بسم الله الرحمن الرحيم
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة1 الحاج لخضر
كلية العلوم الإسلامية الطاهر حليس
قسم التعليم الأساسي مخبر بحث العلوم الإسلامية في الجزائر

الملتقى الوطني: النهضة الحضارية والثقافة السننية
الثلاثاء 12 نوفمبر 2024م

سنّية التدافع ودورها في الظهور الكلي للدين (عند أبو القاسم حاج حمد)

The Sunnah of struggle and its role in the total emergence of religion (according to Abu al-Qasim Haj Hamad)

بيانات الباحث(ة) / طالب(ة) الدكتوراه	بيانات الأستاذ(ة)
الاسم واللقب:	**الاسم واللقب:** .قاسمي محمد
التخصص:	**الدرجة العلمية:** .دكتوراه
التسجيل:	**التخصص:** فلسفة عربية إسلامية
جامعة:	**جامعة:** باتنة 1
كلية:	**كلية:** .العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم:	**قسم:** الفلسفة
البريد الإلكتروني:	**البريد الإلكتروني:** .gacemimohammed1@gmail.com
رقم الهاتف:	**رقم الهاتف:** 0659869077

ملخص المداخلة:

تستهدف هذه الورقة البحثية الوقوف على المنظورات الذائعة حول السنن الإلهية كما حفل بها تراثنا الفكري أو الأطروحات المعاصرة وعلاقتها بالقضايا المصيرية للأمة قاطبة، إذ تتباين بصددها الآراء والمواقف وإن كانت تتفق في ظاهرها حول محاولة صياغة نواميس كلية أو قوانين حتمية ترتب مجراها، وغرض هؤلاء المفكرين محاولة هندسة رؤى تسمح للأمة إما بإدراك الأخطار المحدقة بها أو النهوض من كبوتها الحضارية، وهذا بالنظر لما يحف مجرى حركة التاريخ الإنساني من معاني وعِبر تفيد في فهم الحاضر ورسم خطط للمستقبل، غير أنّ إختلاف المنطلقات قادنا إلى إبصار التباينات الموجودة بين مختلف الآراء، إذ إكتفينا في هذا الإطار باستعراض وجهتي نظر كلا من ابن خلدون ومالك بن نبي، والقاسم المشترك بينهما هو المجرى الدوري سواء للدولة أو للحضارة، وهذا بغرض الوقوف على المستجد في طرح أبي القاسم حاج حمد لما تناول السنن الإلهية في إطار المنهج المعرفي التوحيدي، من خلال مفهوم التدافع واضعا إياه ضمن المنظور الكوني، ومنه يجد المفهوم حقيقته في واقع التدافع العربي الإسرائيلي والذي تمضي غاياته نحو الظهور الكلي للدين بسيادة المنهج الإلهي في الوجود.

الكلمات المفتاحية: السننية، الدورة الحضارية، التدافع، الجمع بين القراءتين، حاج حمد.

.

Abstract of the intervention:

Search summary: This research paper aims to examine the widespread perspectives on the divine laws, as filled with our intellectual heritage or contemporary theses, and their relationship to the crucial issues of the entire nation, as opinions and positions vary regarding them, even though they agree on the surface about trying to formulate universal laws or deterministic laws that regulate their course, and the purpose of these thinkers is to try Engineering visions that allow the nation to either realize the dangers facing it or rise from its civilizational decline, and this is in view of the meanings and lessons that surround the course of human history that are useful in understanding the present and drawing up plans for the future. However, the difference in starting points led us to see the discrepancies that exist between the various opinions, as we contented ourselves with This framework presents the two points of view of both Ibn Khaldun and Malik Ibn Nabi, and the common denominator between them is the cyclical course of either the state or civilization. This is for the purpose of identifying what is new in the proposal of Abu al-Qasim Haj Hamad when he dealt with the divine laws within the framework of the monotheistic cognitive approach, through the concept of scramble, putting It is within the cosmic perspective, Hence, the concept of the stampede finds its truth in the reality of the Arab-Israeli stampede, whose goals go towards the total emergence of religion with the supremacy of the divine method in existence.

Keywords: Sunnism, the cultural cycle, the struggle, combining the two readings, Haj Hamad.

مقدمة:

يعتبر المنظور السنني للوجود سواء بالنسبة للتاريخ أو الواقع رؤية إسلامية أصيلة بأصالة الوحي القرآني، وقد اشتغلت العديد من الكتابات في إثراء وإغناء هذا المنظور، إما على مستوى التراث أو ما حاولته بعض الأقلام الفكرية والفقهية ضمن مرحلتنا الحديثة والمعاصرة، سعيا منها في رسم خطط لتحريك الواقع بدفعه نحو تحقيق الفعل النهضوي وتجاوز حالة التخلّف، فبالعودة إلى تراثنا نجد أهم ممن اشتغل حول المنظور السنني ابن خلدون وهذا بعدما أولى شطرا من عنايته بعلم العمران البشري وأحواله وما يعرض له من تقلبات وعلاقته بأحداث ووقائع التاريخ، ثم انصرف إلى استعراض منظوره الخاص في قيام الدول وانهيارها بل وعدّ للدول عمرا طبيعيا كعمر الأشخاص، وقد عزّز دليله في القيام والإنهيار ضمن التصوّر السنني كما جاء في القرآن الكريم وتداول الأيام بين الناس بكيفية حتمية وغايته هي التنبيه للخطر المحدق بالعالم الإسلامي، أما في مرحلتنا المعاصرة فنجد إجتهادات المفكر مالك بن نبي حول مشكلات الحضارة وقد وصلها بسننّية الدورة الحضارية الكلية التي قطعتها الأمة الإسلامية في تاريخها مجسّدا إياها في منحنى بيانيا وعلى ثلاث مراحل مفصلية بدءا بالروح والذروة مع العقل لتتلوه الغريزة، ومن خلال هذا المنظور السنني إجتهد بن نبي في تشخيص العلل التي يعاني منها المجتمع الإسلامي المعاصر، مع الأخذ بعين الإعتبار الإستفادة من تجارب

الأمة في الماضي وخصوصا ما للبعد الروحي من أهمية تتعلق بإرتفاع شدّة توتره أو بتراجعه وإنخفاضه وعلاقته بقوة الأمة أو تخلفها وانهيارها، أما بالنسبة لأبي القاسم حاج حمد فإنه يضع في البداية الإطار النظري منهجيا ومعرفيا للمنظور السنّي الذي طرحه وانطلاقا من النص القرآني، ثم يفصل في تجلياته التطبيقية إذ يتمحور حول مفهوم التدافع كسبيل أساسي لنهوض الأمة وتحقّق مشروعها الإستخلافي، وهذا بإدراك مسؤوليتها عن الذكر وتبليغه للناس كافة ليتحقق الوعد الإلهي بالظهور الكلي للدين، وهاهنا نطرح إشكالية البحث من أين انطلق أبو القاسم حاج حمد في طرح منظوره حول سننية التدافع، وماهي المضامين الفكرية والحضارية التي يضمرها طرحه الجديد؟

وأهمية البحث تتأتى ليس من إشكالية التخلف أو التأخر التاريخي عن اللحاق بركب الأمم المتحضرة بالنسبة لحاج حمد، بل من راهنية الأحداث التي تعيشها المنطقة العربية حيث واقع التدافع العربي الإسرائيلي، ومنه يتبلور هدف البحث عبر تحليل المنظور السنني الكامن في عمق تلك الأحداث والوقائع حيث جوهرها التدافع بين الحق والباطل ومن أجل إحقاق الحق، أما بخصوص منهج الدراسة فيغلب المنهج التحليلي بالدرجة الأولى ومنهج المقارن وبه نحدد التباين طرح حاج حمد قبالة الأطروحات الأخرى، والمنهج النقدي في مناقشة مدى إستجابة التجلي التطبيقي للمنطلقات النظرية، أما بالنسبة للدراسات السابقة حول المنظور السنني من خلال التدافع الذي تقدم به حاج حمد فتكاد تكون شبه منعدمة في حدود إطلاعنا فأغلب الدراسات اشتغلت حول الرؤية المنهجية والمعرفية التي اشتمل عليها مشروع حاج حمد الحضاري.

أولا: الرؤية السننية في الفكر التراثي والفكر المعاصر.

قبل الخوض في التحليل المنهجي والمعرفي لموضوع سننية التدافع ودورها في الظهور الكلي للدّين عند (أبو القاسم حاج حمد)، ثم الوقوف عند تجلياتها التطبيقية مع مناقشة هذه الرؤية ومدى إنسجام الطرح في ثنايا البعد التطبيقي مع معطيات الواقع وآفاقه المنظورة في تحقيق التغيّير والتحوّل المنشود لأمتنا في المرحلة الراهنة، يجدر بنا في هذا المقام ولكي ندرك ونستوعب الجديد في طرح (حاج حمد) أن نلمّ بتحليل النموذجين اللّذين اعتمدتهما الدراسة، فأحدهما تراثي بينما الآخر معاصر، أقصد هنا تصوّر ابن خلدون وتصوّر مالك بن نبي والذي يشكّل إمتدادا للأول، ولكن من زمان وواقع مختلفين وإن تماثلا في انتماءهما للعالم العربي الإسلامي بموجب ما حملاه من هموم وأعباء التفكير والتنظير لمشكلاته مع التنبيه كلا منهما للأخطار التي ألمت وتلم به.

فقد انصب مجمل إهتمام ابن خلدون في البداية بوضع منهج نقدي للكتابة التاريخية واصلاً إياها بطبائع العمران البشري وضمن معطيات الواقع المباشر، ومنه انشغل ببحث الأسباب الموضوعية الفاعلة والمؤثرة في حركة التاريخ وهو أشار إليه المفكر (طه حسين): "ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة إلى كل ظاهرة من

الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن إحداها مستقلة عن الأخرى لأنّه يرى أنها تكوّن كلاً تتماسك أجزؤه وتتفاعل"[1]؛ أي أنّ ظواهر العمران في نظره يطغى عليها التشابك والتعقيد لدرجة يصعب معها تفكيك ظواهره بالنظر لتأثير نشاط كل ظاهرة في الأخرى فهي أي ظواهر العمران بمثابة الجسم الحي في حركتها ونشاطها اليومي، فالتشابك والتركيب المشار له سلفا هو ما سمح لابن خلدون بالنفاذ لقواعد العمران البشري، ومنه تمكن من الوقوف على القوانين الناظمة لحركته ولعل هذا ما أوضحته إحدى الباحثات لجهد ابن خلدون حين قالت: "كان ابن خلدون يعتبر المجتمع كائنا تاريخيا حيا يتطوّر وفق قوانينه الخاصة به، وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية"[2]، فخلف التشابك والتعقيد تمكث القوانين الناظمة لحركة العمران البشري ومنه كان غرض ابن خلدون هو شرح تلك القوانين بعد خرق التشابك والتعقيد الذي يغلف نشاط الظواهر الاجتماعية "وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فهما صحيحا"[3]، فهناك إذا علاقة جدلية متبادلة التأثير ما بين نشاط ظواهر العمران وحركة التاريخ.

وهنا تتضح غايات ابن خلدون من دراسة ظواهر العمران البشري إذ تأتي في إطار محاولة تفسير حركة التاريخ، وهذا بالوقوف على سننه الشاملة وقوانينه الكلية في الصعود أو النزول فـ"ابن خلدون كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تتحكم في سير هذه الأحداث عبر الزمان"[4]، ومنه يستهدف علم العمران لدى ابن خلدون الحفر عن الحقيقة الباطنية للوقائع الخارجية للتاريخ، ففي رسمه لنظرته السننية وتحديد قوانين التاريخ ينطلق دائما من معطيات الواقع الموضوعي في التفسير والتعليل.

وهكذا سمحت له دراسته للتاريخ برسم منظور سنني خاص بالحركة التاريخية وقوانينها إنطلاقا من ارتباطها بظواهر العمران البشري، فمن غير المعرفة بتلك القوانين المؤطرة لحركة التاريخ لن يكون في مستطاع المؤرخ تقديم أي محاولة في تفسير وقائع الماضي في ضوء معطيات الحاضر أما المعرفة والإلمام بمقتضياتها فإنه يدفع به نحو إمكانية التنبؤ كما أوضح هذا أحد اليساريين العرب بالقول: " بل هو يتمكن أيضا من القيام بما يسمى في لغة مثالية التنبؤ التاريخي الذي هو تملّك معرفي للضرورة التاريخية التي تتحكم بالصيرورة الاجتماعية"[5]، وهذا خلاصة للمبدأ الحتمي الذي صار ناظما لحركة العمران ومنطق حركة ظواهره وبذلك يقبض الفكر على الواقع بإمتلاك المعرفة بقوانينه.

---

[1] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: محمد عبد الله عنان، مطبعة الإعتماد، القاهرة - مصر، ط01، 1925م، ص50.

[2] زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، د.ط، 1989م.، ص74.

[3] طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص50.

[4] زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص68.

[5] مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت – لبنان، د.ط، 1985م، ص24.

ويشكل مبدأ العصبية مرتكزا أساسيا في التفسير السنني الذي طرحه ابن خلدون في قيام الدول وانهيارها، وهو ما يراه محمد عابد الجابري في هذا الصدد: "حقا إنّ العصبية هي الأساس الذي يقوم عليه التفسير الخلدوني لقيام الدول وسقوطها وبالتالي لحركة التاريخ في الإسلام"[1]، وهذا حينما ربط قوة الدولة بقيام العصبية على أمرها واقتدارها على ذلك لِما بين عُرى العصبية من إتفاق وإتحاد فإذا ما خبت جذوتهما خبت معها العصبية وانهارت الدولة، ثم إنّ تحديد عمر الدولة عند ابن خلدون: "بثلاثة أجيال إنما يعني في الحقيقة تحديد المدّة الزمنية اللازمة لإنفكاك عرى التضامن العصبي...مثلما أنّ حصر أطوار الدولة في خمسة هو في الحقيقة تحديد للمراحل التي يتدرّج فيها الحسب نازلا من القوة إلى الضعف من الفاعلية إلى الفساد"[2]، وهكذا تأخذ الدورة العصبية في علاقتها بالدولة صيرورتها السننية في القيام والسقوط، وعليه فقد أفرد بابا في مقدمته جعل من عنوانه قاعدة سننية وهي: "في أنّ الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمّة فلا بدّ من عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية"[3].

كما يضيف أيضا ابن خلدون على تصوراته السابقة حول العصبية والدولة التأثير الروحي والإجتماعي الذي يأخذه الدين في هذا الإطار وخصوصا في توضيح حتمية إنهيار وسقوط الدول وهذا بالعودة إلى ما جاء في النص القرآني، فابن خلدون لاحظ ضمن الواقع المباشر أن تحقق الترف المادي وطغيان الأفراد يشكلان سببا مباشرا للدمار والخراب الذي يلحق العمران البشري، ففي ثنايا فصول المقدمة يرشدنا نحو الدور الذي يلعبه الترف والبذخ والتكلّف في المعاش في دمار الدولة وتفككها واضمحلالها "فحديث ابن خلدون عن الترف وحتمية السقوط لم يكن بمعزل عن معطيات القرآن الكريم والسنّة النبوية بل كانت آيات القرآن الكريم خير مصدر لابن خلدون في تأكيده المستمر على خطورة الترف في تاريخ الدول"[4]، ومنها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَرْكُضُواْ وَٱرْجِعُوٓاْ إِلَىٰ مَآ أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَٰكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْـَٔلُونَ ﴿١٣﴾ قَالُواْ يَٰوَيْلَنَآ إِنَّا كُنَّا ظَٰلِمِينَ ﴿١٤﴾﴾ [سورة الأنبياء: الآيات 11-14]، وأيضا إلى ما جاء في قوله تعالى: قَالَ تَعَالَى:﴿ وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ ۗ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا ﴿١٧﴾﴾ [سورة الإسراء: الآيتين 16-17]، ويتخذ ابن خلدون موقفا سلبيا من الحضارة فمفهومها فيما يرى يعني: " التفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش..."[5]، ولذلك يعتبر انتقال الأمة من البداوة إلى الحضارة "التي هي غاية العمران ونهايته لعمره وأنها مؤذنة بفساده، فالحضارة في العمران هي غاية لا مزيد وراءها"[6]، وهذا بالنظر للعوارض التي تطرأ على النفس

---

[1] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط06، 1994م، ص243.

[2] المرجع نفسه، ص220.

[3] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرا: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط02، 2001م، ص182.

[4] عبود العسكري، مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وبن نبي، مجلة رؤى، السنة الرابعة، العدد 20، 2003م.

[5] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص216.

[6] المرجع نفسه، ص465.

النفس البشرية في هذا طور الذي يبلغه العمران البشري من فساد وإطاعة الشهوات استجابة لغريزة النفس "فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها في دينها ولا دنياها"[1]، ومن القواعد السننية الأخرى التي صاغها ابن خلدون نجد هذه القاعدة التي تشكل عنوانا لأحد فصول المقدمة والقائلة أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"[2]، وهو ما يعززه الدليل القرآني الآنف بالإضافة إلى وقائع عمران العالم التي عرفها التاريخ.

وبإزاء هذا الطرح السننّي الذي ساقه ابن خلدون إنطلاقا من تعليل وتفسير واقع العمران البشري مستندا في ذلك على شواهد القرآن والسنّة، اتخذ المفكر محمد عابد الجابري موقفا نقديا نحوه وخصوصا في كونية آرائه ومدى شموليتها للمجتمعات البشرية الأخرى، إذ يصرح في هذا المقام قائلا: "لقد كان تفكير ابن خلدون يتحرك داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية ولا يكاد يتعدّاها، ومن هنا كانت ملاحظاته ونظرياته لا تنطبق على التجارب الحضارية الأخرى السابقة أو المعاصرة للتجربة الحضارية الإسلامية[3]، كما تحكم أيضا نهاية التاريخ الخلدوني دوما النهايات التراجيدية وهو ما طغى على آراءه بالجملة، والتي أمامها عجز ابن خلدون حتى عن رسم آراء إصلاحية تمكّن من تجاوز عثرات الواقع، ولعل هذا ما استوقف الجابري في موقفه النقدي منه إذ يعبر قائلا: "والظاهرة الرئيسية التي هيمنت على تفكيره ووجَهَته في أبحاثه هي ظاهرة التراجع والتفكك والإنحلال التي أصابت تلك التجربة في عصره والتي يتحدث عنها بعبارات لا تخلو من الإنفعال: "...وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والإنقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها"[4]، أما نحن فنعذر ابن خلدون ولا نحمله مالم يكن في حكم المتاح له، لأن طغيان الفساد وأحوال التفكك والتشرم التي ألمت بأمة الإسلام هو ما حال دون تفكير ابن خلدون في التدبيج للآراء الإصلاحية اللازمة يتفادى بها واقع السقوط والإنهيار وهذا على الرغم من وعيه بخطورة الأمر، ولكن معطيات الواقع قد نَقَشَتْ ودون رجعة في الوعي الخلدوني تلك النظرة التشاؤمية تعبّر في حقيقتها عن المنعطف التاريخي الحاسم الذي سوف يسلكه العالم الإسلامي منذئذ، وهو ما وقع بالفعل من بداية للتراجع الحضارة الإسلامية والتي استسلمت في نهاية المطاف إلى سباتها العميق.

أما بالنسبة للمرحلة المعاصرة فإننا نجد أهم من إجتهد في بحث وطرح مشكلات الحضارة المفكر مالك بن نبي، فإذا كان سلفه ابن خلدون تحققت نبوءته التشاؤمية من سبات حضاري ألمّ بالعالم الإسلامي فإن خلفه بن نبي طمح باحثا عن محركات النهوض مع تحيّين ممكناته بتجاوز حالة العجز والتخلف، ومنه كان منطلقه تشخيصيا حاول من خلاله إستقراء الواقع الموضوعي إذ شكّل بالنسبة له خلفية إنطلق منها، وليس من تصور ديني مسبق كما نبهنا إلى ذلك الأستاذ الباحث بدران بن الحسن: "فإن بن نبي ينطلق من إستقراء الواقع الاجتماعي والتاريخي وبمختلف دوائره الدائرة الإسلامية والدائرة الإنسانية، ذلك أنّ الكشف عن السنن التي تحكم الحركة الاجتماعية لا يتأتى إلاّ من السير في الأرض واستقراء التاريخ والتعرّف على القوانين

---

[1] عبود العسكري، مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وبن نبي، مرجع سابق، ص53.

[2] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص353.

[3] محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط01، 1991م، ص218.

[4] المرجع نفسه، ص218.

التي حكمت حركة البشر للإفادة منها للحاضر والمستقبل"[1]، وضمن الإطار الإنساني الأشمل كما يضيف الدارس بدران بن الحسن: "ولهذا نراه ينزع في دراساته منزعا إنسانيا يتجاوز الدائرة الخاصة بمشكلات العالم الإسلامي ـ رغم تأكيده على محوريتها ـ إلى آفاق إنسانية التي وصلت إلى مصب تاريخي تحتاج فيه البشرية إلى بديل حضاري سنني قائم على هدي سنن الله في الكتب والآفاق والأنفس"[2]، وعليه فقراءتنا للمنظور السنني في فكر بن نبي يتسع ليشمل الإطار الإنساني المشترك وهو ما أفصح عنه في كتابه شروط النهضة: "ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها وما الحضارات المعاصرة والحضارات أو تهدّمها...والحضارات الضاربة في ظلام الماضي والحضارات المستقبلة إلاّ عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن فهي حلقات لسلسلة واحدة تؤلف الملحمة البشرية..."[3]، وبالتالي نلاحظ أنّ المنظور السنني الذّي يطرحه بن نبي يضعه في السياق الإنساني الأشمل، فأصالته تكمن في: "وعيه بموقع الإسلام من عملية التغيّير التي تنشدها الأمة في بنائها الحضاري"[4]، ومما أسعفه في محاولاته الدائبة نحو صياغة حلول ملائمة لواقع العالم الإسلامي المتخلّف، هو وضعه للحدّ الفاصل بطريقة موضوعية ما بين الإسلام وواقع المسلمين كما أشار لذلك الباحث بدران بن الحسن: "حاول التفريق بين الإسلام وصلاحيته لكل زمان ومكان من حيث هو رسالة الله الخاتمة إلى الناس أجمعين وبين الحقيقة الموضوعية التي تجعل من المسلمين مثل بقية الأمم الأخرى تسري عليهم سنن الضعف والقوة"[5]

وبعد هذا التوضيح للمنطلق الإنساني والكوني في بحث مشكلات الحضارة كما سعى نحو ذلك مفكرنا نحاول في هذا المقام الإيغال في تحليل المنظور السنني الذي طرحه بن نبي وخصوصا التركيز على دور الفكرة الدينية في بناء الحضارة وعلاقتها بإنهيارها، فهذا السياق يضطرنا لتجاوز تحليل مركب الحضارة والذي يضم (الإنسان والتراب والزمن) نحو الإنشغال بتحليل الفكرة الدينية ـ المركبة للعناصر السابقة ـ ضمن دورة الحضارية الكلية كما تتجلى في المنحنى الذي رسمه لها بن نبي وفي مجرى تاريخ البشرية ككل مع أخذه في الحسبان للفوارق الحضارية وما تشمله من قيم نفسية وإجتماعية بين الأمم والشعوب، فقد عالج مشكلات الحضارة في إرتباطها المباشر بالعوامل الزمنية والنفسية التي أدت إلى ظهورها خلال فعل التطور الاجتماعي وضمن حدود دورة حضارية معيّنة وهنا نجده يأخذ بعين الإعتبار للفوارق النسقية بين الحضارات: "فالفرق شاسع بين مشاكل ندرسها في إطار الدورة الزمنية الغربية ومشاكل أخرى تولدت في نطاق الدورة الإسلامية"[6]، الإسلامية"[6]، وعليه تتجلى حقيقة المنظور السنني ساطعة كما حاول مفكرنا توضيحها، وهذا من خلال صياغته لـ: "القانون العام الذي يحكم ظاهرة تنقل الحضارة وميلادها وأفولها وكذا قوانين تحولها من أمة إلى

---

[1] بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة – قطر، ط01، 2000م، ص176.

[2] المرجع نفسه، ص177.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق - سورية، د.ط، 1986م، ص ص19-20.

[4] بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، مرجع سابق، ص182.

[5] المرجع نفسه، ص183.

[6] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص48.

أخرى..."[1]، فهو سنة أزلية تحكم حركة التاريخ تستدعي التأمل والنظر كما يقول بن نبي في هذا الإطار: "يجب التأمل في سنن التاريخ التي لا تغيّير لها كما أشار إليها القرآن (سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا)"[2]، وهذا كله يرتبط بالدور والفعالية التي تأخذها الفكرة الدينية في هذا المسار كما نحاول تحليل المسألة ضمن السياق الموالي.

وتكمن قيمة وأهمية مقولة الفكرة الدينية في منظور بن نبي بإعتبار مفهوم الدين عنده: "تلك السنّة التي فطر الله عليها الإنسان، وأنّ الدّين وحده هو المُرَكِب الحقيقي للقيم الحضارية وهو يعطي شرارة الإنطلاق لتدخل الحضارة في التاريخ..."[3]، فالدين يشكل جزءا من فطرة الإنسان ويتجلى تأثيره "من خلال تركيبه بين العبقرية الإنسانية والشروط الأولية للحضارة أي تتّبع ذلك الإطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبعث الحركة والنشاط"[4]، فللدين غايتين إحداهما تتمثل في ربط صلة الإنسان بربه والأخرى تتعلق بنسج شبكة العلاقات الاجتماعية التي تسعف سير المجتمع نحو النطاق الحضاري المطلوب.

إذا للدين أهمية قصوى في تركيب عناصر الحضارة وليس ذلك فحسب بل الأهم عند بن نبي هو: " تسجيله في النفس وهو ما يهم التاريخ"[5]، فالحضارة تولد مرتين متتاليتين "أما الأولى: فميلاد الفكرة الدينية، وأما الثانية فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس أي دخولها في أحداث التاريخ"[6]، فالتوسّل للنهوض الحضاري موجودا "مادامت هنالك فكرة دينية تؤلف بين العوامل الثلاث الإنسان والتراب والوقت لتركب منها كتلة تسمى في التاريخ حضارة"[7]، فالإنبعاث الحضاري عند مالك بن نبي لايتحقق إلاّ من خلال ميلاد عقيدة دينية وهو ما قرره في هذا السياق: "فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلاّ في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعة ومنهاجا...فكأنما قدّر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلاّ حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية"[8]، لأنها تبذر في قلوب أفراد المجتمع الأبعاد الغائية من الوجود مع الوعي بأهداف الحياة والمغزى الماكث من خلف الوجود الإنساني وهذا من خلال التوتر العالي الشدّة الذي تبثه في الأنفس، وهو ما يمكّن لبقاء المجتمع مع ضمان استمرار حضارته، فحينما نلاحظ المنحنى الدوري للحضارات الذي رسمه بن نبي نستجلي من خلاله سنّة الله في مجرى أي حضارة من الحضارات وإن كان في صلبه يختص بتوثيق سير الحضارة الإسلامية ففي حدّيه ميلاد وأفول وبينهما أوّج؛ فلحظة القوة ترتبط بميلاد الروح الملهم والذي عنى لبن نبي: "ذلك الشعور القوي في الإنسان والذي تصدر عنه مختراعاته وتصوراته وتبليغه لرسالته وقدرته الخفية على إدراك الأشياء"[9]، وهذا هو الدور الفعّال والإيجابي للفكرة الدينية وقد تقصّى بن نبي صلتها بالإطراد الحضاري على مستوى منحناه صعودا ونزولا حيث يبرز مدى إلتزام الإنسان بمبادئه ومضامينه وعبر

---

[1] بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، مرجع سابق، ص173.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص ص 48-49.

[3] بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، مرجع سابق، ص106.

[4] المرجع نفسه، ص99.

[5] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 58.

[6] المرجع نفسه، ص 55.

[7] المرجع نفسه، ص ص 57-58.

[8] المرجع نفسه، ص 51.

[9] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 56.

هذا تتجلى السنن الإلهية بموجب ما يشكله من إنعكاس لـ: "الصورة الزمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة والتي تتولد منذ مطلع هذا الإطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبعث فيه الحركة والنشاط"[1]، فللروح عند بن نبي دور أرقى في تنظيم غرائز الإنسان وإدارة نوازعها ففي طور الروح لم تكبت الغرائز بصفة مطلقة "غير أنّها ظلت محتفظة بنزوعها إلى التحرّر وهنا ينشب الصراع المحتدم بين هذا النزوع وسيطرة الروح"[2]، فالله يوضح لنا فيما يرى بن نبي كيف تحدّد أو تلزم الفكرة الدينية "سلوك الفرد وكيف هي تنظم غرائزه تنظيما عضويا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات"[3]، أما في المرحلة اللاحقة يشكل العقل منعطفا حاسما في في عمر ومجرى أي حضارة غير أنّ هذا العقل عند بن نبي "لا يملك سيطرة الروح على الغرائز وحينئذ تشرع الغرائز في التحرّر من قيودها...ومن الطبيعي أنّ الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح[4]، وهكذا يخبو دور الفكرة الدينية رويدا رويدا بتراجع فعالية الروح وإنخفاض شدّة توترها في مراقبة النوازع الغريزية لـ"تواصل الغريزة المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الإنطلاق والتحرر وتستعيد الطبيعة غلبتها على الفرد والمجتمع شيئا فشيئا"[5]، وهو ما يتحقق بالفعل أي التحرر الكامل للغريزة ليحل بموجب ذلك الطور الثالث من أطوار الحضارة وتتكشّف فيه الغريزة عن صورتها كاملة، وعند هذا الحدّ "تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية"[6]، لتتبخر فعاليتها بعجزها عن أداء المهمات الموكلة إليها في مجتمع نخره الإنحلال وتمكن منه ليغلفه شفق المغيب وهذا هو تمام الدورة الحضارية في تصوّر بن نبي، وبذا تقضي السنن الإلهية بعدالتها على مرّ التاريخ ودورات الحضارة، ومن هذا السياق التحليلي ينبلج دور الدين في تشييد البناء الحضاري وهذا الإنهيار أو التراجع المسجل حول فعاليته على المستوى الاجتماعي لا يعني عدم نهوضه من جديد ففي نظر بن نبي: "يمكن أن يتجدد ويستمر ما لم يخالف الناس شروطه وقوانينه، وهو ما ترمز إليه الآية الكريمة (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)"[7].

وهذا المسلك السننّي الذي يطرحه بن نبي يسري على معظم المجتمعات البشرية وعلى أي نحو من أنحاء إذ يضيف متوسعا: "أنّ المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور الفكرة الدينية ثم يبدأ أفولها بتغلّب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل ذلك هو منحى السقوط الذي تخلقه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل، وطالما أنّ الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل المؤدية إلى الحضارة ونموّها، فإنّ هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور وفي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية"[8]، فالروح تمارس تساميا مفارقا يعمل على

---

[1] المرجع نفسه، ص67.

[2] المرجع نفسه، ص 68.

[3] المرجع نفسه، ص61.

[4] المرجع نفسه، ص69.

[5] المرجع نفسه، ص69.

[6] المرجع نفسه، ص 70.

[7] المرجع نفسه، ص58.

[8] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 53.

تنظيم ما تضج به جاذبية الأرض من أهواء ونوازع وميول نحو الشهوات والملذات الفانية وليس بالقضاء عليها تماما وهو ما يستلزمه كل تشيّيد حضاري ولعل هذا الذي عناه بن نبي في قوله: "والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلاّ أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض"[1]، ومنه فالإنهيار الحضاري عند بن نبي يحصل: "عندما تفقد الروح سيطرتها على العقل وتعلو الغريزة"[2] وعند نهاية دورة حضارية معينة فإن الحضارة تهجر إلى شعب آخر كما يشهد بذلك التاريخ الدوري للحضارات وهذا المجرى السنني نجده مترجما في قوله الآتي: "هكذا تلعب الشعوب دورها وكل واحد منها يبعث ليكوّن حلقته في سلسلة الحضارات حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة ومؤذنة بزوال أخرى"[3].

وعندما يطرح بن نبي هذا المنظور السنني والدوري لمجرى الحضارات الإنساني فغايته العميقة هي "أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ وأن ندرك أوضاعنا وما يعتورنا من عوامل إنحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدّم، فإذا ما حدّدنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا"[4]، وأشنع غلط نرتكبه في ممارسة النظر في مشكلاتنا الحضارية فيما يتراءء لمفكرنا كما يقول: "ولعلّ أعظم زيغنا وتنكبنا عن طريق التاريخ أنّنا نجهل النقطة التي منها نبدأ تاريخنا"[5]، وإذا ما تمكنا من تحديد "مكاننا من من دورة التاريخ يسهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا"[6] وهدف بن نبي من خلف هذا التحديد هو البحث عن تكيّيف الشروط النفسية والإجتماعية المتاحة مع معطيات الواقع الموضوعي بما يسمح لنا ويمكّننا ليس بتحقيق فعل النهوض وحسب، بل من إستئناف دورنا الرسالي الذي أناطه الله بنا نحو مجموع الإنسانية، والمنطلق في هذا التجديد والإنبعاث السنني هو الاهتمام والتركيز على بناء الإنسان من جديد بالعمل على تغيير ما بنفسه كشرط ضروري لكل محاولة في تحقيق أي تغيّير إجتماعي، وهذه هي الغاية الحقيقية الماكثة من خلف الإجتهادات والأطروحات التي تقدم بها بن نبي وبالأخص وجهة نظره حول غايات مجرى السّنن والعناية الإلهية التي تتولى قيادة وتوجيه مجرى حركة التاريخ الإنساني.

ومجمل ما نخلص إليه في هذا الجزء من التحليل هو أنّ تصورات كلا من ابن خلدون ومالك بن نبي السننية لم تطرح ضمن رؤية كونية توحيدية فكلاهما حلل الواقع دون بلوغ هدف التركيب المنهجي ضمن الإطار الكوني، فإذا كان «ابن خلدون»، أو «بن نبي» قد قاما باستقراء تاريخي أي جرد كلّي وخصوصًا واقعهما العام التّابع لظرفهما الخاصّ الذي مرّ كل واحد منهما به، وتقصّي كليهما للوقائع والأحداث كما تراءت لناظره، ممّا مكنهما في ما بعد من وضع ما وصلا إليه بعد القيام بالتّحليل للأحداث والوقائع ضمن قوانين وحتميّات تسري وفقا لمبدأ العلّية، فإنّ «أبا القاسم» طرح السنن الإلهية من خلال الوقائع والأحدث أو قيام وانهيار

---

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق – سورية، ط02، 2002م، ص31.

[2] نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي (دراسة في بناء النظرية الاجتماعية)، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة – السعودية، ط01، 1997م، ص225.

[3] مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص20.

[4] المرجع نفسه، ص47.

[5] المرجع نفسه، ص47.

[6] المرجع نفسه، ص52.

الحضارة داخل المنهج القرآني في إطار مبادئ الكون الأعم والأشمل، إمّا اتّفاقا مع مبادئ الخلق وإمّا تناقضًا معها، فلكل من السّلوكين نهايته الخاصة وهو ما نستجليه أكثر في قوله: "فتعارض الحضارات مع قوانين الخلق المستمّدة من ذات الوجود الكوني وهي مدلولات الحق فيه إنما يعني دمار هذه الحضارات وإنكفاء مسيرتها لأنّ الحضارة الآيلة إلى الإنهيار إنّما تنهار بسبب تعارضها مع هذه المبادئ فتحمل في تكوينها الداخلي أسباب انهيارها"[1]؛ أي حينما تتعارض في سلوكها مع المبدأ الخلق والماثل في الحق، وهذا ما يتمحور حوله ميزان المنهج المعرفي القرآني التوحيدي في معالجة قضية السنن الإلهية كما نحاول في السياق الموالي تحليل وجهة نظر أبو القاسم حاج حمد.

ثانيا: الناظم المنهجي والمعرفي للمنظورالسنني عند أبي القاسم حاج حمد.

قبل الخوض في إسقراء المنظور السنني الذي يحفل به مشروع أبو القاسم حاج حمد الحضاري يجدر بنا الوقوف مليّا عند توضيح ناظمه المنهجي والمعرفي، وهذا بتحليل عنوانه (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة) والمستوي على منهج الجمع بين القراءتين، فعندما يجعل أبو القاسم من مفهوم الجدلية مفتاح لفهم باقي حدود المعادلة الوجودية بعناصرها الثلاثة، فإن مضمون هذا المفهوم لا يتفق تماما كما طرحه كلا من فريدريك هيجل وكارل ماركس والذي ينطوي على فكرة الصراع عبر ناظمها الوضعي، ولكن مضمونه عند حاج حمد يتصل بالبعد الغائي ويعني ضمن مشروعه الفلسفي عمومًا "التّقابل والتّركيب، وإستقطاب كافّة العناصر الفاعلة في الحركة"[2]، والعناصر الفاعلة في الحركة الوجودية تشمل الغيب والإنسان والطبيعة وحضورها في الواقع الموضوعي قائم على الإستقطاب وليس الإستبعاد أو ما نطلق عليه الإستلاب أو نفي الجدل، لأن الجدل حركة تقوم على الفعل ورد الفعل المتبادل والمنسجم بين العناصر الثلاثة، وقد عانى الإنسان طيلة مسيرته الوجودية منذ فجر وجوده من آثار الإستلاب طبيعيا حينما عجز الإنسان عن فهم قوانين الناظمة لحركتها مما دفعه إلى عبادتها والتي بدت له خارقة، ثم كان الإستلاب لاهوتيا وهذا بالإستسلام المطلق للقدر الإلهي بالكيفية التي مارستها الكنيسة ضمن تاريخها المعروف أو تصورات بعض الفرق الإسلامية الضالة المعروفة في تاريخنا على غرار القدرية، أما في مرحلتنا المعاصرة فإننا نعيش في إطار الإستلاب المادي الذي استبعد تماما البعد الغيبي من الوجود سواء بالنسبة للإنسان أو الطبيعة، وأمام هذه المتناقضات يأتي الطرح الجدلي على مستوى حركة عناصر الوجود كما نحاول توضيحه عند حاج حمد وفي هذا الإطار يضيف : "فإنّ مفهوم الجدليّة الإسلامي...إنّما يشير إلى التّفاعل الغائي خلافًا لجدليّة المطلق المثالي الهيجلي والمطلق المادّي الوضعي"[3]، فالمفهوم عنده يرتبط بالغايات بعيداً عن التصورات الوضعية المغلقة، فتحقيق الرّبط المنهجي بين عناصر الوجود لا يتمّ إلاّ خارج القضاء على الإستلاب.

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط01، 2004م، ص146.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالميّة الإسلاميّة الثّانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط03، 2012م، ص 144.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، دارالهادي، بيروت – لبنان، ط01، 2003م، ص ص 233-234.

فالإشكالية بالنسبة لحاج حمد منهجية معرفية تختص أساسا بكيفية التفّهم المنهجي لحضور البعد الغيبي ضمن واقعنا الموضوعي "إنّ المشكلة كامنة في تفهم البعد الغيبي تفهّما منهجيا ومعرفيا"[1] وهذا بالنظر للتناقضات الإبستمولوجية المطروحة بين عناصر الجدل الناظمة للوجود، ففي موازاة جدل الطبيعة كما يرى حاج حمد "يطرح القرآن جدل الغيب كتصوّر كوني شامل"[2]، أي في الإيجاد والتسخير والمطلق التصرّف في جدل الطبيعة، ومنه نتأ الخلاف الجذري ما بين (جدل الغيب وجدل الطبيعة)، وهنا يتوسع حاج حمد في تحليل ذلك الخلاف: "فجدل الطبيعة ينفي جدل الغيب مرتدّا إلى منهجية علمية شاملة تؤمن بوسائلها المادية في البحث، أما جدل الغيب فإنّه لا ينفي جدل الطبيعة ، ولكنه يستحوذ عليه ويحتويه في قبضته الكلية بطريقة لا يستطيع جدل الأرض أن يكتشفها، لأنها تجري في معزل عن مقاييسه ولكنّها مع ذلك تحصل داخل زمانه ومكانه"[3]، وعبر ما يبدو تناقضا يأتي القرآن كناظم غيبي منهجي أو همزة وصل بين معطيات العلم وقدرات الوعي لدى الإنسان، وتجلي قدرة التسخير الإلهي، وهو ما عبّر عنه «حاج حمد» في تحليله الآتي: "وتربط الآيات بين هذه الروح العلمية البشرية المشيّدة للحضارات وقدرة التسخير الإلهي في مطلقها، بحيث يدرك الإنسان أنه فاعل في إطار كوني ممهّد وضمن تفاعل قائم على الوحدة، وليس الصراع"[4]، فجدلية التركيب الكوني كما هو قائم تجعل من الغيب غير مقلّل من قيمة الإنسان ولا يبطل حتميات الطبيعة، وهذا عبر إستهداء حاج حمد بالقرآن ففي أثر إكتشاف منهجه وجد سبيلا نحو استيعاب تفاعل العالمين المتباينين بصفة تطبعها الاستمرارية وإذ يقرر في هذا المقام: "ليس ثمة إنقسام ما بين الغيب والطبيعة بل كونية وقرآنية واحدة مركزها الله أما افتراض الإنفصام بين الغيب والطبيعة فما هو إلاّ ستر العقل بظلام الجهل"[5]، وبهذا التفّهم المنهجي تكون المسافة قد طويت ما بين الغيب والطبيعة، ثمّ إنّ المراد المبتغى في طرح حاج حمد هو إدراك: "الصلة بين عالم الحركة الظاهرة وعالم الغيب لا كصلة بين عالمين منفصلين يوجد في أحدهما الله...ولكن كعالم واحد ممتد في بعضه بحيث يبدو وضعنا الأرضي مظهرا لحقيقة أكبر منه تحتويه وتفعل فيه"[6]، فعبر القرآن إذا ندرك فعل الله ضمن واقعنا الموضوعي وفي منأى عن كل استلاب، وهاهنا نتساءل فكيف يا ترى يطرح القرآن كيفيته بخصوص ذلك؟

وجواب حاج حمد عن تساؤلنا هو ما نستشفه في قوله: "كانت هذه أولى كلمات السماء إلى غار حراء ولعلّها قد حملت المنهج كلّه"[7]، كما جاءت في قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، مصدر سابق، ص46.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالميّة الإسلاميّة الثّانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، مصدر سابق، ص273.

[3] المصدر نفسه، ص273.

[4] المصدر نفسه، ص 321.

[5] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص730.

[6] المصدر نفسه، ص278.

[7] المصدر نفسه، ص322.

مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ۝٥﴾[سورة العلق: الآيات 1-5]، وبذلك ينفي «حاج حمد» مطلقا كل مصادفة تتعلق بتنزّل أوائل الآيات التي أوحي بها للنبي ـ ﷺ ـ من سورة العلق التي حملت المنهج إذْ يصرح هنا: "ليست عبثا أن تكون أول سورة إلى غار حراء (كهف الإسلام) حاوية للمنهج ففيها كان الأمر الإلهي بقراءتين مختلفتين"[1]، والإختلاف لا يمنع التكامل، وهذا بموجب أنهما فريضتان كما يضيف: "والقراءتان فريضتان لأنهما بلهجة الأمر الإلهي(اقرأ) ثمّ إنهما أوّل كلمتين فلا تستقيم الحكمة إلاّ بهما."[2]، ولكن قبل التحليل المنهجي نتوقف لدى ما يعنيه مفهوم القراءة عند «حاج حمد» وهو أنّ: "القراءة تعبير يتسع لمعرفة الأشياء وفحصها وإختبارها، وملاحظتها، فالأثر يقرأ، وكذلك البوادي...والكون الطبيعي كتاب ففيه تُقرأ آيات الله..."[3]، ونحاول في هذا السياق تحليل منهج الجمع بين القراءتين وتوضيحه بالقدر الكافي ثمّ نسعى لأجل تجسير العلاقة بين منهج الجمعي والسّنن الإلهية وتوضيح علاقته بالرؤية التوحيدية الكونية، إذ تتفاعل عبره القدرة الإلهية والفعل الإنساني ضمن مجرى التاريخ باتجاه الغايات من هذا الوجود.

فالقراءة الأولى تتم بالله خالقا، وهذه قراءة غيبية تتمّ عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكتشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيب الخلق... قَالَ تَعَالَى:﴿ ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ﴾ [سورة العلق: الآيتين 1-2]، ويواصل تحليل الآيات الآنفة منهجيا وفلسفيا إذ يقول: "فهذه قراءة تأمّلية تتجه لمعرفة السبب من خلال النتيجة"[4] خلق، أي خلق الإنسان؛ فالآيات تستعرض النتيجة قبل السبب، وليس العكس إذ لا نعرف النتيجة إلا من خلال السبب كما هو متواضع عليه في إطار معايير البحث في فلسفة العلوم الطبيعية "فالمعروف أنّنا ندرس الأسباب لنصل إلى النتائج غير أن الله يشدّنا إلى النتيجة الإنسان ثمّ البداية العلق ثم يتوسط الله العملية كلها اقرأ باسم ربك الذي خلق"[5]

فعبر منهج الجمع بين القراءتين نعرف في البدء السبب من خلال النتيجة، وليس كما هو دارج في الأنساق الوضعية نبلغ النتيجة من خلال المرور على السبب، فنعرف الله هنا كسبب بناءً على ماهو خالق، فنخوض عبر القراءة الأولى تأملاً في النتيجة نحو أنفسنا وخلق السماوات والأرض...وذلك لكي ندرك سببها، وهو الفاطر سبحانه، فالنتيجة هنا هي الإنسان، ثمّ المادة (العلق) والله يتوسط العملية كلّها (الخلق)، (اقرأ باسم ربك الذي خلق)، وهنا يلفت إنتباهنا «حاج حمد» بأنّ الله في كل هذا يشدّنا إلى إدراك الغاية والهدف من الخلق وليس فقط الإكتفاء بالبعد التركيبي: "فالخطاب الإلهي لا يتجه إلى التركيب ولكن إلى الغاية والهدف وهذا ما حاولت إبطاله الفلسفة المادية؛ لأنّها نفت البعد الغيبي في البناء الكوني"[6]، وهذا هو هدف القراءة الأولى.

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط01، 2004م، ص314.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص324.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية (أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية)، مصدر سابق، ص85.

[4] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص314.

[5] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 314.

[6] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص315.

بينما القراءة الثانية ليست بإسمه ولكن بمعيته كما يستطرد حاج حمد في تحليل الدلالات المنهجية لأوائل سورة العلق: "لذلك لم تأتي الآية في الشطر الثاني على نحو المقدمة، فلم يقل (واقرأ باسم ربك الأكرم) بل قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣﴾ فجعل العطف على الربوبية وأعطى الأمر الثاني (اقرأ) اتجاها مستقّلا ...يتخذ الله في القراءة الثانية صفة دّالة على نوعية القراءة المطلوبة، وهي قراءة متعلّقة بصفة كون الله كريما فيما خلق أي كرم التسخير وتكوين ظواهر ذات المعنى بالنسبة إلى الإنسان"[1]، ففي هذه الآيات كما يؤكد حاج حمد جرى الجمع بين علمين: "علم رباني مفتوح على السّجل الكوني، متعلق بقدرة الله التي تتجاوز في فعلها كل شروط الواقع الموضوعي...وعلم موضعي قائم على أطر موضوعية محدّدة في نشاط الظواهر وكيفياتها وعلاقاتها وربك في الحالتين كما يرد إسمه هو المتجلى، يتجلى في القراءة الأولى بالقدرة المطلقة ويتجلى في القراءة الثانية بالكون المنظم وشروط الحركة وقوانينها...فهما قراءتان (ربانية وإنسانية)تتم الأولى بالله والثانية بمعيّته، والقراءة الثانية هي تميّيز للإنسان وتأكيد لقدراته"[2]، فالقراءة الطبيعية الثانية لا تنفصل عن البعد الغائي الغيبي مع إحتفاظها بصرامة قواعدها ونظرياتها، وبهذا تتنكب عن كل نزعة وضعية في المنحى الفلسفي النافي لكل ما هو غيبي، وتلك هي مشكلة النزعة المادية في بتر القراءة الطبيعية عن البعد الكوني (الغيبي)، وهكذا تشكل كل قراءة نصف دائرة وفي حال تطابق القراءتين تكتمل الدائرة المنهجية والتي تضمر المغزى الكوني التوحيدي، وحين يقول حاج حمد بالمنهج الجمعي بين القراءتين فإن هذا المعنى ينسحب على كل فروع العلم المعروفة سواء أكان طبيعيا أم إنسانيا وعلى تعدد وتنوع فروعهما، ومنه العلوم الإنسان التي يشكل التاريخ أحد فروعها فمن خلاله وعلى طول مجراه نحاول تقصي السنن الإلهية في إطار رؤية كونية توحيدية وعبر ما يطرحه النص القرآني، وهنا وفي هذه المحطة من التحليل نكون قد بلغنا السياق التطبيقي للمنظور السنني.

ثالثا: التجلي التطبيقي للمنظور السنني في موازاة المنهج المعرفي القرآني.

بعدما تمكن أبو القاسم حاج حمد من تحقيق الربط المنهجي ما بين عناصر الوجود غيبا وإنسانا وطبيعة أو عالم الغيب والشهادة ضمن إطار جدلي كوني موّحد، ولكي لا يظل الربط المنهجي يراوح الإطار النظري، ها هو يتحول به إلى واقع التطبيق، إذْ يتجلى التفاعل الغيبي مع الوجود الواقعي ضمن مجرى حركة التاريخ مما يسمح لنا بمعاينة إتجاه السنن الإلهية في صلبه ومنه يضبط حاج حمد مفهوم التاريخ قائلا: "مفهوم الحركة في التاريخ البشري لا تستوي خصائصه المرحلية في القرآن على التعاقبات الطبقية المتولدة عن بعضها عبر منهجية الصراع كما هو الحال في تجربة الحضارة الأوروبية، بل تستوي كأشكال دائرية بدءا من الشكل العائلي إلى الشكل القبلي إلى الشكل الأمي إلى الشكل العالمي"[3]، وقصد حاج حمد من الشكل العائلي العائلة الآدمية أما الشكل القبلي فيختص بقوم نوح وخلائفه إلى عاد وثمود وغيرهم والشكل الأمي يختص بالعالمية الإسلامية في إتساعها الأول المحدود بالنطاقات الأمية وهي الشعوب التي لم يرسل لها نبي من قبل ثم الإتساع اللاحق وهو عالمي شامل نعيش إرهاصاته الجنينية في مرحلتنا الحالية.

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص ص 322-323.

[2] المصدر نفسه، ص323.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص330.

بحيث في كل دورة دينية هناك تدافع بين ثنائيتين، ففي الدورة العائلية مقابل إبليس كان هناك آدم، وفي الدورة القبلية مقابل آل فرعون كان هناك موسى وقومه، وفي الدورة الأميَّة أي في مقابل الهيلينية الرومانية والفارسية كانت هناك العالمية الإسلامية الأولى، وفي الدورة الراهنة والمستقبلية في مقابل الحضارة الغربية الوضعية العالمية هناك عالمية الإسلام الشاملة والقادمة بإذن الله، وهذه التدافعاتُ ليست محكومة بظروف وملابسات تاريخية وسياسية أو اقتصادية بحتة، ولكن منذ آدم إلى اليوم وما بعده محكومة بسياق قرآني يستند إلى مبدأ دفع الباطل بالحق.

فالناظم لحركة التاريخ البشري يخضع لمبدأ التدافع وهو ما يقوم عليه النص القرآني كما يوضح ذلك حاج حمد: "فمفهوم الدورات التاريخية والتدافع الحضاري، منذ آدم إلى عصرنا الراهن وما بعده، محكوم بسياق قرآني يستند إلى منظور دفع الباطل بالحق"[1]، إذ جاء في قوله تعالى:﴿ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠﴾ [سورة الحج: الآية 40] وقوله تعالى أيضا: ﴿ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٥١﴾ [سورة البقرة: الآية 251]، ويعدّ مبدأ التدافع كناظم لمجرى حركة التاريخ الكوني مبدأ مهمل ـ في الإلمام بالقراءة التاريخية من الزاويتين الدينية والوضعية في قراءة واحدة تجمعهما معا ـ سواء على مستوى الدراسات الدينية التي تستبعد تماما الواقع الموضوعي أو الوضعية والتي تستبعد بدورها أيضا البعد الديني فكلا القراءتان متطرفتان لمضمونهما، وهو ما يوضحه حاج حمد في هذا السياق بالقول: "فإنّ المنظور الذي لم يدرس تاريخيا بعد هو مفهوم التدافع بين الوضعي والديني عبر التاريخ، بإمتداد رأسي في مجرى الزمن من آدم إلى اليوم، وبإتساع أفقي في مجرى المكان، تبعا لإتساع الحالات من العائلية إلى العالمية"[2]، فمضمون التدافع عند حاج حمد يشمل البعدين الديني والوضعي معا في دراسة مجرى حركة التاريخ، مع أنّ حاج حمد لا يهمل البتة التصورات الوضعية بشأن التاريخ ولا يفاخر بوجهة نظره كما يصرح هنا قائلا: "فنحن إذا لا نطرح مفهوما تاريخيا بديلا لمختلف ما أسسته مدارس علم التاريخ، ولكنّا نضيف إليه بُعدا افتقرت إليه ولم تتعامل معه، وهو بعد التدافع الوضعي ـ الديني، من دون أن ننحو منحى من يؤلّه التاريخ بمنطق لاهوتي يستلب فيه فعالية الإنسان وقوانين الطبيعة"[3]، وبذلك يكون قد أزاح السّتار عن جانب ذي أهمية بالغة لم تكن تمتلك تلك القراءات الوضعية بعد قدرة النفاذ إليه، والمتمثّل في البعد الغيبي والذي أقصته بدافع التقدم والعصر العلمي، مكتفية ببحث العلاقة بين الإنسان والطّبيعة فقط، وهنا يؤكّد «حاج حمد»: "وبإضافتنا لهذا البعد الغيبي ـ الذي يمثّل صميم منهجنا ـ فإنّنا لا نسقط تلك القراءات المنهجية التاريخية، ولكنّنا نستوعبها في الوقت ذاته"[4]، واستعابها يكون بإضافة البعد الغيبي من

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص53.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 55.

[3] المصدر نفسه، ص 56.

[4] المصدر نفسه، ص394.

دون التقليل من شأن تلك القراءات، وهذا في مقابل الدراسات الذائعة والتي تكتفي بدراسة جانب واحد فقط إما أن يكون دينيا محضا أو وضعيا محضا، أما أبا القاسم فقد جمع بينهما وهذه هي الصور التطبيقية للمنهج القرآني حيث الجمع بين القراءتين الغيبية والقلمية في قراءة واحدة لمسار حركة التاريخ، حيث تتجلى الجدلية الثلاثية في حركة التاريخ (الغيب والإنسان والطبيعة) في تبادل الأفعال والأدوار وهو متوقف على مدى الإلتزام بكلمة الله، وهذا هو اتجاه صيرورة حركة التاريخ الكوني؛ لأنّ غائية الصيرورة التاريخية التي ارتآها «حاج حمد» تنتفي معها كل مصادفة كما يوضّح هنا: "ليس ثمة مصادفة في الكون وليس ثمة حادث عرضي، لكل موضعه وتقديره وحكمته فالكون كله آية واحدة متماسكة النسق والتكوين، والذي لا يرى الأمور إلا في عوارضها ومصادفاتها يغيب عنه المنهج الإلهي في الحركة الكونية"[1]

إذا ليس عبثا أن تكون حركة التدافع الكونية ما بين الحق والباطل والماثلة حصرا في التجربتين الدينيتين الإسرائيلية والعربية، بحيث تؤول تلك الصيرورة إلى ظهور الهدى ودين الحق وهذا الطرح يشكّل صلب المنظور المنهجي والمعرفي القرآني، وهو ما يشكل صورة لتجلي السنن الإلهية على مستوى المشروع المنهجي والمعرفي الذي تقدم به حاج حمد، وهذا ما حكم دوائر الخطاب الإلهي المتدرج في توسعها المستمر نحو البشرية أي خاصية التدافع.

وقد أكد «أبو القاسم» أنّ الله قد جعل التدافع في منطقة الأمة الوسط كبديل الوعظ الخطابي، وفي جانبه الديني خصوصا في صراع الحق والباطل ومدى الإلتزام بكلمة الله، ومنه فقد اختلف فهمه أيضا لطبيعة الصراع العربي/ الإسرائيلي عن فهم الوضعيين كما يقرر هنا وجهة نظره: "فدراستنا لهذا الصراع تستند إلى مفهوم التدافع الذّي ينفذ إلى أعماق تاريخية ودينية وحضارية تمتد إلى أربعة آلاف ومائة عام قمري منذ أن تحدّر إسماعيل وإسحاق عن ظهر خليل الله إبراهيم في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد...من هناك بدأ التدافع قبل أربعة عشر ولا زال هو التدافع بين دورتين تاريخيتين تحدّدتا في مطلع سورة الإسراء بشكل واضح."[2]

فمسار التدافع لدى «أبو القاسم» يعطي "للإرادة الإلهية فعلا في التاريخ لكن ليس كل تاريخ وليس أي تاريخ، إنما تاريخ هذه المنطقة بالذات التي تم فيها اصطفاء أقوام واصطفاء أرض، وخصت بالرسالات السماوية من نوح وإلى محمد مرورا بكل الأنبياء."[3]، كما يأخذ التدافع شكل تناوب بين الخطابان أحدهما وضعي حضاري والآخر ديني حضاري، فعالمية الإسلام الدينية تكون في مقابل عالمية الحضارات الوضعية في إطار علاقة تقابلية، وهذا الذي جرى تاريخيا إذ يأتي التدافع في سياق التناوب من خلال الإستحواذ العضوي الحضاري لأي أمة من الأمم.

فعند هذه النقطة من التحليل **نتساءل ما العلاقة التي تربط ما بين التدافع العربي/ الإسرائيلي بالظهور الكلي للدين؟** الإجابة عن هذا التساؤل تجعلنا نؤكد مرة أخرى على التعاطي المنهجي الدقيق وفق ناظم القرآني لمسألة التدافع العربي/ الإسرائيلي في علاقته بالظهور الكلي للدّين لدى «حاج حمد»، إذ يطرح

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 544-545.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 410-411.

[3] المصدر نفسه، ص 411.

دوما كل ما يعرض له من إشكالات وموضوعات وفق المسلك المنهجي كما يلح على ذلك في هذا المقام: "نبتدئ بالمنهج من حيث ابتدأ الله بالقرآن، من بدء الكون والكونية وانسلاخ الخلق البشري، وتناوب مراحل التاريخ...يعطينا حكمة الخلق والتسخير والتقدير فهو إذا المنهج الإلهي الشامل الذي ينفذ إلى كل ظواهر الحركة، وإلى محتوياتها الطبيعية والتاريخية"[1]، فالعلاقة التي تربط التدافع العربي/ الإسرائيلي بالظهور الكلي للدين هي أنّه "يتبقى أمر واحد للحفاظ على الدين، وهو التدافع والذي من دونه لهدمت دور العبادة، وليس بفعل المعارك العسكرية والهدم انصراف، وبالتدافع تبقى جذوة الدين عبر العصبيات: قَالَ تَعَالَى:﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [الحج/40]"[2] واتخاذ الله لقاعدتين بشريتين وليس قاعدة بشرية واحدة غايته من خلف ذلك كي لا تستشعر أي من القاعدتين لمطلقها الذاتي بإظهار تفوقها العرقي والديني وغير ذلك على غيرها من الأمم[3]، فالله إذا قضى بالتدافع: "نتيجة انحراف كل من المسلمين واليهود عن كتابيهما (القرآن والتوراة) جعل ما بينهما تدافعا حتى يعود كل منهما إلى مرجعيته الإلهية كما هي في حقيقتها لأن الله اتخذ منهما قاعدتين بشريتين لإرساء كلمته في الأرض."[4]، ذلك أنّ **الاصطفاء الإلهي مسؤولية مرتبطة بالتواصل مع الذكر الإلهي والتسامي الديني والأخلاقي و أيضا ليلتزم كلاً من الإسرائيليون بالتوراة على حقيقتها وكذلك يحمل المسلمون القرآن على حقيقته**، وأكثر من ذلك نبل المهمة الرسالية الدينية المتكاملة ولهذا للاصطفاء غاية كونية أشمل على الخلاف تماما من الاصطفاء البشري الضيّق والمحدود وفق الأطروحات الوضعية الضيقة كما ادّعت النازية في ما مضى وغيرها من الأطروحات المماثلة، فلمّا يعود «أبو القاسم» في تحليله لمفهوم التدافع فإنّه يقوم بوضع المفهوم ضمن الوحدة العضوية للكتاب، وهذا من ناحية الوقوف على غاياته إذ يمنحها أبعادا كونية شاملة.

وهكذا أخذ الإقتضاء الإلهي تشكيل قاعدتين وبه: "أسلم القياد الديني في العالم للإسرائيليين ثم العرب، وذلك لتحقيق وتجسيد منهج الحق الذي خلق الله به الخلق فهناك تماثل ما بين المبدأ المنهجي القرآني، وما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان على مستوى الواقع أي ضمن الإطار الكوني والذي وجد بالحق"[5] أو كما يعبّر عنه «حاج حمد» بشكل أدق "تضمين الظاهرة التاريخية دلالاتها الغائية الكامنة في منهجية الخلق والتي تتكشّف عبر مؤشرات القرآن عليها ...وفي إطار الغائية التي تعني التزام الإنسان بمبادئ الخلق وقدرته على تمثّلها في حركته"[6]، بل وفي سائر نشاطه الوجودي، ففي عرضه لرؤيته فإنّه ينطلق من المبادئ الموحّدة التي بموجبها قام الخلق والتي ينبغي أيضًا أن تتحلّى بها السلوكية الإنسانية أعني هنا الحق، فالتركيب الكوني يحمل في صميمه مبادئ الحق وهي بدورها مبثوثة في داخل السلوك الإنساني فتضمين الحركة التاريخية الدّلالات

---

[1] المصدر نفسه، ص 740.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص214.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص241.

[4] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص 744.

[5] محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص343.

[6] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، مصدر سابق، ص146.

الغائية هو ما يقود إلى طرحها ضمن الرؤية الكونية التوحيدية تتجه نحو الغاية بموجب قوله تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿١٦﴾ لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ ﴿١٧﴾﴾ [الأنبياء/16-17]، وكذلك قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾ مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الدخان/ 38-39]" ويضيف إلى ذلك حاج حمد قائلاً: "فالتدافع هو من أجل قذف الحق على الباطل، فالله لم يخلق الخلق عبثا كالملهاة اليونانية وإنما بهدف وغائية ولهذا تم تأسيس قاعدتين"[1]، فلمنطق التدافع غايات إلهية يتوجب علينا إبصارها وفهمها حتى ننفذ عميقا باتجاه الغايات، والتي تتمحور أساسا في ظهور الحق الذي به خلق الله الخلق، ليدفع الباطل بالحق فيزهقه، ولذلك يأتي التدافع كمحرك ضروري وحتمي من أجل تحقيق الظهور الكلي للدين، وهذا مصداقا لقوله تَعَالَىٰ:﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [التوبة: 32-33]، والغلبة في هذا السياق لا تكون قومية سواء أكانت عربية أو إسرائيلية بل تتحقق من خلال الإرتباط: "بمنطق مسؤولية الإصطفاء والإرتباط بمنهج الكتاب الكوني باتجاه التفاعل مع كل الأنساق الحضارية ...لاستعابها وتجاوزها باتجاه الهدى ودين الحق"[2]، أي بالظهور الكلي للدين وهو ليس سوى الإسلام.

وعلى الرغم مما ميّز مشروع حاج حمد الحضاري من إتساع وثراء وشمولية منهجيا ومعرفيا، وخصوصا في ما يتعلق بمطارحتنا لإشكالية سننّية التدافع ودورها في الظهور الكلي للدين، **إلاّ أن آراءه لا تخلو من بعض الثغرات ككل جهد بشري** فمنها على سبيل المثال لا الحصر كما حاولنا سبر أغوار مشروعه أن تقدم الأمة وتحقيق نهوضها مرتهن إلى التدافع العربي /الإسرائيلي والذي ينتهي بهزيمة إسرائيل، وهذا الرأي قد يكون صائبا إلى حدّ ما فكل الذي حصل في المنطقة العربية هو نتيجة تدبير صهيوني بمخططات خبيثة من توجيه ضربات لوحدة أمتنا العربية والإسلامية، وتوسعها العسكري خصوصا ما بعد هزيمة 1967م مع سعيها المتواصل في عرقلة كل جهد يمضي بالأمة نحو تحقيق تقدّمها، ثم يشير حاج حمد في موقف آخر ضمن نصوصه أنّ هناك خروج آخر للإنسان العربي بعدما حقق خروجه الأول الذي حصل قبل أربعة عشر قرنا هجريا كما يسترسل هنا موضحا: "ولكنه خروج لا يغادر المكان بل يبقى فيه ولكن يخرج بقوة التحول داخل المكان بحيث يفارق الإنسان العربي حالة العجز والتخلف...ليتكفأ مع عصر العلم والعالمية"[3]، ونلاحظ في قوله أنه يميل إلى طرح تقدم الأمة ذاتيا بعيدا عن طرح فكرة التدافع كسبيل في تقدم أمتنا والإشكالية المطروحة في مقابل ذلك كيف يحصل ذلك من الناحية الواقعية؟ إذا كنا نحن نسلم بذلك في الحدود النظرية فكيف يتحقق الخروج يا ترى ونحن لم نكسب المعركة بعد ضد العدوّ؟ ثم أن هذا التحول يسمح للإنسان العربي بـ "إمتلاك الشروط الأربعة التي تحقق له كامل حيويته الحضارية والتي من دونها لن يتكفأ مع دوره الرسالي العالمي...وهذه الشروط هي امتلاك التكنولوجيا والطاقة والتأهيل العلمي والحضاري والإستقرار

---

[1] محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، مصدر سابق، ص343.

[2] محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، مصدر سابق، ص 242.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، مصدر سابق، ص382.

الدستوري"[1]، وهذه إحدى ثغرات رؤية حاج حمد المعرفية والمنهجية فكيف يطرح حاج حمد تقدم الأمة ونهوضها وفق مجرى السنن الإلهية الماثلة في التدافع ضد إسرائيل؟ وكيف يتحقق التقدم في واقع يضج بالصراع والحروب وغياب الاستقرار الضروري لكل بناء حضاري؟ ثم كيف تتحقق الحيوية الحضارية للإنسان العربي وهو يعاني أصلا من الوجود الإسرائيلي والنقيض له تماما؟ كما يرى حاج حمد في سياق آخر: "فوجود إسرائيل هو النقيض تماما لوجود الإنسان العربي والرهان ضد تطوّره ونموّه فامتلاكنا للتكنولوجيا والطاقة والتأهيل العلمي والحضاري والإستقرار الدستوري يعني أن تتحول إسرائيل إلى لا شيئ في هذه المنطقة مابين المحيط والخليج"[2]، وهذه مفارقات مشروع حاج حمد الحضاري التي ينبغي مراجعتها ومناقشتها، ثم أنه يعلق عملية التغيير الحضاري تارة بالواقع حينما يشير إلى الفهم المنهجي للقرآن والمتوقف على شرطية حصول متغيّرات نوعية في الواقع على غرار ما جرى في النسق الأوروبي من ثورة صناعية والتي كان لها منعكسات موجبة على بنية الفكرية والإجتماعية مما دفعها نحو تأطير تصوراتها للوجود بكيفة منهجية محكمة لأن العقلية الصانعة تعمل دوما على صياغة نفسها صياغات متجددة في سلم التطور العقلي وصولا إلى المنهجية والمعرفية[3]، وتارة أخرى يعلق عملية التغيير الحضاري على مستوى البنية الفوقية أي على مستوى التفكير إذ يرى بموجب ذلك أن المجتمعات العربية والإسلامية لاتزال تعاني التأخر على مستوى بنيتها الفكرية لأنها مجتمعات ذات نشاط زراعي ورعوي لم تتقدم بنيتها الفكرية بعد نحو الفهم المنهجي والمعرفي المشروط عنده بقيام ثورة صناعية وهذه مجمل الملاحظات النقدية التي نقدمها لمشروع حاج حمد الفكري والحضاري وتصوره الخاص حول سننية التدافع ودورها في الظهور الكلي للدين.

خاتـمـــة:

إذا يشكل جهد حاج حمد خطوة متقدمة من جملة المحاولات الجادة التي طمحت إلى طرح رؤاها من منظور سنني يسمح لأمتنا بالخروج من دائرة التخلف وتحقيق التقدّم الحضاري الفعلي، بحيث يأتي طرحه في إطار المنهج المعرفي القرآني بعد محاولته الربط بين عناصر الوجود (الغيب والإنسان والطبيعة)، وبناءً على منهج الجمع بين القراءتين مما ينتفي معه كل إستلاب يلحق أي عنصر من عناصر الوجود، فعبر هذا المنهج نجده في هذا السياق قد تمكن من تجاوز أطروحات كلا من ابن خلدون ومالك بن نبي اللذين عملا على صياغة رؤاهما إنطلاقا من واقعهما، وهذا برسم قانون يتم وفقه التناوب الدوري للدول كما عند ابن خلدون أو الحضارة كما هو عند بن نبي، وقد اجتهد كلاهما في العودة إلى النص القرآني وهذا لما دلّ على رؤاهما من خلاله غير أنهما لم يطرحا تصوّرهما ضمن المنهج الكوني كما لاحظنا مع حاج حمد، فليست المشكلة في المجرى الدوري، ولكن ضبط تلك الحتمية على إيقاع الوقائع والأحداث المضمرة لمبدأ التدافع بين الحق والباطل وهذا الأخير يعدّ الباروميتر في الصعود والنزول الحضاري وفي قياس مدى ارتباط والتزام سلوك الإنسان بالمبدأ الكوني، وهو الحق الذي خلق به الكون ومنه يحدّد مدى تحلي الإنسان به فذاك في طريق الرقي الحضاري، أما التخلي عنه فإنه يضمر نذر السقوط والإنهيار.

---

[1] المصدر نفسه، ص379.

[2] المصدر نفسه، ص383.

[3] محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، مصدر سابق، ص39.

وبموجب ذلك عمل حاج حمد على سبر أغوار الحركة التاريخية مما أسعفه على ضبط دلالاتها الغائية وهذا في إطار الرؤية الكونية التوحيدية بعدما حدّد التوازي المبدئي الجامع أو الشامل والذي يشكل قاسما مشتركا ما بين الخلق الكوني وسلوكية الإنسان أعني هنا الحق، والذي قاد حاج حمد لهذا الإستنتاج هو المنهج المعرفي القرآني؛ أي الجمع بين القراءتين القراءة الغيبية التأملية والقراءة القلمية المرتبطة بالواقع الموضوعي، وفي إطار المنهج طرح فكرته المتعلقة بالسنن الإلهية المرشدة للإنسان عبر أخذ المعاني والعبر من مجرى الحضارات الدوري وعبر ناظم التدافع الذي يشمل الديني والوضعي ومدى الإلتزام بمنهج الحق في كل دورة حضارية.

وقد تمكن حاج حمد من وضع رؤيته النظرية والمنهجية ضمن السياقات التطبيقية لما حلل واقع التدافع العربي الإسرائيلي وفقا للإقتضاء الإلهي، كما دلت عليه مقدمة سورة الإسراء الآيات (1-8)، وغاية هذا التدافع هي إختبار مدى التزام كلا الطرفين العربي /الإسرائيلي بكلمة الله ومنهجه القويم مع الدفع بإتجاهه بحكم أنه الغاية التي تمضي نحوها الصيرورة الكونية سواء كانت طبيعة أو حركة التاريخ البشري وتلك الصيرورة محكومة بمبدأ الحق، وهكذا تتجلى لنا السنن الإلهية من خلال المنهج المعرفي القرآني وعبر مفهوم التدافع الذي يشمل البعدين الديني والوضعي في قراءة حركة التاريخ ودوره في الظهور الكلي لدين الحق.

قائمة المصادروالمراجع:

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، العالميّة الإسلاميّة الثّانية (جدليّة الغيب والإنسان والطّبيعة)، دار الساقي، بيروت – لبنان، ط03، 2012م.

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجيّة القرآن المعرفيّة (أسلمة فلسفة العلوم الطّبيعيّة والإنسانيّة)، دارالهادي، بيروت – لبنان، ط01، 2003م.

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة والمنهج)، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط01، 2004م.

ـ محمد أبو القاسم حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط01، 2004م.

ـ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تر: محمد عبد الله عنان، مطبعة الإعتماد، القاهرة - مصر، ط01، 1925م.

ـ زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، د.ط، 1989م.

ـ مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت – لبنان، د.ط، 1985م.

ـ محمد عابد الجابري، العصبية والدولة (معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط06، 1994م.

ـ عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرا: سهيل زكار، دار الفكر،بيروت – لبنان، ط02، 2001م.

ـ عبود العسكري، مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وبن نبي، مجلة رؤى، السنة الرابعة، العدد 20، 2003م.

ـ محمد عابد الجابري، التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت – لبنان، ط01، 1991م.

ـ بدران بن مسعود بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة – قطر، ط01، 2000م.

ـ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، وعمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق - سورية، د.ط، 1986م.

ـ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق – سورية، ط02، 2002م.

ـ نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي (دراسة في بناء النظرية الاجتماعية)، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة – السعودية، ط01، 1997م.