: ٤٨). فالتصديق، إذن، ليس عفويًا وإلا لما لزم الهيمنة، ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَرِئَانًا لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَاهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ الْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٣﴾ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾﴾ (النحل: ج ١٤ ي ٦٣ و ٦٤).

ومصدر الهيمنة القرآنية على الكتب الأخرى يرجع إلى أمرين يحتاجان

إلى بحث دقيق:

الأمر الأول: ما أصاب نصوص تلك الكتب من تحريفات، ﴿فِيمَا نَقُضُوا مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ (المائدة: ج ٦، من ي: ١٣). وكذلك: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ

مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٧٩).

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

فجاء القرآن (مهيمناً) ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتقبل حقائق الدين من جهة أخرى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذًا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٤﴾﴾ (النحل: ج ١٤ ي: ٢٤).

وليستطيع القرآن أن يفعل ذلك فيجب أن يكون متميزاً بأمرين:

أولاً: خاصية الحفظ الإلهي لنصوصه بحيث تمتنع عن التحريف والتزييف. والإشكالية التي تطرح هنا، لماذا يتولى الله حفظ القرآن وهو ذكر إلهي دون سائر الكتب الأخرى وهي ذكر مثله؟

ثانياً: خاصية أن يكون القرآن حاملاً لإطار معرفي ومنهجي يمكن من القدرة على الاسترجاع النقدي والتحليلي لما سبق من موروث روحي بحيث ينفي عنه الإسقاطات الأسطورية والخرافية، وهنا تبرز إشكالية التعامل المعرفي والمنهجي مع القرآن.

لتعميق هذا البحث اتخذنا عدة نماذج سبق أن طُرحت ضمن الموروث الروحي للبشرية واسترجعنا القرآن بتحليل نقدي عبر كليته ومنتهاياً بها إلى نقيض ما طُرحت به تراثياً. من بينها مسألة القربان الإبراهيمي وفيما إذا كان الله قد طلب بالفعل قرباناً بشرياً ثم عدل عن ذلك بالفداء، جاعلاً الأمر ابتلاء واختباراً لإبراهيم. ومن بينها مسألة الخلق الآدمي وفيما إذا كان خلقاً بقوة الأمر الإلهي المطلق ودون توسطات جدلية بمنطق الصيرورة والتشيؤ - وليس ضرورة بمنطق التطورية الدارونية - . ومن بينها التوزيع العنصري للأجناس البشرية تبعاً لأبناء نوح.

ولم يكن تطرقنا إلى هذه النماذج وتحليلنا لها، وفق ضوابط المنهج القرآني، ليقصر على تصحيح الوقائع والحقائق فقط بمنطق الاسترجاع القرآني عبر الهيمنة. فالمسألة تمتد إلى ما هو أكبر من ذلك بكثير إذ تتعلق بمفهوم القرآن للتوزيعات البشرية ومنطق الاصطفاء: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ج ٣) - مسألة نوح. وكذلك مفهوم القرآن لكيفية تأدية الإنسان شكره لله على تأسيس وتأثيث البيت الكوني المسخر بحيث تتجه هذه الكونية بسماؤها (سقف) وأرضها (فرش) وجبالها (قوائم) للإنسان - مسألة القران الإبراهيمي.

فالاسترجاع النقدي القرآني لا يتم على مستوى تصحيح الوقائع فقط، كأن نقول أنه ليس لنوح ذرية أصلاً، أو أن الله لم يطلب قرباناً بشرياً ثم يفديه، أو أن آدم قد خلق عبر توسطات جدلية، فليس هذا هو المقصد النهائي وإن كان ذلك مدخلاً ضرورياً له، وإنما يتجه المقصد لما يتضمنه القرآن من محددات منهجية تتضمنها هذه المسائل وغيرها، أي أنه من خلالها يبرز المنهج المعرفي ويتضح ثم تقنن قواعده ليستصحبها الباحثون في إعادة قراءة النص القرآني.

فنحن نطرح النموذج - من بعد الاسترجاع القرآني - ليولد من خلاله (قاعدة فهم) تتحول إلى (محدد نظري) يتكامل مع غيره من المحددات في نماذج أخرى كثيرة لتأطير المنهج.

غير أنه يستحيل الإقدام على هذا العمل المنهجي دون أخذ القرآن بقوة في وحدته البنائية العضوية وكتلته، فلا يتم تحليل النص عضياً ومجزأ، وإنما يقرأ من خلال الكل القرآني، وهذا ما يتضح فيما تشير إليه آيات تكون في سورة الأنعام كمؤشر على ما يرد في سورة الصافات حول مسألة القران والفداء. أو فيما يرد في سورة يوسف حول مساكنة المُتَبْنَى

من غير ذوي الأرحام لغيره تحت سقف واحد مما يشكل مدخلاً لفهم النهي عن التبني في سورة الأحزاب، وارتباط ما يرد في الأحزاب وسورة يوسف بمقدمة سورة النساء حول تعدد الزوجات. فالقرآن يطرح منهجه ضمن كليته العضوية، ووحدته البنائية وبمعزل عن فوارق المكي والمدني، حيث يقال أن المكي للعقائد والمدني للتشريع. ومن أجل هذه الوحدة العضوية التي ينبثق عنها المنهج أعاد الرسول بأمر وقضى ترتيب آيات الكتاب خلافاً لتتابع أسباب النزول.

أ - نموذج القربان الإبراهيمي:

في سورة الأنعام يحرم الله القربان البشري ويعتبره طقساً وثنياً، وتلك عادة درجت عليها الحضارات القديمة في هياكلها: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ لِيُرِدُّوهُمْ وَلَيْسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ (الأنعام: ج ٨ ي: ١٣٧). فهل يأمر الله إبراهيم بما نهى عنه، ليرديه وليلبس عليه دينه؟ بالطبع لا. فلا بد إذن من بحث آيات الصفات بقراءة تضع مدخلاً لها هذه الآية في الأنعام.

ففي سورة الصفات ترد الآيات على هذا النحو: ﴿فَبَشِّرْهُ بِعَلِيمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَكْتَابُ أَفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴿١٠٢﴾ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَتَلَدَيْنَهُ أَن يَتَابَعَهُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّكَ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَفَدَيْنَهُ بِذَبِيحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾﴾ (الصفات: ج ٢٣).

هنا نجد جملة من الحقائق المسترجعة والمخالفة بشكل جازم للموروث.

أولاً: أن الرؤيا كانت منامية، والرؤيا مناطها (التأويل) بوصفها رمزاً يُعبر به إلى دلالات في الواقع كما عبر يوسف رمزية السبع بقرات سمان

يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وآخر يابسات إلى دلالاتها الواقعية حيث تكون سبع سنوات طيبة الحصاد تعقبها سبع سنوات شداد. وكذلك عبر يعقوب رؤيا يوسف حين تحول برمزيتها، أحد عشر كوكباً والشمس والقمر وقد سجدوا ليوسف إلى دلالاتها الواقعية، حيث يفتقر (السجود) إخوة يوسف الأحد عشر إليه ويأوي إليه أباه وأمه - الشمس والقمر - في فترة لاحقة حيث يتبوا فيها يوسف مركزاً رفيعاً. فالرؤيا يتم عبورها بالتأويل، بما في ذلك رؤيا الأنبياء، فالرؤيا ليست وحيًا، فمناطق الوحي اليقظة وليس النوم. فالنبوة تكليف ولا يكون خطابها رمزياً.

ثانياً: إن إسماعيل وليس إبراهيم هو الذي رأى في رؤيا أبيه أنها (أمر) إلهي، ﴿يَتَأْتِ أَفْعَلٌ مَا تُؤْمَرُ﴾ ولم يقل له إبراهيم أنه قد أمر بذلك، وإنما قال له ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَارِ آيَةً أُذْبِحُكَ﴾ فلو كانت رؤياه أمراً من الله لبطل معنى الآية في سورة الأنعام (الأنعام: ج ٢٨ / ي: ١٣٧). ولا يكون الابتلاء بما حرمه الله.

ثالثاً: أن إسماعيل لم يكن طفلاً مسلوب الإرادة، فقد كان رجلاً عاقلاً بالغاً، إذ كان بلغ السعي مع أبيه يشاركه مهمات الحياة ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾ (٥٥). ثم كان محط الاستشارة ﴿فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرَى﴾. وهنا نفي للجانب المأسوي المزدوج في الابتلاء بمعنى طلب القربان البشري وأن يكون المطلوب طفلاً.

رابعاً: أن صياغة النداء الإلهي لإبراهيم تستثير توقفاً لغوياً، فالنداء لم يتم بالصيغة المعهودة كمثل (ونادينا يا إبراهيم) أو (ونادينا إبراهيم) وإنما (ونادينا - أن - يا إبراهيم) وهي - أي أن - ليست زائدة، فليس في القرآن زوائد. ولغة القرآن كما قلنا كل حرف فيها كمواقع النجوم. فأن يا إبراهيم تشير إلى (لفت نظر) بأن إبراهيم قد ابتلى نفسه في غير موضع الابتلاء، طاعة منه لله فيما رأى أنه ينبغي عليه أن يفعله، فجزاه الله على طاعته وإحسانه ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (١١٥). ثم صرف الله

الرؤيا إلى حقيقتها، أي بإعطائها دلالاتها في الواقع بتقديم الفداء وهو (الذبح العظيم). وهذا هو تأويل رؤيا إبراهيم وليس ذبح ابنه.

خامساً: ثم أن الذبح العظيم ليس كبشاً، ولم يؤت به من الجنة، فإبراهيم يكرم ضيوفه بذبح العجل (الحنيد)، فكيف يفدي الله ابن إبراهيم بكبش؟ ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرِىَ قَالُوا سَلِمًا قَالَ سَلِمٌ فَمَا لِيكَ أَنْ جَاءَ بِعَجَلٍ حَنِيذٍ﴾ (هود: ج ١٢ ي: ٦٩).

الآن: ما هي الدلالة المنهجية من وراء هذا التحليل؟

من الواضح أن الله قد طلب (قرباناً) وأنه قد اختص إبراهيم بالذات لتأدية هذا القربان، فلماذا القربان ولماذا إبراهيم؟

القربان نوع من العبادات غير الصلاة والصوم. إنه (تقدمة الشكر) لله على (المكان المسخر)، أو على الكونية التي تتجه بينائيتها وموجوداتها نحو الإنسان. حيث تتوافق هذه الكونية مع حاجيات الإنسان، من إنبات الزرع وإلى الأنعام وإلى تسخير النحل وانسياب اللبن من بين فرث ودم. فالبنائية الكونية ذات غائية إنسانية محددة.

ولتجسيد شكر الإنسان على هذه الكونية المسخرة تأتي شعيرة القربان. على أن يتمثل أداء هذه الشعيرة في كائن حيّ من الأنعام تتماثل مواصفاته البنائية مع بنائية الكونية نفسها، أرض ذات مهاد، وسماء مرفوعة، وجبال شامخة، ولا تنطبق هذه المماثلة إلا على الإبل: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (١٧) ﴿وَالِى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (١٨) ﴿وَالِى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ (١٩) ﴿وَالِى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (٢٠) ﴿(الغاشية: ج ٣٠). فقد طلب منا النظر إلى (شكل) الإبل وكيفية بنائيتها (خلقها)، ثم فصل الأمر بالمماثلة مع سماء مرفوعة كارتفاع الإبل بقوائهما، وبالمماثلة مع جبال نصبت كسنام الإبل، وإلى أرض سطحت كخف الإبل.

ذلك هو القربان المطلوب للذبح مماثلاً لبنائية المكان الكوني

المسخر، وهذا ما كان يجب أن يتأول به إبراهيم الرؤيا طالما أنها قد ارتبطت بالذبح. فالذبح فيها مؤشر هام على القربان وأن يكون المذبوح ابناً فذاك يعني الشكر على المكان لأن الذرية من خصائص المكان.

ولكن لماذا لم يتوصل إبراهيم لهذا التأويل؟

ترجع المسألة هنا إلى طبيعة التركيب الذهني لإبراهيم، فعقليته من نوعية العقلية المباشرة التي تتعامل مع صور الأشياء وليس رمزياتها، فحتى حين تطلع لاكتشاف الإله فقد أبصره أولاً في شمس (بازغة) ثم قمر (بازغ) ثم كوكب (بازغ) أي اكتمال الهيئة، ثم حين تخلى عنها فبسبب من (انتقاص) هيئتها، حين كسوف الشمس وخسوف القمر، وطمس الكواكب. والأفول هنا لا يعني الدورة اليومية لغياب الشمس، واحتجاب القمر وزوال نور الكواكب، فهذا أمر ملموس يومياً ولا يدل على انتقاص الهيئة، فالمعروف أن الشمس تغيب بكامل هيئتها (بازغة) ثم تعاود الظهور في اليوم التالي بازغة أيضاً. فالانتقاص هو كسوف^(٥٦).

وبسبب من تعلق إبراهيم بالصورة، كان فعله في الأصنام حين جعلها (جذاذاً) أي قطع أوصالها لينتقص من كمال هيئتها. وقد أسهبنا في تحليل عقلية إبراهيم المرتبطة بالمكانية والصور والتسخير الكوني، وتعلقه بالله بوصفه (فاطر السموات والأرض). ثم تعلق إبراهيم بذريته وأبيه، وهي صفات توالد مكانية من الظهر.

هذا المنظور العقلي المكاني هو الذي يفصل بين إبراهيم وقدرات التأويل الرمزية التي توافرت من بعد لحفيده يعقوب وثم يوسف. لهذا لم يتأول إبراهيم الرؤيا، ويصرفها إلى (مفهوم القربان) أولاً بحكم رؤية فعل الذبح. ثم لم يصرف معنى هذا القربان إلى الإبل ثانياً بحكم تماثلها البنائي مع البناء الكوني المسخر.

وبحكم ارتباط العقلية الإبراهيمية بالبنائية الكونية المسخرة ولكل الناس، فقد جعل الله إبراهيم مؤذناً للناس بالحج، إذ أن الحج نفسه يرتبط

بشكر الله على الكون المسخر وما رزقنا من بهيمة الأنعام: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿١٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي آيَاتِهِ مَقْلُوبَةً عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْفُسِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْبَاسَ الْفَقِيرِ ﴿٢٨﴾﴾ - (الحج: ج ١٧).

وأذن إبراهيم في الناس ليس نداء مسموعاً، وإنما هو كدعائه للطير التي جعلها (جذاذاً) ووزعها على قمم التلال في الجهات الأربعة من بعد أن صرهن إليه، أي قطعها أجزاء، ثم دعاهن فأتينه سعيّاً.

أما النص على الإبل كقربان فقد ورد ضمن شعائر الحج: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَوَاعِ وَالْمَعَزَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (الحج: ج ١٧ ي: ٣٦).

مصدر الالتباس في القربان الإبراهيمي:

ما حللناه هنا يعطي دلالة على كيفية الاسترجاع القرآني النقدي التحليلي بمنطق الهيمنة للتراث الروحي للبشرية. وفي إطار منهجي يكشف عن غايات عميقة من وراء التجربة، فقصص القرآن حين تحليلها منهجياً هي في الواقع دراسات فلسفية لحالات معينة ضمن منظور كوني، لأنه من خلالها يتبين العديد من المحددات النظرية.

ثم نعود ونتساءل عن مصدر الالتباس في فهم القربان الإبراهيمي لدى المسلمين!

يعزى مصدر الالتباس إلى أمرين:

الأمر الأول: أن خلفيات التفسير الإسلامي قد رجعت إلى الموروث اليهودي المحرف، حيث تناول معظم المفسرين الإسلاميين هذه الواقعة وغيرها طبقاً لما جاء في (سفر التكوين) - (الإصحاح الثاني والعشرين) حيث يأتي النص كالاتي:

١ - وحدث بعد هذه الأمور أن الله امتحن إبراهيم . فقال له يا إبراهيم . فقال ها أنذا - ٢ - فقال خذ ابنك وحيدك الذي تحبه إسحاق واذهب إلى أرض المريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أقول لك - ٣ - .. إلى ... ٦ - فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضع على إسحاق ابنه وأخذ بيده النار والسكين ... إلى ... ١٠ - ثم مد إبراهيم يده وأخذ السكين ليذبح ابنه - ١١ - فناداه ملاك الرب من السماء وقال إبراهيم إبراهيم فقال ها أنذا - ١٢ - فقال لا تمد يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئاً لأنني الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عني - ١٣ - فرفع إبراهيم عينيه ونظر وإذا كبش وراءه ممسكاً في الغابة بقرنيه فذهب إبراهيم، وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضاً عن ابنه» .

فالمفسرون قد أخذوا بمنطق التصديق، فاستلهموا التراث اليهودي المضل ولم يأخذوا بمنطق (الهيمنة) أي الاسترجاع النقدي التحليلي . ولا يقف الالتباس لدى المسألة الإبراهيمية فقط بل يمتد إلى كافة قصص القرآن، وسنرى ذلك في تحليلنا لنموذج آخر يختص بالمسألة الآدمية . أما ما كتبه المفسرون الإسلاميون حول الإسرائيليات، في معرض النقد، فلا يتجاوز إلا القليل جداً، فكتب التفسير كلها تحتاج إلى مراجعة بمنطق الاسترجاع النقدي القرآني لها . مع حفظ الاحترام للمفسرين إذ أنه لم يكن سوى الموروث التوراتي ماثلاً أمامهم كخلفية يستندون إليها، فالأميون - أي غير الكتابيين لم يتعاملوا مع إرث كتابي سابق: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَفَنَافِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْهِ لَكُنَّا أَهْدَىٰ مِنْهُمْ ﴿١٥٧﴾﴾ (الأنعام: ج ٨)، وكذلك: ﴿أَمْ آتَيْنَاكُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَمِهِمْ بِهِ فَسْتَشْكِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ (الزخرف: ج ٢٥ ي: ٢١) .

والأمر الثاني: أن المكونات العقلية لمفكري تلك الحقبة التاريخية - ليس في العالم الإسلامي فقط، ولكن في العالم كله - قد ارتبطت بالتنسيق

العام لكم من المعارف المتراكمة وفق إنتاج ثقافات ذلك العصر، أما التطور اللاحق على ذلك - في عصرهم - فقد كمن في توجه الأفاذ منهم إلى (تمحيص) هذا الكم المتراكم بمنطق (التحقق) من بعضه (كالجرح والتعديل) في الأحاديث، أو تحديد أصول لقراءة هذا الكم المتراكم كما فعل الشافعي في الرسالة. فالمعالجة الفكرية لم تكن تمتد إلى ما وراء الكم المتراكم لضبطه (منهجياً) من خلال اكتشاف (نسقه المعرفي) لإدراك فيما إذا كان هذا الحديث - مثلاً - ينضبط مع النسق المعرفي للسنة النبوية عبر محددات نظرية معينة. أو فيما إذا كانت هذه الآية التي تبدو متعارضة - في المعنى الذي تفهم به - تحمل معنى غير الذي حمل لها في إطار الوحدة المنهجية للقرآن بحيث ينتفي التعارض.

لهذا نجد أن أقصى ما استطاعوا فعله، في إطار محاولات التنسيق العام لذلك الكم من المعارف المتراكمة، هو إيجاد ميزان لفهم تعارضاتها قولاً بالناسخ والمنسوخ في القرآن، أو مباحث أصول الفقه أو الجرح والتعديل في الأحاديث.

ومع ذلك فإن لما فعلوه قيمة جوهرية بالنسبة لنا رغماً عن اختلاف مناهجنا وخصائصنا العقلية عن مناهجهم وخصائصهم العقلية، وكذلك اختلافات ثقافتنا ومعلوماتنا وعلومنا. فهم قد أزاحوا عنا كمية هائلة من الكم المتراكم الذي أسقطوه بحكم ما قنوه من أصول الفقه حيث حصروا المرجعية في الكتاب والسنة والإجماع والقياس كما أصلوا شروط الاجتهاد، فأحكموا المداخل إلى حد كبير، فردوا عن الدين غاشيات فيما إذا وصلت إلينا دون جهودهم في حصرها لتحولت إلى سحب داكنة فصدق على أولئك الأئمة الأبرار قول الرسول ﷺ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين» وفيهم وبهم تحقق قول الله: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لَلِذِينَ

لِنَفْسِهِ، وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْغَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٢٢﴾ (فاطر: ج ٢٢).

ب - مسألة نوح ونفي القرآن التوزيعات العنصرية للجنس البشري (سام - حام - يافث):

بنفس الكيفية التحليلية التي يسترجع بها القرآن نقدياً ذلك الموروث الروحي ويهدف توظيفه منهجياً وضمن أطر معرفية دقيقة، عالجتنا قضية التوزيعات العنصرية للجنس البشري، حيث زيف اليهود الأمر أيضاً بتنسيب البشرية إلى أبناء نوح وهم: سام وحام ويافث، وجعلوا من (سام) - الذي يزعمون الانتماء إليه - مصدراً لسموهم العرقي، وحين نازعهم الأمر بعض المؤرخين العرب توسعت السامية لتشمل العرب أيضاً.

وفي إطار السامية تفرع نوع آخر من الفهم الخاطيء للاصطفاء الذي حوّل إلى مفهوم عرقي: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤﴾﴾ (آل عمران: ج ٣) - وهذا ما سنعالجه في النموذج الآدمي.

وبتعميق البحث قرآنيّاً تبين لنا أن لا ذرية لنوح أصلاً، فمن أتى من بعد نوح هم ذرية من (كانوا مع نوح) في الفلك المشحون وعرضنا للآيات المتعلقة بذلك، وفصلنا خصائص الحضارة التي نشأ ضمنها نوح في بابل التاريخية (الأولى)، وبنائية الفلك، وأسباب دمار تلك الحضارة، إستناداً إلى نصوص القرآن، وفي العديد من المقالات، منها (نحن ذرية نوح وليس له أبناء - خرافة السامية وسام وحام ويافث)^(٥٧)، و (نوح عالم الرياضيات والفلك والطبيعة)^(٥٨)، و (بابل القديمة دمرها الزنا)^(٥٩)، و (نوح في بابل قبل عرفات)^(٦٠)، و (ذلك الفلك المغلق الذي بني في خمسين عاماً)^(٦١)، وتوجهنا إلى الحجيج بمقال بتاريخ ١٥ ذي الحجة ١٤٠٥ هـ بعنوان: (بوركتهم وقد صعدتم إلى منزلة نوح في عرفات)^(٦٢) خلافاً لما يتوهمه البعض توراتياً عن هبوط الفلك المشحون في (أرارات). ولم نستمد

الخلاصة من التشابه اللفظي بين عرفات وأرارات ولكن من نصوص القرآن.

حسناً قد أثبتنا كل ذلك ولكن ما هو الجانب المنهجي في نموذج
دراستنا لنوح؟

أولاً: إشارات القرآن إلى البنية الحضارية لبابل التاريخية القديمة - ما
قبل بابل المعروفة - والتي تأسست بفعل جهود مشتركة للملائكة والإنس
والجن، وكانت على سعة اطلاع بالعلوم الفلكية وممارسة التأثيرات النفسية:
﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَنٌ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنٌ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ
كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوَتَ ﴿١٠٢﴾﴾
(البقرة: ج ١ من ي: ١٠٢).

ويضاف إلى ذلك تفكيكنا لخطاب نوح الذي خاطبهم بفهمهم لتطورية
الخلق ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾ وخاطبهم
بعلمهم اليقيني للتركيب الفضائي: ﴿أَلَمْ تَرَوْا - كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ
طَبَاقًا ﴿١٥﴾﴾، فالخطاب جمع بين معرفتهم ﴿أَلَمْ تَرَوْا ﴿١٦﴾﴾ وبين فهمهم للكيفية
(كيف) خلق الله. ثم يمتد في خطابه إلى ما هو أخطر بالتمييز بين
خصائص القمر كمصدر للنور وخصائص الشمس كمصدر للضوء والحرارة،
ويسقوط ضوء الشمس على سطح القمر يتحول إلى نور: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ
فِيهِ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا ﴿١٦﴾﴾، ثم يحاورهم حول أصل الخلق
والتكوين والذي تطوروا عنه أطواراً ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ﴿١٧﴾﴾،
والإشارة هنا إلى (نبات) وليس (إنباتاً) وليس خلقاً بالأمر المطلق، وإنما هو
نمو وترقي وتطور ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾. فتحليل الخطاب الإلهي هنا
(نباتاً) غير تحليل مقصود الخطاب لمريم التي أنبتها الله نباتاً حسناً (آل
عمران: ج ٣ ي: ٣٧). هذا خطاب كوني علمي دقيق يشير الله فيه إلى
خصائص حضارات لا زالت مجهولة المصدر لدينا، تماماً كجهلنا كيفية بناء
الأهرامات حتى اليوم والطريقة التي جلبت بها حجارتها الضخمة، ومع
تدوين الفراعنة لكل آثارهم ومنجزاتهم لم يكتبوا سطوراً واحداً حول كيفية

بناء الأهرامات. وهذا مثال لحضارات أخرى لا زالت لغزاً. ونحن نعلم أنه من بعد قوم نوح فقد ورثتهم حضارات شامخة ذات طابع عسكري ﴿قَالَ أُنذِرُ حَدِيثُ الْجُنُودِ ﴿١٧﴾ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ ﴿١٨﴾﴾ (البروج: ج ٣٠)، وكذلك: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْدَادِ ﴿١١﴾﴾ (الفجر: ج ٣٠).

فهذه كلها حضارات ذات أصل بابلي، بلغت في خصائصها - غير المكتشفة حتى الآن - حد الإعجاز.

ومما يدل على إعجازها، أن نوحاً قد بنى فلكه عبر خمسين عاماً تحت نظرهم، وهو لا يقل عن ضخامة الأهرامات فيما حواه من طوابق عدة، وإغلاقه المحكم، فكما لم يعتبر المصريون القدماء أن بناء الأهرامات معجزة كذلك لم يعتبر قوم نوح أن بناء الفلك معجزة، وإلا لكانوا قد آمنوا، بل كانوا يسخرون. وتوضح الألواح البابلية القديمة كيفية بناء ذلك الفلك، كما تتطرق لنوعية المعتقدات التي تأثرت بها الحضارات الوريثة (٦٣).

هذا مؤشر هام لإعادة قراءة تاريخ البشرية، انطلاقاً من تلك الحضارات الكونية البائدة مع قياس نشوء تلك الحضارات إلى مراحل التطور الحضاري الإنساني المعروفة لدينا من إنسان الكهوف والصيد والزراعة وإلى اليوم. فمسألة نوح تتضمن مؤشرات على دراسات حضارية جديدة في تاريخ الإنسانية.

ثانياً: أن عمر نوح، وهو ليس بدعاً في القوم، يعتبر مؤشراً لدراسات عديدة حول تركيب الإنسان وتطوره، فقد لبث في قومه، داعياً فقط، ألف سنة إلا خمسين عاماً. فمتوسط عمر الجيل لديهم يقارب الألف عام أو يزيد، فكيف كان يتحكم هذا العمر المديد في إنجازهم الحضاري ومفهوم الزمن لديهم، علماً بأنه حتى من خلف قوم نوح، وهم قوم عاد، بناء إرم

ذات العماد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، قد أشير إلى ما توافر لهم من بسطة في الخلق ﴿وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَا مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ ذُرِّيَّتَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً﴾ (الأعراف: ج ٨ من ي: ٦٩).

ثالثاً: أن القرآن قد تعمد الإشارة الصريحة على أن ابن نوح لم يكن ابنه في الحقيقة وذلك عبر مؤشرات واضحة: فالله قد وعد نوحاً بإنقاذ (أهله) من الطوفان ولم ينقذ من دعاه نوح ابناً، فلما تساءل نوح عن الوعد لم يجبه الله بالقول أن ابنه غير صالح في عمله فلا يكون أهلاً له ويترأ منه، بل أجابه بأن هذا الابن هو في ذاته (عمل غير صالح)، أي أنه نتاج عمل غير صالح.

ومما يؤكد هذا المعنى إشارة القرآن إلى خطيئة امرأة نوح: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ (٥٥) قَالَ يَنْتُوخُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَتَّبِعْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ ﴿ (هود: ج ١٢). فنوح يعلم أن ابنه المتوهم غير مؤمن وقد رفض حتى دخول الفلك وانحاز إلى الكافرين: ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ قَالَ سَوَاءٌ أَلِيَّ أَمْ لِي لَنْ أَبْجُودَ لَكَ وَاللَّهُ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ (هود: ج ١٢). فنوح يعلم بكفر ابنه المتوهم، ولكن الذي لم يعلمه هو (أنه عمل غير صالح) وقد استعاذ نوح - فيما بعد - من عدم علمه بهذا الأمر: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ﴾.

أما خطيئة امرأة نوح فقد أثبتها القرآن: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَذُوقْنِيَا عَذَابَهُمَا مِنْ اللَّهِ شَرِيفًا وَقِيلَ لَهُمَا ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ (التحریم: ج ٢٨ ي: ١٠).

أما القيمة التحليلية فتكشف عنها أرجاء كثيرة أخرى في القرآن،

فكيف لابن يعيش في كنف أب يتوهم أنه ابنه، ويدعوه قروناً ليؤمن برسالته، فيرفض الابن ولا يقبل بدعوة أبيه ولو بدافع التعاطف معه. فثمة سر دقيق يجب الكشف عنه، متسائلين عن مصدر التعاطف، والذي يكاد يكون غريزياً بين الأبناء والآباء مهما كانت بينهما من خلافات.

إن مصدر هذا التعاطف وانجذاب الأب لابنه، والابن لأبيه، يرتبط بمكونات الوراثة والتي لا تقتصر على الجانب البيولوجي والفسولوجي ولكنها تمتد إلى الجوانب العقلية والنفسية أيضاً، فالتخلف العقلي يمكن أن يكون مرضاً موروثاً وكذلك الاضطرابات النفسية. بما يعني في النهاية أن (الابن غير الحقيقي)، سواء كان شرعياً عن غير من يتبناه، أو غير شرعي ومتوهم بشرعيته كابن نوح، لا يمكن لهذا الابن (غير الحقيقي) أن يكون وارثاً لصفات وخصائص الأسرة التي ينشأ في كنفها، فبحكم تكوينه فسيتصرف معها أو يتصرفون معه بدوافع مختلفة عن المسلكية الطبيعية التي تتوافر في الحالات الطبيعية. فهو من غير خصائصهم.

هذا جانب حساس ودقيق جداً في تكوين الإنسان، ولهذا منع الله (التبني)، مع التصور الإنساني الذي يظهر الرحمة والعطف والإحسان في حالات التبني والتي تبدو من أعمال الخير والبر. فالمتبني داخل العائلة لا يتطابق مع خصائصها ولا هم يتطابقون مع خصائصه: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ (الأحزاب: ج ٢١ من ي: ٤)، ثم ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشِيَ النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾﴾ (الأحزاب: ج ٢٢ ي: ٣٨).

فهنا حالة يتبنى فيها نبي رجلاً صالحاً ويدعوه بابنه ولكنه لا يستطيع أن يتعامل (نفسياً) مع المحيط العائلي للمتبني إلا بكتمان ما في نفسه. وهناك حالة يوسف الذي تبناه العزيز، إذ لم تستطع امرأة العزيز وهي

في مقام أمه بالتبني أن تمسك نفسها عنه، ثم أنه (نفسياً) قد همّ بها ولم يفعل: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِوَيْهٍ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُتَّخِضِينَ ﴿٢٤﴾﴾ (يوسف: ج ١٢ ي: ٢٤).

وقد أشار الله إلى تبني عزيز مصر ليوسف ﴿عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَكَذَلِكَ﴾ وهكذا بدأ المحذور، ثم أشار الله إلى محذور آخر وهو مساكنة المتبني لعائلة من يتبناه تحت سقف واحد، ولتدقيق هذا الأمر نصت الآية على: ﴿وَرَزَوْدَتُهُ أَلَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا﴾، فالإشارة المباشرة هي إلى المساكنة وتأتي الإشارة إلى امرأة العزيز هنا ضمناً. فالتبني له محاذيره، وبالمساكنة تتضاعف المحاذير.

مشكلة التبني وحساسية الطرح:

ليس عبثاً وليس لمجرد السرد التاريخي يأتي القرآن ويكشف عن هذه الوقائع الحساسة. فالله يحذرننا في القرآن حتى عن الخوض في أحاديث من شأنها كشف عورات الناس وخبايهم حتى لا يعتاد المجتمع ذبوع الفواحش بإكثار القول عن تفسيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾﴾ (النور: ج ٢٨ ي: ١٩).

ومع ذلك وفي حالات ثلاث، فقد كشف الله أموراً لا يعلمها إلا هو - سبحانه - بالذات. فهو وحده من كان يعلم بأن ابن نوح ليس بابنه، ووحده كان يعلم أن يوسف قد همّ بها نفسياً ووحده كان يعلم ما يخفيه محمد في نفسه.

فلماذا أظهرنا الله على ما خفي، ولا يعلمه إلا هو، لو لم يكن الأمر على جانب من الخطورة في تعلقه بحياتنا العائلية؟ فلأنه كذلك أبدى الله لنا ما كان خافياً، وعلى مستوى الأنبياء وفي الحدود النفسية، فكيف يكون الأمر لدى غير الأنبياء وممن لا عصمة له كعصمة الأنبياء: ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى

بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنَّا الشُّوْءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِن عِبَادِنَا الْمُتَّخِضِينَ ﴿٤﴾ .

كل هذا من أجل منع التبني والمساكنة خلافاً لما يظنه كثيرون ويتوهمونه فعلاً للخير والبر والإحسان.

ونظراً لحساسية هذا الطرح الذي يتعلق بنفسيات نبوية طاهرة، فقد صد كثير من المؤمنين عن الأخذ بهذه الوقائع وحاولوا تأويلها بطرق شتى، كأنهم في معرض الدفاع عن الأنبياء، والله أشد منهم دفاعاً عن أنبيائه وأشد غيرة منهم على أنبيائه: ﴿إِن نُّؤَبَّأُ إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَعَتْ قُلُوبُكُمْ وَإِن تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾﴾ (التحریم: ج ٢٨ ي: ٤).

فما بينه الله لنا في هذه الحالات إنما يشكل خلفيات ضرورية لتحريم الزنا من ناحية، ولمنع التبني من ناحية أخرى. فالمطلوب هنا بيان ذلك منهجياً بوجه مدارس الليبرالية الإباحية التي تفكك مسلمات التكوين العائلي، وترى في العلاقات الجنسية خيارات شخصية كما ترى في التبني وجهاً إنسانياً. فإذا فشا الزنا في القوم أو فشا التبني أورثوا عائلاتهم انحرافات لا تحصى ولا تحصر. ولاكتشف الناس أن عقوبة الرجم أولى بالزاني من عقوبة الجلد لولا أن شرعة الإسلام ناسخة لشرعة التوراة وتقوم على التخفيف والرحمة.

ثم أن المتبني وابن الزنا كذلك يحدثان خرقاً في المحرمات العائلية التي حدها الله في سورة النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُ النِّسَاءِ الَّذِينَ فِي بُحُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ الَّذِينَ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾﴾ . فكافة (الأسماء) المذكورة هنا من أم وبنات وأخت وعمة وخالة وبنات أخ وبنات

أخت وأم من الرضاعة وأم الزوجة، هي (أسماء محرّمة) في النطاق العائلي، فإذا حدث الخلل بالتبني - ولو كان المتبني شرعي الولادة من أبويه - حرّم على المتبني ما لا يحرم عليه، وكذلك ابن الزنا فيما لو اختلط أمر الأنساب وتزوج أخته.

ج - النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي:

تماماً وكما أحدث اليهود التباساً أضل البشرية كلها في مسألة القربان الإبراهيمي وكذلك السامية ونوح، ألبسوا علينا ديننا وأضلونا السبيل في المسألة الآدمية، فطبقاً (لسفر التكوين - الإصحاح الأول) فقد خلق الله الإنسان بأمر فجائي وعلى صورته، وبالأمر أفاض المياه وخلق الأنفس الحية والأشجار والنجوم، أي بمنطق (كن فيكون). ثم سلخ حواء من ضلع آدم (سفر التكوين - الإصحاح الثاني). وحشد الله كل ما في الأرض من كائنات ليدعوها آدم (بأسمائها).

وتم تناول هذا التحريف اليهودي كما تم في تناول مسألة القربان الإبراهيمي وقد فصلنا أسباب ذلك.

أما القرآن فإنه يأتي بتحليل نقيض لهذا التصور فيميز بين (جعل) آدم خليفة في الأرض وأول (المصطفين) من بين بشر كانوا يعيشون في الأرض ويفسدون فيها ويسفكون الدماء ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣١﴾﴾ من جهة وبين (خلق) البشرية من صلصال من حمأ مسنون في مبتدأ الخلق من جهة أخرى.

وقد أكدنا على هذا المعنى القرآني وقارناه بالحيثيات التي كانت سائدة في عصر التنزيل والموروثية عن ما سبقها من تراث. فالجعل صيرورة ضمن خلق كائن، أما الخلق فهو إنشاء من جديد وعلى غير مثال سابق. وقد ميز القرآن بين الأمرين في مسألة الخلق البشري ثم الخلافة الآدمية. وقد

أوضحنا ذلك منذ الطبعة الأولى لكتاب العالمية الإسلامية الثانية (ص ٢٩٨ و ٢٩٩).

لم يكن مبحثنا انتصاراً للتطورية الداروينية التي يأتي القرآن بما هو أعمق منها تفصيلاً في مسألة الخلق والنشأة وتصوير الكائنات ولكنه كان انتصاراً لما هو أهم على مستوى المنهج المعرفي للقرآن. فالذين استكانوا للمفهوم اليهودي حول الخلق الآدمي الفجائي ظل فكرهم حبيس الأطر (السكونية) بحيث لم يعد في مقدورهم التعامل مع (الصيرورة). فرؤيتهم للزمان والمكان تظل (تعايقية تكرارية) وهكذا فهمهم للأطوار، في حين يقتضي منطق القرآن الأخذ بمفهوم الصيرورة وليس السكونية، والأخذ بمفهوم التحول وليس التكرار التعاقبي، والأخذ بمفهوم التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي على المستوى المطلق (الأمر) والنسبي (الإرادة) والموضوعي (المشيئة) فالقضية منهجية في الأساس وليست مجرد مباحثات لفظية.

فالفعل الإلهي كما هو محدد في القرآن لا يصدر بمحض القدرة الإلهية المطلقة - مع قدرة الله على ذلك - ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية، إذ يتبدى (أمراً) ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي إلى التشيؤ، وذلك ما تدل عليه الآية ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ج ٢٣ ي: ٨٢). فبتفكيك دلالات هذه الآية وتحليل مفرداتها يكون أمر الله (كن فيكون) متحققاً عبر إرادة تنتهي إلى تشيؤ، فالآية حاملة لهذه التوسطات الجدلية وليست نافية لها.

والمعنى المنهجي في ذلك أن الله لا يستلج بقدرته المطلقة لا الإنسان ولا قوانين الطبيعة، حتى أن آية أخرى تدل في ظاهرها على الإطلاق وهي ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَجِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (٥٥) تأتي مسبوقة بآية توضح هذه التوسطات الجدلية ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (٤٩)، والآيتان من (سورة القمر: ج ٢٧ ي: ٤٩ و ٥٠).

فالمسألة لا تنتهي هنا حول التساؤل فيما إذا كان آدم أول البشر أو لا. وإنما تبدأ وتنتهي بالتساؤل عن علاقة الفعل الإلهي بالضرورة في الزمان والمكان، وهل يستلزم الفعل الإلهي حقائق الوجود الإنساني وقوانين الطبيعية بحيث لا نركن إليها أو نحاول اكتشافها أم أن الفعل الإلهي يأتي ضمنها عبر التوسطات الجدلية. فالمسألة ترتبط بتصميم وجودنا ومستقبلنا الحضاري، وهنا عرضنا لهذه الحالات التالية:

أولاً: التمييز القرآني بين الروح والنفس:

قد انتهى الموروث الأسطوري إلى الربط بين طاقة الحياة والروح انطلاقاً من أن آدم هو أول البشر وأن الحياة قد سرت فيه بنفخ الروح الإلهي - غير أن القرآن يعطي لطاقة الحياة في الإنسان مصدراً آخر هو قوة النفس المستمدة من البنائية الكونية في سورة الشمس، باعتبار أن النفس هي مركب تفاعل كوني ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ۝١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا طَرَاهَا ﴿٦﴾ ﴿الشمس: ج ٣٠﴾ ثم ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾﴾، فتركيبها عائد إلى هذا التفاعل الجدلي الكوني، أي النفس وتسويتها.

ولأنه تفاعل بين متغيرات ومتقابلات، شمس وقمر - نهار وليل - سماء وأرض تأتي قدرة النفس على الاختيار لأنها ليست آحادية التركيب ﴿فَأَلَمَّهَا بُجُورَهَا وَتَقَوَّيَهَا ﴿٨﴾﴾ فهي قابلة للاختيار لأنها مركبة عبر الانقسام الجدلي.

وأثبتنا أن القرآن لم يستخدم سوى كلمة (النفس) في حالي الوفاة والحياة، أما الروح فقد صرفت لأمر أخرى لا تختص بالحياة.

ثانياً: الروح قناة اتصال بالوحي:

لا علاقة للروح بحياة الكائن الإنسان، وإنما هي قناة اتصال بالوحي والملا الأعلى، وتصعب معرفة خصائصها قياساً إلى معرفة النفس وعلومها.

ولهذا حين سأل سائل عن الروح أشير إليه بقلة العلم في هذا المجال، ولكن لأن الله سبحانه لا يحجب علماً ولا يرد سائلاً فقد ضمن إجابته في الآية التي تلت آية السؤال: ﴿وَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ وَلَئِنْ سَأَلْتُمْ لَتَنذَهُنَّ بِالَّذِي أُوْحِيَآ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا وَكَيْلًا ﴿٨٦﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥).

فبتفكيك هذه الآية نجد أن الروح من (أمر) ربي، أي أنها من متعلقات عالم الأمر الإلهي المطلق، المتجاوز في خصائصه لعلوم الطبيعة وما فوقها، وهنا تأتي قلة العلم في دراسة من هذا النوع.

غير أن الإجابة واردة في الآية (٨٦) إذ يتوجه الله بالخطاب إلى النبي وليس إلى السائل أي أنه ينتقل بالإجابة إلى مستوى أرقى للسامع حيث يربط بين الروح والوحي ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتُمْ لَتَنذَهُنَّ بِالَّذِي أُوْحِيَآ إِلَيْكَ﴾. أي أن سلب الروح يستلزم معه سلب قوة الوحي وسلب قناة الاتصال. ولا تعقب هذه الحالة وفاة النبي بل يظل حياً بقوة النفس ليكتشف أن الروح قد سلبت منه فيحاول استعادتها ويستحيل عليه ذلك ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا وَكَيْلًا﴾.

وكذلك يلقي الله الروح على نوع من البشر يوكل إليهم القيام بمهمات الاستنهاض الديني للبشرية، فأولئك - تبعاً لمهماتهم - أكثر الناس حاجة لقناة الاتصال الروحي هذه، إذ عبرها يلهمهم الله ما هو صواب وكيف يسلكون، ولكنهم لا يصلون إلى مرتبة النبوة، ولا إلى مرتبة الرسل: ﴿يُنزَّلُ الْمَلَكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ ﴿٢﴾﴾ (النحل: ج ١٤ ي: ٢).

وتعتبر آيات سورة النحل كلها (مفاصل دعوة) أو أوراق حوار بين هذا النوع من البشر وسائر من يوجه إليهم الخطاب.

وحتى هذا النوع يمكن أن ينصرف عن مهمته الروحية فتكون عاقبته وبالاً عليه - والعياذ بالله - ﴿وَأَقُلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَهُ ءَايَاتِنَا فَانْبَسَخْنَا مِنْهَا

فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْفَارِيقِ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ فَشَاطِرٌ مِّثْلُ الْكَافِرِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتَرُكْهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْرِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصِصِ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ (الأعراف: ج ٩).

ثالثاً: خصائص الهبوط الآدمي:

إن سلب الروح يعني هبوط من يحملها من خصائص قوة الروح إلى خصائص النفس الطبيعية، والحالات الروحية كما حالات الهبوط متعددة ومتنوعة، فمن يكون محمولاً بقوة الروح على مستوى الجسد فإنه يتعالى على الطبيعة ومؤثراتها، وقد كان ذلك من خاصية الروح الآدمي حيث لم يكن يحس جوعاً ولا ظمأ، ولا برداً ولا حرّاً: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١٧٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١٧٩﴾﴾. فهو لم يكن يحس بالجوع ليأكل، أو بالبرد ليستدفئ (العري)، أو بالظمأ ليشرب أو بالحر ليستظل، والصياغة اللغوية القرآنية، واضحة هنا (إن لك ألا) و (إنك لا).

وهبط آدم حين غوى من مستوى خصائص الروح المتعالية على مؤثرات الطبيعة إلى مستوى خصائص النفس المنفعلة بها، فأحس الجوع والبرد والظمأ والحر، فتحول الجسد المتعالي بقوة الروح إلى (سواة) متأثرة بالمحيط الطبيعي، والسواة غير العورة، في دلالات ألفاظ القرآن. فأصبحت هذه السواة الجسدية عارية أمام مؤثرات الطبيعة، بعد أن نزع عنها (لباسها) الروحي، واللباس غير الثوب في لغة القرآن. فقد نزع إبليس بغوايته لهما عنهما لباسهما الروحي فتدنيا إلى خصائص الجسد والنفس. حيث بدت لهما سوءاتهما: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا﴾ (الأعراف: ج ٨ من ي: ٢٠). أما العورة فهما كزوجين فقد كانا يعرفانها ولم تكن مواراة عنهما. وكذلك حين قتل أحد ابني آدم أخاه ولم تكن البشرية وقتها تكرم جثة الإنسان بالدفن، فقد كانوا (يفسدون في الأرض و يسفكون الدماء)، ففضى للقاتل أن يدفن جثة أخيه، أي سواة الجسد وليس

أن يهبل التراب على عورته: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوَاءَ آخِرُهُ﴾ (المائدة: ج ٦ من ي: ٣١).

ثم أنزل الله (لباساً) بعد ذلك، وحذرنا من أن ينزعه الشيطان مرة أخرى، والشيطان لا يُرى، فلو كان اللباس ثوباً لنزعه منا متى ما شاء: ﴿يَبْقَىٰ آدَمَ قَدْ أَرْكَأَ عَلَيْهِ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيشًا وَلِبَاسَ الْفُؤَادِ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكِ مِن آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾﴾ يَبْقَىٰ آدَمَ لَا يَفْنَيْنَاكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاءَهُمَا إِنَّهُ يَرَئِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾ (الأعراف: ج ٨ الآيات ٢٦ و ٢٧).

ذلك هبوط آدمي عن خصائص الروح المتعالية جسدياً على الطبيعة على مستوى عالم الأمر الإلهي، وهناك هبوط روحي آخر بيناه على مستوى الذي انسلخ من آيات ربه، وهناك خصائص الروح القدسي للمسيح عيسى بن مريم، وهناك تنزل الروح على من يشاء من عباده، فليس للروح أي علاقة بالحياة.

وما يخرج منا في حال الوفاة فتلك هي النفس: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَرُسُلُ الْآخِرَىٰ إِنَّ أَجَلَ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾﴾ (الزمر: ج ٢٤ ي: ٤٢). وكذلك: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ (الأنعام: ج ٧ من ي: ٩٣).

رابعاً: الاصطفاء وارتباطه بأسماء التحريم وحمل الرسالة.

كما أضل الموروث اليهودي البشرية جمعاء حول مسألة الخلق الآدمي والهبوط من الجنة وغير ذلك فقد أضلوا البشرية أيضاً فيما يتعلق بالاصطفاء الذي جعلوه تفاضلاً عرقياً، وهكذا ألبس على كثيرين في تفسير الآيتين: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِن بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ (آل عمران: ج ٣).

وكذلك: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٤٧).

ولا علاقة لهذه الآيات بما يكتب عن التفاضل العرقي متى قرأناها في إطار منهجية القرآن ومحدداته المعرفية النظرية. وكذلك مسألة الأسماء التي تعلمها آدم، ونفخ الروح فيه. فهذه كلها عناصر مترابطة لا تنفصم عراها وتتجه في كليتها لحمل الرسالة الإلهية وفق شروط وقواعد هذه الرسالة عقلياً وأخلاقياً. وقد عمدنا إلى تفكيك هذه المعاني.

خامساً: الأسماء التي تعلمها آدم.

قد أدى نفخ الروح الإلهي في آدم إلى ضرورة تميزه العقلي والسلوكي عن البهيمية البشرية لأولئك الذين احتجت الملائكة على سلوكهم حين ظنت بأن الله سيجعل منهم - وهم على ذلك السلوك - خليفة له في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٣٠).

وقتها لم يكن آدم قد خلق بعد، فوجوده لاحقاً كان رهناً بغيث يعلم الله ميقاته، فلما انكشف الغيب عن هذا الميقات، (وُلد) آدم من أبوين بشريين حيث (١) نفخ الله فيه الروح (٢) علمه الأسماء ووضعها أمام الملائكة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَأِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾﴾ والصدق هنا إشارة إلى ظنهم فيما مضى بأن الله يستخلف من بين بشر يفسدون في الأرض بحيث يتضح هنا أن معطيات الأسماء تتعلق بمفارقة السلوك البشري البهيمي الذي احتجت عليه الملائكة، وإلا لما طرحت الصدقية هنا.

ولا يقال في الأسماء (ثم عرضهم) وإنما يقال - ثم عرضها - فالإشارة هنا تتعلق بشيء موجود وكائن (عرضهم)، أي الموجود الحسي والواقعي، وليس الموجود (الذهني) اللغوي حيث يقال فيه (عرضها) بما يشير لذات الأسماء.

ولم تكن الملائكة على علم بأسماء هؤلاء أو أولئك الذين عرضهم الله عليها. فلو كان المعروض كائنات مثل بشر أو ظواهر طبيعة مثل أرض وحجر، أو مواد مثل دم أو أفعال مثل سفك، لعلمت الملائكة لأن مشمول خطابها يتضمن ذلك من قبل.

الذي لم تعلمه الملائكة هو (الأسماء) المتعلقة بالمعروضات، من زاوية أن الاسم المطلوب معرفته ليس هو (اسم علم) فاسم العلم يتعلق بالشيئية والملائكة تعلم أسماء العلم للأشياء والكائنات، وإنما الاسم المطلوب هو (اسم المحمول) الذي يستند على حالة أو قضية^(٦٤).

ويحدد القرآن استخدامه لمفرده اسم بمعنى الاسم المحمول، وليس اسم العلم، فاسم العلم لمحمد هو محمد، أما الاسم المحمول فهو (أحمد). وكذلك في اسم العلم عيسى أما المحمول فهو المسيح، فأحمد والمسيح تقرير لحالات ومعنى لقضية.

فمن عرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، وهي حالة يفترقون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، أي افتراق هوية وخصائص.

إذن لم تكن أسماء حجر وشجر كما يرد في الميراث اليهودي وإنما كانت أسماء محمولات بشرية.

ثم أنها كلية وشاملة (علم آدم الأسماء كلها)، وقد تولى آدم تعريف من عرضوا على الملائكة بأسماء محمولاتهم قطعاً للإفساد في الأرض. فحواء (اسم علم) وهي امرأة، ومحمولها (زوجة)، واسم المولودة الأنثى علم، ومحمولها (ابنة) وكذلك اسم المولود الذكر علم ومحموله (ابن).

واسم آدم نفسه علم، أما محموله فزوج يسكن مع زوجته، فتحرم على غيره وهو محرم على غيرها، وكذلك علاقات التحريم التي تمتد إلى محمولات الأسماء التي بيّنها الله في سورة الأحزاب: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

أُمَّهَاتِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَأَخَوَاتِكُمْ وَعَمَّاتِكُمْ وَخَالَاتِكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ
 وَأُمَّهَاتِكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتِكُم مِّن الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتِكُمُ
 الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ
 بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أُمَّهَاتِكُمْ وَأَن
 تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّكَ اللَّهُ كَانَ عَفُورًا رَّحِيمًا
 ﴿٢٣﴾ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ
 لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ
 مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ
 الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾ وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَن
 يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ
 أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ
 بِالْمَعْرُوفِ الْمُحْصَنَاتِ غَيْرَ مُسْفِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنَّ أَيْمَانَ
 يَفْتَحِسْنَ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ
 مِنْكُمْ وَأَن تَصِيرُوا خَيْرَ لَّكُمْ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾ يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّبَ لَكُمْ
 وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾
 (النساء: ج ٤).

سادساً: ما ألبس على اللغويين العرب في علم الأسماء:

تلك هي الأسماء (كلها) خلافاً للميراث اليهودي. وهكذا يعبر القرآن
 عن قدراته الاسترجاعية النقدية، غير أن غياب هذا المنهج أضر حتى
 بالدراسات اللغوية العربية حين انقسم المتكلمون والفلاسفة حول (أصل
 اللغة) حيث (رأى الأشاعرة أن اللغات توقيفية لأن الله وضع معاني الألفاظ
 ويستدلون في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ ويقول
 الزمخشري أن المراد بالأسماء الأنواع التي خلقها الله وعلم الله آدم أن هذا
 اسمه فرس وهذا اسمه بعير وهكذا وعلمه أحوالها وما يتعلق بها من المنافع
 الدينية والدنيوية (٦٥).

سابعاً: الضوابط التشريعية للأسماء:

بنفخ الروح في آدم وجعله خليفة في الأرض خص الله آدم بتشريعات الأسماء العائلية المحرمة، وذلك كان أول تشريع للبشرية، ولا زال يشكل (أس) التشريعات الدينية. وقد أحيط هذا التشريع العائلي - فيما بعد - بضوابط عديدة منها ما ورد في سورة النور: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْ أُمَّاتِكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾ وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَفْتُوا كَمَا اسْتَفْتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ ءَايَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٩﴾ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾ لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالَكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْهُنَّ مَفَاحِشُهُنَّ أَوْ صَدِيقَتِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبْرَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦١﴾ (النور: ج ١٨)، ومنها ما يتعلق بالزواج في سورة النساء: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ انْفِقُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَوَحْدَةٍ مِنْهَا رُزُوجَهَا وَبَيْنَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾ وَءَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَاكُلُوهُ هُنَّ بَيْنًا مَرْبِيًا ﴿٢﴾ (سورة النساء: ج ٤)، وهناك ما يختص بالمواريث وغيرها.

ثامناً: الاصطفاء:

وكما ترتبط الروح بأسماء المحمولات المحرمة كذلك ترتبط بحمل

الرسالات: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ (٣٣) ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ . وذلك اصطفاء على حالتين:

الحالة الأولى: أن الاصطفاء يأتي بصيغة المفرد في حالتي آدم ونوح، إذ لم يمتد الاصطفاء إلى (آل) آدم و (آل نوح)، ثم يأتي الاصطفاء بصيغة الجمع في (آل إبراهيم) و (آل عمران)، حيث كان الختام في آل عمران بيحيى بن زكريا - حين عرف زكريا - ثم الختام الكلي في آل إبراهيم بخاتم الرسل والنبين.

الحالة الثانية: أنه اصطفاء وتفضيل مقيد بنفي الحالات الغريزية كما ابتداء الأمر بآدم نفسه، ومقيد بالمحددات الدينية النافية للاستعلاء والتمايز ومرتبطة بالمهام الرسالية ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٤٤). والبر يشمل السلوك الإنساني المتعالي على التناؤد والإفساد.

فالاصطفاء وبهذه المحددات الدينية يعني إيجاد (قاعدة بشرية) لبث الكلمة الإلهية في الأرض خارج أي تركيز ذاتي أو استعلاء، فطبيعة الكلمة الإلهية وحاملها توجه إلى ذلك. واصطفاء هذه القاعدة يرتبط لزوماً بمسؤولية الفعل الديني، فما من فكرة تظل هائمة بشكل نظري دون قاعدة تتوافر على حملها ويصدق الأمر على الفلسفات الاشتراكية التي تبحث عن (قواعد بشرية) لها بين العمال والفلاحين. والفكرة الرأسمالية التي تبحث عن قاعدة بشرية لها بين الصناعيين والتجار وسائر قطاعات الرأسماليين.

فإذا كان الاصطفاء الفلسفي البشري يتم ضمن قواعد اجتماعية مهمتها الانتصارات التطبيقية بمنطق التركيز على الذات، أو الهيمنة العالمية بمنطق أمبريالي، فإن الاصطفاء الديني يتجه إلى قاعدة بشرية مهمتها هداية البشرية والتفاعل معها وإخراجها من الظلمات إلى النور ﴿ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا

وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمٌ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَغُلٌّ عَلَى مَوْلَانِهِ إِنَّمَا يُوجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٧٦﴾ (النحل: ج ١٤). وتلك مسؤولية متى تم الانحراف عنها كانت العقوبات مضاعفة.

فحين يتوجه الله بالاصطفاء لبني إسرائيل وبمنطق التفضيل، فإن انحرافهم عن محددات التفضيل ينتهي بهم إلى حالة عقاب صارمة: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَنْ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ وَبَاءَ وَبِعَصْبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿١١٦﴾﴾ (سورة آل عمران: ج ٤).

وكذلك بالنسبة لأمة العرب المسلمة التي أخرجت للناس كخير أمة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٥﴾﴾: (سورة آل عمران: ج ٤) وحملت مسؤولية الذكر: ﴿وَإِنَّهُمْ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (الزخرف: ج ٢٥ ي: ٤٤).

فانحرافها عن مسارها ينتهي بها إلى الإنذار الإلهي: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٢٨﴾ إِلَّا تَنْفِرُوا بُعَذِبِكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبَدِلُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ (سورة التوبة: ج ١٠). وكذلك: ﴿هَئَانَتُمْ هَؤُلَاءِ تُدْعَوْنَ لِتُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَمِنْكُمْ مَنْ يَبْخُلُ وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَنِ نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ﴿٢٨﴾﴾ (سورة محمد: ج ٢٦).

وقد وفر الله لأمة العرب ما يغنيها عن غيرها تأميناً لرسالتها، فمن بعد

التوجه إليهم بمسؤولية الذكر أمنهم بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا
الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً
فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾
(التوبة: ج ١٠ ي: ٢٨). ثم لا يبقى بعد ذلك سوى التدافع العربي -
الإسرائيلي كما بيناه في صفحات سابقة.

تلك مجرد نماذج سقتها هنا وبالرجوع إلى كتابات سابقة ودون
توسع، وهي تعكس كيفية الاسترجاع النقدي التحليلي القرآني لموروث
البشرية الروحي عبر منطق (الهيمنة) القرآنية على الكتب الأخرى وبكيفية
منهجية ومعرفية.

هيمنة القرآن والحفظ الإلهي:

قد توجب علينا - كما ذكرت - أن أوضح لماذا كان القرآن هو الكتاب
المهيمن ولماذا اختصه الله بالحفظ دون سائر الكتب الأخرى.

قد امتد بنا هذا المبحث للتمييز بين أمرين:

أولاً: خصائص الأرض (المحرمة) وارتباطها (بالنبوة الخاتمة) والكتاب
(الكوني) والخطاب (العالمي) في مقابل:

ثانياً: خصائص الأرض (المقدسة) وارتباطها (بتتابع) النبوات وكتب
(العهد) والخطاب (الحصري) لشعب محدد.

وانتهى مبحثنا إلى أن موروث البشرية الروحي بأكمله محفوظ في هذا
القرآن، ولكن ليس بمنطق التصديق فقط ولكن بمنطق الهيمنة أيضاً.

حين باشرنا بطرح هذه الأبحاث والدراسات توجب علينا أن نبحث
في (خصائص القرآن المعرفية والمنهجية) بوصفه كتاباً مطلقاً ومحيطاً ومعادلاً
- بمحتوى معانيه ودلالاته - للوجود الكوني وحركته بما في ذلك الإنسان.
فليس للقرآن أن يهيمن على موروث البشرية الروحي لو لم يكن محيطاً،

وليس للقرآن أن يسترجع ذلك الموروث استرجاعاً نقدياً وتحليلياً دون أن يكون متوافراً في ذاته على منهج معرفي دقيق. ثم ليس للقرآن أن يشكل بديلاً حضارياً على مستوى البشرية كلها (كافة للناس) دون أن يكون كونياً بحيث (يستوعب) كافة مناهج المعرفة الإنسانية ويتفاعل مع كافة الأنساق الحضارية، ثم (يتجاوزها) معاً باتجاه ما هو كوني، خارج الاستلابين: اللاهوتي الذي يسترجع الإنسان إلى موروث الأساطير والخرافات، والوضعي الذي يركز الإنسان حول ذاته ويجرده من قيمه الكونية.

في هذا الإطار تعمقت بحوث عديدة، بعضها قد نشر، وبعضها يندرج ضمن عمل موسوعي بإذن الله. ومن بينها (خصائص البنائية القرآنية) و (خصائص القراءة المنهجية للقرآن) وترتبط الدراستان - في الإطار الموسوعي الأشمل - بدراسة لدلالات ألفاظ القرآن. حيث نميز - كما ذكرنا - بين الاستخدام الإلهي لمفردات اللغة وبين الاستخدام البشري العربي البلاغي. فقد نتجت إشكاليات عديدة عن عدم التمييز هذا.

ليس الهدف إحداث قطيعة معرفية بالسلب ولكن إعادة التركيب:

قد بدا للبعض، وطوال خمسة عشر عاماً من توثيق هذه الأبحاث أننا نمارس فقط نفياً بعد نفي لما ترسخ في وعية الإنسان الدينية، فكأنما نمارس إحداث قطيعة معرفية مع (الثوابت) و (المسلمات) ثم نترك الإنسان في متاهات الفراغ. هذا ما ظنه البعض من الذين قرأوا فعلاً أو ناقشوا تلك الأبحاث، وهم خلاف من تمسك بمسلمات الموروث.

غير أن من يقرأ بتمعن فقرات هذا المدخل سيكتشف بسهولة أننا لا (نفكك) ولا (نحلل) إلا لنعيد (التركيب) انطلاقاً من منهجية قرآنية تحيط بهذه الأبحاث وتضبط أطرها. فنحن نتعامل مع القرآن في إطار (وحدته العضوية) و (صياغته الكونية) وإطلاقية معانيه المكافئة والمعادلة لإطلاقية الكون وإطلاقية الإنسان نفسه في هذا الكون ويتفاعل مع (إله أزلي) هو فوق المطلق، وفوق الزمان والمكان، ﴿أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو -

سبحانه - بذات الوقت ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ - (الشورى: ج ٢٥ من ي: ١١). وما بين التنزيه المطلق لأزلية الإله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وإحاطة الله بما خلق ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ تأتي تلك التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي التي أشرنا إليها. والتي أشار إليها الملائكة الأبرار من قبل حين ميزوا بين (التنزيه) المطلق و (المقاربة) المقدسة، فقالوا ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة: ج ١ من ي: ٣٠) فهو (سبحانه) في مقام التنزيه و (تعالى) في مقام المقاربة والتقدس.

تأكيد معاني الكتاب الكونية:

إن كتاباً بهذه الخصائص الكونية الإطلاقيه التي ذكرناها لا ينتج عنه إلا دين كوني الاتجاه والدلالات وقد تعمقنا - بقدر ما يسر الله لنا - في بحث هذه الدلالات الكونية على مستوى العبادات والتشريعات، فعمدنا لبحث دلالات التوقيت في الصلوات بداية بانفلاق الفجر وجريان النهار إلى شفق الغروب ثم غسق الليل وما يحمله كل توقيت من دلالة كونية من الانفلاق والتركيب والاستواء (كيف وزعت عدة الركعات على المواقيت)^(٦٦) ثم وثقنا هذا البعد الكوني في التوقيت بعدة الركعات (لماذا الصلاة مثنى وثلاث ورباع في عدة الركعات؟)^(٦٧) ودققنا في فوارق التوقيت قرآنياً بين الصيف والشتاء (توزيع مواقيت صلاة الليل مع فارق الشتاء والصيف)^(٦٨).

ومن كونية الصلوات، توقيتاً وعدة ركعات، بحثنا في كونية الحج وشعائره بداية من الطواف السباعي، الذي يجسد سباعية السموات والأرض (بوركتكم وقد طفتم كالسموات سباعاً وتفيضون كالأرضين سباعاً).

ومضى بنا البحث لنكتشف أن شعائر الحج الإسلامية إنما تجسد تجارب كافة النبوات من نوح ومروراً بإبراهيم وحتى موسى وذلك في دراستنا (الحج خلاصة الديانات)^(٦٩).

فكما هو القرآن كتاباً كونياً يستوعب كافة الرسائل والنبوات، فكذلك الحج وسائر شعائره وكذلك عبادات المسلمين.

وكذلك نرفض افتعال العصرانية:

تحت ضغط التحديث وعبر (المقاربات) مع النسق الحضاري للغرب ومناهجه المعرفية ومنظومته الاجتماعية، ظهرت محاولات لعصرنة المفاهيم الإسلامية، بهدف اتساقها مع العقل الموضوعي وكذلك العلمي، فتأولوا ما يرد عن (السحر) و (النفثات في العقد) و (طير أبابيل) و (أهل الكهف) و (ذو القرنين)^(٧٠) كما تأول بعضهم النبوة بأنها ملكة إنسانية والوحي كمرحلة عليا من مراحل الإدراك، والمعجزة ليست أمراً خارقاً للطبيعة ويمكن أن تكون رؤيا منامية، مع تفسير خلق آدم على ضوء نظرية داروين التطورية. وتمتد التأويلات العصرانية إلى التشريع فيما يتعلق بتعدد الزوجات وحدود القطع^(٧١).

وبقول موجز فإن الاتجاهات العصرانية قد تأولت معظم النصوص القرآنية والتي تتعلق تحديداً بالشرائع الاجتماعية والاعتقادية بما في ذلك الجنة والنار، والإخبارية حول يأجوج ومأجوج وحتى نظم الحكم.

حين ندرس هذه التأويلات العصرانية نجد أنها تتم في إطارين:

أولاً: أنها تنطلق من مقارنة النسق الحضاري الغربي ومناهجه المعرفية، وهو نسق يتجه في نهاياته الفلسفية إلى (الوضعية) التي تعتبر نفسها ومنذ فلسفة أوجست كونت، متجاوزة للأهوت والميتافيزيقيا. والوضعية الغربية هي ارتداد لجدل الإنسان بالمعنى المثالي ولجدل الطبيعة بالمعنى المادي، فهي تختصر المقومات الكونية لجدل الإنسان والطبيعة، وتطرحها ضمن دائرتين موضوعيتين وجزئيتين.

أما القرآن فإنه يعكس (البعد الكوني) في جدل الإنسان والطبيعة معاً، وذلك بإضافة (البعد الغيبي) حيث تتسع هذه الكونية لأمر لا تدرك حقائقها الحضارة الغربية، لأنها حضارة ذات نهايات فلسفية وضعية وجزئية، فالكونية القرآنية تمتد إلى الكائنات غير المرئية من ملائكة وجن، وتمتد إلى التمييز بين الروح والنفس، والمعجزة الخارقة مطروحة قرآنياً ضمن مستويات الفعل

الإلهي، - أمراً وإرادة ومشئته - فأدم يتعالى بالروح على خصائص الجسد والنفس في عالم الأمر، وكذلك نفخ الروح في مريم لتلد المسيح عيسى بن مريم من غير أب، وهناك من يأتي بعرش (ماجدة) - اسم بلقيس ليس صحيحاً - من قبل أن يرتد طرف سليمان إليه. وهناك من (ضرب الله على آذانهم في الكهف سنين عدداً) وهناك من أماته الله مائة عام ثم نظر إلى طعامه وشرابه ولم يتسنه.

فهذه كلها من خصائص (الكونية) التي يوضح القرآن أبعادها فكيف اختزال القرآن إلى مستوى المفاهيم (الوضعية) وتصبح حكماً عليه. فالتأويل العصراني إذ يحاول المقاربة مع النسق الغربي بمنطق التوهم الموضوعي والعلمي إنما يفرغ القرآن عن كونيته.

إن أهمية المناهج المعرفية الغربية تكمن في ما تقدمه لنا من (محددات نظرية) كالصيرورة والجدلية والمتغيرات النوعية وتاريخانية الأفكار - مثلاً - وليس فيما تقدمه لنا من نسق حضاري أو نهايات فلسفية وضعية بحيث نندفع إلى العصرانية لنتماهى مع نهاياتهم الفلسفية التي انتهت بهم إلى الوضعية المفارقة للكونية التي يطرحها القرآن. أو نسقهم الحضاري الذي انتهى بهم إلى (الليبرالية) العبثية بلا أدنى ضوابط اجتماعية أو أخلاقية وذلك مثال ما طرحه فوكوياما^(٧٢) أو انتهى بهم إلى (صدام الحضارات) كما يطرح (صمويل هنتنغتون)^(٧٣) مجدداً النزعة العرقية الأوروبية وتمركزها على الذات، وضمن نسقهم هذا لا تجد (حقوق الإنسان) لديهم معيناً من تربية داخلية وإنما تندرج في إطار (حماية الذات) خوفاً من الغير كما أوضحنا في محاضرتنا بعنوان (حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير)^(٧٤).

ثانياً: أن محاولات العصرانية هذه قد اعتمدت على الجهد العقلي ضمن صيغه العلمية أو الموضوعية، أي أنها قد أسقطت حالاتها الذهنية على النص القرآني، في حين أن المطلوب هو اكتشاف منهجية القرآن وقراءته من داخله آخذين في الاعتبار الحقائق التالية:

أ - أن القرآن مستجيب وفق بنائيه اللفظية المتميزة ووحدته العضوية وتركيبته المنهجية لهذا النوع من القراءة الداخلية بحيث يحيط بكافة هذه الإشكاليات التي تستنطقه في عصرها. وهذا من خاصيته كخاتم للرسالات السماوية ولا كتاب بعده لمتابعة المستجدات، فهو كما يهيمن على موروث البشرية الروحي بمنطقه الاسترجاعي النقدي التحليلي، فهو يهيمن بمنهجية المعرفة على المستقبل فيما بعد نزوله أيضاً. وكذلك بحكم خاتمية النبوة والرسالة. فالمطلوب هو معالجة الإشكاليات من داخل القرآن وليس بإسقاط حالاتنا الذهنية عليه.

فحالاتنا الذهنية - ومهما بلغت من التألق - هي دون مستوى الكونية التي يعادل بها القرآن الوجود الكوني وحركته، إلى «المقابل» الإنساني في الزمان والمكان وإلى «المابعد» أيضاً. وكل ما يرد في القرآن يحمل دلالة على هذه الكونية ومهما قصرت أفهامنا عن إدراكه كقضايا الجن وأجوج ومأجوج.

ب - أما على صعيد التشريعات والحدود فلسنا بحاجة لمقاربتها مع النسق الغربي. فالقرآن مهيمن داخل منهجيته على أصول هذه التشريعات وضوابطها وسياقها التاريخي كما أوضحنا في محاضرتنا حول ذلك. فحين نبحث في قضية تعدد الزوجات مثلاً فلا يجب أن نتماهى أو نتماثل مع النسق الوضعي الغربي فنستدل على أصل الواحدة في القرآن بأننا لن نعدل بين النساء، ونقف لدى ذلك - وقد حصلنا على غرضنا - فللقرآن منهجه في طرح تعدد الزوجات ويجب أن نبحث في ذلك من داخل القرآن نفسه دون أن نملي عليه رغباتنا. فلو كان الأمر يبحث بالرغبات لجنحنا إلى (التبني) دون إدراك مخاطره الاجتماعية والعائلية.

سنجد عبر البحث في داخلية القرآن أنه يعطي بخضائمه الكونية ما تتواضع أمامه كافة المناهج المعرفية المعاصرة، فهو المهيمن عليها وليست هي المهيمنة عليه. وسنجد أن القرآن، على صعيد الغايات والممارسات

والتشريعات المؤدية إليها أعظم (كيفاً) وليس درجة فقط، قياساً إلى ما يعصرنه البعض فيه ويتأولونه ولهذا فإننا لسنا من أنصار العصرانية بهذا المنحى.

إننا وكما نرفض العصرانية التأويلية فإننا نرفض أيضاً التأويلية الباطنية والعرفانية.

وكذلك نرفض التأويلات الباطنية:

وتفادياً لكل التباس وحتى لا نقع في مواطن الشبهات، وبنفس الكيفية التي درأنا بها شبهات العصرانية، نجد من واجبنا أن ندرأ شبهات التأويلات الباطنية أو العرفانية أو الغنوصية لنبين للناس ما يفترق به منهجنا عن تلك التأويلات. وهذا أمر يسوقنا إليه - اضطراراً - بعض من شُبّه منهجنا عليه. وأقصد بذلك تشبيه (العالمية الإسلامية الثانية) بأفكار (الرسالة الثانية من الإسلام)^(٧٥). وشبهة أخرى نساق إلى نفيها اضطراراً، وهي تختص بمدى التماثل بين رؤيتنا لخصائص الإنسان العربي والتوجهات القومية، وما يرد في الكتاب الليبي الأخضر والنظرية العالمية الثالثة^(٧٦).

وقد عفونا عن شبهات أخرى كثيرة.

شبهات التداخل ما بين العالمية الإسلامية الثانية والرسالة الثانية من الإسلام:

هناك دائماً متشابهات لا تضع الأمور في ميزانها المحكم، فكما فهم البعض مفهوم (الجمع بين القراءتين) فهما (تراثياً) وردّه إلى مصادر (ظنية) مثل «ما فرطنا في الكتاب من شيء» أو العلاقة بين الكون المسطور (القرآن) والكون المنشور (الوجود) غافلاً ارتباط الجمع بين القراءتين (بجدلية الغيب والإنسان والطبيعة) وفق نهج تحليلي يأخذ بجدل الإنسان وجدل الطبيعة بطريقة معرفية مستوعبة ومتجاوزة للمنطقية الوضعية الحديثة بكل آفاقها النسبية والاحتمالية من جهة واللاهوت من جهة أخرى.

أتى بعضهم برد محكم العالمية الإسلامية الثانية وجدليتها إلى متشابه

(الرسالة الثانية في الإسلام) لصاحبها (محمود محمد طه) علماً أنني قد استبقت الأمر في الطبعة الأولى حين قلت في صفحة ١٥٣ و ١٥٤ :

(الإيمان المحمدي هو مقدمة البشرية لتعرف طريقها إلى الله عبر التعامل مع السنن الوضعية وأن تكتشف الله في المادة وفي الحركة دون حلولية ودون ما ورائية ودون ارتداد إليه بمبدأ المادة الناقصة. إنها من أعظم المراحل وأغناها في التاريخ الإيماني للبشرية وقد جاء افتتاحها بعبارة (اقرأ) وانتهت إلى الجمع بين القراءتين وهذا هو جوهر الحقيقة المحمدية الكونية.

وهي حقيقة (تورث) والإرث عن الأصل المتلقي أي عن محمد والذي يملك حق التورث هو (الله) لمن يصطفي من عباده. ولها مواصفات شتى على أنواع ثلاثة والثاني وسط بين اثنين أولهما ظالم لنفسه وآخرهما سابق بالخيرات ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ (٣١) ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُأْتِنُ اللَّهَ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ (سورة فاطر: الآيات ٣١ - ٣٢). وارث الحقيقة يخرج معجوناً في لحمة العصر. فعلاقة من يلي محمداً بالكتاب، لا تكون علاقة نبوة ولا علاقة تجديد ولا علاقة رسالة ثانية ولا علاقة وثالثة وإنما علاقة تورث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر حافظاً لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي.

«إن من يفهم حكمة انقضاء مرحلة النبوات سيفهم تماماً أن الله قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشري بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية. وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية».

فالذين ظنوا أن (رسالة ثانية) تنزل عليهم ليسوا ضمن منهجنا، ولسنا من أنصار الاتجاهات الإشراقية ولو كانت معاصرة أو اهتمت بتحديث

المفاهيم الإسلامية وعصرنتها لتتكيف مع العقل الليبرالي وبطريقة انتقائية تعتمد على (التأويل الباطني).

قد قسم صاحب الرسالة الثانية القرآن إلى فروع وأصول حيث جعل من الفروع أساساً لما سبق، ومن الأصول أساساً لرسالته هو الثانية، وكما كتب:

(الإسلام رسالتان: الفهم الجديد للإسلام اللي بتقدمو - الدعوة الإسلامية الجديدة - وهو أنو الإسلام فيهو رسالتين... رسالة أولى بتقوم على فروع القرآن، ودي مرحلية في كثير من صورها، وهذه الصورة ما أصبحت مناسبة لحاجة الناس اليوم، ورسالة ثانية بتقوم على أصول القرآن، ودي سنة النبي ﷺ، وعاشها هو، وحده، وما عاشتها الأمة المؤمنة في الوقت ذاك، لأنها أكبر من حاجتها، ونحن الجمهوريين بنقول أنها مدخرة للناس اليوم) - راجع كتاب محمود محمد طه في (أصول القرآن ص ٢ و ٣). وتغلب على أحاديثه ومحاضراته العامة السودانية.

بتحليل هذه الفقرة نجد أن صاحب الرسالة الثانية يطرح نفسه كباعث لأصول القرآن وليس فروعه في حين أننا نرفض جذرياً مفهوم تجزئة الفهم القرآني بين أصول وفروع، فالقرآن بالنسبة لنا كتاب منهجي كلي يتمتع بخصائص الوحدة العضوية التي قضت بإعادة ترتيبه خلافاً لترتيبه السابق استناداً إلى أسباب النزول، ولتأكيد هذه الوحدة العضوية للكتاب التي تعطي منهجيته لم نتعامل مع القرآن بالتمييز بين المكي والمدني. ونصوصنا المفارقة لقول صاحب الرسالة الثانية والنقيضة لها أيضاً واضحة جداً؛ فقد قلنا في كتابنا العالمية الإسلامية الثانية ص ١٦٨ ما نصه:

«ليس ثمة جديد يضاف ولكنه فهم للحديث المستجد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد. ونتوقف هنا لما نسميه بوعي المنهج متسائلين لماذا بقيت كتب التفسير دون شرح القرآن شرحاً منهجياً متكاملًا؟ ولماذا لم نرث هذه المدرسة بتمامها عن السلف الصالح؟ ليس ثمة تقصير ولا لوم ولا عتاب.

إن فهم القرآن في كليته أمر كان متاحاً - إلى حد كبير - ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم. كان يتنزل على قلوبهم وحيأ صافياً ولا أريد أن أحدد أو أسمي، فمظان الناس قد أصبحت أهواء شتى. غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجة الأمور كما هي طبيعة عصرنا. كانت علاقتهم بالحكمة التي يتلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها - وجاء من بعدهم خلف جعل همه أن يتسقط أخبارهم دون أن يضع اللبنة في حائطها.

لو فصلنا مجموعة من سير خاصة المتلقين من الصحابة لأمكننا أن نكشف في حياتهم أثراً كبيراً طبعها به فهمهم للمنهج الإلهي في الكون كله. ويلحق بهم في هذا المجال آخرون من رجال هذه الأمة غير أن تحليل السيرة وصولاً إلى الكشف عن كوامن الشخصية أمر لم يعرفه العرب من قبل وهي من الأمور المستحدثة في الذهنية العربية من خلال القصة والنقد. أما القرآن فإنه يشتمل بطريقة فريدة على هذا المبنى من الفن الحضاري ولكن بأسلوب خاص و متميز في التحليل ضمن السرد (ورأودته التي هو في بيتها) بما يعني تحليلاً للحالة التي تمت ضمنها المرادة. فالأمر ليس محض رغبة جنسية كما فهمه البعض.

إذن منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية العربية، ولا ندعي أن ثمة جديداً يضاف، سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلي على نحو كوني شامل بوصفه معادلاً للحركة الكونية، وكل دلالاتها.

هذا الفهم ليس جديداً في ذاته ولكنه جديد في تناوله أي أنه كان موجوداً في القرآن غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمال فينا وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي.

ثم أن أخطر ما توصل وانتهى إليه صاحب الرسالة الثانية بعد أن قسم

القرآن إلى أصول وفروع أنه جعل ممن سبقه من الأنبياء (طلائع) لرسالته هو الثانية، كما جعل خاتم الرسل والنبیین (مبشراً) بأمة الرسالة الثانية التي تأتي من بعده:

(وهذه أمة لم تجيء بعد وإنما جاء - طلائعها فرادى - على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل، وأولئك هم - الأنبياء - وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم، وهو قد (بشر) بمجيء هذه الأمة كما جاء برسالتها مجملة في القرآن مفصلة في (السنة) - راجع (الدعوة الإسلامية الجديدة - النص نقلاً من محمود شعراي - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة العدد ٥٩ - وكذلك قول محمود محمد طه في كتابه «تعلموا كيف تصلون» - ص ١٦).

وحتى لا يضيع القارئ أو الباحث بين فوارق النصوص الدالة على (العالمية الإسلامية الثانية) ومنهجها التحليلي، وتلك الدالة على (الرسالة الثانية في الإسلام) وتأملاتها (الباطنية) وكيفية فهم الشيخ محمود محمد طه لنفسه ورسالته نركز على التوضيحات الموثقة التالية:

أولاً: أنه وقد جزأ الإسلام إلى رسالتين، فقد ركب على ذلك تجزئة القرآن إلى فروع وأصول، لاغياً بذلك وحدة القرآن العضوية والمنهجية، أما نحن فنؤكد على وحدة القرآن العضوية والمنهجية وبالذات من بعد إعادة ترتيب آياته بأمر وقفي. ونعتبر بأن ما بيننا وتلك المرحلة هو فارق في استخدام المناهج المعرفية في تناول النص ليس إلا.

ثانياً: إنه وقد جزأ الإسلام إلى رسالتين فإنه قد عين التحقق التاريخي لرسالته هو الثانية من زاوية المتغيرات العصرية. «وإنما دعوتنا تتوجه إلى أصحاب الفكر الحر، الكريم، حيث وجدوا... ذلك بأننا موقنون أن عصرنا الحاضر هو عصر الفكر والعلم... وهو، من هذا المستوى، يواجه الدين من حيث هو دين - بتحد لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية الطويل، العريض... ومضمون هذا التحدي هو: أيستطيع الدين - من حيث هو دين - أن يرتفع إلى مخاطبة العقول النيرة، وإقناعها، في مستوى جميع تطلعاتها،

وتساؤلاتها؟؟ أم يظل كسابق عهده، يطالب بالإيمان، ويفرض الإذعان، ثم هو لا يكاد يسعى إلى ما فوق ذلك؟؟» - (راجع محمود محمود طه - كيف تصلون ص ١٤).

غير أن المتغيرات العصرية لا تفترض بالضرورة نشوء رسالات ثانية وثالثة ورابعة، وإلا للزم على كل مصلح أو مجتهد ادعاء أنه صاحب رسالة ثانية وثالثة وذلك منذ أن دخلت المنطقة الإسلامية في تفاعل مع عالمية الغرب الأوروبي الوضعية والمركزية والآخذة بهيمنة العلم على مقولات العقل الطبيعي. وبداية من منتصف القرن التاسع عشر، فلماذا لا يكون أولئك الرواد من أمثال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وابن عاشور وابن باديس وغيرهم وبما أثاروه من محاورات التجديد، هم أصحاب الرسالة الثانية إذا كانت مجرد المتغيرات العصرية هي الدالة عليها والباعثة لها؟ فالمتغيرات العصرية لا تستلزم (رسالة إسلامية ثانية) ولا حتى (عالمية إسلامية ثانية) وإنما تستلزم فقط اجتهاداً وتجديداً وتجدداً؟ فلماذا قال محمود محمد طه بأنها (رسالة إسلامية ثانية) ولماذا قلنا نحن (بعالمية إسلامية ثانية) وما هو الفرق بينهما؟ وما هي علاقة ذلك بمتغيرات العصر التي لا تستدعي سوى الاجتهاد فقط.

لم نقل بعالمية إسلامية ثانية رجوعاً إلى المتغيرات العصرية، أو تأسيساً عليها، ولم نجعل منها رسالة ثانية، وإنما قلنا بها (كدورة تاريخية) ثانية للإسلام تعقب الدورة الأولى، ولكن ضمن شروط تحقق (جدل تاريخي محدد) يتبدى (بعالمية الأميين) ثم (العالمية الشاملة) للإسلام عبر (تدافع) ما بين العرب والإسرائيليين وقد شرحنا ذلك في الصفحات السابقة. وقد حدد القرآن هذا المسار التاريخي الجدلي والذي استهلك أربعة عشر قرناً بداية بطرد اليهود من المدينة المنورة ثم عودتهم إلى الأرض المقدسة. فالعالمية الإسلامية الثانية تحديد لتدافع تاريخي له دلالاته القرآنية وجدليته، وليس ادعاء لرسالة ثانية لمجرد حدوث متغيرات عصرية لا تستدعي أكثر

من الاجتهاد: وقد شرحنا الأمر في كتاب العالمية (ص ١٧٥ - ١٧٦) ثم أكدنا في (ص ٢٥٨):

«وقد قضى الله أن تنتهي العالمية الأولى بعودة بني إسرائيل إلى فلسطين (المسجد الأقصى) وإنشائهم لدولتهم وأمدهم الله كما قضى بأموال وبنين تتدفق عليهم من أرجاء كثيرة في العالم وجعلهم أكثر نفيراً. وكما يعتبر قيام دولة بني إسرائيل المظهر الأكثر عملية لانتهاة دورة تاريخية كاملة في التاريخ الحافل لهذه المنطقة الحضارية بالذات فإن مظاهر أخرى متزامنة تعتبر مظاهر عملية أخرى لانتهاة تلك العالمية وهي الارتداد نحو الإقليمية وعناصر الانقسام والتحول نحو البدائل الوضعية والعودة إلى الأصول الحضارية السابقة على الإسلام. كل هذه المظاهر ذات علاقات جدلية متفاعلة باتجاه الهزيمة الكبرى فليس غريباً إذن أن يعلن الرئيس المصري برنامجاً للصالح مع إسرائيل وهو يخاطب الصحفيين مشيداً بحضارة مصر الضاربة الجذور ومتخذاً من الأهرامات الثلاثة خلفية لمظهره التلفزيوني.

غير أنه ومع انقضاء تلك المرحلة في شكلها العالمي التاريخي إلا أنها قد أبقّت في داخلها وضمن موروثاتها إمكانيات الانطلاق نحو العالمية الإسلامية الثانية التي تأتي ضمن أفق تاريخي جديد ومغاير وضمن خصائص موضوعية متميزة. وتوالد العالمية الثانية عن العالمية الأولى هو دلالة قرآنية على تواصل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات وعلى امتداد القرآن بشكل مطلق في الزمان والمكان. وفي إطار العالمية الثانية سيتحقق قضاء الله ﴿فَإِذَا جَاءَ وَعَدُ الْآخِرَةَ لِيَسْتَوُواٰ وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَبِيرًا﴾.

ومع أن العالمية الثانية تراث في انطلاقتها عن العالمية الأولى مقومات الوجود والبقاء الكياني إلا أنها لا تراث عنها مفهومها السلفي التطبيقي للقرآن ولا تراث عنها مفهومها التأويلي، بل تستعوض عن السلفية التطبيقية والتأولية الباطنية بمفهوم منهجي جديد للقرآن في وحدته العضوية ودلالاته الكونية.

ولا تأتي هذه الاستعاضة من قبيل الاجتهاد الفكري التجديدي بل ترتبط بتجاوز التاريخ ومقومات التكوين للشروط الواقعية التي حكمت مرحلة تحويل العربي بالقرآن من الأطر البدوية ضمن خصائصها المحلية وإلى أطر إسلامية مغايرة. فالإنسان العربي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوينه الموضوعية وقد كانت بسيطة ومتخلفة اجتماعياً وفكرياً بالقياس إلى خصائص التكوين الحضاري العالمي الراهنة».

إذن، على أي المرتكزات بنى الشيخ محمود محمد طه فهمه للرسالة الثانية طالما أنه لم يأخذ بجدل التدافع التاريخي بين العرب وبني إسرائيل، وقد كان هو من أوائل من نادى بالصلح مع إسرائيل في كتابه (الصلح خير) وأول من ساند الرئيس المصري الراحل أنور السادات؟ وهذا ضد منهجنا كلياً.

ثالثاً: يعتبر الشيخ أنه يأخذ رسالته الثانية (مباشرة) عن الله وبلا واسطة وذلك عبر (العلم اللدني) وصلاة (الصلة) وبما تحقق له من (عبودية):
فعلى مستوى صلاة (الصلة) فإنه يعرفها بأنها تتحقق في حال (الشهود الذاتي) حين (يتم رفع حجاب الفكر):

«وفي مقام الاستقامة يحصل (التوقف الفكري). والتوقف الفكري هو ما يعرف برفع حجاب الفكر... و برفع حجاب الفكر هذا يتم الشهود الذاتي... والشهود الذاتي هو ما اتفق للنبي الكريم، في المعراج العظيم، بعد أن تخلف جبريل عند سدرة المنتهى.. وفي هذا المقام - مقام الشهود الذاتي - فرضت صلاة (الصلة) - محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٣٠»

ويعتبر أن صلاة (الصلة) هي ذكر الله الحقيقي وما الصلاة الشرعية إلا وسيلة لها، ففي تأويله للآية ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِئَلَّا تُكَلَّفَ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (٣٥).

يقول الشيخ محمود محمد طه:

«إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر»... هذه هي (الصلاة الشرعية).. (ولذكر الله أكبر) إشارة إلى صلاة (الصلاة)، فصلاة الصلوة هي الصلاة (الحقيقية) أما الصلاة الشرعية فهي صلاة المعراج» - محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٣٧ و ٣٨.

ثم يعتبر أن صلاة الصلوة هي صلاة الثلث الأخير من الليل (التهجد)، وهي الصلاة الحقيقية والأهم ويحولها من (نافلة) إلى (فريضة):

«وصلاة الثلث هي أهم صلاتك. وهي قد كانت - مكتوبة - على النبي، ولم يكن - الأصحاب - إلا مندوبين إليها ندباً - غير مكلفين بها شرعاً.. وهي اليوم، بفضل الله، ثم بفضل حكم الوقت، قد أصبحت مكتوبة على هذه الأمة المعاصرة، التي يطلب إليها أن تبتعث - سنة النبي - بعد اندثارها لترقى ببعثها إلى مقام - الإخوان» - محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٥٨.

ويعتبر هذه الصلاة هي وسيلة (العلم اللدني):

«إعداد القائم بالثلث إعداداً يتهيأ به لتلقي العلم اللدني» - ص ٥٨ تعلموا كيف تصلون.

ويميز أيضاً بين العلم اللدني والقرآن:

فالقرآن - في اعتباره - هو (القول الثقيل) الذي يلقي على النبي (القول الثقيل) في حق النبي هو القرآن والعلم اللدني، وفي حق العباد المجودين إنما هو العلم اللدني».

ثم تمضي منظومة الشيخ من (صلاة الصلوة) إلى (العلم اللدني) بأن أمته هو والتي تتلقى عنه الرسالة الثانية والتي يتلقاها هو مباشرة عن الله، هي الأمة الموعودة أصلاً والمبشر بها وإنها (آخر الأمم) و (الأفضل).

«نحن بشرية القرن العشرين، نحن بشرية الثلث الأخير من ليل الدنيا، ومعلومة قيمة الثلث الأخير من ليل النوم: إن ناشئة الليل هي أشد وطأ وأقوم قبلاً». بنفس هذا القدر يجب أن نعلم قيمة الثلث الأخير من ليل الدنيا. وقيمة البشرية التي تعيشه. فهذه البشرية هي الموعودة بأن تملأ الأرض عدلاً، في وقتها كما ملئت جوراً، وهي الموعودة بتحقيق جنة الأرض في الأرض. هذه البشرية المعاصرة هي بشرية (اليوم الآخر) الذي من أجل تحقيقه أرسل الرسل وأنزلت الكتب وشُرعت الشرائع في جميع حقب هذه الدنيا» محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٩٦.

ولكن ما هي خصائص هذه الأمة، والتي حدد الشيخ زمانها بأنها (أمة القرن العشرين والثلث الأخير من ليل الدنيا)؟ إنها في مصطلحه (أمة إخوان النبي) وليس (أمة أصحابه) وهي أمة أفضل من أمة الأصحاب:

«إن مستوى جديداً من البشرية سيظهر على هذه الأرض، وإنما بظهوره تملأ الأرض عدلاً، كما ملئت جوراً، وهذه البشرية التي ستظهر في هذا المستوى الإنساني الكبير - بمحض فضل الله، إنما هم (إخوان النبي) الذين اشتاق إليهم حين قال وهو بين (أصحابه): «واشوقاه لإخواني الذين لما يأتوا بعد» قالوا: أولسنا إخوانك يا رسول الله؟ قال: «بل أنتم أصحابي» قالوا: من إخوانك؟ قال: «قوم يجيئون في آخر الزمان، للعامل منهم أجر سبعين منكم» محمود محمد طه - تعلموا كيف تصلون - ص ٩٦ و ٩٧.

ثم يقول:

«هذه البشرية التي سيجيء منها (الإخوان) رسولها محمد وكتابتها القرآن ودينها الإسلام، وهي إنما تبلغ هذا المبلغ من الرفعة، وكرامة المقام، بمحض الفضل» المصدر ص ٩٧ - ويستند الشيخ في تقريره هذا من بعد حديث إخواني وأصحابي إلى أن الله قد بشر بها في سورة الجمعة حين قال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾ وَآخِرِينَ مِنْهُمْ -

لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ - وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿﴾ وذلك دون أن يتبين الشيخ بعلمه اللدني أن (آخرين منهم) ترجع إلى الأئمة في نص الآية وليس إلى أمته هو.

صحيح أن الشيخ قد قال أن أمة الإخوان (رسولها محمد وكتابتها القرآن ودينها الإسلام) ولكن كيف يطرح الشيخ مفاهيمه حول هذه القضايا الثلاث، إذ أنه يمضي ليعطيها فهماً نقيضاً:

فمحمد هو (مبشر) بمحمود محمد طه (وهذه أمة لم تجيء بعد وإنما جاء - طلائعها فرادى - على مدى تاريخ المجتمع البشري الطويل، وأولئك هم الأنبياء، وفي مقدمتهم سيدهم وخاتمهم، وهو قد (بشر) بمجيء هذه الأمة كما جاء برسالتها مجملة في القرآن مفصلة في السنة) - من مقال الشعراني السابق في مجلة الأزمنة، وتعلموا كيف تصلون ص ٩٦.

ولكن هل فصلت السنة النبوية في تطبيقاتها على (نسبية الواقع) مطلق القرآن؟ إن الإجابة دائماً لدى الشيخ أن السنة تقوم على (أصول القرآن) فيما طبقه الرسول على (خاصة نفسه) وبما يماثل ما سيكون عليه (تطبيق الإخوان) وليس الأصحاب، يقول الشيخ:

«هناك الشريعة، والطريقة، والحقيقة، فأما الشريعة فهي قاعدة التكليف العام، وهي أدنى درجات التكليف على المؤمن، وأما الطريقة فهي النهج المؤكد الذي كان يلتزمه النبي في خاصة نفسه، وهي من ثم (سنة النبي) والسنة شريعة وزيادة، وأما الحقيقة فهي حالة القلوب التي تكون عليها المعرفة بالله نتيجة للعمل بالشريعة، أو للعمل بالطريقة، حسب مقتضى الحال». ونسب الشيخ للرسول ما قيل (قولي شريعة، وعملي طريقة، وحالي حقيقة) - تعلموا كيف تصلون ص ٧٦ و ٧٧.

ثم جعل الشيخ من (سنة النبي) الأصل (للمسلم) أما الشريعة فهي (للمؤمن):

«الشرعة هي تكليف (المؤمن)، وهي من ناحية الإلزام قصاراه، وهي بالنسبة (للمسلم) تكليف في بداية أمره، وهي بالنسبة إليه منفتحة على الطريقة، فالمسلم شريعته السنة» - تعلموا كيف تصلون - ص ٧٧.

فما هو مفهوم الشيخ بين المؤمن المرتبط بالشرعة والمسلم المرتبط بسنة النبي على مستوى (الطريقة والحقيقة)؟

يقول الشيخ:

«إن المسلم مطلوب منه الترقى المستمر، من نهج الشرعة إلى نهج الطريقة إلى نهج الحقيقة.. وفي نهج الحقيقة، إذا شدد وجود يدخل - في مقامات الشرائع الفردية فتكون شريعته طرفاً من حقيقته - وهذه هي (العبودية)».

ها قد وصل الشيخ إلى مبتغاه - مقام (الشرعة الفردية) على مستوى بلوغ (الحقيقة) تدرعاً بسنة الرسول في (خاصة نفسه) وهكذا انتفت مصدرية القرآن الذي سبق وأن قال عنه أنه (كتاب هذه الأمة المبشر بها) وانتفت حتى ضوابطه في مقام الشرعة الفردية.

ويؤكد الشيخ على هذا المعنى نصاً (ص ٩٥ كيف تصلون):

«اسمعوا قولي هذا فإن شريعة الإسلام في أصلها إنما هي شريعة فردية.. وكل المسؤولية إنما هي فردية.. والقرآن يركز على الفردية، تركيزاً مستفيضاً.. ولقد مثلنا لهذه الفردية في العديد من كتبنا.. مما يغني عن الإعادة هنا.. وحين كانت شريعة الإسلام، في أصله فردية، كانت شريعته في الفرع جماعية، وما الشريعة الجماعية إلا وسيلة إلى الشريعة الفردية».

قد قضى الشيخ على (عالمية الخطاب) الإسلامي وعلى مفهوم الانتماء للأمة و (الجماعة) والتواصل مع تاريخها عبر (التدافع) مفككاً الأمة إلى مستوى الفرد فإذا قلنا إن ذلك كله ناتج عن فهم باطني تأويلي خاطيء لسنة خاتم الرسل والنبیین ولمفهوم الرسالة نفسها، فإن الأدهى من ذلك فهم

الشيخ للقرآن، والذي يحتوي على (الضوابط الأساسية) للفهم . فكيف يفهم
الشيخ القرآن؟

«كتاب الله، في الأصل، وهو الأكوان جميعاً.. وهو الإنسان في
المكان الأول لأن في الإنسان - جسمه وعقله - اجتمعت آيات الظاهر،
وآيات الباطن.. يقول تعالى في ذلك ﴿سَتْرِيهِمْ أَإِتَيْنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي
أَنْفُسِهِمْ﴾ .

جسم الإنسان هو كتاب الله .. والقرآن المحفوظ بين دفتي المصحف
والمقروء باللغة العربية، إنما هو صورة لفظية، وصوتية، وعلمية لهذا
الكتاب العظيم .. و (المثاني) إنما تعني الزوجين .. وأعلى الزوجين
النفسان: نفس الرب ونفس العبد... كما أن المثاني في القرآن تعني،
المعنى البعيد عند الرب والمعنى القريب الذي تدنى لتفهم العبد» - تعلموا
كيف تصلون ص ٣ و ٤ .

والخلاصة:

صلاة (صلة) بالله في مقام (الحقيقة) + علم لدني وهبي يؤتي كفاحاً
وبلا واسطة من نبي أو ملك أو كتاب ولكن من الله مباشرة + رسالة ثانية
في الثلث الأخيرة من ليل البشرية + أن مهمة من سبق من الرسل والنبين
التبشير بها وبصاحبها كونها أفضل أمة آتية + الشريعة الفردية + تجزئة القرآن
بين أصول وفروع + إن كتاب الله هو جسم .

ولم نقل نحن سوى بالصلاة الشرعية، ولم نقل بعلم لدني وإنما قلنا
(بالجمع بين القراءتين) عبر (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). ولم نقل أننا
نتلقى عن الله مباشرة بل قلنا أننا نأخذ عن القرآن بوصفه الوحي المعادل
موضوعياً للوجود الكوني وحركته، ولم نقل إن العالمية الإسلامية الثانية هي
الثلث الأخير من ليل البشرية وإنما قلنا أنها مرحلة تدافع عربي وإسرائيلي
ذات بعد عالمي، ولم نقل أن أمة العالمية الإسلامية الثانية هي أفضل الأمم
المبشر بها وإنما قلنا أنها دورة الظهور الكلي للدين باستيعابه للأنساق

الحضارية والمناهج المعرفية كبديل عن حضارة وضعية عالمية. ولم نقل أن شريعتنا فردية، ولكننا قلنا أنها جماعية، فالإسلام لدينا (عالمية خطاب وحاكمية كتاب وشرعة تخفيف ورحمة) ولم نجزيء القرآن بين أصول وفروع بل قلنا أنه وحدة عضوية واحدة بمنهجية معرفية محددة، ولم نقل أن الكتاب هو جسم الإنسان. ولم نقل بالتأملات الباطنية وإنما قلنا بالتحليل العلمي المنهجي.

فكيف - من بعد كل ذلك - يتشابه على بعضهم مصطلح (العالمية الإسلامية الثانية) بقول الشيخ عن (رسالته الإسلامية الثانية)؟ ألا إن يكون لهذا البعض غرضاً، وأقل ما نعامله به - حسن النوايا - أنه لم يقرأ لنا ولا للشيخ بل اكتفى بالعناوين، فهو على مستوى حسن النية جاهل، أما على مستوى الغرض فهو مسيء.

ثم كيف لأتباع الشيخ أن يتخذوا من هذا الخليط (حزباً سياسياً) يصفونه (بالمذهبية) وهو قائم على التأمل الباطني ويستند إلى ذات المتأمل وليس إلى (منهج) ويدعونه الحزب الجمهوري معيبين على الإخوان المسلمين افتقارهم للمنهجية، ومعيبين على قادة الطوائف السودانية (الختمية والأنصار) تحويلهم الطائفية إلى حزبية سياسية؟!

خاتمة المداخل التأسيسية:

فليس العالمية الإسلامية الثانية - إذن - رسالة ثانية في الإسلام يتلقاها صاحبها (وحيّاً لَدُنِّيّاً) من الله، حيث يؤسس - في ظنّه - لأمة يعتبرها الأفضل من صحابة الرسول نفسه، وبمنطق تأويلي باطني. كما أنها ليست (نظرية ثالثة) تحاول التوفيق بين الوضعي والديني، وإنما هي (دورة تاريخية) شرحنا مواصفاتها في هذا الكتاب. وفي الحالتين، لا أبخس الناس أشياءهم، ولا أقول إنهم ليسوا على شيء، ولكن لا علاقة لمنهجي بهما.

أما (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) فهي العنوان (الفلسفي) للكتاب

والذي يشير إلى (المنهج)، فنحن لا نقر بالاستلاب اللاهوتي الغيبي
الآحادي لا للإنسان ولا للطبيعة، كما لا نقر النفي الوضعي للبعُد الغيبي
المتداخل مع الوجود وحركته، سواء اتجه هذا النص الوضعي نحو جدلية
مثالية ألّهت الإنسان، أو جدلية مادية فرضت على الإنسان جدل الطبيعة.
وهذا واضح في نقدنا للاتجاهين الوضعيين معاً في الجزء الأول في الكتاب
(الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الراهنة).

فمنهجنا (كوني) يربط بين الأبعاد الثلاثة، ويدرس تفاعلها ببعضها،
دون نفي لجدل الطبيعة أو جدل الإنسان، فما نؤكد عليه منهجياً هو ربط
الجدلين معاً (الإنسان والطبيعة) بالبعُد الكوني الثالث (جدل الغيب).

وبما أننا نتخذ من القرآن مصدراً لفهم كيفية تفاعل هذه الأبعاد
الجدلية الثلاثة، فإن علاقتنا بالقرآن مؤسسة على أنه (كتاب مطلق)، وبحكم
إطلاقيته فإنه (المعادل الموضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته)، ومن
هنا فإن علاقتنا به (منهجية ومعرفية) بذات الوقت، بحيث لا نتعاطى مع
موضوعاته بمنطق العقل التفسيري التراثي أو الإحيائي أو اللاهوتي. فهذه
المناهج السالفة اتخذت منه - ضمن شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية
والتاريخية - كتاب عبادات ومعاملات وهداية وعبر، أما بغيتنا الأساسية فهي
(منهجه) لنستولد منه (إطاره أو نظامه المعرفي الكوني)، فنحن لا (ننزل
النص على الواقع) كما كانوا يفعلون - ولا زال بعضهم يفعل ذلك حتى
الآن - وإنما (نصعد بالواقع إلى النص) عبر منهجية القرآن المعرفية الضابطة
لمعنى النص، فلا نلجأ لا للتأويل ولا للتفسير، وإنما لمنهجية القرآن
المعرفية التي تحيط بالنص. فحين يصعد الواقع إلى النص، فإن هذا
الصعود محكوم في أساسه بخبرات الواقع، وهي خبرات لا تستلب الإنسان
ولا تستلب الطبيعة. والقرآن بمنهجيته المعرفية يعطي لخبرات الواقع منهجها
الكوني عبر استيعابها وتجاوزها كما قلنا.

أما كيف يتم صعود الواقع إلى النص، فذلك عبر الاشتراط المنهجي

والمعرفي لكليهما معاً، أي القرآن والواقع، فدون أن تتوافر في الباحث قدرات الفهم المعرفي والمنهجي لقضايا الواقع نفسه فلن يكون لديه ما يطرحه على القرآن أصلاً، أما إذا أدرك الباحث ما في الواقع من صيرورة وتحولات جدلية ومتغيرات نوعية وضوابط فكر منهجي يتطلب التحليل والتركيب معاً بطريقة معرفية لا تخضع للثوابت والمسلمات الإحيائية أو اللاهوتية القديمة، وإن جدل الإنسان وجدل الطبيعة متحققان بمستوى ما، وقتها يمكن للباحث أن يكتشف في القرآن منهجاً معرفياً مقابلاً، وليس مكافئاً فقط لمنهجه، ولكن مستوعباً ومتجاوزاً أيضاً.

بذلك فقط يتم التحقق من القول (إن القرآن معادل موضوعي بالوعي للوجود الكوني وحركته) فلا يكفي النظر في القرآن دون وعي منهجي لنكتشف فيه منهجاً، ولا يكفي النظر في القرآن دون وعي معرفي لنكتشف فيه نسقاً أو نظاماً معرفياً محدداً. فإن نفهم القرآن بالواقع، وإن نفهم الواقع بالقرآن، فإن ذلك يتطلب رؤية أو وعياً منهجياً ومعرفياً لكليهما. فكما يعطي الواقع معنى المنهجية كذلك القرآن إذا بحثنا عن معنى المنهج فيه وبكيفية معرفية.

لذلك فإن مفهوم (الجمع بين القراءتين) قد أخذ في كثير من الأحوال على نحو مخلٍّ للغاية، إذ ليس المقصود من الجمع بين القراءتين أن ننظر في القرآن وننظر في الواقع لنكتشف وجود رابط بين القرآن والواقع لنقول في الختام إن القرآن كون مسطور والواقع كون منشور، إذ إن صحة هذه المقولة - وهي صحيحة - لا تثبت إلا بالقراءة المنهجية والمعرفية (في كليهما، القرآن والواقع). وهذا هو معنى (الجمع بين القراءتين). فمن لا يكتشف في القرآن منهجيته المعرفية، ولا يكتشف في الواقع منهجيته المعرفية لا يستطيع (الجمع بين القراءتين).

وأولى خطوات الجمع بين القراءتين أن يستوعب الباحث الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي تأخذ بخناق فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية في

الواقع بمنطق نقدي تحليلي، ثم يحيل تساؤلاته في مجال هذه العلوم على القرآن لا ليبحث عن التعارض أو التوافق ولكن ليبحث عن (الفهم الكوني) الذي يأخذ بالأبعاد الثلاثة في مركبات هذه العلوم (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة).

ولا يتم الفهم الكوني من خلال القرآن، إلا إذا تناوله الباحث عبر (وحدته العضوية الكتابية) و (منهجيته المعرفية) أيضاً، وبنفس الأسلوب التحليلي.

ثمة طروحات شتى ساقها بعض الأساتذة والكتاب العرب حول موضوعات العالمية بعد صدور الكتاب في عام ١٩٧٩ وهي طروحات هامة للغاية إذ يتعلق بعضها بالموقف من الحركات الدينية المعاصرة ومن الثورة الإسلامية في إيران، حيث ربط بعضهم بين صدور العالمية في عام ١٩٧٩ متزامناً مع إعلان الثورة الإسلامية في إيران وبدايات ظهور بعض حركات (الصحة) الإسلامية.

غير أن موقف العالمية من كافة هذه الظواهر مغاير تماماً لما طرح، فقد أخذت بإعداد الكتاب منذ عام ١٩٧٥ وقبل إعلان الثورة الإسلامية في إيران بسنوات، ومع أنني أشرت في المقدمة إلى (تزامن) ظهور الكتاب مع انتصار تلك الثورة في عام ١٩٧٩، وإشادتي (السياسية فقط) بها نتيجة سقوط عرش الشاه واقتلاعها للوجود الإسرائيلي من إيران، إلا أن ذلك لا يعني قط اتفاقي مع منهجها الفكري القائم على مبدأ (العصمة) المناقض لخصائص ختم النبوة ومع سلفيتها التراثية الانتقائية التي هي أبعد ما تكون عن المنهج والتعامل مع متغيرات العصر النوعية، ونبهت وقتها وفي المقدمة إلى ذلك الموضوع.

«والكتاب في طريقه إلى (بيروت) بعد معاناة دامت أربع سنوات في (أبو ظبي) سقط (كسرى) من على عرشه. تذكر البعض (أبا مسلم الخراساني)، وتذكر بعض آخر (سلمان الفارسي) أمّا أنا فقد بقيت أسير

كلمات قليلة لـ (سيد علي جوادي): «يجب أن نجدد أسس حركتنا الدينية في معزل عن نموذج الديمقراطية البرجوازية التي واكبها الاستعمار الغربي، وفي معزل عن الماركسية الغربية، الوجه الآخر للفكر عينه». إن بيني وبين (سيد علي جوادي) هما مشتركاً على ما يبدو. بل إن كل إيران تحاور عقلها في هذا الاتجاه: أي موقع الفكر الديني ضمن متغيرات عصر العلم والعالمية. وكم يسعدني أن تأتي هذه الدراسة في لحظات هذا الحوار بالذات، كجزء من التهيؤ التاريخي للعالمية الإسلامية الثانية، التي تندفع بكل مقومات تاريخنا من جنوب الصين وإلى أعماق أفريقيا».

وكذلك موقفي من الحركات الدينية المعاصرة تمّ في نفس الإطار حيث قيّمت تجربتها لا «كمقدمة» للعالمية الإسلامية الثانية بمنهجيتها وعالميتها ولكن (كنهاية) للعالمية الإسلامية الأولى. وضمن هذا التوجّه أصدرت دراسة: «الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية».

يتضح للقارئ الآن أن إشكاليات عديدة قد استثيرت، وقد تواصلت معها على امتداد سبعة عشر عاماً، وعبر العديد من المحاضرات والندوات والمؤتمرات، والتي شملت بحوثاً تتضمن إشكاليات المنهج نفسه، وما يفترضه البعض من جملة للاستلابات الدينية التي تتناقض مع حيوية الإنسان الحضارية والاعتراض النقدي على قيمة الدين كمعبر للخلاص الإنساني، باعتبار أنه ما من دين يستطيع أن يحقق العالمية بوجه ديانات أخرى مماثلة وقائمة تدعي كلها عصمة كتبها واختصاصها بالخلاص، زيادة إلى (تاريخانية) الإنتاج الديني وتعدد تأويلاته. وهناك إشكاليات أخطر من هذا بكثير أقلها الموقف من السنّة النبوية الشريفة وتراث التفسير وإشكاليات عصر التدوين والموقف من غير المسلمين.

وكنت أتوقع ذلك كله، وأكثر منه، منذ أن كتبت في مقدمة العالمية الإسلامية نصاً:

«حاولت في هذه الدراسة أن أطرح (مجدداً) تساؤلات الإنسان حول جدلية الغيب والطبيعة. التساؤلات في حد ذاتها قديمة، قدم الوعي الإنساني الفلسفي نفسه، غير أنني أطرحها مجدداً في دائرة زمان ومكان مختلف، في إطار وعينا المفهومي التاريخي الراهن الذي تكتنفه خصائص العالمية الأوروبية، بنزوعها المنهجي العلمي، وعقلها النقدي التحليلي؛ وهذه هي سمات العصر.

الكتاب كله معاناة كبيرة في سبيل إيجاد الرابط المفهومي بين جدليتين مختلفتين: جدلية (الغيب) حيث يبلغ الخلق حداً أقصى من التمايز وحداً مثالياً في القدرة فيتجاوز قدرات (التعليم)؛ وجدلية (الطبيعة) حيث نبغ الأقصى في (التحديد) باتجاه (التعميم). وفي سديم الفارق الكبير ما بين: (الخلق المتمايز) المشبع بروح المطلق وقوته؛ و (التحديد الوضعي) النابع من ضرورات الفهم البشري؛ يحلق هذا الكتاب، ويحاور ويستخلص ويستنتج، محاولاً تأطير العلاقة ما بين المطلق والنسبي، وما بين الكلّي والجزئي. ما بين الله وإنسانه في الطبيعة، حيث يعيش هذا الإنسان - في عصرنا - جدلية الطبيعة بكل زخمها. فكيف يأتي الحوار بين عالم (الغيب) وعالم (الشهادة)؟

حزمت نفسي بالقرآن، محاولاً الوصول إلى (مجمع البحرين)، سابقاً من الزوايا المحددة في الرؤية الوضعية للأمور، إلى نقطة التلاشي الغيبية، وقد أعطى القرآن الكثير لهذا الكتاب الذي لا يحتوي إلا على نقطة من بحره. هذه النقطة هي (منهجية) القرآن في ربطه لعالمي الغيب والشهادة في إطار جدلي كوني واحد.

وحتى لا يظل الربط منهجياً نظرياً، تحولت به إلى واقع التطبيق. إلى حيث يتفاعل الغيب مع الواقع في الحركة التاريخية. إذن كيف يبدو التاريخ العربي عبر جدلية الغيب والطبيعة؟ ليس في الماضي فقط، ولكن في الحاضر والمستقبل؟ فكل فهم يعجز عن الرؤية الاستباقية للتاريخ أما يعني

العجز في الفهم، أو العجز في المنهج. وبما أنا نؤكد - قرآناً - على وجود هذا المنهج، الذي يعطي دلالات الاتجاه في الحركة التاريخية، فقد لجأت إلى تحديد زوايا الفهم القرآني للماضي والمستقبل العربي. الماضي حيث تفاعل الغيب بالواقع... والحاضر حيث يتفاعل به... والمستقبل حيث ينكشف الدور الكبير للإنسان العربي ضمن مقومات عالمية جديدة تتجاوز تصوّره الراهن عن نفسه.

منذ البدء في (حراء) والإنسان العربي يتحرك بتاريخ أحكمت بداياته، لتعطي نهايات كونية كبرى. وما بين البدء والنهاية سياق تفاعلي محكوم بعدة ظواهر تاريخية، استلبت الإنسان العربي استلاباً إيجابياً، باتجاه العالمية الإسلامية الثانية. إن الماضي العربي، كما هو الحاضر والمستقبل، أكبر تجسيد لجدلية الغيب والطبيعة من خلال الإنسان العربي. وفي التهيؤ الراهن لمقومات العالمية الإسلامية الثانية، سينطلق الوجود العربي - بكل مقوماته التاريخية - كجذر لعالمية شاملة هي البديل للعالم كله في العالمية الأوروبية الراهنة...

ماذا سيحمل العربي - وهو في قمة تخلفه الآن - للعالم الذي تجاوزه حضارياً؟ وكيف سيتحول العربي من دائرة الانفعال السلبي بالعالمية الأوروبية المعاصرة، إلى دائرة الفعل الإيجابي باتجاه عالمية بديلة؟ إنها مشكلات النصف الثاني من (الإسراء)، وما هذا الكتاب إلا محاولة للإجابة ضمن منهجية القرآن، وجدلية الغيب، والطبيعة في منظورها التاريخي.

إذن فالمعاناة التي أشرت إليها كانت تحتم الاستمرار، وهذا ما حدث بتوفيق من الله عبر خمسة عشر عاماً ولا زالت متواصلة حتى تأتي ثمارها بإذنه تعالى. وعليه كان لا بدّ من طرح جهد تلك الأعوام أيضاً في كتاب مستقل بعد كتاب العالمية هذا وبعنوان (محاورات وإشكاليات العالمية الإسلامية الثانية).

أما كتاب العالمية فلم أضمنه هذه الحوارات والإشكاليات، إذ أبقيت

على نصه كما هو في طبعته الأولى، فهو ليس كتاباً يستند إلى علوم تجريبية أو إلى فلسفات وضعية، لأعدل فيه وأضيف تبعاً لما يطرأ من اكتشافات ومستجدات. فهو كتاب (تأسيسي) يستند إلى رؤية قرآنية، ثم إنه يبقى في نصّه ذاك شاهداً لي وشاهداً عليّ. وكل ما قمت به في هذه الطبعة الثانية هو توثيق الهوامش وتدقيقها وإحاقها بنهاية كل جزء مع تبويب الأجزاء في فصول محددة. وإضافة شروحات لتوضيح بعض الأفكار والفلسفات مع التعقيبات اللازمة والمحاضرات اللاحقة التي تتصل بالموضوعات المطروحة وذلك تسهيلاً للقارئ واستجابة لملاحظات بعض الدارسين للكتاب في طبعته الأولى كما ذكرت في (التنويه) السابق لهذه المداخل التأسيسية.

ولأنه من لا يعترف بفضل الناس عليه، لا يعترف بفضل ربه، فالشكر والعرفان للأستاذ الدكتور «طه جابر العلواني» الذي قدّم لهذا الكتاب كما قدّم لكتاب المنهجية وكتاب الأزمة الفكرية، وفعل الكثير حتى لا أكون وحيداً صارخاً في البرية ملتحقاً بجلد ماعز.

والشكر للأستاذ عبيد المزروعى الذي أفسح لي في صفحات جريدة (الفجر) الغراء في أبو ظبي، وكذلك (آل تريم)، تريم وعمران وراشد - الذين أفسحوا لي في صفحات جريدة (الخليج) الغراء في الشارقة، وكذلك الأستاذ جاسم المطوع وصحيفة (الوطن) الكويتية الغراء. وكذلك (البيان) في دبي، ثم مجلة (الشاهد) ورئيس تحريرها الأستاذ حسان الزين وكذلك مجلة (الأزمة العربية) التي كانت تصدر في الشارقة، فعبر هؤلاء تواصلت سنوات مع قراء عديدين.

والشكر مبذول لكافة أولئك الذين استضافوني في مراكزهم العلمية وجامعاتهم وندواتهم ومؤتمراتهم وأخص بالذكر منهم (المركز الثقافي الإسلامي في مالطا) و (جمعية الدعوة الإسلامية العالمية في طرابلس) و (الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا) وطلاب (جامعة اليرموك) في الأردن ومنظمي مؤتمرات (الاتجاه الإسلامي) و (لجنة فلسطين الإسلامية)

في الولايات المتحدة والذين استلوا من الكتاب دراسة بعنوان (الظاهرة الإسرائيلية في المنظور الإسلامي) وتولوا تصحيحها. والشكر أيضاً لمجاهدين في فلسطين تجاسروا - رغم ظروف الاحتلال - فطبعوا ووزعوا العديد من نسخ العالمية الإسلامية الثانية. والتقدير للشباب الجزائريين وفي مقدمتهم (جمعية الترقية الاجتماعية لولاية بسكرة). ولمن تدارسوا الكتاب في تونس وآلّفوا فيه، ولشباب في السودان وفي اليمن وفي مصر، فقد رفدني كل هؤلاء بمعين نفسي شحذ فيّ قدرات الاستمرار.

والتقدير للدكتورة منى عبد المنعم أبو الفضل التي قررت الكتاب ضمن منهاج النظم العربية للسنة النهائية بقسم العلوم السياسية في جامعة القاهرة ١٩٨٢، ثم طرحته في أكثر من مؤتمر وندوة.

والتقدير لمن شكل حلقات بحث في الكتاب، حواراً واستخلاصاً مثال الأستاذة (أماني صالح) في مصر، ولمن قام بعرضه وشرحه، وأخص بالذكر الأستاذين (فايز محمود) في الأردن، و (عبد اللطيف زكي أبو هاشم) في الأرض المحتلة، وأيضاً الأستاذ (طه النعمان)^(٧٧) والدكتور الذي أسمى نفسه (أحمد صادق)^(٧٨).

فعلى أيدي هؤلاء جميعاً تحولت العالمية الإسلامية الثانية إلى مشروع حضاري عالمي بديل ومن قبل أن أبدأ العمل في الموسوعة ومن قبل أن أخوض إشكالياتها وأحدد مداخلها.

والتقدير أيضاً للذين رأوا في هذا العمل ما لا يطاق وما لا يستساغ، فهم - وإن كانوا كفارة ذنب لي - فقد ساقوني لإيضاح ما كان يتوجب إيضاحه فعلاً، سواء كان على مستوى المتشابهات بين عالمية إسلامية ثانية ورسالة إسلامية ثانية، كما أورد الأستاذ (محمود شعراني) أو الذين استمسكوا بمنطق الموروث في التفسير كفضيلة الشيخ المرحوم (أحمد عبد العزيز المبارك) رئيس دائرة القضاء الشرعي في أبو ظبي - أسكنه الله فسيح جناته -.

والشكر لناشر الكتاب في طبعته الأولى، الأستاذ الصديق فؤاد عيتاني
وأسرة دار المسيرة في بيروت.

ثم التقدير لهذه الأسرة الصغيرة (زوجتي دينا محمد الأمين أبو نائب،
وابنتي دانة، وابني إبراهيم وأحمد) الذين عانوا معي مشاق الترحال من
مكان إلى مكان، فأصبحوا (بدواً) في مدينة معاصرة لم ينعموا فيها لا
بمذاق الوطن ولا باستقرار الأب بينهم، فإن وُجِدَ بينهم فهو الغائب عنهم.

ثم الشكر لقارئ كريم يغفر لي هفواتي، ويدعو لي بظهر الغيب.
والشكر والتقدير أيضاً لكل أولئك الذين قرأت لهم واستفدت من أفكارهم،
وساعدوا - من حيث لا يدرون - على صقلي، وهم كثير، بداية من
أساتذتي على مستوى (الكتاب) ومروراً بإمام المسجد في بورتسودان (الشيخ
المرحوم ساتي) الذي أحفظني عن ظهر غيب سورة يوسف، والشيخ محمد
طاهر السواكني الذي أحضرني مجالسه في علم الحديث وشيوخ آخرين.
وليس انتهاء بمن حاورني أو كتب فيما أفادني وأفاد هذه الدراسات، ولا
أفرق بين هذا وذاك، من ملة أو دين، فالكون يتسع لنا جميعاً إذا كنا ننشد
الحقيقة.

ثم كامل الصلاة والسلام والتسليم، على خاتم الرسل والنبیین، إمام
المسلمين ونبي الأرض الحرام، المبعوث بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب
وشرعة التخفيف والرحمة، سيدنا محمد وعلى أمهات المؤمنين وعلى
صحابته المكرمين ومن والاه إلى يوم الدين، ونسأل الله أن نكون له من
الوارثين.

محمد أبو القاسم حاج حمد
٢٤ ربيع الثاني ١٤١٦ هـ
الموافق ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥ م
لبنان - بيروت

ملحق المداخل التأسيسية (تعقيبات - شروحات - هوامش)

الرقم	الصفحات	الموضوع
١	١٣٩	العقلية الإحيائية
٢	١٤١	تاريخانية النص
٣	١٤٢	الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة
٤	١٤٣	الجدلية الثلاثية
٥	١٤٥	نسق
٦	١٤٥	المنهجية المعرفية
٧	١٤٧	فكر المقاربات
٨	١٤٩	فكر المقارنات
٩	١٥٠	السلب في المفهوم الجدلي
١٧	١٥٣	مفهوم الأمين
١٨	١٦٢	مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية
٢٢	١٦٣	نقد منظور وممارسات نميري
٣١	١٦٩	القرآن يرقى بمستوى المفردة إلى المصطلح
٥٣	١٧٣	الفارق بين العقلية الميتافيزيقية وفلسفة العلوم المعاصرة الفرق بين اسم المحمول واسم العلم (أحمد - محمد) ..
٦٤	١٧٩	(المسيح - عيسى)
٧٢	١٨١	فوكوياما ونهاية التاريخ
٧٦	١٨٩	العالمية الثانية والكتاب الليبي الأخضر

ملحق المداخل التأسيسية

(١) **العقلية (الإحيائية)** تعبير يرد في نظريات علم الاجتماع للإشارة إلى نمط في التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها على افتراض أن لكل منها حركته الذاتية الخاصة وتعلقها بروح كامنة فيها. فهي نمط من التفكير يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بشكل موضوعي إلى بعضها.

ويعتبر (إدوارد تيلر - ١٨٣٢ - ١٩١٧) عالم الأنثروبولوجية الإنجليزي هو أهم من بحث في العقلية الإحيائية في كتابه (الحضارة البدائية) الصادر عام ١٨٧١. وبالرغم من أن الإحيائية ANIMISM تمت إلى العهود الوثنية وتشكل خلفية عقلية لها إلا أنها تلبست الديانات التوحيدية في إطار (لاهوتي)، ومن هنا يمكن وضعها ضمن تقسيمات الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (١٧٩٥ - ١٨٥٧) للمراحل التحولية التي يمر بها المجتمع والتي تؤثر في أفكار الناس من خلال الظروف البيئية والحضارية التي تتواجد فيها، وقد قسمها إلى ثلاث مراحل هي: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الفلسفية، والمرحلة العلمية الواقعية. وبتعبير آخر: المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الواقعية.

وبما أن ذلك التحليل قد تم من منطلق وضعي فإنه كان يركز على حالات التطور الفكري وليس على بنية وخصائص النشاط الذهني، والذي نرى أنه يتطور عبر ثلاثية أخرى تبدأ بالإحيائية انطلاقاً من رؤية الكثرة المستقلة، ثم الثنائية التي تفرز الكثرة إلى متقابلات ثم إلى جدلية تحيط بالكثرة والثنائيات في كل واحد. فالحالة الدينية لا تمت بالضرورة إلى المرحلة اللاهوتية تبعاً لتقسيمات كونت ولا حتى إلى

المرحلة الفلسفية بمعناها الميتافيزيقي، فهذه حالات فكرية تسقط نفسها على الدين، والذي يمكن أن يكون متميزاً عنها بمنهجية معرفية تحليلية تتجاوز حتى ما ظنه كونت كمرحلة متقدمة في الفكر البشري المتحوّل وهي المرحلة العلمية الواقعية أو (الوضعية).

فهذه المرحلة المتقدمة أي العلمية الواقعة والتي شرح خصائصها (أرنست كيسرر) في كتابه (مقالة حول الإنسان) الصادر عام ١٩٤٥ تحمل (محددات نظرية) يمكن الإفادة منها ولكن دون الارتباط بمناهجها (الوضعية) ونهاياتها الفلسفية، فهذه المرحلة قد أعطت للحركة معاني الصيرورة في مقابل السكون، والنسبية الاجتماعية في مقابل الحتمية، والتحليل في مقابل التركيب القبلي، وفي هذا الإطار تكمن الاستفادة منها، وليس بالضرورة نهاياتها الفلسفية الوضعية.

وقد استمد (جون ديوي - ١٨٥٦ - ١٩٥٢) وهو فيلسوف أمريكي مفهوم العلمية الواقعية ونقله إلى مجال التربية بمنطق وضعي، حيث شن هجماته على اللاهوت والميتافيزيقيا في المجال التربوي وأعاد صياغة نظم تعليم الطفل بمنهج (التربية التقدمية) التي تبدأ من (القاع فصاعداً) عوضاً عن التنزل النظري من القمة إلى القاع. وانتهى إلى محددات للنشاط الفكري التي تكون مهمته حل المشكلات الواقعية المثارة بمعزل عن الإسقاطات الدينية أو الميتافيزيقية ولخصها في مراحل خمس (الإحياءات والمشكل والاستدلال والتجربة) وذلك من بعد حدوث تصدع في أنماط السلوك البشري المعتادة.

المصادر:

- ١ - معجم علم الاجتماع - تحرير البروفسور دينكن ميتشيل - ترجمة ومراجعة د. إحسان محمد الحسن - دار الطليعة - بيروت - ط ٢ - [إدوارد تيلر] - ص ٢٤٧/٢٤٨. كذلك - علم الاجتماع السيسولوجي - ص ٢٢٨/٢٢٩. كذلك علم اجتماع المعرفة - ص ٢٣٤/٢٣٥. كذلك - الأرواحية - ص ٢١.

ب - الموسوعة الفلسفية المختصرة - دار القلم - بيروت - أوجست
كونت ٣٥٦/٣٥٧. كذلك - جون ديوي - صفحة ٢٠١ إلى ٢٠٦.

ج - العالمية الإسلامية الثانية - الطبعة الأولى - ص ٢٩٤/٢٩٥.

(٢) **(تاريخانية النص):** مفهوم معرفي (إبستمولوجي) معاصر يشير إلى ظروف إنتاج الأفكار ضمن نسق ثقافي واجتماعي تاريخي محدد، أي خلفيات إنتاج الأفكار والشروط التي تصوغها من حيث مفاهيمها وبنائها الاستنباطي الخاص بها، وتمثلاتها على مستوى (العائد المعرفي) لكل مفردة، أي دلالتها الوسيطة فيما يتعلق بالمعاني أو هوية العبارة نفسها حين يقال (طوراً وأطواراً) في حقبة تاريخية ذات نمط ثقافي معين ثم في حقبة ثقافية تاريخية مغايرة.

أ - ميشال فوكو - حفريات المعرفة - ترجمة سالم يفوت - المركز الثقافي العربي - ط ٢ - ١٩٨٧ - ص ٩٦.

غير أنه يجب التمييز بين التاريخانية كمدخل لفهم شروط إنتاج الأفكار ضمن حقبة تاريخية معينة بما يصفه فوكو بأركيولوجية المفاهيم وبين التاريخانية كاتجاه أو منهج يهدف لإحداث قطيعة معرفية مع الموروث التاريخي عبر تنمية الإحساس بالتطور والتغيير. ثم أن التاريخانية كاتجاه أو منهج أو نزعة ضد الموروث لا تقف كفلسفة قائمة بذاتها وإنما تستمد ما يغذي توجهها من فلسفات أخرى تنزع نحو التغيير والتطور، من الرومانسية وإلى الماركسية وإلى الليبرالية.

أما استخدامنا للتاريخانية فإنه يتعلق بأركولوجيا المفاهيم وليس إحداث قطيعة معرفية.

ب - تركي علي الربيعو - بين المؤرخ والأدلوحة - قراءة في تاريخانية العروي - مجلة الاجتهاد - عدد ٢٥ - السنة السادسة - خريف ١٤١٥ / ١٩٩٤م - ص ١٥٣ إلى ١٧٣. وأهمية بحث (الربيعو) أنه يمضي إلى ما وراء العنوان الحصري الذي اختاره ليبحث في أصول التاريخانية.

(٣) لأهمية ما نتطرق إليه كثيراً حول **الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية المعاصرة** نحيل القارئ إلى أفكار الفيلسوف البريطاني (فرنسيس بيكون ١٥٦١ - ١٦٢٦) الذي مهد للفكر الوضعي باستخدام منهج استقرائي لدراسة التاريخ الطبيعي وإيجاد منهج جديد للعلم بمعزل عن البديهيات المجردة والفلسفة العقلية التي وصف روادها بأنهم (عناكب ينسجون الأفكار من تجاوب عقولهم).

أما الذي أعطى الفكر الوضعي دفعته التاريخية فهو الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت) وقد عرضنا لأفكاره في الهامش (رقم ١). وهو يعبر عن المرحلة التقليدية لما نادى به حول ضرورة استبعاد كل ما هو لاهوتي وميتافيزيقي في فهمنا للعالم، فكانت لم يصل وقتها إلى ما هو عليه العلم اليوم من مناهج.

أما الوضعية بشكلها المعاصر فيمكن إرجاعها إلى (جماعة فيينا) التي نشأت في أوائل العشرينات من هذا القرن. أما الموضوعات الرئيسية للنزعة الوضعية الجديدة «فقد تشكلت بمساعدة جماعة أخرى كانت قد تأسست في برلين بزعامة راشباخ تحت اسم «جمعية الفلسفة التجريبية». وقد بدأ التعاون بين الجماعتين ابتداء من ١٩٢٩ حيث نظمت في براغ «دورة لدراسة نظرية المعرفة في العلوم المضبوطة». وهكذا تكون النزعة الوضعية المحدثة قد ظهرت إلى الوجود العالمي حوالي ١٩٢٩ عندما عقد المؤتمر السابع للفلسفة بأكسفورد حيث ألقى شليك عرضه حول «مستقبل الفلسفة».

وقد تلقت الوضعية الجديدة مؤثرات فكرية هامة امتدت إليها من حركة نقد العلم الفرنسية ومن تحليلات المناطق الرياضيين كما امتدت إليها من علم الفيزياء في أحدث قوالها آنثذ. لذلك يورد هؤلاء كرواد لهم منهم ماخ وبوانكاري وأنشتاين وفريجة ورسل.

قام هؤلاء ضد الموقف الذي كان يسود ألمانيا خلال الثلاثينات من العلم فهاجموا النزعة المثالية التي كانت تهيمن آنثذ. ذلك أن

المؤتمرات العلمية التي كانت تعقد حول الفيزياء بين السنوات ١٩٠٥ - ١٩٣٠ كانت تكشف عن تقدم كبير للعلم، وفي ذات الوقت، تعثر شديد للفلسفة. وقد تبين هؤلاء أن عصر العلم يقتضي تفكيراً جديداً وأن الفلسفة التقليدية نمت في غياب عن العلم: لذا فهم يريدون أساساً أن يقربوا الفلسفة من العلم وذلك باستبعاد أشباه المشاكل التي تشكل الخطاب الميتافيزيقي. فمعرفة الواقع، في رأيهم، تتم عن طريق العلم، أما مهمة الفلسفة فهي أن تنكب على لغة العلماء لتوضح قضايا العلم. الفلسفة هي قبل كل شيء فلسفة العلم، وليس موضوعها الوجود أو القيم. وعليها ألا تشغل نفسها بمسائل ميتافيزيقية.

أ - درس الإبستمولوجيا - د. عبد السلام بن عبد العالي. ود. سالم يفوت - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٤٥ و ٤٦.

ب - يجب التمييز بين مدرسة فيينا الداعية إلى فلسفة العلم والتي لا تستبعد القضايا الميتافيزيقية إلا بوصفها غير خاضعة للقياسات العلمية وبين أنصار فلسفة العلوم الطبيعية في إطارها التعميمي والذي ينتهي بهم أحياناً إلى المادية الجدلية كما أوضحنا في العالمية - ص ١٥ بإشارتنا إلى المؤتمر العالمي الثاني لفلسفة العلوم الذي عقد في زيورخ عام ١٩٥٤.

(٤) جدل الغيب وجدل الإنسان وجدل الطبيعة، أو الجدلية الثلاثية: يتم استخدام هذا التعبير في العالمية الإسلامية الثانية بمعنى (التقابل والتركيب) واستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة، حيث يرتبط مفهومنا للجدل من تطور الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة إلى الثنائيات المتقابلة وإلى الوحدة الناظمة. والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة حيث يتم تحليل عناصر هذا التفاعل ثم يعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا للجدل هو التحليل والتفاعل بمنطق الصيرورة

الدائمة حيث لا نطلق من التركيبات القبلية كمسلمات عقلية سلفية .
ولأن مدارس فلسفية عديدة، ومتناقضة أحياناً، تستخدم عبارة جدل وجدلية بحيث انتهى بعضهم بهذا التعبير إلى التطور عبر النقائص المتضادة، مثالياً - عند هيجل مثلاً - أو مادياً - عند إنجلز، بداية بقضية موجبة إلى نفيها بقضية سالبة ثم إلى مركب يجمع بين القضيتين، فإننا نؤكد على استخدامنا للجدل بمعنى (التفاعل الكلي للعناصر) باتجاه (تركيب) وفق صيرورة لها (غايات كونية) حيث تتفاعل في هذه الصيرورة إطلاقية (الغيب) ووجودية الإنسان وقوانين الطبيعة . وليس بمنطق التضاد.

وكذلك ليس بمنطق (الاستلاب) بحيث ينفي الغيب ووجودية الإنسان أو قوانين الطبيعة، بحيث نرجع إلى المفاهيم اللاهوتية عن الغيب . ولكن دون أن ننفي (المعجزة) التي نفهمها ضمن (مستويات الفعل الإلهي) في إطار معين كعالم الأمر الإلهي المطلق والروح (آدم والمسيح) أو عالم الإرادة الإلهية النسبية والإعجاز الحسي (موسى وشق البحر) أو عالم المشيئة الإلهية الموضوعية التي تتفاعل - عبر توصلات جدلية واضحة - مع وجودية الإنسان وقوانين الطبيعة دون خوارق ومعجزات .

وهذا الإطار الأخير هو المحتوى الفلسفي للتجربة الإسلامية في علاقتها مع الغيب . وهذا ما يتضح في كتاب العالمية - الطبعة الأولى - في (جدلية الغيب والطبيعة - التجربة الموسوية - من ص ٦٠) ثم (الكون قراءتان في قراءة واحدة - الوعي المحمدي - من ص ٧٦) ثم (الفارق بين التجربتين العربية واليهودية من ص ١٥٠) .

وتعتبر كتابات الدكتور إمام عبد الفتاح من أعمق الدراسات الفلسفية التي ألفت الضوء على مفاهيم الجدل وأشكال استخداماته المختلفة من أكاديمية أفلاطون ومحاوراته وإلى جدل هيجل وماركس :

أ - د . إمام عبد الفتاح إمام - الكتاب الأول - جدل الفكر - المكتبة

الهيكلية - تطور الجدل بعد هيجل - دار التنوير للطباعة والنشر - ط ١، ١٩٨٤ ثم ما بسطه في كتابيه - ضمن نفس السلسلة حول (جدل الطبيعة) و (جدل الإنسان).

(٥) (نسق) بمعنى ناظم تركيبى يحدد ماهية كل حضارة وشخصيتها ولكن دون أن يهمل قوى التطور والنمو داخل كل حضارة وتفاعلها مع الحضارات الأخرى، فمفهوم (النسق الحضاري) يختلف عن مفهوم الانغلاق الحضاري.

(٦) حيثما استخدمنا عبارة **المفاهيمية المعرفية أو المعرفية** فإننا نقصد بها توظيف المحددات النظرية العلمية في العلوم الطبيعية والإنسانية في تحليل ومعالجة مختلف الإشكاليات المطروحة وهذا ما يُعرف بمهمة الإيستمولوجيا المعاصرة. غير أننا لا نأخذ بهذا التعريف بمعزل عن الإطار الفلسفي الذي نوظف ضمنه المحددات المعرفية العلمية، وهو بالنسبة لنا (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، وهنا يكمن الفارق بيننا وبين جماعة (فيينا) التي تستبعد ما تراه من طروحات ميتافيزيقية، غير أننا لا نأخذ القرآن أخذاً ميتافيزيقياً أو لاهوتياً، وإنما ننطلق منه كإطار لمعرفة (كونية) متقدمة - تستوعب وتتجاوز - المداخل المعرفية للعلوم. فالمعرفية المعاصرة ليست (نظرية معرفة) في ذاتها وإنما هي جملة من المداخل العلمية من بينها الصيرورة والنسبية الاحتمالية وما إلى ذلك، وسيجد القارئ تطبيقات لهذه المداخل في كتاباتنا.

ثم أن المعرفية العلمية - وإن كان موضوعها الأساسي - كما لاحظ محمد وقيدي - هو المعرفة العلمية وضمن أقسام العلوم المتخصصة إلا أن تطبيق المداخل الإيستمولوجية في مجال تاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة وفي مجال تراثنا الفلسفي بصفة خاصة يتسم بفائدة كبرى، لأن فيه امتحاناً لإجرائية تلك المفاهيم من جهة وتوسيعاً لمجال تطبيقها من جهة أخرى^(١).

وبما أننا قد سبق أن أشرنا إلى استخدامنا للمداخل المعرفية في

معالجة (تاريخانية النص) في الهامش رقم (٢) عبر هذه المداخل المعرفية، فإننا نريد أن نوضح في هذا السياق أن بحثنا في تاريخانية النص يرتبط بالإنتاج (البشري) التراثي وليس بالنص القرآني. فالنص القرآني إلهي مطلق يتعالى على الزمان والمكان ويستجيب بذات الوقت للتطبيقات المتعينة بنسبية محددة في الزمان والمكان. فنسبية التطبيق هي التي ننفذ إليها بمدخلنا المعرفية.

وعبر هذه المداخل المعرفية أيضاً، وبالذات على مستوى الحفر الألسني واكتشاف نمطية الوعي التاريخي نعقد المقارنات بين خصائص النص القرآني الإلهي المطلق والاستجابة النسبية المقيدة بواقعها التاريخي. وذلك للتأكيد على أن النص القرآني لا يدخل ضمن مشمولات الإنتاج التاريخاني للوعي العربي. وبطريقة مقارنة لتلك التي ألمح إليها - في سياق آخر - جميل قاسم^(ب).

ثم أن هذه المداخل المعرفية عبر استخدامات منهجها الفلسفي لا تصبح فقط مجرد ضرورة منهجية - كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد وقيدي - من أجل فهم أكثر موضوعية للنظريات الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطية، بل تصبح في الوقت ذاته الطريق العملي من أجل أن نقف من تلك الفلسفات موقف الحرية الضروري، ومن أجل أن ندرك أن الظروف التي نشأت فيها تلك المواقف تتميز عن الظروف التي علينا أن نتجج فيها من جهتنا موقفاً فلسفياً جديداً^(ج).

وعبر هذه المداخل المعرفية أيضاً لا يتسنى لنا فقط تحليل الإشكاليات والبحث في تاريخانية الإنتاج البشري وإنما يتسنى لنا تحليل (النماذج المعرفية) الفاعلة في إطار التوضع التاريخي لهذا الإنتاج ودوافعه ومساراته. سواء كان هذا النموذج المعرفي هو السائد أيديولوجياً أو يتميز بخصائص محددة ضمن النسق العام، كالفارق بين نموذجي الغزالي وابن رشد، آخذين في الاعتبار ما توصل إليه (ماكس فيبر) في هذا المجال^(د).

في هذا الإطار - إذن - نستخدم مفهوم «المنهجية المعرفية».

أ - محمد وقيدي - مهام الإبستمولوجيا - ضمن كتاب: إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية - دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - المغرب - ص ١١ إلى ١٨.

ب - جميل قاسم - تاريخية/ تاريخانية الإسلام - مجلة الاجتهاد - العدد الثاني والعشرون - السنة السادسة - شتاء العام ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م - ص ٢١٣.

ج - محمد وقيدي - الميتافيزيقيا كتجاوز عن فعل التاريخ - ضمن كتاب: حوار فلسفي - قراءة نقدية في الفلسفة العربية المعاصرة - دار توبقال للنشر - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٢٤.

د - ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٣٠) - معجم علم الاجتماع - تحرير البروفسور دينكن ميتشيل - ترجمة ومراجعة د. إحسان محمد الحسن - ط ٢ - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨٦ - ص ٢٥٣/٢٥٥.

(٧) يراجع نقد (د. كمال عبد اللطيف) لفكر المقاربات «الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي - الإنتلجانسيا في المغرب العربي - دار الحدائث للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ٨٥ وإلى ١٠٣» حيث يرى عبد اللطيف أن دفاع خير الدين التونسي عن ضرورة الاستفادة من الغرب بإظهاره عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية هو دفاع لا يتبته إلى أن المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسر الإسلام والغرب معاً (ص ٩٣) فمن المعروف أن مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد، تصور ذو طبيعة لاهوتية، حيث يشكل الكون

داثرتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، ويشكل المجتمع، مثله في ذلك مثل الكون مجالاً لتمظهر إرادة الله، ويتحول الاختيار الفردي إلى مجرد كسب، لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الإلهية للكون والبشر. وتنشأ مفاهيم السياسة الشرعية ضمن أفق هذه الميتافيزيقيا المعترفة بصورة أو بأخرى، وفي نهاية التحليل، بدونية الإنسان، ودونية العقل والحرية.

أما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي فقد تأسست أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطية القائمة على مبادئ الحق الإلهي، وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور، وقد تم كل ذلك في إطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية دينامية، وتضمن هذا في النهاية تصوراً جديداً للكون والمجتمع والإنسان، تصوراً يسلم بنسبية المعرفة، وتولدها التاريخي، كما يسلم بأولوية التعاقد في نظرية الدولة، ومغامرة الإنسان الحر العاقل في التاريخ وفي الوجود.

وكذلك يراجع (عدنان سعد الدين - من أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة - الحركة الإسلامية - رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي - مكتبة مدبولي - القاهرة - ١٩٨٩). حيث يرى سعد الدين أن الشورى تلتقي مع الديمقراطية في أنها (حكم الشعب) و (المشاركة في الحكم عبر المؤسسات والصيغ المشروعة). وسعد الدين هو كما التونسي، وكما أوضح د. عبد اللطيف، يقفز من نتائج نظام معرفي إلى نتائج نظام معرفي آخر.

وكذلك فعل (علي عبد الرازق) حين اعتبر الشورى والمبايعة ديمقراطية، والحسبة رقابة اقتصادية، ويمكن مراجعة نماذج فكر المقاربة في مساهمة (الدكتور منصف وناس - المساهمات العربية المعاصرة في مسألة المثقف العربي - الأنتليجنسيا العربية - المثقفون والسلطة - منتدى الفكر العربي - عمان - الأردن - سلسلة الحوارات

العربية - ط ١ - ١٩٨٨ - ص ٢٣٤/٢٠٧ مع التركيز على النماذج الثقافية من ص ٢٢٠ وإلى ٢٢٤.

وفي هذا الإطار يراجع مؤلف (بسطامي محمد سعد - مفهوم تجديد الدين - دار الدعوة - الكويت - ط ١ - ١٩٨٤).

حيث بحث في مفاهيم التجديد لدى سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨) - ص ١٢٠ ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) - ص ١٤٢ وقاسم أمين (١٨٦٣ - ١٩٠٨) - ص ١٤٣ ولدى الشيخ عبد الله العلايلي في كتابه (أين الخطأ - نظرات في تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد) - ص ١٧٠.

(٨) يتصدى فكر (المقارنات) لنفس الموضوعات تقريباً التي يعالجها فكر (المقاربات) ولكن من منظور مختلف، فإذا تتجه المقاربة إلى تجديد وتفاعل مع المنظومة الغربية - بدرجات متفاوتة - وبمنطق الحدائة، فإن المقارنة تتجه إلى (المفاضلة) بين الطروحات الإسلامية بمنطق (الأصالة) والطروحات الغربية، فيما يكتب عن المرأة في الإسلام والمرأة في الغرب، ودراسات (المقارنة) عديدة وأكثر من أن تحصى ويزخر بها تراث مرحلة النهضة العربية (١٧٩٨ - ١٩٥٠)، وتتردد أصداء هذه الكتابات على مستوى المنهج العام أو المقارنات التفصيلية والتفضيلية في كتابات أبو الأعلى المودودي وسيد قطب.

ويمكن الرجوع إلى نموذج معاصر يعطي هذه الدلالة.

أ - د. عبد العزيز فهمي هيكل - الإنسان المعاصر والحضارة الإسلامية - الدار الجامعية - بيروت - ١٩٨٥.

وما بين فكر المقاربات وفكر المقارنات نشأت مدارس ومراكز بحوث بهدف (التأصيل) الإسلامي للعلوم المعاصرة. ومن بينها (عمادة البحث العلمي) في جامعة (الإمام محمد بن سعود الإسلامية) في المملكة العربية السعودية بهدف (انتقاء المفيد والنافع مما هو موجود من العلوم الاجتماعية والإنسانية، ثم دمجها في المفهوم الإسلامي لهذه

العلوم) - (التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية - المشروع وبرنامج العمل والإنجازات - عمادة البحث العلمي).

وتتراوح هذه المحاولات ما بين (تحديث الأصالة) أو (تأصيل الحداثة) كما ميز بينهما د. محمد عابد الجابري في بحثه (تطور الأنتلجنسيا المغربية - الأصالة و التحديث في المغرب - الأنتلجنسيا في المغرب العربي - دار الحداثة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ٤٢).

وأياً كان الأمر فإن فكر المقاربات أو المقارنات أو التأصيل للحداثة أو التحديث للأصالة، إنما يجسد قوة التفاعل ما بين المنظومة الحضارية الأوروبية الغربية التي تستقطب بمركزيتها العالم المعاصر وتمد إليه نسقها الحضاري ومناهجها المعرفية، ومجتمعاتنا بما تحتزنه من موروث.

(٩) يُحدد السلب في المفهوم الجدلي بوجود موجب وسالب ينتج عن تقابلهما أو تفاعلها مَرَكَّب متعين بكليهما. وبما أن منظورنا للغيب والإنسان والطبيعة ينبني على قاعدة التفاعل فإننا نستخدم كلمة (الاستلاب) للدلالة على التصورات اللاهوتية التي تنظر إلى علاقة كل من الإنسان والطبيعة بالله من زاوية قدرة وقوة الموجب الإلهي فقط، بحيث تنفي التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي كما لا تقرر بمتعلقات الوجود الإنساني أو القانون الطبيعي. فالاستلاب يعني نفي الجدل بهذا المعنى الذي نورده.

وأوضح الفلاسفات التي تنتهي إلى الاستلاب، الفلسفة المادية الجدلية التي تستلب بحتميتها وجودية الإنسان وتخضعه لجدل الطبيعة. وقد أدى هذا الاستلاب إلى مراجعات في صفوف المفكرين الماركسيين باتجاه نوع من الجدلية المفتوحة على الاحتمالات أو العودة لإعادة قراءة هيجل وبعض المدارس الوجودية. من ذلك إنجازات (مدرسة فرانكفورت) التي أعادت توجيه الماركسية - في الغالب الأعم -

لتوظيفها كمنهج نقدي وليس كعقائدية أيديولوجية، وهي مدرسة تضم كلاً من (ماكس هوركهايمر) و (تيودور أدورنو) و (يورغين هابرماس)، وله يعزى الفهم النقدي للماركسية، وكذلك (هربرت ماركيز) الذي أعاد قراءة هيجل في كتابه (نظرية الوجود عند هيجل).

أ - مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس - علاء طاهر - منشورات مركز الإنماء القومي - بيروت.

ب - هربرت ماركيز - نظرية الوجود عند هيجل - أساس الفلسفة التاريخية - ترجمة وتقديم وتعليق إبراهيم فتحي - المكتبة الهيجلية - دار التنوير - بيروت ط ١ - ١٩٨٤.

ج - د. قيس هادي أحمد - الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز - المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

كذلك هناك فلسفات دينية تنتهي إلى استلاب الإنسان والطبيعة وتعرف بالفلسفات الجبرية وأبرزها في التاريخ الفلسفي الإسلامي فرقة (الجهمية) التي أسسها (جهم بن صفوان - ٧٤٥م) ويتلخص منظورها في الإنسان أنه لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، والثواب والعقاب والتكليف جبر كالأفعال، فهو ينكر حرية الإرادة، ويرد كل شيء إلى الله.

ومع أن الجبرية والحتمية يلتقيان في تكريس الاستلاب، إلا أن الجبرية ذات منحى لاهوتي، في حين أن الحتمية ذات منحى جدلي طبيعي.

د - المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - القاهرة - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٧٩م - ص ٥٩ و ٦٣.
ويبقى في النهاية أن نفرق بين مفهومي (الاستلاب) و (الاغتراب)، فإذ يعني الاغتراب حالة من (الانفصام) بما «يؤدي لاختلال وجودي بين الذات المضطربة وواقعها اليومي والحضاري» فيما طرحه

(ماركس) عام ١٨٤٤ ثم عبر بحثه في علاقات العمل لاحقاً. أو يعني الاغتراب لدى (هيجل) تعاسة حضارية تنتهي بفقدان الشعور بالذات (هـ)، أو يعني الاغتراب لدى (كولن ولسن) صرخة اللامتمي بوجه عالم بلا قيم يندرج في إطارها (و).

فإن الاستلاب بالكيفية التي نستخدمه بها إنما يعني (جبرية العلاقة) من طرف آحادي يستحوذ نهائياً على الطرف الآخر، غير أن كلاهما الاستلاب والاغتراب يؤديان إلى نتائج خطيرة، كالثورة في حالة الاغتراب الاجتماعي والاقتصادي الماركسي ضد سيطرة المؤسسات الرأسمالية. والخيار المنفصم عن الدين بوجه الجبرية اللاهوتية. فالاستلاب اللاهوتي كالجهمية لا يقل خطراً عن الاستلاب الحتمي المادي، فكلاهما يختصران (كونية الإنسان).

هـ - علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - مصدر سابق - ص ٢٠ و ٢١.
و - كولن ولسن - اللامتمي - دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين - ترجمة أنيس زكي حسن - منشورات دار الآداب - بيروت - ط ١ - ١٩٦٩ - ص ١٦٨ و ١٦٩.

(١٠) (مكامن الأزمة التاريخية في تطور الفكر العربي) - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة - الأعداد من ٥ إلى ٩ بتاريخ ٤ و ١١ و ١٨ و ٢٥ إبريل/ نيسان ١٩٧٩. و ١ و ٨ مايو/ أيار ١٩٧٩.

(١١) (الفكر الديني التاريخي ومناهج العلوم التطورية) - محاضرة النادي الثقافي - الشارقة - الإمارات العربية المتحدة - ولخصت المحاضرة في مجلة الأزمنة العربية - العدد ٩٢ تاريخ ١٠/١٢/١٩٨٠ - ص ٢٤.

(١٢) (الفصل بين مصر والعروبة. فصل بين المكان والتاريخ) - مجلة الأزمنة العربية - الشارقة - تاريخ ٣٠/٤/١٩٨٠ - عدد ٦٠.

(١٣) (الدين - والرابطة الحضارية) - ألقى في إطار ندوة (الدين والتدافع الحضاري) - مجلة رسالة الجهاد - مالطا - ١٥ إلى ٢٠/١١/١٩٨٨.

(١٤) (الظاهرة الإسرائيلية وفق منهج جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) - ندوة لجنة فلسطين الإسلامية لنصرة الانتفاضة - بوسطن - الولايات المتحدة - أغسطس/آب ١٩٩٠.

(١٥) (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) - ندوة لجنة فلسطين الإسلامية - المؤتمر الثاني - شيكاغو - ٢٢ إلى ٢٥ ديسمبر/كانون أول ١٩٨٩.

(١٦) (المفهوم القرآني للعروبة والدار في مقابل القومية والوطن) - المؤتمر القومي الإسلامي - بيروت ١٠/١٢ تشرين أول/أكتوبر ١٩٩٤.

(١٧) مفهوم (الأميين) بمعنى (غير الكتابيين) وليس (غير الكاتبيين) مفهوم أساسي وتأسيسي لكثير من طروحات هذا الكتاب، وحتى لا ينقطع سياق المداخل التأسيسية فإني أفرد هذه الفقرة وبتوسع - في حدود الإيجاز الممكن - لإعادة توضيح هذا المفهوم، علماً بأنني قد كتبت عنه في الطبعة الأولى للعالمية (ص ١٦٠). حيث أوضحت أن (الأمي) هو غير الكتابي، أي غير المسيحي أو اليهودي، وليس غير الكاتب. وسأورد هنا ما كتبه لاحقاً لتوضيح هذا المعنى مع توثيقه بدراسة قيمة للدكتور (إبراهيم أنيس).

الأمية: غير الكتابيين

حين يقال (النبي الأمي) بما يعني أنه ﷺ لا يقرأ الرسوم ولا يخط بيمينه، ثم نقول أن الأمية لا تعني (غير الكاتب) ولكنها تعني (غير الكتابي)، ينصرف فهم الناس بأننا نشبت للرسول حالة كونه كاتباً وقارئاً للرسوم. وهذا فهم خاطيء وقائم على خطأ مركب في شيوع اللسان العربي. فالنبي لا يقرأ الرسوم ولا يكتب، ولكن ليس بمعنى (أمي) ولكن بالمعنى الذي أورده القرآن: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ج ٢١ ي: ٤٨).

فالنبي (غير كاتب) لأنه لا يخط بيمينه، وهذه مسألة قطعية واضحة، وهذا المعنى لا علاقة له بالأمية قطعاً وجزماً، فالأمية تعني أنه غير

كتابي وليس غير كاتب (وما كنت تتلو من قبله من كتاب). وكذلك العرب (أميون - غير كتابيين) لم يتداولوا الإيمان بالكتب السماوية بينهم، ولكنهم يكتبون ويخطون بيمينهم، وليست جاهليتهم بمعنى عدم المعرفة بالقراءة والخط ولكنها جاهلية حمية وتفلت من قيود العقل.

نعم، فقد غدت (الجاهلية) مسبة العرب قبل الإسلام، وبذكرها تتداعى في الذاكرة كافة المعاني السلبية، غير أن القرآن لا يشير إلى تلك الحقبة السابقة على الإسلام بوصفها جاهلية وإنما بوصفها (أمية)، وذلك حين يتجه الخطاب القرآني للمقابلة بين من سبق أن تنزل عليهم الكتاب، وهم اليهود، وبين الذين لم ينزل عليهم كتاب وهم الأميون وليس الجاهليين: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ وَجْهَ اللَّهِ وَمَنْ أَتَّبَعْنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسَلْتُمْ إِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَكَدُوا وَلَئِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بِعَمِيرٍ بِالْبَيَادِ ﴿٢٠﴾﴾ (آل عمران: ج ٣ ي: ٢٠).

ثم في سورة (الجمعة) يحدد الله - سبحانه - فئتين من الأميين (غير الكتابيين)، فئة تنزل عليها القرآن وانبعث النبي الأمي من بينها، ثم فئة أخرى لم تلحق بالفئة الأولى بعد ولكنها لاحقة، ثم يقابل الله بين فئتي الأميين والكتابيين اليهود الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها.

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ﴿١﴾ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿٤﴾﴾ (الجمعة: ج ٢٨).

وتعميقاً لهذه الدلالة اللغوية المعرفية في لسان القرآن نجد أن الله -

سبحانه - يطلق على الفئات الضالة من اليهود الذين يكتبون ويقرأون صفة (أميين) لتقرير أنهم لا يفهمون التوراة ويزيفون معانيها ويدسون عليها من كتاباتهم:

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾
فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا
بِهِ شَيْئًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾ (البقرة: ج ١).

فهؤلاء الأميون اليهود يكتبون - يكتبون الكتاب بأيديهم - و - فويل لهم مما كتبت أيديهم، فهم أميون لأنهم (لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون). فصفة الأمي تنطبق على من يجهل كتابه ويأخذه بالظن والأمانى وليس الأمي من يجهل الكتابة.

بل إن اليهود يميزون بين أنفسهم أهل كتاب (التوراة) وبين سائر الشعوب الأمية الأخرى، فاستعلوا عليها واستباحوا أموالها:

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ يَنْظُرِ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾ (آل عمران: ج ٣).

قد أشكلت هذه المعاني على كثير من المفسرين، وجنح الفكر السائد، دينياً أو أدبياً إلى إطلاق صفة أمي على غير الكاتبين، فدرج الناس على تعريف الكتاتيب حيث يتعلم الأطفال الخط بمدارس (محو الأمية)، ومحو الأمية تعني الإيمان بكتاب الله وتصديقه، فالأولى بنا أن نعرف هذه المدارس بأنها مدارس تعليم الخط والكتابة وليس محو الأمية.

قد وثق السائد من (لسان العرب) هذا المعنى المغلوط للأمية، ولتأكيد هذا التوثيق نسبت أقوال إلى الرسول لم يقلها مثل: (إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب)، فكيف كُتب الوحي القرآني وهم لا

يكتبون؟ وكيف كُتبت المعلقات الشعرية وعلقت في الكعبة وهم لا يكتبون؟ وكيف حسبوا تجارة الصيف والشتاء وهم لا يحسبون؟ ومن أين جاءت وكيف تطورت الأبجدية العربية وهم لا يخطون؟ وبأي خط كتب الرسول رسائله إلى عظماء الروم والفرس؟ وبأي خط صيغت صحيفة المدينة؟ وبأي خط كتبت معاهدة الحديبية؟ والرسائل إلى ولاة الأمصار ومناطق الثغور؟^(١).

مع ذلك وثقت معظم مراجع اللغة العربية هذا الخلط، فجعلت الأمي هو (غير الكاتب) وليس (غير الكتابي)، ومثالاً على ذلك نورد النص التالي من (لسان العرب لابن منظور):

«والأمي: الذي لا يكتب، قال الزجاج: الأمي الذي على خلقة الأمة لم يتعلم الكتاب فهو على جبلته، وفي التنزيل العزيز: ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني، قال أبو إسحاق: معنى الأمي المنسوب إلى ما عليه جبلته أمه أي لا يكتب، فهو في أنه لا يكتب أمي، لأن الكتابة هي مكتسبة فكأنه نسب إلى ما يولد عليه أي على ما ولدته أمه عليه، وكانت الكتابة في العرب في أهل الطائف تعلموها من رجل من أهل الحيرة، وأخذها أهل الحيرة عن أهل الأنبار. وفي الحديث: إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، أراد أنهم على أصل ولادة أمهم لم يتعلموا الكتابة والحساب، فهم على جبلتهم الأولى. وفي الحديث: بعثت إلى أمة أمية، قيل للعرب الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، ومنه قوله: بعث في الأميين رسولا منهم. والأمي (العج الجلف الجافي القليل الكلام) قال:

ولا أعود بعدها كريا أمارس الكهلة والصيبا والعزب المنفه الأميا

قيل له أمي لأنه على ما ولدته أمه عليه من قلة الكلام وعجمة اللسان، وقيل لسيدنا محمد رسول الله ﷺ، الأمي لأن أمة العرب لم تكن تكتب ولا تقرأ المكتوب، وبعثه الله رسولا وهو لا يكتب ولا يقرأ من كتاب، وكانت هذه الخلطة إحدى آياته المعجزة لأنه ﷺ تلا

عليهم كتاب الله منظوماً، تارة بعد أخرى، بالنظم الذي أنزل عليه فلم يغيره ولم يبدل ألفاظه، وكان الخطيب من العرب إذا ارتجل خطبه ثم أعادها زاد فيها ونقص، فحفظه الله عز وجل على نبيه كما أنزله، وأبانه من سائر من بعثه إليهم بهذه الآية التي باين بينه وبينهم بها، ففي ذلك أنزل الله تعالى: وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون الذين كفروا، ولقالوا: إنه وجد هذه الأقايص مكتوبة فحفظها من الكتب (ب).

في إطار بحثه القيم حول (الأبجدية - نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب) يوضح الدكتور أحمد هبو أن الكتابة العربية قد تكونت بين القرنين الثالث والسادس الميلاديين وأنها كانت معروفة في الحجاز والحيرة في منتصف القرن السادس الميلادي، (لذلك لم يجد الرسول ﷺ صعوبة كبيرة في تثبيت ما كان يوحى إليه كتابة من آيات القرآن الكريم، وفي الوقت الذي يلي الوحي مباشرة، إذ كان الصحابة يسجلون ما يمليه عليهم). وقد قدم الدكتور هبو لهذه النتيجة بالبحث في أصل الكتابة العربية الشمالية، ولنا أن نقتبس الفقرات التالية لمزيد من الإيضاح (ج).

وكما هو معروف فإن الخط العربي هو أحدث الخطوط السامية بعامة، وليس لهذا صلة بتاريخ اللغة العربية، لأنها تعد بحق من أقدم شقيقاتها الساميات.

ويلاحظ من خلال التدقيق في عدد حروفها أنها قلصت عدد الحروف السامية الفينيقية من اثنين وعشرين حرفاً إلى أربعة عشر فقط. وذلك نتيجة لاندماج الأصوات الثلاثة ج، خ، ح في شكل واحد. ولا يغرب عن البال أننا نتحدث هنا عن الكتابة العربية القديمة قبل ابتكار النقاط والحركات، ثم إن الراء والزاي كانتا تكتبان بشكل واحد (من دون نقطة للزاي طبعاً)، والباء والتاء كذلك. كما صارت الباء والتاء والنون والياء تبدو في بداية الكلمة وفي وسطها واحدة، ومثلها حرفاً

الفاء والقاف. أما اتصال اللام بالألف (لا) الثابت فكان معروفاً من نقش النمارة ومن الكتابات النبطية المتأخرة بعامة» - راجع المؤلف المذكور.

وكما أن الكثير من القواميس العربية المعتمدة لم تدقق في أصول ودلالات هذه الألفاظ، كذلك يضطرب الإخباريون العرب الذين بدأوا مهماتهم التدوينية في عصر متأخر بثلاثة قرون عن ظهور الإسلام، وفي هذا الإطار يوضح لنا الدكتور حسين مروة شكلاً من أشكال هذا الاضطراب^(د):

«من الثابت تاريخياً أن الكتابات الجاهلية، من حيث خطها وأبجديتها، ترجع إلى قلمين: أحدهما، القلم المسند، وهو الذي دونت به الكتابات المعينية والسبئية والقتبانية والحميرية والأوسانية، وكلها لهجات عربية جنوبية. وثانيهما، القلم النبطي المشتق من الخط الأرامي المتأخر، وهو الذي كتبت به الكتابات الوحيدة الواصلة إلينا من الجاهلية والمشار إليها في هذا الكلام. أما الكتابات الشمودية والصفوية واللحيانية فهي مدونة بخط مشتق من القلم المسند. وهذا - أي المسند - أقدم عهداً من القلم النبطي، وتدل الكتابات المكتشفة في شبه الجزيرة العربية والمكتوبة بالقلم المسند أن هذا القلم كان شائعاً في بلاد العرب قبل الميلاد وبعده (راجع جواد علي: ج ٧، ص ٣٦ - ٣٧)».

أ - محمد أبو القاسم حاج حمد - منهجية القرآن المعرفية - طبعة للتداول المحدود - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٩١. وكذلك ندوة القاهرة لمناقشة منهجية القرآن المعرفية - مارس/ آذار ١٩٩٢.

ب - «راجع المحيط للعلامة ابن منظور - لسان العرب - إعداد وتصنيف يوسف خياط - دار لسان العرب - بيروت - ص ١٠٥».

ج - «د. أحمد هبو - الأبجدية.. نشأة الكتابة وأشكالها عند الشعوب

- دار الحوار للنشر والتوزيع - سورية - اللاذقية - الطبعة الأولى ١٩٨٤م - الصفحات ٨٦ - ٨٨».

د - «راجع حسين مروة - النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية - دار الفارابي - بيروت - الجزء الأول - ص ٢٤٧ - الطبعة ٦ - ١٩٨٨م».

توثيق د. إبراهيم أنيس لمعنى الأمي = غير الكتابي (ه).

تذكر المعاجم القديمة لكلمة الأمي معنيين أحدهما هو المؤلف الشائع بيننا الآن، والآخر معنى غريب غير مستساغ هو على حد تعبيرهم (العَيّ الجافي الجلف القليل الكلام). ولست أدري كيف استباح أصحاب المعاجم لأنفسهم أن ينسبوا مثل هذا المعنى لكلمة الأمي بعد أن وصف بها النبي في القرآن الكريم، وكيف يتصور أن يكون للكلمة مثل هذه الدلالة في أذهان العرب، ثم مع هذا تتخذ وصفاً لنبيهم في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾، وقوله ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ﴾. والغريب أننا لا نرى أي أثر لهذه الكلمة في جمهرة ابن دريد، ولا في صحاح الجوهري، ولا في تذييل الصاغانى، فلم يرد لها ذكر في هذه المعاجم على سعتها وكثرة ما جاء فيها.

ويبدو أن كلمة الأمي من الكلمات التي لم تكن شائعة في الاستعمال قبل الإسلام، فلا نعرف لها نصاً صحيحاً من نصوص الأدب الجاهلي، ولا نعرف أن العرب قد اشتقوا لها فعلاً، أو غيره من أنواع المشتقات.

ومهما يكن من أصل هذه الكلمة، فالذي يبدو من استعمالها القرآني أنها وصف لا يراد به الحط من شأن الموصوف أو الانتقاص من قدره، بل يوصف به من ليس من أهل الكتاب، سواء كان يقرأ ويكتب، أو ممن لا يقرأون ولا يكتبون. ففي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ﴾ وقوله: ﴿فَتَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ﴾

﴿الْأَمِّيِّ﴾ يدعو سبحانه أهل الكتاب من بني إسرائيل أن يؤمنوا بذلك الرسول الذي ليس منهم، والذي ورد ذكره في كتبهم.

وقد اقتضت حكمته أن يكون «محمد» من غير أهل الكتاب، خلافاً لما جرت به السوابق من اختصاص أهل الكتب المقدسة بالرسول والأنبياء. فجميع أنبياء بني إسرائيل من بينهم، وممن نشأوا في ظل الكتب المقدسة التي أنزلت من قبل، فأصبح القوم وقد خيل إليهم أن الرسول الحق لا يكون إلا منهم، كأنما كانت النبوة أمر وراثته فيهم.

ويتضح هذا المعنى حين نستعرض الآيات القرآنية الأربعة التي ورد فيها كلمة «الأميين»، فليس من بينها ما يشتم منه لأول وهلة أن المراد بالأميين الذين يجهلون القراءة والكتابة، سوى قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانًا﴾. غير أن مثل هذا الفهم يجب أن يستبعد حين ينظر إلى الآية في ضوء الآيات التي سبقتها، وفي ضوء استعمال الكلمة في الآيات الثلاثة الأخرى. وقد ذهب إلى مثل هذا التفسير بعض علماء الإسلام أمثال قتادة وابن زيد، فقد روى عنهم الطبري في تفسيره ما يشبه هذا الذي قرناه هنا من أن العرب أمة أمية، أي أنهم ليس لهم كتاب سماوي يقرأونه ويدينون به. وجاء في دائرة المعارف الإسلامية ما نصه [ومن المحتمل أن كلمة أمي أو أميين وضعها أهل الكتاب «وربما كان واضعوها هم اليهود» للدلالة على الوثنيين. ويزيد في تأييد هذا الرأي أن «هورفتز» بين أن لها مقابلاً في العبرية هو «أموت هاعولام»]. . . إلى أن يقول [فلا الكلمة العربية «أمة» ولا العبرية «أما» ولا الآرامية «أميتا» تدل على الأمة في حالة الجهالة. . . وإذا عرفنا أن «محمداً» ربما لم يكن على بينة مما تدل عليه كلمة أمي عند اليهود وأنه ربما جعل لهذه الكلمة معنى جديداً] (ه).

ولسنا نهدف بهذا التفسير أن نثبت للنبي أنه كان يقرأ ويكتب، أو أن العرب كانوا يقرأون ويكتبون، بل ندعو إلى عدم الربط بين هذه

الآيات وبين ما كان عليه النبي فعلاً. فإذا أردنا البرهان على أنه لم يكن يكتب ويقرأ التمسنا هذا من الآيات القرآنية الأخرى كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ﴾. أما جهل العرب بالكتابة والقراءة فيمكن الاستدلال عليه بكثير من الحوادث التاريخية الصحيحة، ومن آية مثل آية الدين ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْمَكْدَلِ...﴾ الآية، فهي توضح لنا أن الكاتبين في بيئة الحجاز كانوا من الندرة بحيث طلب من الناس إذا تداينوا بدين أن يلتمسوا لهم كاتباً يسجله ويوثقه، ثم فرض على الكاتب أن يستجيب لدعوة الدائنين فلا يرفض لهم دعوة أو يأبأها. ومع ندرة الكاتبين يتضح من الآية أن معظم الناس كانوا قادرين على الإملاء، وأنه من غير المألوف أن نجد بينهم من لا يستطيع أن يملّ بنفسه.

ومن الأدلة التي يمكن أن تلمس للبرهنة على قلة شيوع الكتابة بين العرب قبل الإسلام ما يرويه المؤرخون الثقات كالبلاذري في كتابه فتوح⁽⁹⁾ البلدان حين يقول: (دخل الإسلام وفي قريش سبعة عشر رجلاً كلهم يكتب) ثم يذكر أسماءهم فرداً فرداً. فإذا كان هذا شأن قريش مع تقدمها في التجارة وسلطانها بين العرب، فما بالك بحال القبائل الأخرى.

ولم تكن الحال في المدينة خيراً منها في مكة، فقد حصر المؤرخون أسماء الكاتبين فيها فلم يجاوزوا أحد عشر رجلاً. ولذا كان ﷺ يشجع المسلمين في المدينة على تعلم الكتابة، ويفتدي الأسير في غزوة بدر بتعليم عشرة من صبيان المدينة.

هـ - د. إبراهيم أنيس - دلالة الألفاظ - ط ٦ - ١٩٩١ - مكتبة الأنجلو المصرية - ص ١٨٧ إلى ١٩٢. وقد نالت هذه الدراسة جائزة الدولة التشجيعية للأدب في عام ١٩٥٨.

و - كذلك يُراجع:

د. ناصيف نصار - مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ - دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي - دار الطليعة - بيروت - ط ٣ - ١٩٨٣ - ص ٦٧/٦٨ وكذلك صفحة ١١٨/١١٩ (تميز الشهرستاني لمعنى الأمين كمقابل لأهل الكتاب، أي اليهود والنصارى مع ربط معتقداتهم وممارساتهم بالأصل الإبراهيمي، بواسطة إسماعيل - ص ١١٨).

(١٨) (مقدمات قيام العالمية الإسلامية الثانية) - مصدر سابق حيث أكدنا على أن القراءة القرآنية للتاريخ لا تعني قط طرح تفسير إسلامي لكل التاريخ نبطل بموجبه مناهج القراءات الأخرى، فمشروعنا لا يشكل بديلاً عن القراءات الأخرى ولكنه يكشف عن جانب لم تستطع القراءات الأخرى الوصول إليه بحكم التزامها بمناهج وضعية جزئية تهمل البعد الكوني في وجود الإنسان وحركته، وما يتضمنه هذا البعد الكوني من تفاعل جدلي بالغيب.

وقد رجعنا إلى دراسة الدكتور عماد الدين خليل والتي طرح فيها نماذج القراءات التاريخية من التفسير الماركسي وإلى المثالي الهيجلي وإلى الحضاري لشبنجلر والجنسي لفرويد. وقد أخذنا بنقد الدكتور عماد لمحاولات التفسير الإسلامي للتاريخ حيث رأى «أنه لا توجد دراسات منهجية متكاملة لعرض التفسير الإسلامي للتاريخ من خلال الرؤية القرآنية، فهناك شذرات من المسألة في كتاب (محمد إقبال - تجديد الفكر الديني في الإسلام)، يطغى فيها التحليل العقلي على الاستمداد الموضوعي من القرآن. وبحث التفسير الإسلامي في كتاب (عبد الحميد صديقي - تفسير التاريخ) لا يعدو أن يكون محاولة مستعجلة لتقديم بعض ملامح الموقف. أما كتاب (راشد البراوي - التفسير القرآني للتاريخ فهو مجموعة دراسات اقتصادية في القرآن الكريم لا علاقة لها بتفسير التاريخ اللهم إلا الصفحات الأخيرة».

أ - دكتور عماد الدين خليل - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم

للملايين - بيروت - ط ٤ - ١٩٨٣ - ص ١٨.

(١٩) (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر) - ندوة تجديد الفكر الإسلامي - نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر - المركز الإسلامي - مالطا - ٢١ نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩٨٩.

(٢٠) (العبودية لله غير صفة العبد المملوك) - الفجر - أبو ظبي - الإعداد ٢٣٩٨ و ٢٣٩٩ و ٢٤٠٠ - بتاريخ ١٩ و ٢٠ و ٢١ أكتوبر/ تشرين أول ١٩٨٥.

(٢١) (المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي بين المطلق والنسبي وبين الشرعة والمنهاج) - مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات - الواقع والطموح - الأردن - عمان - ٢٣/٢٥ آب - أغسطس ١٩٩٤ وتستمد هذه الدراسة مما أوردناه سابقاً في كتاب العالمية حول فوارق الشرعة والمنهاج - ص ٢٧٨/٢٧٩.

(٢٢) الدراسة الأولى نقد منظور وممارسات النظام السوداني حين إعلانه عن شريعته الإسلامية في عام ١٩٨٣ وتطبيقه لما رآه (حدوداً).
أ - إلى أين بالإسلام - صحيفة البيان - دبي - تاريخ ٣/٥/١٩٨٤ م.
ب - الانفصام بين طبيعة الأنظمة ومشكل الحكم في السودان - الحكم الإسلامي في السودان وعلاقته بالفقه السني والتصوف - صحيفة الوطن الكويتية - تاريخ ٢٣/١١/١٩٨٤.
ج - الصوفية الفقهية الشرعية هي مرجع الحياة الإسلامية في السودان - الوطن الكويتية - تاريخ ٣٠/١١/١٩٨٤.
د - مهمة الصوفية الأساسية إيجاد المجتمع البصالح الذي يفرز حكاماً صالحين - الوطن الكويتية - تاريخ ٧/١٢/١٩٨٤.
هـ - نصوص التشريع القرآني غير نصوص التشريع التوراتي - صحيفة (الفجر) - أبو ظبي - تاريخ ٥/٥/١٩٨٥.

قد أثار تلك المقالات، وبالذات (إلى أين بالإسلام؟) نائبة الرئيس السوداني جعفر نميري الذي أعلن نظاماً إسلامياً في عام ١٩٨٣ كانت

أولى مظاهره الصلب من خلاف وقطع الأيدي وتطبيق حكم الردة
شنقاً في متصوف سوداني هو المهندس محمود محمد طه زعيم
الإخوان الجمهوريين.

ولم يكن الأمر وقتها ليخرج عن محاولة نميري إضفاء شرعية على
نظامه الذي جرب كل الأيديولوجيات والتنظيمات ثم خرج عنها
وعليها. فوجد في الإسلام (مخرجاً) وليس (بديلاً). كما وجد في
منطق (الخلافة) الإسلامية - كما يفهمه - شرعنة لحكمه الفردي فطرح
نفسه (إماماً).

ومن موقع إماميته ونظامه الإسلامي اعتلى المنبر في يوم الجمعة وقد
حشر أفراد القوات المسلحة ليعلم لهم - وقد أمسك بصحيفة (البيان)
أنني أهاجم الصحوة الإسلامية وأصف العروبة بالعصبية، وأشكك في
التكامل مع مصر، وأنسق بين النظامين السوري والليبي لإسقاط
نظامه، وحذر مني دولة الإمارات العربية المتحدة التي كنت مقيماً
فيها. ونشرت الصحف السودانية خطابه ذلك بتاريخ ١٩٨٤/٦/٩.

غير أن بعض الإسلاميين، والذين كنت أظن أنهم مساقون تكتيكياً
لمساندة نميري، انبروا - على نحو ما - لطرح ملاحظات فيها بعض
الجوانب السلبية حول توجهي وتوجه آخرين نحو الخيار الإسلامي
حين وُصفنا جملة في مقال بعنوان (أزمة المثقفين الرحل) بقلم الأستاذ
(المحجوب عبد السلام) وقد عالجننا بقدر من المحبة التي لا تخفى
معها رغبته التحكم في مسارنا الفكري، بداية بأدونيس ومروراً بمنير
شفيق وانتهاءً بمحمد عابد الجابري.

أما تناولنا بشكل يخلو من قدر المحبة لدى (المحجوب عبد السلام)
فقد قام به الأستاذ (أمين حسن عمر) في مقاله (التجديد الإسلامي
والعلمانيون الجدد) حيث رأى فينا (زمرة من العلمانيين الجدد) مبرراً
خوفه من أن تسود ظاهرتنا - كعلمانيين جدد - في أوساط النخبة
المثقفة التي بدأت في العودة للإسلام «باعتبارها الإسلام العصري

المستشير في مواجهة الجمود والتخلف الفكري القروسطي الظلامي ومما أثار الخوف الثاني في نفسي بشدة ما قرأته لعدد من المثقفين السودانيين الذين ترددوا كثيراً في قبول خيار التوجه الإسلامي فلما أصبح حقيقة ملموسة وواقعاً معاشاً رجعوا يلهثون إلى كتابات د. محمد عمارة وحسن حنفي وأحمد أمين ومحمد أبو القاسم وغيرهم من الكتاب الذين ملأوا.. المكتبة في الآونة الأخيرة بكتب مثل التراث والتجديد والإسلام والسلطة الدينية والإسلام والوحدة القومية والعالمية الإسلامية الثانية.. فملأت الاقتباسات من هذه الكتب الصحف السيارة وترددت في المحاضرات والمواسم الثقافية. لذلك رأيت من الضروري أن نعود إلى المصادر في الحوار مع حوارى العلمانية الجديدة المتلفحة بثوب الإسلام لنناقش جذور هذه الأفكار ومحتواها وعلاقتها بالفكر القومي العلماني السائد في العالم العربي والذي تم إعلان إفلاسه التام وسقطت كافة أطروحاته على مستوى النظم والممارسة.

وظاهرة الإسلاميون الجدد أو العلمانيون الجدد إذا أردنا أن نسمي المسميات بأسمائها لم تنبت في الهواء ولم تنشأ في فراغ بل هي إحدى ردات فعل الفكر القومي العلماني بإزاء ظاهرة الصحوة الإسلامية. فاتجاه الرفض والقمع والمصادرة واكبه اتجاه آخر أكثر عقلانية يهدف إلى احتواء المد الإسلامي باستخدام، مقولاته ومناهجه بعد إعادة تكييفها باستخدام مصطلح التجديد الإسلامي، ولذلك شهدنا عدداً من أكابر دعاة القومية العلمانية في العقود الماضية يبدأون في التحدث بأن «الصحوة الإسلامية المعاصرة والبعث الإسلامي الجديد هو أكثر ظواهر حياتنا صحية وأجدرها بالمساندة المخلصة» والتقويم والبناء.. كيف إذن يبدأ التقويم والتجديد يقول حسن حنفي «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم» ومثال للثورية عند حسن حنفي ومحمد عمارة هم المعتزلة «فحركة اليسار الإسلامي

اتجاه اعتزال في العقيدة» وذلك لأن المعقول هو الحاكم على المنقول في فلسفة المعتزلة فإن كان ذلك كذلك فإن العقلانية المعاصرة يمكن أن تجد متسعاً في تأويل الشريعة إذا تناقضت مع مقتضيات العصر لذلك فإن في عقلانية العصر متسعاً لتأويل كل النصوص التي تتحدث عن البتر والقطع والرجم لذلك لا غرابة في الموقف العدائي الذي واجه به كل التقدميون الإسلاميون حركة التوجه الإسلامي في السودان. والعقلانية عند هؤلاء مصطلح مطاط يمتد حتى يغطي كافة المساحات التي غطاها من قبل مصطلح العلمانية، فالسلطة عندهم مدنية لا علاقة لها بالدين بل بمصالح الأمة والتي يقررها العمل المعاصر المستنير ويذهب محمد عمارة مذهباً بعيداً في إعادة تقديم فكر الشيخ علي عبد الرازق بل لا يكتفي بذلك بل باستخدام منهج نزع الالتباسات عن إطارها يحاول أن يؤكد أن ما صرح به الشيخ علي عبد الرازق هو عين أفكار الأفغاني ومحمد عبده مفاخراً بأنه حقق الأعمال الكاملة لكل هؤلاء «راجع كتاب الإسلام والسلطة الدينية» وهم يقررون بأن الدعوة إلى صبغة السياسة بالصبغة الدينية دعوة خطيرة تجر أخطاراً جساماً علينا لأنها دعوة صريحة لتقفي آثار الأمم التي وحدت السلطتين الدينية والسياسية فعاشت أحلك وأظلم عصورها ولنا اليوم من إيران الخميني أبلغ عبرة».

والعلمانية عندهم «هي الحقيقة المعبرة عن نقاء الموقف الإسلامي في هذا الموضوع، فمسيحية أوربا حاربت العلمانية لأنها ضدها أما إسلامنا فهو علماني» محمد عمارة الإسلام والسلطة الدينية، وهي عند حسن حنفي العلمانية إذن هي أساس الوحي فالوحي علماني في جوهره والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ فظهرت في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور «أما مصطلح الأمة فهو يعني الأمة المترابطة بأصرة القومية وليس بأصرة العقيدة. يقول محمد عمارة في كتابه «الإسلام والوحدة القومية» فبعد أن كان الفكر

اللاقومي في العصور الوسطى قد سار في ركاب السلطة غير القومية مملوكية عثمانية فجعل رابطة الدين والملة - وفيها تمثلت صلات الحكام بغالبية المحكومين - هي المعيار... جاءت حركة الاستنارة الحديثة فعكست التطور القومي الحضاري الجديد عندما بشرت بإرادة المواطنة التي تجمع الأمة بصرف النظر عن المذهب والدين.

وهم على هذا المنوال القومي يعيدون تفسير التاريخ الإسلامي، فدولة الرسول في المدينة دولة عربية جهاد صلاح الدين جهاد عربي والحضارة الإسلامية هي حضارة العرب لذلك عندما يتحدث محمد أبو القاسم عن عالمية إسلامية ثانية فهو يتحدث عن نهضة عربية قومية الدوافع ووحدية المقاصد.

إذا كانت حركة الإسلاميين الجدد تجعل القومية هي الدافع الحضاري لتحريك الأمة وتستبعد الدين كآصرة للوحدة السياسية ثم تنادي جهاراً بالعلمانية السياسية نسميها أحياناً العقلانية أو الحكم المدني وترفض العصبية شعار الحاكمية لله وترى أن استنكار السفور يعكس نظرة فرويدية صادر عن دوافع جنسية مكبوتة إن كان ذلك كذلك فلنا أن نسأل في ماذا تختلف هذه الرؤية الإسلامية عن الرؤية العلمانية القومية المعاصرة إن لم يكن لنا أن نسأل أين خطوط الالتقاء بين هؤلاء الإسلاميون الجدد وبين الإسلام الذي نعرف. الأسئلة لا تزال مطروحة ومصراع الباب مفتوح للحوار...».

لم يكن نميري يقبل بالمحاورة، وقد شرعن فرديته بالإمامية وسلطته بالإسلام، فبدأ بالضغط على صحف الخليج، في الإمارات وفي الكويت، فانبرى له الأستاذ (جاسم المطوع) على صفحات (الوطن) الكويتية بافتتاحية هي نصف الصفحة الأولى وبعنوان (سوداني يسأل نظامه - كيف يمكن أن نحاورك؟) - عدد ٣٣٨٣ - السنة ٢٣. فعوضاً عن محاورتنا طالب دول الخليج بالتخلص منا.

ومن كان مأمولاً فيهم أن يتقبلوا مساهماتنا الإسلامية طرحوا ذلك

ضمن مواصفات وشروط متخذين لأنفسهم صفة (المرجعية) القابضة على صكوك الغفران، كأن الدين لهم، ولدوا فيه، ولا من سواهم، وتلك نظريات وممارسات لا زالت قائمة وراهنة.

أ - أمين حسن عمر - التجديد الإسلامي والعلمانيون الجدد - صحيفة (ألوان) - العدد ٣٠ - ١٢/١١/١٩٨٤.

ب - المحبوب عبد السلام - أزمة المثقفين الرحل - ألوان - عدد ١٦ - تاريخ ١٩٨٥/٣/٢.

(٢٣) (السنة النبوية هي التبيين بالقرآن) - جريدة الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٠٨ - ١٩٨٥/١٠/٣٠.

(٢٤) ضعوا هذه العلوم في مكانها الصحيح - أسباب النزول والأحاديث والسيرة) - الفجر - أبو ظبي - الأعداد ٢٤٠٤ و ٢٤٠٥ و ٢٤٠٦ بتاريخ ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ أكتوبر/تشرين أول ١٩٨٥.

(٢٥) (نأخذ بأسباب النزول ولكننا نعرف حدودها) - الفجر - العدد ٢٤٠٢ - تاريخ ١٩٨٥/١٠/٢٣.

(٢٦) (الحركات الدينية - الإشكالية المعرفية وعالمية الثقافة المعاصرة) - ندوة جمعية الدعوة الإسلامية العالمية - طرابلس - ليبيا - أغسطس/آب ١٩٩١.

(٢٧) (لا تنظيمات سياسية باسم الإسلام) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٢٠ - تاريخ ١٩٨٥/١١/١٣.

(٢٨) (هل يملك الأصوليون الحل) - مجلة الشاهد - عدد ٨٠ - تاريخ إبريل/نيسان ١٩٩٢ - قبرص.

(٢٩) (مس الكتاب غير لمسه) - الفجر - عدد ٢٤٠٧ - تاريخ ١٩٨٥/١٠/٢٩.

(٣٠) (مذاهب الأئمة في مسألة مس المصحف) صحيفة (الهدى) - ملحق ديني تصدره جريدة الاتحاد - أبو ظبي - العدد ١٥٩ - تاريخ ١٩٨٥/١١.

(٣١) قولنا بأن القرآن يرقى بمستوى المفردة إلى المصطلح بحيث ينتفي منطق (المشترك) الذي يحمل أكثر من دلالة للمفردة الواحدة، أو (المترادف) الذي يحمل معنى واحداً لعدة مفردات، إنما يندرج في إطار تحقيق لغة القرآن كلغة (مثالية) خلافاً للغة العادية أو الطبيعية. وذلك وفق منظورنا للفارق بين الاستخدام الإلهي للغة والاستخدام البشري.

فالصفة (المرجعية) للقرآن تتطلب البحث فيه عن هذه (المثالية اللغوية) الضابطة لبنائته ومنهجيته المعرفية. فالقول بمنهجية القرآن لا معنى له إطلاقاً إذا استندت استخدامات مفرداته اللغوية على المترادف والمشارك^(١).

وليست الإشكالية هنا خاصة بالقرآن وحده، بل إنها تخص كل علم يحاول أن يضبط لغته. وقد بدأ فلاسفة غربيون محاولة الوصول إلى لغة مثالية: «منذ شروع (ليبنتز - ١٦٤٦ - ١٧١٦) في القرن الثامن عشر وفريجه ورسل وفتجنشتين وكارناب في القرن العشرين للوصول باللغة إلى مرحلة الحساب المنطقي أو نظرية الذرية المنطقية»^(ب).

وبغض النظر عن الفشل الذي أصاب أبحاث برتراند رسل ولودفج فتجنشتين على مستوى الوصول إلى لغة مثالية لإيجاد معنى واحد محدد كل التحديد لكل كلمة، فإن هذا الفشل لا ينسحب على لغة القرآن، إذ أنها لغة إلهية التركيب وترتبط بمرجعية القرآن خلافاً للغة العادية التي بحث ضمنها الفلاسفة الغربيون، وهي اللغة الإنجليزية. ونفس ما فشلوا فيه كان سينسحب علينا فيما إذا حاولنا تأطير اللغة العربية باتجاه مثالي انطلاقاً من اللسان العربي، أو الكيفية العادية والطبيعية التي يتعامل بها العرب مع لسانهم. أما كيفية الاستخدام الإلهي للغة العربية ومفرداتها في القرآن فيختلف ويعطي قدرات الوصول إلى اللغة المثالية. وهذا ما سنطرحه في معجم (دلالات ألفاظ القرآن) والمدرج ضمن المشروع الموسوعي بإذن الله.

أ - حول المترادف والمشتراك يراجع:
د. حسن ظاظا - كلام العرب - من قضايا اللغة العربية - مكتبة
الدراسات اللغوية - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٧٦ - فصل
(مظاهر التضخم اللغوي - المترادف والمشتراك - ص ١٠٢ وإلى
١١١).

ب - حول اللغة المثالية يراجع:
د. محمود فهمي زيدان - في فلسفة اللغة - دار النهضة العربية -
بيروت - ١٩٨٥ - الفصل الثاني - محاولات اللغة المثالية - من ص
٢٩.

ج - في هذا الإطار يمكن أن يتم الرجوع أيضاً إلى مجهودات
(جماعة فيينا) التي أشرنا إليها في الهامش رقم (٤). إذ أن تلك
الجماعة معنية مباشرة بتلك الجهود. وقد كان يرأسها موريس شليك
ومن أعضائها البارزين رودلف كارناب، وأوتونويراث، وفريدريك
وايزمان، وفيليب فرانك، وهانزهان، وهربرت فايجل، وفكتور كرافت،
وفيلكس كاوفمان، وكورت جودل. وثمة أعضاء آخرون، أقل أو أكثر
بعداً في المكان أو الزمان أو الرأي، منهم هانز رايشنباخ، وكارل همبل،
وكارل منجر، ورتشارد فون ميزس، وكارل بوبر، ويورجن يورجنسن،
وتشارلس. وموريس، وأ. ج. أير. وفي الجماعة الأصلية عدد لا
يستهان به من الأعضاء لم يكونوا فلاسفة بما تلقوه من تعليم، بل منهم
الرياضي والفيزيقي وعالم الاجتماع، غير أنهم يشتركون جميعاً في
اهتمامهم المشترك بفلسفة العلم، وفي استيائهم المشترك من الميتافيزيقا
الأكاديمية التي كانت سائدة حينذاك في ألمانيا وأوروبا الوسطى. وقد
كان منطقتهم - من الناحية التاريخية - هو منطق فريجه ورسل، بينما لا
تدين «وضعيتهم» لكونت بالقدر الذي تدين به «للوضعية الجديدة» التي
وضعها ماخ وبوانكاريه، ولنسبية أينشتين العامة؛ وعن طريق هؤلاء إلى
كارل بيرسون، وجون ستيوارت مل، وكتاب عصر التنوير، والتجريبيين

البريطانيين الأول (وبالأخص هيوم). ومهما يكن من أمر، فإن التأثير القوي المباشر يرجع إلى فتجنشتين الذي، وإن لم يكن عضواً في الجماعة، إلا أنه تعرف على بعض أعضائها، والذي كانت «رسالته المنطقية الفلسفية» (١٩٢١) ظهيراً لكثير من مناقشاتها، كما كان أيضاً كتاب شليك «المعرفة العامة» (١٩١٨ - ١٩٢٥)، وكتاب كارناب «البناء المنطقي للعالم» (١٩٢٨).

(الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - ص ١٧٣).

د - حول كمال الاستخدام الإلهي للغة العربية والتفرد القرآني في الإنشاء تراجع العالمية الإسلامية الثانية - ص ١٦٣ و ١٦٤ ط ١.

(٣٢) (الهجر ونتائجها في عصر الملك عبد العزيز - موضى منصور آل سعود - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى - ١٩٨٨) وكذلك (البناء القبلي والتحضر في المملكة العربية السعودية - د. سعيد فالح الغامدي - دار الشروق - جدة - ١٩٨١).

(٣٣) (لماذا يكيّد اليهود للإسلام والنبي الأمي؟) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٩ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٦.

(٣٤) (الإسلام دين الأنبياء ويليهم المؤمنون) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٦ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٣.

(٣٥) (محمد إمام المسلمين وموسى إمام المؤمنين وإبراهيم إمام الناس) - الفجر - أبو ظبي - عدد ١٣٧٣ - تاريخ ١٩٨٥/٩/١٨.

(٣٦) (الإسلام خاتم الرسالات ومحمد خاتم النبيين) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٤ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢١.

(٣٧) (حين رفع الأميون العرب إلى مرتبة الإسلام) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٨ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٥.

(٣٨) يراجع ما سبق أن أشرنا إليه في الهامش رقم ١١ - المحددات القرآنية لصياغة النص التشريعي.

(٣٩) (لماذا كانت قبلة القدس ولماذا نسخت) - الفجر - أبو ظبي - عدد

٢٣٨١ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٩.

كذلك:

(الكعبة المحرمة آية ناسخة للقبلة المقدسة) - الفجر - أبو ظبي - عدد

٢٣٨٠ - تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٨.

(٤٠) (خصائص النبوة الخاتمة) - دراسة أعدت لجمعية الدعوة الإسلامية

العالمية - طرابلس - ليبيا - ١٩٩١ وهي تبحث في ارتباط ختم النبوة

بإعادة ترتيب آيات الكتاب وانقطاع العصمة، فلا يكون لخاتم النبيين

ابناً من ظهره يبلغ مبلغ الرجال ويرثه ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن

رِجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

(الأحزاب: ج ٢٢ ي: ٤٠).

كذلك:

(حين عرف زكريا بظهور محمد وحين عرف محمد بموت آبائه) -

الفجر - أبو ظبي - العدد ٢٣٧٥ تاريخ ١٩٨٥/٩/٢٢.

(٤١) أبو حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنا - ط ٢ - دار

المعارف - مصر - ١٩٦٠.

(٤٢) تهافت الفلاسفة - أبو حامد الغزالي - تحقيق سليمان دنا - دار

المعارف مصر - ط ٤ - ١٩٦٦.

(٤٣) أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال - بيروت - اللجنة الدولية

لترجمة الوقائع - ١٩٥٩.

(٤٤) الرسالة - الإمام الشافعي - تقريب التراث - ٣ - إعداد ودراسة د.

محمد نبيل غنايم - إشراف ومراجعة د. عبد الصبور شاهين - مركز

الأهرام للترجمة والنشر - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م القاهرة) - ص ٣١ -

٣٢.

(٤٥) الإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الاجتهاد والرد على من

أخذ إلى الأرض - تحقيق ودراسة الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد -

١٤٠٥ - ١١٨٥ م - مؤسسة كتاب الجامعة - الإسكندرية - ص ٣٥.

(٤٦) ابن رشد الحفيد - حياته وعلمه وفقهه - حمادي العبيدي - الدار العربية للكتاب - تونس - ١٩٨٤.

(٤٧) ابن خلدون معاصراً - د. محمد عزيز الحبابي - ترجمة د. فاطمة الجامعي الحبابي - دار الحدائة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٤ - ص (١٥).

(٤٨) المفهوم الحديث لرجل الدولة - د. حسن صعب - منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٥٩.

(٤٩) د. طه جابر العلواني - أصول الفقه الإسلامي - منهج بحث ومعرفة - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - واشنطن - سلسلة الأبحاث العلمية - رقم ١ - ١٩٨٨.

(٥٠) تعتبر دراسة (جون هرمان راندال) من أهم المراجع التي أثرت في وعينا بالنمو الفكري الغربي في الإطار التاريخي - الاجتماعي حيث عالج الأفكار والمفكرين كظواهر في سياق تطوري حاول الإحاطة بمكوناته وذلك في كتابه (تكوين العقل الحديث) - (ترجمة جورج طعمة - في جزئين - دار الثقافة - بيروت - وقد صدر الأصل باللغة الإنكليزية عام ١٩٦٢)، وقد استطاع (راندال) أن يربط بين مختلف النظريات في السياق التاريخي لها، مثلما ربط بين نظرية ماركس في العمل المأجور ونظريات سبقتها في أعمال بعض الاقتصاديين كأدم سميث وريكاردو (ص ٤٧٨ الجزء الأول) وقد أشرنا هنا إلى ما ورد في (الجزء الثاني) بعنوان: (مفهوم العالم كنمو وتطور - الصفحات من ١١١ وإلى ١٦٢).

(٥١) مصدر سابق - انظر الهامش رقم (١٨).

(٥٢) د. برهان غليون - اغتيال العقل - مجلة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية - مكتبة مدبولي - القاهرة - ط ٣ - ١٩٩٠ - ص ٥٧.

(٥٣) في توضيحه للمفارقة بين العقلية الميتافيزيقية وفلسفة العلوم المعاصرة يطرح د. عبد السلام بن عبد العالي أن العلم

كما نعاصره وكما سيتبين لنا فيما بعد، لم يعد يسكن إلى حالة قارة وإن روحاً جديدة قد نفخت فيه. يقول باشلار في كتابه النشاط العقلاني للفيياء المعاصرة: «عندما ندرس المسالك المتعددة التي يسير عليها التقدم الرياضي للميكانيكا التمجية، وعندما ندرس التقارب بين الظواهر التجريبية التي تبدو ولأول وهلة شديدة الاختلاف، سرعان ما نتأكد من قصر نظر الفلسفات التقليدية». «فالعالم لا يملك بعد الفلسفة التي هو جدير بها». إن المعارف العلمية قد تحولت من غير أن يغير الفلاسفة نظرياتهم في المعرفة بل حاولوا بكل عناد أن يوفقوا بين مفاهيم ميتافيزيقية تقليدية محافظة وبين روح علمية مفتوحة متجددة.

كل هذا يدعونا إلى مجاوزة الإشكالية العامة لنظرية المعرفة ورفض أجوبتها الجاهزة التي تملئها مصالح لا تمت إلى المعرفة بصلة، وتعرية أسئلتها وفضح بُعدها الأيديولوجي. ولأجل ذلك فسنجدنا مضطرين إلى التفتح على جدة الروح العلمية، إذ أن من شأن تلك الروح أن تجدد روح الفلسفة ذاتها وأنها تقول لا للفلسفة التقليدية كما يرى باشلار، أن تخلق فلسفة لا فلسفية بالمعنى التقليدي لكلمة فلسفة نظراً لاهتمامها باستخلاص الدلالات الفلسفية التي ينطوي عليها نشاط العلماء وجهودهم. إن مبحث المعرفة مضطر لأن يرتبط بفلسفة مفتوحة تتلقى دروسها من العلم ولا تأتي إليه بأحكامها وإرشاداتها وإسقاطاتها الفلسفية، فتحاول أن تتعقب خطواته كي تكون وعياً بالعقلية العلمية، تلك العقلية التي تكون حين تعمل من أجل اكتشاف المجهول. إنها إذن فلسفة مرتبطة بالعلم متنبهة لتعثراته وعقباته، محاولة تعرف مراحل التقدم التي تخطوها الفروع المختلفة للفعالية العلمية. يقول باشلار وبالضبط في كتاب عنوانه: الروح العلمية الجديدة: «سيغدو الفكر العلمي، أجلاً أو عاجلاً، هو الموضوع الرئيسي في الجدل الفلسفي. وهو سيقودنا إلى أن نستبدل المذاهب الميتافيزيقية التي تقوم على الحدس والمباشرة بمذاهب ميتافيزيقية

استدلالية تصحح تصحيحاً موضوعياً». وهكذا ستكف الفلسفة عن أن تكون عائقاً من العوائق التي تقف حجر عثرة في سبيل تقدم المعارف العلمية كي تصبح فلسفة ديناميكية. وحينئذ لن تعود مهمة نظرية المعرفة استغلال العلم وإيقافه وحصره، وإنما البحث عن الوسائل اللازمة لمتابعته وملاحقته. نقرأ في رسالة باشلار حول المعرفة التقريبية: «إن فلسفة العلم لا يمكن أن تكون سوى فلسفة عاملة منهمكة باستمرار في مهمة صعبة هي مهمة الكشف عن الأخطاء التي وقع فيها العقل البشري وإبراز الوهم الذي تصوره البعض عندما كونوا لأنفسهم مفهوماً إستاتيكيّاً عن الروح العلمية».

هذه الملاحقة المستمرة للعلم من شأنها أن تجنب الفلاسفة الأخطاء التي وقعوا فيها والمشاكل الزائفة التي توهموها، فالتأملات الميتافيزيقية التي شيدها الفلاسفة حول علاقة الذات العارفة بالموضوع المعروف تتغير رأساً على عقب حينما نتبع العلم في حركته ونلقي الأضواء على وضعية الذات في صلتها بالعالم لنكشف أن الذات لا تجد العالم بل تكتشفه وأن العالم لا يرى العالم بل يصنعه: «فعندما تتبعنا الفزياء المعاصرة تخلينا عن الطبيعة كي نلج مصنعاً للظواهر». فلم تعد الذات العارفة تلك الذات المتأملة كما كانت عند أفلاطون، أو تلك الذات القارئة لكتاب الطبيعة كما هي عند ديكارت أو الناقدة لقدرات عقل مجرد كما هي عند كمنط. إنها ليست الذات التي «صنعتها» نظريات المعرفة. فهي، كما يرى باشلار، ذات مؤهجة لا ترى العالم إلا من خلال نظريات مجسدة تبلور كل الماضي النظري والتقني للعلوم. وهذا أيضاً شأن الموضوع المعروف: «فالظواهر العلمية في العلم المعاصر لا تظهر إلا عندما نطلق حركة الأجهزة. إن الظاهرة هي دوماً ظاهرة مؤهجة».

وهكذا يعطينا باشلار مثلاً على فلسفة تدرس تاريخ العلوم كي تضع أسس العقلانية الحديثة البعيدة عن العقلية الفلسفية التقليدية. فليس

العقل عنده، كما ارتأت نظريات المعرفة التقليدية، مجموعة من المبادئ الثابتة: فلو تخلصنا من الأوهام التي أرست أسسها تلك النظريات، ولو تعقبنا العلم في حركته لظهر لنا أن للعقل طابعاً حركياً ديناميكياً باعتباره أداة إجرائية تتغير بتغير الواقع الذي تتعامل معه، وحينئذ «سنصبح في جهة العقلانية العاملة لو أننا تتبعنا العلم في جهوده سعياً وراء الدقة التجريبية والتركيب النظري»⁽¹⁾.

ثم يخلص بن عبد العالي إلى قضية أساسية تشكل مدخلاً لملاحظات أساسية سنوردها. فباشلار لا ينفي قيمة الحدس في المعرفة ولا ضرورة الوضوح. كل ما في الأمر أنه يعطي لهذين المفهومين معنى مخالفاً تمام الاختلاف للمعاني التي كرّستها نظريات المعرفة عند الفلاسفة. إن باشلار لا يرفض الحدس وإنما يرفض أن يكون الحدس أولياً وهو ينظر إليه من حيث تتقدمه دراسة استدلالية. إن العلم المعاصر يضع الوضوح في التراكيب الإستمولوجية، وليس في تأمل منعزل لموضوعات مركبة، وبعبارة أخرى فهو يصنع (وضوحاً إجرائياً) محل (الوضوح في ذاته) فالحقائق العلمية ليست كالمثل الأفلاطونية موجودة في عالم مفارق وعلينا تأمله وليست مخطوطة على كتاب ككتاب الطبيعة الديكارتي وعلينا قراءته، إنها وليدة عمليات وإجراءات ومجهودات.

ثم نأتي لملاحظاتنا الأساسية هنا، أولها وأهمها، أننا نرفض فعلاً مناهج وطرق البحث التقليدي في الموضوعات الميتافيزيقية ونؤكد على ضرورة الأخذ بالمحددات النظرية العلمية ولكن خارج نهاياتها الفلسفية الوضعية. وذلك بتوظيف هذه المحددات ضمن المنظور الكوني لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة عبر الجمع بين القراءتين وبأسلوب تحليلي نقدي. أي أننا نرفض إعمال العقل وحده دون محددات معرفية ومنهجية.

وثاني هذه الملاحظات أننا لا نغالي كالوضعيين التقليديين أو

المعاصرين في إدانة العقل الميتافيزيقي بشكل قاطع، ف نموذج الفيلسوف العربي (أبو يوسف الكندي - ٨٠٣ - ٨٦٥م) وكذلك الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كانت - ١٧٢٤ - ١٨٠٤م) لم يكن نموذجا يتعالى على الخبرة الحسية حيث عالجا هذه الخبرة ضمن ثنائية الإدراك، فكلاهما قال بإدراك الحواس للجزئيات وإدراك العقل للمقولات والكليات، ثم تباين التصنيف فيما بينهما.

وثالث هذه الملاحظات، إننا إذا كنا نُعوض بالمحددات النظرية العلمية عن ثنائية الكندي وكانت، أو حتى عن حدسية برجسون المباشرة، لفهم الموضوعات التي تعتبر في نظر الوضعيين مسائل ميتافيزيقية لا يمكن فهمها بالمنطق العلمي، فإننا نرى أن الموضوعات التي شغلت التفكير الميتافيزيقي - وليس نهج التفكير الميتافيزيقي - تبقى موضوعات أساسية وقابلة للبحث ضمن رؤية كونية. وهذا هو خلافا مع المدرسة الوضعية، أي حول قابلية الموضوعات الميتافيزيقية للبحث ضمن محددات نظرية علمية.

ورابع هذه الملاحظات أننا يجب ألا نغالي في مواجهة المدرسة المنطقية الوضعية المعاصرة، فهي لم ترفض موضوعات الميتافيزيقيا كمعرفة الله ولكنها اعتبرتها موضوعات خارج نطاق البحث العلمي، فمدرسة - فيينا - الوضعية المنطقية التي سبقت الإشارة إليها، ليست مدرسة إلحادية. فهي أقرب في هذا الإطار للاتجاهات التي تعلق الحكم على الشيء طالما أنه خارج نطاق بحثها.

غير أن هذا الموقف العلمي لا يكفي الإنسان الذي يستشعر كونيته وأبعاد تكوينه اللامحدود ونزوعه اللامحدود، والمتمثل في أرقى حالات التعبير الفني والجمالي، فإلى أي مدى يستطيع العلم أن يقتحم هذه الفضاءات الإنسانية والكونية المتعالية؟

هذه ما طالب به (جان فوراستيه) حين طالب بتأسيس (علم الجهل) ومع تقديره (أن النهج التجريبي يملك قابلية تخفيض التعسفية

والضلالية في المباحث التي تختص بالعلوم الإنسانية) (ب).

وخامس هذه الملاحظات أن الموضوعات الميتافيزيقية تشكل منطقة تداخل ما بين اللاهوتي والعلمي، وبنفس التداخل في عقلية الكندي وكانت بين الحس والعقل. فإذا كان اللاهوتي قد استلب الموضوعات الميتافيزيقية وفسرها بمنطقه، فإن الروح العلمية - التي قيمها - د. عبد السلام بن عبد العالي - لديها ما تعطيه في مجال (نقد) طريقة التفكير الميتافيزيقي المتعلق بهذه الموضوعات لوضعها في إطار قراءة جديدة، سواء على مستوى نفيها أو (مقاربة) التعرف عليها بنهج جديد. وفي هذا الإطار تقع جهودنا.

غير أن هذه الجهود ليست محاولات ذاتية، إذ أنها تستند إلى مرجعية تشكل مطلق وعي يعادل الوجود الكوني وحركته، ويستوعب ويتجاوز ما توصلت إليه نظريات العلوم المعاصرة. أي القرآن وهذا ما علينا أن نثبته من خلال البحث في خصائص القرآن المنهجية والمعرفية، بحيث نتجاوز إشكاليات العقلية الميتافيزيقية في البحث وطرائقه وهنا التحدي الحقيقي.

وسادس هذه الملاحظات أن الفلسفات العلمية لا زالت مفتوحة على كل الاحتمالات، فكما نادى (جان فوراستيه) بعلم الجهل فهناك من ينادي الآن بعلم (تنظيم الفوضى)، فعبر التكوين المعقد للكون وظواهره الطبيعية والإنسانية تقف الكثير من التحليلات العلمية أمام نتائج حادثة بتقدير أنها فوضى أو مصادفات غير مفهومة (ج).

أ - د. عبد العالي بن عبد السلام ود. سالم يفوت - درس الإبستمولوجيا - من نظرية المعرفة إلى الإبستمولوجيا - ص ٢١ إلى ٢٥ - دار توبقال للنشر - المغرب - ط ١ - ١٩٨٥ وكذلك ص ٢٦.

ب - جان فوراستيه - معايير الفكر العلمي - ترجمة فايزكم نقش - منشورات عويدات - بيروت - ط ثانية ١٩٨٤ - ص ١٨٣.

ج - مجلة الفوضى (CHAOS) تصدر عن دار بيرغامون (PERGAMON)

- دار النشر العلمية الدولية - راجع صحيفة (الحياة) اللندنية - تاريخ ١٨/١/١٩٩٣ - عدد رقم ١٠٩٢٤ - ص ١٥.

(٥٤) (المفهوم القرآني للعروية والدار في مقابل القومية والوطن) - هامش رقم ١٦.

(٥٥) إسماعيل ليس طفلاً وفداؤه ليس كبشاً) - صحيفة الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٧٠ - تاريخ ١٥/٩/١٩٨٥.

(٥٦) (إبراهيم والرؤية في المكان - من ظواهر الطبيعة وإلى الكعبة) - الفجر - أبو ظبي - الأعداد ٢٣٦٥ و ٢٣٦٦ و ٢٣٦٧ و ٢٣٦٨ بتاريخ ٩ و ١٠ و ١١ و ١٢ سبتمبر/أيلول ١٩٨٥.

(٥٧) (نحن ذرية نوح وليس له أبناء - خرافة السامية وسام وحام ويافث) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٦٣ تاريخ ٧/٩/١٩٨٥.

(٥٨) (نوح عالم الرياضيات والفلك والطبيعة) - الفجر - عدد ٢٣٦١ - تاريخ ٤/٩/١٩٨٥.

(٥٩) (بابل القديمة دمرها الزنا) - الفجر - عدد ٢٣٦٢ - تاريخ ٥/٩/١٩٨٥.

(٦٠) (نوح في بابل قبل عرفات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٦٠ - تاريخ ٢/٩/١٩٨٥.

(٦١) (ذلك الفلك المغلق الذي بني في خمسين عاماً) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٥٨ - تاريخ ١/٩/١٩٨٥.

(٦٢) (بوركتكم وقد صعدتم إلى منزلة نوح في عرفات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٥٧ - تاريخ ٣١/٨/١٩٨٥.

(٦٣) (فراس السواح - مغامرة العقل الأولى - دراسة في الأسطورة - سوريا وبلاد الرافدين - الفصل الخاص بالطوفان - ص ١٤٧ وما بعدها - دار الكلمة للنشر - ط ٣ - ١٩٨٢).

(٦٤) (يتعلق الاسم المحمول بخصائص وهوية الحامل له. فاسم العلم (عيسى) لا يدل على خصائص وهوية الجانب الآخر في

وكذلك الفرق بين اسم العلم محمد والاسم المحمول (أحمد) والذي يشير إلى خصائصه الكونية والتي تظهر بعض مؤشراتها في الإسراء .

وتعبير الاسم المحمول كدلالة على الخصائص، خلافاً لاسم العلم هو ما توصل إليه (فريجة) في تحليلاته اللغوية . وقد قارب فريجة -

في تقديرنا الأولي - مفهوم (السلطان) الذي يعطيه القرآن للاسم المحمول . فحين يعبد الوثني إلهاً ويمنحه اسماً، اللآت أو العزى أو

مناة أو ما شابه . فإن الله لا يسأله عن الاسم العلم لهذا الوثن، ولكن يسأله عن (سلطانه) أي عن محمول الاسم وخصائصه، هل يحيي

الموتى؟ هل يخلق؟ هل يرزق؟ ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَظْبٌ ۖ أَتَجِدَلُونَنِي فِي أَسْمَاءِ سَبَّيْتُوهَا أَنْتُمْ وَعَابَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ

بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ فَأَنْظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ ﴿٧١﴾ - (الأعراف: ج ٧ ي: ٧١) . ولإبليس سلطانه من بعد أن أمهله الله إلى يوم

يبعثون ولكن: على من: ﴿إِنَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ

مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾﴾ (النحل: ج ١٤ ي: ٩٩ ، ١٠٠) .

أ - د . محمد فهمي زيدان - في فلسفة اللغة - دار النهضة العربية - بيروت - ١٩٨٥ ص ١٤ - (اسم العلم المركب) .

(٦٥) المصدر السابق د . محمد فهمي زيدان - ص ١٨٠ / ١٨١ .

(٦٦) (كيف وزعت عدة الركعات على المواقيت) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٣ - تاريخ ١٩٨٥ / ١٠ / ١ .

(٦٧) (لماذا الصلاة مثنى وثلاث ورباع في عدة الركعات) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٢ - تاريخ ١٩٨٥ / ٩ / ٣٠ .

(٦٨) (توزيع مواقيت صلاة الليل مع فارق الشتاء والصيف) - الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٣٨٤ - تاريخ ١٩٨٥ / ١٠ / ٢ .

(٦٩) (الحج خلاصة الديانات) بحث مقدم إلى الندوة الدولية حول القدس والحرمين التي عقدها (الاتجاه الإسلامي) في الولايات المتحدة الأمريكية - سان لويز ٥/٢ سبتمبر/أيلول ١٩٨٨.
كذلك:

(الحج كونية عالمية) - مجله الشاهد - قبرص - السنة السابعة - العدد ٨٢ - حزيران/يونيو ١٩٩٢.

(٧٠) بسطامي محمد سعيد - مفهوم تجديد النص - دار الدعوة - الكويت - ط ١ ١٩٨٤. ويعرض المؤلف لأفكار سيد أحمد خان (١٨١٧ - ١٨٩٨م) ومحمد إقبال وقاسم أمين وعلي عبد الرازق كنماذج لعصرانية منفعة بالغرب.

(٧١) غازي التوبة - الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم - دار القلم - بيروت - ١٩٧٧. ويتعرض من ص ٤٦ إلى تأويلات الشيخ محمد عبده في سجود الملائكة ومعصية آدم وخلق عيسى وتأويل الجن وتأويل إحياء الموتى ونفي السحر وتأويل النفثات في العقد وتأويل طير الأبايل.

(٧٢) فرانسيس فوكوياما - هل هي نهاية التاريخ؟ - دار البيادر للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٩٠/١١/١٥ - ترجمة عن: END OF HISTORY? - FRANCIS FUKUYAMA - NATIONAL INTEREST . SUMMER - 1989

قد تعمدت الدوائر الرأسمالية الغربية، وبالذات في الولايات المتحدة الترويج لدراسة فوكوياما لأنها تجعل مدخل السير إلى نهاية التاريخ من خلال الليبرالية وذلك كنهج مضاد للماركسية التي طرحت نفسها هي الأخرى كنهاية للتاريخ. أو كما سبق وأن ذكرنا في كتاب العالمية - الطبعة الأولى - ص ١٥ و ١٨ أن الماركسية بلاهوتها الأرضي ومنطلقاتها المادية الجدلية هي الصياغة الحتمية لتطور الفلسفة الوضعية الأوروية.

صحيح أن التجربة الاشتراكية قد أجهضت في الاتحاد السوفياتي وهذا ما كنا نلاحظه منذ صدور العالمية في عام ١٩٧٩ وبالذات في تحليلنا لنسق تلك التجربة الحضاري من زاوية (نفيها) للإنسان وقد تساءلنا مع (أندريه آمالريك) هل يبقى الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤^(١).

فقد كان سقوط التجربة واضحة من قبل أن تسقط بأعوام. وقد نقدها المفكرون الماركسيون بعقود من الزمن قبل إصلاحات جورباتشوف ومنهم فرانسوا شاتليه^(ب) وكوسترياديس^(ج) ومجموعة مدرسة فرانكفورت.

فالخلل في التجربة الاشتراكية السوفياتية يُستمد من أمرين:

الأمر الأول: مفهومها المادي الجدلي الذي يستلج وجودية الإنسان وينفي فعاليته الحضارية بمنطق الحتمية، وهذا ما حاولت تفكيكه مدرسة فرانكفورت بعودة بعض عناصرها مجدداً إلى الجدلي الهيجلي وعلى رأسهم (هربرت ماركيوز). وقد أشرنا إلى ذلك في الهامش رقم (٩).

والأمر الثاني: تحول المجتمع الاشتراكي إلى مجتمع (الطبقة الجديدة) التي حذر منها بشكل مبكر (ميلوفان جيلاس) حيث مارست هذه الطبقة - وباسم دولة العمال والفلاحين - هيمنة فاقت في مركزيتها واستبداديتها وحتى عنصريتها الروسية كافة ما كان من ممارسات قيصرية.

وهكذا عاشت التجربة السوفياتية استلاباً مزدوجاً، استلاب النظرية المادية الجدلية للإنسان، واستلاب الحزب وطبقته الجديدة للمجتمع. فكان الانفجار المحتوم.

غير أن الانفجار لم يؤدي إلى بدائل حقيقية عن معاناة سبعين عاماً، فتفريغ الإنسان ونفيه الحضاري والسياسي خلال هذه السبعين من السنوات جعلت هذا الإنسان يرجع إلى خيارات ما كان عليه واقعه قبل الثورة البلشفية في روسيا، أي إلى الأطر الصراعية المتمثلة في

الانقسام الديني والعرقي إلى درجة ممارسة (التطهير) بقوة السلاح.

هنا تتوثب الرأسمالية الغربية لتقديم ليبراليتها عبر فوكوياما باعتبارها نهاية للتاريخ، في محاولة لوراثة التجربة السوفياتية لا على صعيد استراتيجي فقط ولكن على صعيد أيديولوجي أيضاً، وهي ليبرالية لا تمارس على حقيقتها - وبالرغم من نقائصها - في الولايات المتحدة نفسها كما فضح مضمونها (أرثر ميلر)^(د).

قد انتهى (فوكوياما) إلى أن الليبرالية هي (نهاية التاريخ) وأن (الجدل الذي غذى الحروب والتطور المنفصل لمختلف أجزاء العالم عبر التاريخ، قد بلغ نهايته الأخيرة حيث يعدم الخصوم والتناحرات). وقد حظيت أفكار (فوكوياما) باهتمام عالمي واسع بوصفها (بياناً نظرياً لتبرير ما سمي بالنظام الدولي الجديد) في مقابل التحولات منذ عام ١٩٨٩ في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية. وقد أرجع فوكوياما أفكاره هذه إلى أصولها الفلسفية لدى المفكر الألماني (فردريك هيغل - ١٧٧٠/١٨٣١) وشروحات (ألكسندر كوجيف)^(هـ) حيث رأى هيغل عبر منهجه في دراسة التاريخ أن مبادئ الثورة الفرنسية في العدالة والحرية والمساواة بمضمونها الليبرالي تشكل نهاية التاريخ، والتي ظنها في عام ١٨٠٦ حين دحر نابليون الملكية البروسية.

وقد وُجِه النقد إلى خلفيات أفكار فوكوياما الفلسفية وأصولها الهيجلية بوصفها تضع حداً للامتناهي في النزوع الإنساني وتبدلات واقعه، فتقع في صرامة الحتمية، وكما يقول (بيار بورتز) (إن العالم القائم عو عالماً، وهو لا يستحق كل هذا الإجلال والإهانة. كذلك فإن حلول لحظة تاريخية جديدة لا تستدعي وسمها بمصطلحات محددة من أجل أن تحوز على معنى. هناك الكثير مما يمكن عمله لحياة الإنسان، - عند فوكوياما وهيغل قبله - إلى تبني نظرة حتمية للتاريخ قامت على أساس التقليل من دور الإنسانية في أن تكون سيدة نفسها، فما هو معنى الأمل الإنساني إذا لم يعلن عن نفسه إلا في نهاية الرحلة؟ بل

كيف يمكن الحكم على الوضعية التاريخية القائمة وهي ليست إيجابية ويدعيها أنصار الليبرالية إذا تجرد الإنسان من امتلاك مثال للحكم غير متطابق مع صورة الواقع المائل^(١).

أ - أندرية أمالريك - هل يبقى الاتحاد السوفياتي حتى عام ١٩٨٤ - دار النهار للنشر - بيروت ١٩٧٠ - العالمية الإسلامية الثانية - ص ٤٤.
ب - فرانسوا شاتليه - أحد أعمدة المفكرين الفرنسيين الماركسيين ومن القائلين - في وقت مبكر - بأن إدارة الإنتاج وعلاقاته في الدول الاشتراكية لم تؤدي إلى تحويل علاقة الإنسان بالعمل كما أراد ماركس وإنجلز.

لم يقتصر النقد على مجرد أخطاء تطبيقية يُحاكم بها لينين وفرانسوا شاتليه وفي كل كتبه كان يراقب إمكانية حل إشكالية علاقة الإنسان بالعمل وفق المنظور الماركسي، ولو شاب هذا الجانب نوع من أخطاء التطبيق، وقد توفرت لديه قناعة - عبر متابعات عديدة - بضرورة إما إعادة بناء الماركسية نفسها على أسس جديدة أو حتى التحول عنها إلى ما هو أكثر عمقاً، بدأ بتقرير الثورة بدون نموذج عام ١٩٧٤ ثم متقدماً باتجاه (تاريخ الأفكار الضائعة عام ١٩٧٧) ثم انتهى إلى القول بأنه لا يرى البديل!!

قد لعبت شخصية فرنسوا نفسها دوراً كبيراً في وصوله إلى هذه النتيجة، فبالرغم من أنه قد انتمى للحزب الشيوعي الفرنسي عام ١٩٥٤ إلا أنه لم يكن محازباً بمعنى العصبية الحزبية. كان كما يقول عن نفسه مناضلاً سيئاً «وهذا ما أتنبه له الآن، إذ كانت تساورني الشكوك باستمرار ولم أكن يوماً منضبطاً أو ملتزماً في أبحاثي النظرية ولا في نشاطي العملي، وبذلك كانت الفرصة مواتية لكي أتطور بسرعة حين تراكمت البراهين لتؤكد لي أن هذه الرؤية المانوية والتبسيطية للتاريخ لم تكن ذات فعالية، أكثر من ذلك كانت مضرة، وباختصار ولن أقول الأشياء بشكل مبسط فقد أدركت في لحظة معينة

أن فلسفات التاريخ تلك - التي كنت أعتنقها أي الهيجيلية التي صححها كل من ماركس ولينين - قد تحولت إلى شيء مختلف تماماً عما كانت عليه في البداية - وأنا هنا لست دقيقاً فيما يخص ماركس بنفس القدر من الدقة التي تخص هيجل ولينين - كما أدركت أن فلسفات التاريخ كانت دائماً فلسفات دولية وكانت تشكل نوعاً من الميل إلى تصور شمولي لصيرورة البشرية».

راجع:

فرانسوا شاتليه - حول مازق المثقف الغربي - حوار أجراه الأستاذ سهيل القش معه ونشر في جريدة (السفير) اللبنانية - الصفحة الثقافية - صفحة (١٠) - لأسباب خاصة بالتصوير سقط تاريخ الإصدار.

ج - كورنيلوس كاسترياديس - حديث مطول لمجلة (الموقف العربي) - قبرص. أجرت الحوار الأستاذة حميدة نعنغ - العدد ١٩٠ - ١٩٢. هذا الفيلسوف ذي الأصل اليوناني (ولد عام ١٩٩٢) أحدث في فرنسا ثورة على مستوى الفكر الغربي كله.

لا يرى كورنيلوس كاسترياديس أن أخطاء التطبيق هي المسؤولة عن انحراف النظام الماركسي فيما تولد من بيروقراطية وإنما يأتي الانحراف كحدث طبيعي نتيجة للمنطق الداخلي للماركسية نفسها.

إن أهم ما يأتي به كاسترياديس من أعماق داخل دماغه هو تلك الرؤية التي لم تتحول بعد إلى مشروع فلسفي بديل ومتكامل حول علاقة الإنسان بالطبيعة، أي جوهر الثنائية التي بنى عليها الغرب تطوره الفلسفي إلى نهاياته الماركسية. «فكرة السيطرة على الطبيعة تصبح فكرة مجنونة ولو أن يونانياً قديماً قال مثل هذا الكلام الذي قاله ديكارت فيما بعد لتم إرساله إلى طبيب، لأنه لا بد أن يكون مجنوناً لأن فكرة السيطرة على الطبيعة فكرة مجنونة ولقد كان اليونانيون على حق أكثر من الغرب وها نحن نرى ما تعنيه سيطرة الإنسان على الطبيعة.. إنها الدمار».

فكرة الدمار هذه أصبحت مسيطرة على الكثير من التوترات الفلسفية الغربية المعاصرة، إن إنسان العلاقة الثنائية مع الطبيعة الهادف للسيطرة عبر الثورة وعبر العلوم التقنية إنما يحمل نذر الدمار ما لم يستوعبه نظام فكري يضبط مفهومه للعلاقة مع الطبيعة، ويظل كسترياديس يحفر عميقاً باحثاً عن التحرر حتى من الماركسية التي تحولت إلى دين وعد باستعادة البراءة الطبيعية للإنسان، وحددت له مرشد العمل، حيث ربطت الخلاص بقانون مادي يتجاوز الإنسان نفسه، فالماركسية تحولت إلى وعد رسولي أي أنها تؤمن بالفكرة القائلة بوجود نهاية للتاريخ، نهاية جيدة تضمنها لنا عقلانية التاريخ التي تعدنا بالوصول إلى أرض الشيوعية الموعودة التي ليست مليئة بالأرز والعسل ولكنها تتضمن الوفرة والتي قد لا يوجد فيها الحب الكوني المعروف عند المسيحية والديانات الأخرى.

د - أنطوان شلحت - سياحة في أدب وفكر آرثر ميلر - فلسطين الثورة - عدد ٢٧١ - تاريخ ١٢/٣/١٩٧٩.

في الواقع الأمريكي حيث مجتمع (الكلاب الفخمة الضخمة) على حد تعبير آرثر ميلر، وحيث الوطن هو (حديقة حيوانات) فإن التوجه الإنساني والثوري إنما يكون باتجاه الليبرالية حيث أن (الليبرالية في أمريكا ليست أمراً سهلاً أو مستساغاً) ولهذا فضح ميلر الفرق بين الواقع المكارثي الذي يلاحق الإنسان والحقيقة الليبرالية الغائبة، رغم الادعاء. وقد مثل ميلر نفسه أمام لجنة تحقيق حول آرائه تابعة للكونغرس في عام ١٩٥٤ بتهمة أنه يناصر الحركة الشيوعية ومنع من مغادرة البلاد لمشاهدة عروض مسرحيته (البوتقة) التي كانت تعرض في بلجيكا وقتها.

هـ - الإشارة هنا إلى كتاب كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل) نشر بالفرنسية في عام ١٩٤٧ ثم ترجم إلى الإنجليزية في عام ١٩٦٩. ولأن كوجيف قد اعتقد بأن مطلق هيجل قد تحقق بعد الحرب العالمية الثانية فقد لملم أوراقه الفلسفية وهجر مهنة التدريس إلى أن جاءت نهايته هو في عام ١٩٦٨.

و - كامل شياع - فوكوياما وفلسفة هيغل - تلخيص لمقال (بيار بورتز)
عن مجلة إسبري - ESPRIT الفرنسية بعنوان (التاريخ واليوتوبيا) حيث
يرى بورتز من خلال مفهومه لحرية الإنسان كإرادة وفعل ومسؤولية أن
معنى التاريخ لا يستقيم من خلال تشخيص قوانين عامة ذات غاية محددة
فيه بل من خلال معايشة التجربة الإنسانية ذاتها والتي تستعصي بطبيعتها
على أي محاولة لتأخيرها أو تأجيلها لصالح معنى مستقبلي مزعوم -
صحيفة الحياة - تاريخ ٢١ تموز/ يوليو ١٩٩٢ - عدد رقم ١٠٧٥٥ .

ويجدر بنا أن نشير إلى أن فوكوياما قد أنهى دراسته بروح تشاؤمي
حيث أظهر قلقه على مستقبل هذه البشرية في إطار الليبرالية نفسها،
ولكن دون أن يطرح بديلاً، فهي - الليبرالية - لدى فوكوياما نهاية
التاريخ ولا بديل سوى أن يبدأ التاريخ من جديد.

(٧٣) صمويل هنتنغتون - صدام الحضارات - مجلة (فورين أفيرز) - صيف
١٩٣٣ سبتمبر/ أكتوبر - ص ٢٢ إلى ٤٩ .

في تقييمي لدراسة البروفسور هنتنغتون فإنني أعتبرها (موقفاً) وليست
فلسفة، فهو ينطلق من (مركزية) الحضارة الغربية ويقترح مخططات - هي
بالفعل قائمة - في سبيل هيمنتها على الأنساق الحضارية الأخرى في
العالم والتي لا تتسق مفاهيمها مع الحضارة الغربية وبالذات الحضارة
الإسلامية والكونفوشية واليابانية والهندية والبوذية وحتى الأرثوذكسية .

(٧٤) حقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير - مؤتمر الإسلام والمسلمون
في عالم متغير - المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى - مركز الدراسات
والتوثيق والنشر - بيروت ٢٤ - ٢٧ نيسان ١٩٩٤ .

(٧٥) (الرسالة الثانية في الإسلام) طرحها المتصوف السوداني المهندس
محمود محمد طه بتقديره أن الإسلام رسالتان، رسالة أولى جاء بها
محمد ﷺ ورسالة ثانية يتلقاها محمود محمد طه مباشرة من الله،
تعتمد الأولى على (فروع) القرآن، وتعتمد الثانية على (أصوله). وقد
أسس حزباً باسم (الحزب الجمهوري) في مطلع الخمسينات ثم بدل

اسمه في مايو/آيار ١٩٦٩ ليصبح (الإخوان الجمهوريين)، وقد أعدده نظام نميري في ١٨ يناير/كانون ثاني ١٩٨٥ عن عمر يناهز الستة والسبعين عاماً. وله العديد من المنشورات و المحاضرات.

ونفياً للالتباس ما بين (العالمية الإسلامية الثانية) و (الرسالة الثانية في الإسلام) فقد فصلت الأمر في صفحات هذا المدخل. وهو التباس توجب عليّ إزالته بحكم تشابه العناوين من ناحية، ولكون محمود محمد طه وأنا من قطر واحد هو السودان مما يعمق الشبهة. وقد أثيرت هذه الشبهة عدة مرات منها:

أ - ما كتبه الأستاذ (محمود شعراني) في مجلة (الأزمة العربية) التي كانت تصدر في إمارة الشارقة - الإمارات العربية المتحدة - عدد ٥٩ - تاريخ ٢٣/٤/١٩٨٠ - بعنوان: (قراءة ثانية في العالمية الإسلامية الثانية) - ص ٣٤/٣٥ حيث أشار الأستاذ شعراني ليس فقط إلى تماثل الأفكار بين العالمية الثانية والرسالة الثانية ولكن إلى اقتباسي الحرفي والنصي لأفكار محمود محمد طه.

ب - وأثيرت الشبهة مرة أخرى في الأردن، فعمد الأستاذ فايز محمود إلى نفيها ضمن دراسة مطولة شملت معظم أبعاد العالمية الإسلامية الثانية بعنوان (فلسفة العالمية الإسلامية الثانية، الغيب - الطبيعة «بديل» المعرفة - المجهول) وذلك في مجلة (المواقف) الأردنية الفصلية - السنة الأولى - العدد - ٣ - شعبان ١٤٠٨ هـ - آذار/مارس ١٩٨٨ م - ص ٥٦ وإلى ٧٥.

ج - وكذلك أثيرت الشبهة في ندوة منهجية القرآن المعرفية في القاهرة حين عقدها في آذار/مارس ١٩٩٢ حيث ربط بعضهم ما بين العالمية الثانية والرسالة الثانية وطالب بقراءتهما معاً ظناً منه بأنهما يصدران عن مشكاة واحدة.

د - وجرى نفس الأمر في حوار مع بعض أساتذة وطلاب الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا - كوالا لامبور في خريف ١٩٩٤ فلزم

رفع هذه الشبهة ضمن صفحات هذا المدخل.

(٧٦) أقصد بذلك الأستاذ والمنظر الليبي (إبراهيم الغويل) الذي تبنى معظم نصوص العالمية الإسلامية الثانية في بحثه المقدم إلى ندوة (الدين والتدافع الحضاري) التي عقدتها مجلة (رسالة الجهاد) في (مالطا) في الفترة من ١٥ إلى ٢٠ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٨٨. وقد كان بحثه بعنوان (اليهودية والصهيونية)، فأحدث التباساً بين خطه الفكري ومنهج العالمية الإسلامية الثانية، خصوصاً حين طرح مفهوم العالمية للصراع العربي مع إسرائيل بوصفه المفهوم الذي تلتزم به الجماهيرية الليبية بقوله من بعد تبنى نصوص العالمية (هذه هي أبعاد المعركة كما ندركها نحن في الجماهيرية - ص ١٥٥ من مجلد وقائع الندوة - منشورات رسالة الجهاد - ط ١ - أكتوبر/تشرين أول ١٩٨٩).

ربما لم يطلع الأستاذ إبراهيم الغويل وكذلك الآخرون الذين ماثلوا بين منهج العالمية الثانية ومقولات الكتاب الأخضر على تقييمي لهذه المقولات في محاضرتي بجامعة (كراكاس) في فنزويلا بتاريخ ١٢ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٨١ بعنوان (حول منهجية الكتاب الأخضر) حيث أرجعت جذور فكر الكتاب الأخضر إلى موروثات القرن الثالث في العراق حيث نشطت وقتها تنظيمات الأصناف والعيارين والشطار والفتوة كأول مظاهر التأسيس للحركات (الجماهيرية) بوجه السلطة المركزية ويتوجه لا طبقي وقد تماهت تلك الحركات فيما بعد مع اتجاهات مذهبية مختلفة. فليس لمنهج العالمية الإسلامية الثانية علاقة بالكتاب الأخضر. وهذا ما لزم توضيحه ودون أن يعني ذلك أنني أعتب على الأستاذ إبراهيم الغويل فربما التبس عليه الأمر كما التبس على آخرين.

أما رؤيتي السياسية فقد عبرت عنها بوضوح في مقالة: (التحدي وثلاثية الكتاب الأخضر واللجان الثورية والمواقف القومية) - صحيفة الفجر - أبو ظبي - عدد ٢٤٦٨ - تاريخ ١٢ - يناير/كانون ثاني ١٩٨٦، ومما قلته وقتها (أن ليبيا تحتاج إلى كل أبنائها، فمعركتها

هي معركة عمر المختار الذي تتلمذ على يد أحمد الشريف، ولم يكن عضواً باللجان الثورية ولم يقرأ الكتاب الأخضر، وأوصل صوته إلى من هم وراء أسلاك الإيطاليين الشائكة التي ضربوها حول ليبيا). وقلت بوضوح أن ليبيا قد مضت طوال العقدين من الزمان حيث صرفت الملايين لإقامة ندوات للكتاب الأخضر ولم (يخضر عوده) في أي بلد عربي، ولم تأخذ به أي حركة ثورية في العالم، حتى تلك الحركات التي أغدق عليها الكثير).

مع ذلك فإن في الكتاب الأخضر - على المستوى النظري - بعضاً مما نهفو إليه، كطرح (القرآن شريعة للمجتمع)، ولكن الأمر مطروح على هذا النحو لدى كثير من الأنظمة في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي والعبرة تتصل بأمرين:

أولاً: كيفية فهم القرآن.

ثانياً: كيفية التطبيق.

وهنا يتسع القول كثيراً.

المهم أن النظرية العالمية الثالثة لا تأخذ بجدل (الغيب والإنسان والطبيعة) ولا تتخذ منهجاً لها (الجمع بين القراءتين)، وموقفها من الفكرة القومية يختلف عن موقف العالمية الإسلامية الثانية، وتأسيسها للمجتمع الليبي يختلف عن رؤيتنا حول (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر).

(٧٧) طه النعمان - البديل الحضاري - يتحقق من خلال نظرية الربط بين الوعي الإنساني والقدرة الربانية - صحيفة (الاتحاد) - أبو ظبي - ٤ / ١٠ / ١٩٧٩.

(٧٨) أحمد صادق - على أبواب القرن الخامس عشر الهجري - ٦ حلقات - المختار الإسلامي - القاهرة - إلى العدد ٢٤ السنة الثانية - يونيو / حزيران ١٩٨١ - ص ٢٦ إلى ٣٩.

الجزء الأول

الخصائص الفكرية للحضارة العالمية الزاهنة

- الفصل الأول: ثورة العصر العلمية والخلاصة المادية الجدلية.
- الفصل الثاني: الإسقاطات الأوروبية على الفكر العربي.
- الفصل الثالث: النتائج العالمية لحضارة الصراع.

فهرست الفصل الأول (الجزء الأول)

ثورة العصر العلمية والخلاصة المادية الجدلية

الصفحات	المحتويات
١٩٣	منعكسات العلم على الفلسفة
١٩٤	الماركسية خلاصة الفلسفة الأوربية
١٩٥	الهروب الغربي نحو البراجماتية
١٩٦	إشكالية العلاقة بين الفكر والكائن
١٩٩	التطور العلمي والخفايا الكونية
٢٠٢	الارتباط المفهومي بمعنى السلعة

الفصل الأول

ثورة العصر العلمية والخلاصة المادية الجدلية

منعكسات العلم على الفلسفة:

بتطور العلم، وبمنعكساته على الفلسفة، بدأ الإنسان يستشعر حرية أكبر في تعامله مع الكون وسيطرته التدريجية على موضوعاته ومجهولاته. وبدأت تتقلص تدريجياً في وعي الإنسان تلك التطلعات إلى القوى ما فوق الطبيعة التي تتحكم بالقدر والتصريف في كل شيء. لم تعد مسؤولة عن الكوارث والزلازل والأعاصير والجفاف والحروب والزرع والضرع. أصبح الإنسان يشعر تدريجياً أنه سيّد مصيره ومالك قدره. وأصبحت مراكز البحث والتخطيط ومختبرات العلم هي دُور العبادة الجديدة. أمّا الكهنة فقد أفسحوا المجال للعلماء المتخصصين.

هذا ما يسمى بـ (ثورة العصر العلمية) التي تكونت أوروبا ضمنها منذ بداية القرن السابع عشر. إنها تتضمن تصوّراً كونياً جديداً بدأت صياغته منذ نيوتن ثم مضى في دروب التطور مستكملاً باقي الحلقات في فروع المعرفة العلمية الأساسية، وصولاً إلى (الصياغة) الماركسية التي هي النتاج المعاصر والخلاصة الأكثر تركيزاً - لدى إحالة التطور العلمي الأوروبي إلى فلسفة متكاملة - بمعنى آخر: إن الصياغة الماركسية هي النتاج الطبيعي للتطور العلمي الأوروبي الذي اتخذ سياقاً عنيفاً في تحقيق الاتحاد المادي بين الإنسان والكون^(١).

فالصياغة الماركسية - في عموميتها - هي دراسة الحركة الاجتماعية في إطارها الجدلي، المادي الواقعي، ضمن أبعادها التاريخية، اهتداءً بخلاصات تطويرية ومبادئ شبه محدّدة. هي فلسفة للتغيير عبر قدرات النفي الباطنة في تركيب المجتمع والآخذة بسياقه التاريخي إلى رؤى معينة ذات سمات أيديولوجية وكوامن تطويرية. فجوهر المفهوم الماركسي في التطبيق العملي هو التطور الجذري عبر مراحل نوعية من خلال النفي الثوري وبواسطة رؤى استباقية. وموقف الماركسية - كخلاصة للتطور الفلسفي الأوروبي المعاصر - من الغيبات واللازمة الأيديولوجية لها - أو تصوراتها الكونية المنبئية عليها - ليس موقفاً (ذاتياً) من تعاليم الكنيسة المسيحية، أو خطرة انتقائية ملحدة سيطرت على عقل ماركس أو إنجلز فصبغا بها خلاصتهما الأوروبية طوال ثلاثة قرون خلت. فالماركسية وإن أخذت عن غيرها - مفهوم الجدلية (الهيغلي) والتطويرية (الدارويني) والمادية (الوضعية). إلا أنها في النهاية لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكن تندمج فيها تلك العناصر بأكثر مما هو اقتباس وتركيب لتستوي كتعبير مفهومي جديد عن الإنجاز العلمي الأوروبي بأسره^(٢).

الماركسية خلاصة الفلسفة الأوروبية :

إن عناصرها (المركبة في وحدتها) في حدود تصنيفات بعض المدرسين تنحل إلى: الفلسفة الألمانية والاشتراكية الفرنسية والاقتصاد الإنكليزي. إنها حامل متسع لبناء فلسفي أوروبي شامل حتى إنه يصعب محاكمة الفكر الفلسفي الأوروبي دون النفاذ إليه من خلاصته الماركسية. وبحكم هذه الشمولية في التركيب الفلسفي العلمي لا يمكن حرمان الماركسية من قابليتها العلمية الكامنة لاستيعاب المتجدد في دينامية الحركة، بما يعطي جدليتها قدرة الفعل المتسع في إطار الموضوعية والواقعية، فهي بهذا المعنى أكبر من مفهوم متشجج للتغيرات الفورية. بهذا تصبح الماركسية علماً لرصد التغيرات الاجتماعية والتاريخية حتى لمصلحة الطبقات البرجوازية أو المستغلة^(٣).

وكما حشدت الماركسية في صياغتها خلاصات التطور الفلسفي العلمي الأوروبي عبر اتجاه تطوري جدلي مادي فإنه قد حُشدت ضدها كل المقولات الفرعية التي قابلت هذا الحشد - من قبل - في حيز عناصره. فهو يواجه انتقاصاً من نزعتها التطورية تقوم به الأيديولوجيات السكونية المنشأ. وانتقاصاً من حلوليتها المادية (الوضعية) تقوم به المفاهيم اللاهوتية الدينية، وانتقاصاً من نزعتها الجدلية تقوم به مفهومات المثل المسبقة، فاتسعت المعركة ضدها بقدر ما شملت هي من ميادين في اتساعها. ولكن كل هذه القوى هي تاريخياً الأكثر تخلفاً في الغرب، لأن معركتها ضد الماركسية سابقة على الصياغة الماركسية. أي حين كانت الماركسية لا زالت كامنة الاتجاه في السياق التطوري الذي واجهته هذه النزعات المضادة من قبل^(٤).

إن أكبر ما تعانيه هذه الاتجاهات في محاولاتها دحض الصياغة الماركسية أنها تنطلق في مجموعها من أرضية أيديولوجية (حضرية) دحضها التطور الحضاري الأوروبي نفسه، وبشكل سابق على الماركسية نفسها. فتكتشف هذه التيارات مفاهيمها أثناء دحضها للماركسية - كمفاهيم غير قابلة بالنتيجة التي شكلت هي جزءاً من مكوناتها التاريخية. فمعركتها ضد الصياغة الماركسية - إذن - هي معركة ضد إنجازات ترتبط بتصميم النهج التطوري الغربي.

الهروب الغربي نحو البراغماتية^(٥):

فشل الغرب وما زال فاشلاً في إجهاض الصياغة الماركسية كمحتوى لتطوره الفلسفي العلمي. ودون الدخول في تفاصيل ليس مجالها هذا الكتاب، يمكن القول أن قمة ما يستطيع أن يتحدّى به الغرب هذه الصياغة، يكمن في محاولات تطوير وتجديد التيارات الفلسفية الوضعية التي نشهد لديها - في مواجهة الماركسية - ميلاً متعاضماً للفصل بين معطيات العلوم الطبيعية، وحقّ الفلسفة في تعميمها ضمن نظرة شاملة للعالم. وذلك تمهيداً لمدّ هذا الرفض للفصل بين الواقع والوعي.

«إن جميع هؤلاء الفلاسفة يتفقون، بمختلف اتجاهاتهم، على التشكيك بمعرفتنا عن العالم المادي، وعلى إنكار وحدته وحتى وجوده. فيحاول بعض الوضعيين حصر مهمة العلم في وصف الأشياء والظواهر لا في تعليلها وتعميمها، مشككين بمبدأ السببية، كما ينكر بعضهم الآخر حتى الواقع الموضوعي لهذه الأشياء، والظواهر، مُرجعاً معرفتنا إلى أمور نفسية. ويحصر فريق آخر من الوضعيين، والجدد على الخصوص، مهمة الفلسفة في بحث قضايا لغة العلوم، ومنطق الرموز، وتحليل طريق الاستقصاء العلمي، مرجعاً المعرفة العلمية إلى معرفة شكلية».

هذه فقرة يردّ بها البروفسور «خ. فاتاليف» على النظام الذي عرضه «ف. غونسييت» رئيس المؤتمر العالمي الثاني لفلسفة العلوم الذي انعقد في «زيورخ» عام ١٩٥٤.

إن الغرب الأوروبي يسعى جاهداً للإفلات من احتواء الصياغة الماركسية لتجربته العلمية الفلسفية. غير أن الغرب الأوروبي - من خلال الفلسفة الوضعية (فلسفة العلوم) - يبدو في موقف لا يحسد عليه. ومما يعقّد الأمر بالنسبة للغرب، أنه وقد ولد هذه الصياغة عبر تطوره، لا يرغب في نتائجها إطلاقاً. ولكنه حين يتوجه لتقدها بالمنطق العلمي الوضعي، يجد نفسه، داخل نفس الأصول الفكرية التاريخية التي كوّنتها فتضطر فلسفة العلوم الوضعية - في هذه الحالة - إلى القفز في كل الاتجاهات إلا اتجاه حتمية الصياغة الماركسية لموروثها العلمي.

إشكالية العلاقة بين الفكر والكائن:

لم يستطع الغرب أن يفتح ثغرة في علاقة الفكر بالكائن التي يعتبرها «إنجلز» القضية الفلسفية الأساسية. الثغرة ممكنة فقط باللجوء إلى الفهم الغيبي لحركة الواقع. غير أن وحدة الكائن بالطبيعة ضمن موروث الغرب العلمي، وبتوظيف رأسمالي كامل لهذا المفهوم يمنع من إيجاد هذه الثغرة الغيبية. إن الغرب الأوروبي قد ساهم تاريخياً في صياغة نظرية (لاهورت

الأرض) ولكنه يرفض الآن نتائجها بمحاولة التراجع عن الصياغة ودحضها. ولكنه في رفضه لنظرية لاهوت الأرض - بعد أن أعاد «ماركس» الجدل ليوقف على قدميه - لا يستطيع أن يتخلى في نفس الوقت عن الموروث العلمي، - الجدلية نفسها والوضعية، ولو ضمن أشكال زائفة. وقد لاحظ «فاتاليف» أن «غونسييت» في نظامه يعمد إلى إنكار العلاقات بين الفلسفة والعلم ليحرم - في نهاية المطاف - الفلسفة المادية الديالكتيكية بالذات من حقها في الوجود «ولا يقصد فلسفة أخرى غيرها، رغم أنه لا يفصح عن هذا علناً».

لا يهمنا الآن أن نتابع ونحلل أطر وتفاصيل الحوار المتصل بين المادية الجدلية ومختلف اتجاهات الوضعية (العلمية). فهذا مجاله دراسة متخصصة. المهم أن الغرب الأوروبي إذ يقف عاجزاً عن صياغة نظرية (وضعية) تستند إلى تطوره العلمي بكامل فعالياته، فإنه يرفض في الوقت نفسه أن تكون المادية الجدلية هي هذه الصياغة الراهنة. وبمعنى آخر فإن عجزه هو في رفضه. فما هو البديل أمام الغرب؟ البديل أن يظل الغرب متحايلاً ومخادعاً ضد النهايات المنطقية لتجربته التي اندفعت باتجاهها الصياغة الماركسية.

إن كل قول آخر بإمكانية صياغة بديلة لمسار التطور الأوروبي - غير الماركسية - ستنتهي بنا إلى القول بأن «ماركس» قد قفز كالشيطان أمام الخلاصات الفكرية ليشكلها بطريقة ذاتية عشوائية (تشكلاً كاذباً) قاطعاً الطريق بذلك على النهايات الحقيقية للتطور (التشكل الصادق)، وهذا ما يحاول الغرب أن يُشيعه عبر النماذج النظرية البديلة التي يطرحها سواء على طريقة «غونسييت» ونظامه القائم على النسبية الفلسفية أو على طريقة «راسل» في العلم التجريبي أو التجريدية التحليلية الممتدة بدورها إلى مثالية «بركلي» الذاتية وإلى مذهب «هيوم» في اللامعرفة. . أو على طريقة مختلف المدارس الوجودية. إن سرعة القطار الماركسي قد جاءت مذهلة إذ جعلت الغرب بأكمله يتخبط من ورائها.

سرعة دفع الماركسية تأتي من كونها الوريث الصادق لكل معارك اللاهوت الأرضي ضد الغيبيات، وكما أوضح «إنجلز» الأمر في كتابه «ديالكتيك الطبيعة»: «لقد بدأ «كوبرنيك» هذه الحقبة الزمنية بكتابة رسالة القطيعة إلى اللاهوت، غير أن «نيوتن» ختمها بفرضية الدفعة الأولية الصادرة عن الإله». . . مهمة الصياغة الماركسية أن تعزز رسالة القطيعة وأن تفرض على التطور الأوروبي عدم الانحراف عن نهاياته المنطقية بنفي كل الاتجاهات المثالية في العلم وبتصفية كل آثار الانفراجات السابقة التي أوجدتها أخطاء الميكانيكية المادية، أي الثغرة الغيبية (الدفعة الأولية) في ميكانيكية نيوتن.

إن «ماركس» في عام ١٨٤٠ ليس سوى نهاية (هي بداية في حد ذاتها) للخط المستقيم المتحدر عن «ميخائيل لومونوسوف» في عام ١٧٤٠، (وذلك كان استمراراً عن سابق) وقتها قُضي على مفهوم المواد المعدومة الوزن في مجالي الكهرباء والضوء ساداً المنافذ على مفاهيم المادية الميكانيكية والغيبية، ثم جاء التطور من بعد «ماركس» وفي مجال الفيزياء بالذات، ليصبح تعميم النتائج على نحو ديالكتيكي مادي ممكناً على مستوى الظواهر الطبيعية. وليس الأمر فقط على هذا النحو - مجرد خط مستقيم من لومونوسوف إلى ماركس - فالثورة البيولوجية في القرن الماضي وكذلك الثورة الفيزيائية الحاضرة قد وضعت الإنسان وأعماله بصورة واضحة على مسرح البيئة الطبيعية كما يعقب «جون هرمان راندال» على نتائج الثورتين العلميتين في أوروبا والتي ارتبطت بأسماء «داروين» و«ولاس» و«هاكسلي» و«هيكل» على صعيد مفهوم التطور والتغيير والنمو والضرورية بيولوجياً. والثورة الأخرى على صعيد الفيزياء الرياضية التي ارتبطت بأسماء «كأينشتاين» و«بلانك» و«دي بروغلي» و«هايزنبرغ» و«شريدنغر»^(٦).

لم تستطع أوروبا أن تكتشف صياغة فلسفية لمحصلة تطورها عن الماركسية التي أخذت بتعميم هذه النتائج العلمية، فأصبح أمام الوضعية

(العلمية) الأوروبية أن تقف بكل قواها ضد التعميم الفلسفي للنتائج العلمية، في وقت يفرض فيه التعميم نفسه مع كل تطور علمي.. فالتعميمات المجزأة التي كانت سائدة بشكل شبه مستقل في حقل علم التحريك النيوتوني، والنظرية الذرية في الكيمياء، والنظرية الحرورية في المادة والضوء والكهرباء والمغناطيس، ما لبثت أن اتحدت في تعميم أعلى على يد «كلارك ماكسويل» وأصبحت مشدودة إلى إطار علمي موحد^(٧).

بذلك قادت الماركسية التطور الأوروبي إلى بناء نظري متكامل للاهوت الأرض، نافية بحدّة لاهوت السماء، ومقاتلة ومستقتلة ضد كل آثار الغيبي في الحركة وفي الوجود. وفي هذا الإطار لم تعد الماركسية - كما يفهمها البعض في الشرق - صراعاً يعزز العقل العلمي في مواجهة العقل الطبيعي وقوة نافية لموروثات العقل الإحيائي، بل صارت تأطيراً جديداً للعقل العلمي نفسه ضمن كفاح متصل في كل ميادين العلوم لتأكيد لاهوت الأرض^(٨).

التطور العلمي والخفايا الكونية:

ولكن! هل استوعب التطور العلمي (كل) الخفايا الكونية ليسيطر بالجدل على ملكوت الأرض؟ طالما ردّد البعض هذا التساؤل بافتراض أن تأتي الإجابة بنعم، غير أن المادية الديالكتيكية ترى أن معرفة الإنسان عن العالم الخارجي في مختلف مراحل تطور المجتمع البشري هي معرفة نسبية بمعنى أنها تتوقف على الظروف التي تتكون فيها هذه المعرفة من تطور علمي واجتماعي واقتصادي. وترى المادية الديالكتيكية أن هذه المعارف النسبية تستكمل، تدريجياً، معرفتنا عن العالم الموضوعي وتغنيها. وفي بحث هذا النوع من التساؤلات يورد الدكتور «عبد الله العروي» توضيحاً مهماً: «إن من يظن أن العلم الحديث يعطي تفسيرات كاملة لكل الظواهر الطبيعية لا يدري مفهوم العلم الحديث الذي نشأ بالضبط عندما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللاً مؤقتة جزئية. لذلك نراه يتقدّم خطوة بعد خطوة

ثم يتراجع، ينجح في تفسير بعض المظاهر ويجعل مظاهر أخرى أكثر غموضاً... إلخ. فالمعارض الذي يقف موقف الطرابلسي والسليمانى يطرح أسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم وتبقى الكلمة الأخيرة دائماً له. ولكنه لا يكتشف شيئاً أبداً من القواعد الوضعية التي تمكن الإنسان من الاستفادة من الطبيعة ويستمر في غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة...» [هذا الوضع ليس خاصاً بالمجتمع العربي الإسلامي. انظر الضجة التي أثارها كتاب «فرانسوا جاكوب» الفائز بجائزة نوبل في الكيمياء المعنون «الصدفة والضرورة»، والعجيب أن العلماء يشاطرون جاكوب أفكاره حينما يدخلون إلى مخابرتهم لكنهم لا يريدون أن تنشر خارجها، لذلك انتقد قسم منهم المؤلف، مما قوى جانب رجال الكنيسة والمثقفين المتأثرين بتعاليمها^(٩).

يوضح الدكتور «صادق جلال العظم» في أحد فصول كتابه «نقد الفكر الديني»^(١٠) أنه: «ليس في استطاعتنا أن ندعي بأن القرن العشرين قد صاغ لنفسه، بشكل نهائي، صورة كونية متكاملة انطلاقاً من إنجازاته واكتشافاته العلمية، لتحل محل الصورة [المادية] التي ذهبت. في الواقع أن صياغة مثل هذه الصورة ينبغي أن تتصف دوماً بالحذر وبروح التقريب والترجيح والمرونة والقدرة على المراجعة والتعديل وفقاً لما يجد من إنجازات واكتشافات علمية هامة تؤثر في نظرتنا إلى الطبيعة وقدرتنا في السيطرة عليها. ومن المؤكد أن المادية الديالكتيكية هي أنجح محاولة نعرفها اليوم في صياغة صورة كونية متكاملة تناسب هذا العصر وعلومه، وأعتقد أن هذا جزء مهم مما عناه «سارتر» حين قال: الماركسية هي الفلسفة المعاصرة».

هكذا يكتمل تدريجياً لاهوت الأرض بشقيه الرأسمالي والاشتراكي. ويرد الاعتبار لـ «برومثيوس» كأول شهيد في التقويم الفلسفي، إنه طالما صارح الغيب والآلهة من قبل. وكم فضل أن يسمّر على صخرة على أن يكون خادماً مطيعاً للرب. ثم بنى له «ماركس» نصباً. واستوى إلى جانبه «فاوست» الرمز الذي اختاره «غوته» للحضارة الأوروبية الجديدة، التعبير عن

إرادة التغيير المتجددة، والسيطرة النارية المحمومة على قوى الطبيعة وامتطاء صهوتها في وجه الأعاصير، امتلاك أسرار المعرفة ولا غضاضة إذا باع فاوست نفسه للشيطان^(١١).

انتشرت أوروبا على السطح العالمي وأصبحت أول حضارة (قومية) تشكل عالمية واسعة، تجاوزت في شموليتها كل الحدود التاريخية للحضارات السابقة. وهي إذ مضت باتجاه العالمية منذ قرن ونصف فإنها لم تحمل فقط إلى العالم اختياراتها البرجوازية بل حملت أيضاً بدائلها المضادة للبرجوازية، فأصبحت المعارضة لأوروبا أوروبية الصياغة والمنشأ... نعم قد فرضت أوروبا على العالم، تحت طائلة الموت تحت عجلات النظام الجديد تبني النمط البرجوازي للإنتاج. وفرضت على هذه الأمم أن تدخل الحضارة أو المدنية (المزعومة) إلى بلادها. وبكلمة مختصرة كما ذكر ماركس من قبل: «تفصل لنفسها عالماً على صورتها». وقد جاءت هذه الصورة كاملة على مدى الانسياب العالمي والتضاريس المعقدة.

حاولت أوروبا في البدء أن تطرح المسيح في مقدمة الزحف، وأن تضيف إليه شيئاً من «مارلو» و«غوته» و«فولتير» و«ليسنج» و«مونتسكيو» و«شكسبير». ولكن النهاية لم تعرف سوى «فاوست» و«برومثيوس». فحلّ التصور الأوروبي الجديد للكون محل التصورات الأخرى في العالم، وابتدأ الصراع في أساسياته وعلى مستوى العالم هذه المرة بين تصورين مختلفين للكون...^(١٢).

لم تعد العلاقة بهذه الحضارة الأوروبية العالمية علاقة (برّانية) نأخذ عنها المبتكرات العلمية والاكتشافات والمنجزات. ففي داخلنا أوجدت تفاصيل مصغرة لعالم على صورتها في شكل القوى الاجتماعية الحديثة التي تشكّل اليوم بمقوماتها المتعددة القيادات الفعلية لتطورنا في شتى مجالات الحياة. إنه (تحوّل) واسع باتجاه التغريب كما أوضح ملامحه «دانيال ليرنر» في دراساته الحقلية المضمنة في كتابه «انحسار المجتمع التقليدي». غير أن

هذا الانحسار لا يتم لمجرد وجود قوة اجتماعية حديثة (غالباً ما تأخذ شكل الطبقة الوسطى)، ولا يتم لمجرد تعاملنا مع المنجزة العلمية في شكلها العلمي.

الارتباط المفهومي بمعنى السلعة:

إن (التحول) يمضي بنا من النقل السلعي الكامن في قوة العمل، إلى الارتباط المفهومي (بمعنى العمل)، المضمن في وسائط العلاقات بيننا. فالغسالة الأتوماتيكية والمصعد الكهربائي هي (مفاهيم) وتصورات جديدة للكون، وليس مجرد (أشياء) لا دلالة لها إلا في حدود الاستخدام العملي، ليست قيمتها في مجرد الجهد الفني المبذول في التصنيع وإنما قيمتها أيضاً في لازمتها الثقافية. وتضاف إلى وسائط العلائق التمهيد الدائم لوحدة التصور الكوني (العلمي) عبر التحصيل الدائم لمقولات العلم في مختلف القضايا... إن انقلاباً حقيقياً يحدث في المفاهيم الكونية حول الإنسان والحياة والكواكب والمجرات وعلاقة الإنسان بمختلف ظواهر الطبيعة. إن وعياً أيديولوجياً تاريخياً كاملاً يهتز خارج أوروبا كما اهتز من قبل في داخل أوروبا. الوعي المفهومي الذي صارت أوروبا في سبيل استخلاصه مدى ثلاثة قرون يتحول الآن إلى العالم الجديد ناقضاً للكثير من المفاهيم والقيم السابقة ومصارعاً الغيبات على نحو عنيد.

إن ما تفرضه العالمية الأوروبية على العالم هو منهجها أو وعيها المفهومي العلمي الجديد للوجود والحركة الكونية، وهو وعي مفارق لوعي مجتمعاتنا بالذات، ليس على صعيد المعلومات العلمية ولكن أيضاً على صعيد التصور والمنهج.

ملحق الفصل الاول – الجزء الاول (تعقيبات – شروحات – هوامش)

الموضوعات	الرقم	الصفحات
السياق التطوري للعقلية الأوروبية	١	٢٠٥
علاقة الارتباط ما بين المعلومة العلمية والفلسفات الإنسانية، ولماذا امتنعت ثلاثية تطور أوروبي معاكس	٢	٢٠٦
إعادة النظر في ارتباط الجدلية المادية بجدل الطبيعة	٣	٢١٣
أرجست كونت وقانون الحالات الثلاث وأين أخطأ		
في مقابل لا محدودية الإنسان والكون (بحث مطول)	٤	٢١٧
البراجماتية واللافلسفة	٥	٢٣٧
الابستمولوجيا الكونية بديل المادية الجدلية	٨	٢٤١

ملحق الفصل الأول – الجزء الأول

السياق التطوري للعقلية الأوروبية:

(١) قد بدأنا هذا الفصل مباشرة بالماركسية كخلاصة لتطور الفكر الأوروبي، وهي خلاصة يمكن أن تعارضها اتجاهات أخرى كتلك التي تجعل من (الليبرالية) نهاية للتاريخ - في الواقع نهاية مستخلصة من سياق التطور الفكري الأوروبي - كما أتى بذلك (هيجل) وشارحه (كوجيف) ثم أخيراً (فوكوياما).

غير أن دراسة تحليلية متأنية تأخذ:

أولاً: بالنسق الحضاري الذي تكونت ضمنه الشخصية الأوروبية رجوعاً إلى جذورها الهيلينية - الرومانية وتمثلاتها اللاهوتية المسيحية.

ثانياً: وبالتحولات الفكرية الناشئة ضمن هذا النسق منذ القرن السادس عشر والتي أظهرت معقولات جديدة في تصور الإنسان والكون بداية من عصر النهضة إلى اليوم.

تقودنا لاكتشاف سياق تطوري ينطلق من عقلانية متحفزة لتفكيك المسلمات التي كانت قائمة وفق قدرات العقل الطبيعي ثم تنتظم قدرات هذا العقل الطبيعي تدريجياً بمحددات نظرية جديدة تولدها الاكتشافات العلمية في مجال العلوم الطبيعية، فتتشكل شروط وعي جديد يربط ما بين العقل الطبيعي ومحددات العلم التجريبي الاكتشافي فتسحب المقولات القبلية التركيبية ويُشرع في تصور جديد للكون والإنسان عبر منهج (استقرائي) يتطور إلى اكتشاف القانون عبر دراسة الجزئيات وصولاً إلى النظرية العلمية. والمنهج الاستقرائي الذي يعتمد على التحليل العلمي هو غير المنهج (الاستدلالي) الذي يعتمد

العقل الطبيعي غالباً الذي يبحث في علاقات الارتباط بين قضية وأخرى والانتقال من فروض المقدمات إلى النتائج كالقياس الأرسطي مثلاً. وحين يكون الاستدلال خاضعاً - بالمنطق العقلي - لثنائية العقل والتجربة، كما لدى الكندي وكانط، فإنه يقارب (الاستقراء) من جهة على مستوى (التجربة) والاستدلال من جهة على مستوى انتقال الذهن من قضية هي المقدمات وإلى قضية أخرى هي النتيجة، وفق قواعد المنطق.

ويصبح المنهج الاستدلالي هنا في - علاقته بنتائجه - إما (حتمياً) إذا كانت مقدماته مسلّم بها كالقول بأن الله واحد موجود وهو خالق الكون، أو (فرضياً) إذا كانت المقدمات مرفوضة. إذ يرجع الأمر هنا إلى زاوية النظر في هذه المقدمات، أي زاوية نظر علمي استقرائي أم زاوية نظر تعتمد على مقولات أو معقولات قبلية تركيبية.

فالتطور الفكري الأوروبي قد انتهى إلى منازعة كافة ضروب الاستدلال بنقد مقدماتها القبلية التركيبية مهما حاول الاستدلاليون المقاربة مع المنطق التجريبي. أو توليد مصطلحات جديدة لطرقهم المميزة كقول كانط بالاستنباط الترنسندالي. فالاستقراء المحدد بالنظريات العلمية هو سمة ثورة العصر العلمية، وإن كان هذا الاستقراء قد بدأ بتمثل الكيفيات الصورية ووضع الأحكام لأصول الاستكشاف على يد (فرنسيس بيكون - ١٥١٦ / ١٦٢٦م).

راجع (يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - دار القلم - بيروت - ص ٤٤ وإلى ٥٠).

و : (المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٧٩ - ص ١١ إلى ١٣).

(٢) ما بين المعلومة العلمية المكتشفة في أبحاث الطبيعة والفلسفات المتعلقة بالإنسان علاقة ارتباط مباشرة وذلك حين تطرح المعلومة العلمية:

أولاً: تصوراً جديداً للكون يفكك التصورات السابقة، فحين يأتي (نقولا كوبرنيك - ١٤٧٣/١٥٤٣) لي طرح ثبات الأجرام السماوية الكبيرة ودوران الصغيرة من حولها، ونسبية المشاهدة الحسية من الأرض، ثم يعقبه (جاليليو - ١٥٦٤ - ١٦٤٢) فيرى من خلال المجهر المكبر جبال القمر ووديانه وأقمار المشتري الأربعة ويدرس قانون حركتها، ثم يأتي (إسحاق نيوتن - ١٦٤٢/١٧٢٧) ليكتشف الجاذبية الكونية ويربط الظواهر في نظام علمي فإن كافة الفرضيات القديمة عن الكون والتي نسجتها العقلية الإحيائية (التي تفترض نفوساً حية للكواكب والأجرام) سرعان ما تسقط، وكذلك اللاهوتية، فهذه النظريات العلمية (تفكك) المنظور السابق.

وثانياً: أن المنهج الاستقرائي الذي تأخذه في أبحاثها والذي يعمق من النزعة التجريبية سرعان ما يفرض على المنطق الاستدلالي تحدياً جديداً، خصوصاً إذا كان المنطق الاستدلالي غارقاً في فرضياته القبلية التركيبية بشكل لاهوتي.

بجمع الملاحظتين يبدأ العقل بنقد معلوماته التراثية وبإعادة النظر في مناهجه، فيدخل مرحلة تفكيك ما هو قائم ونقده، متكناً في بداية تطوره على مختلف أشكال العقلانية الجديدة والتهكم على الفلسفة المدرسية ولغتها وبحوثها وطرق استدلالها.

تلك هي بدايات عصر النهضة والمرتبطة بالمذاهب الإنسانية، التي مضت تعمق فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية ولكن لم تكن تلك البدايات حائزة على القاعدة الكافية من المنجزات العلمية والتطور المعرفي العلمي الاستقرائي، فانصبت جهودها في (التفكيك) ليأتي التركيب في مراحل لاحقة حين استكمال هذه العقلية الجديدة لشروطها، ولهذا تميز القرن السادس عشر بفوضى لا حدود لها، حيث انحلت الروابط الدينية والعائلية والاجتماعية فنشأت الحروب وتعددت الفلسفات:

«كان ذلك عصرًا جديدًا، ولكن فيه شيئاً غير قليل من القديم، فيه أتباع لأفلاطون يستمدون منه أسباب دين طبيعي، وفيه رشيديون يذيعون الإلحاد تحت ستار دراسة أرسطو وابن رشد، وفيه علماء يحاولون استكناه أسرار الطبيعة بالسحر والتنجيم، وآخرون يضعون أسس العلم الحديث في الرياضيات والفلك والطبيعات، وفيه نقاد يتشككون في أصول الأخلاق ومبادئ المعرفة، وفيه فلاسفة تضطرب في عقولهم جميع هاته الميول، فيخرجون مذاهب غامضة مختلطة» - (يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - من المقدمة - مصدر سابق).

عبر التطور من القرن السادس عشر وإلى القرن العشرين تعمقت تدريجياً مناهج البحث العلمي. كما بدأت تتأكد (القطيعة المعرفية) على المستوى الفلسفي بداية بوضعية (أوجست كونت - ١٧٩٨ / ١٨٥٧) وإلى أن اكتشفت أوروبا نفسها في برائن الجدول المادي الديالكتيكي كنتاج حتمي لتجربتها في إطار إحداثها للقطيعة المعرفية مع اللاهوت والميتافيزيقيا ومع تطور إنجازاتها العلمية وتطوير مناهجها المعرفية. ثم بقيت الحضارة الأوروبية المعاصرة تصارع نتائج تجربتها القلقة.

إنه من المنطقي أن تجد الحضارة الأوروبية نفسها ضمن هذا الوضع القلق الذي عبرت عنه كافة المذاهب الوجودية، وجسده كولن ولسن في كتاباته عن (اللامنتمي) وجسده نقاد عديدون، ولكن يجب ملاحظة أن كل ضروب النقد تحاول أن تستمد مقولاتها من استلهام الفلسفات (ما قبل) المادية الجدلية، فليبرالية فوكوياما ترجع إلى هيجل، وكذلك نقدية (هربرت ماركيزوز)، حين بدأ (بالاتجاه نحو كليات الظاهرة الاجتماعية وترباطاتها موظفاً قاعدته الفلسفية الضخمة في استيعابها للفكر الهيجلي والمنهجية الماركسية في النقد التحليلي الراديكالي) - (علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - مصدر سابق - ص ٧٤).

الكل يريد الهروب من الحتميات والصياغة المادية الجدلية، بما في ذلك الآخذين بفلسفة العلوم الطبيعية ولغتها المميزة كحلقة أو جماعة (فيينا)، وكل أولئك القائلين بالنسبية الاحتمالية والنقدية العلمية الواقعية.

لماذا امتنعت ثلاثية تطور أوروبي معاكس؟!

إذا نظرنا إلى التطور الحضاري الغربي من زاوية فرضيات نقيضة بحيث تنتهي به إلى رؤية علمية جدلية كونية تختلف عن الوضعية والصياغة الماركسية، فبالإمكان القول أن هذه الفرضية كانت ممكنة الحدوث وذلك بحكم المعطيات التالية:

أولاً: أن الاكتشافات العلمية منذ كوبرنيك قد وسعت دائرة (المكان الكوني) في العقل الأوروبي، فلم يعد مشدوداً إلى الأرض، حيث حلق في هذه الكونية، بداية من النظر فيها عبر المجهر (جليليو) ثم السباحة فيها عبر المركبات الفضائية، فباتساع المكان الكوني يفترض أن يتشكل بالضرورة العقل الكوني وبمنطق التعامل مع اللامتناهي في الكبير.

ثانياً: ثم أن الاكتشافات الجغرافية منذ كولمبس وفاسكو دي جاما وماجلان ودريك قد وسعت دائرة التداخل مع البشرية والتعرف على مختلف الحضارات والثقافات إلى مستوى الحفر الأثري والتاريخي لما يمتد إلى ما وراء آلاف القرون، الأمر الذي يفترض أن يتشكل بالضرورة العقل المتفاعل والمنفتح حضارياً وإنسانياً.

ثالثاً: أن البحوث العلمية وضمن ثورتها الفيزيائية قد غاصت في جزيئات لا متناهية الصغر، تماماً كالمركبات الفضائية التي تحلق في كون لا متناه في الكبير.

كلها (فرضيات) استدلالية نستنبط منها إمكانية تشكل عقل أوروبي كوني وإنساني، وبمنهجية معرفية علمية، تفكك دغمائيتها المادية وحتمياتها عبر اللامتناهي الكونية، كبيراً وصغراً، ولكن الذي حدث

هو نقيض ذلك تماماً على مستوى النسق الحضاري وعلى مستوى
النهايات الفلسفية للمناهج المعرفية وبما يتعارض مع هذا التحقق
الكوني.. فلماذا؟

يعود ذلك إلى أمور ثلاثة ترتبط كلها بالنسق الحضاري الأوروبي
وجذوره الهيلينية - الرومانية وأصوله اللاهوتية ومسار تطوره الاقتصادي
والاجتماعي والفكري.

أولاً: نشأت النهضة الأوروبية في إطار (عقدة اللاهوت) الذي شكل
حرباً على العقلانية في إطارها الميتافيزيقي بداية من مواجهة (العقلانية
الرشدية) والتي لم تكن حتى قد تسلحت بالعلم. فأقنيم المسيحية
وطبيعة السيد المسيح ومفاهيم التجسد، والفداء بالصلب، إضافة إلى
تبني الموروث اليهودي الإحيائي حول أصل الخليقة، ووجود سلطة
كهنوتية تراتبية، كل ذلك وغيره أغلق الأبواب بوجه أي عقلانية، حتى
إذا اندفع التطور في مجراه ظهرت حركات إصلاحية حاولت احتواء
هذا الاندفاع بتجديد المسيحية والاعتماد على الفهم الخاص للكتاب
المقدس، وأبرز تلك الاحتواءات ما قام به (لوثر - ١٤٨٣/١٥٤٦)
و (زفنجل - ١٤٨٤/١٥٣١) و (كالفن - ١٥٠٩/١٥٦٤)، غير أن
اندفاعات النهضة مضت لأبعد من قدرات الاحتواء بحكم أن اللاهوت
المسيحي في النهاية سقفاً لا يمكن تجاوزه. فلم يتسنى للمسيحية أن
تبقى في مواجهة العقلانية المتسارعة الخطوات، باتجاه المنطق
العلمي، سوى الخروج من المعركة بماء الوجه عبر مقولة: (ما لقيصر
لقيصر وما لله لله). ثم أصبح كل شيء لقيصر. فاللاهوت المسيحي
يعوزه (النص الإلهي المطلق) الذي يستوعب (الكونية) ويتفاعل مع
(العقلانية) ويتقبل بنسبية منهجية المحددات النظرية العلمية.

فالبون بينه وبين العقلانية شاسع منذ البداية. فإما العقلانية وإما
اللاهوت - ذلك منذ القرن السادس عشر - فكيف حين تتسلح هذه
العقلانية بالعلم؟ وتحدث (القطيعة المعرفية)؟ فالعقلانية انتهت إلى

الوضعية واللاهوت انتهى إلى الحياد، رغمًا عن محاولات الإصلاح. ثانياً: قد تم التطور الاقتصادي والاجتماعي في أوروبا ضمن (نسق صراعي) عبر مفهوم جدلي للتوالد الطبقي مؤكداً الانتقال من حالة إلى حالة تاريخية أخرى من خلال الصراع والثورات الدامية، وهكذا انتهت مرحلة شكلت حلفاً بين الإقطاع الذي استعبد الفلاحين إلى درجة (القنانة = عبودية الأرض)، والملكية المطلقة التي تحكم بالحق الإلهي، واللاهوت الكنسي ومراتبه الكهنوتية لتعقبها مرحلة بديلة أحلت الجمهورية محل الملكية المطلقة، والمواطنة محل التجزئة الإقطاعية والقنانة، والعلمانية محل اللاهوت. وأبرز معلم لذلك الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩. ثم مضى هذا التطور مستنداً إلى الثورات الصناعية الأولى والثانية وصولاً إلى الثورة الفزيائية المعاصرة.

فالنسق الصراعي للتطور أدى إلى بلورة مفاهيم عنصرية على المستوى القومي وطبقية على المستوى الاجتماعي، إذ لم تتعرف التجربة الأوروبية على مسار التفتيت الطبقي أو التفاعل القومي الإيجابي حتى في إطار القوميات الأوروبية نفسها، فسياق التاريخ الأوروبي حتم (التركز على الذات).

ثالثاً: ضمن اتساع المكان الكوني بعد الكشوفات الجغرافية حملت معها أوروبا إلى العالم:

أ - منحها الصراعي في التركيز على الذات في إطار التوسع الاستعماري، فهي لم تتفاعل (إنسانياً) مع العالم بمنطق (الرسالة) وإنما استولت على العالم لاحتكار ثرواته واستعباد شعوبه.

ب - وبتوسع سيطرتها على العالم بدأت بفرض (مركزيتها الحضارية العالمية) بمنطق الهيمنة على الحضارات والثقافات الأخرى وليس بمنطق التفاعل حيث انتهى بها الأمر راهناً إلى التأكيد على هذه الهيمنة المركزية العالمية بمنطق (صمويل هنتنغتون) في صدام الحضارات.

إذن قد أدت هذه العوامل مجتمعة إلى نقيض ما كان يفترض أن تكون عليه نتائج التجربة الأوروبية حيث انتهت عبر الصراع الطبقي والتركز على الذات الحضارية واستخدام العلم للسيطرة على الطبيعة - وليس التفهم الكوني - إلى ما هي عليه الآن، من حداثة فككت (المسلمات الإنسانية) وإلى ما بعد الحداثة التي فككت (الذات الإنسانية)، وحق لفوكوياما أن يقلق في نهاية كراسته حول مصير الإنسان:

(إن نهاية التاريخ ستكون فترة حزينة للغاية، فالصراع من أجل التفوق والاستعداد للمخاطرة بالحياة من أجل أهداف مجردة، والصراع الأيديولوجي على النطاق العالمي الذي يتطلب الشجاعة والجسارة وسعة الأفق والمثالية، سوف تتراجع لتحل محلها الحسابات الاقتصادية، والحل الذي لا ينتهي للمشاكل التقنية والمشاكل البيئية، وتلبية مطالب المستهلكين المتزايدة، وفي عصر ما بعد التاريخ لن يكون هناك فن ولا فلسفة، بل مجرد العناية المستمرة بمتحف التاريخ البشري، وإني أشعر في داخلي، وأرى في المحيطين بي، حنيناً جارفاً للوقت الذي كان التاريخ موجوداً فيه. والواقع أن هذا الحنين سيستمر في تغذية التنافس والتنازع حتى في عالم ما بعد التاريخ لفترة من الزمن. ورغم إدراكي لحرمة ذلك فإن لدي مشاعر متناقضة للغاية نحو الحضارة التي نشأت في أوروبا منذ عام ١٩٤٥. والفروع التي خرجت منها في شمال الأطلسي وفي آسيا. وربما كان هذا الاحتمال ذاته، احتمال قضاء قرون في الملل والسامة بعد نهاية التاريخ، عاملاً يساعد على دفع التاريخ لأن يبدأ مرة أخرى» - (نهاية كراسته فوكوياما - مصدر سابق - انظر هامش المداخل التأسيسية رقم ٧٢).

لم يعط فوكوياما أي قيمة معيارية لتفعيل لامحدودية الإنسان في مستقبله الليبرالي كنهاية للتاريخ، بل إن فوكوياما بدا حزيناً في نهاية استشرافاته، فثمة ما يحول بين ليبرالية نهاية التاريخ وتحقيق الإنسان للامحدودية فيها، غير أن فوكوياما لم ينشغل كثيراً بمعالجة هذا

الموضوع الذي ندرجه بمنطق جان فوراстиيه ضمن (علم الجهل)، حيث اكتفى فوكوياما فقط بإبداء قلقه ومشاعره المتناقضة إزاء (احتمال قضاء قرون من الملل والسآمة بعد نهاية التاريخ)، ثم تمنى أن يكون هذا الملل (عاملاً مساعداً على دفع التاريخ لأن يبدأ مرة أخرى). إذن فليبرالية فوكوياما ليست فلسفة خلاص، وليس لديها قيماً معيارية تقيس بها مستقبل الإنسان في إطار من الغايات والأهداف، إنه فقط يخرج الإنسان من محدوديته ليطلقه باتجاه محدود آخر يستلبه. وكذلك حق للوضعية في شكلها المادي الجدلي أن تكون وريثة القطيعة العلمية المنهجية مع اللاهوت، والمنظرة للصراع الطبقي، وهذه هي تجربة أوروبا، والماركسية تلخيصها الصادق. وليس غيرها أبداً.

(٣) إعادة النظر في ارتباط الجدلية المادية بجدل الطبيعة قد اكتشف كثير من الفلاسفة الأوروبيين المعاصرين حقيقة أن الماركسية هي خلاصة فلسفية للنسق الأوروبي الاجتماعي والحضاري غير أنه قد استعصى عليهم التعامل مع حتمياتها ودغمائيتها فاتجهوا إلى إعادة النظر في ارتباط (الجدلية المادية) بجدل الطبيعة الذي أدى إلى استلاب الإنسان.

ومهما تفلت فلاسفة الغرب من الوضعيين فإن (جدل الطبيعة) هو نهايات صياغاتهم إلا أن يحدثوا تغييراً جذرياً في النسق الحضاري والرؤية الوضعية.

وقد طرح الدكتور (إمام عبد الفتاح إمام) هذه الإشكالية في الفقرات التالية:

«تعرضت الفلسفة الماركسية لهجمات بالغة العنف بسبب جدل الطبيعة حتى قال قائل منهم - بحق - «إن مشكلة الإشتراكية العلمية ارتدت في النهاية إلى مشكلة جدل الطبيعة».

ولم تكن هذه الهجمات قاصرة على خصوم الماركسية من البرجوازيين

والمثاليين وحدهم وإنما تعدتهم إلى الماركسيين أنفسهم حتى ليجد المرء أمامه مشهداً عجيباً حقاً... مجموعة من الماركسيين والرأسماليين والبرجوازيين والمثاليين والوضعيين إلخ في جبهة واحدة يهاجمون جدل الطبيعة بعنف بالغ.

والغريب أن هناك تياراً كبيراً يضم جمهرة من الباحثين يذهبون إلى أن جدل الطبيعة هذا ظلّ غريباً عن الماركسية الأصلية فترة طويلة وأنه لم يشتد ساعده إلا في الفترة التي عاشها أنجلز وحده بعد وفاة ماركس عام ١٨٨٣ وسنوات قليلة في حياته وبصفة عامة في الفترة ما بين ١٨٧٥ - ١٨٩٥. بل أننا لا نعدم أن نجد نقرأ من الماركسيين أنفسهم يتبرأون منه ويبرئون ماركس منه أيضاً، ويعلنون أنه ليس ركناً أساسياً من أركان الماركسية وإنما هو اختراع لإنجلز نفسه واجتهاد شخصي منه ولا علاقة له بالمذهب ككل.

ومن الإنصاف أن نبدأ بأولئك الماركسيين الذين تبرأوا من جدل الطبيعة، فالفيلسوف الفرنسي المعاصر (هنري لوفيفر) الذي اتهمه الماركسيون الخالص بأنه «مراجع» لأنه يهاجم جدل الطبيعة في كتابه «المشكلات الجدلية للماركسية» - يذهب إلى أن الجدل لا ينتمي إلا إلى مجال الفكر وينحو باللائمة على جدل الطبيعة إذ يعتقد لوفيفر أن المسار الحقيقي (الذي أدى إلى نشأة جدل الطبيعة) هو على النحو التالي: يبدأ المرء بتكوين نظرية عامة «ويجد» جدل الطبيعة ثم يفرضه عندئذ على العلم الطبيعي.

أما الفيلسوف المجري «جورج لوكاتش» فقد كان له لمكانته في العالم الشيوعي وضع خاص إذ أحدث هجومه على جدل الطبيعة دويماً جعله هو نفسه يتراجع كلما ازداد الضغط عليه ويتبرأ من نظرياته السابقة.

وهاجم فلاسفة جدليون من أمثال جان بول سارتر جدل الطبيعة ورأى أن الماركسية حين رفضت النشاط الجدلي للفكر وردته إلى جدل كوني ألغت الإنسان، فقد عجنته مع الكون وأعدت دمجاً معه:

«فالجدل الماركسي للطبيعة اختراع طبيعة لا إنسان». ووصفه سارتر بأنه لاهوت جديد ذلك لأن محاولة فرض القوانين الجدلية على الطبيعة ليس إلا نوعاً من اللاهوت الذي ظهرت الماركسية أصلاً لتحاربه ذلك لأن تأكيد وحدة الكون ووجود اتصال واستمرار بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان على نحو لا يسمح بوجود الهوة المفاجئة التي تبرر فكرة «الخلق الإلهي» - هذا التأكيد الذي كان يهدف أصلاً إلى سد الطريق أمام كل تدخل لاهوتي قد أدى إلى نتيجة مشابهة لتلك التي أراد تجنبها: إذ أننا في هذه الحالة نستعوض عن الفاعلية الإلهية بقانون كوني شامل تام الدقة يخلق من المادة كل الصور التي يمكن أن نصادفها وهذا بتعبير سارتر: لاهوت جديد إذ لا يمكن أن يعرف وجود قانون كهذا سوى إله، ولا يمكن أن يكون قد خلقه سوى إله»⁽¹⁾.

كذلك يمكن القول أن الذين انتقدوا جدل الطبيعة بمفهومه الماركسي وأوضحوا مخاطره الاجتماعية والإنسانية لم يتطوروا أيضاً إلى مفهوم اللامحدود في الجدل الكوني، إذ لم يفارقوا الأساس الوضعي المحدود بكافة منظوماته في الرؤية الكونية، كل ما فعلوه هو تركيز مفاهيم وجودية فلا زال هناك من يعزو الفشل إلى التطبيق محاولاً إعادة صياغة الفهم الفلسفي للماركسية. وتلك جهود سبقت مرحلة الانهيار وجسدتها كتابات عديدة ركزت على استمرارية قدرات الماركسية للتعامل مع الواقع كمنهج للنقد التحليلي، بما في ذلك نقد الأحزاب الشيوعية نفسها ولعل من أبرز هؤلاء الكتاب (أرنست بلوخ) و (هربرت ماركيوز) المشهور بكتابه المترجم إلى اللغة العربية (الإنسان ذو البُعد الواحد)^(ب) حيث جرّد الماركسية من شموليتها الأحادية واسترجعها لحقلها النقدي. وكذلك ماكس هوركهايمر الذي قادته دراسته الدقيقة للماركسية لأن يستوعب نواتها الأساسية في كونها ليست فلسفة للتاريخ فحسب، وليست تعريفاً نهائياً للآليات

الاجتماعية بل كونها أداة علمية تضيء الواقع). وكذلك (هابرماز) الذي اتجه بمنهجيته الماركسية التجديدية فيما أسماه (إعادة توجيه الماركسية) إلى النظر إليها، ليس كمعتقد دغمائي مغلق، وإنما كمنقذ. وينضوي كافة هؤلاء فيما عرف بـ (مدرسة فرانكفورت) والتي تأسست بعد الحرب العالمية الثانية. ويقول (علاء الدين طاهر) في تقديمه لأفكار هذه المدرسة بأنها (قد أعادت كشف الماركسية على مستوى الطاقة النقدية الكامنة فيها وقدرتها المنهجية على التحليل بعيداً عن الأغلال الأيديولوجية التي كبلت بها من خلال الممارسات البيروقراطية للأحزاب ورجال السلطة)^(ج). فسقوط النظم الاشتراكية لا يعني بعد - ضمن هذا المنظور - سقوط الماركسية ومفاهيمها حول الخلاص البشري تجاوزاً للأزمات والتناقضات.

إذا كانت مدرسة فرانكفورت قد حاولت (تجديد) الماركسية بتوسيعها لآفاق الجدل المادي واحتوائه إنسانياً وحضارياً بتوجهات وجودية واضحة أعادت معها قراءة هيجل نفسه كما فعل ماركيز، فإن نقد التطبيق للماركسية يرجع إلى كتابات سبقت هذه المدرسة وإلى أخرى معاصرة لها ولكن ليس ضمن منهجها. فهناك كتابات (إسحاق دويتشر) حول تروتسكي والتي أعادت توضيح مفاهيمه في مقابل الحقبة الستالينية، وكذلك كتاب (ميلوفان جيلاس) حول (الطبقة الجديدة).

وقد عرضنا من قبل لأفكار (كوسترياديس) و (فرانسوا شاتليه).

أ - د. إمام عبد الفتاح إمام - تطور الجدل بعد هيجل - الكتاب الثاني: جدل الطبيعة - المكتبة الهيجلية - دار التنوير - ط ١ - ١٩٨٤ - ص ٧٥ / ٧٠ و ٧٥.

ب - د. قيس هادي أحمد - الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٠ - ص ٢٠٣ / ٢٠٤.

ج - علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - من هوركهايمر إلى هابرماس - منشورات مركز الإنماء العربي - ط ١ - بيروت.

(٤) **أوجست كونت وقانون الحالات الثلاث وأين أخطأ؟** حين نقول

بأن الماركسية كانت (كامنة الاتجاه في السياق التطوري الأوروبي) فإننا لا نربط ذلك بمراحل التطور الفكري التي سبق وأن قال بها (أوجست كونت)، بداية باللاهوت ومروراً بالميتافيزيقيا وانتهاء بالوضعية. فتوصيفنا لمراحل تطور الفكر الإنساني يختلف عن ذلك كثيراً، إذ أننا نبدأ بالعقلية (الإحيائية) ثم (الثنائية) ثم (الجدلية) وذلك لأننا نميز بين (الموضوعات الكونية) بما فيها (قضايا ما وراء الطبيعة = الميتا - فيزيق) ومناهج البحث، فالفكر البشري يتناول نفس هذه الموضوعات وعبر عصوره المختلفة، إما بمنطق إحيائي، وإما بمنطق ثنائي كوضع الحار في مقابل البارد، والعقل في مقابل القلب، والحس في مقابل العقل، والسماء في مقابل الأرض، أي إِبصار الحركة من خلال العلاقات الثنائية بين الأشياء، وإما بمنطق جدلي يوحد البنية الطبيعية ويدمج ظواهرها في كل عضوي واحد.

فتصنيف أوجست كونت لا يهتم (بالحالة الذهنية التي تنتج مناهج المعرفة - إحيائية - ثنائية - جدلية). وإنما يهتم بأشكال المعرفة (لاهوتية - ميتافيزيقية - وضعية). ولكي نميز ما بين منهجنا ومنهج أوجست كونت نأتي بمثال يبحث في موضوعات يعتبرها كونت ميتافيزيقية أو لاهوتية، كالألهيات والنص الديني، في حين أن منهجنا يفترض البحث في هذه الموضوعات إما إحيائياً أو ثنائياً أو جدلياً.

ثم أن الوضعية التي قال بها كونت لاستبعاد اللاهوت والميتافيزيقيا ليست بالضرورة أن تكون جدلية أو علمية، فكونت نفسه يعبر عن وضعية تقليدية ما قبل عصر العلم والجدل (١٧٩٨ - ١٨٥٧) وأوجست كونت هو شكل متطور لأفكار فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) في ماديتها الوضعية. حيث مهد بيكون لاستخدام المنهج

الاستقرائي في دراسة التاريخ الطبيعي وإيجاد منهج جديد للعلم، يستبعد المنهج القياسي، الاستدلال. ومع ذلك كان سيكون يجهل علوم عصره (حيث رمى كوبرنيك بالدجل ولم يدرك أهمية قوانين كبلر وبحوث جاليليو. وقد كانت أفكاره في جملتها أفكار العصر الوسيط المنقولة عن الرواقية والأفلاطونية الجديدة)⁽¹⁾.

فيكون إذ يدعو إلى وضعية جديدة ومنهج استقرائي وإنما كان ينطلق من (عقلية ثنائية) وذلك حين نراه يقسم التاريخ إلى تاريخين، تاريخ إنساني وتاريخ طبيعي، وتقسيم الفلسفة الخاصة بالإنسان إلى ما يتناول الجسم وما يتناول النفس، علم العقل أو المنطق وعلم الإرادة أو الإنسان.

وقد بحث كونت في الحالات الثلاث التي نقول بها: (الإحيائية والثنائية والجدلية) ضمن المرحلة اللاهوتية^(ب) حين ذكر أن تلك المرحلة تتضمن درجات ثلاث (الفيتشية أو الأرواحية أو الإحيائية، ثم تعدد الآلهة حيث تسلب الكائنات الطبيعية إحيائيتها وتضاف إلى الآلهة، ثم التوحيد بجعل الآلهة إلهاً واحداً) ثم ربط كل ذلك - حتى موضوع الإله الواحد بالمرحلة اللاهوتية في حين أن مفهوم الإله الواحد يفهم على حالتين عقليتين، فهو إما إله واحد (مفارق) للكون عبر منطق (ثنائي) (ليس كمثله شيء) وإما إله واحد متفاعل ومتصل بالكون (وهو السميع البصير). وهنا إدراك بمنطق (جدلي) وبمنطق التوسطات الجدلية، عبر الفعل الإلهي في الكون، إما بالفعل المطلق أو النسبي أو الموضوعي (الأمر - الإرادة - المشيئة).

كما أن المرحلة الميتافيزيقية أيضاً والتي يقول بها كونت محكومة بعقلية الكثرة الإحيائية، فعوضاً عن أرواحية الكائنات الطبيعية وتعدد الآلهة يرى الميتافيزيقي، وقد تخلص من اللاهوت - أن لكل ظاهرة طبيعية عللها الذاتية الكامنة فيها. ويرى بعضهم أن ما بين الظواهر علاقات ارتباط (ثنائية) أو أن كل ظواهر الوجود متفاعلة ببعضها

(جدلية) - ولكن مع استخدام الجدل هنا بمنطق العقل التأملي الاستدلالي وليس الاستقرائي العلمي.

ثم حين نأتي للحالة الوضعية فهي لا تستند بالضرورة على جدلية علمية، إذ أنها تنتهي إلى أمرين:

إما بتوحيد الكثرة الطبيعية - المفارقة للغيب والمتعالي - بمنطق وحدة الوجود المادي، وصولاً إلى المادية الجدلية و (جدل الطبيعة).

وإما بتفعيل جدل الإنسان مع جدل الطبيعة بمنطق (ثنائي) ومن هنا يمتنع البحث في المعارف الكونية.

فمفهوم (وحدة الوجود المادي) بمنطق الاستقراء العلمي، هو كمفهوم (وحدة الوجود الكوني) بمنطق الاستدلال، وكلاهما ينبعان من منطق (جدلي) يوحد الكثرة في كل واحد ويتجاوز الثنائيات. فوحدة الوجود المادي بالمنطق الجدلي هي ضرب من ضروب العجز الفكري أمام (الجدل الكوني) لأنه يستند إلى مباحث (موضعية) لا تملك الامتداد للكشف عن (اللامحدود) في تركيبه الكون اللامتناهي وفي تركيبه الإنسان اللامحدود، ولا يتم ذلك إلا بتطوير الاستقراء العلمي الجدلي لينفذ إلى (اللامحدود) كونياً وإنسانياً، أي إيصال الجدل إلى مراتبه الكونية. فكيف يتم ذلك؟

لا محدودية الإنسان والكون:

حين نبصر الكون من خلال لامتناهياته في الكبر، ولا متناهيته في الصغر، ثم نبصر الإنسان عبر انفعالاته وقواه اللامرئية فإننا (نستقرىء) لا محدودية في تركيب الإنسان والكون. لا محدودية تتمظهر - على مستوى الكون - في اتساع وعمق ما تؤدي إليه الأبحاث الفيزيائية من نتائج وكذلك الأبحاث البيولوجية، ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿٥٦﴾ لَخَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾ (غافر: ج ٢٤).

ومن خلال تركيب الكونية اللامحدودة تولد الخلق الإنساني، حاملاً في تكوينه طاقات اللامحدود، وبكامل قواه المرئية واللامرئية ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْئاً جَدَلًا﴾ (الكهف: ج ١٥ ي: ٥٤).

وتتبدى ظواهر هذه النزعة (الجدالية) الإنسانية اللامحدودة في كافة ظواهر السلوك الإنساني التي تحاول التعبير عن إطلاقيتها في القيم الجمالية أو الفن أو حتى تعبيرات اللإنتماء.

يكفي أن نحدد هنا فقط إن مصدر أزمات الإنسان، في أي حضارة وأي تاريخ، هي في عدم قدرة الإنسان على التعايش مع المحدود.. مع المتعين.. مع المقيد، وذلك بحكم تركيبته. فحين يأتي من شخص أي واقع، ويحدد سماته، أو يحدد واقعاً بديلاً، متعيناً بشروط اقتصادية واجتماعية وفكرية، فإنه في الحقيقة يكرر مأساة الإنسان ما لم يكن هذا المشروع البديل يحمل توجهاً نحو اللامحدود، فكل تأطير للوضع الإنساني، ولو على مستوى البدائل، هو خنق للامحدود في المحدود. وهذه هي أزمة كافة الفلسفات الوضعية التي توظف للإنسان من زاوية معرفتها العلمية بمحدودية الإنسان، وادعائها معرفة حاجاته ودوافعه الاجتماعية والتاريخية.

إن استجابة الإنسان للامحدودية الكونية في تركيبه هي أصل الدين، فمنها يستمد التوجه نحو المطلق ثم ما فوق المطلق، وبغير ممارسة هذه اللامحدودية لا تكون ثمة عبودية لله، هذه الاستجابة للامحدودية يمارسها أقل الجماعات ثقافة وإن كان على نحو استبدالي في السحر وطقوس الاستمطار ومناداة أرواح الأسلاف، وهي كلها ظواهر سلوكية لم يتطور علم النفس بعد في مراقبه الاجتماعية ليكشف عن توجهاتها نحو اللامحدود المستثار من داخلية تكوين الإنسان.

قد بدأ التطلع نحو اللامحدود.. نحو اللامتناهي.. نحو المطلق مع الإنسان منذ بداية فجره الحضاري، متمثلاً في نزوعه نحو الفن

والموسيقى والجماليات، فهذا النزوع هو تحرر من المحدود المادي إلى اللامحدود، حيث يتم الاستغراق في اللحظة الجمالية، في الهندسة الكونية، في الصياغة المتعالية للوجود.

إن الأقرب للتعبير عن هذه الحالة، أي النزوع اللامحدود هو أبو العقل الجدلي المعاصر، الفيلسوف الألماني (جورج فلهلم فردريك هيغل - ١٧٧٠/١٨٣١)، فـ هيغل يرى (ج) إنه بالفن أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم. فإن الفن إنزال فكرة في مادة وتشكيلها على مثالها. ولكن مطاوعة المادة متفاوتة: وهذا أصل تعدد الفنون الجميلة تتدرج من المادية إلى الروحية. وهي تتوزع طائفتين: طائفة الفن الموضوعي تشمل العمارة والنحت والتصوير؛ وطائفة الفن الذاتي تشمل الموسيقى والشعر. في العمارة نجد الفكرة وصورتها متميزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردها، فإن المادة ههنا أغلظ مواد الطبيعة. لذا كانت العمارة فناً رمزياً بحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً. إن الهرم والمعبد الهندي والمعبد اليوناني والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة، ولكن المسافة بينها وبين ما نرزم إليه بعيدة بعد السماء عن الأرض. تشبه العمارة السماء ذات الأبعاد الهائلة والعظمة الساحقة، فإنها تترجم عن القوة الرابضة واللانهاية الدائمة، ولكنها عاجزة عن تأدية حركة الحياة. في النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما، فإن هذا الفن ينفخ روحاً في المادة الغليظة، كالحجر والرخام والنحاس، ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر. التصوير يحقق هذا التقدم، فإنه يستخدم مواد أكثر لطافة، ويقتصر على رسم سطح الجسم، ويوحى بالعمق بوساطة السطح. لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه في المادة. وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة. لذا كانت هذه الفنون متلازمة تأتلف على أنحاء كثيرة؛ بالموسيقى نبلغ إلى الفن الذاتي، فإنها ترجمة عن انفعالات

النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية. تستخدم الصوت، وهو شيء لطيف؛ ولكن الصوت فيها رمز كالبناء في العمارة، فهو مبهم غامض كالانفعالات التي يترجم عنها، ولهذا السبب تحتمل القطعة الموسيقية تأويلات عدة وفي الشعر يصل الصوت إلى درجة الكمال».

وقد ربط الدكتور قيس ما بين نزعة ماركيز لتحديد معالم الحضارة الاستلابية وتأثيرات النظرية الجمالية لـ (فريدريك شيلر) والذي كان يبحث عن الحرية عبر تحرير الحساسية وليس عبر تحرير العقل «كان شيلر هو العنصر المساعد لماركيز في العبور من المفهوم الكانتي للجمال إلى مفهوم الدور التحريري للفن في الحياة. فقد رأى كانت أن المسألة الأساسية كانت وستبقى هي تحرير الإنسان من الظروف اللاإنسانية، فجاء شيلر ليعطي هذه المسألة بعداً آخر يؤكد على أن حلها يستوجب أولاً حل المسألة الجمالية، فالجمال يهدد السبيل نحو الحرية.

لم يكن في وسع شيلر أن يقتصر على النظر إلى معاني الواجب والأخلاق والحرية وكان ليس في الإنسان إلا مملكة العقل، أو أن ليس في الوجود البشري سوى ذلك العنصر الأولي الصوري المحض. وهكذا وجد أن الإنسانية المكتملة إنما هي تلك التي تتحقق في النفس الجميلة، أي النفس التي تسير على هدى العاطفة المباشرة، فتمارس شتى الواجبات، وتحقق أكثر التضحيات بطولة، في سهولة الغريزة، وتلقائية النزوع الطبيعي. وحينما يتحدث شيلر عن الجمال الخلقي فإنه يعني به انسجام الحركات الإرادية التي تصاحب الفعل المراد بحرية والتي تكشف عن وجود استعداد داخلي أو ميل أخلاقي لدى النفس بصفة عامة. ومعنى هذا أن كمال الفعل رهن بخلوه من كل أثر من آثار التكلف أو التعسف أو التصنع أو الافتعال أو القسر أو الفظاظ أو الابتذال».

«وإذا كان شيلر حريصاً على إبراز أهمية القيم الجمالية في حياة

البشر، فذلك لأنه وجد فيها مظهراً لنزوع الإنسان نحو اللامحدود، وكان الحالة الجمالية هي تلك الكل الذي يضم في باطنه كل شروط بقائه واستمراره. والدليل على ذلك أننا حين نكون مستغرقين في الحالة الجمالية فإننا نشعر كما لو كنا قد تحررنا من أسر الزمن، كما أن أنسانيتنا، عندئذ تتجلى بكل نقائها وتكاملها، كما لو كانت قد بقيت بمنأى تام عن أي تأثير يمكن أن يلحق بها من جانب القوى الخارجية، وإذن فإن الحالة الجمالية التي وضعها لنا شيلر، إنما هي تلك الحالة الإنسانية التي تعمل فيها شتى القوى (أو الملكات) في انسجام تام، وحرية مطلقة، دون أن تصدر في فعلها عن حاجات خارجية، ودون أن تكون ثمة صدارة أو تفضيل لأية وحدة منها على ما عداها، ولم يكن شيلر يرى في تلك الحالة الجمالية مجرد وسيلة للحد من الابتذال والفظاظة، أو مجرد أداة للتخفيف من حدة النزاع أو التنافر، بل هو قد وجد فيها السبيل الأوحى الموصل إلى (كمال الحضارة)»^(د).

قد يعمد الوضعيون المعاصرون، وبمختلف ملكاتهم الإبداعية والنقدية والتحليلية إلى فتح آفاق أمام لا محدودية الإنسان، ويمكن لهم أن يتمردوا على النظم الوضعية الحصرية، ولكنهم لن يبلغوا فهم اللامحدودية الإنسانية ونزوعها المتجدد بوجه كافة الاستلابات، ولو ضمن أخذهم بمنطق الجمال والحرية، وذلك لسبب بسيط وهو أن آفاق اللامحدودية الإنسانية تكمن خارج الفهم الوضعي المعاصر لتكوين الإنسان نفسه. فالإنسان - في نهاية تقدير كافة الفلسفات الوضعية - هو كائن (محدد) بجدلية كونية ومستجيب لشروطها - وهذا صحيح من جهة، أي أن الإنسان كائن كوني ومستجيب للجدلية الكونية، ولكن من جهة أخرى - وهي الجهة الأخطر - فإن الفلسفات الوضعية ومناهج معرفتها إنما تختصر الإنسان في بعدين فقط: بعده (الذاتي) وبعده (الموضوعي) وبما يتكشف عبر الطاقات الراهنة

وكذلك الكامنة للعلوم الطبيعية والإنسانية المعاصرة، فالعلاقة نفسها بين الذاتي الإنساني والموضوعي الكوني غير محددة المعالم، أي بين المحدود واللامحدود، في الإنسان وفي المجتمع والطبيعة.

إن اللامحدودية في نزوع الإنسان إنما تصدر عن اللامحدودية في تكوين الكون كله بما فيه الإنسان، فإذا لم تتمثل اللامحدودية في تكوين الكون والكائن، لن نستطيع إدراك معنى النزوع الإنساني الدائم التجدد، وقوة الانعتاق بوجه الاستلاب، وبالتالي كيفية الخروج من الأزمة الحضارية.

فالإنسان، بكل تعقيدات تكوينه، هو ابن كون أكبر منه، وأكثر تعقيداً، فليس الإنسان هو الكائن الذي يبدو مجهولاً ومعقد التركيب، بل الكون الذي تخلق ضمنه، هو أكبر منه وأعقد، ولذلك جاء الإنسان كونياً بهذا التركيب، تتساءل الدكتورة (منى فياض) حول الصدفة أم الضرورة في كون لامتناه صغيراً ثم لامتناه كبيراً:

«هل إن هذا التطور للكون والذين أدى إلى الإنسان، هو ثمرة الصدفة، كما يفكر البيولوجي مونو Monod؟ أم إن هذا التطور ينخرط في تصميم للكون، حيث لكل عنصر من عناصره حسابات دقيقة، حيث هناك نظام كامن خلفه، نطلق عليه اسم الصدفة، دون أن نفهمه ودون أن نحدّد ما هي هذه الصدفة؟»

لمحاولة الإجابة على ذلك، يمكن النزول إلى ما هو في منتهى الصغر، إن سلوك القسيمات الأولية تظهر غير منظمة، صدفوية، غير متوقعة. ففي فيزياء الكم، لا يوجد بالفعل أي وسيلة للتنبؤ بالأحداث الفردية.

لنتخيل أننا خبأنا كيلو واحد من الراديوم في غرفة محصنة، وأنه بعد ألف وستماية سنة نعود إلى نفس الأمكنة، كي نرى ماذا حصل. سوف نجد أن نصف ذرات الراديوم قد اختفت بفعل سياق معروف بالتفكيك الإشعاعي النشط. إن الألف وستماية سنة تشكل ما يسميه

الفيزيائيون «نصف - حياة» الراديوم، هي الزمن اللازم كي تتفكك نصف الذرات الموجودة في كومة الراديوم.

يطرح تساؤل هنا:

هل يمكن أن نعرف مسبقاً، أي من ذرات الراديوم سوف تتفكك؟ لا يوجد أي طريقة لمعرفة لماذا هذه الذرة قد تفككت، بدل تلك. ولا أي منها سوف يتفكك، مهما كان رأي المدافعين عن الحتمية. لا يوجد أي قانون فيزيائي يسمح بوصف السياق المسبب لهذا الانتخاب.

باستطاعة نظرية الكم أن تصف بدقة سلوك مجموعة من القسيمات، لكن عندما يتعلق الأمر بقسيمة مفردة لا يعود التقدم ممكن الحصول إلا على مستوى الاحتمالات.

لكن تظل نقطة مهمة: إلى أي حد يكون، ما نراه: فوضوياً، صدفوياً أو منتظماً؟

يرى الفيزيائي الإنجليزي دايفيد بوهم أن حركات حبيبات الغبار في شعاع الشمس ليست صدفوية إلا ظاهرياً: يوجد تحت الفوضى الظاهرة «للظواهر» نظام عميق.

للتأكيد على ذلك نأخذ تجربة «الفتحتين» المشهورة في الفيزياء. نضع شاشة مثقوبة بفتحتين عموديتين متوازيتين، بين صفيحة فوتوغرافية ومصدر إنارة يسمح بإرسال فوتونات، أي حبيبات ضوئية نحو الشاشة.

عندمانعكس القسيمات المضئية واحدة واحدة نحو الثقوب، من المستحيل علينا أن نقول أي ثقب سوف تقطع هذه القسيمة ولا أين سوف تحط تماماً على الصفيحة الفوتوغرافية.

إن حركات ومسار القسيمة الضوئية (الفوتون)، هي من وجهة النظر هذه صدفوية وغير متوقعة.

مع ذلك نلاحظ بعد حوالي الألف رمية، أن الفوتونات لا تترك بقعة

صدفوية على الصفيحة الفوتوغرافية؛ إن مجموع القسيمات المرسله بشكل منفصل تشكل حالياً صورة منظمة تماماً، معروفة تحت اسم «أهداب التدخل». بمعنى آخر، أن الطابع «الصدفوي» لسلوك كل قسيمة معزولة، يخبىء بالفعل درجة تنظيم عالية لا يمكن تفسيرها.

يبدو الأمر وكأن هناك «جاذباً غريباً» ينظم السلوك بعمق. إن الواقع كله قائم على عدد صغير من الثوابت الكونية: أقل من ١٥. هناك ثابت الجاذبية، سرعة الضوء، الصفر المطلق، ثابت بلانك... وحتمية كل واحد من هذه الثوابت معروفة بدقة، لكن إذا حصل تغير مهما كان ضئيلاً لهذه الثوابت (كما نعرفها على الأقل)، لا يعود بإمكان الكون الظهور. والمثل على ذلك معطى لنا من الكثافة الأصلية للكون: لو أن هذه الكثافة تغيرت أقل تغير ممكن عند حصول الانفجار الكبير لما تكون الكون».

«كذلك عند انتقالنا إلى الكبر اللامتناهي، أي عندما نتجه ببصرنا صوب النجوم، بماذا نلتقي؟ الفراغ. فراغ هائل بين النجوم التي تبعد دائماً أكثر فأكثر، مليارات السنوات الضوئية. هناك تشابه بين الكبر اللامتناهي والصغر اللامتناهي. مع فارق تقريبي، إنه إذا كانت النجوم هي أشياء مادية، فإن القسيمات ما دون الذرية ليست حبوباً صغيرة من الغبار. إنها على الأرجح، ميل نحو الوجود، أو أيضاً «ارتباطات بين ما هو قابل للملاحظة».

«د. منى فياض - العلم في نقد العلم ودراسات في فلسفة العلوم - دار المنتخب العربي - توزيع المؤسسة الجامعية - بيروت - ص ١٣٠ / ١٣١ / ١٣٢ / ١٣٥) - ط ١ - ١٩٩٥م / ١٤١٥هـ».

ولأن الإنسان قد جُبل في تكوينه على اللامحدودية، في كون هو بدوره الآخر لا محدود، فإن الوعي المحيط بهما لا بد وأن يكون معادلاً موضوعياً لهما، متكافئاً معهما كمطلق ثالث.

ولا ينقص من قولنا هذا أن كل وعي إنما يرتبط بتعبير، وأن التعبير

بطبعه محدود فما من تعبير يستوعب المطلق. وهذا الانتقاص مصيب من ناحية، فلو كانت أشكال التعبير تستوعب المطلق في مضمونها لأمكن للفلاسفة والرسامين والموسيقيين والنحاتين وحتى الشعراء أن (يسيطروا) على المطلق وأن يعبروا عنه. وقد تقدم معظمهم خطوات حين (تحرروا) من خلال إنتاجهم من (لا محدوديتهم) واتجهوا نحو المطلق ولكن لم يصلوه وإن كانوا قد قطعوا مشواراً. وقد عالج كولن ولسن بعضاً من تلك الرموز.

ولكن هذا الانتقاص غير مصيب من ناحية أخرى، فكل محدود في (الشكل) قابل لأن يحمل اللامحدود أو المطلق في (المضمون)، فالكون أشكال من الظواهر الطبيعية، ولكنه لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر، حتى أنه ليستعصي على التقنين والحتميات والسببية الجامدة حين تأخذه بالتفكيك والتحليل، كما تفعل اختبارات العلوم الفزيائية.

وكذلك الإنسان، فإذا هو محدد بالشكل الفسيولوجي أو بنيته الجسدية، فإن قواه اللامرئية من انفعالات نفس ومقومات إدراك ودوافع إرادة، تتضمن مطلقه ونزوعه اللامحدود.

وكذلك هي أشكال التعبير، فمهما كانت محدوديتها، لغة - موسيقى - رسماً - نحتاً، فإنها تتضمن القدرة على التعبير عن الإطلاق، وكما قال الشاعر السوداني إدريس جماع:

خلقت طينة البؤس وغشتها نار ووجدني فأصبحت صلصالا

ثم صاح القضاء كوني، فكانت طينة البؤس شاعراً مثلاً فالإطلاقية هي جدل الإنسان وجدل الكون وبالتالي جدل المعرفة، كيفما تمظهرت هذه المعرفة، وتعددت وتنوعت حالاتها العقلية ومناهجها ووسائلها عبر التاريخ. فجدل المعرفة نزوع نحو الإطلاق، ولن يهدأ جدل المعرفة ولن يتجاوز توتراته حتى يتجاوز كافة إشكالياته وصولاً إلى الوعي المطلق المعادل موضوعياً لإطلاقية الإنسان والكون.

جدل الإطلاق وجدل الماهية والمادية:

قد حصر هيغل جدل المعرفة المطلقة في (جدل الماهية) التي جعلها مثلاً مفارقاً للكون ومستقطباً له بذات الوقت. فالماهية في الأصل قائمة وموجودة داخل كل شيء، ولكن لتفصح عن نفسها وتتعين في الواقع الموضوعي فإنها تتحول إلى صيرورة آخذة بكل الظواهر لاستكمال ماهيتها، وذلك عبر السلب والإيجاب، أي الاتجاه نحو تحقق الماهية عبر التناقض (الجدل - الديالكتيك)، فالماهية تحقق نفسها عبر الصيرورة التي تنفي التعيينات وتتجاوزها مع أنها كامنة في كل شكل متغير من هذه التعيينات. فالحياة (وجود عارف) (والأشكال العليا للحياة هي في ذاتها بالضرورة أشكال علياً للمعرفة). ولكن وهذا هو الأهم: (أنا نجد في ذلك تصويراً شديد العمومية للطريق الذي سيظهر لنا عليه العقل بوصفه شكلاً للحياة، فالماهية التي تتحقق عبر العقل غير محددة سوى أنها تحقيق لمطلق الحياة في ذاتها (وفي الشيء ذاته يفتح ملكوت الحقيقة بوصفه ملكوت الأخلاق، إنه البعد المطلق الذي تحقق فيه الحياة معنى وجودها). ولكن ما هو معنى هذه الحياة التي تتلبس بتاريخها الإنسان والكون؟ وما هو مضمون روحيتها؟ تلك الروحية التي تسترجع العالم إليها عبر ثنائية (باطنية) في التاريخ قائمة على الاسترجاع والتخارج (ه)؟

إن القارئ المستبطن لهيغل، أي الذي يعيشه من داخله، لا يرى في (ماهيته) السامية للوجود والحياة، والكامنة أصلاً من قبل، ثم متحققة عبر الصيرورة، إلا نوعاً من الوعي حرر به هيغل ذاته من الاستلاب، بأكثر مما أنه أعطى لمطلق الحياة معناه، فهيغل أبصر مطلقه هو، ثم أضفاه على الحياة كمثال لها. فليست أهمية هيغل في نتائجه وإنما تكمن أهميته في الوسائط الفلسفية التي استخدمها للكشف عن العلاقة بين المثال والواقع، بغض النظر عن أن هذا المثال هو مطلق هيغلي، أي وسائط السلب والإيجاب، وسائط الجدل والصيرورة.

هنا كان انتفاع ماركس الحقيقي من هيجل، وذلك بأن استثنى نتائج هيجل ووظف منهجه للربط بين الواقع ومثال آخر، هو نقيض المثال الهيجلي، فتحول بالجدل إلى حتميات تاريخية (حيث أصبح جدل الفكر مجرد انعكاس في نطاق الوعي لما في العالم الواقعي) وليس مفارقاً للواقع بالمثال وساحباً له بذات الوقت عبر التعيين في أشكاله المتغيرة كما طرح هيجل وبالكيفية التي حددها مقدم كتاب (هربرت ماركيز) عن هيجل إلى العربية وهو الأستاذ إبراهيم فتحي.

العقل عند هيجل:

العقل لا يوجد عنده في مكان ما داخل رؤوس الناس ولكنه جوهر يهتدي الواقع كله فيه وخلال له إلى وجوده. وهو قوة لا متناهية ومضمون لا متناه. هو الحقيقة بأسرها والماهية بأسرها. وهو بالنسبة إلى ذاته الموضوع الذي يتجه نشاطه كله نحوه. فهو بخلاف النشاط المتناهي ليس في حاجة إلى شروط المادة الخارجية ليجد في تلك الشروط مضمون نشاطه وموضوعاتها.

والعقل فكر. ولكنه فكر موجه إلى نفسه لا إلى مضمون خارجي مدرك بالحس. وليس التفكير عند هيجل وظيفة للمخ. فالعقل فائق للإنسان، فائق للطبيعة لا متناه. ولكنه موجود في الفرد الطبيعي الإنساني المتناهي مشكلاً جوهر الأفراد جميعاً. وفي الظاهريات يتم الانتقال من الوعي بالذات إلى العقل. إن الوعي كان ينظر إلى الموضوع باعتباره «آخر» مغايراً (موجوداً في ذاته)، أما الوعي بالذات فكان ينظر إلى «الموضوع» على أنه «الذات» (موجود لذاته)؛ والآن يجمع العقل بين «الموجود في ذاته والموجود لذاته» أي بين الاختلاف والهوية، فمعرفة الموضوع هي معرفة الذات. فالعقل يجمع بين الوعي الذاتي الكلي (في ذاته) ولذاته، حينما تتجلى تعيينات الذات باعتبارها تعيينات الأشياء نفسها^(و).

جدل الإطلاق والوعي الكوني:

جدل المعرفة يقود الإنسان نحو الإطلاق، أي التحقق من مطلقيته، وقد أوضحنا أن هذا التحقق لا يكون بالمعنى المادي الماركسي، ولا بمعنى التطابق مع الماهية الهيجلي. إنه يبتدىء باكتشاف الإطلاق في الإنسان والكون، اكتشاف اللاتناهي، اللامحدودية. وذلك من خلال التركيب، أو خصائص التكوين بالذات، وبكامل شروط الوعي العلمي الذي يبدأ بال محدود في الإنسان كجسد وحواس ليمتد إلى قواه اللامرئية ونزوعه اللامحدود، والذي يبدأ بالمحدد في الكون الطبيعي كظواهرات ليمتد إلى اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر. وهذا ما قصدناه بقولنا أن الإطلاقية متحققة علمياً وموضوعياً في أصل التركيب والتكوين، وهي مسألة في متناول البحث العلمي سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، فهناك دائماً ما هو (مشترك) بين العلمين، بحكم أن الكون الطبيعي هو (رحم) التولد الإنساني. فإذا كانت العلوم الطبيعية تعاني إشكالية تحليل قوى الكوامن اللامرئية في شخصية الإنسان بحكم عدم استكمال تطورها للإحاطة بالعلوم في كونيتها ودقائقها، فإن التفسيرات الميتافيزيقية تعاني هي الأخرى إشكاليات التعرف على مقولاتها حول النفس والروح والنزوع الإنساني بطريقة منهجية وموضوعية تقارب الروح العلمية - ولو لم تستند إلى نظرياتها المحددة - وذلك بمعزل عن الأخذ بهذه المقولات كما هي سائدة في الفكر العام.

إنه وبنفس المعايير الفلسفية التي حددنا بها مطلق الإنسان ومطلق الكون وشروط الوعي المطلق ولازمته المصيرية للإنسان، يكون البحث عن هذا الوعي المطلق، وعن مصدره. بادئين بالقول أن مصدرية الإطلاق نفسها، كما هو 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.

هنا نرسي قطيعة معرفية مع المثالية الوضعية الهيجلية التي تكتسح بنفوذها الفلسفي العالم الليبرالي جنباً إلى جنب مع المنطقية الوضعية الحديثة وجدليتها العلمية النسبية الاحتمالية. فالأزلية التي يصدر عنها الوعي المطلق مفارقة للكون والإنسان وليست حالة فيه (من الحلول) عبر تمظهر مثالها في مختلف التعيينات المتغيرة في مجرى الصيرورة كما هو المثال الهيجلي، وباستقامة عمودية ذات طابع حتمي. فالإنسان بنزوعه اللامحدود يمكن ألا يكون مظهراً يتعين فيه هذا الوعي المطلق أو يتجلى فيه ويطوره باتجاهه كما يعتقد هيجل، إذ يمكن للإنسان ألا يستجيب لدواعي هذا الوعي المطلق الصادر عن الأزلية ويمارس نزوعه اللامحدود باتجاه عكسي ونقيض تماماً مثل ما مارسه (أدولف هتلر) فحوّل كل اللامحدودية في التركيبة الجرمانية باتجاه الدمار وليس باتجاه هيجل.

أن يكون المصدر أزلياً فذاك يعني أنه (فوق المطلق) حتى يصدر عنه مطلق الوعي بعد أن يصدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان. وكل ترتيب آخر لهذه المعادلة يُحوّل الأزلي إلى مطلق، فسيؤدي - أي الترتيب الآخر - إلى الحد من مطلقية الإنسان والكون وذلك بتدني الأزلي إلى مستواهما عبر (الحلول) أو (التجسد) أو (الاتحاد)، وهذه قيم وتصورات تتناقض تماماً مع هذه المعادلة الفلسفية. فإذا حل الأزلي أو اتحد أو تجسد في المطلق الإنساني أو الكوني أصبح جزءاً من ظاهرة المطلق وتفاعلاته ومعاناته فلا يملك في هذه الحالة أن يرتقي به خارج شروط المعاناة التي وجدناها لدى (اللامتيمي)، فلا يكون الحل إلا أن ينوب عنه في غسل خطاياها، فتكون عقيدة (الفداء) المقترنة بالخلاص عبر الصلب.

فالأزلي لا يتدنى إلى مطلق، إذ سيحجم المطلق من ناحية ولن يصدر عنه وعي مطلق من ناحية أخرى، وهذا هو المدخل التأسيسي في بحثنا عن الوعي المطلق الصادر عن الأزلية المنزه عن كل تعيين.

ليس من وسيلة إلا أن تكون (وحيًا) من الأزلي إلى المطلق الإنساني، إذ يمتنع التجسد والحلول والاتحاد. هنا يتشياً الوعي المطلق اللامحدود المنتزل عن الأزلي في مفردات اللغة المحدودة، تماماً كما يتشياً مطلق الإنسان بقواه اللامرئية في محدود الجسد، وكما تشياً الكون اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر بحدود الظواهر. وهكذا تتكامل البنائية المطلقة وحيًا وإنساناً وكوناً، ابتداءً من المحدود الذي يتضمن اللامحدود.

وكما نستكشف مطلق الإنسان في محدوديته، ومطلق الكون في محدوديته نستكشف مطلق الوحي في محدودية اللغة ومفرداتها انطلاقاً من (خاصية التركيب) الداخلي للكتاب المنزل، ولا أعني به غير القرآن جزماً وتحديداً لأن ما عداه يتضمن في نصوصه المتداولة حالياً وليس في شروحه فقط ما يتعارض مع قناعاتنا الفلسفية باتجاهين: اتجاه التجسد والاتحاد والحلول.

واتجاه الاستلاب القطعي لمطلق الإنسان ومطلق الكون. أما القرآن فهو مفارق جذرياً ومناقض كلياً لهذين.

إن هذا البحث عن الحقيقة في محاولة للوصول إلى الوعي المطلق طرح أمامي منهجاً معرفياً متكاملًا للبحث في القرآن من داخل آلياته المعرفية نفسها، وليس بالبحث فيه من خلال تحكيم آليات معرفية خارجية لها إسقاطاتها وتداعياتها الخاصة بها، تاريخياً وثقافياً. وهي آليات خارجية حددت مفاهيمها على مستوى العائد المعرفي للمفردة ضمن حيز الاستخدام البشري وليس الإلهي للغة. فالعائد المعرفي للمفردة في استخدام البشر لا يرقى بها لأن تحمل المطلق كما هي لغة القرآن وعوائده مفرداته المعرفية ضمن نسقه التركيبي الخاص. كما أن محمولات اللغة ومفرداتها في الاستخدام البشري ترتبط بخصوصية وحدود الموضوع المطروح كقراءة في طب أو هندسة أو فرع من فروع الكلام حيث تفرغ طاقاتها من إطار الارتباط بالموضوع، أما

محمولات الآيات في القرآن فإنها تمتد لتتداخل مع بعضها في وحدة عضوية كتابية لتحيط بمطلق الإنسان والكون كله، فعلاقات الارتباط اللغوي هنا أكبر بكثير في منهجه مما وصل إليه علماء اللغة العرب ومما وصلت إليه علوم الحفر الألسني والمعرفي المعاصر، أو حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار وهي أمور سنفصلها لاحقاً بإذن الله. إن الخطاب الأيديولوجي التاريخي قد أظهر نفسه على حساب الخطاب المعرفي للقرآن، ولهذا الأمر تفسيره التاريخي والمعرفي، أما استمرارية الخطاب الأيديولوجي إلى عصرنا الراهن وبنفس الكيفية التي دون بها وإنما ترجع - أي الاستمرارية - إلى عدم حدوث متغير نوعي في بنيتنا الاجتماعية والثقافية بحيث تتولد أنظمة معرفية جديدة تعيننا على إعادة قراءة موروثنا وتحليل إشكالياتنا المعاصرة. أي باتجاه (علم تدوين جديد) كما يقول الدكتور محمد عابد الجابري، إذ لا زلنا (نؤلف في القدامى) كما يقول الدكتور عبد الله العروي.

أزلية الإله ومطلق الإنسان والكون:

الله ليس مطلقاً، ولكنه - سبحانه - أزلي (فوق المطلق)، ومفهوم الإله الأزلي هو من أهم مداخل القرآن لطرح إطلاقيه الكون ولا محدودية الإنسان. وقد بحثنا في دراستنا (منهجية القرآن المعرفية) لا متناهيات الكون في الكبر والصغر، ثم عمدنا لتفكيك قانونين كونيين يبدوان متعارضين للتأكيد على إطلاقيه الخلق الكوني.

الأول في سورة الرعد: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَوِّزَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَجِدٍ وَنَقِضٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٣﴾﴾ (الآية ٤ ج ١٣) حيث تؤدي جدلية التركيب من عناصر بسيطة (ماء، تراب) إلى اللامتناهي تنوعاً وتعددًا.

والثاني في سورة فاطر: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شْرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمِن كُلِّ تَاكُلُونَ لَعَمَّا طَرَبْنَا وَنَسْتَخْرِجُونَ حِلْيَةً

تَلْبَسُونَهَا وَرَىٰ أَلْفَاكَ فِيهِ مَوَازِرَ لِيَتَّبِعُوا مِن فَضْلِهِ. وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾
(فاطر: ج ٢٢ ي: ١٢). حيث تؤدي عناصر مركبة ومختلفة إلى
نتاج واحد.

وبالاستقراء العلمي لهذه الظواهر الطبيعية، وليس فقط بموجب
(الاستدلال القرآني) سنكتشف بوضوح لا نهائية ولا محدودية
التفاعلات الكونية.

ثم أن هذه الكونية ومع إطلاقيتها ولا محدوديتها وتغاير قوانينها،
بالرغم من محدداتها التي نتعامل معها علمياً، تخلص إلى (عطاء
غائي) وليس مجرد تفاعلات مادية عبثية. فالوجودية الغائية وليس
العبثية مفهوم يستمد من البنائية الكونية نفسها.

وإدراك الغائية في الكون لا يحتاج حتى إلى منهج استقرائي أو
استدلالي فهي من المحسوسات اليومية في شكل ما نأكل وما نلبس،
وما نشرب، من الماء وإلى العسل الذي يخرج من النحل مختلفاً
شرابه ومذاقه، وإلى اللبن من بين فرث ودم.

غير أن النسق الوضعي لفلسفة العلوم أدى إلى الهروب من هذه الغائية
باتجاه الفهم الخاطيء للنسبية الاحتمالية التي ترتبط بالتفكيك وتعجز
عن التركيب، مجهزة بذلك قدرات العلم - الذي تدافع عنه - عن
الوصول إلى فلسفة حقيقية، والعلم قادر على ذلك إذا تطور باتجاه
الكونية وأخرج نفسه من التمثلات الوضعية الضيقة.

إن تطور العلوم إلى فلسفة كونية من شأنها أن تستشرف آفاق
اللامحدودية في الكون والإنسان، كما عبر عنها القرآن، فالكون
والإنسان (مطلقان متشيثان) ويحملان في تشيؤهما اللامتناهي في
التكوين على مستوى الحركة الكونية وعلى مستوى النزوع الإنساني.
ومن هنا تنطبق عليهما صفات (المطلق).

أما الله فإنه - سبحانه - فوق المطلق، لأن الشيثية لا تنطبق عليه حتى
في إطلاقها (ليس كمثله شيء)، والدلالة اللغوية هنا تضع فاصلاً بين

الشيئية ومثالها. إذ لا تقول الآية (ليس مثله شيئاً) فيكون الله - سبحانه شيئاً ولكن على غير مثال أشياء أخرى، أو أن تقول الآية (ليس شيئاً مثله) فيكون الله - سبحانه - شيئاً غير مماثل. ولكن الآية تنص على (ليس - ك - مثله - شيئاً) لا لنفي المثال المتشبيء ولكن لنفي الشيئية نفسها.

والشيئية بنص القرآن هي ما يكون قابلاً للانقسام الجدلي والتفاعل والتركيب، وعبر هذه الجدلية المتفاعلة تمضي الشيئية في سيرورتها، ولهذا نفى الله عن ذاته المنزه معنى الشيئية في سياق آية قدم فيها لمعنى هذه الشيئية: ﴿فَاطِرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا وَمِنَ الْاَنْعَامِ اَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيْهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيْرُ ﴿١١﴾﴾ (الشورى: ج ٢٥ ي: ١١).

فطالما أن مواصفات (المطلق) ترتبط بالشيئية الكونية والإنسانية اللامحدودة، كونياً، وينزوعها اللامحدود إنسانياً، وعبر تفاعلاتها الجدلية وسيرورتها، فإن الله يسمو فوق المطلق بمعنى (الأزلي).

وللأزلية الإلهية مقاييس في معنى الزمان ومعنى المكان تختلف عن مقاييس المطلق الكوني والإنساني، فالمطلق الكوني يبدأ بسرمدية الرتق ﴿اَوْلٰٓئِكَ يَرِ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيًّا اَفَلَا يُؤْمِنُوْنَ ﴿٢٠﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧ ي: ٣٠).

فالكون بادىء في سرمدية (الرتق) بلا محددات للزمان والمكان ومن هنا يكتسب إطلاقيته واستمراريته كذلك، يوم تبدل الأرض غير الأرض و السموات غير السموات.

والإنسان كذلك لا يبدأ تاريخه بالماء ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيًّا﴾، فالماء بالنسبة للإنسان (مبتدأ حياة) وليس مبتدأ وجود. أما مبتدأ الوجود الإنساني فبادىء في سرمدية (الموت) بلا محددات للزمان والمكان: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَكُنْتُمْ ﴿١﴾﴾ (١) ﴿اٰمُوْنًا

فَأَخِيكُمْ ﴿ - (ب) ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴿ > (ج) ثُمَّ إِلَيْهِ
 تُرْجَعُونَ ﴿ - (البقرة: ج ١ ي: ٢٨) . - ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ
 وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ
 تُرْجَعُونَ ﴿ (٢٨) 》 .

والرجعى إلى الله هنا سرمدية أيضاً.

أما الزمان الإلهي فهو فوق السرمدية الإنسانية والكونية، وكذلك مفهوم المكانية، فوق المكان فهو أزلي فوق المطلق. غير أن أزليته لا تجعله مفارقاً، للكون فهو - سبحانه - تنزه - إذ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ فإنه تعالى وتقدس ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ، فهو - سبحانه - ليس بالمفارق، ولكنه لا يحل ولا يتجسد ولا يتوحد بالوجود، وإلا استلب مطلق الإنسان ومطلق الكون. وهذا ما لا يفهمه المنطق اللاهوتي في وقت يردد فيه كثيرون ما طلبه موسى من الله دون إدراك فحواه. فموسى قد طلب رؤية الله، بأن يتجلى له، بمعنى أن يتحول - سبحانه - إلى شيء منظور، فأوضح الله له معنى (الاستلاب القطعي) للكون والإنسان في حالة التجلي فقط: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَىٰ وَوَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَىٰ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ (الأعراف: ج ٩) . فمجرد التجلي الإلهي يسلب الكون مطلقه وكذلك الإنسان، وسيرد تفصيل ذلك - بإذن الله - في منهجية القرآن المعرفية. حيث سنناقش تميز الأزلية الإلهية عن الأفكار المقاربة لوحدة الوجود لدى كل من (جيوردانو برونو - ١٥٤٨/١٦٠٠) و (باروخ اسبينوزا - ١٦٣٢/١٦٧٧) وكذلك (جوتفريد ليبنتز - ١٦٤٦/١٧١٦) . أما نسبة (وحدة الوجود) إلى بعض المتصوفة الإسلاميين وعلى رأسهم الشيخ (محيي الدين بن عربي) فهي نسبة مضلة وتتعارض مع كل نصوص الشيخ الأكبر في (فصوص الحكيم) وهذا مبحث آخر.

أ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الحديثة - مصدر سابق - ص ٤٥.

ب - يوسف كرم - ٣٢٠ / ٣١٦.

ج - يوسف كرم - ٢٨٣.

د - د. قيس هادي أحمد - الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيز -

المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ط ١ - ١٩٨٠ - ص ٣٦ / ٣٥.

هـ - هربرت ماركيز - نظرية الوجود عند هيغل - أساس الفلسفة

التاريخية - ترجمة وتقديم وتعليق - إبراهيم فتحي - المكتبة الهيجلية -

ط ١ - ١٩٨٤ - دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ص ٣٧٨

و ٤٤٩ و ٤٠٧.

و - هربرت ماركيز - المصدر السابق - ص ٣٧٥.

(٥) البراجماتية: لا أعتبرها مذهباً فلسفياً فهي تقود لصرف طاقة الفكر

عن التوجه إلى الفلسفة، تركيبية كانت أو تحليلية، إلى الفعل

ونتائجه. فالجوانب الفلسفية التي تظهر لدى مفكري هذه المدرسة هي

فقط للتدليل على القيمة العملية للحقيقة في مقابل مختلف التصورات

الفلسفية. هكذا هو موقف المفكر الأمريكي (تشارلس ساندر بيرس -

١٨٣٩ - ١٩١٤) حيث ينتهي إلى القول: أن تصورنا لموضوع ما هو

تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر).

وكذلك هو موقف المفكر الأمريكي الآخر (وليم جيمس - ١٨٤٢ /

١٩١٠) الذي نزع نحو تجريبية متطرفة وجعل المدركات العقلية

مدركات حسية مهمتها الوصول إلى تحقيق فعل نافع، أي أن أفكارنا

في تمثلنا لقيمتها فهي بقدر ما تؤديه من فعل نافع تتجه إليه

بالضرورة، وهذا هو أساس (المنهج الأدائي) أو (الأدائي). وهو اتجاه

يتعامل مع الواقع كما يعبر عن نفسه بصدق مع الأفكار المحمولة

عنه، فالبراجماتزم اتجاه يضع العمل (مبدأ مطلقاً) محاولاً حسم

المناظرات الفلسفية حين يؤولها بحسب ما يترتب عليها من نتائج في

العمل ومن فرق في حياة الإنسان، فالمنهج البراجماتي (موقف) مؤداه

تحويل النظر عن الأوليات الفلسفية إلى الغايات والنتائج.

وفي نفس الإطار اعتبر المفكر البراجماتي (جون ديوي - ١٨٥٩ / -) - فيما أوضحه عنه (جورج نوفاك) - (أن قيمة أي عمل، أو قيمة أي أسلوب للسلوك، أو قيمة أي سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط، ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد وإنما النتائج المحضّة الناتجة عن أعمال الناس) فديوي يرى في الأخلاق: (فعالية ظاهرة لها نتائج بدلاً من كونها مجرد صفة شخصية داخلية) ويعقب (جورج نوفاك) بأن هذا المقياس الموضوعي قد فصل دوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على (طيبة القلب).

اللافلسفة في البراجماتية:

ليصل البراجماتيون أو (الذرائعيون) إلى تثبيت قيمة العمل كدليل على النظر، كان لا بد لهم من استبعاد أي منهج يعتمد على حقائق (مطلقة) سواء كان دينياً أو علمياً. فارتكز (وليم جيمس) على الواقعية والتجريبية (المتطرفة) ضمن منهجه (الأدائي). و (جوزيا رويس - ١٨٥٥/١٩١٦) يرفض المطلق الذي يعتمد على التصور العقلي المجرد (لأنه ينكر يقين الحياة العملية).

فالمذهب البراجماتي ليس فلسفة وإنما هو تعبير عن الخصائص الرأسمالية الفردية الليبرالية في سياق التجربة الأمريكية. وهي مناهضة ونقيضة للنظرية الماركسية والتجربة السوفياتية، على مستوى المنطلقات وعلى مستوى النتائج، فجون ديوي، يحاول جهده في مناظرة بينه وبين الماركسي (ليون تروتسكي) هدم الأساس النظري للماركسية وأخلاقها المتربطة بالبروليتاريا العمالية ونزعتها الاشتراكية عبر (المبالغة الكبرى في تقييم جانب التردد في الواقع وعدم اليقين في المعرفة الحقيقية).

إن مشكلة البراجماتية أنها تضطر لبناء قواعدها النظرية على أسس

(وضعية) لتبرر فردية الإنسان وليبراليته - على غير الطريقة الهيكلية التي انتهجها فوكوياما - غير أن وضعيتها باعتبارها ذات مقصد ذرائعي في الأساس فهي ذرائعية حتى في مكوناتها النظرية، ومن هنا تختلف الذرائعية الوضعية عن الماركسية الوضعية المؤصلة منهجياً بالمادية الجدلية. فهي مجرد (هروب) وليست فلسفة.

راجع:

أ - وجهتا النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية - أخلاقهم وأخلاقنا - (ليون تروتسكي/ جون ديوي/ جورج نوفاك) - ترجمة سمير عبده - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - الاقتباس من الصفحات ٧٩ و ٨٥.

ب - الموسوعة الفلسفية المختصرة - مصدر سابق - وليم جيمس - ص ١٧٧/١٨١.

ج - ولمزيد من البحث يراجع:

يعقوب فام - البراجماتزم أو مذهب الذرائع - دار الحدائث - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - مع النظر إلى تلخيص قصة البراجماتزم في الصفحة ١٥٨/١٥٩.

(٦) قد ربطت دراسة (جون هرمان راندال) في كتابه القيم (تكوين العقل الحديث) - راجع هامش المداخل التأسيسية رقم - ٥٠ - بين كافة هذه الأسماء المؤثرة في مجرى الحضارة الأوروبية وصياغة محدداتها النظرية وأفكارها الفلسفية من زاوية ما أنجزته على مستوى الأبحاث العلمية التطبيقية سواء في مجال الفيزياء أو الإحياء..

فإذا تعمقنا في النسق الأوروبي للتطور العلمي، ومع تقدير كافة الظروف الموضوعية الدافعة لذلك نجد أن مسيرة العلماء الأوروبيين تعنى دائماً بالحفر في داخلية التكوين للكشف عن خصائصه وحركته، ولو على مستوى التصورات الأولية بقوة الفعل، فما انتهى إليه (تشارلس داروين - ١٨٠٩/١٨٨٢) حول نظرية التطور وأصل الأنواع

والانتخاب الطبيعي والوراثة تجد صدى لها في دراسات (لامارك - ١٧٤٨/١٨٢٩) حول (التولد الذاتي) للمادة وتكونها كخلية حية كما ركز على أثر العامل البيئي الخارجي وفرضية الانتخاب. ثم يمتد الأمر من بعد داروين إلى (توماس هنري هكسلي - ١٨٢٥/١٨٩٥) الذي أعاد تصنيف الكائنات البحرية التي بدأ بها داروين ثم (آرنست هانيرش هيكل - ١٨٣٤/١٩١٩) الذي اهتم أيضاً بتطوير نظرية داروين في الأحياء، بل وصياغة نظرية بايولوجية حول (وحدة الكون) من خلالها.

ذلك سياق التطور على المستوى البيولوجي، أما على المستوى الفيزيائي فقد انطلق الجهد للتحكم في الطاقة والضوء وتتبع نشاط الإلكترونات، وقياسات الطاقة والضوء المنبعثان عنها في حالة ترددها حول النواة، وقد تلاحمت نظرية (ماكس بلانك - ١٨٥٨/١٩٤٧) في نظرية الكم وقياساتها في علم الديناميكا الحرارية مع نظرية (ألبرت أنشتاين ١٨٧٩/١٩٥٥) عام ١٩٠٥ في قياسات الضوء المنبعث عن الجسيمات وتطورت الأبحاث على يد (فيرنز هايزنبرغ) الذي أعلن في عام ١٩٢٧ عن أهم نظرية في الفيزياء حول (اللاتحدد) والتي تعني استحالة تعيين مكان وسرعة الإلكترون في وقت واحد.

إن لكل من هذه النظريات العلمية انعكاساتها الفلسفية، وردود فعلها على مستوى عالم الأفكار، فالدارونية القائمة على الانتخاب وتنازع البقاء يمكن أن تنتهي لدى البعض إلى مفاهيم التفوق العرقي، كما تنتهي لدى البعض إلى التأكيد على مفاهيم الصيرورة والتحويلات النوعية، سواء استخدمت هذه الصيرورة وتحولاتها بمنطق مادي أو مثالي أو حتى بمنطق وضعي أو كوني.

كذلك على مستوى الأبحاث الفيزيائية، فإن نسبية أنشتاين تولد مفاهيم (الاحتمالية) في الفلسفة بوجه الحتميات. كما أن ما توصل إليه (هايزنبرغ) حول (اللاتحدد) في قياس الإلكترون ينتهي إلى مفهوم

(الكون اللامتناهي في الصغر) بحيث تفرض هذه النظرية نفسها في المفاهيم الكونية كما سبق وأن طرحنا في الهامش رقم (٢) لهذا الفصل.

فليس ما يتم على مستوى الثورة الفيزيائية أو البيولوجية يأتي بمعزل عن التأثير في مجريات الفكر الفلسفي الإنساني، فكل من هذه النظريات العلمية (إحالاتها الفلسفية).

(٧) (جيمس كلارك ماكسويل - ١٨٣١/١٨٧٩) الذي طرح نظرية الحقل المغناطيسي المؤثر في المجال بما عدل الرؤية العلمية لنظرية نيوتن في الجاذبية ومنحها تعميماً أداق.

(٨) الإبستمولوجيا الكونية بديل المادية الجدلية:

ليس مهماً هنا سقوط الاتحاد السوفياتي لنقول بأن المادية الجدلية قد انتهت بفشل التجربة، السوفياتية وأنه ليس من الضرورة معالجة نظرية هي في حكم الموات.

إن هذا الافتراض ليس بصحيح على الإطلاق، فالمادية الجدلية هي فلسفياً أكبر من تجربة الاتحاد السوفياتي، لأنها خلاصة التطور العلمي والفلسفي الأوروبي منذ أن التحمت النظريات العلمية مع المنطق الوضعي لتحقيق (القطيعة المعرفية) مع اللاهوت بداية من القرن السابع عشر.

ثم أن الفلسفة الأوروبية وإلى يومنا هذا لم تستطع أن تأتي بصياغة أخرى لتجربتها الفلسفية غير المادية الجدلية وإن كانت تحاول التنكر لها.

غير أن هذا التنكر - إذا بحثناه بعمق - لا يصيب المادية الجدلية في مقتلها الفلسفي، أي المادية نفسها كأعلى تعبير عن الوضعية الأوروبية، وإنما يتجه للحواشي والأطراف، أي (الجبرية) و (الاحتمية) وهما (حضور مضمرة) في تركيبة الماركسية، وقد حاول كثير من الماركسيين نفي هذا (الحضور المضمرة) بإعادة قراءة الجدل نفسه،

كما سبق لنا وأن أوضحنا حين طرحنا بعضاً من مجهودات (مدرسة فرانكفورت).

إننا لا نهمل محاولات (الجدلية المثالية) لتكون وريثة التطور الفلسفي الأوروبي، ولكنها محاولة نقيضة لنسق هذا التطور، فهو باعتباره تطوراً ضمن الحالة الوضعية ويهدف استكمالها فليس بمقدوره أن يتماهى مع مفاهيم الروح المطلق والولادة من داخل الذات. فإذا كانت (الليبرالية) الآن تحاول الوصول إلى هذه النتيجة فإنها تنطلق من موقع الدفاع (الأيدولوجي) وليس (المعرفي) عن المثل الرأسمالية التي تشكل بفرديتها كارثة أعمق على مستوى المصير الإنساني.

إن (التوأم المفارق) للمادية الجدلية - إذا جاز التعبير - هو فلسفة العلوم الطبيعية كما تبرز أبحاثها في حلقة (فيينا)، فتحت تأثير النسبية وتطور الأبحاث الفيزيائية تم تدريجياً التخلي عن الحتمية والاتساق الكوني للظواهر التي سبق وأن نادى بها (لابلاص - ١٧٤٩/١٨٢٧)، وكذلك (كلود برنار - ١٨١٣/١٨٧٨)، وهي مفاهيم تعتمد على رؤية (تركيبية) مسبقة للكون ولأنها تعتمد لأن تحقق ذاتها تجريبياً وعبر الاستقراء العلمي، وهذا ما جاءت النسبية لتنسفه بقدراتها التفكيكية ومنطقها الاحتمالي.

إن الماركسية تختلف عن نتائج فلاسفة العلوم الطبيعية المعاصرين في هذه النقطة بالذات، فهي - أي الماركسية - بحتميتها وجبريتها على المستوى الاجتماعي والاقتصادي إنما تتماثل مع (روحية العلم) التي عبر عنها (كلود برنار) و (لابلاص) حيث يظهر التركيب الذي يفترض الحتمية. وهذا ما تحاول أن تتجاوزه فلسفة العلوم المعاصرة.

ولكننا نظل ننتظر من فلسفة العلوم المعاصرة، نوعاً من التركيب. وهذا ما تعجز عنه لأنها لم تتطور بعد من فلسفة وضعية إلى فلسفة كونية، ولم تنجز على المستوى العلمي بما فيه الكفاية.

إن الوضعية حين تهيمن على البحث العلمي فإنها تتحول إلى إطار

فلسفي (قبلي) تمنهج مسبقاً توجهات البحث العلمي، وقد صدق (د. عبد السلام بن عبد العالي) كما صدق (د. سالم يفوت) وصدق أيضاً (باشلار) حين وضعوا أيديهم على هذه النقطة بالذات:

«إن النشأة الفعلية لفلسفة العلوم هذه لن تتم إلا مع تقدم فعلي للعلوم وتحسن لمناهجها وتعقد لتقنياتها وتقدم لصناعتها، وإذا كانت النشأة الفعلية لنظرية المعرفة، كما سبق أن رأينا، قد تمت مع كانت وفلسفته النقدية، فإن الميلاد الفعلي لفلسفة العلوم لم يوجد إلا مع كونت وفلسفته الوضعية. وهذا ما سيتضح لنا فيما بعد عندما نثبت أن الإشكالية العامة لفلسفة العلم هي إشكالية موسومة بالطابع الوضعي، وسنرى أن من أهم عيوب فلسفة العلوم فهمها الوضعي للعلم» - ص ٣١.

(فهمة العلم (الموضوعية) أن تنتقد كل شيء: الإحساس وباديء الرأي والممارسة العادية) - ص ٤٠.

(إننا نضفي صبغة الواقع على فكرنا العلمي، فالعلم لا يدرس موضوعات، وإنما موضوعه هو موضوع يفوق الموضوع، وهذا الموضوع الذي يفوق الموضوع هو نتيجة عملية موضوعة نقدية، إنه نتيجة موضوعية لا تحتفظ من الموضوع إلا بما انتقدته فيه) - ص ٤١.

(إن فلسفة المعرفة العلمية، فلسفة مفتوحة، إنها وعي فكر بنفسه وهو يؤسس ذاته من خلال عمله في الكشف عن المجهول ويحثه في الواقع عما يتنافر والمعارف السابقة) ص ٤٤.

حتى الآن ليس لدينا من محاولات لتحطيم الحواجز الوضعية التقليدية العفوية من جانب، والحتمية المادية من جانب آخر سوى جهود جماعة (فيينا). رغماً عن النقائص والعيوب في تمثلات هذه الجماعة لبعض إشكاليات المعرفة العلمية بالكيفية التي شرحها مؤلفا كتاب الإبستمولوجيا رجوعاً إلى (بياجية - ص ٥٠ إلى ٦١) ونظراته في

(الإبستمولوجيا التكوينية)، التي تبصر المعرفة في نشأتها وتكوينها بمعزل عن فكرة الثبات والاستقرار، أي النظر إلى المعرفة في نموها وحركتها، وذلك بمعزل عن الانغلاق الوضعي الذي تحوّل إلى مذهب فلسفي يمنع العلم من تجاوز بعض الحدود وتخطي بعض الحواجز، فالمطلوب مذهب يفتح صدره لكل بحث) ص ٥٩.

الإبستمولوجيا المعاصرة (طريق) باتجاه البديل:

الإبستمولوجيا المعاصرة، بكامل تفتحها العلمي، هي الطريق لإحداث القطيعة المعرفية فعلاً مع الأوهام التركيبية الوضعية التي بدأت بكونت وانتهت بإنجلز وماركس، فهي مورد التفكير الفلسفي النقدي دون حواجز، وهي تأتي على حصان أبيض ولكن لم يستكمل سرعته بعد، فإذا كان (بياجية) هو راكب الحصان الآن بأبستمولوجيته التكوينية فإن مسافات عديدة لا زالت ماثلة ومرتبعة لتستكمل الإبستمولوجيا مشاريعها العلمية المتعددة، ثم - وهذا هو الجانب المطلوب - أن تعيد التركيب.

وقتها ستولد الإبستمولوجيا الكونية، والتي تعتبر محاولات (بياجية) لحظة من لحظاتها الماثلة، فالعلوم تندفع باتجاه اللامتناهي في الصغر، وكذلك اللامتناهي في الكبر، وتلتحم بحقول المعرفة العلمية إنسانياً واجتماعياً - كل ذلك الآن على مستوى المعرفة وصقل أدوات البحث - ولكن ستأتي اللحظة التي تستدعي التركيب بعد تخطي كافة الحدود والحواجز الأيديولوجية.

هذا هو بديل الصياغة الماركسية كخلاصة للتطور الفلسفي الأوروبي، ولكنه بديل لم يظهر بعد، بانتظار انطلاقة الكونية وتعمقه في لامتناهيات الإنسان المطلق ولا متناهيات الكون المطلق.

وكافة البدائل خارج هذا المسار الإبستمولوجي نحو الكونية إنما هي بدائل سطحية وزائفة ووقتية.

أ - عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت - درس الإبستمولوجيا - مصدر سابق.

(٩) د. عبد الله العروي - الأيديولوجية العربية المعاصرة - ترجمة محمد عيتاني - دار الحقيقة - بيروت - ١٩٧٠ - ص ٣٨.

(١٠) د. صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - .

(١١) (برومثيوس) و (فاوست) رمزان من نتاج المخيلة الغربية في صراع الإنسان مع الآلهة، فبرومثيوس ابتدعته المخيلة الأسطورية الإغريقية حيث اكتشف قوة الحياة في النار التي تعتبر من أسرار الآلهة، فسرقها وأعطاهها البشر فانتقم منه الإله زيوس وقيده إلى جبل، أو جعله يحمل صخرة إلى أعلى الجبل، فما يكاد يبلغ القمة حتى تكرر منه فيعاود الكرة، من جديد، أو هكذا بقي حاله إلى أن أنقذه هرقل. ويعتبر رمزاً لخلاص البشر من سيطرة الآلهة. ولهذا كتب الشاعر الإنجليزي (شيللي) روايته (برومثيوس طليقاً) بعد انتصار الثورة الفرنسية. أما فاوست فهو من باع روحه للشيطان في الأسطورة الألمانية مقابل المعرفة وحيوية الشباب الدائم والسحر.

(١٢) سقت هذه الأسماء كدلالات على الوجه الآخر للحضارة الأوروبية، الوجه الإنساني والشاعري والروائي والفلسفي، وهذه وجوه لم تنصدر الزحف الأوروبي تجاه عالمننا، فالمتصدر كان فاوست الذي باع نفسه للشيطان، وبرومثيوس المتحرر من الآلهة.

فهرست الفصل الثاني – الجزء الأول الإسقاطات الأوروبية على الفكر العربي

المحتويات	الصفحات
رؤية د. العظم لتنازع العلم مع الدين	٢٥٠
د. عاطف ومحاضرة العصرنة	٢٥٦
د. خليل وتحويل الدين إلى أيديولوجيا	٢٥٩
الإسقاطات الأوروبية على الأخلاق	٢٦٣
أوروبا وتصدير القلق الوجودي	٢٦٦
سندان الطبيعة ومطرقة الجبرية المادية	٢٧٠

الفصل الثاني

الإسقاطات الأوروبية على الفكر العربي

لعلني أستطيع هنا أن أتخذ من بعض الكتاب العرب دلالات نموذجية، على النقد العلمي الغربي لأساسيات كبرى في وعينا المفهومي، لأوضح الصراع القائم في الواقع، بين منهجين في التصور الكوني. ولننفذ من خلال هذا الصراع، إلى التأكيد على الخصائص الفكرية للعالمية الراهنة من جهة، وإلى التأكيد على مواقفها من تصورات الواقع من جهة أخرى.

يعرض الدكتور «صادق جلال العظم» في كتابه «نقد الفكر الديني» لظواهر التحولات الفكرية في عالمنا العربي انطلاقاً من الامتداد الأوروبي إلينا فيقول: «لا شك أن الشعوب التي لا تسكن أوروبا وبصورة خاصة شعبنا العربي ورثت حصيلة هذه الحركات التي عددناها ونتائجها وتأثيراتها بصورة مكثفة للغاية ولذلك نرى أن التحوّل الكبير الذي طرأ على العالم الأوروبي في فترة تتجاوز الثلاثة قرون نعانیه نحن الآن ولكن بسرعة مذهلة وبفترة وجيزة من الزمن (ص ١٤).

بالنسبة لنا يبدو أن الموقف الديني القديم الممتلىء بالطمأنينة والتفاؤل في طريقه إلى انهيار تام، لأننا نمر في طور تغيرات مهمة، وبانقلاب علمي وثقافي شامل، وبتحويل صناعي واشتراكي جذري، إننا تأثرنا إلى أبعد الحدود بأخطر كتابين صدرا في القرنين الأخيرين: «رأس المال» و «أصل الأنواع». ولقد ولى بالنسبة لنا الموقف الجازم الإيجابي نحو الدين ومشكلاته مع أشلاء المجتمع التقليدي الإقطاعي الذي مزّقه الآلة ونخرت عظامه التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية الحديثة»^(١).

رؤية العظم لتنازع العلم مع الدين:

«يوجد رأي سائد وشائع يزعم أن النزاع بين العلم والدين نزاع ظاهري فحسب، وأن الخلاف بين المعرفة العلمية والعقائد الدينية ليس إلا خلافاً سطحياً، ويزعم دعاة هذا الرأي أيضاً أن روح الإسلام، مثلاً، بحد ذاتها، لا يمكن أن تدخل في نزاع مع العلم، وأن الاختلاف المشار إليه هو بين العلم والقشور الخارجية التي تراكمت حول روحه وحجبتها عن الأنظار. أريد أن أسترسل قليلاً في تمحيص هذا الرأي ونقده وفي شرح وجهة النظر التي ترى العكس أي ترى أن الدين، كما يدخل في صميم حياتنا وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي، يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، روحاً ونصاً.

أولاً: يجب ألا يغيب عن بالنا أنه مرّت على أوروبا فترة تتجاوز القرنين ونصف القرن قبل أن يتمكن العلم من الانتصار انتصاراً حاسماً في حربه الطويلة ضد العقلية الدينية التي كانت سائدة في تلك القارة وقبل أن يثبت نفسه تثبيتاً نهائياً في تراثها الحضاري. . . ولا يزال العلم يحارب معركة مماثلة في معظم البلدان النامية، بما فيها الوطن العربي، علماً بأنها معركة تدور رحاها في الخفاء ولا تظهر معالمها للجميع إلا بين الفينة والأخرى.

ثانياً: يحوي الدين الإسلامي آراء ومعتقدات تشكّل جزءاً لا يتجزأ منه عن نشوء الكون وتركيبه وطبيعته، عن تاريخ الإنسان وأصله وحياته خلال العصور. وليس من الضروري أن نشدد بأن هذه الآراء والمعتقدات تتعارض تعارضاً واضحاً وصارخاً مع معلوماتنا العلمية عن هذه المواضيع بالذات. لكن أن يتناقض الدين مع العلم في اعتقاد معين حول موضوع محدد ليس أمراً مهماً للغاية، إن الخلاف والنزاع بينهما يجريان إلى أعماق من ذلك بكثير عندما يمسّان مشكلة المنهج الذي يجب اعتماده في الوصول إلى قناعاتنا ومعارفنا في هذه المواضيع المذكورة، والطريق التي يجب أن نسلكها للتيقّن من صدق هذه القناعات أو كذبها. إن الإسلام والعلم في

هذا الأمر على طرفي نقيض. إن المنهج القويم للوصول إلى مثل هذه المعارف والقناعات بالنسبة للدين الإسلامي (كما هو بالنسبة لغيره) هو الرجوع إلى نصوص معينة تعتبر مقدسة أو منزلة... أو الرجوع إلى كتابات الحكماء والعلماء الذين درسوا هذه النصوص وشرحوها. أما تبرير العملية بأسرها فيستند إلى الإيمان أو الثقة العمياء بحكمة مصدر هذه النصوص وعصمته عن الخطأ. ومن نافل القول أن نردّد أن الطريقة العلمية في الوصول إلى معارفنا وقناعاتنا عن طبيعة الكون ونشأته وعن الإنسان وتاريخه تتنافى تماماً مع هذا المنهج الاتباعي السائد في الدين، لأن المنهج العلمي قائم على الملاحظة والاستدلال ولأن التبرير الوحيد لصحة النتائج التي يصل إليها هذا المنهج هو مدى اتساقها المنطقي بعضها مع بعضها الآخر ومدى انطباقها على الواقع.

ثالثاً: من الأمور الجوهرية التي يشدّد عليها الدين الإسلامي أن الحقائق الأساسية جميعاً التي تمسّ حياة الإنسان في الصميم وجميع المعارف التي تتعلق بمصيره في الدنيا والآخرة قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ (نزول القرآن وربما الكتب الأخرى قبله). لذلك نجد أن أنظار المؤمنين دائماً موجّهة إلى الوراء، إلى تلك الفترة التي يعتقدون أنه تمّ فيها كشفُ هذه الحقائق والمعارف من قِبَل الله عن طريق الملائكة والرسل. وينتج عن ذلك أن وظيفة المؤمن والحكيم والفيلسوف والعالم ليست اكتشاف حقائق جوهرية جديدة أو اكتساب معارف هامة لم تكن معروفة من قبل وإنما العمل للوصول إلى نظرة أعمق وفهم أشمل للنصوص المنزلة والعمل للربط بين أجزاء هذه النصوص وتأويلها ومن ثم تأويل التأويلات حتى تستنبط معانيها الدفينة ويتوصل إلى الحقائق والمعارف الكامنة فيها منذ الأزل. وهذا العمل ضروري وجوهري استناداً إلى الآية القرآنية: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمٌّ أُنثَاهُ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَيْكَ رَيْبٌ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨).

فلا عجب إذن إذا وجدنا التاريخ الفكري للدين يتألف دائماً من تفسير وشروح، وشروح لشروح الشروح. إن الروح العلمية بعيدة كل البعد عن هذا المنطق وهذه النظرة الدينية، لأن العلم لا يعترف بوجود نصوص لا تخضع للنقد الموضوعي والدراسة الجديّة. ولأن من أبرز سمات النشاط العلمي لفكرة الاكتشاف. إن الاكتشاف هو الذي يجعل من العلم نشاطاً حركياً يتخطى دائماً منجزاته السابقة. وفي اللحظة التي تضعف هذه الروح الحركية في العلم، ويبدأ منطق الاكتشاف في الانحراف فمن اليقين عندئذ أن العلم والمنهج العلمي قد بدءا يحتضران. أما الدين فبطبيعة عقائده المحددة ثابت ساكن يعيش في الحقائق الأزلية وينظر إلى الوراثة ليستلهم منه ذلك كان يشكل دائماً التبرير الميتافيزيقي والغيبوي للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، وكان دائماً ولا يزال، يشكل أحصن قلعة ضدّ الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الأوضاع تغييراً ثورياً.. (ص ١٥ و ١٦).

ويعرض «العظم» للتصور الكوني الديني في مجال منازعته لحقائق العلم بقوله: «لا شك أن القارئ يعرف التعليل الإسلامي التقليدي لطبيعة الكون ونشأته ومصيره: خلق الله هذا الكون في فترة معينة من الزمن بقوله كن فكان، ولا شك أنه يذكر حادثة طرد آدم وحواء من الجنة تلك الحادثة التي بدأ بها تاريخ الإنسان على هذه الأرض. ومن صلب المعتقدات الدينية أن الله يرعى مخلوقاته بعنايته وهو يسمع صلواتنا وأحياناً يستجيب لدعائنا، ويتدخل من وقت لآخر في نظام الطبيعة فتكون المعجزات، أما الطبيعة فقد حافظت على سماتها الأساسية منذ أن خلقها الله، أي إنها تحتوي الآن على نفس الأجرام السماوية وأنواع الحيوانات والنباتات التي كانت موجودة فيها منذ اليوم الأول لخلقها. أما النظرية العلمية حول الموضوع ذاته فلا تعترف بالخلق من لا شيء ولا تقرّ بأن الطبيعة كانت منذ البداية كما هي عليه الآن» (ص ١٧ و ١٨).

بعد أن يؤكد «العظم» على الفاصل النهائي بين تصورنا الكوني

التقليدي بلازمته الأيدولوجية في الإطار الديني من جانب، ومنهجية العالمية العلمية من جانب آخر، يطبق انعكاسات هذا الفاصل على حالات معينة ناشئة بسببه لدى طلابه (ص ٢١).

«في عدة مناسبات سألتُ بعضهم: ألا تشعرون أحياناً بوجود تناقضات واضحة بين ما تتعلمونه في دروس العلوم والفلسفة من جهة وبين ما تتعلمونه في دروس الدين من جهة أخرى؟ وكان جوابهم جميعاً بالإيجاب. وعندما سألتهم: ماذا تفعلون عندما تواجهون مثل هذه التناقضات؟ كان جوابهم إنها تزعجهم بصورة خفية، ولكن من وجهة نظر عملية، كان عليهم أن يرددوا لأستاذ الديانة المعلومات التي تلقوها منه، وأن يرددوا لأستاذ العلوم الآراء التي درّسهم إياها وإلا لما نجحوا في الامتحان. أمّا بالنسبة للتفكير الجدّي بهذه التناقضات والربط بين هذه المعلومات والآراء فلم تكن مسألة وازدة بالنسبة إليهم. ولا يخفى عليكم أن هذا الانفصام ظاهرة خطيرة جداً لأنها إذا تفاقمت وتضخّمت في الإنسان فإنها تولّد نوعاً من الشلل الفكري والعملي يمنعه من أن يكون إنساناً منتجاً وفعالاً. هذا إذا لم تؤدّ مثل هذه الحالة من التفكك في التفكير والعزلة المصطنعة بين المعلومات والأفكار إلى قتل نمو التفكير العلمي الموضوعي المنظم عند الطالب».

ويعود العظم لتفسير الظواهر المرصّية الناشئة عن حالات الانفصام هذه (ص ٤٦). في إطار رده على الدكتور «صبحي الصالح» رجوعاً إلى مؤلفه «المسيحية والإسلام في لبنان» فيقول:

«لا يخطر ببال الدكتور الصالح أن يتساءل عن أسباب ما يسميه (باستفحال موجة الإلحاد) أو مناقشة مبرراتها لأنه قد يجد نفسه أمام احتمال لا يحب التفكير به وهو كون الأزمة ليست، في صميمها، أزمة إلحاد وإنما أزمة الدين والإيمان نفسه في عصر العلم والعلمانية والاشتراكية العلمية الصاعدة تاريخياً - الحل الثاني - الرفض التام للنظرية العلمية وجميع الأفكار والآراء التي تنطوي عليها والانغلاق داخل النظرة الدينية انغلاقاً تاماً والدفاع

عنها دفاعاً مستميتاً. في الواقع إن الأخذ بهذا الحل أمر صعب جداً سواء على المستوى الشخصي أو على المستوى الجماعي لأنه في أقصى حالاته يشكل نوعاً من الانتحار الفكري والعقلي. وفي حالاته الأكثر اعتدالاً يؤدي إلى انفصام تدريجي بين الإنسان والعالم الذي يحيط به.

إنه نوع من السلوك الهروبي الذي يخلص الإنسان من متاعب مواجهة حقائق لا تنسجم مع تكوينه الذاتي والعاطفي والفكري والديني. لا شك أن أي إنسان يتمتع بقسط من الذكاء والإحساس لن يتمكن من أن يحتمل مثل هذا الانزواء الذاتي والديني، لأن العالم الذي يضطر لأن يعيش فيه من يوم إلى يوم قد تأثر جذرياً بالعلم والتطبيقات العلمية التي يتوجب عليه أن يواجهها وأن يتعايش معها أينما ذهب وحيثما حاول أن يهرب. إنه يعيش في عالم تأثر بإيقاع الآلة وسرعتها. فإذا لم يتمكن من احتمال هذا التناقض بين عالمه الداخلي والعالم الذي يحيط به فستظهر عليه الأعراض المرضية التي تؤدي في بعض الأحيان إلى انهيار تام في الأعصاب وغير الأعصاب، أو إلى نوع من الشلل العام الذي يعيقه عن القيام بأي عمل منتج أو مثمر بسبب إفراطه في تحسس عبء ثقافة الماضي وتراثه الديني وعدم تمكنه من التكيف مع الأوضاع الجديدة التي تحيط به، ولنبين على الصعيد التطبيقي طبيعة هذا الموقف الديني المغلق نحو كل ما يحيط به نعود إلى كتاب الشيخ الدكتور «محمد البهي» «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» حيث لا يكاد ينجو كاتب عربي أو مسلم تأثر بالمنهج العلمي من التهجم والقدح والذم حتى لو حسنت نيته وخلص إسلامه وحيث ينسب شيخنا كل ما لا يتفق مع موقفه المغلق في آراء الآخرين إلى المكر والمروق في الدين...» (ص ٤٧).

تؤكد المناقشات التي طرحها «العظم» على طبيعة المشكلات الفكرية القائمة في مجتمعاتنا بتأثير التعارض بين منهجية الفكر العلمي الغربي والتصورات الدينية المطروحة منذ أربعة عشر قرناً، أو الخلاف الجذري بين

لاهوت السماء كما نتصوره أو كما صور لنا وبين لاهوت الأرض كما تطرحه الحضارة الغربية. وبِعَضِّ النظر عن نوع المناقشات التي طرحها «العظم» وأهدافه الواضحة منها، فالذي يبقى منها - بعد النقد ونقد النقد - هو أن صراعاً حاسماً تتعرض له «البنية الذهنية» في واقعنا. وعلى ضوء نتائجه ستتحدد معالم الطريق. ولكن بشرط الخروج من حالة الانفصام بين منهجي حركتنا الفكرية اليوم.

واضح أن «العظم» يرفض كلّ المحاولات التوفيقية الناشطة بين مقولات الدين الغيبية وحقائق العصر العلمية. فهو يتساءل «هل يفترض في المسلم في هذا العصر أن يعتقد بوجود كائنات مثل الجن والملائكة وإبليس، وهاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وجوداً حقيقياً (غير مرئي أحياناً) باعتبارها مذكورة كلها في القرآن. أم يحقّ له أن يعتبرها كائنات أسطورية مثلها مثل آلهة اليونان وعروس البحر والغول والعنقاء؟».

ويأخذ «العظم» - في هذا المجال بالنقد لمقالة الشيخ «الجسر» في ملحق «النهار الأسبوعي» ١٢/٣/١٩٦٧ حيث حاول إيجاد (علاقة تصويرية) ما بين نظرية الضوء ووجود الملائكة والجن (ص ٢٦) - . وقد مضى «العظم» ناصباً شبابه لاصطياد وتفنيده كلّ محاولات التوفيق المماثلة مؤكداً على أن المعاني القرآنية والنصوص غير قابلة في حقيقتها لأي تأويل عصري متقدم: «بطبيعة الحال يعطي هؤلاء المفكّرون معنى مطلقاً لهذا العبارات الإسلامية وكأنها لا تنتمي لأي زمان أو مكان، منفصلة عن الظروف التاريخية التي قيلت فيها والمناسبات التي حدّدت مغزاها ومعناها وقتئذ. ومن ضمن هذه الاعتبارات يتّضح لنا أن العلم الذي حثّ على طلبه الإسلام [في الحديث النبوي - أطلب العلم ولو في الصين] هو في جوهره العلوم الدينية والشرعية وما يتعلق بها ويتفرع عنها وليس الفيزياء والكيمياء مثلاً (ص ٢٨). (راجع كتاب العلم في الجزء الأول من إحياء علوم الدين للإمام الغزالي). والعقل الذي طلب الإسلام من الإنسان استخدامه كان

الغرض منه التوصل إلى معرفة الله من تأمل صنعته وخلقه كما فعل حي بن يقظان في قصة «ابن طفيل» وليس غرضه صياغة نظرية الجدلية المادية أو نظرية «دركهايم» في الطقوس والعبادات الدينية أو نظرية الكون^(٢).

د. عاطف ومحاصرة العصرنة:

ليس «العظم» وحده الذي انبرى لتأكيد المنهجية العلمية المفارقة للتصور الديني والإيديولوجي التقليدي عموماً، قاطعاً الطريق بكل قواه على محاولات الفهم العصري للقرآن. فقد لحق به آخرون كان بعضهم أكثر اندفاعاً كالدكتور «عاطف أحمد» في كتابه «نقد الفهم العصري للقرآن» الموجّه بكامله ضد تأملات الدكتور «مصطفى محمود» المتعصرنة لآيات القرآن. وقد سار الدكتور «عاطف» على نهج «العظم» الذي تناول به كتابات الشيخ «الجسر» وكتابات «محمد علي يوسف» حول (الجفوة المفتعلة بين العلم والدين) وكتابات الدكتور «صبحي الصالح» وغيرهم.

خصص الدكتور «عاطف أحمد» كراسته لعقد مقارنات بين تفسير الأقدمين للنصوص القرآنية ومحاولات «مصطفى محمود» التأويلية لعصرنة هذه الآيات. ولأهمية الدراسة أورد الفقرات التالية^(٣):

«والمسألة الأولى تطرح أمامنا قضية التفسير والفهم والتأويل. إن تفسير نصّ معين في كتاب معين يجب أن يلتزم أولاً بأن يتوافق مع التركيب اللغوي طبقاً للمعجم والقواعد اللغوية السائدة في المرحلة التاريخية الخاصة التي صيغ فيها ذلك الكتاب، وثانياً بأن يتطابق مع ما ورد في الموضوع نفسه في نصوص أخرى من الكتاب نفسه. وهذان الشرطان - بالنسبة للقرآن - لا يتحققان بدقة إلا لدى المفسرين الأوائل الذين كانوا على دراية تامة بلغة ذلك العصر، والذين كانوا يحكم تقارب الزمن - وأحياناً تطابقه مع زمن صدور النص - أقرب إلى فهم المعنى المراد من أي تفسير حديث. فأقوال المفسرين الأوائل - خاصة ما لقيت إجماعاً منهم - تعتبر تحقيقاً للمعاني التي سبق ورودها في الروايات المتسلسلة عن قراء القرآن حتى

تصل إلى الصحابة الذين هم دون شك أقرب الناس إطلاقاً إلى فهم المعاني القرآنية بحكم معايشتهم «للنبي محمد» ولسماعهم منه وأخذهم عنه. وإذا كانت هناك تيارات واتجاهات مختلفة وأحياناً متناقضة في التفسير، فإن لها ظروفاً تاريخية يمكن معرفتها وتقويم تفسيراتهم على أساسها، على أن ذلك لا ينفي أن هناك مفسرين كثيرين قد تحزوا الدقة في وضع تفسيراتهم وليست لديهم اتجاهات فكرية خاصة أو مصالح خاصة أو مصالح شخصية في تغليب تفسير معين على سواه، خاصة في المسائل التي لا تتعلق مباشرة بأوضاع اجتماعية أو سياسية.

وفهم القرآن بالنسبة لنا لا يجب أن يخالف بحال من الأحوال تفسير القرآن. / إننا لا نملك حالياً تقديم تفسير للقرآن مخالف لكلام المفسرين الأوائل للأسباب سالفة الذكر. ونحن أيضاً في فهمنا لمعاني القرآن لا نملك الحق في تغيير المعاني القديمة وإنما كل ما نملكه هو تعميقها بمعارفنا الحديثة أو محاولة التوفيق بينها (أي بين المعاني الواردة في التفسيرات القديمة وبين معارفنا الحديثة)، وهذا هو المجال الوحيد للتأويل. فالتأويل لا يعني تغيير الوارد في التفسيرات التاريخية للمفسرين القدماء وإنما يعني فقط إضافة معارفنا الحديثة إليها كوسيلة لتعميقها ليس أكثر...».

على ضوء المفهوم الذي ساقه الدكتور «عاطف أحمد» حول الفارق بين «التفسير» و «التأويل» لا يجرد «مصطفى محمود» وحده من حق التأويل المعاصر، وإنما كل الكتابات الأخرى المماثلة. وبمعنى آخر يجب عدم فهم القرآن إلا في حدود التفسير الحرفي التقليدي، وهذا رأي خرج عنه الكثيرون من غلاة السلفيين في الدين غير أن الدكتور «عاطف» لا يرى ضيراً من التشبث بهذا الرأي طالما كان الدكتور «مصطفى محمود» ومن لفّ لفه هو الضحية؛ فالمهم أن يبقى الدين - كما يريد له الدكتور عاطف - خارج دائرة العصرية وغير قابل لمزاحمة المنهجية العلمية^(٤).

على المستوى التطبيقي يوضح الدكتور «عاطف» الفارق بين تأويل

«مصطفى محمود» العصري لمسألة الخلق في القرآن، ومثيلها العلمي التطوري، ليؤكد على أن القرآن ينسب الخلق إلى أصول مناقضة لمفاهيم العلم وغير قابلة للتأويل كما سبق أن أوضح. وهذه فقرة تشير بوضوح إلى هذا المعنى:

«لقد كنا نتوقع أنه وهو بضدد بحث المفاهيم القرآنية لأصل الأنواع ونظرية التطور، أن يبحث عن كافة النصوص القرآنية الخاصة بأصل الإنسان والكائنات الحيّة الأخرى، ثم يطابق فيما بينها في إطار التفسيرات التي وردت في التراث وبذلك يصل إلى موقف القرآن من نظرية التطور. فهل هذا ما فعله؟»

إنه يقدم عدة نصوص تشير إلى أن الإنسان خُلِقَ من تراب، ومن ماء، ولا خلاف في تفسير معانيها من حيث أن الإنسان خلق من تراب، والخلق من تراب هنا يعني أن التراب - على هيئة البشر - قد تحوّل تحوّلًا مباشرًا بالقدرة الإلهية المطلقة إلى بشر هو آدم.

وهذا المعنى قديم متداول عبر التاريخ. فقد ورد في سفر التكوين (وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدم نفساً حية) التكوين، الإصحاح الثاني.

لكن «مصطفى محمود» يرى أن آدم جاء عبر مراحل من التخليق والتصوير والتسوية استغرقت ملايين السنين بزماننا وأياماً بزمن الله الأبدي... لماذا؟ لأن النص يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ (الأعراف: ١١). و «مصطفى محمود» يرى أنه في (هذه الآية يحدّد أن خلق الإنسان تمّ على مراحل زمنية) لأن [الزمن] بالمعنى الإلهي طويل جداً.

ونحن نقرأ في «تفسير الطبري» ما يلي: «قال أبو جعفر: اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك. فقال بعضهم: تأويل ذلك «ولقد خلقناكم» في ظهر

آدم، أيها الناس = «ثم صورناكم» في أرحام النساء خلقاً مخلوقاً ومثلاً ممثلاً في صورة آدم. وقال آخرون: بل معنى ذلك: «ولقد خلقناكم» في أصلاب آبائكم = «ثم صورناكم» في بطون أمهاتكم. وقال آخرون: بل معنى ذلك «خلقناكم»، يعني آدم = «ثم صورناكم»، يعني في ظهره. وقال آخرون: معنى ذلك «ولقد خلقناكم» في بطون أمهاتكم = «ثم صورناكم» فيها.

قد لاحظنا هذا المنطق سابقاً في ردّ «العظم» على «الجسر» حول الكائنات غير المرئية ونظرية الضوء وهناك أمثلة عديدة مشابهة خاض في تأويلها (العلمي) «عبد الرزاق نوفل» وكتاب «يوسف مروة» حول «العلوم الطبيعية في القرآن»، و «حنفي أحمد» في «التفسير للآيات الكونية في القرآن».

إذا كان النقد (العلمي) لموروثنا الديني، ضمن ما طرحته تصوراتنا الكونية السابقة، هو محور الدراسات النقدية المعاصرة تحت تأثير الامتداد العالمي لمنهجية الحضارة الأوروبية؛ فإن حرص الكتاب الدينيين على التحدّث بلغة (عصرية) وإعادة تأويل النصوص القرآنية انطلاقاً من أحدث النظريات العلمية يؤكد بدوره على مدى الاجتياح (العالمية) الذي حققته الحضارة الغربية داخل بنيتنا الذهنية..

لقد حاول النقد العلمي لعصرنة القرآن أن يطوّق النصوص القرآنية بكل المحاكمات الفلسفية الغربية، نزولاً بها من القرن السابع إلى القرن العشرين. غير أن هناك محاولة مضادة في الاتجاه الزمني أي من القرن العشرين إلى القرن السابع حيث يوضع القرآن ضمن بيئة النزول التاريخية في محاولة لفهم جدليته. هذه المحاولة قام بها الدكتور «خليل أحمد خليل» في كتابه «جدلية القرآن» هذا الرجل يبدو في دراسته مؤمناً القلب ولكن بعقل ماركسي..!

د. خليل وتحويل الدين إلى أيديولوجيا^(٥):

يستهل د. خليل كتابه بالقول: «من موجبات الالتزام بقضايا الشعب العربي، الاتصال بتراثه من حيث هو ثقافة فاعلة، وفهمه في ضوء الحاضر

المقبل، دون النزوع إلى تبريره أو توثينه، فالمثقف العربي يعاني من استلاب وعيه الفكري، سواء بحرمانه من حقه المطلق في التعاطي العلمي الأمين مع تراثه وواقعه، أو بتهريبه من ثقافة شعبه وتغريبه عنها إلى ثقافات وأيديولوجيات أخرى، لاستيعابه في نطاق سيطرتها. وإذا حاول هذا المثقف، عبر التزامه الثوري وتطلعه التحرري، أن يتمثل مقومات تراثه القومي ومتفرعاته الوطنية والمحلية، إلى جنب تفاعله بثقافات الشعوب الأخرى، جوبه باضطهاد أقله مصادرة أعماله للحؤول دون بلوغها الأفهام، وأكثره التتكيل به جسداً وحياء على حساب العقل.

وما كتابنا هذا، جدلية القرآن إلا كتاب للعقل والعاقلين. سببه التزامنا العلمي والعملية بترائنا، وخطره أنه يخرج على المؤلف الإيماني والإلحادي في تقويم الإرث الفلسفي. أما هدفه العام فهو استنباط الدلالات الجدلية في القرآن الكريم وتصنيفها في ثلاثة مستويات تحليلية وتأليفية هي: الغيب؛ الطبيعة؛ البشر». (ص ٧).

مدخل الدكتور «خليل» مهم للغاية فهو خلافاً «للعظم» و «عاطف» ينطلق من القرآن كجذر في تكويننا الحضاري، صاعداً إليه تحليلاً بوعي علمي يعرف حدود وكيفية استخدامه للعقل الأوروبي في تشخيص القرآن... تجاوز التفسير إلى بدايات التحليل ليس بهدف العاصرة خلافاً «لمصطفى محمود» وغيره ولكن بهدف الفهم من خلال التركيب نفسه. لذلك قلت إنه قد صعد إلى القرن السابع وهو يحمل معه كل أدوات القرن العشرين وقد ظهر الدكتور «خليل» في رحلته الزمنية أعرابيّ الزي بعقل مختلف.

«لكن إذا تحول الإشكال إلى سؤال خاص عن إمكان حصر الإطلاق الديني في نطاق ثقافة تاريخية محددة كالثقافة العربية مثلاً؛ وعن قياس هذا الإطلاق بمقاييس النسبية والسببية التي تحلل وتجادل؛ وجدنا أنفسنا أمام واجب العقل وحقه في تمحيص ما يعرض عليه. فهل يتخلى المخلوق

العاقل عن حقه في عقله، ليستعرض المستبددين بذوي الحجى وأصحاب النهى، أم يلتزم بما هو منبسط لإدراكه وفهمه؟

الخيار بالنسبة إلينا، واضح. والمسألة محسومة. إننا نرفض الخوف من الجلادين، معطلّي العقول والأيدي؛ ولا نأبه لشيء آخر سوى الحقّ. فالقرآن الكريم ركن أساس في عمارة تراثنا. والعربي شاء أم أبى، هو في ضيافة هذا الركن. سواء عليه أن يتقبّله أو أن يرفضه؛ إذ إن الجوهر يكمن في واقع التعامل السلوكي وفي المنهج العلمي الصحيح، وليس في القبول الانقيادي، التسليمي؛ ولا حتى في الرفض الجاهلي. لهذا، رأينا من واجبنا الاسترشاد بمنهج التحليل الجدلي للواقع التاريخي الذي استوحى فيه وله، القرآن الكريم؛ وبإدراك عاقل وفاهم لما يتضمنه من شمول واستنساب.

بهذا المنهج العلمي لفهم الظاهرة الدينية التاريخية، من زاوية التغير الاجتماعي والتوحد القومي عند العرب، سننسط أمامنا إمكان الجدل القرآني، بعيداً عن الخيارات الأيديولوجية المتسرّعة، فالإيمانية من شأنها تكريس الامتثال والانقياد لحدث تاريخي في حياة العرب، دون فهمه، مما قد يحول الإيمان ذاته، بما هو فعل بشري، إلى إعادة تكرارية رتيبة لا يستوحى حاملها حتى ما يؤمن به. والإلحادية الجاهلية من شأنها، هي أيضاً، طمس صلتنا الخلاقة بتراثنا، وتغريبنا عنه، دون فهمه من خلال التعاطي المتواصل معه.

ذهب الدكتور «خليل» إلى مكة يحمل معه ثلاثين مرجعاً عربياً واثنتين وعشرين مرجعاً فرنسياً، وبشكل جدلي دمج القرآن في الواقع والواقع في القرآن: «إن الدين سيتحول بواسطة الأنثروبولوجيا إلى علم إنساني. فالدين يقدم افتراضاً، يوحى إichاء؛ والعلم الإنساني يتخذه فرضية عمل ينبغي التحقق منها في الواقع. وهذا يعني أن التفسير هو اكتشاف واكتناه للواقع، فلا يعود سبيلاً نازلاً من النصّ إلى الواقع، وإنما يغدو سبيلاً صاعداً من الواقع إلى النصّ. بهذا تتصوب رؤيتنا للدين: إنه وليد الواقع، ناشئ منه

واليه يعود. وبهذا يتموضع الدين كعلم إنساني. وما تحول الثيولوجيا [علم الكلام] إلى أنثروبولوجيا [علم الإناسة] سوى مقدمة لتحويل الدين إلى إيديولوجيا» (ص ٢٠٦) (٦).

الدكتور «خليل» لا يعطي القرآن فرصة الانطلاق نحو الحاضر إلا في إطار تحوُّله ضمن الإيديولوجيا القومية كبُعدٍ من أبعادها التراثية الفعّالة. وهو هنا لا يحدد موقفاً واضحاً بل يكتفي بمراقبة موقفين نقيضين من نفس المسألة: موقف الدكتور «عبد الله العروبي» من خلال كتابه «العرب والفكر التاريخاني» حيث يرى: «إن رباطنا بالتراث الإسلامي، في واقع الأمر، قد انقطع نهائياً وفي جميع الميادين. وإن الاستمرار الثقافي هو الذي يخدعنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدامى ونؤلف فيهم، إنما هو سراب. وسبب التخلف عندنا هو الغرور بذلك السراب، وعدم رؤية الانفصام الواقعي، فيبقى الذهن العربي حتماً مفصولاً عن واقعه، متخلفاً عنه، بسبب اعتبارنا الوفاء للأصل حقيقة واقعية، مع أنه أصبح حيناً رمانسياً منذ أزمان متباعدة». ويرى الدكتور «خليل» أن «العروبي» يشدّد على صراعية (العقل التاريخي) مع (الذهن الديني) باعتبارهما متناقضين أساساً. والموقف الثاني هو موقف جماعة من المفكرين العرب الذين أصدروا مجموعات النظرة العصرية للقرآن ومحمد وعلي حيث يرى - من بينهم الدكتور «محمد أحمد خلف الله» - أن القرآن قد لعب دوراً في تحديد الثقافة العربية السلفية وإعادة تكوينها بشكل متحرر.

هل تمضي مراقبة الدكتور «خليل» على نحو سلبي؟ - وإن كان هذا هو انطباع الصفحات الأخيرة - لا أعتقد ذلك تماماً، فحين نعود إلى حيث يقول: «وإذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التأليفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً، فإنهم اليوم يواجهون مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية» (ص ١٠٣). إن السؤال لا زال

مطروحاً. ومن خلال هذا الطرح - أعتقد - أن هناك رغبة من الدكتور «خليل» في عدم التعامل مع أي من التصورين. تصور «العروي»... وتصور «محمد خلف الله»... ولكن كيف سيجيب الواقع على سؤال الدكتور «خليل»؟

الإجابة الممكنة أن التحوّل مستمر وفي كامل قوته، وليس بالضرورة - بل لا يجب - أن يأتي هذا التغريب غريباً خالصاً ومساره اليوم لا يدل على ذلك. المهم أن ندرك أن هذا التحوّل يمتدّ إلى حيوياتنا الوجودية محدثاً فيها انقلاباً عسرياً باتجاه الرؤية العلمية والتصور الأوروبي للكون. حتى غدا من مهمات (المجددين) أو (المصلحين) في عصرنا أن يطرحوا القرآن وأن يعيدوا تأويل أو تفسير نصوصه ضمن هذا المنطق نفسه.

الإسقاطات الأوروبية على الأخلاق:

غير أن العالمية الأوروبية ليست مجرد حقائق علمية بتأويلاتها الفلسفية اللازمة لها. بل هي محتوى لتغيير كامل يمس العلاقات الاجتماعية، وموقف الإنسان ومركزه في الدائرة الكونية والتجربة الاجتماعية وفي علاقته بالتاريخ والمستقبل والفن والأخلاق. فالمسيرة التاريخية الأوروبية في انتقالها عبر المراحل من الإقطاع إلى البرجوازية وإلى عالمية الرأسمالية، وفي تقلبها عبر الثورات العلمية الإنسانية للإنسان نفسه.. لوجوده وقضاياه، فقد وضعت نفسها أمام ارتجاجات عنيفة وصاخبة، فأمام الهزات التي أصابت البنية الذهنية الإقطاعية والفكر اللاهوتي الكنسي أعاد الإنسان الأوروبي - تحت طائلة المتغيرات - نظرتة إلى نفسه وإلى العالم. أصبح أكثر ميلاً للحرية بمعناها الاجتماعي والفردي... أصبحت هدفاً يقاتل من أجله عبر تضخم الإحساس بالذات سواء بمعناها الرومانسي، أو الفردي الرأسمالي أو الطبقي. لم يعد الإنسان قابلاً للتقوّل السهل والانقياد الأعمى.. طغت النقدية ضمن كلّ الاتجاهات وارتبطت بعلاقة جديدة مع الطبيعة التي أصبحت امتداداً عضوياً للجسد وأصبح الجسد امتداداً لها. قد مُجد إنسان

الطبيعة في أوروبا من قبل.. ثم مُجد إنسان العلم وأصبح الفن المحرم
تعبيراً عن الحياة.. تكتسب الأخلاق هنا معنى جديداً كشأن ما جرى ضمن
كل التحولات الجذرية في العالم.

إن بعض مظاهر السلوك النفسي والعقلي التي نتجت عن عهود
الإصلاح الكلاسيكية في أوروبا تسقط نفسها علينا، ولكن ضمن خاصيتنا
التطورية التاريخية، وفي إطار المدّ العلماني للحضارة الأوروبية المتحركة
داخل أطرها التقليدية.. هناك - كما يحدث هنا اليوم إلى حدّ بعيد - شجبت
(ثنائية) القرون الوسطى وما رافقها من زهد وتعلق بالعالم الأخروي. كما
شجبت اتجاهات الكنيسة الشكلية الظاهرية في تنظيم الحياة الأخلاقية. وابتدأ
الكفاح الطويل من أجل الحرية - أي حق الذكاء الفردي في العمل على
تحقيق أهدافه دون أن تعيقه حدود ثابتة - وإذا ما بدأ الانتقاء والرفض كان
ذلك بدء انطلاق العمل الفعلي والقضاء على مكانة الثقة والتقليد في حياة
الفكر. وتطور الأمر إلى بحث أوروبا عن قيم أخلاقية في النظام الطبيعي
نفسه بديلاً عن القيم الأخلاقية الدينية. فكان الاعتقاد أن نظام الطبيعة
يتضمن نظاماً لقانون طبيعي في الأخلاق، يجب معرفته واتباعه، كأي من
المبادئ العقلية التي تضمنتها في ذلك الوقت آلة العالم النيوتونية.

معنى ذلك أن مبادئ الثواب والخطأ والعدالة والظلم كانت بالنسبة
إلى القرن الثامن عشر في أوروبا متجسّمة في منهج العقل والعلم. وأن
المسلّم به كلياً أن لعلم الأخلاق استقلالاً عن أي أسس لاهوتية وإلهية
يمائل استقلال أي نوع آخر من المعرفة البشرية «والحقيقة أن الله أمر
بالمبادئ الأخلاقية مثلما أمر بقانون الجاذبية. لكن مضمون أوامره،
كمضمون جميع قوانين الطبيعة الأخرى، لا بدّ من كشفه بالطرق العقلية
والتجريبية للعلم النيوتوني [وقتها]». وقد سبق أن أعلن مثل هذا المنهاج في
القرن السابع عشر رجال «كهوبز»^(٧) و «سبينوزا»^(٨) وكان «لوك»^(٩) يأمل أن
ينشأ نظام أخلاقي استنتاجي يشبه الرياضيات، وإنما بقي لعصر العقل أن

يقبل هذا الاقتراح بكل قلبه وأن يحاول تنفيذه. وفي هذا الإطار بحث إحدى المدارس عن نقطة استناد لها بالقول بوجود حس أخلاقي خاص أو داخلي لمعرفة الخطأ والصواب.

بكلمة مختصرة يمكن القول إنه من منعكسات التطور الأوروبي ارتباطاً بلاهوت الأرض وعبر التزاوج بين العقل والطبيعة تولدت قيمة ذاتية جديدة للإنسان ملفوفة بمعاني جديدة للقيم الأخلاقية.

صحيح أن ذلك الاتحاد اللاهوتي الأرضي العقلي الجديد بالطبيعة، قد ولد اتجاهات تبدو لنا في غاية الانحراف والشذوذ، ففي فترة من الفترات ناقش «ديدرو»^(١٠) و «هولباخ»^(١١) و «روسو»^(١٢) جميع الحدود المرسومة للأخلاقيات التقليدية، ورغم اقتناعهم ببعض تلك المثل إلا أنهم لم يكتشفوا معنى الفضيلة في العفة بين الجنسين. ضمن أدبيات تلك الفترة يقول «ديدرو» على لسان رئيس قبيلة قدم ابنته لراهب متجول في البحار الجنوبية فرفض التمتع بها: «إنني لا أفهم هذا الشيء الذي تسميه الدين ولكنني لا أظن إلا أنه شرّ طالما إنه يمنعك عن التمتع بلذة بريئة تدعونها إليها جميعاً سيدتنا العظيمة، الطبيعة»^(١٣).

لم يكن الجميع في جراءة «ديدور». والبعض ناصب هذه التيارات العداء، متهماً إياها بتحويل الإنسان إلى كائن غريزي. وندم بعضهم حتى على مساهماته في الإصلاح «ففي مقابل اقتلاع شيطان واحد نبتت عشرة من الشياطين». غير أنه ومهما كانت النتائج الأخلاقية المترتبة على سياق التطور الأوروبي، والمنعكسة علينا في أوضاعنا الراهنة، فيجب التأكيد على الدور المتعظم الذي لعبته في تأكيد شخصية الإنسان حيث حلت الحرية والمسؤولية بتوجيه العقل، محل الخضوع لإرادة التقليد. وأخذ البحث الفكري الجريء المعبر عن الخصائص الفردية يحتل بالتدريج مكان الاعتقادات. قد زادت القيمة الذاتية للإنسان وأصبح الهدف هو «التمتع السعيد الطبيعي السليم بخيرات الحياة في حضارة رفيعة وحكمة الاتزان

وصحته، والاعتدال أو الوسيلة الذهبية. ووجدوا هنا أن اللذات غير الضارة والميول الطبيعية تعتبر الوسائل التي بوساطتها ينظم العقل حياة صالحة، وإنها ليست من الشيطان، فلا داعي إذن إلى اعتبارها ذنباً، إمّا أن يقهر بعون إلهي أو ينهل منه في خجل وشعور بالعار»^(١٤).

أوروبا وتصدير القلق الوجودي:

في مبدأ الأخلاق الطبيعية حدث انزلاق واسع للابتعاد بأكثر مسافة ممكنة عن سياق التقليد والموروثات، غير أن تلك الظاهرة جاءت مرتبطة بمرحلة التحول الكبير في حياة أوروبا من عصر التنوير إلى الثورة الصناعية. بعدها بدأت تستقر القيم الأخلاقية على نحو جديد مضمن في تطور إيديولوجي مغاير.

المباحث الوجودية الآن تقدم لنا أضواء كاشفة على النتائج التي ينتهي إليها إنسان التزاوج بين العلم والطبيعة في إطار اللاهوت الأرضي (الوجودية هنا كحالات تعبير وجداني وليست كمذهب علمي) - الشعور الحاد باتجاه الوجود للعدم عند «هيدجر»^(١٥) والشعور بالغثيان لدى «سارتر»^(١٦) والشعور (بالعبث) لدى «ألبير كامو»^(١٧). هل ينتج ذلك كله من حالة (الملل) التي عبر عنها «أنيس منصور»؟ [وداعاً أيها الملل].

«هذا الملل المطلق ليس في ذاته إلا الحياة عادية تماماً إذا نظر الأحياء إليها بوضوح، وهذا الملل المطلق هو المناخ الذي يعيش فيه إنسان العصر الحديث. الإنسان الحر حرية كاملة بعد أن تحققت له الحرية السياسية وأصبح يمارس حريته الشخصية.. هذا هو الإنسان الحديث، الإنسان الذي يعبر بحياته وكتاباتاته عن الحرية الداخلية كما يعبر عن تأمل آثارها الطبيعية. والوجودية ليست شيئاً سوى فلسفة هذا الإنسان الحديث. فإذا كان لعصرنا جوّه الخاص، فكتاب «وداعاً أيها الملل» هو التعبير الفلسفي عن هذا الجو».

هذه فقرة يستهل بها «جلال العشري» تحليله لكتاب «أنيس منصور» كشاهد على هذا العصر ضمن مؤلفه «ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة»^(١٨).

«وصفنا كتاب: وداعاً... أيها الملل، بأنه بحث في كنه مرض الإنسانية في منتصف القرن العشرين، ذلك لأن أنيس منصور يرى أن الإنسانية مريضة في هذا العصر، وأن مرضها هو مرض الأمراض، تماماً كما وصف الكاتب الإنكليزي الشاب «كولن ويلسون» كتاب «اللامتمي»^(١٩) بأنه: «دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين». فهو يرى أن الإنسانية مريضة في هذا القرن. وكلاهما يخصص الجزء الأكبر من كتابه لتشخيص هذا الداء الذي تعانيه الإنسانية، ثم يقترح (كولن ويلسون قبيل خاتمة الكتاب وأنيس منصور على غلاف الكتاب) الدواء الذي يفضلهُ يمكن للإنسانية أن تشفى من مرضها الدفين. إلا أن كولن ويلسون يصف هذا المرض بأنه مرض الغربية بينما يصفه أنيس منصور بأنه مرض (الملل) ويلتمس كولن ويلسون الخلاص في الرؤية الصوفية أو الكشف الروحاني أو فيما أسماه «طريقة النمو المتسق للإنسان»، أما أنيس منصور فيلتمس الخلاص في الحب تارة وفي العمل تارة أخرى أو فيهما معاً، على اعتبار أن الحب هو الشحنة الوجدانية للعمل، وأن العمل هو الذي (يضع حدّاً لحالات التفرج السلبي والتأمل الحيادي ليتخذ موقفاً إيجابياً من نفسه ومن غيره). في تقديري أنّ كليهما قد عبر عن الدواء الذي يحتاجه مجتمعه... النزعة العملية للشرق والنزعة الروحانية للغرب. وبما أن الشرق يفتقر في مقومات تكوينه الاقتصادي والاجتماعي والثقافي إلى مولدات البواعث للنزعة العملية فلم يَرِ أنيس منصور أمامه غير اللجوء إلى الحب كشحنة وجدانية للعمل».

ولكن كيف يطرح «أنيس منصور» ظاهرة الملل؟ وبالتالي ما هي الأبعاد التي تعكسها في أخلاقية الإنسان المعاصر وأزمته؟ - طالما أننا بصدد البحث في الصورة الأخلاقية والنفسية التي نعيشها -: هنا يستمر تحليل «جلال العشري».

«يرى «أنيس منصور» أن مولد الملل كان على أيدي ثلاثة رجال كبار استطاعوا أن يفتتحوا قرننا العشرين، إن لم نقل إنهم هم الذين صنعوه صنعا، والصنعة والصناعة والتصنيع هي من علامات هذا القرن، قرن الأشياء المصنوعة. أليست كل نواحي البيئة الطبيعية الريفية تصبح بحكم تقدم المدنية بيئة صناعية؟

ويصف «أنيس منصور» كل هؤلاء الرجال، بالصياد الذي مَدَّ يده إلى الشبكة فوجد بها زجاجة مقللة، فلما فتحها خرج منها مارْدُ جبار، كان محبوساً في قاع البحر منذ ألوف السنين. الصياد الأول هو «كارل ماركس» الذي فتح الزجاجة فخرج ماردها على هيئة رجل كادح يطالب بحقه في الخبز. والصياد الثاني هو «سيغموند فرويد» الذي خرج مارده من زجاجة اللاشعور على هيئة غريزة جائعة تطالب بحقها في الجنس، والصياد الأخير واسمه «أنشتاين» خرج مارده على هيئة طاقة هائلة سجلت أول انفجار ذري عرفه التاريخ.

هؤلاء الرجال الثلاثة الذين وجد «أنيس منصور» أنهم بمثابة القوى العاملة في القرن العشرين، هم أنفسهم الكاتب الإنجليزي «ت. أ. لورانس» والرسام الهولندي «فان غوخ» وراقص الباليه الروسي «نيجينسكي» الذي رأهم «كولن ويلسون» على أنهم غرباء يمثلون نماذج ثلاثة لمرض الغربة الذي أصيب به قرننا العشرون. وكما تمثلت قوة الخبز في «كارل ماركس» وقوة الجنس في «سيغموند فرويد» وقوة الطاقة في «أنشتاين»، وحاول كل منهم أن يقضي على داء الملل ولكنه فشل، إذ حاول ماركس أن يقضي على الجوع فحسب، وحاول فرويد أن يشبع الغريزة فقط واكتفى أنشتاين بالتحكم في المادة، كذلك حاول الثلاثة الآخرون أن يشفوا من مرض الغربة بالسيطرة على أنفسهم، لكن سيطرتهم لم تكن كاملة... ذلك أن «لورانس» حاول أن يسيطر على عقله فحسب، و«فان غوخ» على انفعاله، و«نيجينسكي» على جسده. ومن هنا ذهب «كولن ويلسون» إلى أن الرجل

المثالي هو الذي يجمع بين فكر «لورانس» الثاقب وانفعالات «فان غوخ» الجامعة وإدراك «نيجينسكي» لإمكانيات جسده، تماماً كما ذهب «أنيس منصور» إلى أن سعادة الإنسان الحديث لن تتحقق إلا إذا جمع بين هذه القوى الثلاث... الخبز والجنس والطاقة في نوع من التعايش السلمي... وهذه هي أول علامات العصر الذي نعيش فيه.. أن تهتز حياتنا وسعادتنا بين عقلنا وبين هذه القوى الهائلة، ومن هذا الاهتزاز الذي سرعان ما يتحول إلى زلزال، تطفح علامات العصر، وعلى رأس هذه العلامات الإيمان الغريب بالمؤسسة وبالمنظمة وبالنقابة، الإيمان بهذه الأشكال المعنوية، ثم الإيمان بإله آخر اسمه: النظام أو الترتيب.. وهذه الحياة المنظمة أو المنتظمة أو المرتبة أو الرتيبة هي التي أصابت الإنسان بمرض هذا العصر: الملل.. القرف.. الدوخة.. الغثيان.. ولم يحدث في عصر من العصور أن شعر الإنسان بالملل.. ويأن اليوم كغد، وأن الغد كبعد الغد، وأنه لا طعم لشيء ولا لذة لشيء ولا أمل في شيء ولا يأس من شيء... لم يحدث شيء من هذا قبل القرن العشرين».

صحيح لم يحدث شيء من هذا قبل القرن العشرين، ويكفي أن تقرأ ما يكتبه «سارتر» في فرنسا، و«مورافيا» في إيطاليا، و«أوزبورن» في إنكلترا، و«جان كيرواك» في أميركا، وحتى «نجيب محفوظ» في روايته «السمان والخريف». يكفي أن تقرأ هؤلاء جميعاً لترى أن كتاباتهم كلها تصدر من نبع واحد اسمه الملل...»^(٢٠).

إذن، قد اكتملت دورة الحياة التاريخية لطموح «برومثيوس». وعاد في النهاية لا كِنْدٌ للآلهة ولكن كائناً منسحقاً تحت وطأة لاهوت الأرض، رفض لاهوت السماء، وتوجه بمنطق القوة والصراع ليعلو في الأرض، وإذ به يتيه في تضاريسها لتحكمه جبرية هي أكثر وقعاً من جبرية الآلهة التي فضل في السابق أن يسمر على صخرة من أن يطيعها. إن الله هو الكلمة الأخيرة في مسرحية مأساوية بعد أن يقتل الأب والأم خطأ ابنيهما العائد من اغترابه

الطويل.. ولكن الله لا يستجيب فقد سبق له أن منع القتل منذ البداية.

ليست المشكلة - كما طرحتم - في افتراق الفعاليات الوجودية الثلاث: (الخبز - الجنس - الطاقة) ولكن في وجودها مجتمعة ضمن منهجية القوة والصراع التي شكّلت خلفية دائمة ومتجددة لمسار التطور العلمي في أوروبا، بدءاً من إنسان الطبيعة وأخلاقية الطبيعة.. بدءاً من تحوّل الإنسان إلى كائن طبيعي.. بدءاً من التمرد على الوجود الكوني للإنسان في سبيل الوجود الموضوعي. ففي الوجود الكوني يكمن الإله الذي يرتفع بالإنسان عن أسر الموضوعية الطبيعية ليستخلصه لملكوته. أما وقد اختار الإنسان البعد عن هذا الملكوت الإلهي الكوني، فكان لزاماً عليه أن يواجه قدره بشجاعة في ملكوت الأرض، والأرض قاسية.. والطبيعة الإنسانية قاسية حين تندمج في أصلها بحرية الاختيار الطبيعي.

سندان الطبيعة ومطرقة الجبرية المادية:

قد طوقت الجبرية ضمن أرقى أشكالها الجدلية إرادة الحرية الإنسانية المنطلقة. قد أصبحت الذات الإنسانية مجرد (لحظة) في غمار الديالكتيك المادي. طغت الصورة مجسّمة ومكبّرة للتحوّل عبر التناقض، واختفت الماهية الإنسانية من المسرح المنظور وبدأ يفتقدها الإنسان الذي تحوّل إلى مجرد (ظاهرة). هنا يصرخ «أحمد حيدر» في مؤلفه «نحو حضارة جديدة»^(٢١):

«إن مذهباً تغيب منه الذات على هذا النحو ولا يعرف سوى الصيرورة الموضوعية، ومن جهة ثانية تتوالى مراحلها بفعل قوانين محتومة، إن مذهباً كهذا لا يمكن أن يكون ديالكتيكياً، فالديالكتيك هو حوار الذات والموضوع وليس حوار قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ثم إن الديالكتيك مغامرة دائمة لا يستطيع المذهب أن يقدم لها أي ضمان، أما هنا فالتاريخ محكوم بالمذهب الذي يبدو ضماناً كلياً».

ولكن هل حكم «ماركس» الديالكتيك بالمذهب؟ لا أظن الأمر كما افترضه «أحمد حيدر» فقد شبه «ماركس» نفسه إزاء دراسة التطورات التاريخية بعالم الطبيعة إذ يقول في مقدمة «رأس المال»^(٢٢): «إن عالم الطبيعيات لكي يقف على طرائق الطبيعة، إما أن يدرس الظواهر حين تعرض ذاتها في أبلغ أشكالها وأقلها تشوّشاً بحالات الفوضى والخلل، أو إنه يجري تجاربه في شروط تؤمن انتظام سيرها ما أمكن. إنني أدرس في هذا المؤلف أسلوب الإنتاج الرأسمالي وعلاقات الإنتاج والتبادل المطابقة لها. وإنكلترا هي المكان التقليدي (الكلاسيكي) لهذا الإنتاج. لهذا السبب أستعيرُ من هذه البلاد الأحداث والأمثلة السياسية المستخدمة بمثابة صور توضح تطور نظرياتي. فإذا كان القارئ الألماني يسمح بهزة منكبين فريسية في موضوع حالة العمال الإنكليز، الصناعيين والزراعيين، أو يهدد نفسه بفكرة متفائلة بأن الأشياء لا تصل إلى هذا الحد في ألمانيا أرى نفسي مضطراً لأن أصرخ في وجهه. هذه القصة هي قصتك أنت..».

أراد «ماركس» أن يوجد العلم نفسه ولم تكن الجبرية فيما افترضه ماركس من حتمية المصير الشيوعي.. الجبرية ليست في التنبؤ الافتراضي ولكن في معادلات العلم نفسه الذي جعلت هذا التنبؤ ممكناً. فالقضية ليست مع ماركس وحتمياته التاريخية وإنما هي مع الصياغة الأوروبية لمعطياتها العلمية عبر لاهوت الأرض في الشكل الماركسي. إن الماركسية هي نتيجة طبيعية للأهوت الأرضي الذي سارت أوروبا في اتجاهه - أخلاقياً ونفسياً منذ ثلاثة قرون، ماركس راقب الزرع وحصده وأعلن عن هويته الحقيقية. غير أن الغرب لا يريد الإعلان عن هذه الهوية، فضخم التركيز على الجبرية والحتمية مغبشاً بذلك النظر إلى جوهر الموضوع. سقوط فاوست في مستنقع الأرض. ولم يفعل ماركس سوى رسم صورة السقوط بكل تفاصيلها تماماً كما فعل في «البيان الشيوعي».

يعود «ماركس» في مقدمة «رأس المال» إلى مقال نشرته مجلة

«الرسول الأوروبي» الروسية التي كانت تصدر في بطرسبرج - عدد مايو
١٨٧٢ / ص ٤٢٧ - ٤٣٧ . - ليجد في عرضها لكتابه صورة حقيقية لطريقة
تفكيره (٢٣):

«ثمة شيء واحد يشغل ماركس: وهو أن يجد قانون الظاهرات التي
يدرسها، وليس فقط القانون الذي يتحكم في شكلها المتوقع وفي ارتباطها
الذي يمكن ملاحظته خلال برهة معينة من الزمن، لا، فالذي يهم ماركس،
فوق كل شيء، إنما هو قانون تغييرها، قانون نموها، يعني قانون انتقالها
من شكل إلى شكل آخر، من نظام ارتباط إلى نظام آخر، وحين يكتشف
ماركس هذا القانون، يفحص بالتفصيل النتائج التي يظهر بها في الحياة
الاجتماعية... وهكذا - إذن - لا يهتم ماركس إلا بشيء واحد، وهو أن
يقيم الدليل، ببحث علمي صارم، على ضرورة النظم المعينة للعلاقات
الاجتماعية، وأن يتثبت جهد المستطاع من صحة الوقائع التي استخدمها
كنقطة انطلاق ونقطة ارتكاز. ولهذا يكفي أن يبين، مع ضرورة النظام
الحالي، ضرورة نظام آخر، عليه أن ينتقل حتماً إليه، سواء أكان الناس
يؤمنون به أو لا يؤمنون ويدركونه أم لا يدركون، إنه يواجه الحركة
الاجتماعية بوصفها سياقاً طبيعياً من الظاهرات التاريخية. وهو سياق خاضع
لقوانين ليست فقط مستقلة عن إرادة الإنسان وإدراكه ومقاصده، وإنما هي
على العكس تعين إرادته ووعيه ومقاصده... فإن العنصر الواعي يلعب
دوراً ثانوياً على هذا النحو في تاريخ الحضارة...».

وهنا أفق لاتساءل هل هناك إمكانية الانفراج لصالح (الذاتي) في
الموضوع. حين يكون هذا الموضوع أطروحة علمية غير قابلة لأكثر من
تفسير للظاهرة.. إن تجريد الماركسية من الجبرية، ليتخذ الديالكتيك مكانه
بحرية في حياة الإنسان، منطلقاً من الحوار بين الذات والموضوع، هو أمر
غير ماركسي.. ليس بمعنى الماركسية كمذهب واتجاه، ولكن بمعنى
الماركسية كخلاصة وكصياغة لهوية التطور العلمي الأوروبي. إن محاولات

الامتداد بالماركسية إلى خارج جبريتها وإغائها للذات، هذه المحاولة التي نتعرف عليها اليوم في كتابات «جارودي» وغيره هي نوع من التوفيقية التي تحاول حلّ الأزمة بإيجاد أزمات أخرى. إذن لا يمكن أن نفرغ المذهب عن الديالكتيك القائم على الأسس المادية لنحصره في حدود الحوار بين الذات والموضوع. وحين يتفاهل «أحمد حيدر» بالنزعة الإنسانية، التي تتحرك ضمن المذهب الماركسي في (ماركسية القرن العشرين) عليه أن يتذكر أنّ هذه النزعة الإنسانية هي نزعة خارجية (ذاتية)، وبالتالي فإن كل محاولات التجديد الجذري في الفكر الماركسي لا تعني سوى نهاية الماركسية نفسها. وأرجو أن يكون هذا المعنى بالذات هو الذي قصده «أحمد حيدر» في قوله: «تتجلى هذه النزعة الإنسانية في إصرار المؤلف على ما يسميه باللحظة الذاتية، وعلى أبعاد الإنسان، وعلى صفة الاحتمال في التاريخ.. وبذلك يبدو أن الإنسان المشخص يتهيأ للعودة رغم تضخم التكنيك وهذه ظاهرة تدعو إلى التفاؤل.. ولكن الماركسية لا تسمح بعودة الإنسان على هذا النحو إلا إذا تنكّرت لنفسها، إن الماركسية لا تملك إمكانية التجدد إلا إذا حطّمت هيكلها القديم ثم عمدت إلى بعض مفاهيمه المبعثرة وأعدت صياغتها من جديد، وهذا ما لن يحدث من داخل الماركسية».

لعل «أحمد حيدر» قد أراد أن يقوم هو بتحطيم الهيكل القديم للماركسية. ولكنّه اكتشف في النهاية أنه بعد تحطيم كل شيء، لم يتبقّ لديه سوى (مفاهيم مبعثرة) أعاد صياغة جزء منها ليصل إلى إنسانه الجديد (إنسان القضية) الذي يقوم بجهد خارق للطبيعة، من أجل أن يسيطر على السياق العفوي للصيرورة منطلقاً من قيمته: «إن القيمة الإنسانية تبدو خلال التاريخ مثل حضارة في الصحراء: تعمل الرمال على دفنها باستمرار، وعلى أصحابها أن يزيلوا عن وجهها كل حين آثار الرياح...»... ولكن كيف يمكننا إزالة آثار الرياح؟.. اكتشفه «أحمد حيدر» في «تغيير بنية الذات، وذلك بأن نخفض حاجتنا إلى الحد الأدنى فتضيق رقعة الضرورة لكي يتسع

أفق الحرية التي ننفقها في تحصيل الماهية».. «ذلك هو الدرس الذي نستقيه من الصوفية، إن العالم يستغرقنا ما لم نتخذ منه موقفاً، والموقف المقترح هو تمثل العالم وامتصاصه من أجل بناء الذات ونموها، وذلك بأن نبقي من علاقاتنا بالعالم على ما يعين الذات في رحلتها نحو ماهيتها المفقودة فحسب».

لم يجد «أحمد حيدر» حلاً. وكذلك مدارس الوجودية المختلفة بل إن تناثر أفكار «نحو حضارة جديدة» يذكّرنا بمحاولات مماثلة في عصور التنوير الأوروبي حاولت ضبط الأخلاقية الطبيعية بقيم إنسانية أسمى.. المشكلة الكبرى تظل كامنة في الانطلاق من لاهوت الأرض نفسه، وليست هذه المدارس القائمة ضمن لاهوت الأرض سوى انشقاقات ذاتية تأملية اندفعت بتأثير أزمة اللاهوت الأرضي في محاولات الإصلاح من الداخل.. إن «برومثيوس» يرسف في أغلال جديدة وليس ثمة وسيلة لإنقاذه إلا بتحطيم هذه الأغلال نهائياً ولكن هل يريد برومثيوس؟

ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول

(تعقيبات - شروحات - هوامش)

الصفحات	الرقم	الموضوعات
٢٧٧	٢	- إشكالية الإسقاط الأوروبي على الفكر العربي المعاصر
٢٨٨	٤	- تاريخانية العظم وعاطف باتجاه القطيعة المعرفية: (لماذا نرفض القطيعة مع التراث) (منهجنا ليس نهائياً ولا مغلقاً)
٢٩٢	٦	- د. خليل وإشكالية التحول بالدين إلى أيديولوجيا: (أهمية انتقاء النماذج المعرفية في الإطار الكلي للأيديولوجيا)
٣٠٢		(تأثير عقلانية ابن رشد في حركة الإصلاح والتنوير الأوروبي)
٣٠٥	١٤	- المشكل الأخلاقي في البحوث الوضعية من تفكيك المسلمات إلى تفكيك الذات: (نهايات الماركسية والبراجماتية)
		(أخلاقهم وأخلاقنا بين الوضعية والكونية) (الاتجاه نحو فلسفة القيم الكونية)
٣٢٣	٢٠	- الخروج من مأزق اللامتمي

ملحق الفصل الثاني - الجزء الاول

(تعقيبات - شروحات - هامش)

(١) د. صادق جلال العظم - نقد الفكر الديني - دار الطليعة - بيروت (لترقيم فقرات الاستشهاد اعتمدنا الطبعة السادسة - آب ١٩٩٤) عوضاً عن الأولى التي سبق وأن أخذنا بها.

(٢) إشكالية الإسقاط الأوروبي على الفكر العربي المعاصر:

كنا قد بحثنا منعكسات التداخل ما بين الحضارة الأوروبية الحديثة والواقع العربي التقليدي حيث نتج على مستوى الفكر الديني ما أسميناه بفكر (المقاربات) و (المقارنات) - راجع هامش المداخل التأسيسية رقم ٧ - إضافة إلى توليد مفهومات ليبرالية وثرورية بأشكال ومضامين مختلفة. وهناك الآن من يشير إلى إشكالية ظهور (المثقف العضوي) في مجتمعاتنا وفقاً لتحديدات (أنطونيو غرامشي - توفي ١٩٣٧)^(١).

وقد يبدو من بعض الدراسات أن ثمة غزو أوروبي حقيقي قد تم فعلاً على مستوى الواقع العربي بحيث يندفع د. صادق جلال العظم للتأكيد على أن شعبنا العربي قد (ورث حصيلة) المؤثرات الأوروبية (بشكل مكثف للغاية) بحيث أن (التحول الكبير الذي طرأ على العالم الأوروبي في فترة تتجاوز الثلاثة قرون نعانيه نحن الآن ولكن بسرعة مذهلة وبفترة وجيزة من الزمن).

يبدو أن د. العظم قد اندفع أكثر من اللازم في هذه الفرضية، أو عله أراد أن يبرر بها حماسه لنقد الفكر الديني، فلو كانت هذه الفرضية متحققة لما ألف د. العظم كتابه الآخر، بعد هزيمة ١٩٦٧ (النقد

الذاتي بعد الهزيمة - ١٩٦٩) منحياً باللائمة على (العقلية التقليدية التي تنتمي إلى أطوار البداوة والزراعة والتعلق بالغيبيات).

إن سيادة هذه العقلية التقليدية تعني - من جانب آخر - أننا لا نعاني التحول بتلك (السرعة المذهلة وبفترة وجيزة من الزمن) اختصاراً للقرون الأوروبية، كما اعتقد العظم.

قد توقف الدكتور (إبراهيم بدران)^(ب) لدى هذه الظاهرة وقدم لها لوحة وصفية، ثم بحث عن أسبابها في غياب دينامية التطور والارتقاء العلمي داخل - أو من داخل - المجتمعات العربية بحيث يخرج العلم من كونه معلومة أو خبراً أو نشاطاً نخبويّاً محدوداً إلى ظاهرة أو مؤسسة أو مدرسة لها بعدها الاجتماعي ولها وظيفتها التاريخية. وبمعنى آخر أن التطور العلمي وثورته الاجتماعية وتوليداته الفلسفية لم يكن جزءاً من جدلية المجتمع العربي الداخلية، بما يؤدي إلى أن يسقط التطور العلمي الأوروبي نفسه على المجتمعات العربية بحثيات تدعو إلى التباس وتساؤل. فماذا يقول د. إبراهيم بدران؟:

«أين يذهب العلم في العقل العربي؟ وماذا يقع لهذا العلم في جسم المجتمع العربي بأفراده ومؤسساته وجماعاته وأقطاره؟».

مع بدء الثورة العلمية المعاصرة في أوروبا بدأت ثورة في العقل البشري متزامنة وموازية. ومع ازدهار العلم وترسخ مسيرته المعاصرة ازدهرت إلى جانبه الفلسفة، وازدهرت الفنون والآداب، وارتقت العقلية الاجتماعية هناك. وأخذ الفكر في النضج والمجتمع كله في التحرك باتجاه العلم والعقل. وفي المنطقة العربية نكاد نلاحظ عكس ذلك تماماً، المتعلمون يتزايدون ومظاهر المعاصرة والتحديث يزداد انتشارها في البقاع العربية، ومع ذلك يتراجع الفكر وتراجع الفلسفة وتدهور الثقافة وتضمحل الفنون والآداب إلى درجة ملفتة للنظر. وقبل أن يكون في المنطقة العربية جامعات تدرس العلم والفلسفة والآداب، كان هناك فلاسفة وعلماء وأدباء «بمقياس نسبي» أوضح رؤية

وأغزر إنتاجاً وأكثر تأثيراً وأخصب إبداعاً.. أما الحقبة المعاصرة فهي مختلفة ومتناقضة جداً، بل يكاد يلحظ الدارس للمنطقة العربية فروقاً في النوعية وتدهوراً واضحاً في المستوى والإنتاج العقلي من عقد إلى عقد، بالرغم من أن مثل هذه الفروق لا تدرك عادة إلا على مدى فترات طويلة، ويكاد يجمع العديد من الباحثين على أن حقبة الخمسينات والستينات في المنطقة العربية كانت أكثر خصباً وأعلى وعياً وأكثر ديناميكية وأعمق رؤية من حقبة السبعينات والثمانينات. كل ذلك يشير إلى أن شيئاً ما يعمل على فصم نظام العلم عن نظام المجتمع بالرغم من وجود النظامين في حالة تداخل ظاهري، وهذا التداخل يتطلب من الدراسة والتحليل الشيء الكثير للتعرف على أعماقه وعلى فاعلية هذه الأعماق وعلى المدى الذي وصلت فيه «العمق الحرج»، والذي بدون الوصول إليه، أي العمق الحرج، يبقى النظامان غير قادرين على إحداث التخلية الجديدة ونعني بها العلمية الاجتماعية الخاصة المتنامية.

لقد أدى عدم إدراك الطبيعة التاريخية «لنظام العلم» وتمثلها إلى أن تحول العلم في العقلية العربية إلى مادة إخبارية أو معلوماتية قائمة بذاتها بلا زمان وبلا مكان وبلا خلفية اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية، سواء كان ذلك في العلوم الإنسانية أو في العلوم الطبيعية. وبذلك لم يرافق «الفيض الإخباري» أو «المعلوماتي» الذي تبثه المؤسسة الإعلامية العربية أي تغيير أو تطوير أو تحديث للمحاكمة العقلية الكامنة وراء «العلم» الذي يبيث أو يعطى أو يذاع، وأصبح من السهل على العقل العربي المعاصر أن يقفز في موقفه «العلمي» من الحقبة الإغريقية إلى الحقبة الإسلامية إلى حقبة النهضة الأوروبية إلى الحقبة المعاصرة، ثم يعود إلى أي منها خلال الأطروحة نفسها دون أن يرى الفروقات الضخمة التي تكتنف هذه القفزات، ودون أن يتبين ما يتطلب ذلك من نفي وتقادم وإلغاء. وهو في كل مرة يواجه فيها

تحدياً معاصراً في العلم الطبيعي أو الفلسفة أو الثقافة أو الفن أو السياسة أو التاريخ، نراه يستخدم كل أدواته العلمية المعاصرة للعودة إلى حقبة التاريخ العربي القديم، يشير إلى علمائها، ويضمن إلى مفكرها ويكاد يقارن العصر القديم بالعصر الحديث عالمياً بعالم، ونظرية بنظرية. صحيح أن هناك أسباباً أخرى نفسية - اجتماعية، ونفسية - سياسية وراء هذا القفز وتلك المقارنات، ولكن من أهم هذه الأسباب أو من أهم الأسباب التي تجعل مثل هذه القفزات والمقارنات مستساغة ومقبولة للعقل العربي المعاصر والإنسان المعاصر هو كون «العلم» مجرداً من تاريخه ومن تاريخانيته.

ولذلك أصبحت السمة الغالبة على متعلمينا وعلمائنا المعاصرين أنهم يحملون «علوم القرن العشرين بمنطق القرن الثامن والتاسع والعاشر». ولأن الثقافة العربية لم تتغير جذرياً خلال حقبة هائلة الطول تبتدى بالعصر الجاهلي، وتتعمق وتتوسع خلال العصر الراشدي فالأموي فالعباسي الأول، ثم تعود فتضيق خلال العصر العباسي الثاني، ثم تكاد تختنق خلال القرون الستة التي تلت ذلك العصر، ثم تنفج بالتدرج حتى تصل إلى ما وصلت إليه الآن، لذلك نجد العقل العربي يعيش في «علمه» مع امرئ القيس والنابغة الذبياني وعنتره وطرفة وزهير بن أبي سلمى ولبيد وابن عباس وعلي بن أبي طالب وسيبويه والخليل بن أحمد، ومع الكندي والفارابي وابن الهيثم وابن سينا والصوفي وابن النفيس والبيروني والخوارزمي وابن البيطار وابن رشد والغزالي وابن خلدون، ثم ينتقل إلى رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومن تبعهم.

وهو - أي العقل العربي - في كل مرحلة من مراحل نموه ونضجه يتكئ على هذه القاعدة الثقافية سواء كان طبيياً أو رياضياً أو اجتماعياً أو مؤرخاً، وقد أدى هذا الموضوع وبحكم التأثير المتبادل أن أخذ علماء الحقبة المعاصرة بإعادة العمل في المادة العلمية القديمة والمادة

الثقافية القديمة لإحيائها وإعطائها ثوباً معاصراً، ثوباً من المعاصرة وثوباً من «العلمية». وأخذت أدوات العلم المعاصر ومنجزاته التكنولوجية المتقدمة تُستخدم على أوسع نطاق لتحقيق هذه الغاية، أي عصرنة الماضي. وبطبيعة الحال فإن جوهر العمل على هذه المواد لم يكن نقدياً ولكنه كان تبريرياً وتعليلياً. وتغصص المجالات والكتب وبرامج الإذاعة والتلفزيون بالميثاق بل والآلاف من العلماء المعاصرين الذين يساهمون بدورهم في تسخير علمهم لصالح الحقبة الماضية ولصالح «العلم الماضي» والثقافة الماضية. ولعلّ من أبرز الأمثلة على ذلك إنشاء مؤسسات علمية ترصد لها الأموال لإحياء العلوم القديمة كالطب الإسلامي على سبيل المثال. وهكذا فإن:

«غياب تاريخية العلم في العقلية العربية قد دفعت العقل العربي المعاصر بعيداً إلى الوراء في أعماق التاريخ، وتحول دوره من صانع للمستقبل من خلال تطوير نظام العلم العربي المعاصر إلى مرمم للماضي ومزخرف له».

نعم، لم تتولد الثورات العلمية في إطار التطور التاريخي للمجتمع العربي ومن داخله لتفاعل به جدلياً، وعلنا نستطيع توضيح الأمر أكثر لو طرحنا العلاقة الجدلية بين المعلومة العلمية والتطور الفكري والفلسفي كما أورد د. عبد السلام بن عبد العالي ود. سالم يفوت (ج).

«ليس بإمكاننا أن نفصل تاريخ الفلسفات عن تاريخ العلوم «فدور الفلسفة كان ذا أهمية كبرى، وإن تأثير المفاهيم الفلسفية على نمو العلم وتقدمه كان يمثل التأثير الذي أحدثته التصورات العلمية على نمو الفلسفة»، وربما كان بإمكاننا أن نقيم جدولاً عاماً نستطيع أن نربط فيه جميع الفلسفات الكبرى بعلوم بعينها كانت تشكل نموذج الحقيقة ومثال المعرفة اليقينية. ذلك ما يفعله بياجي مثلاً في كتابه السابق الذكر «حكمة الفلسفة وأوهامها» يقول: «يظهر أن مما لا جدال

فيه أن أكبر المذاهب الفلسفية ينحدر من تأمل حول الاكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم، أو حول ثورة علمية خاصة عرفها عصرهم أو العصر الذي سبق وجودهم مباشرة. ذلك هو الأمر فيما يتعلق بأفلاطون مع الرياضيات، وأرسطو مع المنطق والبيولوجيا وديكارت مع الجبر والهندسة التحليلية، ولايبنتز مع حساب اللامتناهيات، وبتجريبية لوك وهيوم وتمهيدها لعلم النفس، ويكنط مع العلم النيوتوني وتعميماته، وبهيجل والماركسية مع التاريخ وعلم الاجتماع، إلى أن نصل إلى هوسرل مع المنطق الرمزي كما هو عند فريجه» ونستطيع أن نكمل القائمة فيما يتعلق بالفكر المعاصر ونشير إلى ما تعرفه الدراسات اللغوية مع البنيوية أو المباحث المنطقية عند التحليليين.

إلا أن الرابطة التي تشد العلوم إلى الفلسفة ليست قط رباطاً خارجياً، فالعلاقة التي تربط تطور الفكر العلمي بالفلسفة علاقة جدلية. وهذا يعني أن ذلك الرباط رباط داخلي يتكون فيه كل طرف بتفاعله وفي تفاعله مع الطرف الآخر. إن الفكر العلمي تكون، ويتكون، في تفاعله مع الفلسفة وبفعلها بل وفي حضنها: «فتاريخ الفكر العلمي يثبت لنا أن:

أ - الفكر العلمي لم يكن قط منفصلاً عن الفكر الفلسفي.

ب - الثورات العلمية الكبرى قد تحددت بانقلابات وتحولات في المفاهيم الفلسفية.

ج - الفكر العلمي، وأقصد هنا العلوم الطبيعية، لا ينمو في الخواء، بل إنه يوجد دوماً داخل سياق في الأفكار والمبادئ الأساسية، والأوليات البديهية التي كانت تعد من مجال الفلسفة».

إذا كنا قد أدركنا أننا لم نلد الثورة العلمية من داخلنا ولهذا لم نتفاعل بها اجتماعياً وفكرياً، فلنا أن نتساءل:

أولاً: لماذا لم يكن بمقدورنا أن نفعل ذلك؟

وثانياً: ماذا ينبغي علينا أن نفعله؟

إذا رجعنا لمكانن الدفع التطوري في أوروبا، علمياً وفلسفياً - بالرجوع إلى: (الهامش رقم - ٢ - في الفصل الأول)، من حيث الصراع العقلاني ضد اللاهوت، والصراع الاجتماعي والاقتصادي بين الطبقات، ومجمل النسق الحضاري والتاريخي العام الذي أدى إلى هذه التفاعلات الصراعية الحادة. «إضافة إلى قيمة المعلومة العلمية والكشوفات بالنسبة للمجتمعات المتصارعة حيث تحاول على صعيد فردي وقومي تأمين تقدمها بمنطق الهيمنة والاحتكار» وصولاً إلى منطق (برومثيوس) و (فاوست) نجد أن قوة الدفع التطوري لتلك الحضارة هو وليد نسقها. وهو نسق ينتج الكثير على الصعيد المادي ويؤدي إلى الكثير من الانهيار الإنساني. وينفس منطقهُ يدمر نفسه من الداخل، عبر صراعات تمتد آثارها إلى البشرية كلها، كالحرب العالمية الأولى ثم الثانية وظاهرة الاستعمار والتدخل المسلح.

النسق العربي الإسلامي يختلف عن ذلك جذرياً، فقواه المحركة في وحدته الداخلية (تأليف قبائل الجزيرة) وتفاعله العالمي كانت هي (الكلمة والرسالة)، وبموجب تلك الكلمة استوى على سطح الحضارات التقليدية القديمة ما بين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً في الوسط من العالم ومتمركزاً في المنطقة الوسط لتداخل القارات الثلاثة.

أدت تلك الوضعية للحالات التالية:

١ - التداخل بين الشعوب المختلفة بمنطق عالمي خارج منطق (التمركز على الذات) الذي اقتصر على أمور الخلافة العربية كرمز سيادي. وأحياناً شكلي - فيما إذا هيمن عنصر معين من غير العرب على شؤون الدولة - وقد حدث هذا منذ بواكير الخلافة العباسية.

٢ - أن العالم الإسلامي قد اتسع لأنماط اقتصادية عديدة حيث تنوعت قواعد الإنتاج الطبيعي والحرفي من حرير وتوابل الهند والصين

وإلى مناجم الذهب في إفريقيا، فاتسع هذا السوق العالمي المفتوح للتبادل الحر، غير المحكوم بالاحتكارات.

٣ - أن التشريعات الإسلامية التي تمنع الربا بما يؤدي إلى الحد من تركيز فائض القيمة، وتتدخل في علاقات الإنتاج، كما تفتت الإرث، قد حالت دون التركيز الطبقي.

فجدلية التاريخ العربي الإسلامي قد ارتبطت بنسق حضاري وتاريخي وبمكونات اقتصادية واجتماعية هي النقيض الكامل للنسق الأوربي. وقد بسطنا ذلك في دراستنا اللاحقة - بإذن الله - تحت عنوان: (الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن - دراسة تحليلية لمعالجات الصحة الإسلامية والبحث عن القوانين الذاتية للخصوصية العربية).

فلم تكن هناك معركة حادة بين العقلانية والدين، بمنطق المعركة بين العقلانية واللاهوت والتراتب الكهنوتي في أوروبا. ففقهاء الإسلام لم يبيعوا صكوك الغفران وإنما كانت المعركة بين (النقل والرأي) وبين الفلسفة العقلانية والحروفية النصية الظاهرية، وبين التأويل والتفسير. فلم تبتدع محاكم التفتيش ووجود استثناءات لا يعني التعميم.

أما على الصعيد الاقتصادي فإن سيادة المنطق التجاري التبادلي في إطار سوق عالمي مفتوح لم يحتم منطق الاحتكار، كما لم يؤد إلى تنمية الحرف اليدوية باتجاه صناعي، إضافة إلى أثر التشريعات الاقتصادية الإسلامية في الحيلولة دون تركيز فائض القيمة ونشوء الطبقات.

ولعلنا حين ندرس عوامل الصعود والانهار - كما درسها ابن خلدون - من داخلية المجتمع العربي الإسلامي سنكتشف تعلقها بمنطق (الدورة التاريخية) التي تبدأ فتية حين الصعود ثم تترهل عند الشيخوخة مع إضافة المحركات الاجتماعية والاقتصادية إليها، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بالأطوار الخمسة (طور التأسيس ثم الانفراد بالملك ثم الفراغ

والدعة ثم القنوع والمسالمة ثم الإسراف والتبذير^(د) ولم يتعرض للمحركات الإنتاجية لأنها لم تكن ضمن ذلك النسق.

وننتقل إلى السؤال الثاني: طالما أن هناك فوارق جذرية في النسق فماذا ينبغي علينا أن نفعل، آخذين في الاعتبار ملاحظات (د). إبراهيم بدران) وملاحظات الدكتورين بن عبد العالي ويفوت؟

حاول د. برهان غليون أن (يصحح) محاوراتنا حول قضايا التقدم والتحديث والحداثة^(هـ) وضرب يمناً ويسرة، وقال قولاً وانتهى إلى رأي حول (ضرورة تبني سياسة ثقافية تتيح اللحاق بأسرع ما يمكن بالإنتاج الثقافي والعلمي الغربي، وتصبح متمحورة بالضرورة حول التعليم المنتج للأفكار والعلوم والمعارف، وحول الإنجازات الكبرى العمرانية أو التكنولوجية. وأفضل طريقة لتجاوز التخلف الثقافي تتركز عندئذ في الاستيراد السريع للمعطيات والمنتجات الثقافية الكبرى في الغرب.

ولكن: كيف وصل الدكتور برهان غليون إلى هذه النتيجة؟

«ليس هناك أي شك أن نمط الحضارة الراهنة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذه النمط هو الحركة الأساسية السائدة في عالمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الأيديولوجيات والمذاهب السياسية. لكن على المرء أن لا يؤخذ بالمظاهر فقط. إن أشكال الحضارة الحديثة تعم اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية. والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية أو بشكل أكثر دقة، نموذج الحياة الأميركية الذي يقود الحضارة الراهنة، هو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكربها. وهذا التصور الذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب هو الذي يلهم، وسيظل

يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال. ولا يهم
الشعارات التي تغطي هذا النضال: الحزبية الليبرالية أو الاشتراكية.
فهذه الشعارات تشير إلى الاختلاف في تصور أفضل الوسائل للوصول
إلى الهدف أكثر مما تعبر عن تناقض الأهداف. وبقدر تطوير وسائل
إعلام ذات مدى وطاقة كونية لا بد أن تظهر ثقافة ذات طابع كوني
وعالمي - أي نموذج كوني للتفكير والحياة والإنتاج والاستهلاك.

لكن من هنا إلى أن يصبح بالإمكان حصول تعميم فعلي لهذا
النموذج، هناك طريق طويلة وشاقة، ومصاعب لا حصر لها. ومن
الممكن جداً أن تنتهي الحضارة الراهنة قبل أن يتم تعميمها، أو تعميم
نتائجها الإيجابية وثمراتها على كل أفراد البشرية. ويزيد من هذه
المصاعب كون هذا النموذج ذاته في تطور مستمر. وهو يتعرض
لظفرات عميقة مستمرة بحيث أن جزءاً من المجتمعات الإنسانية لا
يصل إلى إحدى مستوياته الدنيا حتى يكون الجزء الآخر القوي قد
تجاوز هذا المستوى وحطم الرقم القياسي وجعله غير ذي مفعول.
وأجبر بالتالي القسم الثاني من العالم إلى إعادة النظر في مكتسباته
والشك فيها من جديد. ليس هناك إذن أي حد تاريخي ممكن للتعلق
الشديد بالنموذج الأعلى المتطور والطموح إلى اللحاق به. ولا يبدو
أن هناك إمكانية جديدة في المستقبل لتعميم الحضارة الغربية طالما
استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود.

من عدة وجوه، يشكل المجتمع العربي مثلاً على هذا اللحاق
المستحيل بالحضارة. فالمجتمع العربي اليوم مجتمع عصري حديث،
في نظام إنتاجه المادي الصناعي والزراعي، كما في نظام إنتاجه
المعنوي والأدبي - وهو لا يشبه أبداً ما كان عليه منذ قرنين أو بعض
العقود فقط ومع ذلك فهو يبدو بعيداً جداً عن النموذج السائد
للحضارة الراهنة: في نظام إنتاجه المادي كما في نظام إنتاجه
المعنوي والروحي. أي في قيمها الجوهرية. والهوة التي تفصله اليوم

عن أعلى الهرم الحضاري أعمق بكثير من الهوة التي كانت تفصل مجتمع القرن الثامن عشر العربي أو التاسع عشر عن مثيله الغربي في الفترة ذاتها. وهذه الهوة ستكون أعمق في القرون القادمة بقدر ما أن تطور النظام الدولي غير المتكافئ يخضع لقاعدة السلسلة الهندسية وليس السلسلة الحسابية».

ثم بعد رأي د. برهان غليون، نأتي إلى هذا الكتاب (العالمية الإسلامية الثانية) حيث تتداخل ثلاثة الغيب والإنسان والطبيعة في الدفع بالإنسان العربي، ليس باتجاه نموه الذاتي فقط ولكن باتجاه حضارة عالمية بديلة.

إن مشكلة المفكرين العرب أنهم لم يتعرفوا على مقدمات تاريخهم وعلى جدلية هذا التاريخ، والخصائص التي تكون ضمنها مجتمعهم والنسق الذي يحكمه. فهو مجتمع (الكلمة) بها ولد، وبها يستمر، وبها يسقط، كما أسقط موسى الألواح على رؤوس من عبدوا العجل، وبها يكون (تدافعه) مع (الكلمات النقيضة) وبها يكون خلاصه. أما ثروات الأرض كلها فهي تحت نعليه ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٨﴾﴾ (التوبة: ج ١٠ ي: ٢٨).

ومع الثروة، هناك مداخل العالم ومخارجه، من جبل طارق وإلى قناة السويس وإلى باب المنذب وإلى مضيق هرمز. وأبناء تجاوزوا الثلاثمائة مليوناً وبرصيد ديني بشري يتجاوز المليار مسلم. فلا يتبقى من جهد سوى توسيع آفاق (الكلمة) ومعانيها داخل هذا العقل، وعبر نهج معرفي مفتوح بروح علمي تحليلي لآيات الكتاب الذي شكل (الكلمة)، فينبعث الإنسان العربي من داخله ويكون للعالم.

أ - د. منصف وناس - المساهمات العربية المعاصرة في مسألة المثقف العربي - الأنتيليجنسيا العربية - المثقفون والسلطة - منتدى

الفكر العربي - عمان/الأردن - ط ١ - ١٩٨٨ - ص ٢٢٢/٢٢٣.
كذلك:

د. عمار بالحسن - أنتليجنسيا أم مثقفون في الجزائر - دار الحدائق -
بيروت ط ١ - ١٩٨٦ - ص ١٦٨.

ب - د. إبراهيم بدران - حول مفاهيم العلم في العقلية العربية -
المؤتمر الفلسفي العربي الثاني - الجامعة الأردنية - مركز دراسات
الوحدة العربية - ط ١ - سبتمبر/ أيلول ١٩٨٨ - ص ٢١٥ وإلى
٢٢١.

ج - د. عبد السلام بن عبد العالي ود. سالم يفوت - درس
الإبستمولوجيا - مصدر سابق - ص ٦٣ و ٦٤.

د - د. زينب محمود الخضيرى - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون -
دار التنوير - بيروت - ط ٢ - ١٩٨٥ - الصفحة ١٨٤ إلى ٢٠٠.

ه - د. برهان غليون - مجتمع النخبة - معهد الإنماء العربي - ط ١ -
بيروت ١٩٨٦ - من ٢٦٠ إلى ٢٦٣.

(٣) د. عاطف أحمد - نقد الفهم العصري للقرآن - دار الطليعة - بيروت -
١٩٧٣.

(٤) تاريخانية العظم وعاطف باتجاه القطيعة المعرفية:

الدكتوران، العظم وعاطف، وهما نموذجان للإسقاط الأوروبي في
فهم تطور الفكر العربي - الإسلامي، يرفضان (عصرنة) الفهم للدين.
ويصران على تثبيت معاني النصوص ضمن تاريخانية إنتاجها. ونحن
معهما في أمرين:

أولاً: أن المبحث التاريخاني ينطبق على إنتاجية التراث، أي على
عصر التدوين، ليس فقط بالنسبة للكيفية التي فسر بها القرآن أو دُون
بها الحديث أو تحددت فيها معالم أصول الدين وأصول الفقه، ولكن
أيضاً تقعيد اللغة العربية نفسها.

ثانياً: أن التوجهات العصرانية في الكتابات توجهات مضلة إلى حد

كبير، فهي وإن جاءت مفارقة للتراث إلا أنها لم تبني عصرانيتها على فهم داخلي للنص القرآني فهذه المحاولات أقرب إلى (المقاربات الوضعية) منها إلى المنهجية القرآنية راجع (العالمية الثانية - بين العصرانية والعرفانية - المداخل التأسيسية لمشروع العالمية الإسلامية الثانية).

ولكننا نختلف معهما في أمرين:

أولاً: الربط ما بين التراث التدويني البشري الذي تنطبق عليه شروط التكوينية التاريخانية بحكم المعطى الثقافي والاجتماعي التاريخي، والنص القرآني الإلهي المطلق، فالقرآن ليس نتاجاً بشرياً، ويحتوي على وحدة بنائية تتجاوز ما أدخله التراثيون في فهمه من ناسخ ومنسوخ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ج ٥ ي: ٨٢). فلو أعمل د. العظم وكذلك د. أحمد عاطف تنقيبهما التاريخاني ليس في التراث فقط ولكن في القرآن أيضاً لاكتشفا (علمياً) الفارق النوعي بين الكيفية التي يطرح بها القرآن موضوعاته وتلك التي فهمها به التراثيون.

ثانياً: أنهما يستخدمان التاريخانية كموقف فلسفي وضعي لإحداث (القطيعة) المعرفية مع السياق التاريخي العربي الإسلامي وبتجاه (عدمي)، فهما يجسدان منطق (التفكيك) دون القدرة على التركيب. راجع (الهامش رقم - ٢٠ - حول تاريخانية النص - في شروحات وهوامش المداخل التأسيسية).

لماذا نرفض القطيعة مع التراث؟

إن وظيفة الاسترجاع التاريخاني النقدي التحليلي لا تحدث لدينا نهائياً (قطيعة معرفية) مع التراث. وذلك لأن ما بيننا وبين التراث (ثوابت الإسلام)، فكما لا يختلف ابن رشد مع الغزالي حول هذه الثوابت - وهما من أبناء نفس الحقبة بخصائصها التكوينية التاريخية - كذلك نحن لا نختلف مع تلك الحقبة - والمغايرة لحقبتنا - على مستوى الثوابت:

(شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج لمن استطاع إليه سبيلاً). فموقفنا هنا واضح وجليّ.

إن الخلاف كله ينحصر في إعمالنا لمناهج رؤية مختلفة لمناهجهم، وضمن خصائص تكوينية ليست متطابقة مع خصائصهم، فلا نقول أنهم قد (عجزوا) فيما نجحنا فيه من بعدهم، أو أننا أكثر ذكاء، وإنما نقول أنهم قد أنتجوا ضمن خصائصهم كما ننتج نحن ضمن خصائصنا، فهم قد أنتجوا بقوة العقل المحض ونحن ننتج بقوة العقل زائداً محددات العلم النظرية والمعرفية، فإذا فهموا الأطوار فهماً تعاقبياً بالعقل المحض، فإننا نفهمها فهماً يأخذ بالضرورة والمتغيرات. وهذا مثال من ضمن الأمثلة فقط.

فليس ثمة تجهيل أو تقليل لشأن من سبقنا.

ثم أننا - إذا كنا نشارك - فلاسفة العلم المعاصرين نهجهم الإبيستمولوجي، ونستند إليه في تفكيك تلك المراحل ودراسة مجال إنتاج مقولاتها. فإننا نرفض (التمذهب الوضعي) للإبيستمولوجيا، وهذا ما أكدنا عليه كثيراً. إذ تظل الإبيستمولوجيا روحاً علمياً (مفتوحاً)، تمارس مهمتها في النقد والتفكيك ضمن المحددات النظرية العلمية وإلى أن تفرض عليها التطورات المستقبلية واللاحقة (مهمات التركيب) من بعد التحليل والتفكيك، وهي مهمات ستظل تلح على الإنسان، وقد تضمنتها من قبل ما يسمى بقضايا ميتافيزيقية تتعلق بالمصير وبالوجود، فمن بعد أن فكك فكر النهضة الأوروبي وتيارات الحدائثة تلك (المسلمات الكونية) التي بنى عليها الإنسان تصورات. ثم جاءت الحدائثة بما بعدها لتفكيك (الذات الإنسانية) نفسها؛ سيصبح ضرورياً أن تتحول الإبيستمولوجيا إلى (التركيب) مستصحبة نفس شروطها. وهذا ما ننتظره لنطرح أمامها مفاهيمنا التركيبية وبنفس الآفاق المعرفية المفتوحة ومن خلال منهجية قرآنية كونية مستوعبة لهذه المحددات

العلمية المعرفية ومتجاوزة لها - إيجابياً - بذات الوقت .

فنحن (لا نتدنى) بالقرآن المطلق ليطماهى مع موضعية الفكر الإنساني الراهنة، ونفتعل مقياسه بما هو مطروح كرجبة في عصرانية مفتعلة كتلك التي ينتقدها الدكتور العظم والدكتور عاطف، وإنما (نرتقي) بما هو مطروح إلى مستوى كونية القرآن بمنطق الاستيعاب والتجاوز. منهجنا ليس نهائياً ولا مغلقاً:

ثم أن مفهومنا للتاريخانية وقولنا بها يعني - من زاوية أخرى - أننا لا نعتبر منهجنا وخلصات بحوثنا هو نهاية المناهج وغايات البحوث، فالصيرورة مستمرة، وعبرها تفرض المتغيرات النوعية نفسها. وسيأتي من بعدنا من يدرسنا ضمن تاريخانيتنا من موقعه المعرفي المتقدم علينا. فلو قلنا بأن منهجنا هو نهاية المناهج لأوقفنا جريان الصيرورة من جهة ولعطلنا إطلاقية القرآن من جهة أخرى. وهذا يتناقض تماماً مع كافة طروحاتنا. فلو كان بالإمكان تقييد القرآن ومصادرة إطلاقيته لكان خاتم الرسل والنبين هو الأجدر منا بفعل ذلك، ولكنه لم يأت حتى بتفسير للقرآن. بل أبقى عليه مفتوحاً ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية العالمية ضمن تفاعله مع الصيرورة المتدفقة في الزمان والمكان.

العظم وعاطف مترجمان:

ثم أن كليهما - العظم وعاطف - لم يقدمنا لنا أكثر من (ترجمة) لما كتبه العقلانية الأوروبية في ثورتها الوضعية على اللاهوت المسيحي إلى جانب ما أثاره الإصلاحيون منذ مطلع القرن السادس عشر من نقد لبعض المفاهيم الإنجيلية. فهما قد سحبا ما تم ضمن ذلك النسق الأوروبي اللاهوتي المسيحي على نسقنا العربي الإسلامي، فهو نقد مستعار، ولم يستطيعا أن يمضيا به إلى نهايته، كما مضى النقد الأوروبي إلى تلك النهايات، فقد اندفع النقد التحليلي للفكر المسيحي إلى مدى أبعد حيث تعرضت مصداقية النصوص الإنجيلية نفسها

للتشكيك. وأشير هنا إلى دراسات (برونو باور) التي نشرها في كتابه الصادر عام ١٨٤٠ حول (نقد تاريخ إنجيل القديس يوحنا) وكتابه الآخر عام ١٨٤١ حول (نقد تاريخ الأناجيل الأربعة وإنجيل يوحنا). أكد باور أن الأناجيل لا تتضمن أي ذرة من الحقيقة التاريخية وأنها وضع تلقائي لكتاب الأناجيل، بل أن باور قد مضى لأبعد من ذلك حين أصدر كتابه (نقد التفسير اللاهوتي للأناجيل) في برلين ١٨٥٢ حيث بين أن ليس ثمة رابط بين التوراة والإنجيل وأن الدين المسيحي ليس سوى فلسفة وضعية تعبر عن وعي زمانها صاغها الكتاب.

نريد من العظم وعاطف أن يطبقا أسلوب (برونو باور) على القرآن، ولا يكتفيا بنقد التراث الذي أسقط ظلاله على النص الإلهي. وقتها يمكن الحوار معهما على أرضية جديدة. فلا الوعي القرآني المطلق هو من خصائص الوعي العربي التاريخي، ولا المفردة القرآنية هي من شائع الكلام في اللسان العربي.

(٥) د. خليل أحمد خليل - جدلية القرآن - دار الطليعة - بيروت ط ١ - .

(٦) د. خليل وإشكالية التحول بالدين إلى أيديولوجيا:

في تطلعه نحو التحول بالدين إلى أيديولوجيا يجب أن نستدرك جيداً مداخل الدكتور خليل أحمد خليل الفلسفية، فهو يحمل (كوامن مشروع) في داخله. فهو ليس عدماً، ولا يتجه لإحداث قطيعة معرفية مع التراث ولكنه ليس لاهوتياً ولا ميتافيزيقياً في نظرتة للتراث. فوجهته هي الاتصال بالتراث من حيث هو (ثقافة فاعلة وفهمه في ضوء الحاضر المقبل دون النزوع إلى تبريره أو توثيقه).

فالقضية بالنسبة لخليل هي تمثل ما تعكسه الأيديولوجيا من (أصالة) توظف في إطار الفعالية الثقافية الثورية بوجه الاستتباع الإيديولوجي التغريبي أو مصادرة الأيدولوجيا ضد عقل الإنسان العربي وحرته. فالتزام د. خليل بالتراث الإيديولوجي هو التزام (علمي وعملي في آن واحد).

ولي أن أنقل هنا مقطعاً حول هذا الهم الفلسفي للدكتور خليل ورد في دراسة له بعنوان (مسألتا الفلسفة والأيدولوجيا في الفكر القومي)^(١).

الفلسفة الملتزمة والأيدولوجيا التابعة:

إن فلسفة القومية العربية هي الآن على المحك بعد أن كثرت المحاولات والمشاريع الرامية إلى الخلط بين الفلسفة الملتزمة والأيدولوجيا التابعة، وذلك بقصد تغليب الأخيرة على الأولى. والخيارات المطروحة حالياً على المفكرين العرب تبدو ضئيلة ومتواضعة على الرغم من، أو ربما بسبب، وجود هيئات مؤسسية للكتابة وللصحافة لا تملك القدرة التعبيرية الكافية عن الذات، ولا تملك بالتالي الحرية التي تجعل الإنتاج الفلسفي عملاً نقدياً، مؤثراً، واصلًا بين حركة التقدم الاجتماعي وحركة التقدم الفكري. إن الثقافة التابعة ترى من الطبيعي أن يكون المثقفون خاضعين موجهين بهاجس معاشهم لا بواجب تعبيرهم الضميري الحر، وترى أنه من الطبيعي أن تجنّدهم لخدمتها بقطع النظر عن طبيعة الأيدولوجيات والمصالح، وترى أخيراً أن مضامين الثقافة يجب أن تكون امتداداً، من خلال الأوعية المتصلة، لما تريده أيدولوجية السلطة، وغالباً لما يريده المتسلط. ومثال ذلك استتباع الثقافة المناضلة في مصر بالتهجير، بالقمع والسجن، وبالترغيب، وذلك في أحلك ظرف تمر به الأمة العربية، وإخضاع الثقافة الدينية ذاتها (فتوى الأزهر) لمبررات أيدولوجية النظام (مثل فتوى ابن الصلاح، قديماً، في تحريم الفلسفة إلخ).

أما الثقافة المناضلة، فهي ذات فلسفة ملتزمة، واقعية، ثورية، تاريخية تجمع بين جدلية الأصل والتطور، التراث والمستقبل، وغايتها تجديد الثقافة وليس التمديد لأفكار نخبوية سائدة في قطاع يجمع بين التخلف (بأفق التبعية للاستعمار أو للصهيونية) والإرهاب. فالمثقف

المناضل هو فيلسوف ملتزم، ناقد، يفسر الأمور وضعياً، يحاكمها عقلاً، يؤمن بإطلاق حرية العقل وبقيمة المعرفة والفكر في تحرر الأمة العربية وتقدمها. وهو، علاوة على ذلك، ليس معارضاً بدون هوية وبدون قضية يعارض لأجل المعارضة، بل أن فلسفته النقدية هي التي تحمل المضمون النضالي لقضيته. والمثقفون العرب يتعرضون لاضطهاد شديد، إذ لو قارنا بين الكتب المتمجّدية داخل البلاد العربية والكتب النقدية لتبين لنا إننا نعيش فعلاً في عصر الأيديولوجيا التابعة، كذلك إذا أخذنا معياراً آخر هو حرية التعبير في الممارسة لوجدناها شكلاً قانونياً لا يخرج إلى الواقع إلا قليلاً.

إذن، هل يجب على الثقافة المناضلة، والفلسفة العربية الملتزمة أن تهاجر إلى مناخات ديمقراطية أخرى، وكان العرب لا يحق لهم أن يمارسوا الديمقراطية الثقافية في بلادهم؟ إن هذا كله يطرح إشكالاً رئيساً هو: لماذا لم ينجز العرب بعد ثورتهم العقلانية، لماذا لا يقرأون ابن رشد، كما يقرأ الأوروبيون ديكارت، ولماذا لا يقرأون ابن خلدون، كما يقرأ الآخرون علماءهم، ولماذا أخيراً لا يدخل المنطق العلمي في صلب التربية والتعليم والتثقيف العام للعقل؟ إن استتباع العقول أو تهجيرها يرمز تماماً إلى مأساة العرب المقبلة، فهم إذا لم يتداركوا حاجاتهم المعرفية، فيؤهلون لها الإطارات العلمية والثقافية والتقنية اللازمة، فإن استثماراتهم الأخرى ستبدو قليلة الجدوى، أو عديمة النفع، لا سيما ما يذهب منها إلى السوق الرأسمالية العالمية أو إلى خلق مجتمعات استهلاكية عربية تزيد من تبعية العرب، ومن ضعف تأثيرهم، وتقلل من فرص انتقالهم إلى الإنجازات الاستقلالية الكبرى، وأولها الاستقلال المعرفي، استناداً إلى ثورة علمية، منهجية، تواجه المستقبل بأدمغة قادرة، وليس بأدوات فكرية محنطة يستعملها المستعمرون كما يستعملها الصهاينة، وكل الراغبين في العداة للأمة. إن الفلسفة الملتزمة قومياً تعني أولاً العمل لتحقيق

التحرّر الثقافي الأعمق الذي يحتاج إليه العرب في حركة نضالهم التاريخية الراهنة باتجاه تحرير فلسطين وتحرير النفط».

في الأيديولوجيا ومعنى تحريرها:

لا شك أن الغايات التي يستهدفها د. خليل بتحرير الأيديولوجيا من أوهامها تتضمن (مشاركاً) مع جهودنا لإعادة قراءة النص القرآني قراءة منهجية ومعرفية وطبقاً لمحددات إستراتيجية أساسية. وهو ما يؤدي إلى (نفي الاستلاب) الذي تتضمنه الأيديولوجيا عبر فهمها للنص الديني مما مكن لبعض المراجع الدينية توظيف الأيديولوجيا لتكريس سيكولوجية (الإنسان المقهور).

ولكن.. لا يعني ذلك بالضرورة أن يطرح د. خليل منهجه في إطار مفهومنا (لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة) و (الجمع بين القراءتين)، للانطلاق من الدين نفسه كمحتوى للتجديد. فالدكتور خليل يرى أن جدلية الغيب والإنسان والطبيعة كانت تعبيراً عن رؤية تاريخية، وأن هذه الرؤية غير متحققة الآن أو فقدت شروط استمراريتها: (وإذا كان العرب قد تلقوا هذا الجدل التأليفي بين الغيب والطبيعة والبشر في إطار تاريخ تحالفهم مع الطبيعة ذاتياً، فإنهم اليوم يواجهون - مسألة إعادة النظر في هذا الجدل على ضوء انقطاع التحالف بين الغيب والبشر من جهة وبين البشر والطبيعة من جهة ثانية) - (النص للدكتور خليل).

هنا بالتحديد نفترق مع الدكتور خليل، إذ نرى - عبر موضوعات هذا الكتاب أن الجدل أو (التحالف) بمنطق خليل، لم ينقطع لا بين الغيب والبشر، ولا بين البشر والطبيعة، وذلك عبر ما طرحناه في (الجزء الرابع) من هذا الكتاب حول (التدافع العربي الإسرائيلي)، فالتحالف - بمنطق خليل، والجدل بمنطقنا، لم ينقطع لا في الماضي ولا في الحاضر ولن ينقطع في المستقبل.

ثم أنه جدل له نتائجه وفعالته على مدى ما يتجه إليه من (تفعيل

عقلاني معاصر) بكامل طاقات العلم والتجديد، وفي إطار الدفاع المستميت عن (الحرية) ورفض الاستلاب اللاهوتي، وكذلك رفض التغريب والتطبيع. فما يتجه إليه الدكتور خليل للتأكيد على (ثقافة الوعي) وليس (ثقافة الوعاء)، والمضي في طريق (الاستقلال الفلسفي) كمدخل (لثقافة، مناضلة، مبدعة، عقلانية)، هو ما تتجه إليه (العالمية الإسلامية الثانية) في مداخلها.

وحتى يدرك القارئ، أي معنى للأيدولوجيا ذلك الذي يستخدمه الدكتور خليل - والذي نقاربه في فهمنا - خلافاً لأفهام أخرى تعمد لإحداث القطيعة المعرفية بمنطق عدمي؛ نطرح خصوصاً حول الأيدولوجيا لتثبيت المعنى الذي نستخدمه بها.

فبالتعريف الماركسي - وهو خلاف ما نعنيه - يطرح الدكتور (حافظ الجمالي) أمامنا النصوص التالية^(ب):

* «إن الأيدولوجيا سيرورة يقوم بها المفكر (المزعوم) عن وعي بلا شك، ولكن بوعي خاطيء مع ذلك. أما القوى الحقيقية التي تحركه، فتظل خفية عليه، وإلا فإننا لا نكون تجاه سيرورة أيدولوجية أبداً. وهكذا فإن المفكر يتخيل قوى محرّكة غير صحيحة أو صحيحة في الظاهر. ولما كانت هذه السيرورة عقلية أو فكرية، فإن صاحبنا يستخلص منها مضمون الفكرة الخالصة وصورتها، سواء أكان ذلك من تفكيره الخاص أم من تفكير من سبقه. والذي يجده بين يديه هو حصراً مواد فكرية، لا يحاول النظر إلى أصلها عن كثب، فيحسب أنها مواد تنشأ عن الفكر نفسه، من غير أن يبحث عن مصدر آخر ممكن، هو غير هذا الفكر. وعلى ذلك فإنّ هذه الطريقة في رأيه هي البدهاة بعينها، إذ إن كل عمل إنساني يتحقق عن طريق الفكر، يبدو له آخر الأمر، وكأنه يقوم على الفكر» (رسالة إنجلز إلى ميهرنغ - Mehring - يوم ١٤ تموز ١٨٩٣).

* «إن تاريخ الطبيعة، أو ما يسمى بالعلوم الطبيعية، لا يهمنا هنا.

ولكن علينا أن نهتم بتاريخ الناس، إذ إن الأيديولوجيا كلها تقريباً، إنما تُردّ، إما إلى تصوّر خاطيء لهذا التاريخ، وإما إلى عملية تجريد كاملة لهذا التاريخ» (كارل ماركس الأعمال الفلسفية. الجزء السادس).

* «إن الأيديولوجيا هي منظومة (لها منطقتها الخاص بها) منظومة من التصورات (كالصور، والأساطير والأفكار، والمفاهيم تبعاً لكل حالة على حدة) مزودة بوجود ودور تاريخيين، داخل مجتمع ما. ولنقل دون البحث في تفاصيل علاقات العلم بتاريخه (الأيديولوجي)، إن الأيديولوجيا، كجملة من التصوّرات تتميز عن العلم، من حيث إن دورها السياسي الاجتماعي، غالب على دورها النظري (أو وظيفتها المعرفية)». (ألتوسير. من أجل ماركس).

* «إننا نفهم من كلمة الأيديولوجيات، هذه التأويلات للوضع أو الموقف، التي لا تنشأ كحصيلة لتجارب شخصية، بل هي نوع من المعرفة المشوهة لهذه التجارب، التي تصلح لإخفاء الوضع الحقيقي، وتؤثر في الفرد كما لو أنها ضغط أو إرغام» (مانهايم: تشخيص لزماننا).

* «إن الأيديولوجيا هي منظومة كلية لتأويل العالم التاريخي - السياسي». (آرون. ثلاث دراسات للعصر الصناعي).

* «إن وظيفة الأيديولوجيات هي أن تقدم توجيهات للعمل الفردي أو الجمعي». (رودنسون. السوسيولوجيا الماركسية، والأيديولوجيا الماركسية).

* «إن الأيديولوجيا نوع من التفكير مشحون بالعاطفة إلى أبعد حد، لكن كلاً من هذين العنصرين يفسد الآخر». (جان مونرو - J. Monnerot - سوسيولوجية الشيوعية).

* «إن الأيديولوجيا مُركّب من الأفكار أو التصورات يحسبه صاحب العلاقة تأويلاً للعالم، أو لموقفه الخاص، تأويلاً يصور له الحقيقة المطلقة، ولكن على صورة وهم يبرّر به نفسه، ويتنكر، ويتخفى

بصورة أو بأخرى، ولكن من أجل مصلحته المباشرة. فإذا نظرنا إلى فكر ما، ورأينا أنه أيديولوجي، فهذا يعادل القدرة على الكشف عن الخطأ وهتك حجاب سوء. وإذا قلنا إن هذا الفكر أيديولوجي، فهذا يعني أننا نأخذ عليه أنه كاذب، وغير شريف. ولا مجال لاتهام الفكر الأيديولوجي بأكثر من هذا» (ياسبرس: أصل ومعنى التاريخ).

استنتاجات جامعة:

ويلاحظ شاتليه (F. Chatelet) أن الأيديولوجيا «مُجمّدة». ذلك أنها تهدف إلى استبقاء وضع معين على حاله، بصورة مستمرة، وعلى ذلك فإنها لا تاريخية بالتعريف. وبالمقابل فإن رودنسون (Rodinson) يشير من جهته إلى الصفة الثنائية للأيديولوجيا التي تقرر اللاجدوى في كل نضال آخر غير نضالها. وترقى بأنصارها إلى أعلى المستويات، وتحط من قيمة كل من هو غيرهم. ولا شك أن مقالة رودنسون هذه تهمنا جداً في موضوعنا هذا، لأنها تكشف، في تفكير ماركس، عن عناصر أيديولوجية تستوحي أصولها من وضعه هو، كمناضل، إلى جانب عناصر ومعطيات علمية».

قد شنت الماركسية هجومها على الأيديولوجية بعد أن اعتبرتها (وعياً زائفاً) واستهدفت (التحرر منها) لا تحريرها كما يستهدف د. خليل، وبما ينسجم مع منهجنا. علماً بأن (لينين) قد خالف هذا المفهوم العائد لماركس وإنجلز عن الأيديولوجيا، وتبنى مفهوماً يقارب (تحرير) الأيديولوجيا وتوظيفها (ثورياً) لا التحرر منها. كما يرى (رشيد مسعود) (ج).

فتحرير الأيديولوجيا يعني تخليصها من عاهة (التمحور الذاتي) أي تلك النزعة التي تترأى فيها لإحدى الجماعات امتلاكها الكامل للحقيقة، إضافة إلى عاهة (الإطلاقية) بوجه كل نسبي. بعد ذلك نعود إلى الأيديولوجيا بمعناها الأصلي كما طرحها (رشيد مسعود):

«إذا ما عدنا إلى المدلول اللغوي الاشتقاقي لكلمة أيديولوجيا ذات

الأصل اليوناني (idea = فكرة، Logos = علم) ألفينا أنها تعني علم الأفكار. ومبتكر لفظة أيديولوجيا هو الفرنسي ديستوت دوتراسي (١٧٥٤ - ١٨٣٦)، وقد وردت اللفظة، أول ما وردت، في كتابه (مذكرة حول ملكة التفكير)، ثم كرّس استعمالها، بالمعنى الذي أعطاهما إياه، في كتابه الآخر (مشروع عناصر الأيديولوجيا). تعني هذه الكلمة عنده:

«العلم الذي يدرس الأفكار، بالمعنى الواسع لكلمة أفكار، أي مجمل واقعات الوعي من حيث صفاتها وقوانينها وعلاقتها بالعلام التي تمثلها، لا سيما أصلها».

لقد قصد دوتراسي، من وراء اعتماد هذه اللفظة المركبة من عنصرين مأخوذتين من لغة قديمة، الاستغناء عن استعمال تعبير «علم نفس» الذي ينطوي على مفهوم «النفس» ذي المدلول الروحي الديني الذي أراد تجنبه ابتغاء للعقلانية. ولقد قال بهذا المعنى:

«ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضان، يبالغ بعض الناس في الإصرار على الخلط بينهما، أعني الميتافيزيقا اللاهوتية القديمة، أو الميتافيزيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة، والميتافيزيقا الفلسفية الحديثة، أو الأيديولوجيا».

يعتبر الفيلسوف الفرنسي مان دوبيران (١٧٦٦ - ١٨٢٤) من أتباع مدرسة الأيديولوجيين، على غرار دو تراسي، إذ أن المفهوم الذي يضمّنه كلمة أيديولوجيا مشابه للمفهوم الذي ربطه بها دوتراسي. قال دو بيران بخصوص الأيديولوجيا:

«تحلّق الأيديولوجيا، إذا جاز التعبير، في أجواء العلوم كافة. لأن العلوم لا تتألف إلا من أفكارنا من مختلف علاقات هذه الأفكار. تشكل هذه الأفكار ما يشبه بلاداً شاسعة، متنوعة إلى ما لا نهاية، ومجزأة إلى عدد كبير من المناطق، يتخللها عدد وفير من طرق المواصلات (...). لكن جميع هذه الطرق لها أصل واحد، بل إن

غالبيتها تنطلق من نقطة مشتركة، ومن ثم تتباعد. إن هذا الأصل، أو هذه النقاط المشتركة التي يجهلها المسافرون عادة، هي التي يتولى عالم الأيديولوجيا، كمهمة أولى له، إن يدلهم عليها.

بهذا المفهوم (المحايد) للأيديولوجيا يمكن إعادة توظيفها في مجرى التغيير دون عدمية. وهذا ما نريده وما يريده د. خليل. ولكن، كيف توظف الأيديولوجيا؟

أهمية انتقاء النماذج المعرفية في الإطار الكلي للأيديولوجيا.

حين نعلم للتأصيل الأيديولوجي باتجاه الحاضر والمستقبل، فإن شرطاً موضوعياً يفرض نفسه علينا. إذ لا يمكن استصحاب (النماذج المعرفية) التي تشكل الجانب (الاستلابي) في التكوين الأيديولوجي، جانب التجهيل الذي يفتح المجال للتبعية والاستتباع. ومن هنا تأتي أهمية (النموذج المعرفي) الذي يحدد لنا أشكالاً (مختلفة) من الإنتاج الذهني في الإطار الأيديولوجي الكلي، ليس بهدف (صياغة مثال) تتمحور حوله كافة أشكال الإنتاج الفكري، ولكن بهدف اكتشاف (نماذج معرفية) تكون (كامنة) أو (فاعلة جزئياً) داخل الكل الأيديولوجي ويمكن توظيفها للدفع في الحاضر والمستقبل.

مثل هذه النماذج سبق أن عرض لها د. خليل حين تساءل: (لماذا لم ينجز العرب بعد ثورتهم العقلانية؟ لماذا لا يقرأون ابن رشد كما يقرأ الأوروبيون ديكرت؟ ولماذا لا يقرأون ابن خلدون كما يقرأ الآخرون علماءهم؟).

هنا تأتي أهمية تفكيك البناء الأيديولوجي إلى (نماذج معرفية) أو (نماذج المعرفة)، فابن رشد هو قطعاً غير الغزالي. فإذا كان (السائد) الأيديولوجي هو للغزالي فإن ابن رشد يظل (كامناً) بعقلانيته الموضوعية في ذات النسق الأيديولوجي، فتعمد عقلية التغيير في الحاضر إلى (إخراجه من كمنه)^(د).

أما كيفية استخلاص (النماذج المعرفية) من داخل النسق الأيديولوجي

الكلي فهذا ما يوضحه لنا الدكتور حافظ الجمالي في المصدر الآنف الذكر:

«ولكن كيف يمكن إنشاء نموذج مثالي لما نسميه بالأيدولوجية؟ إن الطريقة هنا هي التشديد على فكرة ما، أو عدة أفكار، أو على وجهة نظر ما، أو عدة وجهات نظر، واستخراج طائفة من الحوادث المعزولة، الغامضة، الخفية، التي يكثر العثور عليها أحياناً، أو يتضاءل، وربطها بوجهات النظر المختارة، من أجل أن ننشئ منها «لوحة متجانسة» على ما يرى ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) وعلى ذلك فإننا نضع أمامنا عدة تعاريف، كلاسيكية بدرجة أو بأخرى، كي نستخلص منها النموذج المثالي. وما من تعريف من هذه التعاريف يمكن وصفه بالصحة، أو بالخطأ، لأن كلاً منها يعكس وجهاً من وجوه الحادثة الأيدولوجية، هو الذي يبدو لصاحب التعريف كما لو أنه الأهم. وبطبيعة الحال، فإن عملية التأليف. بين جملة الوجوه، أو جملة من الوجوه، أمر لا بدّ منه، لإنشاء النموذج المثالي».

ويبقى أن نؤكد على الفارق بين التفكير (الوضعي) الذي يلتزمه بعض العقلانيين الثوريين العرب، ومنهجنا الفلسفي في جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، والزوايا التي ينظرون من خلالها والتي ننظر من خلالها، فتحالف العرب - وكل البشرية - مع الغيب من جهة ومع الطبيعة من جهة أخرى هو تحالف قائم وإن لم يدركوه أو يبصروه في عصرهم هذا. وكما ذكرنا فهذا هو الموضوع الأساسي لكتابنا.

أ - د. خليل أحمد خليل - مسألنا الفلسفة والأيدولوجيا في الفكر القومي - مجلة الفكر العربي - آيار/مايو - حزيران/يونيو ١٩٨٠ - عدد ١٥ - السنة الثانية - بيروت - ص ٥١/٥٢/٥٣.

ب - د. حافظ الجمالي - الأيدولوجيا والفلسفة - مجلة الفكر العربي - مصدر سابق - ص ١١ و ١٢.

ج - رشيد مسعود - ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيدولوجيا -

مجلة الفكر العربي - مصدر سابق - الصفحات ٦٢ و ٦٣ و ٥٥.

د - د. حسن صعب - المفهوم الحديث لرجل الدولة - منشورات
المكتب التجاري - بيروت - ط ١ - ١٩٥٩ - الصفحات ٦١ وإلى
٦٣. حيث أعطى الدكتور صعب خلاصة عن تأثير عقلانية ابن رشد
وإسهامها في حركة الإصلاح والتنوير الأوروبي منذ منتصف القرن
الرابع عشر. فما كان (كامناً) لدينا استخرجت كمالاته لدى غيرنا:

«ابن رشد هو أعمق فلاسفتنا تأثيراً في الفكر الأوروبي، وأضعفهم حتى
الآن تأثيراً في فكرنا العربي. ومنهجيته العقلية، التي يمكن اعتبارها
أوج «العقلانية» العربية ونهايتها، هي المسؤولة عن الحالين. فقد
أحرق مؤلفاته الفلسفية أو أهملت في وطنه، ولم تتداول إلا مؤلفاته
الفقهية والطبية، بينما ترجمت هذه المؤلفات ابتداء من القرن الثاني
عشر إلى العبرية واللاتينية، وانتشرت في أوروبا تبعث فيها يقظتها
العقلية الأولى، وتعرفها تعريفاً جديداً بأرسطو والفلسفة اليونانية،
وتخلق فيها حركة فلسفية عقلية متحررة من أي سلطان إلا سلطان
العقل، اشتهرت بالحركة الرشدية اللاتينية. وقد ذهب مؤرخ الفلسفة
الفرنسي أتيان جلسن في كتابه القيم عن «العقل والوحي في القرون
الوسطى» في تقدير شأن فيلسوفنا في الحركة «العقلانية» الأوروبية إلى
حد اعتباره هو أبها الحقيقي. وحرص على تصحيح نسبة أصول
العقلانية الحديثة إلى الثورة التي سرت في إيطاليا بفعل الاكتشافات
العلمية التي قام بها جاليليو وسواه، وعلى التذكير «بأنه نشأت عقلانية
هي أقدم بكثير من عصر النهضة... وهي عقلانية فلسفية صرفة ولدت
في إسبانيا في فكر فيلسوف عربي... هو ابن رشد الذي تعرفه أوروبا
باسمه اللاتيني أفرويس. وقد غير ابن رشد وأتباعه الرشديون اللاتينيون
من تطور الفلسفة المسيحية تغييراً عميقاً...» ولولا ابن رشد لما كانت
«عقلانية» هؤلاء الاتباع، ولولاهم لما كان «فيلسوف المسيحية الأكبر»
القديس توما الأكويني كما هو.

وما يقوله جلسن إن هو إلا تعبير عن حقيقة تاريخية حية، وهي أن فيلسوفنا أصبح في أوروبا في القرن الثالث عشر والرابع علماً على العقل يقدسه «العقلانيون» ويلعنه الإيمانيون. ومن أطرف ما وقع له من هذا القبيل ما رواه بتراركا الشاعر الإيطالي الشهير في رسالة كتبها في ٢٨ آب سنة ١٣٦٤ في البندقية، ووجهها إلى صديق يصف فيها مشهداً عاصفاً وقع له مع أحد الرشديين اللاتينيين: دخل الرشدي على بتراركا في مكتبته مختالاً بما عنده من معرفة، وما أن سمع بتراركا يذكر الكتاب المقدس حتى قاطعه بقوله: «لك أنت أباة الكنيسة، أما أنا فأعرف من أتبع وبمن أؤمن...» ولما زجره بتراركا انفجر ضاحكاً وقال: «لا شك بأنك مسيحي صالح. وأما أنا فلا أعتقد بهذه الأشياء. إن قديسيك لم تصدر عنهم إلا ألفاظ جوفاء، ولو احتملت درس افرويس (ابن رشد)، لرأيت أنه أعظم منهم جميعاً، فلم يطق بتراركا إلا أن يشده من ثوبه، ويدفعه خارج داره.

بلغ ابن رشد عند أتباعه الأوروبيين نبوة العقل، وكان في الوقت نفسه قد أصبح نسياً منسياً عند أسلافنا العرب، إلا بما خلف من كتب فقهية أو طبية. وعدنا لاكتشافه من جديد كفيلسوف في النصف الأخير من القرن التاسع عشر. وكان علماء أوروبا وفي مقدمتهم أرنست رنيان رواد هذا الكشف. تعرف إليه رنيان من خلال الترجمات العبرية واللاتينية لمؤلفاته الفلسفية التي ما تزال نفتقد أكثر نصوصها العربية الأصلية».

(٧) (توماس هوبز - ١٦٧٩/١٥٨٨)، من طلائع الفلاسفة الماديين الإنجليز، انصرف إلى مفهوم العلة في العلوم الطبيعية، والإنسانية، واتخذ من الإحساس مبدأ ترجع إليه أفعالنا العقلية منتهاً إلى غريزة حب البقاء كدافع للسلوك الإنساني ومولّد للعداوة. وهذه العداوة تنظم أخلاقياً بتقنين عقلي تتولاه سلطة مركزية، ومن هنا تتولد لدى هوبز فكرة سلطة الدولة المطلقة ودين الدولة الذي هو قانون الطبيعة. أي الدين الوضعي الطبيعي.

(٨) (باروخ سبينوزا - ١٦٣٢/١٦٧٧) فيلسوف يهودي من امستردام شكل منهجه عبر (المعرفة العقلية الحدسية) منتهياً إلى الجوهر الأوحد كعلة باطنة لجميع الظواهر حيث ألغى مفارقة الله للعالم وثنائية النفس والجسم وتمايز العقل والإرادة. فانتهى إلى (الآلية المطلقة وهي المثل الأعلى الذي يرمي إليه العلم الحديث) و (محا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود أو الغائية). فسبينوزا مبتدع لنوع من وحدة الوجود ولكن على أساس نيوتوني، بحيث تنبثق الأخلاق والقيم في هذا الإطار، فهي وحدة وجود تؤله الطبيعة وتستمد قوانينها بمعرفة عقلية حدسية، فللطبيعة نظام سرمدى ثابت وإدراك وجود الله وماهيته وعنايته يتم بإدراك النظام الثابت للطبيعة خيراً مما يتم بمعرفة المعجزات.

(٩) جون لوك / ١٦٣٢ - ١٧٠٤) فيلسوف تجزيبي إنجليزي، يعتبر من بعد هوبز زعيماً للمذهب الحسي المعاصر حيث يرى بأن على الفلسفة أن تقنع بما يدرك بالملاحظة والاستقراء فحسب، وأن تعدل عن المسائل الميتافيزيقية وعن المناهج العقلية. فعقلنا يجهل (الكنه) ولا يدرك سوى الظواهر. مع تقديره وقوله بالسرمدية الإلهية.

(١٠) (ديدرو - ١٧١٣/١٧٨٤) مفكر فرنسي تدرج من مذهب طبيعي كان يقول بوجود الله مع إنكار العناية الإلهية إلى أحادية مادية حيث زعم أن المادة حية بذاتها، محاولاً توليد قوانين أخلاقية بتبرير الغريزة الطبيعية.

(١١) بول هنري هولباخ - ١٧٢٣/١٧٨٩)، كان كيميائياً وناقداً للدين منطلقاً من طبيعية السلوك الإنساني في الكراهية والحب والأنانية، وأن المثيرات والدوافع هي نمط من السلوك الطبيعي وعلى الدولة أن تتولى توجيهها للصالح العام.

(١٢) (جان جاك روسو - ١٧١٢/١٧٧٨) فيلسوف فرنسي، اشتهر بكتاباتة في (العقد الاجتماعي) حيث ينطلق من الاتصال بين الفطرة الإنسانية

وأصالة الطبيعة حيث كان الإنسان كاملاً سعيداً ولكن أفسده الاجتماع عبر تطورات اجتماعية وتاريخية تولى شرحها، ثم يستعيد لهذا الإنسان مكانته بإقامة الحكومة الصالحة والتربية الصالحة التي تحافظ على حرية الإنسان: (إيجاد ضرب من الاتحاد يحمي بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه، ذلك بأن يحل القانون محل الإرادة الفردية) وبذلك يصل إلى مفهوم (المجتمع المدني) الذي يقوم على (دين مدني) وكذلك على (تربية طبيعية).

(١٣) جون هرمان راندال - تكوين العقل الحديث - مصدر سابق - الاقتباسات الواردة تحت عنوان (الإسقاطات الأوروبية على الأخلاق) في الفقرات ما بين حاصرتين مستخلصة من الصفحتين ٥٥٠/٥٥١.

(١٤) المشكل الأخلاقي في البحوث الوضعية من (تفكيك المسلمات) إلى (تفكيك الذات).

منذ بداية الثورات الفكرية والعلمية المتداخلة ببعضها، والمتابعة في سياقها التاريخي من القرن السادس عشر، وإلى نهايات قرننا العشرين هذا. فككت أوروبا كثيراً من المسلمات التي انبنى عليها التصور الكوني القديم، سواء كان لاهوتياً أو ميتافيزيقياً، ثم تقدمت الوضعية خطوات باتجاه التجريبية والتحليل العلمي، فخضع الإنسان نفسه للتفكيك وطرحت أخلاقياته التقليدية على محك التساؤلات، في محاولة لتكوين أخلاق وضعية بديلة في سياق انتقادي وعقلاني.

«ويجابه منظرو الأخلاق صعوبتين أساسيتين في الوصول إلى أساس عقلاني أو تفسير علمي لمستويات السلوك. وأحد هاتين الصعوبتين التغير الحاد في الأفكار المتعلقة بالصواب والخطأ خلال العصور. وسيكون من الصعب العثور على عمل إنساني لم يكن عرضة للأحكام الخلقية المتعارضة. فأكل لحوم البشر ممنوع في كل مكان اليوم؛ ومع ذلك، فقد كان شائعاً في الأزمان البدائية، وتقوم بعض القبائل

التي تجمع الطعام وتمارس الصيد؛ بالقضاء على المسنين. وأما اليوم فنحن نناضل من أجل إطالة أمد حياتهم.

وحرية العلاقات الجنسية التي تعتبر غير مشروعة اليوم، كانت سائدة ومسموحاً بها في الماضي. وعلى الرغم من أن الكذب يعتبر عملاً خاطئاً، فإن الأطباء يختلفون بشكل عام وبالنسبة للمسائل الحساسة، حول ما إذا كان من الصواب البوح بالحقيقة للمريض فيما يتعلق بحالته، إذا ما كان مصاباً بداء عضال. والملكية المتفاوتة إلى حد كبير، وتوزيع الثروة الذي يعتبر من الأمور المسلم بصحتها في ظل الرأسمالية، كل ذلك مما يعترض عليه الهنود البدائيون. وهذه الصور يمكن أن يضاف إليها الكثير.

وأسوأ من ذلك بالنسبة للباحثين عن الأخلاق المطلقة، هو حقيقة أن أشكال العمل نفسها التي تعتبر الخير الأقصى لمجموعة معينة من الناس، هي في الوقت نفسه الشر الأعظم بالنسبة لمجموعة أخرى. فمحطمو الإضرابات هم أبطال بالنسبة لأرباب العمل، ولكنهم أوغاد بالنسبة للعمال. وقنبلة هيروشيما ونغازاكي الذرية التي روعت آسيا، كانت مبررة من قبل القوات المتحالفة. ومع مصادرة الملكية في كوبا، تبودلت في أمريكا الأحكام الخلقية المتعارضة من قبل المدافعين عن الرأسمالية والمؤمنين بالاشتراكية.

وعلى ضوء هذه الأوضاع الخلقية المتعارضة التي تتعلق بتعايش تقييمات متناقضة لأعمال واحدة، ولنفس الذين قاموا بهذه الأعمال، أية أسس ثابتة يمكن أن نعثر عليها للتمييز بين ما هو خير وما هو شر، وبين ما هو خطأ وما هو صواب؟ هل المستويات الخلقية الثابتة ممكنة على الإطلاق؟ إن كل مدرسة من مدارس الأخلاق قدمت جوابها الخاص بها على هذه الأسئلة. فالديانات التقليدية تقدم تبريراً إلهياً لأخلاقها، والشرائع التي تدعو إليها تعتبر كلمة الله، كما ظهرت لموسى والمسيح ومحمد، وفسرها الحاخامون والكهنة ومسؤولون

آخرون للكنيسة. إن وصايا الله أبدية ولا يجوز خرقها، لأنها جواز المرور إلى الجنة والخلود.

وبالتدريج تحررت الأخلاق من مثل هذه النواحي والأوامر الدينية. ومع تقدم الحضارة وازدياد الثقافة والمعرفة العلمية، اضطرت الفلاسفة لإيجاد أسس عقلانية وعلمانية لأخلاقهم. وفي اللحظة التي انتزعت مرساة الأخلاق من السماء أصبح من الضروري إيجاد أسباب لوجودها وتطورها على ضوء الحاجات المتبدلة للبشر. وأخيراً قدمت المادية التاريخية أصح تفسير علمي لأصول وفحوى الشرائع الخلقية، ولدورها الاجتماعي وحدودها^(١).

ماذا بعد أن نزعوا مرساة الأخلاق من السماء؟

المدرستان المعاصرتان - الآن - هما - المادية الجدلية أياً كانت توجهاتها النقدية المفتوحة (مدرسة فرانكفورت المشار إليها سابقاً). وكذلك البراجماتية الذرائعية والتي يمثلها (جون ديوي) على الصعيد التربوي والأخلاقي.

ماركسياً:

يرى (فريدريك إنجلز - ١٨٢٠/١٨٩٥) أن البشر يستمدون أفكارهم الخلقية، عن وعي منهم أو دون وعي، يستمدون هذه الأفكار بالحساب الأخير من العلاقات العملية التي يستند إليها وضعهم الاجتماعي ومن العلاقات الاقتصادية التي تحتم بالإنتاج والتبادل)، هكذا يقول إنجلز Engels في عرضه للنظرية الماركسية للأخلاق في كتابه (إنتي دوهرينغ Anti - Duehring). إن أخلاق الحياة القبلية تختلف بالضرورة فيما يختص بقيمها الأساسية عن أخلاق المجتمعات المتمدنة، بسبب الاختلافات في علاقاتها الإنتاجية وأشكال الملكية فيها، إن الوصية التي تمنع السرقة واشتهاء زوجة الجار تبدو سخيفة بالنسبة لأناس بدائيين غير مرتبطين بعادات الملكية الخاصة، سواء فيما يختص بأدوات الإنتاج أو وسائل إعادة الإنتاج.

لقد أوضح إنجلز أن هناك ثلاثة أنماط أساسية من الأخلاق شائعة اليوم. فهناك الأخلاق المسيحية الإقطاعية التي تتمثل بالكاثوليكية أفضل تمثيل، والأخلاق البرجوازية العصرية، والأخلاق البروليتارية. ومواقف هذه الأخلاق من الزواج والطلاق يمكن أن توضح الفروق في وجهات نظرهم الأخلاقية. فبالنسبة للكاثوليك، الزواج من صنع السماء ويجب أن يستمر إلى الأبد. وبالنسبة للبرجوازي العادي يعتبر الزواج نتيجة لتعاقد مدني ينظمه موظفو الحكومة ويجعلونه شرعياً، أو يقومون بإنهائه. وبالنسبة للاشتراكي يعتبر الزواج مسألة تتم أو تلغى بواسطة الإرادة الحرة لذوي العلاقة.

هذه المظاهر الخلقية العامة تمثل ثلاث مراحل متتالية في تطور العلاقات الاقتصادية، وتشرح حاجات ووجهات نظر تشكيلات طبقية اجتماعية مختلفة، تتعايش وتتصارع في عقول البشر وحياتهم اليوم» (ب).

براجماتياً:

«يعتبر الذرائعيون أنفسهم اختصاصيين في مشكلات الأخلاق. ومن جهة أخرى فإن النظرية الأخلاقية هي بديلهم عن الديانة التقليدية، كما أنها تمثل وسيلتهم الرئيسية للدفاع والهجوم على الموقف المادي من المشكلات الاجتماعية. إن الذرائعيين لا يعتمدون على أية (حقائق مطلقة) تجدد مستوياتهم الخلقية، فهم يرون أن هذه (الحقائق المطلقة) قد هزمت إلى غير رجعة بواسطة نظرية التطور، وبفعل المعرفة الحديثة. فعلى أية أسس إذاً يمكن أن ندعو لممارسة أية فضائل ونبرر ذلك؟ إن هذه الفضائل ليست خيرة في حد ذاتها، أو منزلة كالوصايا العشر، أو تفرضها المحرمات. إن قيمة أي عمل لجون ديوي، قيمة أي أسلوب للسلوك، أية سياسة، يجب أن يحكم عليها بنتائجها الحقيقية فقط. ومما يؤخذ بعين الاعتبار ليس نوايا ودوافع وأهداف الأفراد، وإنما النتائج المحضنة الناتجة عن أعمال

الناس . إن (جون ديوي - ١٨٥٩/١٩٥٢) يرى في الأخلاق (فعالية ظاهرة لها نتائج بدلاً من كونها مجرد صفة شخصية داخلية (البحث عن يقين، ص ٦). وهذا المقياس الموضوعي قد فصل ديوي عن جميع أولئك البشر شبه المتدينين والعاطفيين الذين تعتمد القيمة الخلقية لديهم على (طيبة القلب).» (ج).

نهايات الماركسية والبراجماتية:

قد تساءلنا: ماذا بعد أن نزعوا مرساة الأخلاق من السماء؟ فعلى الصعيد الماركسي اكتشف جملة من الفلاسفة الماركسيين الخواء الأخلاقي للمادية الجدلية، حيث «ظهرت في روسيا في نهاية القرن الماضي مدرسة كاملة للماركسيين ضمت كلاً من ستروف وبرديف وبلفاكوف وآخرين من الذين أرادوا إغناء تعاليم ماركس بأساس ذاتي، أي بأساس خلقي يجاوز فوق الطبيعة. وقد بدأ هؤلاء بكنط Kant والأمر المطلق. ولكن كيف انتهوا؟ إن ستروف هو الآن وزير متقاعد وابن بار للكنيسة، وبلفاكوف كاهن أرثوذكسي؛ وبرديف يشرح (الرؤيا) بلغات متنوعة. إن هذه التحولات التي تبدو غير متوقعة للوهلة الأولى، لا تفسرها إطلاقاً (الروح السلافية) - لدى ستروف روح ألمانية - وإنما تفسر بمد الصراع الاجتماعي في روسيا. إن التيار الأساسي لهذه التبدلات دولي جوهرياً.

وتمثل المثالية الفلسفية الكلاسيكية من حيث كونها قد استهدفت في زمانها علمنة الأخلاق، أي تحريرها من القيود الدينية، تمثل خطوة هائلة إلى الأمام (هيغل) إلا أن الفلسفة الخلقية وقد انشقت عن السماء، اضطرت للبحث عن جذور أرضية. وقد كانت إحدى مهام المادية اكتشاف هذه الجذور، فبعد شافتسبوري جاء داروين وبعد هيغل جاء ماركس. فالاتجاه الآن نحو (الحقائق الأخلاقية الخالدة) يمثل محاولة لإعادة العجلات إلى الورا. إن المثالية الفلسفية مجرد مرحلة: من الدين إلى المادية، أو بالعكس من المادية إلى الدين» (د).

(أ - ب - ج - د) - فقرات مقتبسة من كتاب: - أخلاقهم وأخلاقنا -
(ليون تروتسكي - جون ديوي - جورج نوفاك) - ترجمة سمير عبده -
دار الآفاق الجديدة - بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ (أ - ص ٧٦ - ٧٧)،
(ب - ص ٧٨)، (ج - ص ٧٩)، (د - ص ١٧).

أخلاقهم وأخلاقنا (بين الوضعية والكونية):

(أخلاقهم وأخلاقنا) هو في الأصل عنوان كتاب حمل مناظرة حول
(وجهتي النظر الماركسية والليبرالية في المثل الأخلاقية)، رجوعاً إلى
دراستين، الأولى كتبها (ليون تروتسكي - ١٨٧٩/١٩٤٠) عام ١٩٣٨
وينفس العنوان، حيث طرح بمفهوم ماركسي مشكلة الغاية والوسيلة
في العمل الجماعي والسلوك الفردي، والثانية كتبها (جون ديوي) من
وجهة نظر التفكير البراجماتي (الأداتي) من نفس العام وبالعنوان:
(الوسائل والغايات).

إن مسألة الأخلاق تشكل في النهاية علامة فارقة بين التفكير الوضعي
الذي يختصر الإنسان ضمن محدودية الغرائز التلقائية أو الشروط
الاجتماعية وبين التفكير الكوني وفق (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)
والتي تمتد بالإنسان وبالطبيعة إلى ما هو أبعد من جدلهما الوضعي،
سواء كان هذا الجدل ماركسياً أو ذرائعياً براجماتياً. وسواء فصل بين
فلسفة العلوم الطبيعية وفلسفة العلوم الإنسانية أو لم يفصل بينهما.
وسواء فهم جدل الإنسان فهماً وجودياً أو فهماً مادياً جدلياً. وسواء
فهم جدل الطبيعة بمنطق الجبريات الحتمية أو النسبية الاحتمالية.

إن المفهوم الكوني (لجدل الغيب والإنسان والطبيعة) والذي يستمد
من (منهجية القرآن المعرفية) وعبر (الجمع بين القراءتين) يعيد طرح
الإنسان، كما يعيد طرح الطبيعة في إطار سرمدية كونية لامتناهية زماناً
ومكاناً، باتجاه (ما قبل) الحياة الإنسانية المعاصرة وغلافها الطبيعي
الراهن، و (ما بعد) ذلك.

[راجع الهامش - رقم ٤ - من شروحات وهوامش الفصل الأول].

فالإنسان والكون (سرمديان) كما أنهما (مطلقان)، ولا يمكن فصلهما
 بفلسفتين متميزتين، إحداهما تعنى بالعلوم الإنسانية والأخرى بالعلوم
 الطبيعية، فحيث كانت سرمدية الكون في (الرتق) كانت سرمدية
 الإنسان في (الموت): فالسماوات والأرض كانتا في سرمدية (الرتق):
 ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا - فَفَتَقْنَاهُمَا /
 وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (الأنبياء: ج ١٧ ي:
 ٣٠). ومن بعد سرمدية الرتق حدث الفتق (الانفلاق) ثم حدث
 (التركيب) - وجعلنا من الماء كل شيء حي، ثم تستمر السرمدية
 ﴿يَوْمَ نَبْدَلُ الْأَرْضَ عَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴿٤٨﴾
 (إبراهيم: ج ١٣ ي: ٤٨).

وكانت سرمدية الإنسان في الموت: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ
 أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾
 (البقرة: ج ١ ي: ٢٨).

هذه السرمدية الإنسانية والكونية، المطلقة، اللامتناهية، تستولد أخلاقاً
 وقيماً عقلية، غير أخلاق الوضعية المستولدة من الرؤية (الموضعية)
 للإنسان والكون، والانحصار الدهري ما بين حدّي الميلاد والموت
 بالنسبة للإنسان وحدّي التركيب والفناء بالنسبة للظاهرة الطبيعية.
 هنا (يتعالى) الإنسان، أخلاقياً وعقلياً، بمستوى تعالي هذه السرمدية
 ومكوناتها اللامتناهية منذ سرمدية الإنسان في الموت وسرمدية الكون
 في الرتق، ثم إلى ما لا نهاية.

السرمدية وقيم التركيبية الأخلاقية والعقلية:

هذه السرمدية تتطلب قيماً أخلاقية وعقلية تتماهى معها. وهي ليست
 قيم (التفكيك) على مستوى الإنسان والطبيعة، فالتفكيك بداية، أما
 التركيب فغاية. وأصول القيم الأخلاقية والعقلية تتجه إلى التركيب
 وغاياته وليس إلى التفكيك، فالكونية المعاصرة تبتدىء بالانفلاق (رتقاً
 ففتقناهما)، والإنسان المعاصر تبتدىء حياته من بعد سرمدية الموت

بالماء ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ . فمجرى التفكير - وهو في حالة الصيرورة - لا يجمع القيم العقلية والأخلاقية، وإنما يحمل المنحى الطبيعي والغرائزي ﴿أَتَجْمَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ . أما قيم التركيب فإنها تحمل التعالي الأخلاقي والعقلي ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ .

أما الإطار الفلسفي لقيم التركيب فهو (الحق - في مقابل - الخلق). وهكذا جاءت غايات التركيب: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينٍ ﴿٢٨﴾ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (الدخان: ج ٢٥).

فالتركيب الإلهي للإنسان والكون ليس (ملهاة إغريقية) وإنما هو تجدير لفلسفة (الحق)، وهكذا قال الله - سبحانه وتعالى:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينٍ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْتُهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴿١٧﴾ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا نَصِفُونَ ﴿١٨﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧).

(فالحق هو فلسفة الوجود التركيبية وغايته وهو (برنامج) الإنسان. هو (شعاره) و(أهدافه)، وهو غاية العالمية الإسلامية الأولى ثم الثانية، وغاية كافة الأديان.

هذا الحق لا يقبل بمفاهيم (المنفعة) وسيطرة الدوافع (الغريزية) واتخاذ أي نوع من الوسائل لبلوغ الغايات، مهما حملت هذه الغايات من نبل.

كما أن هذا الحق لا ينطلق من جعل الأحاسيس مرتكزاً لتكوين القيم الأخلاقية أو إخضاعها للسياقات الأيديولوجية المختلفة.

إن أي مناقشات بين (الوضعيين) ومهما اختلفت مذاهبهم توضح لنا عمق أزماتهم الأخلاقية واضطرابهم الشديد بشأنها، ويمكن أن نقبس

هنا فقرات لتروتسكي يعلق بها على منطلقات الأخلاق النفعية من وجهة نظره الماركسية، والتي لا تؤدي بالمثل - أي الماركسية - إلا إلى نقائص أخلاقية أخرى أكثر تدهوراً من تلك التي انتقدها:

«لقد علم هربرت سبنسر الذي أدخل داروين في مذهبه التجريبي فكرة التطور كلقاح خاص، إن التطور في الميدان الخلقي ينطلق من الأحاسيس إلى الأفكار. والأحاسيس تفرض مقياس المتعة المباشرة، بينما تسمح الأفكار للمرء بأن يتبع مقياس المتعة المستقبلية والخالدة والسامية، وعلى ذلك فإن المقياس الخلقي هنا هو المتعة والسعادة أيضاً؛ إلا أن مضمون هذا المقياس يتطلب اتساعاً وعمقاً يعتمدان على مستوى التطور. وقد بيّن هربرت سبنسر بهذه الطريقة أيضاً وبواسطة طرائق تتعلق بمذهبه النفعي (التطوري) أن مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) لا يتضمن أي شيء غير أخلاقي.

وعلى أية حال، فإن من السذاجة أن نتوقع من هذا المبدأ المجرد جواباً للسؤال العملي: ماذا يمكننا أن نفعل، وماذا لا يمكننا أن نفعله؟ وأكثر من ذلك، فإن مبدأ الغاية تبرر الوسيلة يطرح السؤال التالي بشكل طبيعي: وما الذي يبرر الغاية؟ في الحياة العملية كما في الحركة التاريخية، تتبادل الغاية والوسيلة أماكنهما باستمرار. فالآلة في طور التركيب (غاية) للإنتاج، ولا يمكن أن تصبح الوسيلة إلا عندما تدخل المصنع، والديمقراطية في فترات معينة هي غاية الصراع الطبقي ولا تلبث أن تتحول فيما بعد إلى وسيلة له. ومع ذلك فالمبدأ اليسوعي، باعتبار أنه لا يحتضن أي شيء غير أخلاقي، يخفق في حل المشكلة الأخلاقية.

وبنفس الطريقة يلقي بنا مذهب سبنسر النفعي (التطوري) في منتصف الطريق دون جواب، باعتبار أنه بتبعيته لداروين يحاول حل الفضائل الأخلاقية التاريخية المتناسكة في الحاجات البيولوجية، أو (في الغرائز الاجتماعية) التي تميز الحيوانات القطيعية. ويحدث هذا في وقت يثار

فيه فهم الفضائل الأخلاقية فقط في مجتمع متخاصم، أي مجتمع منقسم إلى طبقات.

إن التطورية البرجوازية، تتعثر عاجزة على عتبة المجتمع التاريخي، لأنها لا ترغب بالاعتراف بالقوة الدافعة في تطور الأشكال الاجتماعية، أي بالصراع الطبقي. والأخلاق هي إحدى الوظائف الأيديولوجية في هذا الصراع، فالطبقة الحاكمة تفرض أهدافها على المجتمع، وتعوده على أن يعتبر جميع هذه الوسائل التي تناقض غاياته، غير أخلاقية. وهذه هي الوظيفة الرئيسية للأخلاق الرسمية، إنها تتبع فكرة (أعظم سعادة ممكنة) ليس للأغلبية، وإنما لأقلية صغيرة تتناقض باستمرار. ومثل هذا النظام لم يكن ليصمد حتى لمدة أسبوع واحد بواسطة القوة وحدها، بل إنه ليحتاج إلى إسمنت الأخلاق. ويشكل إنتاج هذا الإسمنت مهنة المتطرفين البرجوازيين الصغار والأخلاقين، وهم يعكسون جميع ألوان قوس قزح، إلا إنهم يظلون في التحليل الأخير دعاة للعبودية والاستسلام.

إن من لا يكثرث بالعودة إلى موسى والمسيح ومحمد، ولا يرضى بالخلائط المنتخبة، عليه الاعتراف بأن الأخلاق نتيجة للتطور الاجتماعي، وإنه ليس ثمة من شيء ثابت بشأنها، وإنها تخدم المصالح الاجتماعية، وإن هذه المصالح المتناقضة للأخلاق، أكثر من أي شيء آخر للأيديولوجية، ذات مظهر طبقي. ولكن ألا توجد قواعد خلقية مبدئية جرى التوصل إليها خلال تطور الجنس البشري ككل، ولا غنى عنها لوجود الجماعة نفسها؟ لا شك أن مثل هذه القواعد موجودة، إلا أن مدى فعاليتها محدود جداً وغير ثابت. ويقدر ما تكون الشخصية التي نتجت عن الصراع الطبقي حادة وذكية، بقدر ما تصبح المقاييس (الملزومة للجميع) أقل قوة. وأعلى شكل للصراع الطبقي هو الحرب الأهلية التي تفجر في الهواء جميع الارتباطات الخلقية بين الطبقات المتصارعة.

وفي الشروط (الطبيعية) يلتزم الإنسان (الطبيعي) بالوصية القائلة: (لا تقتل) ولكن إذا ما قتل في شروط استثنائية من الدفاع عن النفس، فإن المحلفين يبرثون ساحته. وإذا ما سقط ضحية قاتل فإن المحكمة ستقتل القاتل. وضرورة المحاكم بالإضافة إلى الدفاع عن النفس، تنطلق من مصالح عدائية، وفيما يتعلق بالدولة، فإنها تقصر نفسها في أوقات السلم على القتل المشروع للأفراد بحيث إنها في وقت الحرب تستطيع تحويل الوصية الإلزامية: (لا تقتل) إلى نقيضها. وأشد الحكومات إنسانية، والتي تمقت الحرب في أوقات السلم، تعلن خلال الحرب، إن الواجب الأعظم لجيوشها هو محق أكبر عدد ممكن من الناس. إن ما يسمى بالقواعد الخلقية المعترف بها عامة، تحتفظ في جوهرها بسمة جبرية، أي بسمة غير ثابتة، وهي تبين فقط حقيقة كون الإنسان في سلوكه الفردي مرتبطاً بمقاييس عامة معينة تنبع من كونه عضواً في المجتمع؛ وأعلى أشكال تعميم هذه المقاييس هو أمر كمنط المطلق. بيد إنه على الرغم من حقيقة كون هذا الأمر يحتل مركزاً مرموقاً في أولمب Olympus الفلسفة، فإنه لا يضم أي شيء مطلق لأنه لا يضم شيئاً محسوساً، إنه صدفة بلا نواة.

إن خواء هذه المقاييس الملزمة للجميع، ينبع من الحقيقة القائلة أنه بالنسبة لجميع المسائل الحاسمة، يشعر الناس بعضويتهم الطبقة بشكل أشد حدة ومباشرة من عضويتهم في المجتمع. إن مقاييس الأخلاق (الإلزامية) هي في الواقع مليئة بمضمون الطبقة، أي بمضمون عدائي. وبقدر ما يصبح المقياس الأخلاقي مطلقاً، بقدر ما يكون (إلزامياً للجميع). فالتضامن بين العمال، وبخاصة بين المتظاهرين أو المقاتلين خلف المتاريس، هو أشد (إطلاقاً) من التضامن الإنساني بشكل عام.

إن البرجوازية التي تفوق البروليتارية بمراحل في كمال وعناد وعيها الطبقي، مهتمة بشكل حيوي بفرض فلسفتها الخلقية على الجماهير المستثمرة ولهذا السبب بالذات نجد أن المقاييس المحسوسة للوعظ

البرجوازي تختفي وراء ستار من التجريدات الخلقية تتجسد بالدين والفلسفة، أو بذلك المزيج الهجين المسمى (بالحس المشترك). إن اللجوء إلى القواعد المجردة ليس بخطيئة، فلسفية غير مقصودة، وإنما هو عنصر ضروري في ميكانيكية الخداع الطبقي؛ والكشف عن هذا الخداع الذي ينطوي على تقليد يعود إلى آلاف السنين، هو أول واجب للثوري البروليتاري».

[الاقبسات من كتاب - أخلاقهم وأخلاقنا - مصدر سابق - ص ٢١ - ٢٣].

الفارق بين أخلاق السلب الوضعية والإيجاب الكونية:

لقد اختصروا وشوهوا أخلاق الإنسان الكوني إلى أسوأ ما يكون. فانتهوا إلى بناء أخلاقي من منطلق (السلب) بالكيفية التي عبروا عنها في مواثيقهم لحقوق إنسانهم، حيث تعتمد كافة مواثيقهم على حماية الإنسان من الآخر والتأكيد على حقوقه الليبرالية والفردية بوجه الآخر وبوجه السلطة ودون أدنى إشارة إلى القيم الأخلاقية (في ذاتها) ولا حتى على مستوى الوصايا العشر. فحقوق الإنسان الوضعية، إبتداءً من (دين الدولة) الذي طرحه (روسو) - [راجع الهامش رقم ١٢ - في هذا الفصل الثاني]. وانتهاءً بجون ديوي والبراجماتيين الذرائعيين. هي حقوق (محصنة ضد الغير) وتتطلب سلطة الدولة. في حين أن حقوق الإنسان الكوني - كما يأتي بها القرآن - (تحصين للذات ومن داخلها) عبر العديد من القيم الأخلاقية والعقلية.

فحين تمنع المادة الثانية - مثلاً - من ميثاق حقوق الإنسان التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإن القرآن لا يبدأ بالسلب - أي المنع - وإنما يبدأ بالإيجاب: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ (الحجرات: ج ٢٦ ي: ١٣). فالخطاب القرآني لا يتضمن هنا عدم التمييز العرقي أو الحضاري فحسب ولكن يؤكد على

ضرورة (التعارف الإنساني)، وعلى تفهم وحدة (الانتماء الإنساني - إنا خلقناكم من ذكر وأنثى). فليست قضية القرآن في ألا يميز إنسان إنساناً آخر، بل المطلوب أن (ينتمي إليه) وأن يدرك أن التمايزات ليست لذاتها وإنما هي (تباينات) ترجع إلى عوامل التكوين والتشويخ وفق قوانين الظاهرات: ﴿الَّذِي تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَأَلْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّكَ اللَّهُ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ (فاطر: ج ٢٢).

وهكذا الأمر إذا تتبعنا كل المواد الثلاثين لحقوق الإنسان الوضعية لنكتشف أن ما يقابلها في القرآن هو (تحصين داخلي) وترقية عقلية وأخلاقية، وفي آن واحد وصولاً إلى منهجية (الحق في الخلق) وذلك هو (الميزان)، أي المنهجية: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾﴾ (الشورى: ج ٢٥ ي: ١٧). وكذلك: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ (الحديد: ج ٢٧ ي: ٢٥).

ارتباط القيم الأخلاقية بالقيم العقلية للإنسان الكوني:

لم يترك الله القيم الأخلاقية مجردة عن خلفياتها العقلية، فكما أشار الله إلى (أخلاقية التعارف) بين الناس، فقد أشار أيضاً إلى طبيعة الخصائص التكوينية على مستوى الأعراق والألوان واللغات، فلا يجنح الناس إلى مفهوم (الحضارات المنغلقة) ذات (الروح الأحادي) بحيث تنشأ كل حضارة متمحورة حول خصائص ذاتية مغلقة عليها في مقابل الحضارات الأخرى، كما جسّد ذلك المفهوم (أوزفالد اشبنجلر - ١٨٨٠/١٩٣٦) حيث مثل الحضارة الإغريقية بجمالياتها والعربية والفارسية بتجريديتها وكهفها السحري المفتوح والحضارة الغربية

بالروح اللامتناهية. فالتعارف في القرآن يعني (التفاعل والتداخل) فليس ثمة انغلاق. ولهذا جاء مفهوم (الأمة الوسط) المنطلقة من (الموقع الوسط) جغرافياً وحضارياً، لتشهد، بحضور التفاعل والتداخل، مع كل الحضارات من حولها، بداية من ما كان عليه العالم القديم، باتجاه آسيا وإفريقيا وأوروبا. فليس من (عصبوية) آرية، أو أبيض أو أسود أو أصفر، وإنما انفتاح على الجميع. وليس من (علو ذاتي) في الأرض، وإنما تعارف: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (٨٣)

(القصص: ج ٢٠ ي: ٨٣).
وكما نهى الله عن العلو في الأرض، ونهى عن العلو بالعرق، نهى عن العلو بالطبقة والاستعلاء الاجتماعي: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ٢٠٨).

ولكل من هذه القيم (الأخلاقية) خلفياتها (العقلية) وشروطها الاجتماعية والاقتصادية على طريق تحقيقها. فلم يجعل الله (تحصين) الذات معلقاً في (فراغ وعظي) وإنما ربطه بتسويات لأوضاع المجتمع ككل، فالقرآن - كما قلنا في منهجيته - يأخذ بالتوسطات الجدلية. ونشير هنا إلى دراستين لنا سبقت الإشارة إليهما: (التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر، وحقوق الإنسان والقرآن في عالم متغير).
الاتجاه نحو فلسفة القيم الكونية:

إن كونية الإنسان لا تستقيم إلا (بمنهجية الحق) على مستوى (التركيب)، ومن بعد فجر الانفلاق الكوني عن الرتق، وبدء الحياة بالماء من بعد سرمدية الموت. وهذا هو المنهج الذي يرتقي إليه الإنسان الكوني، متجاوزاً للوضعية التي اختصرته وتحولت بطاقاته اللامتناهية باتجاه (السلب واللائتماء) كما سنوضح في الفصل الثالث من هذا الجزء الأول.

قد جهدت الأديان لتعطي الإنسان هذه القيم الأخلاقية والعقلية عبر العبادات والمعاملات وسنن الاقتداء والمواعظ، واتبع السلف الصالح ما أرشد إليه، ولم يحاول - إلا قليلاً - أن (يعقلن فلسفياً) تلك التوجيهات والمواعظ الدينية. إذ تناولها بمفهوم (الطاعة) لله ولرسوله. وجاءت الهجمة الوضعية بكل غرورها العقلي ووضاعتها الأخلاقية، ماركسية كانت أو براجماتية، لتطرح القيم العقلية والأخلاقية على محك الغرائز البدائية والنسبية والسياق التطوري، دون فهم علمي حقيقي للطبيعة نفسها، ودون فهم علمي حقيقي للإنسان نفسه، مستخدمة (المذهب الوضعي) للتضييق على نتائج العلم المفتوح بما في ذلك النزاهة الإبستمولوجية المطلوبة، ولاختزال الكونية، ولبوتقة الإنسان.

ويأتي الرد فلسفياً وبأكبر من الوضعية، وباتجاه كوني، يستعيد للإنسان وللكون سرمديتهما اللامتناهية، وللقيم والأخلاقية تجددهما، وللعلوم الطبيعية مطلقها وكذلك للإنسان، وبالدمج بينهما في كل كوني واحد. هنا تتحرر العلوم الطبيعية من المادية، ويتحرر الإنسان من الوضعية، فلا تُنادى الطبيعة باسم (العلم) كذرات وتفاعلات، وإنما تُنادى باسم المحمول (البيت الكوني المسخر للإنسان). ولا ينادى الإنسان باسم العلم، ذكراً كان أو أنثى مهمته الإخصاب والاستمتاع البيولوجي لحفظ النوع، وإنما ينادى باسم المحمول (زوجاً وزوجة، أباً وابناً). هكذا ترتقي الفلسفة الكونية، وبكل الظواهر الإنسانية والطبيعية من اسمائها إلى محمولات الأسماء، تماماً كتلك التي بدأ الله تعليمها لآدم، حيث غداً آدم (زوجاً) والطبيعة (جنة) وما بين الزوج وزوجه والجنة (سكناً).

راجع: المداخل التأسيسية - الأسماء التي تعلمها آدم).
حين يُفهم الكون بما فيه الإنسان بمنطق (المعاني) ومنهجية (الخلق = الحق) نضع أيدينا على مقدمات الميلاد الجديد للعالمية الإسلامية

الثانية كمشروع حضاري عالمي بديل لهذه الدورة العالمية الوضعية التي فككت المسلمات وفككت الذات.

ومن هنا يكون الانطلاق للتأسيس الفلسفي المتكامل وفي كل الأبعاد، فالعالمية الإسلامية الثانية كمشروع مؤسس على نظرية ومنهج، فإنها (قوة توثب إرادي)، وهكذا يكون الأمر تماماً: ﴿يَتَّخِذُ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَأَيُّنُهُ الْحُكْمَ صَبِيحًا﴾ (مريم: ج ١٦ ي: ١٢). ولم يقل الله خذ الكتاب - (بالقوة) - كما يفعل غيرنا في هذا الزمان، ولم يقل الله آتيناها. (السلطة) - كما يريد البعض في هذا الزمان أيضاً.

فمهمة العالمية الإسلامية الثانية أن (تسري) في مختلف الأنساق الحضارية، وإن تتفاعل - بمنطق الاستيعاب والتجاوز - مع كل المناهج المعرفية مستهدفة الترقى بقيم الإنسان العقلية والأخلاقية باتجاه الكونية، وما يفعله الناس - بعد ذلك - يأتي في إطار هذه القيم الأخلاقية والعقلية، بلا علو في الأرض أو إفساد، وبلا تمييز عرقي أو حضاري، وبلا صراع طبقي أو سياسي، وبلا نفي للآخر، وبلا استلاب للإنسان، بداية بالأقول المسلم لغيره (أنت لست على شيء). فقد قالها يهودٌ من قبل لنصارى، وقالها نصارى من قبل لليهود وهم يتلون الكتاب، وكذلك يقولها لغيره من ليس على علم: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ قَالَ اللَّهُ يُحْكِمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة: ج ١ ي: ١١٣).

(١٥) مارتن هيدجر (١٨٨٩ -) فيلسوف وجودي ألماني، كان ينطلق من اختبار الذات الإنسانية لذاتها بمنطق استبطاني ورثه عن الفيلسوف الوجودي الدنماركي (كيركجار - ١٨١٣/١٨٥٥) حيث بدت له محدودية العالم إزاء الإنسان مما يستثير القلق. وزاوج هذا الاستبطان بظواهرية الفيلسوف الوجودي الألماني (أدموند هوسرل - ١٨٥٩/

١٩٣٨) والذي يسقط على الأشياء الخارجية المعاني التي تلبسها لها الذات الإنسانية. وقد انتهى هيدجر إلى أحضان النازية.

«إن الحقيقة عند هيدجر توجد دائماً مقترنة باللاحقية، فالإنسان إذاً كان دائماً يسعى وراء الحقيقة، إلا أن هذه تنفر باستمرار، ويرى هيدجر إن اللاحقية سابقة على الحقيقة، وإنها الأصل في الوجود. ومعنى ذلك، إن جميع المجهودات التي يبذلها الإنسان في سبيل الكشف عن الحقيقة مجهودات ضائعة، ما دامت الغلبة للآحقية على الحقيقة. وهكذا اقترح هيدجر على الإنسان إن يستبدل علم الوجود العام بعلم الوجود الخاص الذي يتخذ موضوعه من البحث في ماهية الإنسان وفي ذاته وفي زمانه الوجودي الخاص.

إن الذاتية الخالصة عند هيدجر تعني التخلي عن كل اهتمام بالتجريد العقلي أو بالواقع العملي، أو بالموضوعية في بحث الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والاقصارية على الذات، التي هي (وجود العالم) في مواجهة الموت، وبتعمق الذات في إحساس هذه الحقيقة - في رأي هيدجر - يصبح الإنسان قادراً على الإدراك الشامل للحقيقة في كل المشاعر الباطنية. فالذاتية المحضة إذن هي جوهر فلسفة هيدجر».

(راجع: د. قيس هادي أحمد - الإنسان المعاصر عند هيربرت ماركيزوس - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٠. ص ٢٢/٢٣).

(١٦) جان بول سارتر (١٩٠٥ - ١٩٨٠) فيلسوف وجودي فرنسي، كان يرى العالم على أنه جملة من الاستلابات التي تحد دون الغايات الإنسانية. ويميز بين الوجود الإنساني الذاتي المتغير والمتجه بحركيته الشعورية نحو المستقبل ووجود الظواهر المتعينة في الطبيعة، والتي هي متحققة بالفعل وليست متحققة بالقوة كالحالة الإنسانية. فالإنسان إمكانية متجددة تتحقق بحريتها القلقة في كل لحظة، وهكذا تتجدد

أيضاً. فالإنسان هو الذي يخلق ماهيته.
من هنا أكد سارتر على معنى الحرية الذاتية للإنسان في معارضة لا
مع الدين فقط - كما يتصور هو اللاهوت الديني - ولكن في معارضة
أيضاً مع الماركسية واستلابها المادي الجدلي للإنسان عبر منطق
الحتمية الجبرية فقد رأى سارتر:

«أن الماركسية حين رفضت النشاط الجدلي للفكر وردته إلى جدل
كوني ألغت الإنسان، فقد عجنته مع الكون وأعدت دمجاً معه:
«الجدل الماركسي للطبيعة اختراع طبيعة بلا إنسان»، ووصفه سارتر
بأنه لاهوت جديد ذلك لأن محاولة فرض القوانين الجدلية (وهي كما
ذكرها إنجلز ثلاثة) على الطبيعة ليس إلا نوعاً من اللاهوت الذي
ظهرت الماركسية أصلاً لتحاربه، ذلك لأن تأكيد وحدة الكون ووجود
اتصال واستمرار بين مجال الطبيعة ومجال الإنسان على نحو لا يسمح
بوجود الهوة المفاجئة التي تبرر فكرة «الخلق الإلهي» - هذا التأكيد
الذي كان يهدف أصلاً إلى سد الطريق أمام كل تدخل لاهوتي قد
أدى إلى نتيجة مشابهة لتلك التي أراد تجنبها: إذ أننا في هذه الحالة
نستعيض عن الفاعلية الإلهية بقانون كوني شامل تام الدقة يخلق من
المادة كل الصور التي يمكن أن نصادفها وهذا بتعبير سارتر: «لاهوت
جديد إذ لا يمكن أن يعرف وجود قانون كهذا سوى إله، ولا يمكن
أن يكون قد خلقه سوى إله».

(راجع: د. إمام عبد الفتاح إمام - جدل الطبيعة - مصدر سابق - ص ٧٥).

(١٧) (ألبير كامو - ١٩١٣/١٩٦٠) روائي فرنسي وجودي، من رواياته
المشهورة (الغريب) حيث يرى أن الحياة عبارة عن دوامة عبثية.

(١٨) جلال العشري - ثقافتنا بين الأصالة والمعاصرة - الاقتباسات من
الصفحات ٦٢ إلى ٦٥.

(١٩) كولن ولسن - اللامتمي - دار الآداب - ترجمة أنيس زكي حسن - ط

١ - ١٩٦٩. بيروت.

(٢٠) الخروج من مازق اللامتمي:

لم تكن كتابات (كولن ولسن) لتقتصر على تجسيد حالات السأم والملل والقلق فقط. كما أنه لم يستخلص منها فلسفة تعميمية على طريقة هيدجر وسارتر والآخرين.

كانت مهمة كولن ولسن مختلفة تماماً، إذ أنه يبحث في خصائص اللاانتماء وبواعثها داخل نماذج بشرية متفردة ومحددة، لا ليؤكد على ظاهرة اللاانتماء فقط ولكن ليصل إلى مكان ضعف وقوة اللامتمي. أين سقط وإلى أين كان بإمكانه أن يمضي. فكولن ولسن ينطلق من (لا محدودية) الإنسان، خلافاً للفلاسفة الوجوديين، ويرتقي بنماذجه لتشرّب بمؤشراتنا نحو القطب، فهي تعاني من أجل تحقيق ذاتها، وتكتشف ذاتها عبر هذا الطريق، طريق الآلام على درب اللاانتماء:

«إن هذا العالم الذي يولد فيه اللامتمي هو دائماً عالم بلا قيم. إن هذا العالم، بالنسبة إلى الأهداف والشهوات التي يتصورها اللامتمي، لا يمكن أن يسمى حياة، إنه (تيار) فحسب. وهذا هو سر شقاء اللامتمي، لأن في البشر جميعاً شيئاً من فطرة القطيع، التي تقودهم إلى الاعتقاد بأن ما يفعله معظمهم يجب أن يكون صحيحاً. فإذا لم يستطع اللامتمي أن يخلق قيمة جديدة تمشي مع الشدة التي تتميز بها أهدافه، فإنه من الأفضل له أن يلقي بنفسه تحت عجلات الأوتوبيس، لأنه سيكون منبوذاً دائماً، ولن يناسب المجتمع قط.

ولكنه إذا استطاع أن يجد الهدف، استطاع أن يتغلب على نصف الصعوبات. فلندع اللامتمي يتقبل ما يلي بلا أدنى تردد: «إنني مختلف عن الآخرين، لأنني مدفوع إلى شيء أعظم». ولندعه يعتبر نفسه كالإنسان المعد ليكون شاعراً أو نبياً أو مصلحاً اجتماعياً، إذ أنه بذلك سيحل نصف مشاكله. إلا أن اللامتمي يقول الآن: «توجد في معظم البشر أخوة فطرية تدفعهم إلى الارتباط بغيرهم من البشر، وتلك هي فطرة القطيع، أما أنا، فإنني أحس بفطرة أخرى، برابطة

تؤاخيني بشيء أعظم، بدلاً عن البشر، وتتطلب مني شيئاً من السمو والرفعة». أما حين يحتك اللامنتمي بالآخرين ويعطف عليهم، فإنه يجد إن كل ما يميزه عنهم يتهاوى ويتلاشى، فهو لا يستطيع أن يقول: أنا شاعر، وهم ليسوا كذلك، لأنه يدرك حالاً إنه لا يوجد رجل أعمال كامل، تماماً كما في فخته، لا يوجد شاعر كامل فلا يستطيع إلا أن يقول: إن الهدف الذي يجعل مني شاعراً هو أقوى لدي مما هو لديهم. إن إيرته المغناطيسية تشير إلى القطب لأنه اتجاه الجاذبية، أما إبرهم فإنها تدور في كل الأنحاء، ولا تشير إلى القطب إلا إذا اقتربت منه جداً، أي حين يقعون تحت تأثير «الوطنية» أو «الخمرة» أو «العواطف». ولست أقلل من شأن هذه العوامل الثلاثة الأخيرة، فإن كل أشكال الدافع الإنساني الذي يثير فيه العمل الهادف صحيحة وجيدة، وإذا استمرت لمدة طويلة كافية، فيإمكانها أن تجعل من الإنسان لامنتمياً. وقد كتب بليك يقول: «إذا استمر الأحقق على حمقه فإنه يصبح حكيماً...»⁽¹⁾.

إذا كان كولن ويلسن قد اتخذ معظم نماذجه من سياق التجربة الغربية فرمز لماركس بشخصية لورنس الذي حاول أن يسيطر على العقل، ورمز لفرويد بفان جوخ الذي حاول أن يسيطر على انفعالاته ورمز لانشتاين بينيجنسكي الذي حاول أن يسيطر على جسده، أي ثلاثية الخبز والجنس والطاقة، فإن هذه التعبيرات تجد مماثلاتها في أنساق حضارية مختلفة، إذ تتكشف عن (لا محدودية) في النزوع الإنساني بحيث لا يمكن لبعد واحد أن يستوعبها، وبمجرد البقاء في البعد الواحد تكون المأساة، فهؤلاء الرجال الثلاثة انتهوا إلى الاعتقاد بأنهم (لا يملكون شيئاً ولا يستحقون شيئاً، أي إنهم ضيعوا أنفسهم وضيعوا كل ما كان يحتمل أن يحصلوا عليه من تطور إلى الأفضل. وإذا نظرنا إلى هؤلاء الأشخاص، إلى لوحة من لوحات فإن كوخ أو رسالة من رسائل لورنس الخطية، أو أمسية الحيوان الخرافي

لنيجينسكي والتي نجدها في المتحف البريطاني، لشعرنا بالألم لهم، لأن هؤلاء الأشخاص لم يفهموا أنفسهم ولهذا فقد ضيعوا مواهبهم، ولو كانوا عرفوا أنفسهم كما نعرفهم نحن لما انتهوا إلى مثل هذه النهايات المفجعة. إن أول ما يجب أن ينصرف إليه اللامتنمي هو معرفة النفس» (ب).

تعلق كولن ولسن بكتاب لورنس (أعمدة الحكمة السبعة) الذي يعتبره من أهم الكتب التي نحتاج إليها (لتعيين مشاكل اللامتنمي) وقد قدم قراءة تحليلية لها كشف فيها عن أعماق لورنس وبالذات فيما يختص بإطلاق الإرادة، فلورنس لم ينقطع عن تجربة تقوية إرادته بالصيام والانقطاع عن الطعام والنوم، فهو يرى أن الإنسان ليس واحداً وإنما هو متعدد، ولكن، ليفعل شيئاً يستحق المجهود يجب عليه أن يكون واحداً، أما الشخصية فذلك وهم تمجده الحضارة الغربية، وعليه فإن حربه ضد الشخصية هي حرب ضد الحضارة الغربية.

أما قيمة فان كوخ فهي في تطوير قوة إرادته باتجاه الانفعالات، إذ تلاحظ في لوحاته تلك الأحاسيس والانفعالات الخطيرة التي لا تقتصر على ما تثيره الطبيعة في الإنسان من مشاعر فحسب، وإنما هي أحاسيس تتعلق بإدراك ملحوظ لطبيعة الحياة نفسها، فرسومات فان جوخ ليست مجرد رسم فحسب وإنما هي رسوم تسجل تجربة في الحياة تعكس حالات المزاج وتطورات رؤاه، ففي لوحاته، نكتشفه هو، وليس تفاصيل السطح المرسوم ومدى بعده عن العين. ففي لوحاته كان يفجر انفعالاته اللامتناهية.

أما راقص الباليه (فازلاف نجنينسكي) فإنه لم يتعامل مع الرقص على مستوى أن كل نغمة موسيقية يجب أن تصاحبها حركة متفقة معها من الراقص، وإنما إيجاد تعبير عن الانفعالات التي تريد الظهور، وقد بلغ توتر نجنينسكي حد الانطلاق إلى درجة غياب العقل. كان الجسد مملكة نجنينسكي، وقد شهد الناس الذين رأوه وهو يرقص بقابليته

الفذة على أن يكون هو الشيء الذي يريد تمثيله، سواء كان ممثلاً
لدور العبد في (شهرزاد) أو التمثال في (بتروشكا) أو الأمير في
(جيزيل)، وقد وهبه (نظام) القوة على نبذ ذاتيته (متى أراد) ليحقق
وهم الشخصية الجديدة بصورة كاملة. وكانت هذه القوى قد
أصبحت، في بعض الأوقات، شدة صوفية من الإنكار والتضحية
الذاتيتين في رقصاته، وهنا يكمن السر في انهياره فإن مثل هذا
الإنسان أعلى روحياً وفتياً من المستوى الذي نجد عليه حسية الإنسان
العادي. بل أعلى حتى من إنسان كان لديه من هذه الحسية أكثر مما
كان لدى الإنسان العادي (ج).

وهذا ما يفسر تصوفه وتدينه اللاحق، فبحكم تحكمه الجسدي لم
يكن أمامه سوى طريقين، أن يندخر الجسد أو ينتصر والاندحار
موت، وبشاعة لا نهائية للجسد، والحياة تكون بالله، فالحقيقة النهائية
هي الله. وهذا ما اكتشفه نيجينسكي راقص الباليه، وإن قيل أنه كان
منذ البدء متديناً في أعماقه بحكم نشأته، الكاثوليكية الرومانية، وخلط
البعض تصوفه بأنه كان مأخوذاً بفكرة كونه المسيح ولكنه قال: (إنني
ألوح مثله، إنما يمتاز هو بنظرة هادئة، في حين تنتقل نظراتي فيما
حولي، إنني رجل انفعالات وليس مثله رجل هدوء) (د).

وكما عبرت عنه تجربته فهو يدرك بواسطة التحكم في الجسد لا
بواسطة العقل أو الشعور، بل يرى أن العقل كما الموت كما الحمق
تشكل نقائص للشعور والحكمة والله.

قد انتهت حياة نيجينسكي بالجنون، وكتب هو في ذلك: «سيقول
الناس أن نيجينسكي يتظاهر بالجنون لأن الأعمال التي قام بها سيئة.
إن الأعمال السيئة مفزعة حقاً، ولهذا فإني لا أريد أن ارتكب شيئاً
منها. لقد ارتكبت بعض الأخطاء في الماضي لأنني لم أكن
أفهم الله» (هـ) فنزعة اللامحدود لدى نيجينسكي عبرت عن نفسها
بمعيارين، حين توجه بلا محدوديته فيما اعتقده في النهاية أخطاء، ثم

وجه لا محدوديته نحو الله. أما لا محدودية فان جوخ فقد صرعته تماماً بعد أن عاش حياته كلها معانياً من نوبات عصبية انتهت به لإطلاق الرصاص على نفسه (و) أما لورنس فقد عاش يمارس الشقاء، فهو يفكر ويحلل ويهبط إلى نفسه محاولاً تمثل تجربة الأنبياء، فالنبي يولد وسط الحضارة ويرفض مقاييسها عن الوجود المادي الممتاز ويعود إلى الصحراء ثم يعود ليبشر بنبذ العالم، بالشدة الروحية ضد الطمأنينة الجسدية (ز).

(كولن ولسن - اللامتمي - مصدر سابق: الاقتباسات (أ - ص ١٦٨) -
(ب - ٨٠) - (ج - ١٢٠) - (د - ١١٨) - (هـ - ١١٣) - (و - ٩٨) -
(ز - ٩٧).

قد قارب كولن ولسن معاني الخلاص في الكشف الصوفي - على طريقته هو - ولهذا كان اهتمامه بنيجينسكي بالذات، ثم محاولات كولن ولسن اكتشاف إشراقية (راما كريشنا) في: (الفصل التاسع من كتابه - ص ٣٠٠) ومقاربة لحظاته التي فنى فيها عن الشعور بالأشياء بلحظات مر بها الفيلسوف الألماني نيتشه حيث رأى (أفكاراً تشرق في أفقي، أفكاراً لم أعرف مثيلاً لها من قبل) - ص ٣٠١.

عن راما كريشنا وخلاصة، يكتب كولن ولسن في (ص ٣١٠):
«ومن أعجب تعاليم راما كريشنا قوله أن جميع الأديان متحدة، ويخبرنا «تاريخ حياته» بأنه جرب كل أنواع النظم الدينية، واتبع تعاليم مختلف الطوائف (وذلك أمر عجيب جداً في الهند، تماماً كما لو أعلن شخص ما في إنكلترا إنه وفي وقت واحد مقلد ومن الأصدقاء وكاثوليكي روماني). وقد درس راما كريشنا المسيحية والإسلام، فعبد العذراء بدلاً عن «كالي»، ثم عبد «الله» الذي يشمل كل شيء، وقد عرف راماكريشنا حقيقة الكون الأساسية فما ضاره في شيء إن يدعوها بمختلف أنواع الرموز، وكانت النتيجة واحدة دائماً، أي الإدراك الروحي للذاهل لله.

وقبل أن نترك رامكريشنا علينا أن نوضح المقصود من «إدراك الله».
وهناك صفحات في «مختلف أنواع التجارب الدينية» يتحدث فيها
جيمس عن «الحالات المزاجية الذائبة»:

«يستطيع أغلبنا... أن يتصوروا هذا، إذا استطاعوا أن يستعيدوا
حالاتهم الشعورية في تلك «الحالات المزاجية الذائبة» التي تنقلنا إليها
خبراتنا الواقعية في الحياة، أو مشاهدة مسرحية ما، أو قراءة إحدى
القصص، وخاصة إذا بكينا، فكأن دموعنا تقتحم جداراً في أعماقنا
وتغسل كل خطايانا السابقة تاركة قلوبنا نظيفة ورقيقة، مستعدة لتقبل
أشياء أسمى. إلا أن معظمنا يعودون إلى مقاساة المشاق المألوفة، أما
أولئك الذين يمتازون بميزات القديسين، فإنهم يخلصون منها إلى
الأبد...».

«وعلينا أن نفهم أن راما كريشنا استطاع الاحتفاظ بحساسية الطفولة
طيلة حياته، أما نحن، وسط حضارتنا المعقدة، فإننا مضطرون إلى
التبلور في مزاج معين، ولهذا فإنه ليس تزييفاً أن نقول إن حضارتنا
هي المسؤولة عن انتشار النماذج الإنسانية والمادية في الفكر، أما راما
كريشنا، الذي يعتبر في الطرف المعاكس، فقد كان باستطاعته أن ينفذ
إلى أعماق ما يستطيعه الإنسان من ذهول تخيلي نشوان، الأمر الذي
لم يستطع أن يفعله إلا عدد ضئيل جداً من الغربيين ما عدا أولئك
القديسين الذين ظهوروا في القرون الوسطى، والذين كانوا قادرين على
أن يهبوا عقولهم أيضاً للتأمل والهدوء».

«اتضح لنا من الفصلين الأخيرين نتائج معينة عن اللامنتمي،
ويمكننا أن نعبر عن أشدها أهمية بقولنا أن اللامنتمي يلوح في أساسه
رجل دين، يرفض أن يعود نفسه على ما يفعله أصحاب التفكير
العملي من أشياء تعتبر الوسائل الوحيدة التي تتيح للإنسان البقاء على
قيد الحياة في حضارتنا المعقدة. ويجب أن نؤكد ثانية أننا لا نعني
«بالدين» أي دين معين، لأن «الخطيئة الأولى» و «الخلاص»

و «اللجنة» أشياء يفكر بها اللامتمي بصورة طبيعية، مهما كان، وإنما كان».

(٢١) أحمد حيدر - نحو حضارة جديدة - (الصفحات ٥٧ و ٦٧).

(٢٢) رأس المال - ٦/١ - ترجمة محمد عيتاني.

(٢٣) أوضح سيابر - أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة كييف عام ١٨٧١
أن نظرية ماركس في القيمة والنقد وفي رأس المال كانت في خطوطها
الأساسية التطور المحتوم لنظرية سميث وريكاردو [رأس المال ١/
١٨٠].

فهرست الفصل الثالث - الجزء الاول

النتائج العالمية لحضارة الصراع

المحتويات	الصفحات
العالم ساحة صراع	٣٣٣
ثنائية البناء والهدم في الحضارة الأوربية	٣٣٩
مبدأ النفي للموروث الحضاري	٣٤٠
الهدر والإجهاض في الحضارة الغربية	٣٤٤

الفصل الثالث

النتائج العالمية لحضارة الصراع

العالم ساحة صراع:

والآن ماذا بعد قرون من الجهد الحضاري والاكتشافات العلمية؟ قد تحول العالم - ضمن التطور - إلى ساحة صراع كبيرة ولم تعد الأخلاق الإنسانية الطبيعية بالمفهوم الوضعي - حتى ضمن حدودها المثالية - تضبط الإنسان... هذا الكائن الطبيعي الذي تحوّل إلى وحش قاتل بأنياب فتاكة... وهو لا يملك إلا أن يكون كذلك، لأن هذا قدره ضمن لاهوت الأرض رغم صيحات المصلحين. هذه هي النتيجة المنطقية الوحيدة للكيفية الفلسفية التي انطلق بها ومنها الإنسان منذ البداية. والنقد هنا لا نوجهه إلى الاختيارات الفلسفية ولكن إلى أصل البناء اللاهوتي الأرضي نفسه.

قد عرفت التجربة الأوروبية - التي تحكم العالم اليوم - جانباً واحداً فقط من مقومات الوجود الكوني للإنسان.. ذلك هو الوجود الموضوعي بهدف السيطرة على الطبيعة وامتطائها للسيطرة على الأرض والسماء انطلاقاً من (قوة العمل الذاتي)، وباتحاد كامل بين الإنسان والطبيعة على حساب النظرة الكونية الشاملة الواسعة كما هو الإنسان أصلاً. ثم كان على «ماركس» أن يبحث في إطار (قوة العمل الذاتي هذه) التي انطلقت منها أوروبا... غير أن (الإنسان الكوني) اختصر إلى (إنسان الموضوع) فتحوّل إلى ظاهرة تشدخ الأرض وتحلق في الفضاء وتغوص في البحار... وحين أسرته الأرض بملكوتها الطبيعي معتصرة إياه كجزء من قيمها الطبيعية القائمة على التضاد والقوة وجدلية التطور الموضوعي حاول أن يرجع إنساناً من

جديد، ولكنه لم يسمع سوى صفير الريح. فقبع في مكانه مجرد كائن بهيمي بقدرات علمية وعملية هائلة وذكاء ابتكاري وتحليلي وتألفي خارق. ثم لا يرى في الكون ثغرة ينفذ منها إليه إشعاع خارجي... بل إن وصله ينكره... وإن خرج من ذاته يستغربه، فهو من الأرض وإلى الأرض... بداية من مجهول ونهاية في مجهول... وتتحول لحظته الذاتية المشرقة ما بين المجهولين إلى جبر موضوعي هو فيه مجرد شيء... أوليس التصور الكوني العلمي مبنياً على جدلية المتناقضات وصراع المتضادات؟ وأوليس الإنسان جزءاً في هذه البناء الكوني الذي اكتشفه ثم تمثله؟.. وما وراء ذلك ليس سوى (غيب) مجهول لا إثبات له في الواقع الموضوعي ولا دلالة عليه...

هذه هي أيديولوجية «اللاهوت الأرضي» التي تتحكم في قدرات الإنسان الابتكارية والعلمية الهائلة، والتي منحت في الماضي معاني فلسفية معينة تحدت خلفياتها في (المنفعة) كما قال بها «ميل» أو (اللذة) كما قال بها «سبنسر». وليس يهمننا معالجة هذه النظريات الفلسفية من زاوية حقيقتها وإنما يهمننا فيها أنها تأتي كظواهر مفهومية معبرة عن السياق الحضاري الأوروبي. أي إن ما يقوله «ج. س. ميل» عن المنفعة ليس هو المهم في ما تعطيه لنا الحضارة الأوروبية، وإنما تكمن أهمية مذهبه والمذاهب الأوروبية الأخرى في أنها تعكس الظواهر الفكرية المتولدة عن التجربة الأوروبية نفسها، تماماً كما أتت الفلسفة المادية الجدلية، وكما نبعت الفلسفات الأخرى. هذه الأفكار هي ظواهر الوعي الأوروبي بحقيقة الواقع الأوروبي، في تركيبه التاريخي والاجتماعي. وبتقويمها نصل إلى الأصول المتعلقة بخصائص تكوين الشخصية الحضارية الأوروبية. غير أن التجربة الحضارية الأوروبية - وقد رفضت النظر في الكيفية الكونية للخلق - تظل تتعامل مع هذه الأفكار الفلسفية كتحليلات وصفية، للحقائق، دون أن تكتشف أنها مجرد تعبيرات مفهومية عن خصائص الواقع الأوروبي كما هي تجربته الطبيعية، وليست تحليلات للحقيقة في جوهرها. أي إن قول «ميل»

في المنفعة هو نظرية صحيحة في حدود النتائج التي أدت إليها تجربة الأوروبي. أي إنها انعكاس لتجربة الأوروبي وليس للحقيقة في مطلقها.. كذلك الماركسية تأتي كانعكاس لحقيقة ما تعبر عنه التجربة الأوروبية في سياقها التاريخي والاجتماعي والعلمي. والذي انتهت به إلى عقيدة الصراع والتضاد بهدف الاستعلاء.

أصبح الصراع هو محور النشاط الحيوي للإنسان الأوروبي، والوحدة هي تنظيم لفعاليات الصراع في شكل مؤسسي يقوم على علاقات القهر الإداري بأكثر مما هي وحدة بالتفاعل. روح التعامل الأرستقراطي وجملة البروتوكولات التي تبلغ حدّ السخف. ويتجلى ويحلّ هذا الروح في كل البناءات الاقتصادية والسياسية والفلسفية والتاريخية.. صراع الإنسان ضد الطبيعة.. صراع الإنسان ضدّ الإنسان. وتبلور عقيدة الصراع واتجاهاته في كلّ المذاهب أوليست هذه فطرة الإنسان وطبيعته؟

وحين يكون الصراع هو الروح المسيطر لدى كائن حيوان ذكي ومبتكر فإن كلّ الأساليب تعتبر أخلاقية في شرع الفطرة والغريزة.. الحرب.. القتل الجماعي.. المضاربات.. التفليسات.. الاحتكار حتى للخبز.. الدسائس.. المطالب السياسية.. التنكر للعهود. وكما يكون تكتل الشركات والتروستات لتركيز الفعالية الاقتصادية ضد المستهلك الأوروبي والشعوب المستهلكة في العالم الثالث، يكون أيضاً تكتل الطبقات التي تتوالد جديلاً بعضها عن بعض، في مناخ الصراع الدائم الذي لا يعرف حدوداً لانشطاراته السرطانية. بل يأخذ شكله التاريخي ضمن المادية الجدلية كمحتوى للجهد الإيجابي الدافع للتطور الإنساني في مرحلة معينة. وكما تشن الطبقات حروبها الاجتماعية في مجتمع لا يعرف القيمة الإنسانية للعمل والثروة وإنما يعرف (فائض القيمة المتراكم)، كذلك تشنّ القوميات حروبها الاستعلائية التي تأتي كردّ فعل على ظلم قومي في بيئة الصراع المتجددة. هكذا رفع «أدولف هتلر» صليبه المعقوف ثاراً لكرامة ألمانيا الممرغة بعد الحرب

العالمية الأولى، وغطى به واجهة الرايخ. ومضى «موسوليني» يجدد العهد
دوماً من على ظهر دبابة، وأراد «هيروهيتو» أن تسجد له آسيا برمتها بعد أن
سجد له شعبه، وهكذا احترق النصف الشمالي من الكرة الأرضية بعد أن
قررت طوكيو الاستيلاء على النصف الشرقي وبرلين على نصفه الغربي. لقد
لقوا حول خاصرتهم حبالاً مشدودة بقوة الصراع، فهَوَّت بهم جميعاً في
أفران مليئة بالبارود ومشتعلة بالأحقاد. إنها نفس الحبال التي لُقها من قبل
«بسمارك» من حول خاصرة العواصم الأوروبية، لتعيش من بعده أهوال
الحرب العالمية الأولى.

قد كتبوا آلاف الكتب حول الحربين العالميتين، وأسبابهما وتطوراتهما
ولكننا نلخص الأمر في كلمات معدودة ودون أن نستغني عما كتبوا. لم
تستطع الحضارة الغربية أن تضع قوة العمل البشري ضمن معناها الإنساني،
ولا أن تطرح ضوابط أخلاقية للعلاقات بين البشر، بل بلورت كل ذلك
ضمن الاتجاه الغريزي فأشعلت ناراً احترقوا بها جميعاً. ثم نهضوا بعد النار
الأولى - كمردة سليمان من الجنّ - فأعادوا بناء كل شيء وزادوا عليه
لتفتسه حرب قادمة.

تستوي كل المعسكرات الدولية في النصف الشمالي من الكرة الأرضية
بما فيها اليابان والصين لدى روحية «فاوست» و «برومثيوس»، وإن اختلفت
القوالب التاريخية والاجتماعية التي أفرغ ضمنها هذا السائل الأوروبي.
خرجوا جميعاً من مشكاة واحدة.. الأصل والبدائل.. الأصل الرأسمالي
القائم على المنفعة الفردية المطلقة عبر دولة المؤسسات.. والبدائل
الاشتراكية المتولدة ضمن ذات الروحية كردّ فعل طبقي على أساس المنفعة.
صاح «ماركس» بالرسالة الاشتراكية البروليتارية، وأصبح «لينين» رسوله إلى
روسيا، و «ماو» وليّه بالصين، فانتصبوا كآلهة واكتمل دين الإنسان كطبقة
كادحة ولكنه مع ذلك يظل يكدح وهو في ربوع الجنة الموعودة ويعاني
طقوساً من العبادات البشرية تذكّرنا بالعهد الوثنية الغابرة في الشرق. كلهم

نتاج الأسلوب الغريزي لحل المتناقضات بين الكائنات الطبيعية في الحضارة الغربية .

هذه هي الحضارة التي تقدم «فاوست» حاملاً راياتها المملطخة بالدماء والمرفرفة عبر غيوم المنفعة واللذة والبقاء للأصلح والتضاد والصراع . الديمقراطية التي تغنى لها، والتي تمارس في شكلها البرلماني في قاعة وستمنستر، ليست تفاعلاً بين كيانات سياسية مختلفة تتجه بها إلى الوحدة والوثام بقدر ما هي تأطير لصراع وتكريس لمبادئه ومنحه شرعية الاستمرار التاريخي عبر صيغة المحافظين والعمال وتحالفاتهما الجانبية . وفي الاتحاد السوفياتي أرواح تفتقر للسلام، مكدودة بأكية العمل لبناء دولة الفلاحين التي تستورد القمح - غلة الأرض - من الرأسمالية . ولبناء دولة عمال عاجزة عن تطوير الصناعات . فإذا أنتجت الأسلحة تم إيداعها على حدود الخديج البروليتاري الصيني، فكل قيم الوحدة الاشتراكية لا تذيب حرارة الصراع الذي رُكّب ضمنه المذهب .

قد قاد فاوست الحضارة الأوروبية بدائلها المختلفة، فدك الملايين في فيتنام وكمبوديا ولاوس . ومن قبل استأصل الأعراق القديمة في أمريكا الشمالية والجنوبية وغذّي أسماك القرش في المحيط الأطلسي بملايين الأطنان من اللحوم السوداء التي أثقلت سفنه . . وصعد تجار الأسلحة والدمار إلى قمة هرمه الاقتصادي والسياسي، وتلاعب ويتلاعب بأسعار المواد الخام مائلاً بحدود التبادل التجاري مع الشعوب المتخلفة لمصلحته دوماً وأبداً . وزاد على ذلك التحرش بهذه الشعوب نفسها ثم صدر إليها المرتزقة . أما هناك فقد امتلأت الشوارع ببقايا مخابيل فيتنام تفترسهم صرعات المارجوانا والهيريون .

وهكذا يتحول التطور نفسه بكامل منجزاته عبر روحية الصراع ليكون حكراً على طبقة بعينها . . طبقة الرأسمالية، علاقاتها مع نفسها علاقات صراع وتناذب، وعلاقاتها مع كونها علاقة غزو وسرقة، وعلاقاتها مع غيرها

علاقات استغلال وقهر، وحمية عرقية جوفاء فمن أين يأتيها السلام؟ وكيف يكون في الأرض السلام حين لا تكون في الناس المسرة؟ في عيد الميلاد تمتد قنابل بلفاست إلى أحياء لندنبري وتتعالى صيحات الزنوج في هارلم وتزكم الأنوف فضائح لوكهيد التي تسمى الرشوة عمولة والإفساد علاقات عامة. ويحتسي الـ «سي آي أي» نخب القضاء على «الكي جي بي» وتلغى أفلام جميس بوند على الشاشات الصغيرة والكبيرة لتتلوها أفلام الجرائم الحضارية المعقدة، ورجل البوليس الخارق. هذه الأفلام في كشافتها وموضوعاتها تعكس فقدان هذه الشعوب للأمن حتى في حياتها الخاصة، يصبح الكأس ضرورة لإنعاش النفس، وطرد السأم عن الشعور. ويفقد الإنسان روح الإثارة الطبيعية فيتحول إلى أفلام الجنس بل إلى مشاهدته، حيث تبذل المرأة كأسوأ ما يكون الابتذال في سوق اللحم المفضوح.

تتكشف نظرة الإنسان للكائنات الطبيعية المسخرة له عن تصورات مرعبة، فتنشأ الديدان وتتكاثر لتلتهم قرية أمريكية بمن فيها، وتهجم الطيور على طالبات المدرسة الوديعات، وينفلق البحر عن حوت هائج وعن فك كاسر وتأتي كائنات غريبة من السماء ويصحو عملاق بحري كان في سبات دام ملايين السنين فيحطم مدينة نيويورك. وهناك دُور قديمة مسكونة بالأشباح. وهكذا يُغطى وجه الشاشة بالصورة «الإنسانية» للحضارة الغربية. ليس الأمر من قبيل الخيال وحده، ولكنها النفس الأوروبية في شعورها بالخوف الذاتي تحيله إلى صور متحركة.. شعور القلق الدائم، الذي لم يعد يعكس آلام المخاض العبقري ولكن التمزق الداخلي لإنسان فقد ذاته ومعناه.. يعيش الحرب باردة وساخنة، هذه الصور المؤلمة هي لوحة تعبيرية عن النتائج النفسية لمسيرة الحضارة الأوروبية. ليست مجرد خيال عابر وإبداعات تأملية... فالخيال ينعكس عن مشيرات من الواقع الحي... لم تكن الأعمال الكلاسيكية عن «جلفر» في بلاد الأقاليم ثم في بلاد العمالقة لتجد ذلك الحس التفصيلي الحي وذلك الرواج لولا أنها كانت تنعكس عن التطلع الرومانسي إلى عالم الاكتشافات فيما وراء القارة.

ثنائية البناء والهدم في الحضارة الأوروبية:

دراسة وتحليل هذه الظواهر توضح لنا أن منهجية التطور الأوروبي تقوم على تبادل التأثير بين عاملي البناء والهدم، أو البقاء والبقاء. فحيث ينشأ البنين الحضاري شامخاً يكون حاملاً في نفس الوقت لعوامل هدمه الداخلي، لأن البناء نفسه يقوم على منظور الصراع في الحضارة الأوروبية، وهذه هي الروحية التي ألهمت «ماركس» مفهومه عن السياق الجدلي للحركة التاريخية... جاء هذا المفهوم محمولاً على أبعاد التجربة الأوروبية نفسها، فكان صادقاً في تأطير هذا الواقع كما هو حاله الوصفي. غير أننا لا نكتفي بتحليل ظاهرة التناوب بين عاملي الهدم والبناء في الحدود الجدلية، بل نرد ذلك إلى روحية أو كيفية بناء الحضارة الأوروبية نفسها، ونرد ذلك كما رده «ماركس» إلى تأثير الصراع والتضاد. ولا نرى الأمر في الحدود الطبيعية فقط وإنما نمده إلى الحدود الحضارية في عموميتها^(١).

فالحضارة الأوروبية قائمة على إنجاز التطور والتقدم في مجال ما ضمن تحقيق المطلق الذاتي لفئة معينة، في صراعها التاريخي ضد فئات أخرى. هكذا تنمو برجوازية المدن في وجه الإقطاع والكنيسة على حد سواء، فتأتي المنجزات العلمية بشكل صاعد وسريع لدعم الكفاح الحضاري لهذه الطبقة الوليدة. ماذا يحدث في هذه الحالة؟ تنتهي الطبقة القديمة بالثورة (أي الحرب الاجتماعية)، وتأتي الثورة كمنعطف في تاريخ الصراع ليتولد ضمنها تطور جديد. الحرب في نفسها هي عملية دمار أي ولادة قسرية غير طبيعية لعوامل النمو الجديدة، ثم تتكامل حلقات النمو الجديدة وتمتد إلى الآفاق الحضارية في عموميتها.

فالحضارة الأوروبية في ابتكاريتها وإبداعيتها تنمّ دوماً عن روح تجديدية غير مستقرة حتى أن العلاقة النفسية بالتطور العلمي تتخذ طابع الولادة القسرية من (ثورة) صناعية إلى (ثورة) تكنولوجية. فالتجديد المتنامي بشكل سريع في عالم الإنجاز الحضاري، والذي يبهرنا بنتائجه في معظم

المجالات، يأتي في النظرة الأولية كنتاج لهذه الروح الثورية التجديدية في تكوّن الحضارة الأوروبية. أي إن الابتكارية المتنامية هي كتراكم قوى العمل نتاج للصراع نفسه ولتحقيق المطلق الذاتي في الحضارة الأوروبية. ويتسع هذا القول ليشمل ما نهفته أوروبا من العالم في غزوها للأرض واسترقاقها للإنسان، مما جعلها تستحوذ على نتاج عمل إضافي هائل ألحقته بإمكانيات تطورها^(٢).

مبدأ النفي للموروث الحضاري:

غير أن التطور عبر الصراع يحمل في طياته مبدأ الفناء المقابل لمبدأ البقاء، وبما أن هذه هي روحية الحضارة الأوروبية في تطورها وتجديدها فيجب أن نأخذ بتقابل العاملين وتأثيراتهما العامة... فأوروبا تبني وتبني بقوة، ولكنها تهدم في نفس الوقت. وكما يشمل الهدم من ناحية الثورة الاجتماعية بناء مجتمعياً كاملاً بما يحتويه من إنجازات مادية وإنجازات فكرية. كذلك يشمل الهدم من ناحية الحروب القومية، بناءات مادية وإنجازات فكرية أشمل. فالتطور عبر الصراع في مسيرة الحضارة الأوروبية، يحمل في طياته النفي الكلي لإنجازات هائلة، بما يبطل استمراريتها رغماً عن احتوائها على إمكانات غنية من جهد الإنسان، ولا تأخذ عنها المرحلة الثورية المتولدة إلا ما يناسب حاجاتها المادية والفكرية العجولة وعلى نحو سطحي.

هكذا ألغت الحضارة الأوروبية عبر تسارعها تراثاً كاملاً بدأ منذ عصر النهضة ومضت مسرعة في خطاها العلمية لنقد العقل الطبيعي بكل ما قدمه للبشرية من فكر وقاد. وهكذا نجد أن التوالد الكيفي في مراحل التطور الأوروبي المتسارعة قد خلف من ورائه ركاباً نافعاً وغنياً. وأن هذا التطور بحكم تسارعه، لم يأت متفاعلاً مع كل خلفياته ليطورها ويغنيها، بل جاء تطوراً انتقائياً عجولاً يعكس الاضطراب والقلق إلى حدود كبيرة. إن نسبة عدم النضج العقلي فيه تتكافأ مع نسبة التسارع نفسه.

وحتى تبدو صورة الأمر واضحة في أعيننا نحيل أنفسنا إلى ملاحظة أن الحضارة الأوروبية بأشكالها الرأسمالية تبدو أكثر نضجاً في إنجازاتها الحضارية من الحضارة الأوروبية بشكلها الاشتراكي السوفياتي. لماذا؟ يعود الأمر إلى طبيعة التسارع نفسه: فالأشكال الرأسمالية تأتي إلى حد كبير متصلة بالماضي الأوروبي على نحو أوثق، أي إن ميلادها وتطورها مع ثورته ليس قسرياً بطريقة تُباعد بينه وبين موروث المراحل السابقة قياساً إلى النفي السوفياتي. ينعكس هذا في الكيفية التي طورت بها الرأسمالية عطاء المراحل السابقة بالرغم من تناقضها الفكري مع الكثير منه. إذ أنها لم تهمل بشكل كامل كل الأبعاد، فاستطاعت أن تستوعب الفعل الإنساني في سياقها التطوري على نحو هادئ نوعاً ما بحيث أتت النتائج المتطورة عن هذا الفعل على نحو جيد نسبياً.

خلافاً لذلك نجد النموذج الاشتراكي السوفياتي، فالروحية الحضارية المسيطرة هناك جاءت محمولة على تسارع أشد، وعلى قفزة هائلة، نفت إلى حد كبير مراحل البناء الإنساني السابقة، فكان لا بد أن تختفي منظومة من الأفكار والمؤسسات التي أنتجها الإنسان في مراحل سابقة حتى قبل مراجعتها. وبحكم أن الماركسية اللينينية قد نشأت في جو الرفض الصارخ لمفهوميات البناء الأيديولوجي القديم، فقد احتل هذا النفي معه روحاً سلبية مدمرة تجاه كل منجزات العقل الطبيعي، والحضارة الإنسانية.. . اختصرت الحضارة هنا لمستوى ما قاله «ماركس» أو «لينين» عنها، ولكنها لا تُقدّم للسوفياتي كما هي ليتعامل معها بطريقة التقييم الماركسي الذي كان يخوض في بدايته مرحلة صراع بالنفي ضد الحضارية الجديدة. واستبعدت كل العلوم التي لا تجد سنداً لها في كل شيء تقريباً من أجل تثبيت مواقفه. هذه النفسية النافية انتقلت بكليتها إلى ممارسات القمة الماركسية تجاه العلوم والآداب والفنون وهكذا نحسّ بأزمة الكتاب والأدباء والفنانين والعلماء ورجل الشارع العادي^(٣).

ليست المشكلة هنا كما يفسرها الكثيرون مشكلة حريات، وإن كان هذا جانب مهم في المسألة، ولكنها مشكلة عدم توافق سلبي مع التراث الإنساني ككل ومع مصادره، وتخوف من العلاقة به، وتحديد لحرية التفاعل الإنساني ضمن إطار بالغ المحدودية، وقائم على ظاهرة النفي. بالطبع نحن ندرك الخلاف النوعي بين المفهوم الفلسفي الماركسي والمفاهيم الإنسانية الأخرى السابقة على مرحلته، وهذا الأمر يبرر النفي الماركسي للتعامل الإنساني مع مراحل العطاء الإنساني السابقة بقدر ما يكشف عن أصول التسارع الخارق المشدود الأنفاس الذي قفزت به الاشتراكية إلى بناء دولتها... ولا يقتصر التعامل مع الفكر الإنساني على القضايا الفلسفية والعلمية فالأخذ بالنفي، جعل السوفيات وبعد نصف قرن من التقدم غير قادرين على تطوير هياكل السيارات نفسها، فما بالك بالنظريات العلمية والفلسفية^(٤).

خنقت الماركسية السوفياتية فعالية الإنسان حين حبسته في دائرة الولادة الجديدة المنقطعة الجذور عن الماضي.. إلا الماضي الانتقائي الذي يفيد أهداف الحاضر، وهم قادرون على تبرير هذه الانتقائية ولكنهم لا يفعلون في الحقيقة أكثر من سكب الملايين من زجاجات الفودكا في عروق المكذوبين الذين قطعت صلاتهم بالفعالية الإنسانية.

نستطيع القول إذن إن الأشكال الرأسمالية في تطور الحضارة الأوروبية قد ورثت فعاليات الإنسان الأوروبي الوجودية على نحو أفضل مما تمّ لنفس الحضارة في شكلها الاشتراكي السوفياتي. ويعود ذلك إلى نسبة النفي الذي يمارسه الشكل الرأسمالي بحق الماضي. وهي نسبة أقل لديه من تلك القائمة على المستوى الاشتراكي. وفي كلتا الحالتين فروح النفي موجودة وتؤدي إلى آثار سلبية للغاية في التكوين العقلي لكلتا الحضارتين: (الرأسمالية والاشتراكية). وسنكتشف أن روحية النفي هذه، قد أثرت على حسب تطبيقاتها في واقع البلدان التي امتدت إليها الرأسمالية والاشتراكية.

فقد جاءت هذه الأشكال إلى العالم الثالث المختلف عنها نوعياً في تطوره،
لممارس النفي بحق موجوداته الحضارية. وقد جاء النفي متفاوتاً بتفاوت
طبيعتي الشكليين: ففي حين طرحت الماركسية نفياً يكاد يكون كلياً
لموجودات العالم الثالث نجد أن الرأسمالية قد قدمت نفياً نسبياً ولكنه هو
الآخر قد جاء على نحو كبير من الخطورة. وهكذا أخلّ الشكلان
الحضاريان الواردان إلينا بموجوداتنا الحضارية على نحو كبير.

وخلاصة هذه الفقرات أن الحضارتين في نموّهما المتسارع وتطورهما
عبر الصراع، قد نفتتا على نحو متفاوت نسبياً كثيراً من الأسس الحضارية
التي سبق فيها الجهد الإنساني، إذ تأتي كل مرحلة من مراحل التطور عبر
الصراع لتختصر في جوفها وبطريقة انتقائية ما يتناسب مع تكوينها التاريخي.
هكذا فقدت الرأسمالية كل تراث الحكمة العقلية، والتأمل الروحي، وقيّدت
الفكر إلى موضوعية عملية، تأخذ بمثل الفائدة والقوة... قد نسخت جهداً
بشرياً كاملاً فلم يعد فيها اليوم من تلهمه الحياة أي معنى إنساني. قد أصبح
الإنسان مبهوتاً^(٥). مضى عهد الرسامين الكبار والفلاسفة والأدباء والشعراء
والموسيقيين وتحولت المسارح إلى هذيان وهذر مكدود. يكفي أن بريطانيا
لا زالت تفتت حتى اليوم على روائع شكسبير دون أن تكون قادرة على
استيلاء بديل.

وكما قيّدت الرأسمالية الفعالية الإنسانية إلى عملية المعلومة العلمية،
كذلك قيدت الاشتراكية الفعالية الإنسانية إلى (نفعية) المعلومة العلمية
فانسحق الإنسان داخل النظامين وتحولا إلى (أداة إنتاج) مقهورة بتبريرات
شتى. وفي هذا الإطار استحال على العقل تجديد رؤاه خارج ما تعطيه
المعلومة العلمية الموضوعية التي أسرت الإنسان.

هنا تقييد لفعالية الإنسان الوجودية باختصارها إلى حدود المعلومة
العلمية، بذلك يحذف جانب ضخم من قدرات العطاء البشري. ويضاف
إلى ذلك نفي التسارع المرحلي عبر النفي التطوري لكثير من الجهد

الحضاري السابق. بذلك يظهر لنا أن الناتج الفعلي للحضارة الأوروبية بشكليها الرأسمالي والاشتراكي ليس ناتجاً متكافئاً وقدرات الإنسان الطبيعية أي إن هناك نوعاً من الإجهاض.

الهدر والإجهاض في الحضارة الغربية:

ولا تنتهي المسألة في هذه الحدود، فالمطلق الذاتي ضمن مراحل تكوّنه الحضارية الجديدة سرعان ما يركّز من جديد معادلات صراعه ونبذه ونفيه للقوى المماثلة في حركتها والمنافسة في تكوينها. وحين لا يستطيع هذا المطلق الذاتي أن يجد صيغة (للتعايش) فسرعان ما تنفجر الحروب بكافة أشكالها لتدمر ثمرات الجهد البشري وتهوي بنتاج قوة العمل المتراكمة إلى هاوية الإفلاس والخراب والدمار. وليس مهماً أن تأتي هذه الحرب مباشرة بين العمالقة، كما حدث في الحرب العالمية الأولى والثانية وفي الحروب النابليونية من قبل، إذ يمكن أن تأتي الحرب (تباذ المطلقات الذاتية) على شكل حروب محدودة النطاق تهدر طاقات العمالقة، وتحرق أرض الصراع بمن فيها. وهكذا تجرف معها إلى هاوية الضياع إمكانيات ضخمة هي من قوة عمل الإنسان وجهده.

ولا يرتبط هدر الإمكانيات بحالات الحرب الساخنة فقط، ففي فترة السلم أيضاً يعمد كل مطلق إلى حماية نفسه بالمزيد من إنتاج الأسلحة وتطويرها، استعداداً للحظة يدرك الكل أنها قادمة طالما أن الأساس الفلسفي والأخلاقي للعلاقات قائم على طبيعة التناذب. بذلك أيضاً يتحول الجهد البشري إلى إنتاج الأسلحة والصرف على الجيوش ثم إنتاج الأسلحة من جديد على ضوء التطور التكنولوجي. ويحاول العمالقة الوصول إلى حدّ لانتشار وإنتاج الأسلحة الاستراتيجية أي إيجاد صيغة لضبط الصراع بعد أن أنهكت إمكانيات الرأسمالي والاشتراكي على حدّ سواء. ولكن كيف يضبط الصراع بين ذوات مركبة عليه في نشوئها وتطورها؟ وهكذا يمضي تحويل كل جهد العمل الإنساني إلى لا شيء... إلى البناء في سبيل الهدم... هنا تصبح عقيدة الفناء عقيدة دنيوية ولا يحسّ الإنسان بطعم لإنجازه

الحضاري، فالزهرة بعد قليل من ينعها ستحرقها القنابل، والحقول الخضراء ستغطيها السحب الذرية الحارقة المعدمة لكل شيء... المدن ستسخر انقراضاً... هكذا يأتي الله بنيانهم من السقف فيختر عليهم... هكذا تصبح أعمالهم كرماد في يوم ريح لا يقدرّون على شيء مما كسبوا... وهكذا تصبح أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده.

إننا لا ننكر قط أن النزعة العملية الخارقة لدى الإنسان الغربي قد تولدت لديه عن السياق الخاص لتاريخه. وأن هذه النزعة العملية قد تضخمت بتضخم المطلق الذاتي نفسه وتطوره، ولكننا يجب أن نفرّق بين هذه النزعة العملية ونتائجها الحضارية من جهة، وبين النزعة العملية ومردودها الوجودي من جهة أخرى. فمن حيث الناتج الحضاري نجد أن هذه النزعة الحضارية المشوبة بروح التجديد القلق عبر الصراع والنفي المستمرين لا تركز استيعاباً متكافئاً للعطاء الذي بذله الإنسان في سابق مراحلها لأنها تحرق المراحل على نحو ثوري قلق، فهي نزعة عملية (جزئية الاستيعاب) بحكم طبيعتها النافية. أما على مستوى المردود الوجودي فنكتشف أن الناتج عن هذه النزعة العملية القائمة على الصراع تندفع بالصراع نفسه إلى تدمير منجزاتها في شكل الحرب وإلى صرف جهدها الأساسي في التحضير للحرب، وفي كلتا الحالتين يضيع الناتج الأساسي لهذه النزعة العملية، فالنتائج العملي هنا يتحوّل إلى سراب فهي نزعة سرابية قائمة في الأصل على استيعاب جزئي.

إن هذا النقد التحليلي لتطور الحضارة الأوروبية بشكلها الرأسمالي والاشتراكي، يوضح لنا أنه ليس من المهم فقط النزعة العملية، وإنما الأهم هو الإطار الذي تأتي ضمنه هذه النزعة. فحين يصبح الإطار صراعياً تنازلياً ينمو يتضخم المطلق الذاتي، فإن النتائج الفعلية تصبح سرابية وجزئية للغاية وينسحق في ظلها الإنسان.

نستطيع الآن أن نخلص إلى القول بأن الحضارة الأوروبية هي حضارة الاتحاد بالطبيعة ضمن الشكل التحليلي والتركيبي للظاهرة، أي الشكل التفصيلي. ويتولد عن هذا الاتحاد التحوّل بالإنسان من معناه الخلفي إلى معناه الطبيعي ككائن طبيعي. والتحول بالكون من معناه الإنساني إلى معناه المادي المجرد. تتلاشى قيم التسخير، ومقابلاتها الأخلاقية في عالم المثل، ويحل بدلاً عنها إنسان المطلق والقوة عبر شروط البقاء والاستمرار المادي، أي عبر المثل الطبيعية القائمة على فلسفة البقاء بالقوة، وفلسفات اللذة، والمنفعة.

لم تصل الحضارة الأوروبية إلى هذه النتائج من لا شيء، بل هي ثمرة سياق خاص في التاريخ الأوروبي الذي ظل متصلاً كصراع بين الطبقات والأفراد والمؤسسات. وقد اتخذ هذا الصراع أشكالاً تطورية تاريخية باتجاه ثوري، عبر نقض القوة للتقديم ودفعها لبلورة أشكال اجتماعية جديدة. كانت فلسفة الصراع والتضاد كامنة في مسيرة التاريخ الأوروبي، ولم يفعل «ماركس» أكثر من أنه اكتشف النسق التاريخي لجدلية هذا التطور عبر الصراع، وانعكاس ذلك في توليد وعي مفهومي يرتبط بكل مرحلة. إن ما فعله «ماركس» في فلسفته للتاريخ الأوروبي وبما يعكس حقيقته، هو عين ما فعله «ابن خلدون» في فلسفته للتاريخ العربي وفهمه من خلال التجربة العربية لقيام الممالك وسقوطها. ويشترك «ماركس» و«ابن خلدون» في استمدادهما لكيفيات التطور من واقع خاص ثم سحبه على الواقع التاريخي العام. وفي الحقيقة لم يكونا يعبران إلا عن واقع خاص. أما الفارق بين الاثنين فهو أنه في حين نجد أن «ابن خلدون» قد اعتمد على تأويل ظواهر الحركة الاجتماعية والتاريخية في النشوء والانهايار بما تتيحه له إمكانيات العقل الطبيعي المفتوح على وقائع التجارب العربية المتماثلة في الظرف التاريخي والبناء، فإن «ماركس» قد اعتمد في تأويله لظواهر الحركة التاريخية والاجتماعية على منهجية الحضارة الأوروبية نفسها في التطور عبر صراع الطبقات والمؤسسات، ومؤكداً نظريته على نحو علمي عبر النظر في

تفاصيل الحركة الطبيعية، وقوى فعلها وتوالدها. هذا بالإضافة إلى نظراته في عمق التجربة الفلسفية الألمانية والاشتراكية الفرنسية والتركيبة الاقتصادية لمجتمع بريطانيا الرأسمالي في مرحلة عالميته.

الفلسفة الماركسية هي بطبيعتها فلسفة قامت على تأويل بعض المعلومات العلمية (التحريك والديناميكية) في حدود الظاهرة الموضوعية، وتحولت بذلك إلى التاريخ والمجتمع في إطار الخصائص المسيطرة على نمو الفكر الأوروبي نفسه والتجربة الأوروبية فجاءت انعكاساً لحركة الواقع الأوروبي. غير أن الماركسية كنظرة موضوعية في طبيعتها وأوروبية في تكوينها لا تستطيع أن تستحوذ على الحقيقة في كليتها. لا الحقيقة الكونية في حدود ما تعطيه ظاهرة الخلق ولا في الحدود الإنسانية على المستوى العالمي.

ملحق الفصل الثالث (الجزء الأول)

الصفحات	الرقم	الموضوعات
٣٥١	١	المزاوجة بين اشبنجلر وماركس في تفهم النسق الأوربي
٣٥٦	٣	بداية الاستشراق لانهييار الاتحاد السوفياتي
٣٥٧	٤	روح المعارضة الداخلية للنفي المادي الديالكتيكي

ملحق الفصل الثالث - الجزء الأول

(تعقيبات - شروحات - هوامش)

(١) المزوجة بين اشبنجلر وماركس في تفهم النسق الأوروبي:
قد أوضحت في الفقرة (١٤) من شروحات الفصل الثاني - الجزء الأول - وتحت العنوان الفرعي - (ارتباط القيم الأخلاقية بالقيم العقلية للإنسان الكوني) - أن نسق الحضارة العربية الإسلامية لا تنطبق عليه مواصفات (النسق المغلق والأحادية الحضارية) التي يقول بها (أوزفالد اشبنجلر - ١٨٨٠/١٩٣٦). ولكن هذه المواصفات تنطبق فعلاً على (روحية) و (نسق) الحضارة الغربية، كما أوضحنا ملامحها مقارنة بالحضارة العربية الإسلامية في الفقرة رقم (١) من شروحات الفصل الأول - الجزء الأول.

لسنا هنا في معرض مناقشة أفكار (اشبنجلر) حول ميلاد الحضارة وعنفوانها وشيخوختها بالتمائل مع الكائن الحي. فكلاهما ابن خلدون واشبنجلر قد استخدمتا صفات الكائن العضوي وأسقطاها على الحضارة ولكن بمقدمات ومداخل مختلفة.

ولسنا نناقش أيضاً أن الأحادية المنغلقة هي صفة لكل الحضارات، ولكننا - عبر دراسات وشواهد أخرى عديدة، نأخذ بتحليل اشبنجلر لأحادية الحضارة الغربية في معرض الفهم الجدلي الخاص بها تحديداً. تماماً كما أخذنا بالفلسفة الماركسية كآخر صياغة فلسفية لتطور تلك الحضارة بالذات. فالماركسية لا تستطيع أن (تعمم) منظورها للتطور الأوروبي لتجعله عالمياً. وقد تعثرت رؤيتها (العلمية) حين طبقتها على الجزائر، كما اهتزت قياساتها حين

نظرت إلى (الإنتاج الآسيوي) وعلاقاته .
الحضارة الغربية تتجسد لدى اشبنجلر في الروح الفايوستية - التي أتينا
على ذكرها - وفي لا نهائية هذه الروح وميلها للسيطرة على المكان .
فاشبنجلر - بتعبير مجازي - يعبر عن (روح) الحضارة الغربية، أما
ماركس فإنه يعبر عن (جسدها)، حيث ينظر إلى هذه اللانهائية
الممتدة عبر التناقضات الديالكتيكية المادية .

فإذا زواجنا بين أوزفالد اشبنجلر وماركس، نكون قد زواجنا بين روح
الحضارة الغربية وجسدها . الروح المنغلقة والجسد المتصارع . ولعل
مظاهر هذه الروح المنغلقة تجد أبرز مثال معاصر لها في كتابات
(صامويل هانتغتون) حول (صدام الحضارات) .

(٢) من المهم جداً دراسة الظاهرة الاستعمارية كأساس في التطور
الأوروبي ودفعه الصناعي، فأوروبا لم تتطور بالانطلاق فقط من تراكم
ثرواتها وإنما ثروات الآخرين أيضاً، بداية من نهب المواد الخام، ثم
فرض منتجاتها على أسواق المستعمرات مع تدمير كافة وسائل الإنتاج
التقليدية والحرفية في تلك المستعمرات بمنطق (التحديث) الذي كان
يعني في الحقيقة فرض الاستتباع الاقتصادي . إضافة إلى فرض
معدات إنتاج جديدة على المستعمرات، فعوضاً عن الساقية التي تعتمد
على قوة الثيران في سحب المياه، وعلى مهارة الحرفي الصانع في
القرية، يأتي البديل المفروض في شكل مضخات صناعية تصنع في
أوروبا وتحتاج بدورها إلى قطع غيار مستوردة وإلى طاقة نفطية
مستوردة أيضاً .

ذلك عدا عن الطاقة البشرية التي جُلبت من إفريقيا بالذات بقوة
الاسترقاق، هكذا حُفرت أنفاق لندن، وهكذا زرعت ملايين الأفدنة
في الولايات الأمريكية المتحدة .

إن مشكلة عالم المستعمرات القديمة أنه قد وجد نفسه مستتبعاً للتقدم
الصناعي والتكنولوجي الغربي، وذلك على مرحلتين : المرحلة الأولى

(تدميرية) لوسائل ومعدات إنتاج تلك الشعوب، مع الاسترقاق البشري. والمرحلة الثانية (تعميشية) وذلك بعد أن طورت الحضارة الغربية قواها الصناعية والتكنولوجية وأوجدت بدائل عن خامات العالم المُستعمر الأولية ما عدا النفط.

وضمن هذه المرحلة التعميشية تتدفق المنتجات الصناعية الغربية على هذه الأسواق، إما بشكل (ابتزازي) يشمل حتى صادرات الأسلحة للدول الغنية، وإما بشكل معونات أو قروض تزيد في الاستتباع الاقتصادي.

ثم لا يتحرك (الضمير) الغربي - بعد أن نهب ثروات الشعوب واسترق الأبناء إلاً لماماً ومظهرياً، في شكل هيئات الإغاثة وتبني يتامى الحروب التي شنها في فيتنام وغيرها.

ثم يتحول بعد كل هذا ليكشر عن أنيابه بصدام الحضارات، والذي يعني بالنسبة للعرب والمسلمين خاصة دوراً جديداً لإسرائيل. فما يكتبه شمعون بيريز عن نظام شرق أوسطي جديد وما يكتبه هانتنغتون عن صدام الحضارات وما يكتبه فوكوياما عن الليبرالية الفردية كنهاية للتاريخ، يصدر عن مشكاة واحدة. فإذا يحاول فوكاياما وقف التاريخ يحاول هانتنغتون تدمير الحضارة، ويحاول بيريز العلو في الأرض.

«إن موضوع «صدام الحضارات» ليس آخر صرعة في عالم يجمع بين الاستشراف الدبلوماسي وفلسفة التاريخ، كما يخيل لبعض الباحثين الأوروبيين في فرنسا وألمانيا. إنه يمثل الإطار المفاهيمي لسياسة «الاحتواء المزدوج» التي تنتهجها الولايات المتحدة الأميركية في الشرق الأوسط العربي/الإسلامي منذ حرب الخليج الثانية؛ ولو لم يكن له هذه الوظيفة الاستراتيجية في مواجهة الإسلام السياسي بشقيه الأصولي والتوليقي، لما تبنته مجلة فورين أفيرز الأميركية النافذة في واشنطن على هذا النحو الذي أثار مناظرة واسعة تعدت أصدائها حدود الولايات المتحدة، وأعطيت فيها لكاتبه البروفسور صامويل هانتنغتون الكلمة الأخيرة».

(من تنويه وتقديم مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق -
شؤون الأوساط - لملف - صدام الحضارات - ط - ١٩٩٥ - بيروت -
ص ٩).

وفي إطار هذا الملف يأتي التحليل القيم للدكتور وجيه كوثراني حيث
نقتبس منه الفقرات التالية:

«والواقع، إن الأشكال الصراعية التي يصفها هانتنغتون بالصدمات بين
الحضارات، لا تعدو أشكالاً من الممانعات الثقافية وحركات
الاحتجاج والرفض والحروب الأهلية الناتجة من عجز الحضارة الغربية
عن أن تصبح عالمية مستوعبة لتنوع العالم، وذلك بسبب تطابقها مع
مشروعها الرأسمالي، وتحولها إلى دعوات أيديولوجية لهذا المشروع
واستدخالها لمنطقه في الربح والسيطرة والاستهلاك، وبالتالي، بسبب
إعاقة هذا المشروع لخطط التنمية التي فشلت في بلدان الأطراف فشلاً
ذريعاً، وتحولت في مظاهرها العالمية الغالبة إلى حضارة «صورة»
«وسلعة» يتجاذبها تناوب المتعة والملل السريعين لدى الميسورين،
والحقد والجوع والعنف لدى المحرومين.

إن ما لا يقوله خطاب «صدام الحضارات» المتأخر، هو أن انبعاث
الثقافات الفرعية لحضارة قديمة كالحضارة الإسلامية - على سبيل
المثال، هو صيغة من صيغ يقظة المغلوب الذي يلجأ إلى الذاكرة
الجماعية الثقافية للاحتماء والاحتجاج والرفض، وأن الثقافة المقاومة
أو المصادمة اليوم، والتي تصدر عن مخزون من الذاكرة الجماعية
والمقدس الديني، ليست «حضارة» بالمفهوم الذي يعني أنساقاً فكرية
وفلسفية وإبداعية وإنتاجاً للمعرفة على المستوى الإنساني والعالمي،
كما كان شأن الحضارة الإسلامية سابقاً، بل إنها نمط من ثقافة فرعية
لحضارة أصبحت، في حال العرب والمسلمين، تراثاً وتاريخاً ومشروع
استلهام حضارة إسلامية جديدة.

إن العرب والمسلمين، اليوم، لا ينتجون وسائل الحضارة الإنسانية

الحديثة ولا علومها ولا فلسفتها. وأما العودة إلى معالم الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها فهي عودة إلى التاريخ واسترجاعاً لذاكرة أو دراسة لمرحلة. وفي الحالتين، لا تملك «الحضارة الإسلامية»، بما هي تراث، دينامية التصادم مع الحضارة الغربية الحديثة. إن الشعوب الإسلامية تبحث عن مشروع حضاري جديد لا يمكن للإسلام إلا أن يكون في قلبه، ولا يمكن للمعطيات الحضارية العالمية إلا أن تكون مادة اقتباس وتوليف وهضم له.

إذن، ماذا نسمي كل هذه الصدمات في العالم التي يزهو هانتنغتون بتعدادها في مقدمة رده على مساجليه عبر إعطاء نماذج من عالم ما بعد «الحرب الباردة»؟

الواقع أن أمثلة هانتنغتون هي نماذج من تكوينات طائفية - دينية وإثنية وقبلية - كانت موجودة في عالم الحرب الباردة، بل في عالم ما قبل الحرب الباردة. ولنلاحظ أيضاً أن هذه التكوينات كانت جزءاً من نسيج اجتماعي ساد عوالم حضارية قديمة انتظمت في أطر من الجغرافيات السياسية والتاريخية: عالم الصين والهند والعالم الإسلامي - العثماني. ولنلاحظ أيضاً أن هذه التكوينات الثقافية لم تتحول إلى عناصر صدام إلا مع التفكك والتفكيك الذي حصل لها بفعل عوامل ذاتية وخارجية.

«نخلص إلى القول إن عناصر الصدام التي يعددها هانتنغتون لبيني عليها فرضيته، لا تندرج في نسق ومفهوم «الحضارات»؛ إنها تعبير عن أزمة نظام عالمي يمر في «النقطة الحرجة» التي تجعل منه، على حد ما يقوله الباحث الفرنسي في الاستراتيجية، بيار لولوش (Pierre Le louche)، «فوضى الأمم»؛ وإن ما يقترحه هانتنغتون بصيغة الدعوة إلى تعايش الحضارات واحتواء أسباب انفجارها، هو نوع من سياسة «إدارة الأزمات» في «كوكب الفقراء» الذي تنفجر فيه الديموغرافيا والثقافات (التي يمتزج فيها الديني والسياسي). وأما عن دور مقالته (الجديدة -

القديمة) فهو نوع من إدارة للنقاش الفكري والثقافي ومحورته حول «مركزية الخطاب الاستراتيجي» الأميركي. إنه، أيضاً، نوع من «إدارة الأزمة» من باب الفكر والثقافة، وفي انتظار «خطاب جديد» بعد أن ينتهي الدور الاستهلاكي لخطاب هانتنتون، كما انتهى قبله خطاب فوكوياما.

(د. وجيه كوثراني - صراع حضارات أم إدارة أزمات - (ملف شؤون الأوساط - مصدر سابق - ص ١٠١/١٠٠/٩٩).

(٣) اندرية آمالريك - هل يبقى الاتحاد السوفياتي إلى عام ١٩٨٤ - دار النهار للنشر - بيروت - ١٩٧٠.

وقد كانت تلك بداية الاستشراف لانهايار الاتحاد السوفياتي. وقد عولنا على ذلك الاستشراف المستقبلي وقتها في الصفحة (٤٤) من الطبعة الأولى للعالمية ثم سقنا الرأي الوارد بأن المشكلة ليست مشكلة حريات فقط وإنما مشكلة (نفي إنساني وحضاري) أيضاً حيث طوق (اللامحدود) الإنساني وكُبل بكل القيود.

غير أن نتيجة (النفي) السوفياتي السابق للامحدودية الإنسان، بحيث عاش عزلة عن نفسه من جهة وعزلة عن سقف التطور الفكري والحضاري للعالم من حوله من جهة أخرى، جعل شعوب الاتحاد السوفياتي متخلفة في اختياراتها (الجديدة) حتى عن مرحلة ثورة أكتوبر ١٩١٧، حيث أنها أعادت ارتباطها بالعالم بعد عزلة سبعين عاماً من تطورات هذا العالم، فخرجت لتفترس بعضها، بعصبويات قومية وصلت حد الفرز العرقي، وعصبويات دينية ممعنة في طائفيتها. ووقفت الحضارة الغربية تشاهد المأساة لتسوق نظامها الرأسمالي الليبرالي من خلالها، في وقت تعيش فيه هذه الحضارة الغربية أزمات أعمق في جوهرها من الأزمة السوفياتية، إذ تظل في النهاية حضارة الإنسان المبتوق كما عبر عنها (جوزيف رويس JOSEPH. R. ROYCE وكما كشف عن زيفها آرثر ميللر في مسرحياته وبالأخص مسرحية (كلهم أبنائي) راجع:

أنطون شلحت: سياحة في أدب وفكر آرثر ميلر - فلسطين الثورة -
عدد ٢٧١ - تاريخ ١٢/٣/١٩٧٩ (والمسرحية مصورة في فيديو
كاسيت).

(٤) **روح المعارضة الداخلية للنفي المادي الديالكتيكي:** قد وُلد
هذا النفي الاستلابي للموروث الحضاري الإنساني ظاهرة تلك
المعارضة التي أشار إليها (ليون تروتسكي) في محاوراته ضمن كتاب
(أخلاقهم وأخلاقنا) حين رجع إلى مواقف (ستروف) و (بردايف)
و (بلفاكوف) - (راجع: شروحات وهوامش الفصل الثاني - الفقرة
١٤) - نهايات الماركسية والبراجماتية).

فهؤلاء قد عادوا مرة أخرى إلى عمانوئيل كانت وإلى مفاهيم المطلق
كمحاولة لإحياء إنسانيتهم.

وفريق آخر حاول تفكيك المادية الديالكتيكية ليغمرها بجدل الإنسان،
عبر العودة مجدداً إلى هيجل أو هيدجر أو غيرهما ويتضح ذلك في
مجهودات (مدرسة فرانكفورت) التي سبق الإشارة إليها.

ولكن بما أننا في معرض (ظاهرة النفي) الحضاري والإنساني، فإني
سأبرز هنا فقرات من فكر مفكر نقدي كانت له طريقته الخاصة في
فهم الماركسية وهو (آرنست بلوخ) من خلال تقييم (د. علاء طاهر)
في مؤلفه القيم حول (مدرسة فرانكفورت) المشار إليه سابقاً، فبلوخ
يشكل مدخلاً تأسيسياً لما قامت عليه مدرسة فرانكفورت فيما بعد:

«الواقع بالنسبة لبلوخ هو لحظة طارئة يحدد حركيتها داخل الزمن كل
من الماضي بتراثه الثقافي والمستقبل بإمكانياته وانفتاحها، ولهذا
السبب الأساسي يتوضح دافع العودة الثقافية الهائلة التي يقوم بها بلوخ
للتراث الثقافي الأوروبي في الماضي لاستجلاء الحاضر على الدوام
ومنحه إمكانياته، وقد يكون الجزء الغالب من نزعتة المناقضة
للاستلاب نتيجة لهذا الوعي التاريخي الهائل الذي يُشبّه الفكر
بإنسانيته وينتزع من محدودية الحاضر وضالته. فعبر فهمه للنهضة

الأوروبية، يرى بأنها لا تنحصر ضمن التطور الكمي والنوعي للتراث الثقافي وانعكاساته على المؤسسات القائمة ووحداتها وعلاقاتها مع بعضها، بل ينخرط في الذات المكوّنة والفعالة في هذه النهضة.. في الإنسان الذي كان موضع توجه بلوخ على الدوام. إنه لا يضحى بالإنسان من أجل أيديولوجيا أو فكرة ما، لأن الإنسان هو غاية كل الأفكار. فالنهضة ليست ولادة جديدة لما هو قديم وإنما هي ولادة لإنسان جديد ومجتمع يحمل قيماً أخرى. وفي دراسته للنهضة الأوروبية يرى أن المجتمع الذي تمخض عنها كان جديداً مقارنةً بسابقه المجتمع البورجوازي الذي حمل القيم الجديدة باتجاه النمط الإقطاعي، والإنسان الفرد وإبداعيته الخلافة هما الأساس في انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في اجتماع أجزائها الكل الحضاري. فعبر الفلسفة كان جيراردو برونو (Bruno)، وكامبانيلا (Campanella) وبوهمه (Boehme) وبيكون (Bacon) وفي العلوم والمعرفة العلمية كان غاليله وكيبلر ونيوتن، وفي فلسفة التاريخ والدولة والقانون بودان (Bodin) وكروتوس (Grotius) وهوبس (Hobbes) وفيكو (Vico). والحضارات والنهضات الموجهة من أجل الإنسان لا يخلقها سوى الإنسان ذاته.

(راجع: د. علاء طاهر - مدرسة فرانكفورت - مصدر سابق - ص ٤٢).

وبالإضافة إلى الأبعاد الإنسانية والنقدية المتعددة لنهضوية (بلوخ) لتجاوز ظاهرة (النفي) هناك من اعتنق الماركسية ثم ارتد سريعاً نحو الروح لتجاوز ظاهرة (النفي) وقد سبق لليون تروتسكي أن أشار إلى هؤلاء في معرض كراسته عن الأخلاق والتي أشرنا إليها.

وفي دراسته عن (جيلاس ونقد نظرية الاغتراب عند ماركس) كتب (فيها ليو ميهيلوف) الأستاذ بجامعة (زغرب) في يوغسلافيا: «في كل الأحوال، يبدو أن الاختراق للوصول إلى الأبعاد الأخرى

للحياة يستلزم، وجوباً، سيرورة روحية تبدأ بانتهيار الإيمان بالشيوعية، وإنه بدون ذلك الإيمان وسقوطه يصبح مثل هذا الاختراق مخلخلاً للغاية. وبالإمكان القول دونما تحفظ إن أول من فعل ذلك هم أولئك المفكرون الروس في العقد الأول من هذا القرن، ممن سبق لهم أن أدخلوا الماركسية إلى روسيا في أواخر التسعينات من القرن الماضي وشاركوا فيما يُسمى بـ «الجبهة الماركسية الأولى». أنهم هم الذين تسّنت لهم فرصة مشاهدة الثورة الروسية الأولى عام ١٩٠٥. لقد ظل كل من برديائييف، ستروف، بولغاكوف، فرانك، وصحيفتهم «فيخي» في عام ١٩٠٩، وحتى يومنا هذا، معالم لا سبيل إلى تجاهلها في كل الجهود الساعية إلى التغلب على «الإيمان» الماركسي بالعنف. وعلى مبعده منهم، ولكن على الدرب نفسه، تقف الشخصية المعترلة، إنما أعظمهم طُراً، تلك هي شخصية ليو شيستوف.

إن تتبّع المسارين المتوازيين لعملية الانعتاق الروحي من أغلال الماركسية - مسار جيلاس، ومسار ماركسي سابق آخر: برديائييف - لهو أمر مشوّق حقاً. فرجوعاً إلى نهاية العقد الثالث من هذا القرن، نجد أن برديائييف أعطى تعريفاً ووصفاً وجيزاً، لا بل المفهوم عينه بالفعل، لـ «الطبقة الجديدة» الذي رأيناه جيلاس، بعد ذلك بربع قرن، يتخذه أساساً لكتابه الأشهر. والشيء نفسه يمكن تكراره في ما خصّ فكرة ومفهوم «المجتمع غير الكامل» الذي وصفه نيقولاي برديائييف لعدة عقود خلت في كتابه «مصير الإنسان». إنني أعلم حق العلم بأن جيلاس لم يكن يدري بأمر كتاب الفيلسوف الروسي. وهذه العملية الانعتاقية المتماثلة من شأنها أن ترسخ في نفوسنا الأمل بأن جميع الذين يتخلصون، مع مرور الزمن، من الإيمان الشيوعي على صعيدي الروح والحياة سينهجون النهج ذاته.

غير أن جيلاس، خلافاً لبرديائييف، لم يصل بعد إلى المرحلة النهائية

من التغلب على البعدية الأحادية للسيرورة التاريخية. وذلك ظاهر بما فيه الكفاية في العمل الذي قمنا بتحليله.

مع ذلك، نرى شيوعاً سابقاً آخر، هو إغناطيوس سيلوني، يكتب في آخر مؤلفاته بأن أعظم حدث في حياة الكثيرين من أبناء جيله هو الاكتشاف المتجدد للمسيحية خلال السنوات العشر الماضية. وما من ريب في أننا هنا أمام رؤيا، وليس أمام معرفة علمية. حيث ان اكتشاف بُعد آخر هو ما يهب الإنسان القوة على مقارعة قوة العنف التاريخي لأي نظام أو منظمة توتاليتارية، بما في ذلك الكنيسة التاريخية.

ولأن شطراً من الإنسان لا ينتمي إلى العالم الطبيعي - التاريخي، فإنه لن يموت، على الأقل في ما يتصل بذلك الشطر من الإنسان الذي لا يمت إلى هذا العالم. من هنا فإن قوة هذا العالم ليست مطلقة. ولا يتأتى تفسير ذلك من أن خلود الروح («الأنا» الأعمق في كل واحد منا، جوهر الحرية) مرهون على أي حال بالأخلاق أو بالضرورة، أو بما يشبه ذلك، وإنما فقط من أن خلود الروح هو، في الواقع، موجود (رغم كل الأخلاقيات إن شئت). ولو لم يكن مثل هذا الواقع موجوداً، إذن لكان لينين وستالين منيعين حقاً لا يُقهران. ومن حسن الحظ أنهما لم يكونا كذلك، على الرغم من كل الحملة المستمرة ضد الإقرار بوجود حياة للروح.

(سامي منير - ترجمة للمقال - مجلة الفكر العربي - حزيران/يونيو ١٩٨٠ - عدد ١٥ - السنة الثانية - ص ١٦٥/١٦٦).

(٥) Joseph R. Royce: The Encapsulated Man - University of ALBERTA (1964).

الجزء الثاني

البديل الحضاري

الفصل الأول

مقدمة حول البديل الحضاري

الفصل الثاني

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى
الإرادة النسبية - (التجربة الموسوية)

الفصل الثالث

الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي)

الفصل الرابع

الله والإنسان والحضارة

الفصل الخامس

الارتداد الذاتي إلى فكر الموضوع

فهرست الفصل الأول – (الجزء الثاني) (مقدمة حول البديل الحضاري)

الصفحات	المحتويات
٣٦٥	سقوط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية
٣٦٧	مأزق التجديد الديني في عصر العلم
٣٧٢	البديل العالمي لأزمة حضارية عالمية
٣٧٥	إشكالية الطرح القرآني في سياق المتغيرات العالمية
٣٧٦	التوجه إلى القرآن وجدلية الغيب والواقع

الفصل الأول

مقدمة حول التبديل الحضاري

سقوط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية:

قد سقط التأويل الفلسفي للحقائق العلمية كمنهاج في قيادة حياة البشرية. لم يسقط كتأويل، فهو باعتماده على الحقائق العلمية ضمن اللاهوت الأرضي قدّم نجاحاً فلسفياً واضحاً كما رأينا في الماركسية كصياغة للتطور الفكري للحضارة الأوروبية وفي علاقتها بالحقائق العلمية. ولكن التأويل الفلسفي سقط كمنهاج. وعليه فإن محاولة بناء أي بديل حضاري يستند على الفصل بين الجدلية المادية والحقائق العلمية، هي محاولة غير أمينة مع نفسها.

فالحقائق العلمية - على نسبتها التاريخية - لا تعطي في حال تماسكها وتكاملها، أي في حال وحدتها إلا المنهج الجدلي المادي كما صاغته الماركسية. إذ نستطيع القول إن الماركسية هي الوجه العلمي المادي في (الفلسفة) للمقابل العلمي المادي في (الواقع). وكل محاولة أخرى تنطلق من تحليل المعلومة العلمية في واقعها المادي، ولا تنتهي إلى الماركسية كأسلوب في التحليل الفلسفي لا تملك إلا أن تكون متناقضة مع مقوماتها. بمعنى أوضح أن التأويل الفلسفي للعلم ينتهي بالضرورة إلى لاهوت الأرض في شكله التحليلي الماركسي.

في المقابل نرى بوضوح ومن خلال الوقائع اليومية في كل مجالات الحياة، أن المنهاج العلمي لحياة البشر أو الذي كرسّت الحضارة الأوروبية

تطبيقه حياتياً، قد أدى ويؤدي وسيؤدي إلى نتائج وخيمة أقلها انسحاق الإنسان في عالم الأشياء وارتباطه بالجبرية المادية. وتحوله إلى كائن بلا تاريخ وبلا حاضر وبلا مستقبل، كائناً مُستلباً ومنفعلاً. ولا يبقى أمامه سوى الوعد بجنة الأرض التي يعبر إليها - في أحسن الحالات - عبر بوابات الجحيم، فلا يبقى منه ما يلج به الجنة، يبقى الوعد المنشود كالجزرة أمام الحصان ويسقط الحصان دون أن يبلغ الجزرة.

إن أي محاولة جذرية لإيجاد بديل حضاري.. فلسفي.. لمنهاج الحياة البشرية تتطلب خروجاً واضحاً على لاهوت الأرض أي على تجاوز الإحالة الفلسفية للحقائق العلمية في وحدتها. ويستحيل هذا الأمر طالما أن الإنسان كائن ينبثق في تركيبه عن الوجود الطبيعي، ويمتد بتركيبه فيه. ومستحيل طالما أن الوجود كواقع ينعكس مباشرة عبر العمليات الجدلية على فكر الإنسان. إنه قدر صعب لا يمكن تجاوزه ضمن اتجاه اللاهوت الأرضي، وضمن الاعتماد على تأويل الحقائق العلمية كمصفاة لعقل الإنسان في بناء تصوره الكوني وعلاقاته بالوجود.

البديل الفلسفي الوحيد هو أن يقفز الإنسان فوق لاهوت الأرض أي أن يرفض الوسيط العلمي بينه وبين الكونية على مستوى (التصور). غير أن القفزة هنا لا يمكن أن تأتي كقفزة ذاتية اختيارية من فراغ وفي فراغ. فحتى مثل هذا (النزوع الكوني) للإنسان في تمرده على لاهوت الطبيعة يكتشف نفسه - بعد قليل - مقيداً إلى القناة العلمية كمصفاة للحقائق الكونية. مصفاة لم تعد تنفذ ضمنها أو تعبر من خلالها مقولات العقل الإحيائي أو العقل الطبيعي. إن مراقبة شديدة يجريها المنهج العلمي بحق العقل الإنساني، محرماً عليه مجرد التعامل مع إمكانية هذا التصور الكوني البديل، بمعنى آخر أصبح الإنسان مقيداً إلى حدود كبيرة بضوابط المنهجية العلمية حتى في البحث عن بدائل لها.. إنها أوديسا القرن العشرين حيث يصنع الإنسان سيد مصيره ثم يستعبده ويختصره في الورشة الكونية كمجرد ترس صغير.

صحيح أن هذه المصفاة العلمية قد نقلت الإنسان من طور الانفعال السلبي إلى الفعل الإيجابي (النزعة العملية العلمية المتجددة). ولكنها اختصرته (وجودياً) تحت المراقبة الدائمة للعقل العلمي، في حدود تجعل علاقته بالكونية - خارج مواصفات العلم - ضرباً من أوهام العقل الإحيائي أو العقل الطبيعي اللذين تم القضاء على مقولاتهما تقريباً. ثم اختصر الإنسان في حدود التصور العلمي للكون. فالمنهجية العلمية لا تكتفي بالتدمير فقط ولكنها تحول أيضاً دون البديل.

مأزق التجديد الديني في عصر العلم:

لم يلاحظ (المجددون) أو (المصلحون) هذه العلاقة الفارقة حين باشروا محاولاتهم لاستيعاب العلم ضمن الدين كبديل آخر مطروح أمام الإنسان. أرادوا الإنطلاق نحو الدين من خلال الحقائق العلمية لإثبات عدم تعارض المقولة الدينية مع الاكتشافات العلمية.. وذلك تمهيداً لإمساك العصر بالقرآن. غير أن المشكلة لا تزال باقية، رغماً من (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 بينها وبين النص الديني فإنها تؤدي ولا شك إلى انقسام في الشخصية الإنسانية المتدينة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن محاولات التأويل العصري تواجه تطويقاً علمياً واسعاً وليست معركة الدكتور «عاطف أحمد» مع الدكتور «مصطفى محمود» إلا مثلاً مصغراً على هذا الوضع.

فإذا تجاوزنا هذه (العقدة) العلمية في مواجهة العصرنة والتأويل، وباشرنا بمخاطبة القلب والوجدان صعوداً إلى اليقين الديني بمسلماته، تعود المنعكسات الأخلاقية للنهجية العلمية لمحاصرة يقين القلب والوجدان.. إنه من خصائص الحضارة العلمية العالمية الراهنة، أنها قد ولدت إنساناً تتقوم ملكاته الأخلاقية والعقلية على النقد والتحليل والبحث والارتباط بما يمكن

التحقق منه . . إنها أيديولوجيا العصر بكامل اتساعها النفسي وجذورها العقلية والأخلاقية . صحيح ، أن الإنسان يشعر بالحاجة إلى القلب والإيمان ، ومن شروط الإيمان القلبي أن يتفجر عن ينبوع يقيني ، غير أن خلفية الحضارة العلمية تنشر ضباباً كثيفاً بين القلب وموضوعات الشهود الديني . فالاستغاثة بالقلب ورؤية الوجدان في مقابل الهجمة العلمية وتأويلاتها الفلسفية يمكن أن تعطي نفساً دينياً طيباً في البداية ، ولكنها لا تلبث أن تنهزم أمام ضراوة العصر الذي يطلب اليقين في العقل وليس من خلال العقل فقط ولكن عبر مصفاة علمية .

التجديد - إذن - في إطار العصر - ليس قضية تأويلية فقط وإنما يمضي ليخترق كل أبعاد التكوين الأيديولوجي المعاصر . ويمكن أن نزيد الأمر وضوحاً ونقول إن مجمل التكوين الحضاري العالمي لعصرنا قد ولد إنساناً هو غير إنسان العصور الدينية في تكوينه الذاتي ، وتصوره الكوني وأبعاده الاجتماعية والأخلاقية . فمدعي النبوة اليوم لا يمكن أن يجد من يصغي إليه ، في وقت ظهر فيه الأنبياء في إطار مراحل تاريخية ذات تركيب أيديولوجي مختلف تضمن مفهوم النبوة والوحي ، أما معارضات أولئك الأقوام فقد سيقت ضد النبي نفسه وليس ضد مفهوم النبوة . أما الآن فالوضع يبدو مختلفاً تماماً على مستوى التركيب العقلي والأخلاقي للإنسان في عصرنا ، فلحكمة هي من صميم خصائص تركيب عصرنا المنفتح على العالمية الأوروبية قطع الله النبوة منذ أربعة عشر قرناً . . ولحكمة يعلمها الله في تطورات الإنسان ضمن منهج أكثر علمية قال في سورة النمل : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴾ (النمل : ج ٢٠ ي : ٨٢) .

ولكن . . ما بين انقطاع النبوة وإخراج الدابة ، عصور يظل الصراع قائماً فيها ما بين الإنسان ومصيره وواقعه ، باحثاً عن بديل يخرج من المأزق الذي وقع فيه بتبنيه الكامل للاهوت الأرض . ويصعب أن يأتي البديل بالتوفيق القسري ما بين منهجية العلم ومنهجية الدين .

يضاف إلى ذلك أن انقطاع الوحي منذ أربعة عشر قرناً (وهي التي شهدت التناوب التاريخي بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية) يجعل التعامل مع الدين في مجمله تعاملاً مع ظرف أيديولوجي تاريخي خاص، تم في إطاره التنزيل. فنحن - في التأويل العصري - لا نسعى إلى فهم المقولات الدينية عبر توصلنا التاريخي الخاص كحضارة إسلامية، ولكن عبر العالمية الأوروبية التي تستوعب معالم تطورها الحديث. من هنا يقتضي فهم القرآن فهماً دقيقاً آخر لبيئة التنزيل بكامل مقوماتها وصورتها الوجودية. هذا على الأقل ما حاول أن يفعله الدكتور «خليل أحمد خليل» في كتابه «جدلية القرآن». غير أن المحاولة جاءت لفهم القرآن ضمن بيئته، أي من داخل تركيب البيئة العربية التي يعتبر القرآن - في رأي الدكتور خليل - حاملاً لها: «ليس من العدل التعامل التجريدي مع القرآن. فهو من الوجهة التاريخية يخاطب مجتمعات زراعية رعوياً عربياً محدداً. وهو من الجهة النصومية يحتمل تصورين: التصور الإطلاقي، الإيماني القائل بالشمول لكل زمان ومكان؛ والتصور التاريخي النقدي القائل بحدودية توجهه إلى ذهنية اجتماعية معينة. فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا»^(١).

ولتوضيح ما يعنيه الدكتور «خليل» أورد فقرته التالية عن الحلال والحرام: «يحدد القرآن أحكام الحلال والحرام، ولكنه لا يقدم لهما تفسيراً آخر سوى الأمر الديني. فهل يمكننا أن نجد وراء هذا الأمر الديني، علة اجتماعية أو سبباً اقتصادياً أو دافعاً ثقافياً؟ هنا تنطرح أيضاً مسألة الترابط الجدلي بين العادات الدينية وبين حاملها الثقافي ومتعلقاته الاجتماعية. فالحياسة الخاصة للأرض، للمواشي، في المجتمع الزراعي - الرعوي، يمكن اعتبارها سبباً لعادة التحريم، ولظهور حق ملكية الغير، الملكية الخاصة التي أنجبها التحريم الديني وأحلّ انتقالها بالموارثة أو بالمبادلة أو بالمتاجرة... إلخ. على أنه يمكن الافتراض كذلك بأن اكتشاف الزراعة وأدوات الإنتاج وتقسيم العمل، دعا من الوجهة الاقتصادية إلى إقامة الملكية

الزراعية الخاصة، سواء في شكل الحيازة أم في شكل الإقطاع أم في شكل التملك المحض. وحين دعا القرآن إلى اعتبار الأرض ملكاً لله، فإنه لم يبلغ الملكية الخاصة، وإنما أعاد إليها أصلها الديني الصّرف، عند العرب، حين ظهرت ربما لأول مرة في شكل الحرم - وهناك علة اجتماعية تنطرح في مسألة الحلال الجنسي والحرام الجنسي. ف وراء الأحكام القرآنية هناك تاريخ اجتماعي للعلاقات الجنسية عند العرب، وهذه العلاقات متعددة المناحي والمضامين والأشكال. وأخيراً ثمة دوافع نفسانية وثقافية وراء ظاهرة التحليل والتحریم، منها مفهوم الدناسة ومفهوم القداسة، باعتبارهما من مكونات الأخلاقية الاجتماعية لدى عرب ما قبل القرآن. فما هو بالتحديد المغزى التاريخي لظاهرة التحليل والتحریم؟ هل هو مغزى اقتصادي، طبقي، ثقافي؟ أم هو مغزى ديني، منزل، لا جدال فيه ولا سجال؟^(٢).

في هذه الفقرة أوضح الدكتور «خليل» اليقين في مقابل الإطلاق، بربطه المقولة القرآنية بذهنيته التاريخية. والعملية التي يقوم بها الدكتور «خليل» في مؤلفه هي نموذج من إسقاط العصر القرآني على القرآن أو على محتوياته فهي نوع من تحليل التركيب وردّه إلى عناصره الأولية في بيئة التنزيل. غير أن القرآن يتخذ هنا طابع المؤلف البشري، أي (الدين الوضعي) وليس الإلهي، حيث يبدو الأمر مجرد عبقرية محمدية كما حاول أن يبين ذلك «مكسيم رودنسون» في كتابه «محمد»^(٣) غير أنني لا أنظر لمحاولة الدكتور «خليل» من زاوية الموقف الفكري من قضية التنزيل نفسه بمقدار ما أنظر إليها من زاوية المحاولة للربط بين القرآن ومكونات الوعي المفهومي العربي في ذلك الوقت. . من هذه الناحية تعتبر دراسة الدكتور «خليل» أول محاولة (تحليلية) عربية ضمن المنهج العلمي وفي عصر العلم للقرآن. . . وهي محاولة تجد جذوراً لها في أعمال الاستشراق الحديث في الغرب لدى «أرنولد توينبي» (المؤرخ اللأدري) ولدى علماء الدراسات الدينية المقارنة كـ «ريتشارد بيل» في كتابه «أصول الإسلام في التكوين المسيحي» مع الفارق - طبعاً - بين الاستشراق الغربي والاعتراق الشرقي.

هذه المحاولة يمكن أن تعطي دفعاً حديثاً (علمياً) لمحاولات التأويل للقرآن استناداً إلى نسبة المخاطبة وتقدير الظرف التاريخي للمحتوى، أي فهم المدلول الديني فهماً (غير مباشر) من خلال جدلية ذات مسرح تاريخي معين ووعي مفهومي محدد. ومن ثم النزول بالنتائج إلى بيئة العصر، عوضاً عن التوفيق القسري لبعض الآيات مع وعي العصر المفهومي، وعوضاً عن التركيز على الرمزية بشكل مبالغ فيه. فالاستخدام الرمزي للقرآن من شأنه أن يقود إلى معانٍ مفارقة باستخدام مناهج متباينة.

غير أن هذه المحاولة التي يمكن أن تستند على دراسة كـ «جدلية القرآن» ستنتهي في الأخير إلى تطويق القرآن بسياج العصر ثم تفرغته من محتواه. وقد أصاب الدكتور «خليل» القول: «فبين التعيين والإطلاق تكمن مشكلة الفكر الاعتقادي في عصرنا».

إذن يبدو الصعود من منهجية الواقع الجدلية العلمية، إلى تنزلات الغيب صعوداً صعباً، وبالتالي تنغلق البوابة الوحيدة التي تنتصب ما بين الحقائق العلمية في تجريدها، والتأويل الفلسفي المنهجي لها. هكذا يتحكم لاهوت الأرض في عصر العلمية العالمية ويغلق كل الفجوات أمام الغيب، وهكذا يضع الإنسان في البحث عن البديل.

الخلاصة والمنطلق:

كل ما سقناه حتى الآن لا يخرج عن التأكيد على طبيعة لاهوت الأرض وخصائصه الفلسفية والأخلاقية. حاولنا إبرازه كروحانية للتطور الأوروبي حيث انتهى ضمن الصياغة المادية الجدلية. وقد أوضحنا أن إنسان اليوم - العصر - قد تكيّف عقلياً وسلوكياً على نحو جديد يحمل سمات التحرر من علاقات الماضي التقليدية بأشكالها الاجتماعية والفكرية. أصبحت العلاقة بين الإنسان والكون علاقة مباشرة نقدية وتحليلية تتباعد - بحكم التطور وانهيارية العصر - عن تأثير الوسطاء والأطر الكابحة. الحرية الإنسانية تبلغ ذروتها في إطار القدرة الملازمة على ممارسة النقد والتحليل، وفي

إطار الحيوية الفكرية الملازمة للوعي المفهومي التاريخي الجديد.

صحيح أن مجتمعاتنا لم تحمل هذه السمات بعد، ولكنها متفاعلة بها على الأقل على مستوى القوى الاجتماعية الحديثة التي تقود فعاليات الحياة وتحدد مسار التجربة الوجودية، وتكيف آفاق المستقبل. وقد أوضحنا - عبر الاستشهادات العديدة - حالة الانفصام التي تعيشها هذه القوى ما بين رياح التغيير العالمي وما بين الأطر التقليدية لثقافتها وموروثها الديني، ثم أوضحنا مصاعب الاختيار ومشكلات الجدل في سبيل التوفيق أو الاختيار.

البديل العالمي لأزمة حضارية عالمية:

إن الخلاصة المهمة لمجمل ما طرح من مناقشات، هو أن الفكرة - أي فكرة - اليوم لا قيمة لها، ما لم تحقق عالميتها طالما إننا جزء من عالمية شاملة فرضها التطور الأوروبي منذ قرن ونصف تقريباً. وبالتالي فإن هذه العالمية قد قضت نهائياً على (خصوصية) الفكرة ضمن مبادئ «اشبنجلر» القديمة في «روح الحضارات». لقد بدأ الاتجاه قوياً نحو إنسان العالمية الذي لا يتجزأ، وهذه العالمية تمضي إلى كل التفاصيل. ومن هنا فإن دراستنا الموجزة جداً لخصائص الحضارة الأوروبية - صانعة هذه العالمية الجديدة - ليست سوى دراسة للإنسان وفي كل مكان على سطح هذا الكوكب، الذي يبدو بدوره الآن أكثر ضغراً في عصر استكشاف الفضاء.

إذن ليست أزمة البديل الحضاري أزمة أوروبية بقدر ما هي أزمة عالمية، في حدود التحول الجاري باتجاه هذه العالمية. وحين نحاول إيجاد الحلول، فإن المسألة لا تتعلق بنا بمقدار ما تتعلق بالوضعية العالمية ككل. قد أصبحت الأرضية الفكرية مشتركة، والتفاعل عضوي موحد، وهكذا يصبح البديل لأزمة اللاهوت الأرضي بديلاً عالمياً وليس محلياً. حتى المفهوم الكلاسيكي للشرق والغرب لم يعد له من وجود الآن إلا في بعض المباحث التاريخية والأنثروبولوجية المقارنة. قد أسقطت التجربة العالمية نفسها علينا، واندمجنا بها عبر قوانا الاجتماعية الحديثة على الأقل، وبالتالي

فإن الاختيار لا بد أن يأتي عالمياً وإلا اندثر مع الخصوصية المنثرة.

إن هذا القول لا ينفي بحال من الأحوال الجدلية الخاصة لتطورنا التاريخي، بشكل مفارق لجدلية التطور التاريخي الأوروبي. فقد لعب الإسلام بأحكامه وتشريعاته دوراً خاصاً في تكييف نمو قوانا الاقتصادية والاجتماعية، كما حدد أطر اختياراتنا الفلسفية، كذلك لعب الفتح الانتشاري الذي شمل عدة شعوب - من هضاب آسيا الوسطى وإلى شمال أفريقيا عبر احتواء الحضارات المتوسطية - دوراً كبيراً في تحديد تركيبنا الداخلي، كما لعبت منعكسات الثقافات المحيطة بنا دوراً في تحديد ملامحنا الفكرية. . كل ذلك ينضوي في إطار الجدلية التاريخية المفارقة. [في معرض استكشاف هذه الخصوصية التاريخية تظهر محاولات عديدة لفهم طبيعتها، من ضمنها: محاولات مجلة «الباحث» الباريسية التي تحاول تكريس نفسها للربط ما بين فكر المشرق والمغرب العربيين - كذلك دراسات «العروي» الهامة حول التاريخانية والمثقفين العرب والأيدولوجية العربية المعاصرة - أيضاً مشروع «طيب تيزيني» حول: رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - كذلك «علي زيعور» في: التحليل النفسي للذات العربية - إضافة إلى الجهود الاستكشافية التي أجراها «ألبرت حوراني» للفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨ - ١٩٣٩ - «وماجد فخري» في: دراسات في الفكر العربي - و «علي المحافظة» في: الاتجاهات الفكرية عند العرب].

باستكمال هذه الدراسات نستطيع أن نستوضح الأشكال التاريخية لخصوصية تطورنا، بكيفية تحدّد لنا المدخل المميز للمجتمع العربي في التركيبة المعاصرة للعالمية. . إنه في نفس الوقت الذي نتقدم فيه باتجاه العالمية الأوروبية فإنها - أي العالمية الأوروبية - تفقد مضمونها القومي التاريخي - كما بدأت تفقده فعلاً - لتتحول باتجاه عالمي أشمل.

اكتشاف البديل - إذن - يتخذ منذ البدء قيمة عالمية، إذ لا يكفي أن يأتي هذا البديل في إطار الصراع القائم بين مفهومي الأصالة والتغريب في

واقعنا. وإلا كان بديلاً غير قابل لتجاوز هذه المرحلة الخصوصية بالذات حين تتطور المرحلة نفسها - بقوة الدفع المتسارع - إلى العالمية الشاملة.

حين يأتي البحث عن البديل، للاهوت الأرض، منساقاً بهذه العالمية، ومقيداً بها فإن هموم الإنسان المعاصر وتركيبته هي التي يجب أن نوليها اهتمامنا الأساسي. إن هذا الأسلوب يخالف حتماً التوجه للمسلمين فقط، في إطار الانتماء الديني المسبق. بل المطلوب هو التوجه نحو العالمية نفسها، حيث الاختبار الحقيقي على محك التجربة البشرية الواسعة لما ندعو إليه في إطار تصور كوني جديد. إن ضرورة تفاعلنا مع كل خبرات العالم الفلسفية ليست بغرض (تجديد الدين الإسلامي) في إطار مشكلات العصرية المحلية، ولكنها ضرورة لطرح ما لدينا على بساط العالمية الشاملة على مستوى الإنسان المعاصر، الذي يحلق فوق الحدود بكل مقوماته الحياتية الجديدة.

لعلني أزيد الأمر تعقيداً بالنسبة للمصلحين والمجددين. ولكنني في الحقيقة لا أضع الأمر إلا ضمن صوابيته وحقيقته. إن التعامل اليوم هو مع لاهوت الأرض المفترس ضمن شمولية العالمية. وكل تجديد يعتمد على خصوصية الوعي المحلي ليس سوى تجديد أعرج وقصير النفس في عمر الزمن، بقدر محدودية المكان الذي ينتمي إليه. هكذا يجب أن يأتي البديل (عالمي الإطار والمحتوى). مستوعباً بالوعي لمقومات العالمية المعاصرة وقادراً على النفاذ فيها والتفاعل معها.

يقول الله: ﴿قُلْ يَتَّيِبُهَا النَّاسُ إِلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾﴾ (الأعراف: ج ٩ ي ١٥٨).

العالمية مقررة منذ البدء، ومهمة الإسلام شاملة للعالم كله: إليكم جميعاً. وقد شمل الإسلام في القرون الأولى من الدعوة معظم شعوب

النصف الجنوبي من العالم - المعروف وقتها - أي من جنوب الصين وإلى جنوب أوروبا. وقد كان من نتيجة ذلك الانتشار (شبه العالمي) أن تفاعل القرآن مع ثقافات تلك الشعوب وأوضاعها المختلفة. والتراث الإسلامي هو أوسع تعبير عن ذلك التفاعل ومنعكساته. غير أن هناك فارقاً جوهرياً بين عالمية الأمس وعالمية اليوم... عالمية الأمس صنعها الفتح الإسلامي نفسه وقد استوعبت حضارات كانت في نزعتها الأخير، وشعوباً أمية في غالبيتها (المغول - الأتراك - البربر وغيرهم). بذلك هيمنت العالمية الإسلامية الأولى على مجريات التطور وتحكمت في تفاعلاته. أما عالمية اليوم فهي عالمية غير إسلامية. وتحتوي الشعوب الإسلامية وتتحكم في مجريات تطورها وفي الصياغة العامة لاختياراتها. يكفي أن عدة شركات تمويل العالم كله بشفرت الحلاقة... وأنه ما من بلد يخلو من وجود حزب شيوعي مرتبط بدولية معينة. قد اتجه العالم إلى وحدة عضوية كاملة، وكل عمل خارج هذه الوحدة العضوية هو هروب يانس إلى محلية ضيقة، وانغلاق عن فهم التحول، ومعارضة لرسالة القرآن العالمية في نفس الوقت.

قد أوضحنا في الصفحات السابقة الخصائص الفكرية للعالمية الراهنة، وميزناها بالمنهجية العلمية وقدرات الإنسان النقدية والتحليلية وميله نحو التأكيد على حرية الاختيار ضمن علاقات جديدة بالمجتمع وفي إطار تصور كوني جديد. إن كل خبرات العالم الفلسفية وثقافته وأديانه تطرح نفسها في أحشاء هذه العالمية وتندمج مع وحدتها العضوية. وبالتالي ليس ثمة بديل خارجها، فالبدائل المحلية تنزوي بانزواء المحلية نفسها في العالمية ضمن مرحلة التحول التاريخي التي بدأت منذ قرن ونصف.

إشكالية الطرح القرآني في سياق المتغيرات العالمية:

حين يُعمد إلى طرح القرآن كبديل حضاري على مستوى العالم لا بد أن تشور مشكلات فكرية على غاية من التعقيد، مثال على ذلك: إن محاولات التجديد اليوم تواجه مشكلات الفرز المزدوج لعلاقة القرآن ببيئة

التنزيل من ناحية، ولعلاقته بالتاريخ الخاص للشعوب الإسلامية من ناحية أخرى. وبمعنى أوضح نقول إن هناك (وعياً مفهوماً تاريخياً خاصاً) قد أسقط نفسه على نصوص الكتاب، واستلبها لظرفه الخاص، وقيدتها به. فإذا كنا نعاني مشكلة الفصل بين فهمين تاريخيين خاصين بالقرآن ضمن سياق تاريخي واحد، ما بين القرن السابع والقرن العشرين؛ فما هو المطلق وما هو النسبي في القرآن؟ أم أن القرآن نفسه يعطي معنى آخر للاستمرارية خارج دائرة المطلق والنسبي؟ وبمعنى آخر ما هي نظرة القرآن وكيفية تعامله مع المتغيرات الجذرية في عالم الفكر والحياة؟ وإلى أي الحدود يمكن أن يمضي التجديد في طرح القرآن طرحاً جديداً كبديل حضاري أمام البشرية كلها.؟ هل نستخلص (فلسفياً) مفاهيمه الأساسية لتأخذ فيما بعد أشكالاً تطبيقية مختلفة على حسب المتغيرات؟ أم يسحب معه خصوصية المجتمع العربي والمجتمعات الإسلامية الأخرى لتطبيقها بشكل حرفي على البشرية جمعاء؟

هذه التساؤلات لا يمكن الإجابة عنها بمحض اجتهاد خاص؛ إلا أن يجد المجتهد في القرآن نفسه ما يوضح الإجابة، ويطرح الحلول. فالقول بالبديل القرآني قائم على الأساس على شمولية الكتاب لكل شيء، فأقلها أن تحتوي هذه الشمولية على عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات الصعبة. كيف يمكن - إذن - طرح القرآن على مستوى الحضارة العالمية الراهنة؟ وذن أفيها؟ ليستطيع أن يقود المسلم أولاً إلى خارج التخلف ثم يقود معه العالم إلى حيث البديل؟

التوجه إلى القرآن وجدلية الغيب والواقع:

حين نضع الإطار العام لحركة البديل، ونطرح 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 منطقه؟. وكما أنني لم أقصد في

الصفحات السابقة دعوة المؤمن إلى لاهوت الطبيعة تجاوزاً للإيمان السلفي،
فإني لا أقصد هنا دعوة الملحد إلى لاهوت الغيب تجاوزاً للمنهجية
العلمية.. وإنما أتوجه للاثنين معاً.. المؤمن والملحد.. لإعطاء التفاعل
كل مقوماته وإمكانياته كجدل متجدد ودائم بين الغيب والطبيعة. ولا أدعي
في النهاية أنني قد أحطتُ علماً ووعياً بكل جوانب الموضوع، ولكنني أسعى
للمساهمة في حسم معركة هي من أخطر معارك وجودنا وقضاياها.. متوجّهاً
إلى الإنسان العالمي ومنطلقاً من خصائص وجودي كعربي مسلم.

هل يتوجب عليّ هنا أن أعالج قضية (وجود الله) كلازمة منطقية تتقدم
البحث في جدل الغيب؟ إنني أسوق هذه المسألة عبر جدلية الغيب مع
الطبيعة فهنا بالذات المحك (العملي) للوجود الإلهي في التجربة. وهذا هو
الأسلوب المرجح للخروج من إشكاليات المنطق التقليدي. فالوجود الإلهي
قائم طالما قامت العلاقة بين الغيب والطبيعة، فإن انتفت العلاقة انتفى
الوجود. وهذا ما حاولت المدارس العلمية المادية تأكيده من زاوية (النفي)
ليعود الغيب ويؤكد من زاوية (الإيجاب) في حركة الواقع العملي، فكيف
يقدم لنا القرآن هذه التجربة؟

إن دراسة عدد من القضايا القرآنية حول هذه الموضوعات يمكن أن
توضح لنا ملامح الإجابات المطلوبة حين تطرح القرآن كبديل حضاري. ولا
أخفي، إنني في سبيل إعطاء تصوّر قرآني حول هذه الموضوعات لا يسعني
إلا الاعتماد على أسلوب تقديم (النماذج) وليس التحليل المتكامل وذلك
أملاً في أن تؤدّي هذه (النماذج) في مجموعها إلى فهم متكامل يساعد
القارئ نفسه في استيفاء معالمه.

ملحق الفصل الأول - (الجزء الثاني)

- (١) د. خليل أحمد خليل - جدلية القرآن - مصدر سابق - ص ١٣٨.
- (٢) د. خليل - مصدر سابق - ص ١٦٢.
- (٣) MAXIME RODINSON - MUHAMMAD - PANTHEON BOOKS -
.NEWYORK - 1971
- (٤) مفهوم الإشكالية:
«على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة موفقة لكلمة (PROBLÉMATIQUE) فإن جذرها العربي يحمل جانباً أساسياً من معناها الاصطلاحي. يقال أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل - من الناحية النظرية - إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى أن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري».
- د. محمد عابد الجابري - نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - المركز الثقافي - الدار البيضاء - ط ٥ ص ٢٧.

فهرست الفصل الثاني - (الجزء الثاني)
(جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى
الإرادة النسبية - التجربة الموسوية)

الصفحات	المحتويات
٣٨٣	جدل الغيب وجدل الطبيعة
٣٨٣	جدل الغيب وجدل الإنسان
٣٨٦	خصائص موسى وتجربة الغيب المحسوس
٣٨٨	الغيب المحسوس والترشيد الإخباري
٣٩١	فلسفة التجارب الثلاثة
٣٩٢	حكمة اتجاه الإرادة الإلهية في الفعل
٤٠٣	الإرادة الإلهية وفلسفة التوقيت والتزامن
٤٠٤	القيمة الفلسفية لتجربة موسى

الفصل الثاني

جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى الإرادة النسبية – (التجربة الموسوية)

جدل الغيب وجدل الطبيعة:

في موازاة جدل (الطبيعة) يطرح القرآن جدل (الغيب) كتصور كوني شامل:
﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُقْفُونَ﴾ (البقرة: الآية ١ - ٣).

إن تصور الجدليتين للعلاقة بينهما فيه خلاف جذري كبير. فجدل الطبيعة (ينفي) جدل الغيب مرتدداً إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث. 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 تتم داخل زمانه ومكانه بقوة خفية لا نجد تفسيراً لها حتى في نظرية (العنصر المفقود)^(١) في الطبيعة. فما ثمة وجود لهذا العنصر ولا اعتراف به لا في جدل الطبيعة ولا في جدل الغيب كذلك: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (السجدة: ٧). فكيف يجري الأمر إذن حين يهيمن الغيب خارج دائرة المنظور؟، كيف يتحول الغيب إلى (حقيقة واقعية في حياة الإنسان)؟

جدل الغيب وجدل الإنسان:

اختار الله «موسى» ضمن تجربة محددة كشف فيها عن التطبيق الفعلي لوجود الغيب في حركة الواقع. تلك هي قصة «موسى» والعبد الصالح التي

كثيراً ما يرجع إليها الصوفية لتحديد العلاقة بين الشيخ والمرید غير أن هذه القصة كما أوضح بعضاً من جوانبها الشيخ الأكبر «محيي الدين ابن عربي»، ذو الذهنية التحليلية الفائقة القدرات، تؤكد لنا على معان خطيرة في جدلية الغيب والطبيعة^(٢):

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لَآ أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴿٦١﴾ فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نِسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا ﴿٦٢﴾ فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتْنِهِ ءَإِنَّا غَدَاءُنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا ﴿٦٣﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوْتَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسِينِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا ﴿٦٤﴾ قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبِغُ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٥﴾ فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا ءَأْتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٦﴾ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تَعْلَمَ مِنْ مَعَا عَلِمْتَ رُشْدًا ﴿٦٧﴾ قَالَ إِنْ كُنْتَ تَسْتَطِيعُ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٨﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا ﴿٦٩﴾ قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٧٠﴾ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْتَلِنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧١﴾ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخْرَقَهَا لِطُغْرُقِ أَهْلِهَا لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا إِمْرًا ﴿٧٢﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٣﴾ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا ﴿٧٤﴾ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيََا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا نُكْرًا ﴿٧٥﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٧٦﴾ قَالَ إِنْ سَأَلْتَهُ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا ﴿٧٧﴾ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٨﴾ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ﴿٧٩﴾ وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ﴿٨٠﴾ فَارْتَدَّا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رِجْمًا خَيْرًا مِنْهُ زَكَوَةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ﴿٨١﴾ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً

مِن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتَهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾
(الكهف: ٦٠ - ٨٢).

تبدو هذه الآيات في سياقها وكأنها تروي قصة رجل من (رجال الله) الموصولين إلى عالم الغيب وعلمه، فيخرقون السفن ويقتلون، ويقومون بأعمال تبدو في (ظاهرها) غير مفهومة ولكنها في (باطنها) من أمر الله. غير أن القصة ليست قصة العبد الصالح، ولكنها قصة «موسى» نفسه. وهي قبل كل شيء ليست قصة، ولكنها تحليل فلسفي لوجود الله في فعل الإنسان. وكان «موسى» هو المقصود بهذا الدرس التحليلي في المرتبة الأولى.

كان «موسى» قبل تلقيه كلمات ربه في سيناء مؤمناً بالله غير أنه مثل كثيرين من المؤمنين كان مشعباً بقيم حضارية معينة؛ كانت في حال موسى هي الحضارة المصرية التي نشأ في أحضانها: ﴿قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ﴿١٨﴾﴾ (الشعراء: ١٨). وكانت الحضارة المصرية بدورها، هي كلمة العصر في ذلك الوقت^(٣) ومصر القطب الجاذب لسائر الحضارات المتوسطة. نال «موسى» عناية خاصة داخل القصر الفرعوني، ولكن ظل مرتبطاً بشعبه الذين تحولوا إلى فئة مضطهدة بعد انقضاء العصر الذهبي للملوك الآسيويين، وتحول السلطة إلى الفراعنة. كان موسى مؤمناً، والحضارة من حوله ترفض التوحيد، وكان موسى إسرئلياً والسلطة التي تكتنفه تعادي قومه، فبقي في حالة عداوة مع السلطة وقيمها الدينية ولكن مع ذلك كان للمناخ الحضاري أثره في تكوين عقلية «موسى» ومنظوره للحركة وللأشياء.

وضحت لدى «موسى» منذ فترة مبكرة مواصفات السلوك القيادي. وقد كان ثمة توازن واضح بين جسمه القوي وصلابته الأخلاقية ورؤيته للأمور بميزان الأبيض والأسود، واندفاعه الذاتي في الاتجاه الذي يراه صحيحاً. بالإضافة إلى صفاء نفسه وضميره. يبدو لنا موسى دوماً كشخص طبيعي يتصرف على نحو عفوي بأخلاقية رفيعة، ومستعد دائماً لأن يهب

نفسه في سبيل القضية التي تكون مدعاة إيمانه. لم تكن لديه مؤهلات أسطورية للنبوة ضمن ما درج الناس على فهمه عن طبيعة الأنبياء^(٤).

خصائص موسى وتجربة الغيب المحسوس:

واصطفى الله «موسى» بكلماته، وأصبح نبياً كأرفع ما يكون الأنبياء المرسلون^(٥)، وقاد بني إسرائيل نحو منعطفهم التاريخي الجديد (الخروج)^(٦) مع ذلك كان أمام موسى درس هام لم يكن قد استوعبه بعد في صورته الدقيقة، ولأنه لم يكن من خاصيته الفكرية في السابق استيعاب هذا الدرس، فقد جاءت رسالته عبر مخاطبة الله المباشرة له^(٧)، في حين أن جوهر الدرس هو المخاطبة غير المباشرة والفعل غير المباشر [سنعرض للفارق بين علاقة الله بالتجربة الإسرائيلية وعلاقته بالتجربة العربية].

كان «موسى» يرى الأشياء في ظاهرها وقد كان جوهر العقائد في عصره هو تجلي الله بالخارق من أعماله، وتجسيد إرادته بشكل ملموس. لم يكن المنظور الغيبي لفعل الله - دون خرق للعادة - وفي إطار شروط الزمان والمكان طريقة الرسائل السابقة في فهم العلاقة بالله [وهذا هو أساس التجربة المحمدية كما سنعرض لها لاحقاً] فكان لا بد من تطوير وعي الأنبياء بهذا الجانب المهم في بناء الحركة الكونية وعلاقة الله بتصريفها. لم يكن موسى مختلفاً عن بيئة عصره وما كان له أن يكون. كان يتعامل مع الأمور كيفما تعطيها حقائقها المعلنة له. وقد كرس ذلك في حالته العقلية وسلوكيته الفكرية ما كانت ترسخه الحضارة المصرية وقتها من ثقة متزايدة للإنسان بنفسه نتيجة امتلاكه لبعض الوسائط العلمية في التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها وروح الاستقرار السائدة في تعلق سلوكه بناظمها من مواسم وزرع^(٨).

كان دخول «موسى» مرحلة التعامل مع الغيب بمعزل عن المخاطبة المباشرة يستدعي سلوكية أخرى في فهم الأشياء وعلاقاتها وحركتها فهماً جديداً لا ينفي الفهم الأول (موضعي) ولكن يستوعبه في إطاره الأشمل،

الأوسع امتداداً، والأعمق بعداً حيث ينعكس الغيب على ظاهر الأشياء... أي كان على موسى أن يربط ما يظهر من الحقائق الموضوعية التي يعطيها الإدراك في عالم الزمان والمكان، بخلفياتها، أي امتدادها وعمقها، إلى عالم لا يسعه الزمان ولا المكان، أي عالم الغيب. حيث الإرادة مطلقة لله والفعل كاملاً تحت هيمنته.

وكان لا بد أن يأتي الدرس لموسى، الذي يتلقى عن الله كلمات مباشرة عبر الحس المباشر أي التجربة المرئية^(٩) ليدرك الصلة بين عالم الحركة الظاهرة وعالم الغيب، لا كصلة بين عالمين منفصلين يوجد في أحدهما الله الذي طلب موسى مرة رؤيته عياناً: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرِيكَ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ (الأعراف: ١٤٣). ولكن كعالم واحد ممتد في بعضه، بحيث يبدو وضعنا الأرضي مظهراً لحقيقة أكبر منه تحتويه وتفعل فيه. كان على موسى أن ينتقل من رؤية البعد الواحد في الحركة الموضوعية إلى البعد غير المرئي - البعد الغيبي. وكان على موسى أن ينفذ إلى هذا البعد الغيبي عبر البعد الموضوعي نفسه بما تعطيه تجربته.

كان «موسى» مؤمناً قبل أن يسمع كلمات الله، وكان يعرف أن الله خالق كل شيء وببيده مقاليد الأمور فهو أحد الذين ورثوا فكر إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وعاش في ظل الرؤيا التي أودعها «يوسف» رحم الأرض المصرية، ولكن الإيمان بوجود خالق قدير شيء، وإدراك هيمنته الفعلية على عالم الحركة في الظاهر شيء آخر. وبالذات حين يرجع الأمر إلى ثقافة ذلك العصر. فالكل منا (يؤمن) بأن الله موجود وإنه مهيمن ومطلق الإرادة، ولكن كم منا (يعلم) أنه موجود بفعله الآني في عالم الظواهر؟ من منا يعلم حقيقة (القيومية)؟ من منا (يعلم) حقيقة (إن شاء الله):؟ ﴿وَلَا

نَقُولَنَّ لِشَأْنِي إِنْ فَعَلْتُ ذَلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادُّكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتُ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا ﴿٢٤﴾ . من منا يعلم حقيقتها بوصفها ارتداداً واعياً إلى الله، في وقت يرى فيه الناس أنهم يتعاملون مع الظاهرة بأشكالها الموضوعية دون حاجة عملية لهذه العبارة.. وإن قالها البعض فعلى سبيل العادة.

كان على «موسى» أن يعبر بوعيه من ظاهرة الحركة إلى خلفياتها، ومن أشكالها الموضوعية إلى حقائقها. ولأن موسى كان (محبوباً) عند الله^(١٠)، وكان نبياً قائداً مسؤولاً، فقد آثره الله بهذا الدرس. واختار له «معلماً» (ظاهراً) ليجسد له فعل الله (واضحاً) في الحركة الموضوعية المباشرة. وليربطه بخلفياتها وأبعادها، ومن ثم يخلص به إلى ما تعنيه إرادة الله وحكمة هذه الإرادة. ويدله على ما تحمله الهيمنة المطلقة من حقائق الرحمة.

الغيب المحسوس والترشيد الإخباري:

واصطحب المعلم «موسى» ووضعه منذ بداية الرحلة أمام فارق هام في طبيعة علمه قياساً إلى علم موسى، فعلم موسى (خبري): ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ ﴿٦٨﴾ (الكهف: ٦٨). والعلم الخبري هو العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، وهو في حال موسى المعلومة النقلية أو السماعية أو المعلومة الموضوعية. وتلك ثقافة عصره. أما علم الرجل الصالح فهو علم متعلق بفهم الأمور في حقائقها عن الله. وبما أن منهج العلمين يختلف نوعياً، فقد جاء أسلوب العبد الصالح في تفهيم موسى أسلوبياً (ترشيدياً مقيداً إلى المعلومة الخبرية) كما هو حواراه معه في المواقع الثلاثة، ولم يأت إيحائياً. في وقت نجد فيه أن طبيعة الترشيد بالموضوع كان يتطلب النهج الإيحائي ولكن ذلك لم يكن نهجاً موسوياً وإنما كان نهجاً محمدياً كما سرى في الصفحات اللاحقة.

اتخذ الرجل أسلوب (الترشيد الخبري) كوسيط إدراكي بينه وبين

موسى، أو ليعبر به فيما بين علمه اللدني (١١) وعلم موسى الخبري. ونظراً لصعوبة اندماج النهجين فقد كان اشتراط الرجل الصالح على موسى (الصبر): ﴿قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا﴾ (٧٥) (الكهف: ٧٥). وفي حال هذا الشرط نفسه كان الرجل الصالح قادراً على تفسير دوافع موسى وطبيعته البشرية: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ (٦٨). ثم أضاف إليه اشتراطاً آخر: ﴿قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ (٧٠) (الكهف: ٧٠). وتكشف لنا هذه الآية عن سبب اشتراط الصبر على موسى، فالصبر يبدو سلبياً في حالة التعلم حين لا يفضي الترشيد إلى معلومة خبرية. غير أن الصبر هنا هو لحجب المعلومة الخبرية عن موسى مع وضعه في التجربة لتثير في نفسه التأمل والتفكير وهذا حاجز نفسي يضعه العبد الصالح بين التجربة وطبيعة موسى، ليحول موسى من توقع الخبر التفسيري لكل فعل، إلى تأمل موسى نفسه في الفعل. فالصبر هنا يأتي بمعنى إيجابي ودقيق أي جزءاً من منهج الترشيد. ولم يقطع العبد الصالح على نفسه الوعد لموسى بأن تأتي المعلومة محيطة بالأمر بل اكتفى بإعطائه الوعد لجزء من المعلومة: ﴿قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ (٧٠) (الكهف: ٧٠). ويكون بعض الذكر مقدمة يبني عليها موسى تأملاته ليحيط بالأمر كله. لذلك لا نتوقع أن يطرح العبد الصالح الأمر بكل جوانبه. وهذا هو أسلوب المنهج (الترشيدي الخبري) وقد صمم على هذا النحو لتكون نتيجته الانتقال بموسى من ظاهر الأمر إلى حقيقته، ومن موضعية الحركة إلى امتدادها الغيبي، وكيف تأتي هذه الحركة محمولة على أكتاف الرحمة المتجلية بقدرة الله المطلقة، وإن ظهر العكس أحياناً. إذ كان الرجل الصالح يدرك تجلي القدرة بالرحمة وكان يعرف آثارها: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (٦٥) (الكهف: ٦٥).

قاد «المعلم» «موسى» إلى تجارب ثلاث: في الأولى خرق مركباً وفي الثانية قتل غلاماً وفي الثالثة بني جداراً. وعاتبه موسى على تصرفه في

المرات الثلاث. صبر العبد الصالح على موسى، ولكن موسى لم يصبر على صبره فجعل التجربة الثالثة حداً بينهما وكان لموسى ما أراد.

في العتاب الأول (آية/ ٧١) ربط «موسى» بين الفعل ونتائجه بشكل موضوعي جبيري في حدود توقعاته الزمانية والمكانية المباشرة، فقيّد الفرق بالخرق على مستوى الفعل، واعتبر الفعل من الصفات المنكرة. وفي العتاب الثاني (آية/ ٧٤) استنكر موسى قتل الغلام بوصفه (نفساً زكية) ثم ربط ذلك بقياس قانوني (بغير نفس)، واعتبر الفعل فعلاً جهولاً لا تسنده قواعد المعرفة. وفي العتاب الثالث (آية/ ٧٧). خيره في اتخاذ أجر على معروف أسداه ببناء الحائط لمن لا يستحق، فأصحاب القرية سبق لهم أن رفضوا إطعامهما فجعل الخير قيمة غير مطلقة. ونلاحظ أن موسى وإن استنكر الفعل الأول والثاني أي الخرق والقتل، إلا أنه لم يساهم كما تقتضي طبيعته في بناء الحائط كمنطق الآية: ﴿فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَ أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾﴾ (الكهف: ٧٧) أي أقامه العبد الصالح بمعزل عن موسى وإلا لجاءت الآية (فأقاماه).

ما هو (بعض الذكر) الذي أحدثه العبد الصالح لموسى في تفسير هذه المواقف؟ في الموقع الأول أوضح له أن ما أحدثه بالسفينة لم يؤدّ لغرقها. لم يؤد الخرق للغرق، فانتفى التلازم الشرطي للحركة هنا بقدره إلهية غير مرئية. وإن الأمر لله الذي قضى بعدم التلازم في الحركة. فالرجل في فعله لا يصدر بوعي عن نفسه ولكن عن الله: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ (الكهف: ٨٢). وإن ما أحدث بالسفينة هو في ظاهره (عيب) ولكنه يحول دون مصادرة ملك من ورائهم لها متى وجدها صالحة للعمل، (الآية/ ٧٩). هذا درس في العناية الإلهية من طرف خفي

من وراء حجاب الحركة الموضوعية بشروطها ونهجها، وإن بدا الأمر (منكراً).

وفي الموقع الثاني أوضح له أن ذلك الغلام وإن كان (حدثاً صغيراً) إلا أنه ليس (نفساً زكية)، مؤكداً بذلك على أن القاعدة القانونية لمعرفة هذا الأمر لا تعكس الحقيقة دوماً فهي مقياس موضوعي، وستكون نتيجة استمرار هذا الغلام في الحياة (طغياناً وكفراً). هكذا كان قتل الغلام رحمة بوالديه المؤمنين وقد يبدلهما الله بمن هو (خيراً منه زكاة وأقرب رحماً). هذا درس في العناية الإلهية من طرف خفي وإن بدا الأمر على غير حقيقته.

وفي الموقع الثالث أوضح له أن الجدار كان يخصّ غلامين يتيمين في المدينة، أودع أبوهما الصالح تحته كنزاً لهما. ودون أدنى شك فإن سقوط الجدار - الذي كان سينقضّ وقت وصولهما - من شأنه أن يكشف عن تلك الثروة المخبوءة تحته، فتتحول إلى أيدي أصحاب القرية - قساة القلوب - يتخاطفونها فيما بينهم دون الرجوع لورثة الحائط. أو لم تكن (فأبوا أن يضيفوهما) دلالة على هذه القسوة؟.

فلسفة التجارب الثلاثة:

كان العبد الصالح منتدباً من الله لتجسيد إرادته الغيبية في حركة المادة وبشكل ملموس ولذلك صبر على موسى مرات ثلاث. الفعل نفسه لم يأتِ خارقاً للعادة (خرق وقتل وبناء)، غير أن نتائج الفعل لم تكن لازمة شرطياً لمقدماته، وهكذا لم تفرق السفينة. كما أن حقائقه كانت تختلف عما تعطيه التجربة الموضوعية المباشرة. لذلك لم يكن فعل العبد الصالح سوى نموذج لوجود الله في مسيرة الفعل البشري، دون أن يكون الوجود الإلهي واضحاً 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. كان على موسى أن يدرك هذه الحقيقة بالذات (الاحتجاب والوجود في آن واحد) فلا تصبح رؤيته

لفعل الله كما كان يراها بنو إسرائيل في ما يظهر من تدخله الخارق أي التدخل المادي المباشر كأنفلاق البحر وتشقق الصخر ليخرج منه الماء (١٢).

لا شك أن إدراك مثل هذا الأمر يحتاج إلى تدبر عميق وبطريقة خاصة. إذ إنه يصعب استنباط منهج لتحديد أسلوب الاستيعاب، وقد كان هنا مكنن مشكلة العبد الصالح مع موسى فاختر (الترشيد الإخباري)، غير أن هذا الأسلوب يعطي جزءاً من الحقيقة - كما ذكرنا - ولا يعطيها في معظمها اعتماداً على أن المطلوب ليس هو مجرد فهم الواقعة، ولكن تنمية قدرات الفكر والتأمل ليتكون لدى كل إنسان طريقته الخاصة، نهجه الخاص، (حكيمته)، في فهم ورؤية فعل الله مجسداً في الحركة، أي وجود الله في الحركة وبكيفية غير (حلولية) وغير (ما وراثية) ليفهم بعد التيقن من هذا الوجود الحاضر حكمة الله في سياق الفعل والحركة أو (حكمة اتجاه الإرادة) في الفعل أي لماذا قضى الله بأن يأتي الأمر على هذا النحو؟ (١٣).

حكمة اتجاه الإرادة الإلهية في الفعل:

غير أن (تطبيق) هذا الفهم في الحركة، لا ينحصر في نماذج معينة من شأنها أن تعطينا قواعد قياسية مطلقة. ولكننا متى فهمنا الأمر عبر نموذج واحد يصبح بمقدورنا سحب تعميم مبدئي على سائر النماذج الأخرى وهذا بالفعل ما كان يطمح إليه العبد الصالح. لذلك لم يأت اختيار النماذج عبثاً وتوافقاً مع مصادفات معينة. وهنا بالتحديد مفاجأة موسى الحقيقية التي أسند إليه أمر اكتشافها عبر الترشيح الإخباري، الذي يعطيه جزءاً من الحقيقة وليس كلها ﴿قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ (الكهف: ٧٠).

لم تكن التجارب الثلاث سوى مراحل حياة «موسى» نفسه يعاد تطبيقها من جديد في الواقع الحي، ليدرك موسى وجود الله في مسيرة حياته الذاتية، وليخلص من 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 اتساعاً وأعمق بعداً. وجود بلا حلولية وهيمنة بلا نفي لفاعلية الإنسان ومسؤوليته.

قد أعلم موسى (إخبارياً) ببعض الذكر حول التجارب الثلاث. أما الذكر كله فقد تنزل (وحيًا كاملاً) على محمد لاختلاف في خصائص نبوته وتكوينه الذاتي عن التجربة الموسوية، واختلاف في التجربة العربية عن التجربة الإسرائيلية. في الوحي إلى محمد اكتملت صورة الحقيقة وأمكن ربط التجارب الموسوية بالنماذج التي جعلها العبد الصالح أساس الحوار مع موسى. فكيف كانت تلك التجارب في حياة موسى قبل النبوة؟:

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَمْرَ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾ فَالْقَطْعَةُ هَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ ﴿٨﴾ وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنِي لِي وَكَأَنَّ لَا تَفْقَهُوا عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ وَأَصْبَحَ قُودًا أَمْرَ مُوسَىٰ فَرِحًا إِنْ كَادَتْ لِتُبَدِيَ بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾ وَقَالَتِ لِأُخْتِيهِ قُصِيْبُ فَبَصُرْتُ بِهِ عَنِ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِيحُونَ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَاهُ إِلَيْكَ أُمِّيهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَأَلَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾ وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينِ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِهُ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَفْتَاهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ ﴿١٧﴾ فَأَصْبَحَ فِي الْمَدِينَةِ خَائِفًا يَتَرَقَّبُ فَإِذَا الَّذِي اسْتَنْصَرَهُ بِالْأَمْسِ يَسْتَصْرِخُهُ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ إِنَّكَ لَنَوِيٌّ مُّبِينٌ

(١٨) فَلَمَّا أَنْ أَرَادَ أَنْ يَبْطِشَ بِالَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَهُمَا قَالِ يَمْوَسَىٰ أُتْرِيدُ أَنْ تَقْتُلَنِي كَمَا
 قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْأَمْسِ إِنْ تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَكُونَ جَبَّارًا فِي الْأَرْضِ وَمَا تُرِيدُ أَنْ تَكُونَ مِنَ
 الْمُصْلِحِينَ (١٩) وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَىٰ قَالَ يَمْوَسَىٰ ابْنَ الْكَلْبِ الْكَلْبُ بِالْمُتَمَرِّونَ
 بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِيَّيَ لِكَ مِنَ النَّصِيحِينَ (٢٠) فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي
 مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٢١) وَلَمَّا تَوَجَّهَ تِلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَبِيلَ
 السَّبِيلِ (٢٢) وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ
 مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ
 وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ (٢٣) فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا
 أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ (٢٤) فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّكَ
 أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا
 تَخَفْ نَبَوْتُ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (٢٥) قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَبْتَأْتِ اسْتَشْجِرَةٌ إِنَّكَ خَيْرٌ
 مِنَ اسْتَشْجَرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (٢٦) قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَي هَاتَيْنِ
 عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَنِي حِجَجٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْسُقَ
 عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (٢٧) قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا
 الْأَجْلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَيَّ مَا تَقُولُ وَكِيلٌ (٢٨) * فَلَمَّا قَضَىٰ
 مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ هَانَ مِنَ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي
 هَاسِتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (٢٩)

(القصص: ٧ - ٢٩).

والآن نأتي إلى مماثلات التجارب الثلاث في حياة موسى نفسه:

كانت التجربة الأولى تجربة السفينة، فمن ورائها ملك يأخذ كل سفينة
 غصباً، وهي تماثل تجربة حياة موسى الأولى في التابوت حين ألقته أمه في
 اليمّ ومن ورائه فرعون أمراً بقتل كل طفل إسرائيلي. لم تغرق السفينة وهي
 تطفو بخرقها على سطح البحر، كذلك لم يغرق التابوت والموج يتقاذفه
 وبداخله رضيع لا يملك من أمره شيئاً. ويقع التابوت بصغيره في قبضة
 فرعون الذي همّ بقتله، إلا أن الله يلقي بحب الرضيع في قلب امرأته،

فيبقى على حياته. وتمضي العناية في تفوقها فيرد موسى إلى أمه لترضعه بعد أن حرم الله عليه المراضع وتبلغ العناية الإلهية ذروتها في أن يكون فرعون نفسه كفيلاً لموسى:

﴿وَلَقَدْ مَنَّا عَلَىكَ مَرَّةً أُخْرَى ﴿٣٧﴾ إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ ﴿٣٨﴾ أَنْ أَقْدِفِي فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِي فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ﴿٣٩﴾ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٤٠﴾ إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَسَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ ﴿٤١﴾ وَقَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَمَّ تَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ (طه: ٣٧ - ٤٠). هذا نموذج من العناية الإلهية المترابطة الحلقات في الفعل. موج لا يغرق التابوت.. ويقذفه إلى عدو يكفله.. وتُحرم عليه المراضع ليرد إلى أمه. وهو أيضاً نموذج عن كيفية التصرف الإلهي في حركة الإنسان، وظواهر الطبيعة بما يخرج عن شروطها المرئية، ويجب أن نلاحظ هنا وبدقة أن الله كان قادراً على العناية بموسى وهو في كنف أمه لولا خوف أمه على بقائه معها. فالقذف في التابوت واليَم هو خيار ثانٍ طرحه الله أمامها: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧﴾﴾ (القصص: ٧). وهذا ما يوضح أن التصرف الرباني أمام موقف محدد ليس مقيداً دوماً بأسلوب معين، بل يفعل الله بقدرته المطلقة كيف شاء.

وكما لم يصبح الغرق في السفينة لازماً شرطياً لخرقها بل نتج عنه إنقاذها، كذلك فإن فعل إلقاء التابوت في اليم لم يأت كمقدمة شرطية للغرق ولا كان الأمر لدى وقوع موسى في يد فرعون. إذن نلاحظ بتركيز شديد أن نتائج الأعمال حين يتحكم الله فيها بقدره خفية، لا تنتج عنها النتائج المتوقعة شرطياً فقد أضلَّ الله فرعون عن قتل موسى وسخره له كفيلاً.

وكانت التجربة الثانية قتل الغلام (النفس الزكية) فيما بدا لموسى بغير

نفس وهي تماثل تجربة المرحلة الثانية من حياة موسى حين وكزه لأحدهم ففضى عليه. فموسى لم يقصد القتل ولا سعى إليه بوسائله المعروفة، إذ إن الوكز هو ضرب من الدفع وليس أسلوباً للقتل، ولكن خلافاً للأسلوب وللقصد أفضت الوكزة إلى القتل، وقد رأى موسى أن القتل قد نتج شرطياً عن فعله فقال: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾ (القصص: ١٥)، ثم اتجه إلى الله مستغفراً: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّكَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (١٦) (القصص: ٦١).

لو راجع موسى هنا هذه الواقعة في تجربته مع العبد الصالح لاكتشف أن ذلك القتل كان مقدرًا، وإن الله قد أجراه بكيفية أدت إليه دون أن يكون موسى مسؤولاً مسؤولية (حقيقية)، ولكن مجرد مسؤولية (ظاهريّة)، لأن القتل قد ارتبط في عقله بنتائج فعله شرطياً، في حين قد برأه الله حين حدّد الموقف بعبارة (فوكزه) موسى وبرأه الله حين أجرى قتل الغلام على يد العبد الصالح أمامه بياناً وتشير الآية: ﴿إِذْ تَسْتَفِيحُ أَنْفُكَ فَقَوْلُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُمْ فَرَجَعْتُكَ إِلَىٰ أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَلَلْتَ نَفْسًا فَجَجَيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَنَّكَ فَتَوَنَّاهُ فَلَيْتَ سِينِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ (طه: ٤٠) إلى وعي موسى بظاهر الأمر، أي التلازم بين الوكزة والقتل حيث لا تلازم موضعي كخرق السفينة وغرقها. ولأن موسى لم يكن على وعي بهذه الحقيقة في ذلك الوقت، فقد خاطبه الله مؤخراً ضمن وعيه القبلي للحادثة، وكان في بداية نبوته فأكد له المغفرة في حين أن الله قد أوضح له في بداية حوارهِ معه في سيناء: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (طه: ٣٩). وفي موضع آخر في نفس السورة: ﴿وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي﴾ (٤١) (طه: ٤١). ومطلع نموذجنا في سورة القصص يتبدى بتقدير إلهي مسبق لأوضاع موسى الحياتية: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفتِ عَلَيْهِ فَانْقَبِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (٧) (القصص: ٧). كل هذه التأكيدات كانت ستدل موسى على أن الله لم يكن ليسلمه للانحراف. أما ما هو السر في تلك الحادثة

بحيث يجعل الله الوكزة مؤدية إلى القتل؟ كان ذلك دفعاً لموسى إلى خارج مصر وقد اختار الله تلك الكيفية. ومما يوضح هذا المعنى قول الآية: ﴿وَلَا تَحْزَنْ وَقُلْتِ نَفْسًا فَفَجَيْتَكَ مِنَ الْغَيْرِ وَفَنَّاكَ فُتُونًا فَلَيْتَ سِينِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾ (طه: ٤٠).

تركيب الآية هنا فيه التتابع المشروط ببعضه (قتل - هروب - لجوء إلى أرض مدين - ثم نبوة)، فهي أحداث تتتابع عن بعضها لتختتم بشكل منطقي في نهايتها وجئت: ﴿عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾ (طه: ٤٠). فالقدر كان يلزم تحركاته ويوجهها، يخرجها من مصر خائفاً ليقوده إلى أرض مدين ثم يوحي الله إليه كلماته وبتوقيت معين.

واعترض «موسى» على قتل النفس الزكية يقابله اعتراضه على ذاته هو نفسه في قتل ذلك الرجل، فيوضح الله له أن الفعل في كلتا الحالتين قد جاء ضمن تقدير إلهي قائم على العلم بحقيقة النفسين. فما يدري موسى أن ذلك الرجل كان (يرهب أهله طغياناً وكفراً) وهو أي (الرجل) المتصدي بالعنف للمؤمنين من شيعة موسى، والعنف دلالة الطغيان وهو واضح في تصرف الرجل المقتول الذي نتج عنه أن استغاث الرجل الآخر بموسى واستجاره. كان الرجلان في حالة اقتتال، هذا من شيعة وهذا من عدوه، وقد أوضح الله رأيه في أعداء موسى وشيعته: ﴿تَتْلُوا عَلَيْكَ مِن نَّبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٣) ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحِيهِمْ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (٤) ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَىٰ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (٥) ﴿وَنُمَكِّنْهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾ (٦) (القصص: ٣ - ٦).

إذن وبمنطق هذه الآيات كان تقدير الله للرجل المقتول أنه من قوم استضعفوا غيرهم وعلوا عليهم بالفساد والطغيان، وأن الله قد قدر انتصار الذين استضعفوا في الأرض أي شيعة موسى ضد أعدائهم وقد كان الرجل

من هؤلاء الأعداء أي كان طاغياً كافراً كما توضح الآية: ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ أَبِي سَلَمَةَ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَنْتَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَةِ أَبِي سَلَمَةَ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ ﴿١٥﴾﴾ (القصص: ١٥). فالرجل المقتول كان باغياً طاغياً من جنود فرعون وهامان. وهذا ما يماثل حالة الغلام تماماً وتلك كانت حقيقته. وقد أجرى الله القتل بالوكز لينفذ مشيئته في حياة موسى وبني إسرائيل من ناحية وفي الرجل نفسه من الناحية الأخرى.

تلك كيفية في فعل الله وذاك تقديرها وكانت هذه هي دلالة الدرس الثاني لموسى في تلك الجولة بصحبة العبد الصالح.

وكانت التجربة الثالثة في بناء الجدار مماثلة للمرحلة الثالثة من حياة موسى، وهي مرحلة وروده ماء مدين. فهناك أولاً (التوقيت) فقد ورد موسى ماء مدين ليجد في الحال بنتين تذودان. وفي التجربة المقابلة يصل موسى والعبد الصالح ليجدا في الحال جداراً يريد أن ينقض أي جنح فعلياً للسقوط، فكما يعني تقدم أو تأخر موسى زمنياً في وروده ماء مدين ألا يجد البنتين، كذلك الأمر بالنسبة لوصولهما لحظة توقيت انقضاض الجدار على الأرض. وهي عبارة استخدمها الله هنا موحياً بسرعة الصقر الجانح لتشد الانتباه نحو عنصر (التوقيت) في المسألة. وهناك ثانياً (البنتان) وهما تقابلان (اليتيمان) وكلاهما في وضع الضعف، وتستمر المقابلة بين (أبونا شيخ كبير) وحالة الوفاة لدى والد اليتيمين... وكلاهما صالح... أبو البنتين... ووالد اليتيمين. وتستمر المقابلة بوضوح فأهل القرية قساة القلوب ﴿فَأَنْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَنْبَأَ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾﴾ (الكهف: ٧٧) في مقابل رعاء مدين الذين بلغت بهم القسوة ألا تستطيع البنتان معهم سقياً.

ماذا فعل «موسى» بعد أن وصل بتوقيت محدد إلى أرض مدين فوجد

البنيتين تذودان من بين الرعاء؟ سقى لهما. وماذا فعل العبد الصالح بعد أن وصل هو وموسى بتوقيت محدد إلى الحائط الذي يريد أن ينقض وتحته ثروة مخبوءة ليتيمين؟ عمد العبد الصالح وحده إلى بناء الجدار، وعارض موسى فعله بطلب الأجر مقابل ما بنى. فلماذا ساعد موسى هناك ورفض هنا؟

كان الأمر في مدين واضحاً وإخبارياً: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ (القصص: ٢٣).
 أما الأمر هنا فقد جاء على نحو آخر خاص: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُمْ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (الكهف: ٨٢)، لذلك تعامل موسى في مدين بمنطق الرحمة الواضحة الأسباب، أما هنا فقد رفض موسى التعامل إلا بمقابل متكافئ، علماً بأنه قد تعهد للعبد الصالح ألا يعصي له أمراً ولكنه لم يئن معه الجدار. في وقت لم يفعل العبد الصالح هنا إلا عين ما فعله موسى في أرض مدين^(١٤).

هنا يأخذ المعنى منعطفاً خطيراً في تجربة «موسى» إذ يوضح الله له من خلال الأبعاد الغيبية في فعل العبد الصالح - وهي أبعاد غير معلومة لموسى في بناء الجدار - إن على الإنسان أن يلتزم بكلمة الله التزاماً مطلقاً لأن الله محيط بأبعاد الفعل الذي يطلبه من عبده بأكثر من إحاطة عبده به. ولكي لا يبطل الله وعي الإنسان بمعنى الأمر الإلهي فقد جعل أمره هنا في بناء الجدار قائماً على نفس أسس الرحمة التي قادت موسى إلى نفس الفعل تجاه البنيتين في أرض مدين. إذن ليس ضرورياً أن يحيط الإنسان بأبعاد الفهم الإلهي للفعل لينصاع إلى تنفيذه علماً بأن الأمر الإلهي هو تجسيد لرحمة مطلقة وعناية مطلقة كما وضحت في موقف موسى نفسه من البنيتين وأبوهما الشيخ الكبير.

لعلنا نلاحظ هنا أن «موسى» لم يكن يرفض الله أمراً، ولكنه كان كثيراً ما يعمد إلى طرح تحفظاته الخاصة، وكثيراً ما يصيبه الاضطراب النفسي تجاه المواقف التي لم يكن يحيط بعلمها، فكان يطرح المحاذير ولا يعطي التوقيت (التقدير الزمني) منظوره الإلهي. فحين قضى الله إليه أمر الرسالة إلى قوم فرعون نظر في استعداداته الذاتية ومواقفه السابقة في أرض مصر وطرح أمام الله محاذيره: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قُلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ ۝٣٣ وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۚ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ۝٣٤﴾ (القصص: ٣٣ - ٣٤).

وفي صيغة أخرى: ﴿قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرَطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَى ۝٤٥ قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى ۝٤٦﴾ (طه: ٤٥ - ٤٦).

فالله هنا يؤكد لموسى حضوره التام في الفعل. وأنه بغض النظر عن حدة المواجهة مع قوم فرعون فإنهم لن ينالوا من موسى وأخيه شيئاً: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيٰتِنَا أَنْتُمْ وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغٰلِبُونَ ۝٣٥﴾ (القصص: ٣٥).

كلها محاذير يطرحها موسى من زاوية رؤيته لواقع الأمور، ويعطيه الله تأكيدات على تصرفه، فالعقل الموسوي كان متعلقاً في رؤية الحركة بشروطها الموضوعية ولذلك نجده يطلب عنصراً مساعداً من داخل هذه الحركة نفسها - (أخاه هارون) - بالإضافة إلى العنصر الغيبي من خارجها ولا اعتبارات واقعية أيضاً فيجيزه الله إلى طلبه. ومع كل هذه الضمانات الغيبية يحسّ موسى في مرحلة التطبيق العملي لرسالته بنوع من الارتباك حين حانت لحظة التحدي بينه (بآيات الله) وبين السحرة: ﴿قَالُوا يٰمُوسَىٰ إِنَّمَا أَن تُلْقَىٰ وَإِنَّمَا أَن تُكُونُ أَوَّلَ مَنَ أَلْقَىٰ ۝٦٥ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا جِآئُهُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُجْبِلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْمَىٰ ۝٦٦ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ ۝٦٧ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْآخِرُ ۝٦٨﴾ (طه: ٦٥ - ٦٨).

لم يكن «موسى» شاذاً في هذا الموقف، فالانتقال بالوعي من شروط

الحركة وظواهرها ودلالاتها في الواقع الموضوعي، إلى فعل الله فيها غيباً، أمر يصعب على الفكر مجاراته ويحتاج إلى تطوير خاص للاستعدادات الإنسانية. بل يصعب مجارة الله في حكمته وتقديره للأمور وفهم كيفية تصرفه بالقدرة في الفعل. وهذه الحالة لا تنطبق على موسى فقط ولكن على كثير من الأنبياء أنفسهم صلوات الله وسلامه عليهم، فمن قبل أراد إبراهيم أن يستيقن من كيفية الفعل الإلهي بالحياة في الموت فسأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ تُؤْمِنُونَ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ (البقرة: ٢٦٠).

ومن قبل تساءل زكريا: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي عُقْلٌ وَمِثْلُ مَرْأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴿٨﴾﴾ (مريم: ٨).

وحين يورد الله هذه الأمثلة في القرآن فإنه يشير بذلك ضمناً إلى صعوبة أن يدرك البشر مثل هذه الأوضاع على حقائقها. وإن أدركها البعض فسرعان ما يتعلقون بالغيب تعلقاً كلياً ويستغرقون فيه إلى درجة يغيبون معها عن عالم الحس نفسه، بما فيه من شروط موضوعية قضاها الله في الحركة فيصدر عنهم ما لا يفهمه كثير من الناس وتستحيل رؤاهم إلى رموز. غير أن تجربة موسى كانت مختلفة تماماً والسر في اختلافها لا يرجع إلى نقص في استعدادات موسى كنبى - وهنا مكنم الخطورة لمن يفهم الأمر على نحو سلبي في معرض النقد الجاهل لموسى - ولكن لأن موسى قد خلق على طبيعة قائد لشعب وكنصر مواجه لفرعون: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَدَّيْحُ أُنْيَاءَهُمْ وَسَتَّخِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿١﴾﴾ ﴿وَرِيدٌ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَاهُمْ آيَةً وَجَعَلْنَاهُمْ الْوَارِثِينَ ﴿٥﴾﴾ ﴿وَنُمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِي فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾﴾ (القصص: ٤ - ٦).

إذن طبيعة «موسى» نفسها العقلية والنفسية قد رُكبت على أساس دور معين؛ دور قيادة شعب مضطهد، وضمن ظروف قاسية جداً، فأتى خلقه صلباً في جسمه وأخلاقه: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴿٢٦﴾﴾ (القصص: ٢٦).

لذلك كان من طبيعة موسى أن يتصدر لحمل المواقف المبدئية، وأن تنمو لديه عصبية خاصة تجاه قومه، فحين يتعرض أحدهم لظلم آخر ويستجير به يبادر لإجارته. فكل نبي كان يتميز بخصائص معينة، وكانت رسالته تتميز بخصائص معينة في إطار النبوة العامة. ما عدا «محمد» الذي جاءت رسالته كلية وتركيبه الذاتي جامعاً، دون أن يعني ذلك نقصاً مقابلاً في نبي من الأنبياء فكل منهم جاء ليجسد إرادة إلهية محددة في تكوينه.

من هنا كان اختيار القرآن «لموسى» كمنوذج يتكرر ذكره في القرآن اختياراً دقيقاً بوصفه الأقرب إلى تجسيد الطبيعة البشرية، وشخصية القائد ضمن مهمة معينة محددة في إطارها التاريخي والموضوعي. وليؤكد لنا القرآن عبر ميزات شخصية موسى المرتبطة بالحركة في واقعها، وتوجيه الله له إلى النظر في الأبعاد الغيبية وجعلها المهيمنة على تجربته، كما أوضحت التجارب الثلاث، أن فعل الله فيه أي في تجربة موسى كان أكبر من فعل الواقع الموضوعي ومعطياته الظاهرة... فمن ناحية كانت طبيعة موسى كقائد مشدودة إلى معاني الفعل الذاتي. ولكنه كنبي قائد كان لا بد أن يشد إلى معاني القدرة والتوجيه الإلهيين لتكتمل فيه خصائص العلم والحكمة: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾﴾ (القصص: ١٤). فالله قد حفظ لموسى - كما خلقه - الحد الأدنى لطبيعته البشرية ليكون قابلاً لدواعي الفعل الذاتي مع ربط وعيه بالغيب وهكذا جاء تكوينه مزيجاً بين العلم الموضوعي والحكمة الغيبية. وذلك ضمن طبيعته كنبي قائد.

الإرادة الإلهية وفلسفة التوقيت والتزامن:

إذن ما نراه من حوار بين الله و «موسى» - حين يلجأ موسى إلى طرح تحفظاته ومحاذيره الذاتية - يجب فهمه ضمن هذا الإطار. فما كان موسى ليعصي الله أمراً غير أن الانصياع الكلي لأمر الله يتطلب حكمة دقيقة وانضباطاً عسيراً. من هذه الجوانب الدقيقة جداً مسألة (التوقيت): فحين واعد الله موسى جاء موسى متقدماً عن الموعد ظناً منه أن ذلك من شأنه أن يقربه إلى ربه. غير أن نتائج عدم التزام موسى بدقة التوقيت كانت وخيمة:

﴿وَإِنِّي لَنَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَىٰ ﴿٨٢﴾ وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَمُوسَىٰ ﴿٨٣﴾ قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَيَّ أَتْرَىٰ وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ ﴿٨٤﴾ قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِن بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾ فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَّا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي ﴿٨٦﴾﴾

رجع «موسى» غضبان أسفاً إلى قومه بعد أن أخبره الله بأنهم قد فتنوا من بعده حين تركهم متعجلين لموعده مع الله. وليجلى الله حكمة أمره في التوقيت وأن التوقيت لم يكن عبثاً فقد جاء حوار موسى مع قومه حول مسألة التوقيت نفسها: ﴿فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَقَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعَدَّا حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَن يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوْعِدِي ﴿٨٦﴾﴾ (طه: ٨٦). فهل طال على موسى نفسه انتظار الموعد فقدر الزمن تقديراً ذاتياً وعجل إلى الله؟ إن الله لم يخاطب موسى كما خاطب موسى قومه فهناك فرق بين الله وموسى، وبين موسى وقومه، ولكن هذه الحادثة بالذات (عجلة موسى إلى ربه) وعدم التزامه بحكمة التوقيت رغبة منه في إرضاء الله، تجعل لتلك الدروس التي تلقاها موسى على يد العبد الصالح قيمة أساسية.. وصوله إلى أرض مدين بتوقيت تواجد البنتين على البئر ووصولهما إلى القرية حال جنوح الجدار للانقراض.. ومجرى حياة الإنسان نفسه

محكوم بفعل التوقيت الحكيم: ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْؤُوسِي﴾ (طه: ٤٠).

فالله لا يهيمن على الحركة الكونية في ظواهرها وأشكالها وحركتها ولكن أيضاً في توقيتها، أي عامل الزمن نفسه. وبذلك تتجلى قدرة الله في ضبطه للزمان والمكان ضمن حركتهما في المجال الواحد، فكما هي تجليات قدرته في الظاهرة كذلك تجليات قدرته في سياقها الزمني.

فالإنسان كموسى يتعجل قضاء الله في الأمور إن خيراً أو شراً، ويفوته التقدير الإلهي لعامل الزمن، ولا يدرك حكمته. وهكذا الإنسان؛ كثيراً ما ينظر إلى توقيت الأحداث نظرة المصادفة العبثية دون أن يفهم لماذا يتم أمر ما في وقت محدد. بعضهم يظنها (مصادفة حسنة) والبعض يظنها (مصادفة سيئة) وقليل من يفكر في حكمة التوقيت والمعاني الكامنة في السياق الزمني للأحداث.

القيمة الفلسفية لتجربة موسى:

إن المفهوم الفوضوي للمصادفة أمر ينفيه القرآن نفيًا باتًا بما يدفع الإنسان لفهم عنصر التوقيت في الحركة الكونية المنضبطة زماناً ومكاناً في سياقها. وحين نفى الله العبثية في تحديد مواعده مع موسى، فإنما كان ينفي في الأصل مفهوم العبثية كلها في مقابلات حركة الظواهر الطبيعية والبشرية، بحيث يجب أن يتأمل الإنسان في داخل جوف الزمان والحركة ويتحرى السياق الزمني للأحداث. فهل تأتي الأحداث في هذا الكون مصادفة؟ أم هي تتولد عن بعضها في اتجاه محكوم بحكمة التقدير الإلهي في الزمان؟ وبمعنى آخر ما هي حكمة المفهوم الإلهي في العلاقة الزمنية بين الأحداث؟ يكفينا في هذا الفصل أن نؤكد على نفى الله لمعاني المصادفة العبثية في تقابل الظواهر وأن الأحداث في علاقاتها الزمانية تأتي محكومة بناظم دقيق: ﴿الَّذِي لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمَلَكُوتِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ مَقْدِيرًا﴾ (الفرقان: ٢).

هذا ما نسميه بـ (حكمة التوقيت) وهو علم دقيق له دلالاته الحية في الحركة الموضوعية كما أن له دلالاته الحية في التصريف الإلهي. علم التوقيت هو علم السياق الزمني للأحداث ودلالاتها ومصيرها من حيث الاتجاه النهائي لها. وفي القرآن مؤشرات كثيرة على هذا المعنى الذي ينفي مفهوم المصادفة العمياء ويجعل لتقابل الأحداث واتجاهها نظاماً إلهياً وموضوعياً.

تماماً كما أن الظواهر مساقة في تشكلها المادي (مكانيًا) إلى إنتاج الظاهرة الطبيعية ذات المعنى الإنساني، كذلك فإن نفس هذه الظواهر مساقة في تقابل تأثيراتها (زمنيًا) بتوقيت إلهي دقيق. فالناظم هنا ناظم زمني ومكاني في آن واحد. إن الزمن التطوري للظواهر يتحكم في نتائجها بعامل التوقيت بما ينفي مفهوم المصادفة والعبثية في كل النتائج: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُمْ قَرْعَنَّاكَ إِلَىٰ أُمَّكَ كَيْ نَقَرَ عَيْنَهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقُلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْؤَسَىٰ ۖ﴾ (طه: ٤٠) و ﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَمْؤَسَىٰ ۖ﴾ (طه: ٨٣).

فالناظم الزمني للأحداث هو مقابل للناظم المكاني لحركتها، غير أننا وإن كنا بتحليل معين نستطيع أن نقرب من فهم الشروط الموضوعية للناظم المكاني إلا أن الأمر يقتضي حكمة معينة في فهم الناظم الزمني للأحداث في تقابلها وهذه الحكمة لا يمكن استمدادها إلا بفهم أولي لاتجاه الإرادة الإلهية في الحركة نفسها. وهذا ما لم يكن واضحاً «الموسى» حين أتى ماء مدين ليرتبط بحضوره بوجود البنتين وليعول الشيخ ويتزوج إحداهما ثم يتجه لاستكمال قدره. كذلك لم يكن الأمر واضحاً له حين ارتبط قتله لعدوه بالهروب إلى ماء مدين. فالأحداث في ناظمها الزمني مربوطة بإمكانية فهمنا لحكمة النتائج وهذا منهج عسير ولكننا سنكتشف في الصفحات القادمة - إن شاء الله - بعضاً من تطبيقاته الموضوعية.

خلاصة الأمر هنا أن الله قد أراد «الموسى» أن يربط بين الغيب والواقع ليبر من خلال وحدتهما إلى تجربته الوجودية، ويتفهم طبيعة مساره في الحياة. والتجربة الموسوية تجربة غنية جداً في هذا المجال، ولا تتسع هذه الصفحات لتحليلها بشكل متكامل، وقد أخذنا منها جانب الربط بين الغيب والواقع لنوضح فعل الله الآني في مسيرة الفعل البشري، أي حضوره في الحركة الآنية على نحو مهيمن دون أي مساس بأصول الحركة الواقعية. . التي تعطي للفعل البشري أوضاعه الذاتية. وقد كان يهمننا أن نركز على كيفية التصرف الإلهي الآني في الحركة (بشكليها الطبيعي والبشري) لنخلص إلى مبدأ هام حول أبعاد القدرة الإلهية في الفعل وحول التوقيت أي الناظم زمانياً ومكانياً^(١٥).

وبوضوح هذا البعد عن فعل القدرة الإلهية آنيًا وبشكل محكم ننتقل إلى دراسة تأثير ذلك في مسيرة الإنسان الكونية وبنائه الحضاري وتداخل القدرة الإلهية بالفعل الذاتي للإنسان مما يؤدي إلى نتائج موضوعية معينة.

ملحق الفصل الثاني - (الجزء الثاني) (تعقيبات - شروحات - هوامش)

الرقم	الصفحات	الموضوعات
١	٤٠٩	توهم العنصر المفقود في الطبيعة
٢	٤١١	فلسفة ابن عربي نقيض وحدة الوجود
٣	٤٢١	الحضارة الفرعونية ما بعد بابل الأولى
٤	٤٢٩	ليس بين الأنبياء من كان راعياً
٥	٤٢٩	خصائص مراتب الأنبياء
٧	٤٣٢	الخصائص الحسية في تجربة موسى
٩	٤٣٤	الفرق بين الرؤية والنظر والشهود
١١	٤٣٦	الفرق بين اللدنية والعندية
١٢	٤٣٧	المعجزات الحسية ليست للأنبياء
١٣	٤٣٩	العالم ما بين الحلولية والدفعة الإلهية الأولى
١٤	٤٤٤	أرض مدين
١٥	٤٤٥	التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والموضوعي (الأمر والإرادة والمشئنة)

ملحق الفصل الثاني (الجزء الثاني)

(تعقيبات - شروحات - هوامش)

(١) تؤهم العنصر المفقود في الطبيعة:

ظل الفكر البشري الديني - ما قبل النظريات العلمية في الطبيعة - يعتقد بوجود عنصر مفقود في قوة الظواهر الطبيعية وحركتها يبرهن من خلاله على وجود القدرة الإلهية المهيمنة. فاستخدم هذا المفهوم للتأكيد على ضرورة وفعالية (التدخل الإلهي) لسد النقص في مكونات الخصائص الطبيعية وتفاعلات ظواهرها وحركتها.

ويأتي هذا المفهوم تالياً للمفهوم (الإحيائي) الذي كان يعطي ظواهر الطبيعة صفة النفوس (الحية) وبما يماثل الكينونة البشرية. غير أن اكتشاف مبدأ الانتظام النيوتوني للكون بمفهوم التجاذب والكم قد أعاد لظواهر الطبيعة خصائصها وقوانينها بحيث بدت مستقلة عن أي هيمنة خارجية عليها، فحلت السببية العلمية في شكلها الميكانيكي أو الآلي الأول محل العنصر المفقود، غير أن مقتضيات الإيمان بالله - كخالق مهيمن - استوجبت تفسيراً فلسفياً آخر يتلاءم مع المفهوم والتصور العلمي الجديد للكون، فقبل بمفهوم (الدفعة الإلهية الأولى)، بمعنى أن الله قد خلق الكون ابتداءً وقدر فيه سننه فلم يعد بحاجة إلى تدخل جديد، وأن مهمة الإنسان أن يكتشف هذه القوانين ويتعامل معها، دون أن يطلب تدخلاً إلهياً أو (عناية) إلهية.

«إن نظرية الجاذبية الأرضية لنيوتون وإنجازاته الأخرى في العلوم الفلكية تمثل آخر الحلقات في اختفاء صورة أرسطو للكون والتي بدأت بكوبرنيكوس. إن رؤية الكواكب وهي تتحرك بفضل محركها

الأول أو بالملائكة بأمر من الخالق قد استبدلها نيوتون بذكائه بميكانيكية تعمل تبعاً لقوانين طبيعية لا تحتاج إلى قوى دائمة، ولكن تحتاج إلى العناية الإلهية لخلقها ولدورانها في أفلاكها.

لم يكن نيوتون نفسه متاكداً من ذلك، وللتهرب من الحقيقة، ترك الباب مفتوحاً لضرورة وجود العناية الإلهية لاستقرار النظام الفلكي، ولكن جاء لابلاس Laplace وأغلق هذا الباب واستغنى عن العناية الإلهية، أما الحل الذي توصل إليه نيوتون فيشمل كل الطرق الضرورية للتنبؤ بمراكز القمر والكواكب وأنهى بذلك كل التساؤلات عن وجود العناية الإلهية وهنا شعر نيوتون بأنه أكمل مهمته وتفسيره بحيث أصبح لا يتقبل أسئلة أخرى.

تخطى نيوتون الهدف الذي كان يريد الوصول إليه وهو وجود حركة مطلقة بقوله: كما جاء على لسان أصدقائه أتباع أفلاطون: «هذا الفضاء هو الإحساس والإدراك والعقل المدبر، هو الخالق الذي يجب أن يكون أمره مطاعاً». بهذه الطريقة تجنب الحيرة بين النظريات النسبية، أما نظريته فلم تعط الأسباب التي من أجلها تدور كل الكواكب في فلك واحد وفي نفس المسار وهو ما حاول ديكارت إيجاد حلّ سهل لدورانه. وبأمانة أخفى نيوتون جهله في موضوع الخلق بفرضه بأن ذلك (كانت إرادة الله في بدء الخليقة)».

«صحب نجاح نيوتون بعض المساويء، فقد كانت قدراته فائقة وأعماله غاية في الدقة بحيث أثر على تقدم العلوم في القرن الذي عاش فيه وفي القرن الذي جاء بعده وأصابهما بالجمود، فلم يحدث تطور إلا في المجالات التي لم يطررها نيوتون - ففي إنكلترا استمر هذا الجمود في الرياضيات إلى منتصف القرن التاسع عشر، وفي الحقيقة استمر تأثير أعمال نيوتون أبعد من تأثير نظامه حتى أن نظرياته أخذت دون مناقشة أو جدل حتى أخطاؤه المعروفة التي انبثقت من

معتقداته اللاهوتية التي اعتنقها دون مناقشة لم يفتن إليها العلماء إلا في عهد أينشتين.

وليس صحيحاً أن عظمة نيوتون كانت في ترجمة الفلسفة إلى عبارات رياضية فقط بل كان لتأثير أفكاره أكبر الأثر في المجالات الاقتصادية والسياسية، فقد أثرت آراء نيوتون على تفكير أصدقائه أمثال لوقا وهيوم بحيث إنهما خلقا مذهب الشك العام والإيمان المطلق بسياسة عدم التدخل وإطلاق الحريات التي أضعفت من هيبة الدين واحترام النظام الإلهي للمجتمع. ومن خلال أعمال وأفكار فولتير الذي صاغها بالفرنسية انبثقت مبادئ الثورة الفرنسية، وإلى وقتنا هذا استمرت هذه الأفكار الأسس الفلسفية لتحرير الطبقة البرجوازية».

«تميز أول القرن الثامن عشر بالتأمل واستيعاب المنجزات العديدة التي تمت في القرن السابع عشر. كان على فلاسفة هذا القرن إثبات أن البديل لصورة الكون المستقاة من المعتقدات الدينية الكلاسيكية هو منجزات الملهمين بيكون وديكارت والتي تنادي بانتصار العلم الجديد، أما فلاسفة القرن الثامن عشر فأخذوا الصورة العلمية للكون التي وضعها نيوتون دون جدل، ولا مناقشة، وكانت مهمتهم نشرها والتوفيق بين نتائجها، وأكثر من ذلك التوفيق بين الاتجاهات العقلية والنظم السياسية والاقتصادية الجديدة والتي بدأت في الظهور في ذلك الوقت».

(العلم في التاريخ - ج. د. برنال - ترجمة: د. شكري إبراهيم سعد - المجلد الثاني - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ط ١ - ١٩٨٢ - الصفحات ١٣٣/١٣٤/١٣٥/١٣٦/١٦٣).

(٢) فلسفة ابن عربي نقيض وحدة الوجود:

ما من فيلسوف تصارعت في تقييمه مختلف التوجهات كابن عربي (ولد في مرسية - الأندلس - ١٧ رمضان ٥٦٠ هـ / ٢٨ يوليو - تموز ١١٦٥ وتوفي بدمشق عام ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م).

اسمه (أبو بكر محمد علي) وينتسب إلى قبيلة حاتم الطائي. وقد نسب إليه زوراً وجهاً القول بوحدة الوجود والاستبطن الغنوصي والتأثر بالفلسفات الإغريقية والهندية. غير أن الدراسات المعاصرة قد قيمت فلسفته خارج إطار تلك المنسوبات:

من هذه الدراسات القيمة ما أصدره الدكتور (نصر حامد أبو زيد).

«تبدى أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاءوا بعده والذين لم يكذبوا نجاح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب، بما في ذلك ابن تيمية ومدرسته، وهو أمر نأمل أن يكشف عنه أو يكشف عنه غيرنا في دراسات لاحقة. وتظهر أهمية ابن عربي بالنسبة للتراث السابق عليه في أنه بلور كثيراً من المفاهيم والتصورات التي توجد عند سابقيه بشكل ضمني غامض. من هذه الزاوية تكشف لنا دراسة ابن عربي كثيراً من جوانب الغموض في أفكار المتصوفة السابقين عليه، خاصة أولئك الذين لم تصل كتبهم، أو وصلت لنا منهم مجرد أقوال متناثرة غامضة كالحلاج والتستري والنقري وابن مسرّة. إن قراءة ابن عربي لتراث هؤلاء المتصوفة وتمثله له - وإن - تكن قراءة تأويلية تتمثل عناصر فكرهم وتحيلها إلى مركب جديد - يمكن أن تبدد كثيراً من الغموض الذي يحيط بأفكار هؤلاء المتصوفة. وقد اعتمد أسين بلاسيوس على ابن عربي للكشف عن فكر مدرسة ابن مسرّة في كتابه عن هذا الأخير، وليكشف في نفس الوقت عن تأثير ابن عربي بهذه المدرسة.

أما عن أثر ابن عربي في المفكرين التاليين له فهو أكثر وضوحاً وبروزاً، ولقد بدأ هذا التأثير يتشكل... خلال زيارة ابن عربي لقونية عام ٦٠٧ هـ / ١٢١٠ م، وذلك حينما اتخذ صدر الدين القونوي تلميذاً له. ومن خلال هذا الأخير وعلاقته ببعض المتصوفين العظام من الفرس وصلت تعاليم ابن عربي إلى الشرق. ويكفي القول أن

صدر الدين القونوي كان أستاذاً لقطب الدين الشيرازي الشارح المعروف لفلسفة السهروردي، وكان صديقاً حميماً لجلال الدين الرومي مؤلف «المنوي» النص العظيم الذي يلخص الحكمة الصوفية. وقد ألهمت تعاليم ابن عربي - في قرن لاحق - كاتباً صوفياً عظيماً آخر هو عبد الكريم الجيلي مؤلفه «الإنسان الكامل». ولم يكن تأثير ابن عربي قاصراً على الجانب النظري للتصوف فحسب، بل امتد بعمق إلى صياغة الحياة الصوفية كلها؛ فمن خلال الرومي في الشرق وأبي الحسن الشاذلي في الغرب تشكلت - بتعاليم ابن عربي - طريقتان من أكبر الطرق الصوفية. ومن أظهر الأدلة على أثر ابن عربي ذلك العدد الهائل من التعليقات والشروح التي أُلِّفت على كتبه.

ولا يقف مدى تأثير ابن عربي وحدود انتشار أفكاره عند الثقافة الإسلامية في الشرق والغرب، بل يتجاوز ذلك إلى الفلسفة المسيحية الغربية كما أشار إلى ذلك أسين بلاسيوس في أبحاث كثيرة متنوعة، مثل تأثيره في ريمون لول وتأثيره في دانتي اليجيري مؤلف الكوميديا الإلهية، حيث أثر في الأول بمفهومه عن الأسماء الإلهية وحضراتها، وأثر في الثاني بمفهومه عن الجنة والنار ومراتبهما المختلفة.

والحق أن دراسة قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق وحدها دراسة خاصة لأنها لم تنل نفس القدر من الاهتمام الذي نالته دراسة تأثير ابن عربي في التراث الصوفي والفلسفي التالي له. هذا عن أهمية ابن عربي باعتبار موقعه في التراث الإسلامي والتراث العالمي، فماذا عن أهميته بالنسبة لما تثيره الدراسات التي كتبت عنه من قضايا ترتبط

بقضية التأويل؟

لم يختلف الباحثون - قديماً وحديثاً - حول شيء قدر اختلافهم حول ابن عربي. اختلف القدماء حوله وتأرجحوا بين طرفي النقيض، فبعضهم اعتبره قديساً عارفاً ولياً يتناسب دوره مع اسمه، فهو محيي الدين حقاً. والبعض الآخر اعتبره كافراً ملحداً زنديقاً «مميئاً

للدين». وقد تحيرَ فيه ابن تيمية فتارة ينسبه إلى وحدة الوجود ويضعه إلى جانب ابن سبعين، وأحياناً أخرى يعترف بأن ابن عربي يفصل بين الحق والخلق والله والعالم.

أما الدارسون المحدثون - سواء كانوا من المستشرقين أو من الباحثين العرب والمسلمين - فلم يكادوا يتجاوزون هذا الإطار دون تلك النبرة الحادة التي تسارع إلى التكفير أو التقديس. وقد كان من الطبيعي أن يفهم المستشرقون ابن عربي في إطار وحدة الوجود تسليماً بما قاله عنه كل من محبيه وأعدائه على السواء. ولكنهم فهموا وحدة الوجود عند ابن عربي في إطار وحدة الوجود في الفلسفة الغربية، ومن خلال المصطلح Pantheism، وذلك على أساس من انطلاقهم - الذي أشرنا إليه - من المعروف إلى المجهول في حركة معرفية تأويلية. هذا التصور لوحدة الوجود عند ابن عربي يتبناه كل من نيكلسون وأسين بلاسيوس وحين لم تستجب نصوص ابن عربي كلها لمثل هذا التصور لم يجد أسين بلاسيوس تفسيراً لذلك سوى أنها تحفظات «يمليها الحذر والحيطه من أجل تخفيف هذه القسمات الحادة لهذه النظرية».

والواقع أن وحدة الوجود عند ابن عربي يجب أن تُفهم فهماً خاصاً يتباعد بها عن أي تصور مسبق لوحدة الوجود في الفلسفة الغربية الحديثة أو المعاصرة أو الوسيطة أو القديمة، وذلك لأن ابن عربي ينطلق من ثنائية حادة واضحة يقيمها بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخرى. ورغم تَنبُّه هنري كوربان لهذه التفرقة، فإنه لم يتوقف عن استخدام المصطلحات الغربية لفهم ابن عربي مع أنه يُنبِّه إلى خطورة مثل هذا المسلك. والحق أن دراسة هنري كوربان هي في تقدير الباحث أقرب الدراسات التي قدّمها المستشرقون إماماً بالجوانب المختلفة لفكر ابن عربي، فهي تجمع بين وحدة الوجود عند ابن عربي وبين الثنائية الواضحة في فكره كذلك، وذلك من خلال انطلاقها الأساسي لدراسة الخيال الخلاق

كما سنتعرض لها بعد ذلك. وفي مقابل وحدة الوجود يؤمن آبري أن فكر ابن عربي فكر توحيدى Monistic لا فكر وحدة وجود «PANTHEISM».

أما بالنسبة لقضايا التنزيه والتشبيه، فإن نصوص ابن عربي ومنهجه في استخدامها ينفي عنه نهائياً ما نسب إليه حول (وحدة الوجود)، إذ يظل الله - تنزيهاً - خارج زمان ومكان الأشياء، ونعود مرة أخرى إلى دراسة د. أبو زيد (ب):

«وإذا كان الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة، فلا بد من اتباع الشرع في الجمع بينهما دون ميل إلى أحد الجانبين وإهمال للجانب الآخر «لأن الكل من عند الله. قال تعالى ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (١٨). وقال تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾، فنزه تعالى نفسه وشبهه، فالوقوف عند أحدهما تنزيهاً أو تشبيهاً تحديد وتقييد، والقول بهما عمل بما أنزل الله تعالى، وأن المؤول لأجل التنزيه إما جاهل أو غافل قليل الأدب، حيث أرجع الشيء إلى غير ما ذكر الله وأخبر به عن نفسه. ولكن لا بد والحالة هذه من الاعتراف بجهل النسبة كما أسلفناه، فنسب إليه تعالى كل ما نسبته إلى نفسه من غير تأويل، ونكّل علم نسبة ذلك إليه تعالى لا غيره. وهذا كله مأخوذ من الأسرار القرآنية والأحاديث النبوية».

قد يقف ابن عربي أحياناً إلى جانب التنزيه ويرفض التشبيه، ولكن علينا أن نلاحظ دائماً سياق مثل هذا الموقف. إن التركيز على جانب التنزيه دون التشبيه في كتابات ابن عربي إنما يكون في إحدى حالتين: في مواجهة المشبهة الذين يحددون الله تحديداً غليظاً، أو في سياق توجيه النصح للمريد في أول طريقه «وأما تنزيهه فهو أكد عليك من أجل المشبهة والمجسمة، فإنهم ظاهرون في هذا الزمان، فاعقد يا أخي على قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وحسبك هذا. فكل وصف يناقض هذه الآية فهو مردود إلى ما يليق بهذه. ولا تزد ولا تبرح عن

هذا الموطن. وكذلك جاء في السنة: كان الله ولا شيء معه، وزاد العلماء: وهو الآن على ما عليه كان، فلم يرجع إليه سبحانه من خلق العالم وصف لم يكن عليه ولا عالم موجود، فاعتقد فيه من التنزيه مع وجود العالم ما تعتقده ولا عالم ولا عرش ولا شيء سواه، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً. وكل آية أو حديث عن النبي ﷺ يوهم التشبيه بما يعطيه ابتداءً كلام العرب أو كلام مَنْ أنزل عليه شيء من ذلك التبليغ والتوصيل، فيجب عليك الإيمان به على حد ما يعلمه الله وما أنزله، لا على ما تتوهمه، واصرف علم ذلك إلى الله. وما بعد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ما ينزهه به منزله، إذ قد نزه نفسه بأنزه ما ينبغي له.

(د. نصر حامد أبو زيد - فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي - دار التنوير ودار الوحدة - ط ١ - ١٩٨٣ - بيروت - الصفحات من ١٨/١٩/٢٠/٢١/٣٨٦/٣٨٧).

أما القول بأن الشيخ ابن عربي قد فارق الإسلام باعتقاده الحب الصوفي في كل الديانات فإن دراسة (آسين بلاثيوس والتي ترجمها الدكتور (عبد الرحمن بدوي) توضح لنا سطحية ما يعتقده غير المتعمقين في دراسة ابن عربي: «إن الوصول إلى التجلي الصوفي لا يتوقف في نظره - كما يظن ماسينيون - على استخدام مناهج العبادة، أعني المجاهدات والرياضات التي توصي بها كل الأديان بغير استثناء. فأني أؤكد على الأقل أنني لم أعثر في مؤلفاته على أساس يقيني صريح لمثل هذا الموقف، الخاص بالثيوصوفيين المحدثين. نعم إن ابن عربي كما قلنا جماع sincretico (أي يجمع بين مذاهب مختلفة) في ما بعد الطبيعة؛ ولكنه ذو نزعة واحدة في مذهبه الروحي، سواء في الزهد وفي التصوف: ومذهبه ومنهجه للوصول إلى الكمال إسلاميان بكل وضوح، إن كان ثم أصل بعيد جداً مسيحي، كما رأينا. وأكثر من هذا نراه في كتاب «الأمر» يوصي باتجاه مستقيم

واحد، كضمان للفلاح في الحياة الروحية.

وها هو ذا نص من «كتاب ذخائر الأعلام» (ص ٥٠) واضح جداً أنه ضد هذا الزعم: «قد علمنا أن النجاة مطلوبة لكل نفس ولأهل كل ملة، فهي محبوبة للجميع. غير أنهم لما جهلوا، جهلوا الطريق الموصل إليها. فكل ذي نحلة وملة يتخيل أنه على الطريق الموصل إليها. فالقدح الذي يقع بين أهل الملل والنحل إنما هو من جهة الطرق التي سلكوها للوصول إليها، لا من جهتها؛ ولو علم المخطيء طريقها أنه على خطأ، لما أقام عليه».

(١) راجع «الأمر المحكم» ص ٩٢ - ٩٣، ٩٧.

(٢) «الفتوحات» ج ١ ص ٩.

والذين ترجموا له يذكرون في هذا المجال أحد تحذيراته الحكيمة من إغواءات الشيطان، الذي يوسوس للعباد بالتغيير المستمر في المجاهدات والعبادات، لأنه واثق من أن هذا السلوك المتقلب يؤدي إلى إضعاف أرسخ المقاصد في النفس (ج). أما أنا فأرى أن مدلول النصوص التي يبدو أن ماسينيون يستند إليها، حين يظن أن ابن عربي يوصى بالاختيار بين طرائق الزهد في كل الأديان، مختلف تماماً: فالأمر لا يتعلق بضرورة، بل بإمكان؛ أقصد أن الكمال ليس يلزم ضرورة، بل يمكن بلوغه، في نطاق الإسلام بواسطة العبادات التي فرضها الإسلام، وكذلك خارج الإسلام، في اليهودية والمسيحية، بالوسائل الزهدية المقررة في هاتين الديانتين، وابن عربي لا يقرر أن خليطاً من القواعد والمناهج، الملتقطة من مختلف الملل، هو الدواء الضروري الناجع للوصول إلى الاتحاد. بل حقيقة الأمر أن ابن عربي، شأنه شأن كل مسلم، يرى أن الإسلام لم يأت للقضاء على الديانتين المنزلتين السابقتين وهما اليهودية والمسيحية، بل ليكملهما؛ ولهذا فإن المبادئ الأخلاقية والروحية في هاتين الديانتين الأخيرتين لا تتناقض مع المبادئ الأخلاقية والروحية في الإسلام، ولها إذن،

بوصفها النواة الأولى، نفس الفعالية الدينية. وخارج بعض الأبيات في أشعاره المشبوبة المتسمة بالمبالغة، والتي فيها يبدو أن ابن عربي يضع دين الحب الصوفي فوق كل الأديان فإني لا أجد أي أساس وثيق مبني على الوثائق في كتبه الدينية، تبرر الظن باعتقاده في ديانة كلية كأداة جامعة للكمال الزهدي.

وليس الصوفية اليوجيون، ولا فقراء الهند، ولا الزهاد الفرس أو الصينيون، هم الذين بمناهجهم في الكمال يستثيرون ويجتذبون، مثل الرهبان النصارى والمتقين الإسرائيليين، اهتمام ابن عربي وإعجاباه. ولا نزاع في الثقة التي يستحقها - كرسل هداية روحية - كل الأنبياء في الشريعة القديمة، التي يندرج تحتها، في نظر المسلم، عيسى المسيح وسلفه يحيى.

وإذن، فليست كل الأديان، ولا أية ديانة كانت، هي التي يصرح ابن عربي أنها وسائل أو وسائل لبلوغ مرتبة الولاية، بل فقط تلك التي حافظت خلال القرون على الوحي الإلهي المنزل على البشر، وهي: اليهودية، المسيحية، الإسلام. ذلك أن هذه الأديان الثلاثة في نظر ابن عربي، كما هي في نظر كل مسلم، تؤلف في جوهرها ديناً واحداً، يتطور ويتكيف عرضاً مع الظروف الوقتية الطارئة للقرون في الأوامر السرمدية للعناية الإلهية. والإسلام، وهو ختام مراحل هذا التطور الطويل يلخص ويستوعب في عقيدته كل القواعد المنزلة تنزيلاً صحيحاً في المسيحية واليهودية؛ ولهذا فإن المسيحي أو اليهودي الذي يعتنق الإسلام لا يغير حقاً من دينه».

قد أورد (جولد تسيهر) في كتابه (محاضرات في الإسلام) أبياتاً في صفحة ١٤٢:

فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وألواح تورا ومصحف قرآن
ركائبه فالحب ديني وإيماني

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
أدين بدين الحب: أنى توجهت

وهذه الأبيات وردت في «كتاب ذخائر الأعلام» لابن عربي الذي هو شرح «ترجمان الأشواق» (طبعة بيروت، سنة ١٣١٢هـ، ص ٣٩ - ٤٠) لكن من الغريب أنه يسبقها بيت غير وارد هنا والبيت هو:

ومرعاه ما بين الترائب والحشا ويا عجباً من روضة وسط نيران
وهو الذي يضيف المعنى على كل الأبيات. وفضلاً عن ذلك فإن ابن عربي، عند شرحه للأبيات الثلاثة الباقية، لا يشرأبداً إلى هذه الديانة الكلية، بل بالعكس يفسر البيت الأخير قائلاً إنه يشير إلى الإسلام، وهذا نص كلامه: (ص ٤٠): «يشير إلى قوله فاتبعوني يحببكم الله، فلهذا أسماء دين الحب... وقوله فالحب ديني وإيماني: أي ما ثم دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمدية، فإن محمد ﷺ له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها، ومع أنه صفي ونجي وخليل، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذهم حبيباً أي محبباً محبوباً وورثته على منهاجه».

راجع «الفتوحات» ج ١ ص ٢٣٩، ٢٩١.

وكذلك «الفتوحات» ج ١ ص ٧١٥: «وأنا مؤمن بما هو اليهودي والنصراني به مؤمن، مما هو حق في دينه وكتابه من حيث إيماني بكتابي. قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَيْهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ...﴾ فإن كتابي يتضمن كتابه، وديني يتضمن دينه، فدينه وكتابه مندرج في كتابي وديني».

وكذلك «الفتوحات» ج ٤ ص ١٦٦: «النصراني - وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد ﷺ، والدخول في شرعه إذا أرسل، وإن رسالته عامة، فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم - فافهم».

(آسين بلاثيوس - ابن عربي - حياته ومذهبه - ترجمة عن الإسبانية - د. عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات/ الكويت ودار القلم/ بيروت

- ط ١٩٧٩ - الصفحات ٢٦٤ إلى ٢٦٧). [أما بيت لأوثان فالقصد منها توجه الوثني بالعبادة لوثنه اعتقاداً بألوهيته وليس إلى ذات الوثن فابن عربي غير مشرك بالله].

أما تأثر ابن عربي بمدارس الغنوصية الهندية أو الفلسفة الإغريقية وتأثر كثير من متصوفة الإسلام بتلك المذاهب، فقد تم نفيه أيضاً عبر دراسات عديدة أهمها ما كتبه (لوي ماسينيون ثم وثقه العديد من تلاميذه فيما بعد، ومن بينهم الأب اليسوعي (بولس نويبا) والذي كان مؤيداً لأستاذه في «أن المتصوفة المسلمين هم نتاج تجربتهم ومعطى القرآن، أكثر مما هم مقلدون لهذا أو ذاك من ينابيع الحضارات القديمة، مثلما كان يقول الدارسون الغربيون السابقون.

والدارسون الغربيون للصوفية الإسلامية، الذين سبقوا ماسينيون، مالوا دائماً إلى افتراض مصادر غير إسلامية للتصوف، باعتبار أن طقوس المتصوفة وشطحاتهم ومراتبهم يمكن النظر إليها كتأثيرات مسيحية ويهودية وحتى هندية، باعتبار أن هذا النظر يرى إلى الإسلام كدين ذي نظام وتقسيم لا يسمحان بمثل الوجدانيات الصافية التي صدرت عن المتصوفة؛ وهذه الرؤية تندرج في مفهوم استشراقي معاد للإسلام ينسب كل الإبداعات الإسلامية إلى تأثيرات غير إسلامية.

وإذا كان ماسينيون قد رأى أن التصوف ذو أصل قرآني فإن بولس نويبا طور هذا المفهوم بنشره وتحليله لنصوص مبكرة في تفسير القرآن تحمل ملامح المصطلح الصوفي، وبيّن أن التصوف الإسلامي في مراحل نضوجه يشكل امتداداً لهذه الملامح. كما أن نويبا نشر نصوصاً صوفية مكتشفة، أبرزها لمتصوفة من الأندلس. وقد ترك الراحل المؤلفات التالية:

١- ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى والرسائل الكبرى.

٢- ابن عطاء الله السكندري (أو الإسكندري).

٣- بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي.

- ٤- نصوص صوفية غير منشورة لصوفيين مسلمين .
 ٥- كتاب الطواسين للحلاج . ومن دراساته المنشورة في الدوريات :
 ١- الحكيم الترمذي و «ولا إله إلا الله» .
 ٢- التصوف الإسلامي .
 ٣- قصة يوسف : تفسير صوفي .
 ٤- رسائل ابن العريف إلى أصحابه المريدين في الأندلس .
 ٥- الإسلاميات والتاريخ .
 ولعل أهم مؤلفات بولس نويا هو «بين التفسير القرآني والمصطلح الصوفي» .

Exégèse coranique et langage: Nouvel essai sur le lexique technique des
 mystiques musulmans» .

ذلك أن المؤلف يبحث في تطور اللغة الصوفية، منطلقاً من مؤلفات مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) وهي «كتاب التفسير» و «كتاب التفسير الكبير» و «كتاب الوجوه والنظائر» و «تفسير المتشابه»، وضولاً إلى كتاب «المواقف والمخاطبات» لمحمد بن عبد الجبار النقي (ت ٣٥٤ هـ) الذي يعتبر من المؤلفات التي ترسخ في تضاعيفها المصطلح الصوفي .

ويحقق كتاب نويا هدفه ويبرهن عليه: أن التصوف ذو منبت قرآني .
 (رحيل بولس نويا - تلميذ ماسينيون وخليفته - مجلة الفكر العربي - عدد ١٥ - آيار/ مايو - حزيران/ يونيو ١٩٨٠ - ص ٢١٥/٢١٦ - بيروت) .

(٣) الحضارة الفرعونية ما بعد بابل الأولى:
 الحضارة الفرعونية هي إحدى سلالات الحضارة البابلية الأولى ما قبل الطوفان، وتلك كانت الحضارة (الكونية) الأولى ما بعد الهبوط، ولم تكن إنسانية خالصة بل ساهمت فيها الكائنات الكونية الأخرى من ملائكة وجن فاشتغلت أساساً بالعلوم الفلكية كمدخل للعلوم الرياضية والنفسية .

ويصدق القرآن تلك الوقائع التاريخية حين ربط بين موروث الجن عن تلك الحضارة البابلية الأولى وتأثيرهم في مملكة سليمان لاحقاً ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِ هَدًى وَمَرْوَةٍ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَقًّا يَقُولَانِ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَنْ أَسْتَرْتَهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلِيَسْ مَا شَكَرُوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي ١٠٢).

ثم يذكر القرآن الحضارات الوريثة للحقبة البابلية الأولى وهي حضارة عاد وشمود ومصر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ﴿٦﴾ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ﴿٧﴾ الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلَادِ ﴿٨﴾ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴿٩﴾ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ ﴿١١﴾ فَأَكْتَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ ﴿١٢﴾ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴿١٣﴾ إِنَّ رَبَّكَ لِيَالْمَرِّسَاتِ ﴿١٤﴾﴾ (الفجر: ج ٣٠، الآيات من ٦ إلى ١٤).

وقد بدت هذه الحضارات وبالذات المصرية والشمودية بمظهر النضج منذ الألف الثالث قبل الميلاد واستندت أيضاً إلى العلوم الرياضية والفلكية، ولا تمنحنا الأبحاث الأثرية حتى الآن خلفيات تاريخية واضحة للتطور المتدرج الذي سبق نشوء تلك الحضارات. بل أن أسرار بناء الأهرامات وكيفية نقل حجارتها والتحنيط مع هندسة الأهرامات نفسها في علاقتها بالدورة الفلكية لا زالت خارج دائرة الاكتشاف العصري.

ثم نجد أن هذه الحضارات الأساسية والسابقة على التوراة التي تنزلت حوالي العام ١٤٠٠ ق. م قد ورثت تصورات كاملة عن (أصل الخلق) و (الطوفان) وتحدثت ألواحها وسجلاتها عن (عقيدة التوحيد) وحتى عن تشريعات المثل في القصاص كالعين بالعين والسن بالسن

والتي وضعها حمورابي (١٧٩٣ ق. م) وهو سادس سلالة ملوك بابل (الثانية) في تصنيفنا التاريخي وبابل الأولى كما ترد لدى المؤرخين.

أما عقيدة التوحيد المصرية القديمة والتي سبقت تعدد الآلهة وتقديس الفراعنة وانتصار الثقافة الإحيائية الوثنية.

«فمن المؤكد أن نزعة توحيد الله هي إحدى الاتجاهات العظمى للديانة المصرية منذ أقدم الأحقاب، وأن هذه النزعة يمكن لها أن تُرى في جميع النصوص الهامة نزولاً حتى آخر الأحقاب، وإنه لمن المؤكد كذلك أنه قد وجد ضرب من تعدد الآلهة في مصر جنباً إلى جنب مع مذهب التوحيد منذ أقدم الأزمان. وسواء أكانت التوحيدية أم التعددية هي الأقدم، فإن من اللاجذوى في حالنا المعرفية الراهنة أن نحاول البحث في هذا الشأن. ووفقاً لتيله Tiele، كانت الديانة المصرية في البدء تعددية، ولكنها تطورت في اتجاهين متناقضين: فمن ناحية تضاعفت الآلهة بإضافة الآلهة المحليين، ومن ناحية أخرى، اقترب المصريون كثيراً من التوحيد. ويتبنى الدكتور فيدمان Wiedemann وجهة النظر القائلة بأن من الممكن أن نميز ثلاثة عناصر أساسية في الديانة المصرية:

١- وحدانية شمسية، أي إله واحد هو خالق الكون، وهو يُخارج قدراته بوجه خاص في الشمس وعملياتها.

٢- عبادة القدرة التوليدية للطبيعة، وهي العبادة التي تعبر عن نفسها في تمجيد الآلهة القضيبين، وربات الخصوبة، وكذلك في سلسلة من الحيوانات وآلهة الاخضرار المتنوعين.

٣- إدراك بشري للإله الذي كانت حياته في هذا العالم وفي العالم الآخر صورة نموذجية لحياة الإنسان المثالية - وهذا الإله الأخير هو، بالطبع، أوزيريس.

ولكن ههنا، ومرة أخرى، كما يقول الدكتور فيدمان، تواجهنا حقيقة

مشؤومة مفادها أن جميع النصوص التي في حوزتنا هي، من حيث حقبة أصل الديانة المصرية، متأخرة نسبياً، ولهذا فإننا نجد في هذه النصوص تلك العناصر الثلاثة ممتزجة معاً، ويخالطها عدد من المسائل الغريبة عنها، بحيث يتعذر اكتشاف العنصر الأقدم من بينها، وليس في ميسورنا أن نجد مثلاً أفضل عن الطريقة المفككة التي تتداخل فيها أفكار مختلفة في نص واحد بعينه، بحيث تخلط بين صورة الله الأوحد وبين صورة إله من الآلهة».

أما صورة إله التوحيد فواضحة في هذه النصوص:

«لقد جمع المرحوم الدكتور هـ. بروخ H. Brugsch عدداً من الصفات المنسوبة إلى الآلهة، وذلك من نصوص تنتمي إلى الأحقاب كلها، ومن هذه الصفات نملك أن ندرك أن الأفكار والمعتقدات المصرية فيما يتعلق بالله إنما كانت في الغالب هي عين الأفكار والمعتقدات عند العبرانيين والمسلمين في عصور لاحقة. ولدى تصنيف هذه الصفات فإنها تُقرأ على هذا النحو:

«إن الله واحد ووحيد، وما من إله آخر معه، إن الله واحد، وهو الواحد الذي خلق الأشياء طراً».

«إن الله روح، روح مخبوء، روح الأرواح، الروح العظمى للمصريين، الروح المقدسة».

«إن الله منذ البداية، ولقد كان منذ البداية، لقد وجد منذ القدم، ولقد كان عندما لم يكن لشيء كينونة. لقد وجد عندما لم يوجد شيء آخر، وما يوجد قد خلقه هو بعدما جاء إلى الكينونة. إنه والد البدايات».

إن الله هو الواحد الأبدي، إنه أبدي وغير محدود، وهو يدوم إلى أبد الدهر، ولقد دام طوال أزمان لا تحصى، ولسوف يدوم طوال الأبدية كلها. إن الله هو الكائن المخبئ، وما من أحد قد عرف صورته، وما من أحد استطاع أن يجد له مثيلاً، وهو خفي عن الآلهة والبشر، وهو مستور عن مخلوقاته».

«ما من أحد يعرف كيف يمكن له أن يعرفه. ويبقى اسمه مخبوءاً، بل إن اسمه مستور عن أطفاله. أسماؤه لا تحصى، وهي كثيرة الأوجه، وما من أحد يعرف لها عدداً.

«الله هو الحقيقة، هو يعيش بالحقيقة، وبها يغتذي. ألا إنه ملك الحقيقة، وهو ينفذ الحقيقة في العالم أجمع».

«الله هو الحياة، ومن خلاله وحده يحيا الإنسان. فهو واهب الحياة للبشر، وهو يتنفس أنفاس الحياة بأنفه».

«إن الله هو الوالد والوالدة، والد الآباء، وأم الأمهات ألا إنه ليلد، ولكنه لم يولد قط. إنه لينتج، ولكنه لم يُنتج قط. لقد أنجب نفسه وأنتج نفسه ألا إنه ليخلق، ولكنه لم يُخلق قط. إنه صانع صورته الخاصة، وصائع جسده الخاص.

«إن الله نفسه هو الوجود، فهو يحيا في الأشياء طراً، ويعيش فوق الأشياء كلها. وهو يدوم بغير زيادة أو نقصان. وهو يضاعف نفسه ملايين المرات، ويحوز على وفرة من الأشكال وكثرة من الأعضاء».

«لقد خلق الله الكون، وخلق كل ما يكون: إنه خالق جميع ما في هذا العالم، جميع ما قد كان، وجميع ما يكون. إنه خالق العالم، وهو من صاغه بيديه قبل أن تكون ثمة أية بداية، ولقد أسسه بما قد انتشر منه. إنه خالق السماوات والأرض والأعماق والمياه والجبال. لقد بسط الله السماوات وأسس الأرض. فما يتخيله فؤاده يصير على الفور، وحين يكون قد تكلم فإن كلمته تتحقق، وإنها سوف تدوم إلى الأبد.

«إن الله هو والد الآلهة، ووالد آباء الآلهة طراً، جعل صوته مسموعاً، فجاء الآلهة إلى الكينونة، وقفز الآلهة إلى الوجود بعدما تكلم بفمه. ولقد صاغ الإنسانية وشكل الآلهة. ألا إنه المعلم العظيم، الخزاف البدئي الذي أخرج الآلهة والبشر من بين يديه وصاغ الآلهة والبشر على طاولة الخزاف».

«تستقر السماوات على رأسه، والأرض تدعم قدميه، السماء تستر روحه، والأرض تستر صورته، والعالم السفلي يتغلق على سره. جسده كالهواء، والسماء تستقر على رأسه، والفيضان الجديد (للليل) يحتوي على هيئته».

«إن الله رحيم بالنسبة إلى من يحمدونه، وهو يسمع دعوة من يدعوه. وإنه ليحمي الضعيف من القوي، ويسمع صرخة المغلول بالأغلال. وهو يقضي بين القوي والضعيف. إن الله ليعرف من عرفه، ويكافئ من خدمه، ويحمي من اتبعه».

(راجع - السير ولس بدج - الديانة الفرعونية - أفكار المصريين القدماء عن الحياة الأخرى - ترجمة وتقديم يوسف سامي اليوسف - عمان - دار منارات - ١٩٨٥ - الاقتباسات من الصفحات ٥٧ و ٦١ و ٦٢ و ٦٣).

وقد جاء موسى من بعد وخاطب المصريين مشيراً ومستشهداً بتراث آبائهم التوحيدى النقي ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَقُولُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (الشعراء: ج ١٩ / الآيات من ٢٣ وإلى ٢٨).

أين أخطأ فرويد في كتابه (موسى والتوحيد):

قد عزا فرويد توحيدية موسى إلى حقبة (أخناتون) وهو الفرعون (أمنحوتب الرابع) الذي حكم مصر فيما بين ١٣٦٩ و ١٣٥٣ ق. م. غير أن أخناتون قد وُحِدَ الآلهة حول إله شمس واحد يتبدى في عالم الظواهر بقرص الشمس، فعلاقة أخناتون بعقيدة التوحيد المصرية القديمة مشكوك فيها، وإلهه يختلف عن إله موسى، ولم يستشهد موسى به في محاوراته مع فرعون، بل إن الاستشهاد الوحيد صدر من أحد المصريين والموحدين الذي استرجع التراث التوحيدى الذي كان

عليه يوسف قبل أربعة قرون من موسى في مصر، ومد الاستشهاد إلى ذات البيئة الحضارية المتكاملة التي تربط بين موروث مصر الروحي التوحيدي وموروث عاد وثمود وكافة تلك الحضارات الوريثة لمرحلة ما بعد الطوفان: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذُرِّيَّتِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ﴾ (٢٦) وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ ﴿٢٧﴾ وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدْكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ ﴿٢٨﴾ يَقَوْمِ لَكُمْ الْمَلَكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ يَنْصُرُنَا مِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ﴿٢٩﴾ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا بِقَوْمٍ إِنَّهُمْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ مِثْلَ يَوْمِ الْأَحْزَابِ ﴿٣٠﴾ مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ ﴿٣١﴾ وَيَقَوْمِ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ التَّنَادِ ﴿٣٢﴾ يَوْمَ تُؤَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِيٍّ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٣٣﴾ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَا زَلَّمْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّى إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ نَبْعَثَ اللَّهَ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ ﴿٣٤﴾ (غافر: ج ٢٤ ي: من ٢٦ وإلى

(٣٤).

إذن يجب أن نفرق بين الموروث الروحي التوحيدي لتلك الحضارات والكامن في بداياتها بتأثير مرحلة ما قبل الطوفان وتنزل الديانات السماوية اللاحقة التي أخذت بتصديق ذلك الموروث دون أن تتأثر بانحرافات الحقب الإحيائية الوثنية اللاحقة. فكثير من علماء التاريخ والأنثروبولوجيا يعودون للمقارنة بين ما يرد في الكتب السماوية وما سبق من نصوص حول بدء الخليقة والطوفان والتشريعات في تلك الحضارات بداية من الألف الثالث قبل الميلاد، وبالذات حضارة مصر

الفرعونية وحضارة الرافدين السومرية والأكادية، وهذه مقارنة تستبعد
تأثر تلك الحضارات بموروث سابق عليها، أخذت عنه ثم شوته
باتجاه إحيائي وثني. أي موروث ما قبل الطوفان.

(راجع المداخل التأسيسية - القرآن بين التصديق والهيمنة... معنى
الاسترجاع النقدي التحليلي - الفقرة ج - مسألة نوح).

يعتبر اختراع الكتابة في حدود ٣٠٠٠ قبل الميلاد بداية لما يعرف
بالعصور التاريخية، حيث ابتداء الإنسان، وبالتدريج، باستخدام الكتابة
لتدوين شؤون حياته اليومية أي جوانب من تاريخه، في حين لم تكن
تتوفر لديه مثل هذه الوسيلة في العصور السابقة (عصور ما قبل
التاريخ) وتعرف الحقبة الزمنية الممتدة من ٢٨٥٠ وحتى ٢٤٠٠ قبل
الميلاد بعصور فجر السلالات التي تتميز بظهور أولى السلالات
السومرية التي شكلت أنظمة سياسية تعرف بين المختصين بدويلات
المدن السومرية (City - States). ومن أهم معلوماتنا عن هذه الحقبة
من الزمن هي الكتابات التي تركها لنا أمراء هذه السلالات إضافة إلى
جداول أو أثبات الملوك السومريين وعدد من النصوص الأدبية التي
تتحدث عن مآثر بعض ملوك وأمراء هذا العصر.

تذكر جداول الملوك السومرية أن «الملوكية» نزلت لأول مرة من
السماء في مدينة أريدو (بالقرب من أور) ثم جاء الطوفان العظيم الذي
اكتسح الأرض ومن عليها باستثناء رجل الطوفان زيو سدرا (في النص
السومري) وأتباشتم (في النص البابلي).

وجدير بالذكر أن أثبات الملوك هذه أعطت رقماً خيالياً للملوك الثمانية
الذين قالت عنهم أنهم حكموا قبل الطوفان إذ خصص لهم ٢٤١٢٠٠
سنة. وأغلب الظن أن مثل هذا الرقم الخيالي إنما يعكس فكرة شائعة
عند أكثر الأمم القديمة وهي أن الإنسان كان «في قديم الزمان» يتمتع
بعمر طويل وصفات جسدية خارقة. ومن غير المستبعد أيضاً أن جامع
الأثبات السومرية لم يكن في حوزته غير أسماء ثمانية ملوك من قبل

الطوفان فاضطر إلى تطويل سنوات حكم كل منهم ليغطي الحقبة الزمنية التي تصورها واسعة جداً والتي تفصل بين ظهور أول سلالة حاكمة وبين حدوث الطوفان. وجدير بالملاحظة أيضاً أن ما تذكره جداول الملوك السومرية من أن مصدر الحكم والملوكية كان أصلاً في السماء يدل ضمناً على أن الآلهة بموجب معتقدات السومريين كانت هي التي تحكم البشر وأنها تفوض أو تنسب من بينهم مَنْ يمارس هذه السلطة على الأرض وهم الحكّام والملوك الدنيويون.

وتذكر أثبات الملوك السومرية أنه بعد أن أنتهى الطوفان نزلت الملوكية ثانية في مدينة كيش (تل الأحيمر) بالقرب من بابل. ولقد كان لمدينة كيش دور سياسي بارز في عصر فجر السلالات إذ يرجح أن ملوك هذه السلالة نجحوا في تحقيق الوحدة الداخلية للقطر في هذا العصر المبكر من تاريخ البلاد (٢٨٠٠ ق. م).

(راجع - العراق في التاريخ - مجموعة من الأساتذة - بغداد - ١٩٨٣ - ص ٦٩ و ٧٠).

(٤) **ليس بين الأنبياء من كان راعياً:** كلما ذكرت النبوة استدعت الذاكرة الشعبية الصحراء ورعي الأغنام والتأمل، وهذا أمر يحتاج إلى مراجعة تاريخية دقيقة، فكثير من هذه المواصفات لا ينطبق على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. فنوح عالم رياضيات وفلك في بابل الأولى، وإبراهيم كان من عائلات (أور) القائمة على سدانة الهيكل، وموسى نشأ في بلاط فرعون حيث العلوم الرياضية والفلكية وليس هناك من رواية تاريخية موثوقة بأن محمداً كان يمتهن رعي الأغنام في صباه كما لم يثبت أنه تاجر لخديجة في أموالها أو ذهب مع عمه إلى الشام على طريق بصرى. وهذه دراسة نأمل في إنجازها بإذن الله تحت عنوان «محمد قبل النبوة».

(٥) **خصائص مراتب الأنبياء:** يشير القرآن إلى مراتب الأنبياء الذين لا نفرق بين أحد منهم. فيختص إبراهيم بإمامة الناس: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا

إِذْ رَأَىٰ رَبَّهُ يَكَلِمُهُ فَأَسْمَعُ مَا كُنْتُ سَمِعُ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٧٤﴾ (البقرة: ج ١ ي: ١٢٤).

ويختص محمد بإمامة المسلمين: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ ﴿١١﴾ وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾﴾ (الزمر: ج ٢٣ ي: ١١ و ١٢). ويختص موسى بإمامة المؤمنين: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِيكَ وَلَكِنْ أَنظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِيكَ فَلَمَّا سَجَدَ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ سُجَّدًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ (الأعراف: ج ٩ ي: ١٤٣).

والإسلام هو أرفع الديانات ومبلغها، وهو دين الأنبياء والرسل من قبل محمد: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّسُولُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخِشُوا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِإِيتِي تَمَنَّا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ (المائدة: ج ٦ ي: ٤٤).

وقد أخذ الله عهداً من كل الأنبياء على الإيمان بمحمد إماماً لهم جميعاً: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْحَةً لَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ٧٩). ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا التَّكْفُورَ وَالنِّسْيَانَ أَرْبَابًا أَيُّكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ٨٠). ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ، وَتَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ قَالُوا أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ٨١). ﴿فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ٨٢). ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ (آل عمران: ج ٣ ي: ٨٣).

أما خصائص محمد التي جعلته في هذا المقام فهي متعلقة باسمه المحمول (أحمد) أي اسم الهوية والخصائص وليس اسم العلم والنداء. تماماً كالفرق بين اسم المحمول (المسيح) واسم العلم والنداء (عيسى). وهذا أمر يتطلب دراسة حول «الخصائص الكونية لاسم أحمد» (راجع - المداخل التأسيسية - الأسماء التي تعلمها آدم).

(٦) تشير مسألة الخروج تساؤلات عديدة، إذ يلاحظ أن الله وقد أدرج حضارة مصر ضمن الحضارات الوريثة لبابل الأولى كعاد وثمرود، فإن النبوة ترد إلى مصر من خارجها وليس من داخلها، فلم يشر القرآن إلى أنبياء ظهوروا في مصر في حين تمت الإشارة إلى أنبياء ظهوروا لدى السلالات الحضارية الوريثة كهود إلى عاد وصالح إلى ثمود.

ثم أن مهمة موسى قد اتجهت إلى أمرين:
 أولاً: مخاطبة المصريين بتراثهم التوحيدي كما أوضحنا في الهامش رقم (٣).

ثانياً: الطلب إلى فرعون تحرير الإسرائيليين والسماح لهم بالخروج:
 ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يٰفِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٤﴾ حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَا أَقُولَ عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١١٥﴾﴾ (الأعراف: ج ٩ ي: ١٠٤ و ١٠٥).

كذلك يشير القرآن إلى أن خطاب موسى كان موجهاً إلى فرعون بالذات وليس إلى أهل مصر، في حين أن النبوات الأخرى كانت تتجه إلى الشعوب والأقوام وليس إلى الملوك وملاهم: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَكَانَ فِي رُسُلٍ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٦﴾ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِّنْهَا يَضْحَكُونَ ﴿٤٧﴾ وَمَا نُرِيهِمْ مِّن آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤٨﴾ وَقَالُوا يَا أَيُّهُ السَّاحِرُ الْكَاذِبُ لَنَا رَبٌّ بِمَا عٰهَدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ ﴿٤٩﴾ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُشُونَ ﴿٥٠﴾ وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ

مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ بَيْنَ ﴿٥٢﴾ فَلَوْلَا أَلْقَى عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ﴿٥٣﴾ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ ﴿٥٤﴾ فَلَمَّا ءَاسَفُونَا أَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٥﴾ فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴿الزخرف: ج ٢٥ ي: ٤٦ وإلى ٥٦﴾.

وكذلك: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ ﴿٩٦﴾ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَأَتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ﴿٩٧﴾ يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَيَبْسُ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ ﴿٩٨﴾ وَأَتَّبَعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَبْسُ الرِّفْدُ الْمَرْفُودُ ﴿٩٩﴾﴾ (هود: ج ١٢ ي: ٩٦ و ٩٧ و ٩٨ و ٩٩).

وكذلك: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْتَهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴿١٦﴾﴾ (المزمل: ج ٢٩ ي: ١٥ و ١٦).

(٧) الخصائص الحسية في تجربة موسى: اعتمدت تجربة موسى

على مخاطبة الله (الحسية) له وعلى مماثلات خوارق الإعجاز في الثقافات الإحيائية، فأول استدعاء إلهي له كان عبر (شجرة ملتهبة)، ثم كان الأمر الإلهي إليه عبر (صوت مسموع) من وراء حجاب. واتخذت الأشكال الأولى في معجزاته صورة العصا التي تتحول إلى حية، كأرقى تجسيد للقوة (الإحيائية) في ظاهرة الطبيعة، وهي قوة إحياء حقيقي غير تلك القوى السحرية المتوهمة. فعصا موسى حين ألقى بها في مواجهة حبال السحرة وعصبيهم والتي (خيل) له أنها تسعى، قامت - عصا موسى - بالتفاف الصور السحرية المتوهمة وتجريد أعين الناظرين عن مؤثراتها السحرية، فوضحت على حقيقتها، مجرد حبال وعصي. فالذي حدث أن السحر قد أبطل وليس بسحر مضاد وإنما بالتفاف الصور المتوهمة.

والالتفاف في دلالات ألفاظ القرآن التي لا تقبل بترادف أو مشترك هو

غير الالتقام حيث يكون الابتلاع داخل الجوف، كما كان الأمر بين يونس والحوت الذي التقمه: ﴿فَالْقَمَّةُ الْحَوْتُ وَهُوَ مُلِيمٌ﴾ (١٤٧) (الصفات: ج ٢٣ ي: ١٤٢).

أما في حال موسى فإن كافة الآيات ترد بلفظ (تلقف): ﴿وَإِذْ نَادَىٰ إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ (١١٧) (الأعراف: ج ٩ ي: ١١٧)، وكذلك: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَىٰ مَنْ أَلْقَىٰ﴾ (٦٥) قَالَ بَلْ أَلْقَوْنَا إِذَا جَاهَلْتُمْ وَعَصِيْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ (٦٦) فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَىٰ (٦٧) قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ (٦٨) وَأَلْقَىٰ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سِحْرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ (٦٩) فَأَلْقَى السَّحْرَةَ بُجْدًا قَالُوا ءَأَمْنَا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ (٧٠) (طه: ج ١٦ من ي ٦٥ إلى ٧٠).

فموسى لم يزاول السحر وإنما أبطله وبنفس المنطق الإحيائي ولكن بقوة إلهية حقيقية وليس خيالية متوهمة.

(٨) توضح الكثير من آيات القرآن فيما يتضمنه سياقها - ولو اتجه السياق لمعاني أخرى - خصائص تلك الحضارة الفرعونية، فهي تستند من ناحية على قوة عسكرية ضاربة: ﴿هَلْ أُنثِقُ الْجُودِ﴾ (١٧) فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ (١٨) (البروج: ج ٣٠). وعلى عمارة هندسية ضخمة ﴿وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَارِ﴾ (١٩) (الفجر: ج ٣٠ ي: ١٠). ويتجلى ذلك، عدا الأهرامات في طلب فرعون من هامان أن يبني له سلماً صرحاً ليرقى باتجاه السماء كأبراج بابل: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَنْهَمْدُنْ عَلَى الطَّيْرِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ إِلَهُ إِلَهٍ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (٢٨) (القصص: ج ٢٠ ي: ٣٨)، وكذلك: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَطَّلِعَ إِلَى السَّمَاءِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيَّنَ لِفِرْعَوْنَ سُوءَ عَمَلِهِ وَصَدَّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ﴾ (٢٧) (غافر: ج ٢٤ ي: ٣٦ و ٣٧).

ثم خطاب فرعون معزراً بقدراته في السيطرة وتحكمه في الأنهار وقنواتها وليس مجرد مجرى نيلي واحد ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ (الزخرف: ج ٢٥ ي: ٥١). أما خيراتها الزراعية فقد تشوق لها الإسرائيليون من بعد الخروج: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاجِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْمِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِشَاطِهَا وَفُؤُومَهَا وَعَدْسِهَا وَيَبَصِلَهَا قَالِ أَسْتَبْدِلُوكَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَمْطَلُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبِنَا مِنْ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٦١).

(٩) الرؤية والنظر والشهود:

لا نعني بالتجربة المرئية ما يتعلق برؤية الله المنزه عن الشكل والتجسيم - سبحانه - (ليس كمثل شئ) - وقد طلب موسى (رؤية) الله عبر (النظر)، بمعنى أن يرفع عوائق الرؤية الحسية أو حجابها ليتمكن النظر ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ بُتُّ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾ (الأعراف: ج ٩ ي: ١٤٣).

والنظر يرتبط بالمخيال والتأمل وقوى الإدراك خلاف (الرؤية) الحسية بالعين المجردة: ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ (الأنعام: من ي: ٧٧). فالنظر عقلي والرؤية حسية، ولهذا قال الله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ (القيامة: ج ٢٩). فهنا يتعلق النظر إلى الله بالوجه وليس العين المجردة التي ترى في حين أن العقل هو الذي يدرك قيمة الأمر وينفعل به: ﴿وَإِن كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ج ٣ م ي: ٢٨٠) و ﴿إِنهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ

لَوْثَهَا قَسْرُ النَّظِيرِ ﴿ (البقرة: ج ١ م ي: ٦٩).

ولهذا خاطب إبراهيم ابنه إسماعيل بالنظر في أمر الرؤيا المنامية، أي قلب الرأي فيها، ثم اتخاذ قرار قاطع كمن يرى الأمر عياناً في حقيقته: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعَىٰ قَالَ يَبْنَؤُا إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۗ قَالَ يَكَابِٔ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنِ الصَّٰدِقِينَ ﴿١٠٢﴾ (الصفات: ج ٢٣ ي: ١٠٢).

فموسى قد طلب الرؤية العيانية المباشرة ليتمكن بعدها من النظر العقلي في حيثية الإله - سبحانه - فكان (التجلي) وليس الرؤية. فعبر التجلي يقدر موسى جانباً من خصائص الألوهية المنزهة. إن لغة القرآن واستخدامه للمفردات العربية إلى درجة المصطلح دقيقة للغاية. حيث ربط النظر بالعقل والرؤية بالعين المجردة.

وكذلك ميز القرآن بين البصر والرؤية العينية، فالبصر إدراك ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحَاتِ وَلَا النُّسُوءُ قَلِيلًا مَّا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٥٨﴾ (غافر: ج ٢٤ ي: ٥٨).

ويأتي التدقيق حيث أعين ترى ولا تبصر وأذان تستمع ولا تسمع، فالبصر إدراك، والسمع استيعاب ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفٰٔلِقُونَ ﴿١٧٩﴾ (الأعراف: ج ٩ ي: ١٧٩).

وكذلك ميز القرآن بين شهود الأمر بمعنى حضوره وبين رؤية الأمر بالعين. وهكذا قال: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدٰٓكُمْ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴿١٨٥﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ١٨٥)، فهنا هَدٰٓكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ١٨٥)، فهنا حضور للشهر في الزمان والمكان حيث يكون الإنسان مقيماً، ثم

استثنيت حالاتان، مقيم مريض، وغير مقيم مسافر. ولم يطلب الله في هذه الآية رؤية الشهر، وذلك لأن الشهر لا يُرى بالعين وإنما ترى الأهلة. ورؤية الأهلة كروية إبراهيم لها ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا﴾ والشهور حساب: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الَّذِي كَفَرْتُمْ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَ عَامًا وَيُحْرِمُونَ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٧﴾﴾ (التوبة: ج ١٠ ي: ٣٦ و ٣٧). والأهلة توقيت تضبط في كل عام بوقفه الحجيج في عرفات: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٨٩﴾﴾ (البقرة: ج ٢ ي: ١٨٩) فإن يشهد الإنسان الشهر يعني أن يكون حالاً حين توقيته، ولا علاقة لذلك برؤية الهلال كما يعتقد الكثيرون.

(١٠) ﴿أَنْ أَتَدْرِيهِ فِي الثَّابُوتِ فَأَقْدِرِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَمْ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴿٣٩﴾﴾ (طه: ج ١٦ ي: ٣٩).

(١١) اللدنية والعندية:

(اللدنية) أوثق صلة من (العندية)، إذ تضمير اللدنية (ذاتية) الذي يعطي، أي (جوانيته) في حين تضمير العندية ما يكون لديه وليس لدنه. فحين يكون الوحي لمحمد فإنه من لدن الله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْفِئَاتِ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴿١﴾﴾ (النمل: ج ١٩ ي: ٦). فتلك إفاضة من الذات الإلهية، أما أم الكتاب وهي (الآيات المحكمات) التي تعتبر (أصلاً) له من قبل تشيؤه في لغة ما، فهي (لدى) الله بالغة

ما بلغت من العلوّ والأحكام بحيث تهيمن على كل مشابه ﴿وَإِنَّهُمْ فِي
أَمْرِ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (الزخرف: ج ٢٥ ي: ٤).

فالعلم اللدني خاصة لا تكون للجميع، ولا حتى لبعض الرسل
والنبيين، في حين أن العلم بأصول الكتاب ومحكمه يمكن أن يوهب
للمراسخين في العلم ليتجاوزوا به المتشابهات التي لا تطلبها نفوسهم
أصلاً: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا فَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ
عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٧) ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (٨) ﴿آل عمران: ج ٣ ي:
٧ و ٨﴾.

والعلم بأم الكتاب ومحكمه يصعب تحويله إلى علم (موضوعي) إلا
بالمدى الذي يكون فيه المتلقي مهياً لذلك، لأنه علم مدخلة (العبادة
والطهر) ومجاله (مكنون القرآن) وليس (باطنه)، فمكنون القرآن ليس
بالعلم الباطني، فهو (اكتشافي) لمكنون يتكشف وليس (علماً كشفياً
باطنياً) كما يعتقد البعض. فهو علم يتعامل مع القرآن على مستوى
الحرف والوحدة والمضمون أخذاً بعطاء القرآن المتجدد بكرمه: ﴿
فَلَا أُقْسِمُ بِمَوْجِعِ النُّجُورِ﴾ (٧٥) ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (٧٦) ﴿إِنَّهُ
لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧٧) ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (٧٨) ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٧٩)
﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٨٠) ﴿الواقعة: ج ٢٧ ي: ٧٥ إلى و
٨٠﴾.

(١٢) المعجزات الحسية لسيت للأنبياء:

خلافاً لأتباعهم، يتولى الله تكوين الأنبياء (المسلمين) بمنهج نظر
لفعالية الغيب في حركة الواقع، فالمعجزات لغيرهم، وتأتي ضمن
الخصائص التاريخية لنبواتهم وتكوين شعوبهم، ومنهاج شرعتهم.
فالعبد الصالح لم يأت بمعجزات خارقة ولكنه أرشد موسى على

مواطن الفعل الإلهي الغيبي - غير المرئي - في حركة الواقع، فموسى لم يلتق بالعبد الصالح ليجري الأخير معجزات تولد لدى موسى الإيمان بقدرة الله، فموسى قد التقاه مؤمناً بالله، فلا حاجة لإجراء المعجزات. أما المعجزات التي جرت لموسى نفسه حين جاء إلى الشجرة الملتهبة وحين رأى عصاه تتحول إلى حية فتلك تالية لإيمانه بالله وليست سابقة عليه، وكان مآلها المقصود هو التحدي لسحرة فرعون. وكذلك ما جرى من معجزات أخرى سواء في أرض مصر أو في حال عبورها أو بعد ذلك، فمآلها أحكام الهيمنة الإلهية على عقول بني إسرائيل ووجدانهم. فموسى نبي (مسلم) لا يحتاج إلى معجزات (اليهود). ولكنه كان يحتاجها لمواجهة ثقافة عصره الإحيائية، القائمة على السحر والخوارق والمستندة إلى الموروث البابلي القديم الأول.

أما طلب إبراهيم، وهو نبي (مسلم) إحياء الموتى، فلم يكن من قبيل طلب المعجزة التي تفضي إلى الإيمان، فهو قد آمن بالله من قبل وعقلياً: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ (الأنبياء: ج ٢٧ ي: ٥١). وذلك بعد أن أنكر إبراهيم على الشمس كسوفها وعلى القمر خسوفه وعلى الكواكب طمسها، أي (أفولها)، والأفول انتقاص للهيئة وليس احتجاباً ضمن الدورة اليومية، فإبراهيم منذ صباه يعلم أنها تحتجب يومياً. فانتقل من التطلع إلى ألوهية الظواهر الأفلة إلى الكامل الذي فطرها وشيأها: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَأَزْرَأْتَنِ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَكَ إِنِّي وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾﴾ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴿٧٥﴾ ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُجِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾﴾ ﴿فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُغَوِّرُ إِلَهِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾﴾ إني

وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ (الأنعام: ج ٧ ي: ٧٤ إلى ٧٩).

أما تحقق إبراهيم من قدرة الله بالمعجزة الخارقة فقد تم له من قبل حين ألقى به قومه إلى النار ولم يحترق: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ﴿٧٠﴾﴾ (الأنبياء: ج ١٧ ي: ٦٨ و ٦٩ و ٧٠).

ولهذا فإن إبراهيم لم يطلب إحياء الموتى كمعجزة تحضه على الإيمان وإنما طلبها ليطمئن قلبه إلى أمر آخر يختلف كلياً عن التثبيت الإيماني، وهو أمر يتعلق بمصير المفطورات بعد (فنائها) من بعد أن عرف مصيرها المتعلق بالله، فاطرها، من بعد (أفولها)، فإن كان الله يجدد ما يأفل من الظواهر باسترجاعها إلى كامل هيئتها، فكيف يفعل تجاه فنائها، أو موتها؟ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَئِكَ ثُبُورٌ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لِّيُطَمِّينَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾﴾ (البقرة: ج ٣ ي: ٢٦٠).

(١٣) العالم ما بين الحلولية والدفعة الإلهية الأولى:

قد انتهى العلم الطبيعي (المؤمن) بعد جاذبية نيوتن إلى القول بأن الكون منتظم بذاته وأن الله قد أودع فيه قوانينه منذ (الدفعة الأولى) ثم احتجب عنه (راجع الهامش رقم (١) من هذا الفصل). فعناية الله بالكون مسبقة. فالله هنا يؤخذ بمعنى (الصانع) وليس (الخالق)، ويمكن للصانع أن يفصل عن إنتاجه ليمضي الإنتاج بقوانينه الذاتية من بعده، فلا يكون غيابه سبباً في فناء الكون، فإذا (حذفت وجود الله عند الإغريق، أو إذا جردت الكون عنه، يبقى مع ذلك الكون ولو بطريقة فوضوية، وقد جاء نيوتن بقوانينه فجرد الكون عن الله ولكنه ادعى تنظيمه. فمفهوم الدفعة الأولى موصول بالتفكير الإغريقي الذي

استحيته أوروبا إبان نهضتها، وقد أجاد الدكتور (شارل مالك) في توضيحه لهذا الأمر: «السؤال هو: كيف نشأ الكون، من حيث هو تركيب مُنظَّم - الكون ككل، أو أي جزءٍ مُكوِّنٍ مُنظَّمٍ منه، كهذا الإنسان الذي أتجاوز معه أو هذا الكلب النابح الذي أسمع وأرى؟ والجواب عليه هو: أولاً، إما أنني لا أعرف، وهذا جواب السحر والصدفة، وإما، ثانياً، أن الكون ككل أو كأجزاء، هو منشئٌ نفسه بنفسه، وإما، ثالثاً، أن الكون، ككل أو كأجزاء، صنعه صانع مستقل عنه. والإغريق ذهبوا إلى الجواب الثالث، في جميع أطوار تفكيرهم المسؤول، أي أنهم اعتبروا أنَّ وجودَ مُبدعٍ للكون، غير الكون بتاتاً، هو أمر لا قِبَلَ للعقل إلا بالتسليم به قبل كل بحث وفي أساس كل بحث.

ما الفرق، إذن، بين مُبدع الكون أو صانع الكون عند الإغريق، والله عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، أي عند الديانات السامية الثلاث المنحدرة من إبراهيم؟ من حيث أن الكون لا يُعلَّل نفسه بنفسه ولا يُنظَّم نفسه بنفسه، بل يحتاج إلى علةٍ أو ناظمٍ خارجٍ مستقلٍ عنه تماماً، بهذا المعنى لا يوجد أي فرق بين مبدع الكون الإغريقي والله الإبراهيمي. الترتبان الفكريتان تلتقيان في أن الكون في حد ذاته ناقص، وأنه يستلزم مُكمِّلاً له، وإلاً لما وجد أصلاً. وإذن بهذا المعنى، استحيلُ الإلحادُ المطلق عند الإغريق كما استحيل عند اليهود والمسيحيين والمسلمين.

أما الفرق بين النظرتين - الإغريقية والإبراهيمية - فأبعد وأعمق بكثير من التلاقي بينهما. وهذا الفرق ندل عليه بقولنا إن مبدع الكون عند الإغريق هو صانع، بينما مبدع الكون عند اليهود والمسيحيين والمسلمين هو خالق. فماذا نعني بهذا التمييز بين الصانع والخالق؟ إن نوع وجود الله في الفكر الإغريقي هو من نوع وجود الكون: كلاهما موجودان بنفس معنى «الوجود». أما عند المؤمنين الإبراهيميين

فنوع وجود الله يختلف أصلاً، جوهرًا، كيانًا، عن نوع وجود الكون. فمع أنّ كليهما «موجودان» بمعنى ما، فـ «وجود» الله غير «وجود» الكون تماماً. وبتعبير آخر، الكون والله «يوجدان» لدى الإغريق على نفس المستوى الوجودي، أما في الديانات الثلاث الإبراهيمية فمستوى وجود الله غير مستوى وجود الكون إطلاقاً.

معنى قول الإغريق إن الكون والمادة أزليان قديمان بنفس المعنى الذي نقول به أن الله أزلي قديم، هو أنّ نوع وجود الله هو من نفس نوع وجود الكون والمادة. فكما أنّ وجود البيت كوجود صانع البيت، هكذا وجود المادة والكون كوجود صانع الكون. فنحن «نجد» البيت كما نجد صانع البيت، أعني بالحس والمشاهدة والخبرة والتفاعل. هكذا عندما «نجد» «الموجودين»، الله والكون، «نجدهما» بإزاء بعضهما البعض، أعني على نفس مستوى الوجود وبنفس الطريقة.

إذا حذفنا الله عند الإغريق، أو إذا جرّدت الكون عنه، يبقى مع ذلك الكون، ولو بشكل فوضوي تام (total chaos). أما إذا حذفنا الله عند المؤمنين الإبراهيميين، أو إذا جرّدت الكون عنه، فلا يبقى شيء على الإطلاق - حتى الكايوس ذاته يزول.

إذا ألغيت الكون كله عند الإغريق لا يبقى الله، لأنّ «وظيفة» الله تنحصر في تنظيم الكون، فإذا انعدمت المادة القابلة للتنظيم انعدم معها المنظم، إذ لم تبق أمامه مادة يفعل فيها، بينما إذا ألغيت الكون كله يبقى مع ذلك لدى الإبراهيميين الله، الذي لا يتوقف «وجوده» إطلاقاً على وجود الكون.

إذا أزلت كل شيء إطلاقاً من الوجود، أعني إذا أزلت كلّ محسوس وكل متصوّر وكل معقول، لا يبقى شيء عند الإغريق، بينما يبقى الله في كماله التام عند المؤمنين الإبراهيميين، الله الذي لا يضيره في شيء عدم إمكان العقل البشري أن يحسّه أو يتصوره أو يعقله. الله ضرورة لازمة عند الإغريق، لا لوجود الكون إطلاقاً، بل لتنظيمه

وترتيبه. أما لدى الإبراهيميين المؤمنين فالله ضرورةً لازمةً لوجود الكون إطلاقاً، بما في ذلك تنظيمه وترتيبه».

أما الحلولية، روحية كانت أو مادية فيوجزها لنا د. شارل مالك على النحو التالي في (تأليه الكون):

يقول هوايتها - وعشرات الفلاسفة، من هرقلطوس حتى يومنا هذا، يقولون، كلُّ بطريقته الخاصة، نفس الشيء - إنَّ الكون، في كليته وفي كل جزء منه، مُحدَثٌ، أي أنه مجموعة حوادث. هذا الكون المُحدَثُ هو خالق نفسه بنفسه، أي لا شيء على الإطلاق قبله أو بعده أو فوقه أو وراءه. هذا يعني أن عبارة «غير الكون المُحدَثُ»، «غير الحادثة»، لا تعني شيئاً على الإطلاق. وإذا نقول «خالق نفسه بنفسه» نعني «مُحدَث نفسه بنفسه». كلمة «الخلق» هنا تعني «الإحداث» فقط. ولأنَّ الكون هو هكذا، أصبح الكون ذاته - السماوات والأرض وما بينهما، بما في ذلك أنت الإنسان، وكل أثر وتراث إنسانيين في الوجود - معبودك الأخير. فيما أن لا شيء على الإطلاق هو «خارج» الكون، بما في ذلك «خارج قومك وشعبك وتراثك، «خارج» ما يسمّى «الحضارة الإنسانية»، «خارجك» أنت بالذات، بمعنى مطلق لكلمة «خارج»، أي بمعنى إله حقيقي موجود بالفعل، هو «غير» هذه الأشياء تماماً، هو خالقها جميعاً من لا شيء (وهذا فقط هو الخارج الحقيقي، هذا فقط هو الغير الجدّي)، استوى الكون في منزلة الله الخالق، وزال تماماً أي تمييز بين الخالق والمخلوق، كما يشدّد عليه التراثُ الإبراهيمي في التوراة والإنجيل والقرآن، ولم يتبقَّ أمامك سوى الكون. وبما أنك دِينٌ بطبعك (وباللغة التي اعتمدناها في هذه المقدمة، بما أن مراتب الوجود الثماني، بما في ذلك مرتبة الإيمان من صُلب كيانك)، أي بما أنك تتطلب بطبيعتك كائناً أسمى لتعبده، تحوّل فكرك وعاطفتك بكليتيهما نحو الكون، نحو السماوات والأرض وما بينهما، الذي، كما رأينا،

لا تعرف، في حدود المنطق الذي أنت فيه «غيره» كائناً أسمى. هذه هي الحلولية الكوزمولوجية (cosmological pantheism)، المعروفة في الهند والصين، وفي سائر المذاهب الوثنية في أفريقيا، وفي صفوف بعض العلماء (وفي الحقيقة، في صفوف الأكثرية الساحقة من العلماء) في اليهودية والمسيحية والإسلام الذين، نظراً لتكريسهم حياتهم كلها لهذه الناحية أو تلك من الوجود الحسي - الجماد، الحركة، الفلك، النبات، الحيوان، إلخ، «غلبوا على أمرهم كونياً»، أي سَحَقَهُم وَسَحَرَهُم واستعبدَهُم الكون، وبالتالي، إما ارتدُّوا إلى طبقة في تراثهم سبقت اعتناق أجدادهم للدعوة الإبراهيمية، أو ضلُّوا عن معطيات تراثهم الإبراهيمي، المميِّز تمييزاً قاطعاً جازماً صارماً مطلقاً، بين الله وبين الكون، بكل ما يشمل الكون من جمادٍ وحركةٍ وحياةٍ وبشرٍ وفكرٍ وتاريخٍ وثقافةٍ وحضارةٍ وصُنْعِ إنسان، أعني بين الخالق وبين جميع المخلوقات، «ما يُرى» منها و «ما لا يُرى»، التي إنما وُجِدَتْ لأن الخالق قال لها: «كوني»، فكانت من العدم. ويقدر ما لا تعترف الإلحادية، الشيوعية أو غير الشيوعية، إلا بالمادة والحركة، وتُرجع كُلَّ ظُهورِ ثقافةٍ ورُوحيةٍ (والعالم الشيوعي يحترم ويقدر هذا النوع من الظهورات كل التقدير، ويصونها في مجتمعه ويحفظها ويحافظ عليها في أدبه ومتاحفه وتراثه الحي) آخر الأمر إلى مجرد المادة والحركة، باعتبارها كل مظهر روحي أو عقلي أو ثقافي أو أدبي أو جمالي مجرد زَبَدٍ (epiphenomenon) يرغبه بحر المادة والحركة اللامتاهي، ويُفرزه تلقائياً بالصدفة أو بالسحر، بذاك القدر تكون الإلحادية هي أيضاً حلولية كوزمولوجية، أي أن كائنها الأسمى هو المادة والحركة لا غير، اللتين إليهما فقط يعود آخر الأمر كُلُّ شيءٍ ومنهما فقط ينشأ كل شيءٍ».

(شارل مالك - المقدمة - القسم الأول - المجلد الأول - صفحات ٢٩٢ / ٢٩٣ / ٢٩٤ / ٢٩٥ / ٣٢٧ / ٣٢٨ / ٣٢٩ - دار النهار - بيروت - ١٩٧٧).

يشير القرآن إلى أن أرض مدين كانت مركزاً رعوياً ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الزَّكَاةَ وَأَؤُنَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ (القصص: ج ٢٠ ي: ٢٣). فهي على تخوم أو خارج جغرافية الحضارات الزراعية القديمة المعروفة في مصر أو بلاد الشام. ويحددها القرآن جغرافياً بقربها من منطقة قوم لوط في البحر الميت في غور الأردن وذلك ضمن خطاب نبينهم شعيب ﴿وَيَنْقُورِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيدٍ ﴿٨٩﴾ (هود: ج ١٢ ي: ٨٩). وقد كانت - على عهد شعيب - مركزاً لتجمع قبلي - رهط - ﴿قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾ (هود: ي ٩١) ومركزاً للتبادل التجاري: ﴿وَيَنْقُورِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ (هود: ي ٨٥). وتعتبر حضارة تالية ولاحقة لحضارة ثمود ونبينا صالح ﴿كَأَن لَّكَ يَفْنَا فِيهَا آلَا بَعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ ﴿٩٥﴾ (هود: ي ٩٥). والفترة التي وصلها فيها موسى أعقبت ما كان قد نالها من عذاب، أي أن ذلك العذاب كان سابقاً للعام ١٤٠٠ ق. م. وقد كان فيهم من بقي على ديانة التوحيد والولاء للكعبة ويظهر ذلك في توقيت الزمان وحوله بالحج: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنَكِّحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَّجٍ فَإِنْ أْتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾ (القصص: ي ٢٧). بمعنى أنهم كانوا (أحنافاً) على موروث الديانة الإبراهيمية، وقد كان للأحناف شأن في الجزيرة العربية ومخارجها الشمالية قبل الإسلام ومنهم (قس بن ساعدة الأيادي) و (أمية بن أبي الصلت) و (زيد بن

عمرو بن نفيل) و (سويد بن عامر المصطلق) ومن وردت حولهم الآثار والأنباء في كتب الأغاني للأصفهاني (ج ٤ ص ١٢٢) وبلوغ الأرب للآلوسي (ج ٢ ص ٢٤٩) والسيرة لابن هشام (ص ١٤٥).

(١٥) التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي بين المطلق والنسبي والموضوعي (الأمر والإرادة والمشئنة):

عبر تجربة الأحوال الثلاثة التي تنتهي بقول الله سبحانه ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَمْؤُؤُنَآ﴾ (طه: ٤٠) يبدو للقارئ وكأن (الجبرية الإلهية) نافذة بقدرها المستحوذ على الإنسان والطبيعة، فلا مكان للتوسطات الجدلية، ولا موضع لحرية الاختيار.

غير أن تحليلنا لا يتجه قطعاً إلى هذه الغاية، ولكننا نعذر من يعضل عليه فهمها، فالفهم المطلوب يتعثر دون منهجية تأخذ بالكونية والتوسطات الإلهية من جهة ورؤية الفعل من (داخل الذات المدركة) من جهة أخرى.

فالذات المدركة وهي (موسى) تتصرف بشكل طبيعي، ويردود فعلها الذاتية سواء في مواجهة المصري الذي وكزه أو في العلاقة مع البنتين اللتين سقا لهما. وهذا تصرف يرتبط بشروط (موضوعية) فيما نطلق عليه بسلوكيات مستوى (المشيئة). وهي سلوكية (مؤمنة) ولكن دون أن تدخل في حساباتها مسألة الاستحواذ الإلهي على الفعل الإنساني الموضوعي في الحالتين المذكورتين.

الجانب الأساسي هنا والذي يجب أن يفهم بدقة، أنه في هذا المستوى بالذات وضمن تصوراته تكون علاقة الإنسان بربه، علاقة (موضوعية) مؤمنة لا تتناهى لبحث قضايا الاستحواذ الإلهي على الفعل، ولهذا المستوى فلسفاته وأفكاره حيث تظهر (حرية) الإنسان واستقلالية القانون الطبيعي على أكمل الوجوه، سواء كان الإنسان مؤمناً أو ملحداً.

وهذا الجانب غير مدان إلهياً إلا من زاويته الإلحادية فقط وفي إطاره

تشكلت (العقلية الإبراهيمية) التي اكتشفت وجود الله من خلال الظواهر والمنظورات. ثم تطور الله بإبراهيم من مستوى عالم المشيئة الموضوعي إلى أن اتخذ (خليلاً) و (إماماً للناس) ولكن في إطار التعلق بالقدرات المكانية للفعل الإلهي. فالعقلية الإبراهيمية قد طوّرت إلهياً من استقلالية ظواهر المكان واستقلالية المكان الكوني كله إلى تفهم كيفية استحواذ الله على المكان دون حلولية فيه، أي بمنطق (الخلة) حيث يصبح المكان (امتداداً) لكلمة الإلهية كفاطر للسموات والأرض، ومسخرّاً للمكان من أجل الإنسان ويطلب منه الشكر (القربان) على المكان.

بالنسبة لموسى فقد كان المطلوب أكثر من التمثل لعالم المكان والمشية الموضوعية، فالمطلوب هو فهم الترابط بين (المكان والزمان) في الفعل الإلهي، أي إدخال قدر التوقيت الزماني في الحدث المكاني. لماذا وصل موسى تحديداً إلى أرض مدين وفي تلك اللحظة؟ ولماذا وصل هو والعبد الصالح تحديداً إلى موضع الجدار أو مكانه في ذلك التوقيت الزماني؟ ثم تمضي الأسئلة الرابطة بين الزمان والمكان من بعد موسى، ومن بعد أن نكون قد استوعبنا الدرس: لماذا ختمت النبوة والرسالة قبل أربعة عشر قرناً؟ ولماذا كان السيد المسيح قبل سبعة قرون قمرية من محمد؟ ولماذا كان موسى قبل أربعة عشر قرناً قمرياً من المسيح؟ ولماذا عاد بنو إسرائيل بعد أربعة عشر قرناً من إخراجهم من المدينة المنورة؟ ولماذا ظهر النفط في مكانه من الجزيرة حين بداية عودة الإسرائيليين إلى الأرض المقدسة؟ ولماذا توزعت القارات على هذا الشكل؟

إن كل دراسة (موضوعية) من شأنها أن تدرس كل ظاهرة عبر قوانينها الذاتية، كأن يقال أن النفط قد ظهر حين توافرت عناصر اكتشافه وأنه لولا جهد الشركات المنقبة لما تم العثور عليه، تماماً كتفسير ظاهرة هروب موسى إلى أرض مدين وإرجاعها إلى سبب موضوعي هو قتله

للمصري. وما عدا ذلك يصبح مجرد (تأويلات غير موضوعية).

هنا بالتحديد وفيما يظهر للناس كتأويلات غير موضوعية يكمن المستوى (الثاني) في الفعل الإلهي، أي المستوى (الإرادي) وهو مستوى يتوسط بنسبية محددة ما بين المطلق والموضوعي، حيث تبدأ صيغة التساؤلات هنا ودائماً بـ(لماذا؟) حدث هذا، في هذا المكان وفي هذه اللحظة؟ وهذه غير تساؤلات إبراهيم المختلفة والتي تندرج كلها في البحث عن (الكيفية المكانية) كسؤاله (كيف تحيي الموتى).

هذه اللماذا هي فاتحة التطلع من المكانية (كيف) إلى الكونية، حيث يتم البحث في مفهوم (المصادفة) وعمّا إذا كان من وراء كل ما يبدو صدفة عمل إلهي منظم. فإذا أدركت عقولنا - عبر البحث في المصادفات المكانية والزمانية - وجود عمل إلهي ناظم انتقلنا بمستوى التفكير من منطق عالم المشيئة (كيف)؟ إلى منطق عالم الإرادة (لماذا)؟ ووقتها نتقل من (الرشد العقلي) إلى (الحكمة).

هنا نأخذ بكلية عالم المشيئة وكيفيته لنربطه بالزمن، دون أن نلغي كميّات عالم المشيئة أو نسوقها نحو (جبرية) في الفعل، فإذا كان الله قد وقت قدوم موسى والعبد الصالح إلى الجدار الذي يريد أن ينقض بمنطق عالم الإرادة إلا أن موسى قد رفض الاستجابة لبناء الجدار أو رفعه، وكذلك أذان فعل الخرق في السفينة وأدان قتل الغلام. ولم ينقص ذلك من إيمان موسى وهو في مرحلة النبوة.

وتعود المسألة هنا إلى أن تفهم الفعل الإلهي على مستوى الإرادة ليس (قانوناً موضوعياً) يحاسب عليه الإنسان نتيجة معرفته به. فالله - على مستوى المشيئة ينبه الإنسان إلى قوانين الوجود على المستوى العقلي، كما تكشف الأمر لإبراهيم، فيدين من يشرك ويحاور الإنسان بموجب هذه المقولات. أما في حالة الفعل الإرادي فالمسألة تختلف إذ أنها مبنية على نسبية وعلى توسط ليست قيماً على الإنسان ولكنها لإفهامه والارتقاء بمستواه ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ

لَجَعَلَهُمْ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ (الفرقان: ج ١٩ ي: ٤٥ و ٤٦) وكذلك: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اتِّيلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمُ الْيَوْمَ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ النَّهَارُ بِضِيبَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿٧١﴾ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ يَوْمَ يَأْتِيكُمُ الْيَوْمَ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمُ اللَّيْلُ تَسْكَنُونَ فِيهِ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمُ اللَّيْلُ تَسْكَنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ (القصص: ج ٢٠ ي: ٧١ و ٧٢). ففي

تصورات عالم المشيئة الموضوعية يتم «التأليف» بين (الكيفية) التي خلق عليها الكون ووجود (فاطر) له متجه إليه بالشكر على المكان. أما في تصورات عالم الإرادة النسبية يتم (التوحيد) بين مجريات الزمان والمكان في الكون، بمنطق لماذا، ووجود إله (مريد) منظم للزمان والمكان في وحدتهما الكلية. ولكن دون أن يجعل الله منطق هذا التنظيم (جبرية) علينا، إن الإله هنا يدلنا فقط على ما فعله هو وبالتالي على ما (ينبغي) لنا أن نفعله لا على ما (يتوجب) علينا فعله. فإذا بدا الأمر من نوع (الجبر) بمنطق (الإرادة) فإنه ليس كذلك على مستوى تصورات عالم المشيئة.

ولكن ما هي القيمة العملية لفهم الإرادة؟

يظهر من هذا القول وكأن محاولة فهم الإرادة الإلهية في مسيرة الفعل الإنساني والقوانين الطبيعية مجرد (إضافة) يمكن الاستغناء عنها، ولكن الحقيقة غير ذلك، فمحاولة فهم هذه الإرادة في اتحاد الزمن بالمكان تعطي العقل الإنساني قدرات (تركيبية واستكشافية) لفهم (الاتجاه) في الحركة والضرورة، وبمنطق كوني يتحرر من الموضوعية الجزئية. فهنا ينتقل العقل إلى السؤال الفلسفي.. لماذا؟ وعليك أنت - أيها الإنسان - أن تجيب وتقدر وتخطط للحاضر والمستقبل بموجب ذلك.

لم يشأ الله قط أن يوازي بين فعله على مستوى الإرادة وإصدار قوانين جبرية تستلب بشكل لاهوتي آحادي جدل الطبيعة وجدل الإنسان، فمن نهايات التأمل في الكون وحركته على مستوى الإرادة يقود إلى

(نفي العبيثية) وإلى (نفي الصدفة) ويثبت (الغاية) و (الاتجاه) ولكن دون إعطاء الغاية والاتجاه معنى جبرياً، وإلا لكانت أولى معالم الجبرية أن نساق إلى الإيمان بالله سوقاً.

إن قوة هذا المنطق النسبي الإرادي الذي لا يتمظهر بالجبرية أنه يأتي بين (لا متناهيين) في الكبر وفي الصغر، اللامتناهي الفلكي الكوني كبراً واللامتناهي الذري الكوني صغراً. فهي نسبية إرادية تتم ضمن مطلق، مطلق الكون كما هو مطلق الإنسان (وقد شرحنا هذا الإطلاق اللامتناهي في الصفحات السابقة) فمن يصل إلى مستوى (التوحيد بن القراءتين) ليرى فعل الإرادة الإلهية النسبية في الكون فإنه لن ينتهي إلى (الجبرية) كفلسفة وذلك لسبب بسيط وأولي وهو أن الانتهاء فلسفياً إلى هذه الجبرية يعني (تقنين) الفعل الإلهي نفسه و (ضبط) حركته الحاضرة والمستقبلية واستخلاص (برنامج عمل) استراتيجي مفصل لا تفاجئه أي متغيرات ولا تنأى عنه أي حسابات. وهذا معناه بقول آخر أن نكتشف العقل الإلهي من جهة وأن نكتشف إرادته بين اللامتناهيات الكونية كبراً وصغراً، بما في ذلك مطلق الإنسان. وقتها فقط نصل إلى تقنين الإرادة الإلهية لتتخذ منها قانوناً جبرياً، أي حين يصل وعينا الكوني إلى مطلق اللامتناهي.

المطلق اللامتناهي وعالم الأمر:

حين نصل إلى ذلك الوعي الكوني، ووعي المطلق اللامتناهي، فإننا ننتقل من مستوى الإرادة الإلهية النسبية إلى مستوى الأمر المطلق، حيث يكون هنا (الدمج بين القراءتين) وتلك مرحلة لا يصلها كائن من كان. ولكن ولكن ولكن:

إن الله يجري هذا المستوى - ليس علماً ولكن تصرفاً وسلوكاً - على نوع محدد من أكمل وأرقى عبادته، حيث يتمثلون في سلوكهم مع (أمره) مطلقاً، ويجري عليهم بأمره ما يأمر به، وهذا مستوى من الأمر أرقى من التمثل الملائكي: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ

نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا
أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦١﴾ (التحریم: ج ٢٨ ي: ٦).

في قمة السلوك بعالم الأمر يأتي محمد بكل خصائص اسمه (أحمد)
حيث ترتقي استجابته لله فوق موجبات عالم المشيئة الموضوعي وعالم
الإرادة النسبي، فإن يكون مسلماً وأول المسلمين وإمامهم فذاك (أمر)
له من الله، ولأنه في تلك المكانة فلا يبعث إلا في الأرض
(المحرمة) ولا يكون القرآن بوصفه محتوى الوحي الكوني إلا له:

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّتِي حَرَّمَهَا وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ
وَأَمْرُهُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ (٩١) ﴿ وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ فَمَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِ
لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (٩٢) ﴿ وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ
آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ (٩٣) ﴿ (النمل: ج ٢٠
ي: ٩١/٩٢/٩٣). فهو الذي أسرى به الله: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ

بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَنَيْنَا حَوْلَهُ
لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الإسراء: ج ١٥ ي:
١). وهو المنصور في الدارين، ليس الحياة الدنيا فقط، ولكن في

الآخرة أيضاً، فمرجعيته لا تقتصر على الحياة الدنيا ولكنها تمتد إلى
يوم يكون فيه الملك للواحد القهار: ﴿ مَنْ كَانَتْ يَتْنُنْ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُدْهِبَنَّ
كَيْدُهُ مَا يَغِيظُ ﴾ (١٥) ﴿ (الحج: ج ١٧ ي: ١٥). وله إمامة الأنبياء:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ
جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ
عَلَيْكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ (٨١) ﴿
(آل عمران: ج ٣ ي: ٨١).

تلك (من) خصائص (أحمد) في الدنيا والآخرة، وهي من متعلقات
الأمر الإلهي (والدمج بين القراءتين).

ولكن: مارس دوره على مستوى المشيئة:

مارس دوره هنا بموجب (عالم المشيئة) ليفتح أمام البشرية كلها
(عالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة) - رسولا
بشريا - لا تجري على يديه حتى المعجزات: ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّنْ
قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ أَنزَلْنَا نَصْرَنَا وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ
وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَّبِيِّ الْمُرْسَلِينَ ﴿٣٤﴾﴾ (الأنعام: ج ٧ ي: ٣٤).

وكذلك: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩١﴾ أَوْ
تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩٢﴾ أَوْ
تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٣﴾
أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُبُّكَ حَتَّىٰ تُنزِلَ
عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٤﴾ وَمَا مَنَعَ
النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾
قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَّمشُونَ مُتَمِيعِينَ لَنَزَلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ
السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا ﴿٩٦﴾ قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ إِنَّهُ
كَانَ بِعِبَادِهِ خَيْرًا بَصِيرًا ﴿٩٦﴾﴾ (الإسراء: ج ١٥ الآيات ٩٠ و ٩١ و ٩٢
و ٩٣ و ٩٤ و ٩٥ و ٩٦).

ثم يأتي من يفترض له معجزات كجريان لبن من بين أصابعه أو تكثير
خبز ليضاهوه بمن سبقه من الأنبياء، وهؤلاء - مع غيرتهم - قد جهلوا
منهاج نبوته ورسالته وخصائصه وخصائص نبوته، فاختصروه إلى
وغيرهم الذاتي وهو أكبر من ذلك بكثير وبما لا يدرك منه إلا قليلاً.

فهو من الأمر الإلهي وإليه يعود، وعصمته كعصمة القرآن: ﴿وَالنَّجْوَىٰ
إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ
هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ (النجم: ج ٢٧ ي: ١ و ٢ و ٣ و ٤).

ومع كل ذلك نسبوا لسنته المعصومة التناسخ مع القرآن وخرقوا له
معجزات، وقالوا أنه أصيب بسحر لبيد بن الأعصم ونادوه من وراء
الحجرات وافتروا على آل بيته بحديث الإفك و... و... و... و... و... و... و...

فهرست الفصل الثالث - (الجزء الثاني) الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي)

المحتويات	الصفحات
مزالق الوضعية واللاهوت	٤٥٥
الجمع بين القراءتين	٤٥٦
القراءتان فريضتان	٤٥٨
تعطيل القراءة الثانية ومفهوم العجز	٤٥٩
تعطيل القراءة الأولى ومفهوم الطغيان	٤٦٠
استرجاع الفعل الدنيوي إلى الله	٤٦٢

الفصل الثالث

الكون قراءتان في قراءة واحدة (الوعي المحمدي) جدلية الغيب والإنسان والطبيعة على مستوى المشيئة الموضوعية

مزالق الوضعية واللاهوت :

نستخلص من تحليل الملاحظات التأكيد الإلهي على حيوية الفعل البشري ضمن إطار موضوعي محدد للحركة الكونية وظواهرها وبما يعطيه العلم البشري المتكافئ مع هذه الموضوعية. وتربط الآيات بين هذه الروح العلمية البشرية المشيدة للحضارات وقدرة التسخير الإلهي في مطلقها بحيث يدرك الإنسان بأنه فاعل في إطار كوني ممهد وضمن تفاعل قائم على الوحدة وليس على الصراع. فالإنسان باعتباره ابن الموضع حرّ في حركته الموضوعية ومسؤول في حدودها المكافئة بما يعطيه وضعه وتجربته. فالخطأ المفهومي الأكبر هو في توهم الإنسان منازعته الفعل مع الله حين يقيم فعله في مقابل الخلق الإلهي. هكذا أخطأت مدارس الفكر الإسلامي والجهمية منها بالذات حين صادرت الفعل الإنساني لمصلحة الفعل الإلهي المطلق فارتبكت أوراقها فيما بعد أمام مشكلة الثواب والعقاب وأسهمت في فلسفة روح العجز الحضاري لدى الإنسان العربي. نتيجتان سلبيتان بسبب تحليل خاطيء لم يميز بين فارق القدرة الإلهية والفعل البشري ولم يربط بينهما في إطار منهجي قرآني.

وكما جنحت مدارس في الفكر الإسلامي جنحت مدارس في الفكر

الطبيعي فتحولت بنوعية الفعل الإنساني من القدرات الموضوعية إلى القدرات
الوضعية فقلّصت علاقته بالقدرة الإلهية وبحثت عن توازن مختلّ ثم انتهى
بعضها إلى القول بأن الكون منظم والإنسان فاعل فيه دون أن تقيم طبيعة
فعله وعلاقة هذا الفعل بالمشيئة الإلهية.

أما المنهج القرآني فإنه يعتمد إلى طرح الموضوع بكلّ متعلقاته، فلا
يطرحة على أساس هذه المتقابلات الضيقة وإنما يعطي المفهوم الشامل الذي
يساعد على ضبط وَعَيْنَا بكلّ الأمور وبشكل موزون. فالفعل البشري في
القرآن فعل متعلّق بكون مشياً ومسخر يظهر بشروط الحركة وقوانينها في
الطور المتكافئ وقدرات الإنسان، وذلك خلافاً للفعل الإلهي الذي يمارس
التصرف داخل نفس هذا الكون وبكيفية مطلقة تتبدّى بشكل موضعي وبشكل
غير موضعي وبطريقة لا يدرك الإنسان كيفيتها كذات الله المحرّمة تماماً.

فكيف طرح القرآن الكيفية التي يمكن أن تتحد بها رؤية الإنسان إلى
فعله الموضوعي مع تعلّق هذا الفعل بالقدرة الإلهية الخالقة في نفس الوقت؟
كيف يوحد القرآن بين الاتجاهين المتداخلين (الخلق الإلهي والفعل البشري)
ضمن سلوك حضاري واحد؟

كانت هذه أولى كلمات السماء إلى غار حراء ولعلها قد حملت
المنهج كله:

الجمع بين القراءتين:

﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ (العلق: ١ - ٥).

هنا طلبت من الرسول قراءتان: قراءة تأتي عبر التعلّق بقدرة الله
المطلقة في الحركة الكونية ودون كيفية محددة تتجلّى في الاتجاه بالعلقة إلى
مرحلة الإنسان كما تتجلّى في الاتجاه بالحياة إلى الموت وبالموت إلى
الحياة. وهي قراءة كونية شاملة لأنار 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 يتفرد بها الله.

وقراءة ثانية ليست هي باسمه ولكن (بمعنيته) لذلك لم تأت الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة فلم يقل (واقراً باسم ربك الأكرم) ولكن ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ فجعل العطف على الربوبية وأعطى الأمر الثاني (اقراً) اتجاهاً مستقلاً والأمر واضح بالنظر إلى حركة الواو في القراءة الثانية. فدليل المعية هنا في (وربك). ثم يتخذ الله في القراءة الثانية صفة دالة على نوعية القراءة المطلوبة، وهي قراءة متعلقة بصفة كون الله كريماً فيما خلق. أي كرم التسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان. أي إنها قراءة في عالم الصفات التي تتجلى في الخلق وعالم الصفات عالم موضوعي، ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالقلم والقلم بالنسبة للإنسان (وسيط خارجي) لمعرفة موضوعية وليست ذاتية.

فالقراءة الثانية هي قراءة بالتفهم العلمي الحضاري (القلم) لتجليات القدرة في نشاط الظواهر ووجودها وحركتها وتفاعلاتها، وهو ما درج الناس على تسميته بالعلم الوضعي وأسميه العلم الموضوعي، وذلك لأننا لا نقرّ بتحويل دلالات هذا العلم الموضوعي ومداه كفلسفة وضعية.

في هذه الآية بالذات تمّ الربط والجمع بين علمين: علم ربّاني مفتوح على السجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كلّ شروط الواقع الموضوعي، وتكيّفه من داخله كما تكيّفه من خارجه ليستوي إلى نتائج معيّنة تحددها (الإرادة الإلهية). وعلم موضوعي قائم على أطر موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها. و (ربك) في موضوعية محددة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها. و (ربك) في الحاليتين كما يرد اسمه هو المتجلى. يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة ويتجلى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها وأشكال الظواهر وخصائصها الطبيعية. فهما قراءتان (ربانية وإنسانية) تتمّ

الأولى بالله والثانية بمعيته، والقراءة الثانية هي تمييز للإنسان وتأكيد على قدراته بما يعطيه الكرم الرباني أي علم القلم الإنساني.

والرابط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية. فالعلم الموضوعي المتكافئ وحقيقة الإنسان مشدود إلى تجليات القدرة فلا يتميز عنها بالوضعية ويبحث عن التأليه الذاتي بما يراه من قدرة بالعلم على السيطرة. فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقهما إلى دائرة منهجية. فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة التسخير. فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي ولا يتم الوعي بذلك وعياً حقيقياً إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة. وبجمعهما معاً تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن. إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضوعي في كون مسخر بآيات الرحمة، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه.

القراءتان فريضتان:

والقراءتان فريضتان لأنهما بلهجة الأمر الإلهي (اقرأ) ثم إنهما أول كلمتين، فلا تستقيم الحكمة إلا بهما. فمن تجاوز القراءة الثانية - دون وعي بها - إلى الاستغراق الكلي في القراءة الأولى (تجاوز الصفات والتعلق بالذات المحرمة في أزليتها) فحكمه إلى الله في تجربته الخاصة، ولكنه يكون بلا أدنى شك قد عطل جانباً هاماً في تجربته الوجودية الخاصة، وهو جانب تكوينه الحضاري في الدفع بالتجربة البشرية إلى الأمام، وهو يظل باستغراقه في آيات القدرة كيفاً منفعلاً يتواضع عن الفعل فلا يقدم عليه خشوعاً لقدرة الله المطلقة. وهذه الطريقة طريقة خاصة ولها نتائجها الروحية ومقامها غير مقام القراءتين في تلازمهما. غير أن الخطورة تكمن في محاولة البعض التحول بهذه التجربة الخاصة إلى منهج في الحياة على أساس قاعدة الوعي البشري المشترك، فكانت النتيجة سلبية للغاية إذ ارتبط البعض

بمدلولات القراءة الأولى دون وعيها بشكل محقق، فعطلوا الجزء الآخر أو الوجه الآخر من القراءة، مع إهمال للنهج القرآني الذي استعصى عليهم نتيجة هذا الموقف الجزئي، فنراهم يدعون الاتحاد بالحقيقة في مطلقها بشكل وراثي أو طرائقي، ويعجزون في نفس الوقت عن فهم شمولية الحقائق القرآنية. والنتيجة تعطيل للفكر البشري ونفور من الدنيا وعيش خارجها.

تعطيل القراءة الثانية ومفهوم العجز:

وكنتيجة لتعطيل القراءة الثانية وقع الفكر الصوفي حين اتجه نحو الفلسفة (لبناء قواعده الخاصة أو للتصدي بعلمه الكشفي) في أزمت متعاقبة حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان. ولعل أبرز مثال على ذلك قصة صالح قبة الذي عطل القراءة الثانية نهائياً من سلوكه الفكري متجاوزاً إكرام الله له إلى التعلق بقدرته. فصالح قبة أو «صالح بن عمرو»؛ يدرجه «الشهرستاني» تارة في عداد متأخري الخوارج وفي عداد المرجئة من القدرية (أي المعتزلة طوراً). «يروى الأشعري أن صالحاً هذا قد ذهب إلى أن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازم ضروري قط، حرصاً منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة. وعنده أنه يجب علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل الله المباشر [القدرة وليس التسخير]. لذا قال إنه يمكن أن تماس النار الخشب مراراً عدة دون أن يخلق الله فيها احتراقاً، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم، بل قد يحس باللذة إذا شاء الله ذلك. وأن الله قد يخلق في الإنسان الإدراك مع العمى والعلم مع الموت بحسب مذهبه. لما سئل ذات يوم: أتنكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة، أم أنك لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق العلم بذلك فيك؟ أجاب لا أنكر. فما كان من السائل إلا أن أطلق عليه لقب صالح قبة^(١).

وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة

الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة وهو أمر يختلف عن النهج القرآني مما يجعلنا نميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي. وذلك باعتبار أن هذه الاتجاهات التي يأخذ بها «صالح بن عمرو» جعلته يغفل حقائق التسخير وموضعية العلم كأساس في المسؤولية البشرية فاضطرب تفكيره أمام تلازم الأحداث الطبيعية فاتخذ (نظرية الاتساق) وهي توليد عقلي في المقام الأول مشابهة لنظرية (التساوق الأزلي) لدى «لايبتز»^(٢).

إن التحول بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة قد أضعف كثيراً من انطلاقة الإنسان العربي الحضارية، وشده إلى منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية في وقت يحسّ فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإرادة الإلهية في الخلق عن وعيه فلا يعرف من أين يبدأ؟ ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني؟

تعطيل القراءة الأولى ومفهوم الطغيان:

كذلك فقد أدى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلي في القراءة الثانية (علم القلم الموضوعي) إلى نوع من روحية الاتحاد بالطبيعة التي تجلّت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة. وهكذا كما غيب «صالح بن عمرو» الإنسان عن الحركة جاءت الفلسفة الوضعية لتقابله بتطرفها ومفهومها الجزئي فغيبت الله عن وعيها بالحركة.

انطلقت الفلسفة الوضعية بروح «برومثيوس» إلى نتائج العلم الموضوعي، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة، ولكن بهدف انتزاع سرّ القدرة عن الله والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان. بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطور منجزات العلم

نفسه، وتطلع الحضارة الموضوعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة. بدأ الأمر بالتفسيرات الفلسفية لنظرية نيوتن فغداً الله قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفعة الأولى، وهو يستمر من بعدها على نحو آلي. . . وتطورت إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في قوى الطبيعة، وانتهت إلى المادية الجدلية التي غيّبته نهائياً، وطرحته بديلاً له اتجاهات النمو عبر خصائص التطور المعقد. كل هذه النظريات كانت تتجه عبر تطورها العلمي وما تفيده من حقائق العلم الوضعي. إلى ربط الإنسان نهائياً بالطبيعة ودمجه بها ككائن طبيعي. وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة. . . (ذلك الرحم الذي يجده مهياً) عن الله. لم يعد يرى الله بقدرة التسخير ولا برحمة التسخير ولا باتخاذ الظواهر الطبيعية معنى إنسانياً. ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة وقد أحس أنه قد استغنى.

هنا بالتحديد يقوم الرسول الكريم بإضافة مقطع نزل في موضع مختلف إلى المقطع الأول من سورة العلق بدءاً من الآية رقم (٦) ليعطي السورة وحدتها الموضوعية وإطارها المنهجي: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا ۖ أَن رَّوَاهُ اسْتَقْبَلَ ﴿٧﴾ إِنَّ إِلَهَ رَبِّكَ الرُّحْمَى ﴿٨﴾ (العلق: ٦ - ٨).

يقرر هذا المقطع ثلاثة مبادئ مترابطة فيما بينها تتوَلَّد في الإنسان حين يأخذ بالقراءة الثانية فقط، وبمعزل عن الأولى. أي حين يستند إلى القلم الوضعي بمعزل عن القدرة المطلقة. في هذه الحالة يتوحد الإنسان توحداً قطعياً بالطبيعة في ظواهرها وحركتها ككون مستقل عن أي امتداد. وحين يتحد الإنسان بالطبيعة، فسيكتشف نفسه بلا شك فاعلاً متعدد القدرات ومبدعاً إلى أقصى حدود الإبداع. فالحركة الكونية مهياة بالشروط الموضوعية ومقننة بشكل يستجيب للتحليل والتأليف العلمي، أي مركبة على كل ضرورات الدفع الحضاري. هذه الوضعية الكونية مع ما يقابلها من قدرات إنسانية مكافئة بالوعي والعلم تولد لدى الإنسان - حين لا يرتبط

برؤية القدرة الإلهية - شعوراً بالاستغناء عن أي تأثير يَرِدُ عليه من خارج الطبيعة. يغفل في هذه الحالة عن آيات التسخير في الطبيعة نفسها ويبتدىء بفعله من حيث يقف لا من حيث أتى.

كيف تكون علاقة الإنسان بالطبيعة.. في هذه الحالة؟ تكون علاقة قهر وصراع إذ تفقد الظاهرة الطبيعية معناها الإنساني المسخرة له ويتخذ الوجود كله شكل القوى المتصارعة والمتضادة والمتنابهة ويصبح موقف الإنسان هو موقف السيطرة عليها بالعلم، وتمجيد ذاته من خلال إنجازاته الحضارية المتنامية.

هنا يتحول الإنسان إلى إله، ولكنه إله يستمد قيمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه وتوحد به. يصبح قانون الطبيعة هو قانونه وفلسفتها هي فلسفته فيتحول بالموضعي إلى المطلق، وبالقلم إلى القدرة، ويغفل عن وضعه الحقيقي في إطار الكون المسخر، وعن وضع الكون بما فيه ذات الإنسان في إطار القدرة الإلهية.

هذا الانتصار القلمي هو الذي يولد الإحساس بالاستعلاء عبر منهجية الصراع (الطغيان). هاتان حقيقتان: طغيان الإنسان المتولد عن ارتباطه بالعلو الحضاري.

استرجاع الفعل الدنيوي إلى الله:

ولا ينهي الله الأمر في هذه الحدود، فيدع الإنسان مستمراً في طغيانه مفجراً الصراع في الأرض إذ يرده إلى الحقيقة الكونية: ﴿إِنَّ إِلَـهَ رَبِّكَ الرَّجْعِيُّ﴾ (العلق: ٨). والرجعي هنا - خلافاً لقول المفسرين - لا تعني الإرجاع الأخروي، وإنما هي دلالة العود على الأثر نفسه، وهي تصريف من (الرجع) أي الاسترداد الآني، كالسماوات ذات الرجوع: في حالة التفاعل المستمر بالحركة بين الأرض والسماوات. وكقوله البعض ﴿أَوَ ذَا مِثْنًا وَكُنَّا تَرْبَابًا﴾ ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٣﴾ (ق: ج ٢٦ ي: ٣) بعد أن ظنوا بتلاشيهم في

الأرض فلا يبقى منهم ما يستردهم الله به. فيرد الله عليهم: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ (ق: ٤). وهذه دلالة على بقائهم ضمن أشكال متحولة، غير أن استمراريتهم الوجودية لا تنقطع. المعنى هنا أن الله يسترد الفعل إليه بنفي نتائجه على الصعيد الدنيوي نفسه.

فهمنا لهذه المسألة هنا يحتاج إلى نوع من التركيز، فارتداد الفعل إلى الله ليهيمن على نتائجه لا يعني أن القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه، إلا أن الإنسان باستعلائه القلمي هو الذي غيبها من وعيه، لذلك لم تقل الآية: (كلا إن الإنسان ليطغى أن استغنى) بل ﴿أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى﴾ (٧) والرؤية هنا قضية إحساس وشعور، لا تعبر عن الحقيقة. وهي أن الإنسان ليس مستغنياً في الأصل، ففعله قائم على التسخير، وقوة عمله تأتي على سطح قوة العمل الإلهي المضمنة في الكون بظواهره المنسقة ذات المعنى الإنساني، كذلك فإن وعيه الإنساني مع خلق الله له، هو علم متكافئ مع شروط الحركة الموضوعية نفسها وليس ظاهرة مستقلة التركيب، لذلك فالاستغناء هنا هو شعور وهمي وليس حقيقة كونية.

الإنسان إذن في علمه واستعلائه بالعلم لا ينفك عن ملازمة القدرة الإلهية له. فهو (أي الإنسان) بها يفعل، وذلك بحكم التكافؤ المخلوق بينه وبين عالمه. وبحكم التسخير الرابط: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٩٦) (الصفات: ٩٦) أي إن فعل الإنسان نفسه أو عمله مخلوق بحكم وجوده وتحركه في دائرة التكافؤ بين مخلوقية العالم على نهج طبيعي معين، ومخلوقية الإنسان على نفس النهج. وتتضح معالم: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (٩٦) (الصفات: ٩٦) في التفصيل الذي تحويه الآية: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْإِبِلَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨). فالإنسان - إذن - يتحرك بفعله على سطح قوة الفعل الرباني المبذولة في النسيج الكوني بما في ذلك وجود الإنسان نفسه. والمعنى ذاته يأخذ شكلاً تفصيلياً أكثر في الآيات التي تربط فعل الإنسان بقدرة الله:

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ ءَأَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ
 الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَيَّ أَنْ يُبَدَّلَ امْتَلَاكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾
 وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ
 أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَبًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُعْرِضُونَ
 ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ السَّمَاءِ
 أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
 تُؤْرَقُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكُّرًا وَرَمَقًا
 لِلْمُتَّقِينَ ﴿٧٣﴾ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ ﴿٧٤﴾ ﴿ (الواقعة: ج ٢٧ الآيات من
 ٥٨ وإلى ٧٤).

الله - إذن - يرجع بالفعل على الإنسان، لأن الفعل في أصله راجع
 إلى الله ضمن محتوى القدرة والتسخير والخلق الإنساني وهو ما يعرف
 بالاعتناء في الحركة، والتكافؤ في التقابل بين الإنسان والطبيعة بقوانينها
 الموضوعية. ورجوع الله بالفعل على الإنسان هو مفهوم (دنيوي) وليس
 (أخروي) كما رأينا. وليس كما وقع في خاطر المفسرين، فلو كان القصد
 أخروياً لكان الأرجح لغوياً أن تختتم الآية بـ (إن إلى ربك المنتهى) وليس
 ﴿الرُّجُوعُ﴾. فالرجعى هنا هي من مماثلات (ولله عاقبة الأمور) أي بارتداد
 القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقومات الفعل نفسه وشروطه وبشكل
 دنيوي. وفي هذا السياق أيضاً يختلف الاستخدام القرآني للفظ ﴿كَيْفَ
 تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَتَمُونَ فَأَخِيضْكُمْ ثُمَّ يُمِيتْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ
 تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٢٨).

من الرجوع عن ﴿وَقَطَعْنَا فِي الْأَرْضِ أَصْحَابًا مِنْهُمْ الصَّالِحِينَ وَمِنْهُمْ دُونَ
 ذَلِكَ وَيَلَوْنَهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿١٦٨﴾﴾ (الأعراف: ج ٩ ي:
 ١٦٨) فهي من الرجوع. فالرجوع ارتداد في إطار الحركة نفسها؛ في إطار
 الفعل نفسه؛ في إطار الخلق نفسه، وعلى نحو آني دنيوي. أما الرجوع فإنه
 العود إلى ما كان الأمر عليه في السابق.

ويأتي سياق السورة ليؤكد الإطار الدنيوي لوضعها: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ﴿٩﴾ عَبْدًا إِذَا صَلَّى ﴿١٠﴾ أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى ﴿١١﴾ أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى ﴿١٢﴾ أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿١٣﴾ أَمْ يُعَلِّمُ بَأَنَّ اللَّهَ بَرَى ﴿١٤﴾ كَلَّا لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ لَنَنْفَعَنَّ بِالتَّاصِيَةِ ﴿١٥﴾ نَاصِيَةً كَذِبَهُ خَالِفْتُمْ ﴿١٦﴾ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ ﴿١٧﴾ سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ ﴿١٨﴾ كَلَّا لَا نَفْعُكَ وَاسْتَحْدُ وَأَقْرَب ﴿١٩﴾﴾ (العلق: ٩ - ١٩).

ربما يبدو الإشكال الوحيد هنا - في التشبيه على المعنى الأخروي هو ورود عبارة ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾؛ فالزبانية كما ذهب أغلب المفسرين هم ملائكة العذاب في النار، حيث يدفعون بالكفرة إلى جهنم، والحقيقة أن كلمة زبانية لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن في هذه السورة فقط. أما ملائكة العذاب في النار فقد ورد ذكرهم بعبارة ﴿مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ﴾ وليس زبانية. وقد أطلق من أطلق عليهم (زبانية) تشبيهاً لهم وليس اسماً، والتشبيه يعود إلى الناقة الزبون التي تدفع عن ضرعها - وبهذا المعنى ترد عبارة ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ بمعنى قوة مدافعة الشيء بالشيء، وهي تعكس الارتداد الإلهي على الإنسان بالفعل وضمن نفس شروطه الموضوعية ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (محمد: ج ٢٦ ي: ١) في داخلها وضمنها. وكذلك ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَنَّ اللَّهَ بُلَيْغُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَنَّهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النحل: ج ١٤ ي: ٢٦). ومما يؤكد المعنى الدنيوي في هذه الآية: وضع دعوة الزبانية كمقابل شرطي لـ ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾، وناديه أي (جماعته) دعوة تتم في الدنيا، حيث يتداعى الرهط وليس في الآخرة، فليس ثمة جماعة يلوذ بها الإنسان هناك ﴿وَلَا يَسْتَلُ حِمِيمًا حَمِيمًا﴾ ﴿يُصْرُوفُهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ﴾ ﴿وَصَصِيْبَتِهِ وَأَخِيهِ﴾ ﴿وَفَصِيلَتِهِ﴾ ﴿الَّتِي تُتَوَبَّعُ﴾ ﴿وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُنْجِيهِ﴾ (المعارج: ج ٢٩ الآيات من ١٠ وإلى ١٤). كذلك (الناصية) دلالة على (الجبين) رمز الاستعلاء والكبر والطغيان حيث يسفع بها وهو رمز للإهانة.

فالقُدرة الإلهية في تداخلها مع الفعل البشري تظل مهيمنة على نتائج الفعل البشري الحضارية باحتوائه سلبياً إن كان فعلاً خاطئاً؛ وباحتمائه إيجابياً إن كان فعل صالحاً. وفي الحالتين السلبية أو الإيجابية ترتد عليه في الإطار الموضوعي للحركة نفسها أو من خارجها كما جاءت الأحداث على أيام الرسل قبل النبوة الخاتمة ومن بعدها يدفع الله بالفعل البشري نفسه ضمن الإطار الموضوعي للحركة. فالله موجود في مسيرة الفعل البشري وحركته من حيث لا نشعر، غير أن هذا الوجود يتم بكيفية هي من خصائص القدرة بحيث يصبح الإنسان أيضاً مسؤولاً عن فعله، فالتداخل لا يبطل التمايز ولأن هذا الأمر بالذات أي (وجود الله في مسيرة الفعل البشري) يعتبر من الأمور المستعصية على الأفهام، فقد كرّسه الله ضمن حوار بين نبيه موسى وعبد من عباده الصالحين كما أوضحنا سابقاً.

فالله يرتد بفعل الإنسان عليه - في الحالة الاستعلائية - ويدفعه ليعطي أفضل جوانبه في حالة توافق الإنسان بفعله مع إرادة الله... ووجود الله بالقدرة في مسيرة الفعل البشري يرجع موضوعياً إلى حقيقة هامة وهي أنه في حين يوجد تكافؤ بين الإنسان والإطار الموضوعي لحركته، بحيث يصبح هذا الإنسان قادراً على الفعل، إلا أنه لا يوجد تكافؤ بين الإنسان والحركة الكونية في حجمها المطلق. فيريد الإنسان أمراً يتوافق مع إرادة الله ويتحرك له بأسبابه الموضوعية. وفي هذه الحالة، فإن فعل الإنسان المتوافق مع الإرادة سيأتي محدوداً في نتائجه مع محدودية التكافؤ بين الإنسان والحركة الكونية، فيأتي تدخل الفعل الإلهي كدعم للفعل البشري ليعطيه أكثر من نتائجه الموضوعية وليدفعه بأكثر من إمكانياته ويصحح مساره. هذا ما يسمى (بالتوفيق) المرتبط (بالتوكل). أي إن قاعدة التوكل تستند على حركة موضوعية فعلية بتحرك الإنسان في موضعيته، فيعطيه الله من قدرته المطلقة. وهكذا يتضح وجود الله في مسيرة الفعل البشري. في هذه الحالة بالذات يصبح وجود عناية وتوفيق.

وتدخّل الله في مسيرة الفعل البشري يأخذ شكلاً آخر في تجارب الانحراف الحضاري وذلك باختلال هذا العمل وحجبه عن نتائجه المتوقعة وصرفه إلى العيشية والأزمة ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ يَفِيغَةُ يَحْسَبُهَا الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَرَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٢٩﴾ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَفْشَنُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرِنُّهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٤٥﴾﴾ (النور: ج ١٨ ي: ٣٩ و ٤٥).

إن هذا المبدأ الخاص بوجود الله في مسيرة الفعل البشري توفيقاً وتضليلاً لا يأتي دوماً ضمن مواصفات حتمية، فله تقدير الأمور وللإنسان تدبيرها في إطاره الموضوعي. وكم يبدو لنا أن الله قد قدر التضليل في أمر ما حيث يكون قد قدر العكس تماماً والمسألة ترجع في النهاية إلى أمر دقيق. فكيف يطرح الله الأمر؟

- (١) مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٠٦/٤٠٧ والصياغة هنا للدكتور ماجد فخري - دراسات في الفكر العربي - ص ٨٣.
- (٢) دراسات في الفكر العربي - المصدر نفسه - ص ٨٧.

فهرست الفصل الرابع – (الجزء الثاني)

المحتويات	الصفحات
التفاعل بين عالمي الغيب والشهادة	٤٧١
الفارق بين الخلق والجعل	٤٧٣
حضارة الإنسان على قاعدة التسخير	٤٧٩
الحق غائية الخلق	٤٨٢

الفصل الرابع

الله والإنسان والحضارة

التفاعل بين عالمي الغيب والشهادة:

كيف يحلل القرآن ظواهر الحركة المادية؟ وكيف يحدد علاقة الله بها في مقابل علاقة الإنسان؟ وكيف يستقيم مفهوم قدرة الله المطلقة مع مفاهيم العلم القياسية والاختبارية والتطبيقية؟ وهل الكون مستقل بحركته الطبيعية أم خاضع أنياً لله؟

إن أهمية التجربة الموسوية أنها قد منحت موسى (بُعْداً غيبياً) في تفكيره للتأكيد على وجود الله في الفعل الإنساني والحركة، دون حلولية أو ما ورائية.. ولكنها لم تمنحه (علماً غيبياً) في إطار منهجي، علماً تتحدد قواعده وتضبط حقائقه.. ليدرّس بشكل موضوعي وتستمد منه تطبيقات محدّدة. إن الله يطرح لنا أن النسيج الكوني.. البناء الطبيعي كامل الخلق والتكوين فقد أحسن الله كل شيء خلقه. فالطبيعة في القرآن هي عالم (شهادة) أي وضوح وتعامل مع حقائق ملموسة.. وبما أن جدلية الحياة في عالم الشهادة تقوم على خصائص الطبيعة في صراعاتها وتنايها مما يعني انسحاقاً للإنسان على أرضية التناقضات فإن الله يتخذ لنفسه في عالم (الشهادة) صفة (الرحمة) ناظراً إلى معاناة الإنسان وحتى إلى خطاياهم في هذا الواقع المعقد بعين الرحمة والعناية.. ويضع الله في مقابل عالم الشهادة.. عالم الطبيعة.. عالماً آخر، هو عالم (الغيب) حيث لا جدلية ولا متصارات.. هناك يتخذ الله لنفسه صفة (العزة).. والعزة قوة كلية جاذبة لا تعرف

(الفرق) وإنما كل شيء يرتد إلى الله بمطلق الوضوح كفاعل نهائي:
 ﴿ذَلِكَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ
 خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾﴾ (السجدة: ٦، ٧).

ليس ثمة نقص في الحركة، ولا يجعل الله من مبدأ (العنصر المفقود) في تكوين الطبيعة مجالاً يحتفظ به لتجليات القدرة المطلقة، فالله لا يكمل نقصاً في عمل الطبيعة حيث أحسن خلقها.. كما أن القرآن لا يفسر الخلق الطبيعي بمفهوم (الدفعة الأولى) معتبراً أن الله قد أحسن الخلق منذ البدء وضمنه مقومات الاستمرارية.. كما ينفي القرآن أيضاً فكرة الحلول الإلهي في الطبيعة.. إن الله يضع الأمر بوصفه جديلاً قائماً بين عالمي الغيب والشهادة: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ بِمِقْدَارِهِ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ ﴿٥﴾ ذَلِكَ عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿٦﴾ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ (السجدة: ج ٢١ ي ٥ إلى ٩).. بين العزة والرحمة.. بين المطلق والنسبي.. بين القراءة بالله غيباً.. والقراءة بالقلم شهادة. فالذي يطرحه القرآن هو الترابط بين العالمين على اختلاف خصائصهما ضمن تفاعلية مستمرة.

لم يقهر الله «موسى» بعزته في عالم الشهادة حين اندفع موسى هارباً بالخوف (الأرضي) لحظة تحول عصاه إلى ثعبان. فالمسرح هنا مسرح الطبيعة والأرض.. ولكن الله قهر موسى بالعزة حين أراد موسى اختراق عالم الشهادة إلى عالم الغيب ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرِنِي فَلَمَّا كَلَّمْنَا رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَوِعًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ (الأعراف: ١٤٣). وكانت النتيجة أن خر موسى صعقاً.

الفارق بين الخلق والجعل :

ويوضح الله في آيات السجدة علاقة التفاعل المستمر بين عالمي الغيب والشهادة بالفارق الدقيق في استخدام عبارتي (خلقنا) و (جعلنا)، فالخلق من عالم الغيب كما يقتضي الأمر الإلهي في إبداع الشيء من غير أصل أو احتذاء، أما الجعل فهو من عالم الشهادة حيث مجرى الصيرورة وتحول الشيء من شيء وتصويره على حالة دون أخرى.. والفارق في الاستخدام القرآني واضح لتحمل كل عبارة معنى عالمها.. فالله قد (خلق) الإنسان من (طين) ثم (جعل) نسله من سلالة من ماء مهين. فالخلق أمر إلهي والجعل صيرورة طبيعية وهكذا يلتقي جدل الغيب بجدل الطبيعة ولكنه لقاء على غير انفصال وإنما ضمن قراءة كونية واحدة.. كل آيات (الجعل) في القرآن تعبر عن صيرورة طبيعية نسبية يخاطب بها العقل الإنساني في واقع المتحولات الطبيعية ومعناها للإنسان.. إنها دورة النمو: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَى مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَى ذَلِكَ اللَّهُ فَالِقُ تُوَفِّكُونَ ﴿٩٥﴾ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٩٦﴾﴾ (الأنعام: ج ٧ ي: ٩٥ و ٩٦) ضمن قوانين عالم الشهادة والحسن والطبيعة.. المقيدة إلى الصيرورة وإلى نسبية العلاقة البشرية بمظاهر الخلق.. فالله لم (يخلق) النجوم لتهدي بها فقد خلقها كظواهر فلكية ضمن بيئة كونية شاملة ولكنه (جعلها) لتهدي بها: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٩٧﴾﴾ (الأنعام: ٩٧).

فالجعل يحمل دلالة العلاقة النسبية بالخلق وظواهره في كل آيات الكتاب.. فالجعل إشارة إلى نسبية العلاقة ما بين ظواهر الخلق وحياة الإنسان ضمن عالم الطبيعة أو الشهادة. وهو (جعل) يقوم على (الرحمة).. أما الخلق فصادر خارج النسبية، قائم على العزة التي لا تعرف (فرقاً) عن الله في عالم الغيب.

يمكن للمدقق في القرآن أن يعتمد على آية: ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾ (النحل: ٥)، ليستدل على عدم قيام الفارق في الاستخدام بين العبارتين إذ يستخدم الله هنا (خلق) لتعطي نسبة العلاقة. إن الأمر ليس قطعاً على هذا النحو ولا بد من إيضاح أسلوبنا في التحليل اللغوي للقرآن: ﴿خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَلَّى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ تُطْفَئَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ﴿٤﴾ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ (النحل: ٣ - ٥).

في الآية (٤) تكررت كلمة (الخلق) ولكنها لم تعطف بالواو على كلمة خلق السموات في الآية (٣)، غير أن «والأنعام خلقها» في الآية (٥) جاءت معطوفة على ما قبلها.. خلق الإنسان.. فالخلق في الأنعام ليس ارتباطاً بالدفء والمنافع والأكل للإنسان فهذا (جعل) ولكنه معطوف على خلق الإنسان أي على ظاهرة الخلق الإلهية نفسها. وزيادة في الدقة القرآنية نجد أن هناك ما يسمى بعلامة الوقف الجائز ما بين (والأنعام خلقها) و (لكم فيها...).

هكذا نلاحظ أن: الخلق المطلق والجعل النسبي، في تداخلهما على مسرح الأرض إنما يعكسان تداخل الغيب والشهادة في حركة واسعة لا تغيب عنها حقائق الواقع الموضوعي للحياة ولا تغيب فيها حقائق الهيمنة الإلهية (راجع مسألة آدم في الشروحات والفرق بين الخلق والجعل).

ويتناوب الخلق والجعل في سياق صيرورة تاريخية واحدة لتعطي معنى التداخل بين عالمي الغيب والشهادة ولتربط بينهما بحيث لا يخلد الإنسان إلى جدل الطبيعة (الجعل) ولا يتجاوز كلياً إلى جدل الغيب (الخلق).. مثال على ذلك: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾ (المؤمنون: ج ١٨ ي: ١٢ إلى و ١٤).

إن أهم نتيجة يلتفت حولها التداخل بين عالمي الغيب والشهادة التأكيد على (آنية) الحضور الإلهي. ولكن لماذا؟ للتأكيد على وجود منهجية محددة للتجربة الكونية التي يعيشها الإنسان إلى جانب الكائنات الأخرى غير المرئية العناصر في اتساعنا الكوني اللامتناهي فوق الظاهرة الجسدية، يريد الله أن تتولد هذه المنهجية المبنوثة في تركيب الخلق والحركة الكونية في داخل وعي الإنسان.. أي أن تتحول إلى (وعي معادل) يصبح هو منهجية الإنسان في الحياة، ويتحدد سلوكه بالتالي تبعاً لها. أهم المعالم في منهجية الخلق الكوني عبر الخلق والجعل هو استمداد قيم (الرحمة) الإلهية في (عالم) الشهادة، لتصبح سلوكية للإنسان نفسه يتجاوز بها طغيان المطلق الفردي، نافذاً إلى الوعي بالتسخير الكوني له.

إن الإنسان كائن صغير في كون معقد يحكمه التداخل بين الغيب والشهادة.. وليس للإنسان أن يلغي أياً من طرفي المعادلة وليس له كذلك أن يحتوي أياً من طرفي المعادلة بمنهج الطرف الآخر.. فلو كان الغيب علماً لعلم موسى خارج أسلوب (الترشيد الإخباري) ولتجاوز الله أسلوب الوحي إلى أسلوب آخر، فما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحيّاً (إعلام في خفاء) أو من وراء حجاب. فالوحي هو (تقييد لمطلق الغيب) في حدود نسبية الوعي الإنساني. ولاهوت الأرض هو (تقييد لمطلق الكونية) في حدود نسبية العلاقة بين الوعي الإنساني ومركباته الطبيعية. في إطار هذا الوضع المعقد جعل الله لنا الجمع بين القراءتين.. الغيبية والوضعية.. طريقاً لوعي كوني إلهي.

إن الحكمة الإلهية المطلقة، والقدرة الإلهية المطلقة، والإرادة الإلهية المطلقة.. حين تتحول إلى عالم الصيرورة والجعل فإنها تكتسب في وعينا الطبيعي دلالات (الفرق) وليس (الجمع) ولكنها بالتعبير المطلق تتخذ دلالات (الجمع).. من هنا فإن محاولة احتواء حركة الغيب بوسائط الشهادة معناه احتواء الكلي المطلق بالجزئي المحدود وجعل الجدل بين العالمين

صراعياً وليس تكاملياً. من ذلك أن تقدير الكون بمختلف ظواهره كتجلب مطلق للقدرة الإلهية أمر صحيح دينياً. . غير أن الهدف ليس مجرد التجلي بالقدرة التي تشمل بالخلق ما يتجاوز كل مكتشفات الوعي الإنساني حول النمو عبر خصائص مراحل التطور. الهدف هو (اكتشاف) العلاقة بين الخالق والخلق الكوني، وكيفية التقدير والتدبير.

إن معظم سياق آيات القرآن تنبّه الإنسان إلى ظواهر الخلق المتنوع والمعاني الإنسانية للظاهرة الطبيعية وإلى آثار الرحمة والتسخير. آيات هدفها أن تدفع الإنسان وبشدة، ليتفاعل مع الحياة مستوياً على قاعدة التسخير. فيصبح تفاعله في هذه الحالة نوعاً من الاندماج بالوحدة مع الكون ومع ذاته مما يؤدي إلى تحقيق مفهوم حضاري قائم على سلام كوني في ظل إله يوجه الأمر بالرحمة والعناية. . بمعنى آخر، انكشاف الوعي الإنساني على قيم الخلق الإلهي لتكون قيمه هو كخليفة في الأرض. وسنحلل في الصفحات القادمة كيف جاءت تجربة «سليمان» في هذا الإطار.

حين أغفل الإنسان هذا الجانب واستغرقته التفاصيل الموضوعية أغفل ضمناً صيغة الوحدة الكونية الضابطة لعناصر القوى الطبيعية المتعددة الخصائص في تجاذبها وتقابلها. . فعمد فقط إلى التعامل مع منطق الصراع والنفي في الحركة الكونية بمعزل عن الوحدة الضابطة لحركة الظواهر. وهكذا أعطى الصراع والتضاد في الطبيعة - وهو موجود فعلاً - حجماً ارتفعت معه الوحدة. إن مشكلة كل المدارس العلمية هي إغفالها لواقع وجود الإطارات التي يتمّ ضمنها التحوّل التنازلي. . بحيث يقتضي هذا التحوّل. . مع وجوده في الطبيعة، فترات كونية طويلة حتى يصبح جذرياً على مستوى الشكل. . أي التحوّل من ظاهرة ذات معنى إلى ظاهرة أخرى ذات معنى مغاير. فكوننا يعيش البعدين في آن واحد. . يُعد الأشكال ذات المعنى التي ترتبط جدلية تحولها بتاريخ كوني يضرب في ملايين السنين. . ويُعد الصيرورة والتحوّل عبر جدلية المتناقضات الفاعل على مستوى

اللحظة.. إذن فنحن لا نلغي جدلية التضاد في فعل الطبيعة ولا نسقط انعكاساتها الأيديولوجية. ولكننا فقط نضعها ضمن (تاريخية الشكل) الذي تختلف خصائصه التكوينية كظاهرة ذات معنى.. هذا المعنى ليس بالضرورة (معنى إنسانياً) مطلقاً منذ بداية الخلق. ولكنه في عرفنا لا يضع الإرادة الإلهية المطلقة أمام تساؤل طالما أن الله لم يجعل الغيب علماً. أي إننا لا نستطيع اختصار فعل الغيب بوسائل الشهادة.. وهنا مشكلة تساؤل (زكريا) حول (كيفية) ولادة زوجه العاقر وقد بلغ هو من الكبر عتياً.. فنبهه الله فقط إلى قدرته المطلقة وليس إلى كيفية الخلق. ﴿يَزَكِّرْنَا إِنَّآ نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ أَسمُو يَحْيَى لَمْ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾ قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ آمْرَاتِي عَاقِرًا وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ﴿٨﴾ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَى هَيْنٍ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴿٩﴾﴾ (مريم: ج ١٦ ي: ٧ إلى ٩).

لا يريد الله منا أن نتحول إلى آلهة، وقد أراد البعض منا ذلك، فأعطي ملكوت الأرض ثم انسحق ضمنه، إن الانفتاح الكامل بكل مقومات الوعي، كما تعطيه النفس الإنسانية بحكم تركيبها الكوني، هو أسلوب الوعي ومنهجه المتوافق مع طبيعتها... ولكي نفارق العقل الخرافي... ينبغي التأكيد على أن ما نعينه بطبيعة النفس البشرية لا يفارق هنا منعكسات تطورها عليها... فالتطور من طبيعة وجودها الكوني.

إن الله يمسك بنقطة التلاشي، حيث نمسك نحن بأطراف المكعب، بقوائمه وزواياه.. المحددة.. المجسدة.. في الظاهرة الطبيعية. فالظواهر (فعل إلهي) ولكنها تظهر (لنا) في صورتها الطبيعية. وعلينا أن نتعامل معها بشكل (طبيعي) مع إدراكنا لبعدها غير الطبيعي.. إذن كيف يمكن أن نعبر (البرزخ).

لن نعبره بالتوفيق، ولكن بتوجيه الإنسان إلى استخدام كامل فعالياته الوجودية.. ومنعكسات التطور عليه.. إدراكاً من هذا الإنسان، أن الله لا

يغير سُنَّة ما خلق الكون عليه إلا إذا (اضطر) لذلك، والله لا يضطر، وقد خلق الوضع على سُنَّة ما يجري عليه فما نحن فيه، من خصائص الخلق نفسه.

فما نحن فيه جدل متجدد ودائم بين الحضور الإلهي الكامل والفعل البشري ونتائجه دون أن ندفع عن الإنسان مسؤوليته الذاتية. أي مسؤولية الخلافة بكامل متعلقاتها الحضارية والكونية. والقدرة الإلهية ليست قائمة في الكون كفكرة تعجيزية في مقابل محدودية الإنسان، ولكنها قائمة كقوة دافعة لفعل الإنسان المنطلق بأكثر من إمكانياته الذاتية. فالعلم الذي تعطيه تجربة الإنسان الموضوعية الذاتية هو علم محدود، قياساً إلى إنجازات الإنسان الحضارية: ﴿وَسْتَلُونَا عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، واستخدام صيغة المبني للمجهول في ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ﴾ تعني أن الله - وهو المؤتي أصلاً - يعمد إلى عنصر آخر يرتبط به تركيب هذا الوعي وهو عنصر التكافؤ بين التركيب الإنساني والحركة الموضوعية؛ في حين أن فعل الإنسان الحضاري، وإن انطلق من هذا التكافؤ، إلا أن حجمه ونتائجه تستوي على قاعدة فعل إلهي كامل. فما أُوتيتم من العلم إلا قليلاً ليس القصد منها تحقير الإنسان في مقابل العلم الإلهي، ولكن القصد منها رد الوعي الإنساني إلى عوامل محددة في البناء الكوني، وهو العلم الموضوعي القلمي القائم على شروط الحركة. ورد الوعي الموضوعي إلى عنصر وسيط بين الله والإنسان (الموضع) بلفظة (ما أُوتيتم)، يعني أن فعل الإنسان ينطلق من فكر الموضع وشروطه العلمية المستوعبة الراسخة على أسس موضوعية، غير إن إنجاز الإنسان الحضاري يسمو - بفعل الله في الخلق أصلاً - إلى ما هو أكبر من نتائجه الموضوعية: ﴿كَلَّا تُمِدُّ هُنُوْلًا وَهَتُوْلًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠). فالعطاء غير محظور مع أن علم الموضع قليل. وما بين المطلق والقليل، يأتي الإسناد الإلهي للفعل الحضاري ضمن الكيفية التي أشرنا إليها في الصفحات السابقة. إن هذا المعنى يجعل القول بنفي المعنى

الموضوعي للحركة قولاً غير سليم وهذا ما نعترض به على أفكار «صالح بن عمرو» الذي قال بأنه لا يعي نفسه تحت القبة إلا إذا خلق الله فيه هذا الوعي، فالله قد خلق فيه هذا الوعي حين جعل تركيبه للإنسان مكافئاً في وعيه للإطار الموضوعي للحركة زماناً ومكاناً. ومشكلة صالح تكمن في إهماله للقراءة الثانية.

وهذا العلم الإنساني (القلمي) الذي يأتي مكافئاً للموضوعية ليس محدوداً في ذاته، وليس قليلاً في ذاته، أي في حدود ما تعطيه تجربته ولكنه محدود وقليل قياساً إلى محدودية وقلّة الفكر الموضوعي نفسه قياساً إلى العلم الرباني المحيط تماماً كما أن فعل الإنسان مطلق في ذاته ولكنه محدود إلى فعل الله المطلق.

حضارة الإنسان على قاعدة التسخير:

في هذا الإطار الموضوعي ينطلق الإنسان باتجاه البناء الحضاري غير أن إنجازاته الحضارية تأتي كما قلنا بأكبر من حجم فعله الذاتي لاستوائها على قاعدة الفعل الإلهي في الخلق الكوني، وعلى قاعدة التسخير الحيوي الدافع لحضارة الإنسان. وهذا المدّ الإلهي الذي يتخذ صوراً وكيفيات عديدة، كما سبق لنا أن شرحنا الأمر، من شأنه أن يزيد من مكتسبات الإنسان الحضارية، الأمر الذي يولد تطوراً أكبر من قدرات الإنسان الذاتية نفسها.

فالإنسان وقد خرج من رحم البيئة الكونية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢) فإنه يعود بالإنجاز الحضاري ليندمج من جديد في هذه البيئة الأم. غير أن وعيه محدود بالنسبة لتكوينها الكلي الذي خرج هو كنتاج إلهي عنه: ﴿لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر: ٥٧). فالخلق الكوني مع معاودة الإنسان الاندماج فيه بالعلم الحضاري إلا أنه - أي الخلق الكوني - أكبر من أن يحيط الإنسان به علماً وتأثيراً. ثم إن خلق الإنسان نفسه باعتباره ظاهرة كونية هو أكبر من وعي الإنسان لذاته وللقوى الكونية

الفاعلة فيه، فلا يراها إلا في حدودها الموضوعية بما تعطيه تجربته. يمكن للإنسان أن يبحث في العدوى التي تنتقل إليه من أقرب جسم إليه. ولكن يصعب عليه ضمن أرقى مستويات وعيه العلمي أن يدرك كيفية انفعاله بأقرب نجم في مجموعتنا الشمسية: ﴿فَلَا أَقْسَمُ بِمَوْجِعِ النُّجُومِ﴾ (٧٥) وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّتَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ (الواقعة: ٧٥، ٧٦). والإشارة هنا للموقع وليس للنجم في حد ذاته. ولا نعني هنا التنجيم والطلاسم ولكن المعلومة العلمية المحددة.

في هذا الإطار الذي ينطلق فيه الفعل الإنساني من قاعدة الفعل الإلهي في الكون المسخر، والذي يتصل بالمد الإلهي في تطوره ارتقى الإنسان عبر القلم ومنجزاته الحضارية إلى حدود رائعة للغاية تقف دليلاً على روعة الخلق الإنساني. وهكذا ينمو الإنسان حضارياً مندمجاً بالكون وموسعاً لحدود الزمان والمكان، ممتداً إلى الفضاء وأعماق البحار وباطن الأرض، ومتجاوزاً لمدرجات العقل الطبيعي المجردة التي سبقت ثورته العلمية والتكنولوجية. ووضع هذا الامتداد تحت تصرفه، لا أسراراً جديدة كان يغلق عليها الرحمن في خزائنه الخاصة حتى لا يسرقها «برومثيوس»، ولكن معلومات جديدة أودعها الله رحمَ التسخير الكوني، وحفز الإنسان للوصول إليها متى ما اقتضى تطوره واقتضت حاجته الرقي إليها فهو ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَبَاطِنَهُ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ﴾ (لقمان: ج ٢١).

بهذا المعنى يصبح الله حاضراً في وجود الإنسان وتطوره ضمن فعل كوني حضاري ومتطور، دون أن يلغي ذلك المعنى الموضوعي لوجود الإنسان وفعله الذاتي. وهكذا يستقيم معنى الخلافة باعتباره معنى متعلقاً بالله وبالإنسان في نفس الوقت، فالإنسان خليفة، وخلافته ليست صورية أو عاجزة، بل هي خلافة أسجدت لها الملائكة، وعلم بموجبها الإنسان

الأسماء كلها، فهي خلافة بكل معاني القوة والإبداع والفعل. وكون الإنسان خليفة لله تعطي الإنسان في فعله من قوة الله وقدرته وتسخيره، فلفظة خليفة تعني أن يخلف الإنسان غيره في موقعه وهذا ليس بالموقع البسيط عن الله فكيف حين يسخر الله قوته وقدرته لفعل الإنسان وتحقيقه مهام الخلافة.. فالخلافة ذات عمق ذاتي في أصل تكوين الإنسان وقدراته، وذات عمق إلهي في التسخير المطلق الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري. فالله بحكم هذا الوضع يصبح مسؤولاً عن ما يحدثه الإنسان في الكون لأن الإنسان يحدث ما يحدث حضارياً بدعم الله الكوني له. وعلى نحو آني وبكيفية ربانية شرحنا بعض أبعادها.

هذا التوضيح القرآني لقيام الفعل الإنساني بالقدرة الإلهية جرّ بعض المفسرين والمفكرين إلى استنتاجات خاطئة لأنهم نشطوا عقلياً خارج الوعي القرآني للمسائل في وحدتها المنهجية. فالبعض من المفسرين لم يدرك معنى (الذنب) البشري برده الفعل الإنساني مطلقاً إلى القدرة الإلهية مهملاً سياق القراءة الثانية. والبعض من المفكرين طعن في مضمون القدرة الإلهية في الفعل البشري مهملاً سياق القراءة الأولى. وتولدت الاستنتاجات عن بعضها بشكل جدلي ووصلت إلى طرق مسدودة. أما نحن وبجمعنا بين القراءتين فإنما نسعى لضبط المسائل في إطار وحدتها المنهجية لتبين وجود القدرة الإلهية في مسار الفعل الحضاري البشري وانعكاسها عليه بتائج محددة. فما هي هذه النتائج؟

إن الصورة التي يفصلها القرآن لطبيعة الخلق الكوني بما فيه الإنسان تجعل الحياة تتخذ نهجاً محدداً باتجاه واحد وهو اتجاه السلم والوحدة.. سلام بين الله والإنسان؛ الذي خلق كل شيء فأحسنه وبدأ خلق الإنسان من طين. وسلام بين الإنسان والكون الذي فصلت آياته وأحكمت للإنسان، وسلام بين الإنسان وذاته الاجتماعية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢٠٨﴾ (البقرة: ٢٠٨).

وهكذا يستجيب الله للإنسان: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ (إبراهيم: ٣٤).

وهكذا يستجيب الكون فيندمج الإنسان فيه دون حرج، فحين يعمد الإنسان إلى (قهر) الطبيعة تستجيب له بعطائها المسخر حتى خارج فعله، كعسل يخرج من نحل، ولبن ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين. وحين يريد (غزو) الفضاء يرحب به الفضاء، ويكشف له المزيد من متاحات العلوم ليجري تجاربه البيولوجية في أوضاع مختلفة ويقوي شبكات اتصالاته الفضائية. وحين يريد غزو الأعماق البحرية يجد ممالك هي آية في التسخير وحين يجسّ باطن الأرض تندفق في ساحته نפטاً ومعادن أخرى وتجري أنهاراً من مياه. إذن لم يسرق «برومثيوس» شيئاً. وهكذا يتضح عملياً وعبر الإنجاز الحضاري للإنسان أن قدرة الله ليست مطروحة قرآنيّاً كعنوان تعجيزي للإنسان، ولكنها مطروحة كهيمنة واقعة للفعل الإنساني على مستوى كوني وبأكبر مما تتيحه قدرات الإنسان الذاتية. بل إن العلم المسنود بالدفع الإلهي سيمضي بالإنسان إلى حدود لا يتصورها حتى إنسان القرن العشرين، وسيدخل مناطق كان يحسبها محرّمة عليه بمنطق الآيات المتشابهات، وسيكتشف في خصائص الخلق الكوني ما هو غير مادي بعرفه، وسيصل إلى فهم للحركة يرقى حتى على فهم العلوم الفضائية وتجاربها الفزيائية الراهنة. فكل جزء كوني هو مسخر للإنسان.

الحق غائبة الخلق:

في مقابل هذا الدفع الحضاري الضخم لا يطلب الله من الإنسان (خليفته في الأرض) إلا أن يحكم سلوكيته الحضارية بما يأتي منسجماً مع حقيقة الخلق الكوني. فكلّ صفة يتخذها الإنسان في سلوكه الحضاري بما يخالف الحقيقة الكونية يعتبرها الله (باطلاً) ليس جديراً بالبقاء.. وليس هذا الباطل إلا الوجه المعاكس (للحق) المتجلّي في الخلق الكوني ونهجه

وحكمته: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْبٍ ۖ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩) ﴿(الدخان: ٣٨، ٣٩).﴾

فالحق هو المعاني الإيجابية المتجسدة في الخلق الكوني من تسخير ورحمة ووحدة وسلام، أما الباطل فهو الأشكال السلوكية التي تحاول أن تبطل هذه المعاني وتزيّفها وتعطيها معاني معاكسة، وبما أن هذه الأشكال (الباطلة) تقوم على نفس مقومات التسخير - مع تعمد نفيها - أي تنطلق بالحق لتزيّفه، فقد جعل الله معركة جلاء الحق (معركته) التي لا يتهاون فيها. فالله لا يسلم الكون ليعبث فيه الإنسان بما يخالف حقيقة النهج الكوني فيقذف الله الحق على الباطل فيدمغه فهو زاهق.

إن من سمات الهيمنة الإلهية الكونية في سياقها الآني الذي يدفع بفعل الإنسان الحضاري، أنها تأتي في نفس الوقت كضمانة كونية لسلوك الإنسان الحضاري. أي توجيه الإنسان على طريق الوحدة والسلام وليس على طريق الصراع والحرب. فقدرة الله المطلقة الدافعة للإنسان ليست سيفاً مسلطاً على رقاب البشر إلا إذا اختار البشر أنفسهم الانحراف بما خلقه الله لهم وجعلهم مستخلفين فيه عن الحق. وليس هذا الحق سراً مغلقاً على الأفهام بل هو حقيقة تتجلى في طبيعة الخلق الكوني والعلاقة بين الظواهر المكونة لتعطي المعنى الإنساني والمسخرة للإنسان علاقة التسخير والوحدة والسلام. فهل يقبل الله أن يأتي فعل الإنسان المستند على قدرته المطلقة فساداً في الأرض ودماراً؟ ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ﴾ (١١٦) (المؤمنون: ١١٦).

يعود الله بالإنسان وفي كلّ الآيات القرآنية ليساعده على استمداد نهجه الحضاري المتكافئ وتجربة الخلق الكوني، فيضرب الله للناس أمثالهم، ليسلكوا كما يقتضي الخلق الكوني ويتحدوا بحكمته ونتيجته. ويحمل الله القرآن من التشريعات والتوجيهات ما نفسره بأنه الإدراك الموضوعي المقابل للحركة الكونية ليستمد منها الإنسان سلوكه ومنهجيته، بحيث يحيا في سلام

مع ربه ومع الكون ومع ذاته الاجتماعية ويطرح الله أمامه السبل التشريعية لذلك ولا يهمل شاردة ولا وأردة.

كل ما أتى به القرآن من تشريع وتوجيه له دلالاته في النسيج الكوني وفي حكمته، ولا يبقى على الإنسان إلا أن يندمج بالوعي في هذا النسيج المحكم ليحقق ما يفوق تصوورها في عالم الإبداع والفعل، لا على المستوى الموضوعي فقط، ولكن على المستوى الكوني ليصبح بالفعل خليفة عن الله في الأرض. هذا يتطلب مسيرة كونية عبر جمع للقراءتين في كل واحد، وبالمدى الذي يعطيه الله لوعي الإنسان.

غير أن مسيرة الإنسان وتجربته الذاتية تأتي على نحو يتنافى غالباً مع حكمة النسيج الكوني ومنطلقه بالتناقض معه رغماً عن استوائها على قاعدة الفعل الإلهي بما فيه من تسخير. يتحرك الإنسان بالقلم ويغفل القراءة الأولى، ثم يجرفه القلم الموضوعي وتشد أنفاسه إلى منجزاته الحضارية فتلبسه حالة من (الاتحاد بالطبيعة) وتتجلى هذه الحالة في انكفائه الذاتي على (قوة عمله) باعتبارها القدرة الواعية المقابلة لحركة الطبيعة وظواهرها والفاعلة فيها بالتحليل والتنظيم: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّافٍ﴾ (العلق: ٦، ٧). يتناسى الإنسان علاقة الله بالقلم الذي يسوقه إلى المعرفة المنهجية، ويتناسى الكون بظواهره الطبيعية ذات المعنى الإنساني، ويتناسى مقومات التسخير واستجابة الكون المعطاة له، ويتناسى دفع الله له فعلياً وحضارياً من داخل الحركة الموضوعية وخارجها. ويتناسى خلقه المتكافئ مع مقومات الوجود باعتباره هو نفسه ظاهرة خلقية ذات معنى. ويتناسى أن فعله قائم على قدرة إلهية محفزة ومهيئة. يتناسى كل ذلك ويركن إلى (قوة عمله) ويضعها في مقابل الكون.

تلبس الإنسان بحالة القوة الذاتية في الفعل سرعان ما تنسج حول الإنسان شعوراً بمطلقه الذاتي، ثم ينعكس هذا المطلق الذاتي على علاقته بالطبيعة وبالمجتمع، فيحل الصراع بدلاً عن السلام، والانقسام بدلاً عن

الوحدة، ولا يصبح ثمة معنى للوحدة والسلام إلا في حدود المنفعة
الموضعية لحركة المطلق الإنساني الذاتي. . القبيلة والطبقة. وهذه الأشكال
المختلفة التي تتكاثر على مستوى الانقسام والصراع والأخلاق. فكل تركيب
كوني يفقد معناه الطبيعي وروحه الإيجابية فيتحول إلى المعنى الذي يعطيه
له الإنسان من خلال شعوره بالمطلق الذاتي. هنا يغيب الله عن الوعي
وتغيب حكمته في النسيج الكوني فماذا تكون النتائج الحضارية؟ ماذا تكون
نتيجة إهمال هذه المعاني؟

فهرست الفصل الخامس – (الجزء الثاني)

الصفحات	المحتويات
٤٨٩	تضخم المطلق الذاتي للإنسان
٤٩٠	المطلق الذاتي وفقدان القيم الكونية
٤٩٢	إشكالية سحب الجزئي على الكلي
٤٩٦	صراعات اللاهوت والوضعية وغياب الحقيقة الكونية

الفصل الخامس

الارتداد الذاتي إلى فكر الموضع

حين يرتد الإنسان من الكونية، بالأبعاد التي ذكرناها إلى الموضعية، فإنه يختصر بذلك نفسه إلى حدودها الطبيعية الدنيا، كما يختصر وجوده إلى حدود الحركة وشروطها المادية الضيقة قياساً إلى الاتساع الكوني. ثم ينعكس هذا الموقف على كيفية البناء الحضاري للإنسان، على مستوى الأسلوب والنتائج.

ماذا يخسر الإنسان بالارتداد من الشمولية الكونية إلى الموضعية..؟ إنه يخسر المعنى الحقيقي الكلي لوجوده وتجربته، إذ إنه يستمدّ هذه المعاني من متضمنات الكونية وليس من متضمنات الموضعية. ليس ثمة نسيج موضعي مشيناً على حكمة معينة يستمد منها الإنسان مفهوم التسخير والرحمة إذ يكتشف نفسه وقد أسقط القراءة الأولى في ضيق التقابل الثنائي بينه وبين ظواهر الحركة المشروطة. وهنا لا يتبين الإنسان إلا فعل ذاته وفق فهمه لشروط الحركة وخصائص المادة. وحتى هذا الفهم يأتي خالياً من رؤية متاحات التسخير في الإطار الموضعي نفسه فثمة رغبة دفينية في أعماق الإنسان ليكون السيد المطلق لهذا الموضع. فلا يقبل أن يتواجد الله فيه ولو على مستوى الرحمة والتسخير. فطلب الرحمة كما يبدو للبعض هو من شيم الضعفاء.

تضخم المطلق الذاتي للإنسان:

ويجد الإنسان نفسه قادراً على الإنجاز الحضاري المتطور في ظل العلاقة الثنائية بينه وبين الشروط الموضعية للحركة (غافلاً عن الله). لم يقل

يوماً (إن شاء الله) وقد وصل إلى القمر. ويؤدي هذا الإنجاز إلى تضخيم شعور الإنسان بذاته وإلى تكريس معاني المطلق الذاتي في داخله، من هنا يعمد الإنسان إلى نسج تصوره الخاص للكون ولتجربته الوجودية معتمداً على النتائج الفكرية المتولدة عن العلاقة الثنائية نفسها بينه وبين الحركة الموضوعية. أي عن الاتحاد بينه وبين الطبيعة. ثم يكتسب هذا الاتحاد المكاني الزماني المحدود طابعاً إلهياً خاصاً معاضاً لعلاقة الله بالكون فيغيب تدريجياً الطابع الإلهي للكون ويحلّ محلّه الطابع البشري الموضوعي المتحرّك بالمطلق الذاتي.

يصبح الله فكرة مثالية مصدرها الإنسان في لحظات ضعفه الحضاري ولكنه - أي الإنسان - يردّ هذه الفكرة إلى مصدرها في لحظات القوة. وبنفس الألوهية يجردّ الكون من صفات الخلق الإلهي وأبعاده ويختصره إلى حدود ما يعطيه الموضوع. وماذا يعطي الموضوع؟. يعطي المعلومة العلمية التي تبدو للإنسان مستقلة في حدودها الظاهرية عن البناء الكوني المشياً برحمة التسخير. بهذا الأسلوب يختصر الإنسان نفسه إلى كائن طبيعي ويختصر الكونية إلى مقطع من زمان ومكان فيعيش الإنسان حالة انفصال وجودي عن رحمة الكوني بما يحتويه من أبعاد غير مرئية وهي أبعاد أساسية في البناء الكوني وفي تجربة الإنسان الكلية.

المعلومة العلمية في شكلها الموضوعي حين تؤول فلسفياً تختصر الإنسان وعلاقاته الكونية. فلا يعود الإنسان قادراً على الرؤية الشاملة والتعامل مع حقائقها وقد أسر نفسه بالرؤية الموضوعية، وتحوّل معها من إنسان إلى كائن طبيعي.

المطلق الذاتي وفقدان القيم الكونية:

هذا الانزلاق له نتائج خطيرة جداً في التركيب السلوكي للإنسان. لم يعد ثمة وعي يستمدّه من التجربة الكونية ولم تعد ثمة قيم أخلاقية يستمدّها منها. . التسخير بالرحمة الذي يتجلى في البناء الكوني والظواهر

المشيأة إنسانياً والتي تولّد في الإنسان شعوراً بالألفة مع الكون ومع ذاته الاجتماعية تتحول في فكر الموضوع إلى علاقات قوة وصراع يصدر عن مطلق الإنسان الذاتي ويسقطه على علاقاته بالطبيعة ويفرض على نفسه ألا يتعامل مع الكون إلا في هذه الحدود. إنه في هذه الحالة يغيب الله ثم تغيب الحكمة الإلهية في الكون ويرد الأمر كلّه إلى مطلقه الذاتي ثم يختصر نفسه إلى حدود الموضوع فماذا يبقى للإنسان في تجربته الوجودية؟ إنه ينتقل من الاتساع إلى الضيق منطلقاً من مطلقه الذاتي وكائنته الطبيعية.

في هذه الحالة يختصر الكون بكل أبعاده الفكرية وفعالياته الوجودية إلى حدود الرؤية الضيقة. تفقد القيم الإنسانية المقابلة للنسيج الكوني في كليته معانيها الأخلاقية ويفقد الإنسان معناه الإنساني ويتحول إلى وحدة بيولوجية متعددة الخصائص في حدود ما تعطيه تجربة المكان من توجهات غريزية بحتة. حتى أبسط المعاني التي يعيشها الإنسان كحقيقة واقعة كالحب والظواهر العاطفية تحول هي الأخرى إلى العمل المخبري لتأخذ طريقها إلى التشخيص العلمي ولتتحول إلى معلومة علمية.

قد ضيق الإنسان حدود الوعي على نفسه حين عمد إلى حصر ذاته بعلمه فجعل ظواهر ما يعلم في الحركة قيماً علمياً على وعيه تبطل خارج حدوده كل أنواع المعلومات والمدركات. وكما يحاول الإنسان سبر أغواره الذاتية بفكر محدود فإنه يحاول كذلك سبر الغور الكوني بفكر محدود فلا يخرج إلا بفهم جزئي موضعي لا تستقيم معه الحقائق في كليتها. وهكذا نجد أن ارتداد الإنسان الذاتي إلى فكر المعلومة الموضوعية في المكان الجزئي (الظاهرة) لا ينتج عنه إلا طمس لأبعاد الكونية في التجربة الإنسانية وتقييد لفعالية الإنسان بتقييد فعالية الوجود نفسها في البدء.

في هذا المجال لاحظ بعضهم تلك الأخلاقية المتعالية والمتعجرفة التي يعالج بها بعض العلماء الوضعيين المتطرفين والفلاسفة مشكلة المعرفة. فحين نقبل بوجهة نظرهم فإننا لن نجد أساساً لحقيقة موثوقة في الفن

والأدب والدين. كل هذه المنظومات سيحكم عليها بالبر كعاطفية وذاتية لأنه لا يمكن تناولها بالقياس العلمي ولا يمكن إخضاعها للمعنى العلمي المعروف بمصطلح التجريبية. فالعلم الموضوعي يقصر نفسه فقط على تلك الموضوعات في الحياة القابلة للمعالجة التحقيقية نسبياً. الحقيقة في المعلومة العلمية مرتبهة بالوضع الاختباري ولأبعد مدى ممكن.

هكذا حكم على المعرفة الكونية - خارج ما تعطيه المعلومة العلمية - بالنفي عن عالم الوعي العلمي غير أن آثار هذه المعرفة تظل حية في تكوين الإنسان لأنه يمارسها عبر اتصاله الإدراكي اليومي بالحياة. . إن الإنسان يمارس في مقابل الكون (تنبهاً كلياً) وعلى نحو شامل غير أن المعلومة العلمية تريد اختصار هذا التنبه الكلي إلى تنبه جزئي اختباري قابل للتحكم في الأشياء. بل يرفض الأسلوب العلمي حتى إدماج المعرفة التي تتم خارج وعيه بمعرفته فيصد عن ساحته أولئك القائلين بأسلوب المشاركة الحدسية في المعرفة. مع ذلك وبالرغم من كل أقوال الفلاسفة الوضعيين الذين ينطلقون من عالم المعلومة المعتمدة على التدقيق العلمي - التجريبي؛ نلاحظ - بالرغم من ذلك - أن المعلومة العلمية في تعاملها مع الأشياء بالرغم من دقتها النسبية تفتقر إلى اليقين الكلي وتقوم كحقيقة جزئية إزاء الوجود الكوني إلى حد كبير.

إشكالية سحب الجزئي على الكلي:

خطورة الفلسفة الوضعية أنها تلجأ إلى تعميم استنتاجاتها عن المعلومة العلمية على المستوى الكوني أي تسحب الجزء على الكل غير أن الخلق الكوني بما رأيناه من مظاهر الكثرة المشيئة المتعددة الخصائص وفي حدود تركيب الظاهرة الطبيعية كظاهرة ذات معنى إنساني تجعل هذا التعميم ضرباً من الوهم.

إن كل ما فعله الفلاسفة الوضعيون بكلّ مدارسهم هو أنهم قد سحبوا المعلومة العلمية من حيزها الجزئي لتشكل منطوقاً عاماً للتجربة الوجودية.

وهكذا أصبح الجزء حكماً على الكل لأن الإنسان لا يستطيع أن يحقق مطلقه الذاتي إلا في حدود هذا الجزء الموضوعي. هكذا بنى من الجزء الطبيعي فلسفة اجتماعية كاملة؛ فما يستمدّ بشكل جزئي من الطبيعة يتحول إلى نهج كامل في الفلسفة الاجتماعية علماً بأن الجزء الطبيعي لا يعكس الحقيقة الطبيعية نفسها في نسيجها المادي الكوني. فالاختبار القياسي يصل إلى نقطة التلاشي في إطار المنظومة الكونية للحركة الطبيعية ولا يعود قادراً على متابعة حيوية الخلق الإلهي في استخراج الحياة من الموت واستخراج الموت من الحياة وفي تنوع الظواهر بأكثر مما تعطى حقائقها الطبيعية وتحريك هذه الظواهر في اتجاه خلقي هادف بالوعي غير الطبيعي لتعطي الظاهرة ذات المعنى الإنساني، ولتستوي على قاعدة التسخير المطلق للإنسان. التسخير حتى خارج قوة عمل الإنسان الذاتي. فالحقائق الكونية في كليّاتها تنفي التعميم المستمد عن الظاهرة الجزئية وهذا القول ليس بحدسي أو تأملي بل هو قول اختباري وقياسي دقيق.

إن النفاذ إلى كيفية الخلق هو أمر إلهي دقيق المعنى و متاح لمن يريد ذلك بوعي مفتوح، أمّا الاستناد إلى ما تعطيه الظاهرة في جزئيتها ليعمم ذلك على الكل فإنه نوع من الجهل العلمي بالظواهر الكونية الطبيعية نفسها في علاقاتها. ولن تحل نظرية العنصر المفقود ولا نظرية النمو عبر خصائص التطور المعقدة مشكلة الإصرار على التعميم العلمي الجزئي. إنها تحل مشكلة نفسية وليس علمية ولكنه حل ظاهري وخاطيء.

من هنا لا يسعنا إلا أن نرفض التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية الموضوعية لأنها تتناقض تناقضاً فادحاً مع التركيب الطبيعي نفسه للخلق الكوني، ولكننا نقبل بها ونتعامل معها ونقيم عليها قواعد حياتنا في حدودها الموضوعية باعتبارها صيغة من صيغ التركيب الكوني وليست الصيغة المطلقة.

إننا نلاحظ دوماً في تاريخ تأثير النظرية العلمية على الفكر والفلسفة البشرية أن الفكر البشري يمضي في تأويل النظرية العلمية على شكل أرسطي

ليصنع منها نظاماً كونياً شاملاً هو أكبر من حجمها وقوتها العلمية. أي إن الحكم الفلسفي الذي تتخذه النظرية العلمية على الصعيد الاجتماعي هو أكبر من حجمها الذي تتخذه على الصعيد الطبيعي نفسه. هكذا الإنسان بمجرد أن يجد نظرية علمية يهرع لبناء نظام فلسفي كوني على أساسها. وحين يعثر على نظرية أخرى مخالفة وأكثر تطوراً فإنه سرعان ما ينقض الأولى ليعشق الثانية عشقاً كونياً. هكذا تأتي علاقة الإنسان بالنظرية العلمية في مجرى التطور الثوري.

فبعد «النقد الكانتي» لمقولات العقل سقط بناء فلسفي تاريخي كامل في حياة البشرية ثم جاء العلم لي طرح نظريات جديدة بديلاً عن المقولات العقلية. وترافق هذا العطاء العلمي الجزئي مع قابلية اجتماعية ثورية تطورية كانت تنفي القديم وتستبدله بالجديد. وهكذا يهدم الإنسان عبر الزمن التمثلات الأيديولوجية القديمة.

لسنا في معرض الدفاع هنا عن هذه التمثلات الأيديولوجية القديمة فهي قد وردت إلى مختبرات الحضارة الأوروبية عبر الفكر الكنسي المسيحي الذي لا يعكس حقيقة الفكر الديني المسيحي وقد كان لهذا الجانب تأثيره الحاسم في مجرى التطور الفكري الأوروبي وفي طبيعة النقد الذي قوبلت به الأفكار الدينية هناك. كما أننا لسنا في معرض المناقشة التفصيلية هنا لكيفية فعل العقل الطبيعي أو من قبله الإحيائي. ما يهمنا في هذا المجال بالذات هو نقد العقل العلمي في تأويلاته الفلسفية ونقد الكيفية التي تمّ بها هذا التأويل بحيث سحبت الظاهرة الطبيعية بأكبر من حجمها في تعميم كوني. أما انحرافات العقل الإحيائي والطبيعي وتجسد ذلك في الفكر الكنسي فلها مجال آخر بالرغم من أن هذه الانحرافات قد أعطت تأكيدات على مفاضلة الفكر العلمي بالنسبة لها في سياق التجربة الأوروبية. كما أنها دعمت النظرية العلمية بسياق ثوري تجديدي.

قبل أن يقول «نيوتن» بآلية الكون كان الصراع عنيفاً بين الكنيسة

والأمراء الإقطاعيين، فأحيت كل القوى المضادة للكنيسة مقولات الفكر الفلسفي اليوناني ومنطقه كما أحيت التراث الروماني. وحين جاءت نظرية «نيوتن» في آلية الكون والدفعة الإلهية الماورائية وترافقت مع النقد الكانتي للعقل استمدت منهما قوى التغيير طاقة جديدة في صراعها ضد الفكر الكنسي لزعزعة وجود الكنيسة كمؤسسة ذات قوة اجتماعية وسياسية. فالنظرية «النيوتينية» اكتسبت قيمة ثورية اجتماعية أكثر من قيمتها العلمية الطبيعية، وليست «الكانتية» سوى ترديد لذبذباتها في عالم المعرفة والمجتمع.

هنا يظهر الفارق جلياً بين النظرة العلمية المجردة للمعلومة الطبيعية في حدودها الجزئية وبين التداخلات التاريخية والاجتماعية التي تتحول بهذه المعلومة إلى تأويل فلسفي شامل. فالمعلومة العلمية تهتم كما قلنا بنتائجها الجزئية المختبرية بغض النظر عن النتائج التي تعكسها على الفكر الإنساني حين تأويلها فلسفياً لتخدم أغراضاً اجتماعية معينة. غير أن عدم وجود فهم ديني صحيح تتولد عنه فلسفة كونية صحيحة بالإضافة إلى نشاط الفلاسفة الوضعيين في مجرى التجديد يساعدان على إفساح المجال لتأويل النظرية العلمية بأكبر من حجمها الكوني. «فنيوتن» حين استنتج من ملاحظاته آلية الحركة الكونية أدى ذلك لتوليد شعور باستقرار الظواهر الكونية ضمن ناظم آلي معين خلافاً للشعور الذي كانت تثيره الكنيسة بفوضى العالم وطرحها للقدرة الإلهية كناظم وحيد. لقد هدم «نيوتن» التصور الكنسي للحركة الكونية فأصبح أمام الأوروبيين أن يتأولوا فلسفة جديدة توفق بين أصول الدين وحقائق العصر أو أن تتجه أوروبا إذا تعذر عليها امتطاء الحصانين إلى التعلق بمعطيات العصر العلمية ونسج بناء فلسفي كوني (وضعي).

ثم نسفت الفكرة الكونية الآلية التي افترضت عنصر الثبات في الحركة وجاءت الفكرة التطورية الدارونية لتقدم مفهوماً عن أصل الإنسان مختلفاً عن مفهوم الكنيسة؛ المفهوم التطوري. وهنا أصبح أمام الأوروبي أن يتأول

فلسفة جديدة فتحول بالفكرة الإلهية من الماورائية الآلية إلى الحلولية في النمو عبر مراحل التطور المعقدة الخصائص وهكذا مضى الإنسان الأوروبي يعيد صياغة مفاهيمه الفلسفية على ضوء منجزات العصر العلمية..

يتم هذا التأويل دوماً في إطار الدفع التاريخي لقوى المجتمع التي تبحث عن غطاء فلسفي لشرعيتها في مقابل المؤسسات التقليدية القديمة. وقد استطاعت قوى التطور أن تهدم بالفعل هذه المؤسسات مما جعل إنسان المعلومة العلمية يبدو أكثر التصاقاً بقيمتها التأويلية. ثم جاءت اكتشافات العلم في التحريك والديناميكية نافية إلى حد ما مفهوم الحلولية والتطورية المتعلقة بالعنصر المفقود وراثة الحركة إلى ذاتية المتحرك فتولدت المفاهيم المادية الجدلية وأسقطت نفسها على حركة التاريخ وهكذا ولدت الماركسية. وقبعت الحلولية التطورية في أروقة المجتمع الرأسمالي واتجهت التحريكية المادية (الجدلية) لتقود البشرية نحو منعطف اشتراكي. أما الكنيسة فقد بقيت في زاوية ضيقة من تركيب الدماغ الأوروبي تنشط فيه كما تنشط بعض أنواع البكتريا في لحظات الضعف أي بعد الخمسين أو الستين من العمر أحياناً.

صراعات اللاهوت والوضعية وغياب الحقيقة الكونية:

لا يسع من يتصل بتكوين العقل الأوروبي إلا أن يلاحظ أنّ الصراع القائم بين التأويل الفلسفي للمعلومة العلمية من جانب والفكر الديني الكنسي من جانب آخر كان يفتقر إلى أساسيات الحقيقة الكونية في طرفيه المتصارعين. أي الحقيقة كما جاء بها القرآن. لذلك من الصعب أن نردّ كل الخطيئة إلى الفكر الوضعي في تأويله للمعلومة العلمية فلسفياً. فقد غيّبت الكنيسة الحقيقة الكونية في فكرها الديني وجاءت سيرتها التاريخية كمؤسسة اجتماعية وكحليف دائم لقوى التخلف والجمود الفكري. جسدت الله في إنسان ثم غيّبت الحركة عن الواقع ثم جاء العلم فغيبها بإلهها المتجسد وغيبها عن الحركة في الواقع. فالسياق التاريخي لتطور الفكر الأوروبي هو سياق يتسم بالتطرف القائم على ردود الفعل السلبية حيث يضيع المدخل

الصحيح وتضيق الحقيقة الكونية في وحدتها المنهجية ويجد الإنسان نفسه تائهاً عن الخط السليم. . عن الصراط المستقيم ولكنه تيه ضلال وليس تيه مكابرة. هكذا يحلل القرآن الأمر:

«اهدنا الصراط المستقيم [القرآن] صراط الذين أنعمت عليهم [المسلمين] غير المفضوب عليهم [اليهود] ولا الضالين [المسيحيين].» .

غير أنه وبالرغم من كل أنواع التبريرات التي يمكن أن تشفع للحضارة الأوروبية في مسيرتها إلا أنه يبقى عليها أن تواجه نتائج ضلالها على نحو كوني وآني. فالخطأ لا يؤدي إلا إلى سلسلة من الأخطاء التي تنعكس في نهايتها على مصير الفعل الإنساني. فالنظريات الأوروبية التاريخية والاجتماعية قد أنشأت بدائل فلسفية كونية على نتائج معلومة جزئية وفي إطار الصراع العنيف الذي تحرك ضمنه التطور الأوروبي في سياقه الخاص. وتكون النتيجة دوماً أن الاعتماد على مقدمات خاطئة تاريخياً واجتماعياً لا بد أن يتولد عنه سلسلة من الأخطاء التطبيقية في التجربة الأوروبية نفسها. فيجد الإنسان نفسه مشدوداً إلى دائرة التطور الكمي التي تتسع ولكنها تظل متحركة في حلقة مفرغة. فعبر المعلومة الجزئية تفقد الحضارة الأوروبية المفهوم الكيفي للبناء الكوني كما قدره الله وتفقد بالتالي المثل الأخلاقية المقابلة لكيفية البناء الذي يستوي على علاقات التفاعل والوحدة فتتحرك الحضارة الأوروبية عبر المطلق الذاتي في علاقته بالموضع فلا ترى من خلال الكثرة المكانية وانقساماتها إلا روح التضاد والتطور الأعمى فتشكل نفسها به كما هو التاريخ الأوروبي نفسه الذي فقد حقيقة الوحدة منذ البدء.

هكذا اختصر الإنسان الأوروبي وعيه إلى حدود ما تعطيه المعلومة العلمية في شكلها الموضوعي، ومضى نحو الاندماج بالظاهرة الطبيعية في كفاءتها التفصيلية لا بالكون في وحدته الطبيعية المسخرة والفارق المفهومي نوعي بين الحالتين، فالانغماس في الكثرة التفصيلية يمكن أن يؤدي إلى

إنجاز علمي موضعي ولكنه لا يؤدي إلى تعميم فلسفي كوني.

صحيح أن الجزئي يحمل سمات الكل بحكم وحدة النسيج الكوني. غير أن العلاقة بين الجزء والكل في إطار هذا النسيج ليست علاقة تركيبية بالمعنى المادي البسيط وإنما هي علاقة خلقية تقوم أسسها على توليد الحي من ميت وتوليد الميت من الحي. وهذه بخلاف العلاقات التركيبية التي تقوم على التطور عبر خصائص مادية قابلة طبيعياً للتفاعل مع بعضها. كمثال على هذه العلاقات الخلقية حالة دودة تعيش داخل الكهوف المظلمة الكلسية وتتغذى بتحويل الطين إلى مواد عضوية في جوفها. وكمثال آخر على هذه الحقيقة الخلقية وجود الحياة في عنصر الماء الذي لا نرى فيه سوى اتحاد بين ذرتين من الهيدروجين مقابل كل ذرة من الأوكسجين. غير أن هذا الماء حين ينزل على تربة لا يتجاوز سطحها المتر الواحد نجده يخرج حياة متنوعة من عدة نباتات وأشجار وهي في تركيبها لا تستوي على توليد واحد. وكذلك الإنسان نفسه الذي استمد عنصر حياته من الماء: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (الأنبياء: ٣٠).

فهرست خلاصات وخاتمة الكتاب الاول

المحتويات	الصفحات
مداخل ومقدمات	٥٠١
منهج الجمع بين القراءتين	٥٠٤
شروط القراءتين والقارىء	٥٠٥
المحددات المنهجية والمعرفية	٥٠٧
منظومة الجبرية الموسوية	٥٠٨
من الحاكمية الالهية إلى حاكمية الاستخلاف	٥٠٩
من حاكمية الاستخلاف وإلى حاكمية الكتاب	٥٠٩
المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية	٥١٠
تلخيص الفوارق بين المنظومتين الإسلامية واليهودية	٥٢٢
التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي	٥٢٣

خلاصات وخاتمة الكتاب الاول

مداخل ومقدمات :

إن جوهر كتاب (العالمية الإسلامية الثانية) يقوم على أنه محاولة للإسهام في حل المأزق الحضاري العالمي من خلال طرح (رؤية كونية) تتجاوز الرؤيتين (الوضعية واللاهوتية) معاً، على أن تستمد هذه الرؤية الكونية من وحي الكتاب القرآني المطلق الذي يعادل موضوعياً مطلق الكون ومطلق الإنسان، فالقرآن هو المعادل بالوعي للوجود الكوني وحركته وذلك بما يؤدي لتفعيل (جدلية ثلاثية) أطرافها (الغيب والإنسان والطبيعة) دون أن يستلب طرف طرفاً آخر. ويتم فهم هذه الجدلية الثلاثية بمنطق (الجمع بين القراءتين).

فكتابنا وقد انطلق من القرآن إلا أنه قد (أعاد استكشافه) كوعي كوني يرقى على اللاهوت والوضعية معاً، وكوعي مطلق يتجاوز كل تقييد تاريخاني ولكن دون أن يحدث (قطيعة معرفية) لا مع مرحلة التنزيل قبل أربعة عشر قرناً ولا مع (أصول) الكتب السماوية السابقة والتجارب الدينية التي لازمتها. فالقرآن بوصفه خاتماً للكتب فقد احتوى موروث الذكر الروحي كله وبه حفظ حفظ محرّماً. فالتعامل مع القرآن يعني التعامل مع كل الكتب السماوية التي يتضمنها بعد أن استرجع موضوعاتها الأساسية (استرجاعاً نقدياً) بمنطق (التصديق والهيمنة معاً).

فالقرآن (كوني) في موضوعاته و (مطلق) في تركيبته، و (يسترجع نقدياً) الموروث الروحي للبشرية كلها مع خاصية (الحفظ المحرّم) ولهذا يتميز (بضوابط منهجية) في صياغته و (بضوابط معرفية) في قراءته التحليلية وليس التفسيرية والكلية وليس التجزيئية.

وفي هذا الإطار يحمل القرآن خصائص (الخطاب العالمي) الذي يستوعب ويتجاوز مختلف المناهج المعرفية العالمية ومختلف الأنساق الحضارية العالمية فلا ينغلق على خصوصية جغرافية - بشرية محددة، ولا على تاريخانية محددة، ولهذا كان قابلاً - حين تأسيسه لعالميته الأولى - لأن تتفاعل به كافة الأنساق الحضارية والمناهج المعرفية التي تمحورت إنسانياً حول (الوسط) من العالم القديم حيث ملتقى القارات (آسيا وأوروبا وأفريقيا) وبامتداد ما بين المحيطين الهادىء شرقاً والأطلسي غرباً.

فتعاملنا مع القرآن هو تعامل (منهجي معرفي) خارج أي خصوصية تاريخانية أو جغرافية - بشرية ولكن دون إحداث أي قطيعة معرفية، منطلقين من (كونيته) و (إطلاقته) و (عالمية خطابه) لإعادة تقديمه للبشرية - من بعد إعادة اكتشافه منهجياً ومعرفياً - في إطار الإسهام لحل المأزق الحضاري العالمي الذي نتج عن الوضعية واللاهوت معاً.

فالوضعية قد ساقَت الإنسان إما إلى (جدل الإنسان) الذاتي وإما إلى (جدل الطبيعة) الجبري، وكلاهما يجرد الإنسان عن مقوماته الكونية، فإذا يؤدي جدل الإنسان إلى تفريغ المطلق الإنساني ولا محدوديته في العبثية والانتماء والفردية والليبرالية يؤدي جدل الطبيعة إلى جبرية وحتمية تستلب خصائص الكونية الإنسانية.

واللاهوت قد ساق الإنسان إلى جبرية غيبية أحادية حيث يستلب الغيب الإنسان والطبيعة معاً، فيضيع الفارق بين المطلق والنسبي فيما فهمه الناس من (تجربة موسى) بالذات ولهذا أتينا على تحليلها.

أما القرآن - وبالكيفية التي أعدنا اكتشافه بها - فإنه يتعالى بكونيته وإطلاقته على الوضعية واللاهوت معاً فهو الوحيد الذي بمقدوره إحداث القطيعة المعرفية مع اللاهوت والوضعية معاً، مؤكداً على نفي أي عقلية (إحيائية) أو (ثنائية) بمنطق (جدلي) حيث يتم تفاعل الغيب والإنسان والطبيعة ضمن (توسطات جدلية) وبمعزل عن أي استلاب، فالغيب مطلق،

والإنسان مطلق، والكون مطلق أما الإله فإنه (أزلي) فوق المطلقات الثلاث.

وكل مطلق من هذه المطلقات (سرمدى) ولكنه مطلق وغير أزلي، فالأزلية الإلهية تختص بالديمومة واللاشيئية فهي غير قابلة للتصيرورة والتبدل لأنها غير قابلة للتشيؤ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. أما المطلق الإنساني والكوني فهما متشيطان وقابلان للتصيرورة والتبدل ضمن لامتناهياتهما وسرمديتيهما.

فالكون (لامتناه) في الكبر ولامتناه في الصغر، و (سرمدى) حيث وجد في الرق ويستمر حين تبدل الأرض غير الأرض والسماوات غير السماوات.

وكذلك الإنسان (لامتناه) في تكوينه لأنه من مادة الكون و (لا محدود) في نزوعه وقواه اللامرئية وقد شرحنا ذلك في تعلقه الجمالي والفني وفي معاناة اللامتني. وكذلك (سرمدى) فإذا بدأت حياته بالماء فإن أصله في الماقبل يمتد إلى سرمدية الموت ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ج ١ ي: ٢٨) ثم تمتد سرمديته إلى ما بعد الموت في البعث حيث حيوية الحياة الكاملة ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِىَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ج ٢١ ي: ٦٤).

والقرآن مطلق لأنه محيط باللامتناهيات الكونية والإنسانية وبسرمديتيهما، بحيث أنه الكتاب الكوني الوحيد الذي يعزز هذه الإطلاقيه ويمنع استلابها لاهوتياً أو وضعياً متى فهم بالكيفية المنهجية والمعرفية التي طرحناه بها ضمن إعادة الاكتشاف وبالجمع بين القراءتين.

ولأن ما بين المطلقات الثلاث (الغيب والإنسان والطبيعة) تفاعل دون استلاب فكان لا بد من اكتشاف طبيعة هذا التفاعل بمعزل عن المنطقين اللاهوتي والوضعي، بالانطلاق من وعي القرآن الكوني المحيط ودلالاته. فوجدنا أن قدرات التفاعل الجدلي تنبع من قوة الإطلاق ذاتها. فلو كان الكون الطبيعي غير سرمدى ومتناه في تركيبه لحقت عليه مقولات الجبرية المادية والحتميات الجامدة، غير أن سرمديته ولا تناهيه كبراً وصغراً يحولان دون ذلك بحيث يطرح

العلم اليوم مفهوم (النسبية الاحتمالية) في إطار الصيرورة والجدلية وبمنطق الإبستمولوجيا (المعرفية) المفتوحة علمياً والغير قابلة للتمذهب الوضعي .

وكذلك الإنسان في مطلقه ولا متناهياته وسرمديته فهو غير قابل للتعين والتقييد في المحدود مهما ادعى اللاهوتيون من جبرية غيبية (فهموها من تجربة موسى وتفسيرهم لبعض الآيات) ومهما ادعى الوضعيون من حتميات اجتماعية أو إنسانية أو وجودية عبثية .

ويأتي القرآن بوعيه الكوني المطلق والمحيط ليعزز هذه الإطلاقيه الكونية والإنسانية وينفي عنها الجبرية ولكنه ينفي عنها بذات الوقت (أحادية الاتجاه) بحيث لا تؤدي (النسبية الاحتمالية) في المطلق الكوني إلى (الفوضى)، وبحيث لا يؤدي مطلق الإنسان ونزوعه اللامحدود إلى (العبثية). فيؤكد على المطلق الثالث المتفاعل مع المطلقين وهو مطلق (الغيب)، فتنتفي (الأحادية) في الاتجاه لكل مطلق لصالح التفاعل بين هذه المطلقات (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة). وإلا لكان الكون قد خلق عبثاً أو لهواً ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبْتُمْ﴾ (٢٨) ﴿مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٩) ﴿(الدخان: ج ٢٥)﴾ .

فقدرات التفاعل - كما قلنا - لا تقوم على الاستلاب، فالاستلاب جبرية، والجبرية تحديد، فالإطلاقيه لازمة للتفاعل دون استلاب، ومن هنا يكون التداخل بين المطلقات الثلاث (جدلياً). فكيف نكتشف طبيعة هذا التفاعل الجدلي الثلاثي وكيف نقرأه وما هو المنهج؟

منهج (الجمع بين القراءتين):

قد فهم كثيرون (الجمع بين القراءتين) فهماً خاطئاً ومضلاً في كثير من الأحيان حين لجأوا للتبسيط وأخذوا (بالثنائية) و (التقابلية) بين القرآن ككتاب مسطور والكون ككتاب منشور دون وعي منهم (لجدلية) القراءتين . إذ توهم بعضهم أننا نعني بالقراءتين أنه بمجرد النظر في الكون المنشور

(الوجود) والكون المسطور (القرآن) سنجد في آيات القرآن ما نستدل به على آيات الوجود ضمن تقابل ثنائي، وقد غلب عليهم الظن بأنهم يعززون بذلك قولنا حول أن القرآن معادل موضوعي للوجود الكوني وحركته. فينتهي الجمع بين القراءتين - في هذه الحالة - بأن نأخذ من القرآن قوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. ثم نبحث عن عنصر الحياة في الماء. وهذه قراءة لا علاقة لها بالجمع بين القراءتين، فالإنسان قادر عبر متاحاته العلمية لاكتشاف عنصر الحياة وقوته في الماء وطحالبه. ومن هنا تبدو قيمة القرآن ثانوية أو غير ضرورية طالما أنه يعطي الإنسان ما يستطيع الإنسان نفسه أن يحصل عليه بقدراته و متاحات علمه الذاتي.

ثم لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرد (تصديق) أدبي ومعنوي لآيات القرآن باستخدام هذه الثنائية التقابلية.

إن الجمع بين القراءتين كبحث في العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، والقرآن والكون، هو جمع بين قراءتين بمنطق (جدلي) وليس (ثنائي)، وقراءة في (إطلاق) وليس في (مقابلات محدودة). وقد أوضحنا بما فيه الكفاية معنى المطلقات الثلاث وكيفية تجاوز القرآن للعقلية الإحيائية والعقلية الثنائية باتجاه القراءة الجدلية التحليلية، فكيف نعود بعد ذلك لنتناقض مع منهجية القرآن المعرفية وقراءته الجدلية التحليلية بمنطق القراءة الثنائية التقابلية. فالجمع بين القراءتين هو قراءة جدلية في إطلاق. فمن لم يكتشف هذه الإطلاقيه ومن لم يتبين مفهوم التفاعل الجدلي لا يستطيع أن يجمع بين القراءتين، ومن هنا نطرح:

شروط القراءتين والقارىء:

إن من شروط الجمع بين القراءتين أن يستوعب القارىء إطلاقيه الكون وإطلاقيه القرآن. فالكون طبيعة لا تعطي إلا ظواهر الحركة، أما

القرآن فحروف، وليس سوى الإنسان الذي يستجيب بمطلقه هو لكوامن الإطلاق في القرآن وفي الكون وفي نفسه، فالقارئ الذي لا يستجيب لكوامن الإطلاق في نفسه هو أولاً، لا يستطيع أن يتكافأ مع شروط القراءة الجدلية وقدراتها النقدية والتحليلية ومنهجيتها المعرفية المفتوحة. فأن يقيد القارئ نفسه بترائية أيديولوجية أو بعقلية ثنائية فإنه يغلق على نفسه باب الجمع بين القراءتين.

ثم أن الجمع بين القراءتين ليس محض (اجتهاد فردي) يستدل به على (عبقرية القارئ) فلو كانت العبقرية الفردية مصدر الجمع بين القراءتين لتوصل الإنسان بقدراته الذاتية والمطلقة إلى الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، غير أن الإنسان لم يستطع بعد - بالرغم من لا محدوديته وكوامن الإطلاق فيه - أن يصل إلى مطلق هذا الوعي علماً بأنه قد قطع أشواطاً كبيرة في هذا الاتجاه. وبالرغم من أنه ينجز حضارياً على قاعدة كون مسخر له. ولهذا كانت ضرورة (الوحي المطلق) الذي صدر عن الذي خلق والذي علم بالقلم، الإله الأزلي الذي صدر عنه مطلق الكون ومطلق الإنسان، وتلك منة من الله.

غير أنها منة لا تنال إلا من خلال (القلق الإنساني) الذي يستوجبها، واستفحال (الشعور بالأزمة) في ذات القارئ، مع التفاعل مع المقدمات المعرفية التي ذكرناها واليقين الإيماني بتأثير الغيب وتداخله مع الإنسان والطبيعة، فهذا نهج فلسفي متكامل يتطلب النفاذ إلى (مكنون) القرآن وليس ظاهره أو باطنه ﴿فَلَا أُفْسِدُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ (٧٥) ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوُتَّاعِلُونَ عَظِيمٌ﴾ (٧٦) ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾ (٧٧) ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾ (٧٨) ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ (٧٩) ﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٨٠) (الواقعة: ج ٢٧).

فهو كمواقع النجوم في بنائته وكريم ليستمر في العطاء، ومكنون ليتكشف. فهو ليس بالكتاب المدرسي وإنما يتطلب الجهد الجهد، والله هو المعلم في النهاية.

غير أنه ليس من مقصدي تعقيد الأمر على قارئ يريد أن يجمع بين القراءتين وقد استشراف الآفاق التي ذكرتها من حيث أنها قراءة جدلية وليست ثنائية وقراءة في إطلاق وليس في آحاديات جبرية أو عبثية. فأمام من يريد أن يجمع بين القراءتين أن يدخل إليها عبر (محددات منهجية ومعرفية) تيسر عليه البحث والاستخلاص فما هي هذه المحددات المنهجية والمعرفية؟

المحددات المنهجية والمعرفية:

أولى هذه المحددات احتواء كل ما هو (نسبي) أو (جبري) بالمطلق، فقد رأينا في تجربة موسى أنه لا مصادفة في الكون وذلك بتحليلنا لتجاربه الثلاث مع العبد الصالح، ووثقنا مسألة (التوقيت) في ﴿ثُمَّ جِئْتَنَا عَلَىٰ قَدَرٍ يَكُونُ﴾ فهنا (جبرية) لا تقل عن صرامة وجبرية ما يظهر للناس في القوانين المادية الطبيعية، فالحجر حين يلقى به من علي يسقط ولا يصعد، وكذلك قوانين التفاعلات الكيميائية.

غير أن هذه (الجبريات) كلها، وهذه (الحتميات) كلها، على مستوى الإنسان وعلى مستوى الطبيعة، لا تعبر عن (استلاب) وإنما تعبر عن (مستوى مشروط) في تفاعلات الإطلاق الكوني من الحجر الأصم وإلى الطائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء.

فهناك عدة مستويات يتمظهر فيها المطلق في بنائية الكون والإنسان وحركتهما، من الحجر إلى النبات، إلى الحيوان والإنسان بنزوعه اللامحدود وقواه اللامرئية.

ولكن:

لكل مستوى من هذه المستويات (منظومته المتكاملة)، فللمادة الصماء منظومتها الطبيعية وللنبات منظومته وكذلك للحيوان سواء على مستوى الخصائص أو السلوك. فلا يمكن أن نطلب من الحجر أن يتحول إلى نبات

أو إلى إنسان ولكن ذلك لا يعني أن الكون الموجود فيه هذا الحجر هو كون غير مطلق، سرمدي في الكبر وفي الصغر. فكل محدود كوني يفهم ضمن الإطلاق والمنظومة التي يوجد ضمنها وفيها يتحرك. فأين هو موقع (جبرية موسى) وضمن أي (منظومة) تتحرك؟

منظومة الجبرية الموسوية:

لم يطرح مطلق القرآن جبرية موسى خارج منظومتها المتكاملة والمختلفة تماماً عن منظومة أخرى طرحها القرآن لمحمد والمسلمين. فقد رأينا في الجزء الثاني من العالمية كيف أن تجربة موسى هي (تجربة إيمانية حسية) وعلاقة (الغيب) بها علاقة (مباشرة ومحسوسة)، فموسى (يخاطب كلاماً)، أي صوتاً مسموعاً، والخطاب من وراء (شجرة ملتهبة) وترافقه (المعجزات الحسية المنظورة) من شق البحر وإلى تشقق الصخر ليخرج منه الماء، وإلى تظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى، ويكون الخطاب الإلهي (حصرياً) لبني إسرائيل، ويأمرهم (بالتوطن) في الأرض (المقدسة)، وفي هذا الإطار الحسي المباشر للتجربة الموسوية - اليهودية يأتي التنزيل التوراتي (عهداً وقانوناً ووصايا عشر) وتكون (الحاكمية) لله مباشرة يمارسها الله - سبحانه وتعالى - عبر الأنبياء فلا (اجتهاد ولا (تصرف) ولا (استخلاف)، وكلما مات نبي يخلفه نبي لنقل تعليمات الله المباشرة إلى الشعب الإسرائيلي، بما في ذلك شرائع حسية غليظة أسماها الله (شرعة الإصر والأغلال) في مقابل المعجزات الخارقة عطاءً وفي إطار التجربة الإيمانية الحسية المباشرة، فلا فداء ولا عفو ولكن مسخ إلى قردة وخنازير.

إنها منظومة حسية متكاملة تهيمن عليها (الإرادة) الإلهية المباشرة و (الحاكمية الإلهية المباشرة). وهكذا يتمظهر المطلق في جبرية الحالة الموسوية - اليهودية كما يتمظهر مطلق الكونية في حالات الحجر والنبات والطيائر الذي يطير بجناحيه في جو السماء.

وقد تمرد الإسرائيليون في مرحلة لاحقة على مظهر واحد فقط في

هذه المنظومة الحسية الجبرية المتكاملة وليس عليها كلها. إذ تمردوا على (الحاكمية الإلهية المباشرة) وطالبوا (بحاكمية الاستخلاف):

من الحاكمية الإلهية إلى حاكمية الاستخلاف:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ
أَتَيْتَنَا بِكُنُوزٍ فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَنَّاءَ فَذُكِّرُوا عَلَيْهَا وَكُنُوزُهُمْ
أُتْرِقَ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْغَوَايِمِ قُلْ الْغَوَايِمُ عِلْمُ اللَّهِ وَإِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا
فَكْرٌ ﴿٢٤٦﴾ (البقرة: ج ٢ الآية ٢٤٦) ثم تحول الله عن الحاكمية
الإلهية المباشرة باتجاه (حاكمية الاستخلاف) التي منحها لداوود وسليمان
ولكن مع كامل مقومات الاستخلاف من حيث التحكم في قوى الطبيعة
كالرياح، غدوها شهر ورواحها شهر، ومن حيث التحكم في الكائنات غير
المرئية ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَمْحُكُمَا فِي الْحَرِّ إِذْ نَفَسْتُمْ فِيهِ غَمًّا الْقَوِيمِ وَكُنَّا
لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ
دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٩﴾ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ
لِيُخَفِيَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴿٨٠﴾ وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ
إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ ﴿٨١﴾ وَمِنَ الشَّيْطَانِ مَنْ
يَفْضُحُونَ لَهُمْ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ﴿٨٢﴾﴾ (سورة
الأنبياء: ج ١٧ الآيات ٧٨ - ٨٢). فحاكمية الاستخلاف تستوجب الأخذ
بصلاحيات المستخلف وهي غير الحاكمية الإلهية المباشرة التي تمرد عليها
الإسرائيليون. وهي تندرج في إطار (التجربة الحسية) نفسها من حيث
المعجزات الخارقة والشرائع والخطاب الحصري لبني إسرائيل.

من حاكمية الاستخلاف وإلى حاكمية الكتاب:

بظهور محمد خاتم الرسل والنبیین نسخت المنظومة الحسية الموسوية
- اليهودية وبكل متعلقاتها الجبرية حيث بلغت إطلاقية الإنسان ذروتها

بظهور دين الأنبياء وهو الإسلام للناس كافة.

منظومة الإطلاق هي منظومة إسلامية، ومتكاملة أيضاً، فالخطاب الحضري لبني إسرائيل ينسخ بخطاب للناس كافة (عالمية الخطاب) والحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف تحل بديلاً عنهما (حاكمية الكتاب) الذي يتجه عبر عالمية الخطاب ليتفاعل مع كافة المناهج المعرفية ومختلف الأنساق الحضارية للشعوب، وشرعة (الإصر والأغلال) التي ارتبطت شرطياً بمنظومة التجربة الحسية ومعجزاتها الطبيعية الخارقة تنسخ بشرعة (التخفيف والرحمة) التي ترتبط بامتناع خوارق المعجزات فلا يناهض تنفجر ولا من ولا سلوى. والعلاقة بالغيب تصبح (غير مباشرة) فالعلاقة بالله غيبية غير حسية مضمونها (وحي لدني). وتتحول النبوة من الأرض (المقدسة) إلى الأرض (المحرمة)، وعضواً عن الدعوة إلى (التوطن) يؤمر العرب (بالخروج) إلى الناس. وتختتم النبوة وكذلك الرسالة. [انظر ما كتبناه في مجلة الشاهد - قبرص - بعنوان - مفاهيم المسلمين هل بحاجة للتجديد - ١٩٩١].

هنا نسخ كامل، ومنظومة أخرى في إطار تحقيق المطلق. وحتى أركز على توضيح الأمر وأثبته في ذهن القارئ ليتبين الفارق بين منظومتين يتحرك في إطارهما المطلق أورد المقارنات التالية بين المنظومتين الحسية اليهودية والإطلاقية الإسلامية.

المقارنات بين المنظومتين الإسلامية الغيبية واليهودية الحسية:

(١)

أ - في الخطاب الإلهي لبني إسرائيل نجد أن النص يتجه للمخاطبة: (القومية) مثل ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْهَبُونِ﴾ (سورة البقرة: ج ١: ي ٤٠). ويمتد هذا الخطاب القومي التخصيصي إلى محاوره موسى لفرعون ليأذن بخروج بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (سورة الأعراف: ج ٩).

المقابل:

أ - يتجه الخطاب الإلهي لخاتم الرسل والنبیین - علیه وعلى سائر الأنبياء الصلاة والسلام - باتجاه عالمي: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَتَمِيتُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ - (الأعراف: ج ٩: ي ١٥٨).

(٢)

ب - حينما وجه الله خطابه القومي لبني إسرائيل للخروج من مصر فإنما أمرهم (بالتوطن) في الأرض المقدسة: ﴿يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرُدُّوا عَلَىٰ آذَانِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ ﴿٢١﴾ - (المائدة: ج ٦: ي ٢١).

المقابل:

ب - وجه الله - سبحانه - خطابه للعرب بالخروج إلى (الناس) كافة وليس التوطن في بقعة محددة: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿١١٠﴾ - (آل عمران: ج ٤: ي ١١٠).

(٣)

ج - اتسم المسار اليهودي/الإسرائيلي بخوارق المعجزات الحسية المنظورة، من ذلك:

١ - التدافع بين موسى والسحرة حين ألقى بعصاه فالتفتت وليس (التقمت) ما يافكون فجردت أنظار الناس عن متوهم السحر: ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ - (سورة الشعراء: ج ١٩: ي ٤٥).

٢ - شق البحر والسير بين جنبيه: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾ - (سورة الشعراء: ج ١٩: ي ٦٣).

٣ - تظليلهم بالغمام وتدني المن والسلوى ﴿وَوَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّٰ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٥٧﴾﴾ (سورة البقرة: ج ١: ي ٥٧).

٤ - انفجار الينابيع من الصخر: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كُتُوبًا وَأَشْرَبُوا مِن رِّزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٦٠﴾﴾ - (سورة البقرة: ج ١: ي ٦٠).

٥ - تحدي العناد الفرعوني بآيات حسية مبصرة: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِن آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٣٦﴾﴾ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْدَّمَ ؕ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴿١٣٧﴾﴾ - (سورة الأعراف: ج ٩).

وهناك معجزات حسية أخرى منظورة عديدة.

المقابل:

ج - اتسم المسار الإسلامي بخلوه من هذا النوع من المعجزات الحسية المنظورة الخارقة، وقد أكد القرآن على هذا الامتناع، من ذلك:

١ - ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن دُونِ الْجَنَّةِ الَّتِي نَقُرُّ الْغُرُبَاتَ حِنَافَ الْجَبَلِ ﴿٩١﴾﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَّمتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ سِيقًا ﴿٩٢﴾﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلٰكِن نُّؤْمِنُ بِرُوحِكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٣﴾﴾ - (سورة الإسراء: ج ١٥).

هنا طلب الأميون العرب ينبوعاً كان بجاس الماء من الصخر لقوم موسى كما طلبوا معجزات حسية خارقة أخرى مماثلة، ولكن امتنع الله - القدير - عن ذلك.

وأوضح الله - سبحانه - ما كان عليه حال الرسول الموقر حين امتنعت هذه الخوارق من الآيات الحسية: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أُسْتِطْعِمَتْ أَنْ تَبْلُغِي نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَاتِنَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾﴾ - (الأنعام: ج ٧).

وهنا تأكيد إلهي جازم بامتناع هذا النوع من الخوارق في المسار الإسلامي، أي أن طبيعة هذا المسار الإسلامي مفارقة نوعياً لطبيعة المسار اليهودي الذي يتطلب الخوارق الحسية ولذلك حذرنا الله - العليم - من الجهل بالأمر الذي يحبس الخوارق عن طبيعة مسارنا ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾، بمعنى أن هناك أمر لو علم لما طلبت الخوارق الحسية. وجاء التأكيد على اختصاص العلم بفهم

هذا الفارق في نفس السياق حين قال الله - سبحانه - ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ﴿٣٦﴾﴾ - (الأنعام: ي ٣٦)، فحصر (نمط التصديق والإيمان) هنا بحاسة السمع

- أي السمع وليس حتى الاستماع الحسي كما كان لموسى، فالسمع هو من قابلية الوعي (الغيبية) بالإيمان بتحكيم (السمع والأبصار والأفئدة) وليس تحكيم الرؤية المادية كما كان عليه حال بني إسرائيل، فهنا مرتبة أعلى في العلاقة بين الله والبشر تتجاوز الحواس المادية، ولهذا ردّ الله الأمر للعلم مرة أخرى في آية لاحقة من بعد أن حذر من الجهل في مبتدأ الآية السابقة: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٧﴾﴾ - (الأنعام: ي ٣٧). أما حين يعلمنا الله بهذا الأمر الذي حذرنا من الجهل به فسنتكشف أن مسار إيماننا بالله وعلاقتنا به إنما تتم وفق مقومات الإدراك الثلاثي (غيبياً) وليس الرؤية المادية حساً.

لذلك حين أراد الله - القدير أن يتفضل على الأميين برسالة الإسلام حيث يختص برحمته من يشاء فقد قدر الأمر نسخاً لما كان عليه مسار بني إسرائيل، وحذرنا منهم تماماً كما حذر آدم من إبليس، ثم

طلب الله منا ألا نخطيء في فهم الطبيعة النوعية المميزة لمسارنا
الديني القائم على علاقتنا (الغيبية) بالله والقائمة على (الإدراك) فنطلب
من رسولنا ما سبق لبني إسرائيل أن طلبوه من موسى كمعجزات
حسية: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ
عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو
الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿١١٥﴾ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ
مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١١٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١١٧﴾ أَمْ
تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ
الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١١٨﴾﴾ - (البقرة: ج ١).

هنا سياق إلهي محكم من الآيات التي توضح (النسخ) باعتباره تجاوزاً
موضوعياً وتاريخياً لنمط المسار الإسرائيلي/ اليهودي القائم على
الإيمان الحسي المنظور المعجزات وبتجاه الإيمان الغيبي القائم على
المدارك، ولهذا نهانا الله في نفس السياق عن طلب الخوارق الحسية
التي طلبت من موسى والتي كانت تتوافق مع المسار الموضوعي
التاريخي للحالة الإسرائيلية التي هي أكثر تخلفاً عن الحالة الإسلامية
ومسارها. وبالرغم من أن بعض المفسرين - رضوان الله عليهم - قد
تأولوا وجهاً آخر لمعنى (النسخ) باعتباره نسخاً في آيات القرآن الكريم
وليس نسخاً للحالة التاريخية الإسرائيلية ونمطها الديني الحسي كما
أوضحنا، حين ربطنا الآيات ربطاً كلياً وعضوياً دون تجزئة السياق،
فإننا نأتي بهذا الوجه لمعنى (النسخ) فيما نوضحه ضمن المقارنة
المتعددة الجوانب بين الإسلام واليهودية. فنحن من مدرسة لا نعتقد
أن هناك آيات في القرآن المقروء تنسخ بعضها البعض وإنما هناك
متشابهات تعارض صعب على البعض اكتشاف ما يوحد بينها، إما
لإشكاليات في استخدام اللغة وإما لعدم الأخذ - حين التفسير - بوحدة
الكتاب العضوية واكتشاف منهجيته الرابطة لكل آياته من الفاتحة وإلى

المعوذتين، أو نتيجة الأخذ ببعض الأحاديث التي تبدو متعارضة مع صريح القرآن دون التدقيق الكافي في هذه الأحاديث وصحة نسبتها إلى الرسول ﷺ.

فخلاصة أمرنا - من بعد ما بيّناه - أن النسخ يعني تجاوزاً لحالة دينية تاريخية قائمة على المدرك الحسي إلى علاقة قائمة على المدرك الغيبي وقوى الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً، فلزم أن ينهانا الله عن طلب ما كان لقوم موسى من معجزات في سورة البقرة. وكما حذرنا من الجهل بهذا الأمر في سورة الأنعام وأكد لنا على امتناع المعجزات في سورة الإسراء، فهذه سور عدة أحكمت هذا المعنى للنسخ التاريخي وردت اكتشاف الأمر به إلى العلم الذي يعني اكتشاف الفارق بين المسارين، وقد أوضحنا حكمة هذا الفارق.

كما نود أن نشير إلى أن البعض ممن يجهلون هذا الفارق وحذرهم الله من الجهل به قد انساقوا وراء (حمية) عصبوية ظناً منهم أن خلوا الرسالة الإسلامية من المعجزات الحسية إنما يقلل من مرتبة الرسول ﷺ إزاء مراتب الرسل الآخرين من الذين أتوا بهذه الخوارق، وبالذات موسى وعيسى، صلوات الله عليهما، فنسبوا للرسول الموقر معجزات حسية وما أدركوا أنهم بذلك يقللون من شأن خاتم النبيين بجهلهم - الذي حذر منه الله - بالطبيعة والنوعية المفارقة للإسلام. وسيوضح ذلك من الكشف عن الجوانب المقارنة بين الديانتين، الناسخة الإسلامية والمنسوخة اليهودية.

(٤)

د - اتسم التشريع الإلهي لبني إسرائيل بالعقوبات الحسية الغليظة التي وصفها الله بأنها (إصر وأغلal) والتي امتدت إلى تحريم ما هو حلال بطبيعته وذلك نتيجة ظلمهم وطغيانهم ويمكن توضيح الأمر على النحو التالي:

١ - ﴿فَيُظَلِّمُونَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِئَتْ أُحْلَتْ لَهُمْ وَيَصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ

اللَّهُ كَثِيرًا ﴿١٦٥﴾ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبِطْلِ
وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦٦﴾ - (سورة النساء: ج ٦).

٢ - حين تحللوا عن قيود السبت وغضب الله عليهم مسخهم إلى قرده
﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ
﴿٦٥﴾ - (البقرة: ج ١: ي ٦٥). وكذلك إلى قرده وخنازير: ﴿قُلْ هَلْ
أُنْتِظَمُ بِشَرِّ مَنْ ذَلِكُمْ مَثُوبَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ
الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴿٦٦﴾
- (سورة المائدة: ج ٦: ي ٦٥).

٣ - ويمضي العقاب الحسي الخارق إلى نتق الجبل فوقهم: ﴿وَإِذْ نَفَقْنَا
الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا أنه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا
ما فيه لعلكم تتقون ﴿١٧١﴾ - (الأعراف: ج ٩: ي ١٧١). وكذلك:
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَأَسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ
بِسْمَا يَا مُرْكُم بِهِ إِيْمَانِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾ - (سورة البقرة:
ج ١: ي ٩٣).

٤ - ويمضي العقاب الحسي الخارق إلى درجة الصعق والموت ثم البعث
في الدنيا من جديد ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً
فَأَخَذْنَاكُمْ الصَّيْقَةَ وَأَنْتُمْ نَظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿٥٦﴾ - (سورة البقرة: ج ١).

٥ - وتمضي أصر التشريعات وأغلالها التي جعلها الله على الإسرائيليين إلى
مستوى لا ينظر معه إلى قتل النفس بصيغة (المفرد) بحيث تقبل الفدية
وإنما قتل النفس الواحدة هو كالقتل الجماعي: ﴿مَنْ آجَلَ ذَلِكَ
كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي
الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ
جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ

فِي الْأَرْضِ لِمُسْرِفُونَ ﴿٢٢﴾ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ - (المائدة: ج ٦). وقد طبق سيد الأنصار في المدينة المنورة هذا النص التشريعي المعمول به في التوراة عليهم حين حاربوا الله ورسوله حين غزوة الخندق وحلفهم مع الأحزاب، وهو نص وارد بحق اليهود وليس المسلمين، إلا أن بعض الفقهاء قد استمد منه تشريع يوصف (بحد الحرابة) طبقه على المسلمين دون الرجوع إلى مبتدأ الآيات الدالة على خصوصية الشريعة اليهودية كنوع من الإصر والأغلال، تماماً كالنص بحقهم فيما يختص بالقتل الجماعي ضمن الحالة الفردية حيث لا تقبل الفدية.

٦ - ويتخذ الله تشريعاً للإسرائيليين يقتضي معه (المماثلة) فلا يتم القبول بعقوبة قياسية أو تعزيرية تؤخذ بالاجتهاد، وإنما الجزاء من طبيعة العمل نفسه وليس من جنسه: ﴿وَكَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّورَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّورَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ - (سورة المائدة: ج ٦). فأصل هذا التشريع كان عليهم من قبل عيسى، عليه السلام والسلام، ونكتشف فيه أن عفوهم في حال الجروح لا يعتبر صدقة وإنما (كفارة) - ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ﴾، والفارق بين الكفارة والصدقة، أن الكفارة إنقاص من سيئات في حين أن الصدقة هي إضافة إلى حسنات أو إضافة حسنات، وما ذلك إلا لأن الإسرائيلي الذي شق له البحر وتدني له المن والسلوى وظلّل بالغمام وانبجس له الماء من الصخر لا يعامل في حال العقوبات والغضب

الإلهي عليه إلا بما يماثل العطاء الحسي الخارق، فهذه من تلك، ولذلك جعلت صدقته كفارة لأن المطلوب منه مماثل لما أعطي له، وهو دائماً - أي الإسرائيلي - في ما يعطيه دون مستوى ما يأخذ. في حين أن الله يشرع لعفو المسلم في الدم بوصف هذا العفو صدقة وليس كفارة: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ - (سورة البقرة: ج ٢: ي ١٧٨). فهنا أشار الله إلى مبدأ (التخفيف) في التشريع على المسلمين، وجعل الفدية اتباعاً بمعروف وإحسان.

٧ - قد أكد الله على هذه الإصر والأغلال بحق اليهود حين لجأ إليه موسى وقومه للاعتذار عن عبادة العجل، سائلين الله التخفيف، فأوضح الله لهم استمرار الإصر والأغلال كعقاب حسي خارق يماثل العطاء الإعجازي الحسي الخارق إلا أن يتبعوا النبي الأمي الذي تتميز شرعته بالتخفيف المقرون بالرحمة وبالعالمية، فكان هذا مبتدأ الإشعار لليهود بنسخ المسار الديني التوراتي ونسخ الشريعة التوراتية وإصرها وأغلالها كما أوردنا في سورة البقرة: (الآيات من ١٠٥ وإلى ١٠٨)، وقد كان حوار الله مع موسى والسبعين رجلاً على النحو التالي في سياق الآيات: ﴿وَإِذْ أَخْبَرْنَا مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا أَلِيمِينَ فَلَمَّا أَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَةَ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِن قَبْلُ وَإِنِّي أَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾ * وَأَكْتَبْنَا لَكَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ إِنَّا هُنَا إِلَيْكَ قَالِ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتَبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ

إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ قَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ
 وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ - (سورة
 الأعراف: ج ٩). فبموجب هذه الآيات جعل الله التخفيف والرحمة
 ووضع تشريعات الإصر والأغلال وقفاً على الرسول النبي الأمي باعتبار
 الإسلام ناسخاً لليهودية ومفارقاً لمسارها، وبما توضحه هذه المقارنات،
 كما بشرهم الله في نفس تلك الوقفة على الجبل بعيسى عليه الصلاة
 والسلام وجعله حلقة وسطى ما بين موسى ومحمد، عليه الصلاة
 والسلام.

المقابل:

١ د - اتسم التشريع الإسلامي بالتخفيف ووضع الإصر والأغلال كما
 أشار الله لبني إسرائيل في وقفة الجبل، ليحل أيضاً تلك الطيبات التي
 حرمت عليهم، وليتجه بالدعوة اتجاهاً عالمياً، لهذا جاء تصديق الوعد
 الإلهي في الآية المتصلة بوقفة الجبل من بعد البشارة بالنبي الأمي
 وشرعته المخففة والناسخة للشرعة اليهودية: ﴿قُلْ يَتَّيْبَهَا النَّاسُ إِنِّي
 رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا
 هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
 وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ - (الأعراف: ج ٩).

٢ - باتجاه سنة الرسول العملية نحو التخفيف والرحمة في التشريع تأكيداً
 للبشارة به في سورة الأعراف وتحقيقاً وتبياناً لمنهج القرآن، تأكد
 لليهود أنه - أي الرسول الموقر - هو النبي الأمي المبعوث إلى الناس
 كافة والقائم على الشريعة المخففة، فجعلوا همهم الطعن في أهم
 علامتين من علامات الرسالة الإسلامية. وذلك بالطعن في شرعتها
 المخففة وفي عالميتها، فعبر الطعن في هذين الأمرين بالذات يحاولون
 إبطال جوهر الرسالة الإسلامية الناسخة لهم ولدورهم ولدينهم، ولقد
 حذرنا الله - سبحانه - كثيراً من هذا التوجه اليهودي حين ذكر في

مبتداً آية النسخ ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (سورة البقرة: ج ١ ي ١٠٥).

ومع هذا التحذير الإلهي لنا والذي يماثل تحذيره لآدم من إبليس وقعنا في خطأ ما دس علينا وبالذات حين نسب إلى الرسول تنفيذه الأحكام التي هي من نوع الإصر والأغلال وليست واردة في القرآن الكريم، ولم ننتبه نحن إلى مغزى هذا الدس الذي يمضي لأبعد من قيمة الأحكام نفسها فالمقصود به في النهاية البرهان على أن محمداً يتبع ما كانت عليه شرعة اليهود وبالتالي ليس هو بالنبي الأمي الناسخ لشرعتهم بشرعة التخفيف، وبالتالي تبطل عالميته، وعليه لا بد من مراجعة بعض هذه التشريعات المدسوسة علينا دون أن ننتبه إلى خطورة مغزاها حين دسوها على الرسول ولم يأمر بأي منها ولدينا دراسة لاحقة وموثقة حول هذا الموضوع بالذات.

أما ما حدث في المدينة المنورة يوم الأحزاب من تطبيق لحد (الحرابة) على اليهود والمنصوص عليه في سورة (المائدة: ج ٦: ي ٣٣) فهو تطبيق لنص التوراة عليهم بعد أن رفضوا الإسلام، وقد أوكل الرسول الحكم عليهم بنص التوراة إلى سيد الأنصار ولم يتول الأمر هو شخصياً.

٣ - تبعاً لنسخ الإسلام لشرعة الإصر والأغلال فقد وضع منطق التكفير والكفارة نهائياً عن المسلمين إلا في حالتين فقط، تمس الأولى منهما القسم زوراً بالذات الإلهية (المحرمة)، وتمس الثانية مخالفة أحكام (التحريم) في الأرض المحرمة: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ، إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة المائدة: ج ٧: ي ٨٩).

... أما النص على الكفارة الثانية: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبِ أَوْ كَفَّرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾ - (سورة المائدة: ج ٧: ي ٩٥).

فالتكفير يلحق بالمسلمين في هاتين الحالتين فقط وهما مما يمس بالذات الإلهية المحرمة والبيت المحرم، أما عدا ذلك فيكفر الله نفسه السيئات عن المسلمين بما يصيبهم به من نقائص في صحة أو مال أو ولد: ﴿إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ وَيَكْفِرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾﴾ (البقرة: ج ١: ي ٢٧١).

تلخيص الفوارق بين المنظومتين الإسلامية واليهودية:

اليهودية	الإسلام
١ - خطاب قومي محصور في بني إسرائيل.	١ - خطاب عالمي إلى الناس كافة
٢ - تقوم اليهودية على التوطن في الأرض المقدسة.	٢ - يقوم الإسلام على (الخروج) إلى الناس كافة.
٣ - يرتبط تنزيل التوراة بالأرض المقدسة حيث تتدنى درجاتها عن الأرض المحرمة ومن هنا تنبع الحاكمية الإلهية. وحاكمية الاستخلاف.	٣ - يرتبط تنزيل القرآن بالأرض المحرمة فهو غير قابل للتحريف، ويعتبر مرجعاً لكل أشكال الوحي المتقدم زمانياً عليه ومن هنا تنبع حاكمية الكتاب.

٤ - تعتمد العلاقة مع الله على المدركات الغيبية بقوى الوعي الثلاثية سمعاً وبصراً وفؤاداً ودون خوارق حسية.

٤ - تعتمد العلاقة مع الله على الحواس المنظورة والمعجزات الخارقة.

٥ - يعتمد التشريع على التخفيف والرحمة.

٥ - يرتبط التشريع بالإصر والأغلال.

٦ - يُنسخ منطق التكفير ويؤخذ بمنطق العفو والصدقة.

٦ - الارتباط بمنطق التكفير.

٧ - القرآن ناسخ للتوراة وأمة المسلمين ناسخة لأمة بني إسرائيل.

٧ - التوراة منسوخة بالقرآن والإسرائيليون نسخوا بالمسلمين.

فوارق الشريعة والمنهاج:

هذه هي الفوارق الجوهرية بين الديانتين، وبالتالي ينبغي على الفكر الإسلامي أن يتعمق في معاني (عالمية الخطاب) و (حاكمية الكتاب) مع ربط العالمية (بشريعة التخفيف والرحمة) وعدم الأخذ بما كان في شرائع الدين اليهودي المتجه نحو القومية والمدركات الحسية، وبذلك نصل إلى فهم (النظام الديني الإسلامي) وأبعاده الفكرية والفلسفية أي منهاجه، والذي أكد القرآن على نسقه النوعي المميز بالقول: (المائدة/ ج ٦ / ي ٤٨) فالله يقول: (جعلنا - منكم - شرعة ومنهاجاً) ولم يقل لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً أو لكل منكم جعلنا، وإنما جعل مصدر الجعل (منكم) رجوعاً إلى النسق المميز الذي شرحنا محدداته المنهجية من ختم النبوة والرسالة وإلى حرمة البيت. ومع إعادة النظر في فهم القرآن الكريم والمجيد والمكنون وفق هذه المعطيات، فالإسلام هو دين المستقبل كما هو دين الحاضر والماضي، وأهمية هذه المقارنة أنها توضح آفاق العلاقة بين المطلق والنسبي. وبهذا

يجمع الله لنا في كتابنا الخاتم لكل الكتب والمصدق لها ما بين الثابت والمتحول في الزمان والمكان.

هذا نموذج لكيفية الجمع بين القراءتين في قراءة المطلق وفق جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، حيث يكون الحجر الأصمّ مركباً ضمن إطلاقية الكون اللامتناهي في الكبر واللامتناهي في الصغر. ففي داخل الإطلاقية الكونية والإنسانية تتعدّد المنظومات فهناك ما هو جبري ولكن ضمن منظومته وهناك ما هو نسبي وهناك ما هو مطلق تتحقّق لديه آفاق الحرية المتكاملة.

وفي إطار تعدّد المنظومات ضمن المطلق تتعدّد أنماط الخطاب الإلهي تبعاً لكل حالة فيما سنوضحه في الكتاب الثاني، من العائلية الآدمية وإلى الحصرية الإسرائيلية الحسية بمنطقها القومي - القبلي وإلى عالمية الإسلام الأولى التي تحركت في إطار الأميّن وشكلت التأسيس الحضاري لعالمية إسلامية ثانية تليها. فلكل منظومة خطابها، وشرعتها ومنهجها.

أما ثاني المحددات المنهجية في الجمع بين القراءتين فتختص بـ:

التوسطات الجدلية في الفعل الإلهي:

فكل الآيات التي يبدو من سياقها الجبرية المتناقضة مع الإطلاق فيجب أن تعاد قراءتها في إطار الإطلاق وضمن توسطات جدلية، كالأية: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٨٢) (يس - ج ٢٣) فالتوسطات الجدلية تشتمل هنا على ثلاثية تبدأ بالأمر وتشكل في صيرورتها عبر الإرادة لتنتهي إلى التشيؤ، فهناك صيرورة وليس من خلق فجائي وقد شرحنا ذلك في ملحق المداخل التأسيسية في الرقم (١٤) وفي المداخل التأسيسية نفسها تحت عنوان (النموذج الآدمي بين الخلق والجعل والتوسطات الجدلية في الفعل الإلهي)، كما أكدنا على ذلك لاحقاً في الجزء الثاني - الفصل الرابع تحت عنوان (الفارق بين الخلق والجعل).

هكذا يعتدل الإنسان بمطلقه الكوني (متحرراً) من أي استلاب وضعي
أو لاهوتي وهذا هو (لب الكتاب) ولكن:

ماذا بعد أن يتحرر المطلق الإنساني؟

وقتها يشرع الإنسان وفي إطار هذه الكونية القرآنية المطلقة التي حرّرت
من أسر الوضعية واللاهوت ليعيد تأسيس حضارته الإنسانية البديلة في عصر
العلم والعالمية بحيث يتكافأ الخلق مع الحق ويتجه إليه، وهو تأسيس في
إطار جدلية الغيب والإنسان والطبيعة وعبر الجمع المنهجي والمعرفي بين
القراءتين. فنحن لا نعاني مآزق المجددين ضمن الخصوصية التراثية أو
خصوصية الجغرافية - البشرية، وليس شاغلنا مخاصمة الشرق للغرب، فهنا
عالمية في عصر العلم، شاغلنا فيها مآزق الإنسان الحضاري والاستلاب
الذي يجرده من مطلقه وكينونته، سواء في الشرق أو الغرب، من جزر
اليابان وإلى الجزر البريطانية وامتداداً عبر الأطلسي، مستهدفين استعادة هذا
الإنسان إلى مطلقه وإلى وعيه الكوني المطلق.

هنا يعاد سحب كل القيم الكونية - بعد اكتشافها - على مستوى النظم
الأخلاقية خارج ما نقدناه في البراجماتزم والعبثية الليبرالية الفردية التي
عرضنا لها، وخارج الانسحاق الجبري المادي لتحقيق معنى الحرية في
ناظمها الكوني وفي أخلاقياتها الكونية بخلاف تلك الأخلاق البهيمية التي
لمسناها لدى (ديدرو) وغيره.

حين يتحرر المطلق الإنساني يكتسب النظام السياسي معنىً جديداً
حيث يكون الاتجاه نحو السلم والوحدة كما بيّنا في صفحات الفصل الرابع
من الجزء الثاني، فلا يكون صراع طبقات ولا صراع أحزاب ﴿يَتَأَيَّهَا
الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ
لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٢١٨﴾ .

وترتبط حالة هذا السلم السياسي والاجتماعي بالمعطى الأخلاقي

الكوني ضد مذاهب اللذة والمنفعة والصراع كما بيّنا في ملحق الفصل الثاني - الجزء الأول وفي التعقيب المطوّل رقم (١٤) بعنوان (المشكل الأخلاقي في البحوث الوضعية من تفكيك المسلمات وإلى تفكيك الذات).

فكتابنا هذا يتمحور حول مشروع حضاري إنساني وعالمي متكامل في مواجهة الاستلاب والأزمة الإنسانية متخذين منه بدايات لوضع الإنسان على طريق مطلقه وكونيته وبما يدفعه لتحقيق اللامحدود فيه.

وخطابنا عالمي ينطلق من كونية القرآن ومنهجه بمنطق استيعاب وتجاوز كافة المناهج المعرفية والأنساق الحضارية العالمية وآمل أن يزداد الأمر وضوحاً بقراءة الجزئين الثالث والرابع في الكتاب الثاني من العالمية الإسلامية الثانية. حيث نسعى لأن نزيل غشاوات حجبت الدين عن الناس وهو مصدر خلاصهم الكوني والإنساني وليس فيه ما يستلبهم بقدر ما فيه ما يرتقي بهم.

