

تاريخ الاستلام: 2022/09/13 تاريخ القبول: 2022/12/21 تاريخ النشر: 2023/06/15

محمد قاسمي^{*1}

جامعة الحاج لخضر – باتنة¹ (الجزائر)

مخبر حوار الحضارات والعولمة – جامعة باتنة

Email : mohammed.gacemi@univ-batna.dz

حسان بركان²

جامعة الحاج لخضر – باتنة¹ (الجزائر)

Email: hassane.berkane@univ-batna.dz

الملخص:

تحاول هذه الدراسة الوقوف على مسعى حاج حمد في كشفه لنقائص العبثية وعبر نماذج من الفلسفة الغربية إذ تقصّى جذورها التي أضمرتها صيرورة تطور منهج البحث في الفلسفة الطبيعية، وقد أخذت نتائج هذا التطور تأويلات فلسفية تعلق بنفي ما هو غيبي أو ميتافيزيقي بحيث ساعد هذا التوجه تقدم العلوم في ضبط نتائجها، لكن التطرف السلبي للوضعية في دراسة الطبيعة ثم الإنسان، كما جرى الأمر مع الداروينية بيولوجيا والماركسية إجتماعيا، والفرويدية نفسيا جعلها تنحرف به عن معانيه الوجودية السامية لتقع به في مأزق عبثية لا حصر لها، وهنا تعرض أبو القاسم للإشكالية بالتحليل والنقد مع طرح البديل، وقد سمح له بحثه في نص القرآني العنور على المخروج الملائم والمتمثل في جدلية الغيب و الإنسان والطبيعة المرتبة على منهج الجمع بين القراءتين كروية توحيدية تعطي للوجود مغزاه الحقيقي وهذا يتمينها لمعانيه الغائبة المفارقة .

الكلمات المفتاحية : الفلسفة العبثية، الداروينية، الماركسية، الفرويدية، الرؤية التوحيدية.

Abstract:

This study tries to show how HAJ HAMAD discovered absurd shortcomings in western philosophy model . He researched the roots which the development of natural philosophy methodological has contained . The results of this development have taken many philosophy interpretations which concerned the negation of all what is Metaphysical or Unseen (occult Ghaib) , this has helped some sciences in putting their results , but the bad side of Positivism (extremist view) , like Darwinism in Biology , Marxism in Sociology and Freudism in Psychology , has deviated from the best way of existence and failed down in absurdity . So, HAJ HAMAD with his analytical and critical view , has proposed the alternative . His research in CORAN text makes him able to find the solution which is the dialectic between the GHAIB (Unseen) , HUMAN and NATURE using the Monotheismic view as a method which gives the Existence its best meaning by valuation of transcendental finalism .

Keywords: absurd shortcomings , Darwinism , Marxism , Freudis, Monotheismic view

المقدمة

يعد أبو القاسم حاج حمد أحد أهم المفكرين في العالم العربي والإسلامي المعاصر وفلاسفته البارزين وذلك بالنظر لفرادة مشروعته الفلسفي وقيمتها المعرفية والمنهجية، وأيضاً لبعده الكوني المتميز، إذ رتب منهجاً قبل الشروع في التأسيس الفكري، والتناول الإشكالي لمختلف القضايا المطروحة والتي شهدها عالمنا الحديث والمعاصر سواء على المستوى الكوني أو الخصوصي.

وهنا يفترق أبو القاسم عن غيره من المفكرين عالمنا العربي الإسلامي، فإذا كان بعضهم ولا يزال قد شُدَّ إتباهه فقط للمسائل الخصوصية من قبيل التراث والتجديد، سبل التقدم والحريّة، فإنَّ أبا القاسم إتَّسعت رؤيته، وعبر النص القرآني ليشمل إنشغاله معاناة الإنسان وأزماته. المختلفة بالدرجة الأولى، وضمن السياق العالمي في الحاضر.

ومن ثمة يأتي الموقف النقدي لأبي القاسم والذي إتَّخذه بإزاء الفلسفة الغربية من خلال النهايات الفلسفية التي إستكانت إليها تلك الفلسفة لتأخذ مآلات عبثية في تصورها للإنسان ولوجوديته خصوصاً، ومن جملة الفلسفات التي تعرض لها حاج حمد بالتحليل والنقد نجد الداروينية والماركسية والفرويدية، وذلك لما اتَّسمت به منطلقاتها من نظرة وضعية إختزالية للإنسان بالإضافة وهذا هو الأهم نتائجها السلبية التي إنتهت إليها، لتتحصّر في تكريس فكرة الصراع، فمن صراع البقاء للأصلح إلى الصراع الطبقي إلى صراع الأنا مع ذاته، وإلى هذا الحد ترسم صورة العبث بمضامينه في الوجود الإنساني المأزوم وهكذا تضيق معانيه الحقيقية لينحرف عن مثله الغائية، في سراديب أفكار الصراع ونحوها .

وهنا يتضح الهدف من البحث وهو بيان الرؤية التوحيدية عبر منهج الجمع بين القراءتين لأبي القاسم حاج حمد بعد المعاينة النقدية لنهايات تلك الفلسفات العبثية التي إكتفت بالقراءة القلمية فقط دون القراءة الغيبية، وفي أثر هذا الهدف ترسم خطة البحث إذ يكون المنطلق تاريخياً في تفصي تطور البحث في الفلسفة الطبيعية ومنعكاساته على التصورات الفلسفية ولهذا الأخيرة نتائجها، والتي حوّفت تبعاً لتقدم العلم القيم الناظمة للوجود الإنساني، وفي هذا المنحى يتعرض لها أبو القاسم بنقد منطلقاتها القلمية الوضعية، ويقدم

بديلا إيجابيا، وليس بإستبعاد تلك القراءة بل بإضافة قراءة أخرى لها وهي القراءة الغيبية إذ أطلق عليها منهج الجمع بين القراءتين.

وفي خضم ذلك المأزق العبثي يحاول أبو القاسم وعبر البديل المطروح إسترجاع البعد الغائي للإنسان ضمن أطره الكونية الكلية التي وجد بها ومن خلالها إذا ما بين العبثية السائدة والبديل المقترح، نستشير إشكالية البحث فتساءل كيف حلل أبو القاسم نقائص العبثية التي تحفل بها الفلسفة الغربية؟ وماهو البديل الذي يقترحه لإبطال العبثية ثم تحقيق غاية الوجود الإنساني؟

أولا : الصيرورة التاريخية و العلمية للفلسفة الغربية و نهاياتها العبثية:

1 - الإحالة الفلسفية للعلوم الطبيعية (المقدمات التاريخية):

من البديهي أنه لا يمكن عزل أي تقدم يعرفه الإنسان في أي نشاط عن سياق الزمني المحدد الذي يسلكه في سبيل تحقيق ذلك النشاط بحيث يعرف مع صيرورته التقدمية تحقيق منجزات هامة كان يسعى لبلوغها، وهو ما حصل بالفعل في سياق الفلسفة الغربية الحديثة وتقدم علومها عبر تقدم تفكيرها العقلائي والعلمي والفلسفي، وقد تم ذلك إنطلاقا من بعث الآداب القديمة، والحركة الإنسانية ثم ظهور حركة الإصلاح الديني مروراً بعصر النهضة، واستمراراً نحو عصر التنوير، وإلى غاية المرحلة الوضعية التي نعيشها في الوقت الحاضر .

ففي هذا السياق التاريخي الممتد نسبيا يحاول أبو القاسم، وعبر الحفر المعرفي والنهجي تفصي أصول العبثية التي تسببت فيها صيرورة التقدم العلمي الذي عرفته أوروبا ابتداءً من العصر الحديث حينما أخذ يتشكل عقلها آنئذ أخذاً لتأويلات فلسفية متعددة ومختلفة تمحورت تلك التأويلات حول قضية أساسية تتمثل في نفي البعد الغيبي تماما في بحث الطبيعة، ولاحقا في بحث الإنسان، فغرض هذا الحفر والملاحقة التاريخية والعلمية والفلسفية هو أن تمنحنا المبرر الطبيعي لما إنتهت إليها تلك النهايات الفلسفية من عبثية و عدمية.

وقد توقف أبو القاسم ملياً لدى هذه الإحالات الفلسفية، وضمن المسار التاريخي الذي شقه العلم في سبيل تقدمه، فكما هو معروف بالنسبة للمتخصص أو غيره ما شهدته العالم الغربي فيما يتعلق بتقدمه العلمي، إذ حفل بالصراع المرير بين الكنيسة والعقل، ابتداء من العصور الوسطى وإلى غاية المرحلة الحديثة خصوصاً، فمن هرطقات جوردانو برونو (1548-1600م) على حد تصور سلطة الإكليروس، والتي أنهت مصيره بالحرق ثم ما أحدثه كوبرنيكوس نيقولا (1473-1543م) من زحزحة لمركزية الأرض والتي جعلته يلقي المصير نفسه، ولاحقاً مجادلات غاليليو غاليلي (1564-1642م) والذي ألزمته الكنيسة ليس رأيه فقط، بل دفعته لأن يعترف بما جاء في الكتاب المقدس "فتاريخ العلم بالمسيحية يجبل بجملة من السخافات والحماقات" (أنفري، 2012، ص104)، وهو الإنطباع نفسه الذي يعبر عنه الدارس ولترستيس "تاريخ الحقبة الحديثة هو تاريخ الصراع بين وجهتين من النظر" (ولتر، 2014، ص191) أي بين ما تتبناه الكنيسة و تدافع عنه و بين الطرح العقلاني المتحمس لكشف ألباز الطبيعة.

لكن الذي صنع الإنقلاب بصورة حاسمة في هذا النزاع مع الإحتفاظ على الأقل بشيء من الإحترام للمعتقد الكنسي هو إسحاق نيوتن (ت1727م) فقبله كان يتم تفسير الطبيعة و ظواهرها من طريق العلل الغائية المفارقة، أو بتفسيرات ميتافيزيقية تأخذ في الحسبان ما جاء في الكتاب المقدس بالإضافة إلى تبني الفلسفة المدرسية التي كانت سائدة عندئذ للفلسفة الأرسطية وهذه تحتفل كثيرا بالعلل الغائية في تفسيرها لحركة الطبيعة وظواهرها . وتأتي قيمة التصور النيوتوني لما إعتمد على التفسير العلمي والعقلاني، وتمكن من إستبعاد ما هو ميتافيزيقي غائي، وهذا من خلال وضع منهج تجريبي في بحث الطبيعة وعن طريقه تمكن من ضبط التفسير الحتمي أو الميكانيكي الآلي لمجرى ظواهر الطبيعة، ولهذا السبب يدين العلم ومنهجه بالكثير لعبقرية نيوتن وجهده الذي يتلخص في "تخليص علم الفيزياء من الميتافيزيقا وإستبعاد البحث عن العلل من العلم" (كوبليستون ، 2003، ص201)

ورغم هذا التقدم المحقق على مستوى المنهج، والمعرفة العلمية التي غدت حتمية ميكانيكية، إلا أن نيوتن كيهف هذا التقدم مع معطيات الإيمان والمعتقد، والسبب الداعي لذلك في رأي حاج حمد أن السياق العلمي والذي جاء فيه نيوتن هو من فرض عليه التصور المزدوج للكون وهنا يوضح أبو القاسم قائلاً: "غير أن إكشاف مبدأ الانتظام النيوتوني للكون بمفهوم التجاذب والكم قد أعاد لظواهر الطبيعة خصائصها وقوانينها.. ومقتضيات الإيمان بالله كخالق مهيمن إستوجبت تفسير آخر يتلائم مع المفهوم الميكانيكي..". (حاج حمد، 2012، ص 297).

لكن الإحتفاظ بهذا الإيمان والعقيدة الكنسيّة لم يدم طويلاً متساوقاً مع تقدم البحث في الفلسفة الطبيعية، إذ كان لهذا التصور أن أخذ في الإنحدار بحيث مهد لآثار سلبية لحقت بالمعتقد والإيمان خصوصاً لدى من أتى بعده من العلماء، أين أخذ المعتقد يتعرض لتآكل الفلسفي تمهيداً لعزله تماماً من البحث العلمي ولعلّ هذا الذي حصل لاحقاً مع لابلاس، حيث قدم توضيحه بشأن تدخل الله في تصحيح الإنحرافات وشذوذات حركة الكواكب، وإذ يردد "أنا لست في حاجة إلى إفتراض الله فقوانين الحركة تكفي لتفسير العالم كما هو وكما كان وكما سيكون، فلا مكان لمبدأ متعال نرجع إليه الحركة في العالم" (الجابري، 2002، ص 278).

ونحن نستهدف من وراء هذا التمهيد التاريخي الوقوف على بذور العبثية التي إنتهى إليها هذا التقدم العلمي كما جرت صياغته الأولى مع نيوتن، ثم لابلاس الذي أنهى قضية تدخل الله في تصحيح مجرى حركة الكون مكتفياً بالترييض والضبط الميكانيكي والحتمي لحركته، "وعن طريق التفسير العلمي للعالم ساعد على تزويد الفكر الفلسفي الذي سيأتي بعده بأكثر المعطيات أهميته لتأملاته" (كوبلستون 2003، ص 204)، ولعل أهم معطى هو التأكيد على قيمة التفكير من خلال العقل كأداة، وهكذا تمّ تحرير الفلسفة وفعل التفلسف من إसार لاهوت العصور الوسطى، وأخذ الاتجاه الجديد يحتفل بما هو طبيعي على تعدد موضوعاته بالنسبة للإنسان توسعاً وعمقاً.

ففي العقود اللاحقة بعد نيوتن صار هو " نموذج المفكرين و الكتاب في تلك الفترة ممن آمنوا بأنّ العقل البشري هو الأداة الملائمة و الوحيدة لحل المشكلات المرتبطة بالإنسان وبالجمتمع" (كوبليستون، 2013، ص61)، وبهذه النموذجية إنبثقت الروح المؤمنة بالعقل وإمكانياته الإبداعية لظلالاً فيكون نيوتن قد دشّن آفاق داعية المرء لأن يُوظف عقله بما يجعله ينتقل من تفسير الطبيعة إلى دراسة الإنسان، وبهذا التقدّم نحو بحث الإنسان يكون التّصوّر النيوتوني قد أنتج خطوط موازية من التفكير تطمح لوضع أسس عقلانية يتمّ من طريقها تشييد تصورات جديدة حول الإنسان عبر منهج البحث الحرّ .

إذاً الحقبة التي جاءت بعد نيوتن تُدعى بعصر التنوير والإيمان بالعقل وصار فيها الحديث عن الحقوق الطبيعية مع جون لوك، والدين الطبيعي مع فولتير، والأخلاق الطبيعية مع ديدرو.... إلخ وغيرهما من الأطروحات التي تتعلق بشؤون الإنسان .

هذه مجرد أمثلة نصرّفها في هذا السياق لما آل إليه التفكير البشري وطابعه المادي الذي طغى عليه بهذه التيارات والمذاهب الفلسفية الوليدة والتي يحسب ظهورها وإنتشارها لسيادة التأويل الفلسفي لنتائج العلم الذي توصل إليه نيوتن، "فنيوتن قد فسّر الطبيعة وأرسى نموذج البحث الحرّ العقلاني واللامتحيّز في أمور العالم الفيزيقي لذلك ينبغي على المرء أن يوظف عقله لتفسير أمور الحياة الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية"، (كوبليستون، 2013، ص61) والعقل الذي يبحث هذه القضايا هو بمفهوم عصر التنوير ينبغي ألاّ يكون مقيّداً سواء بمعطى الإيمان و الوحي أو بالخضوع لسلطة المؤسسة الكهنوتية ، وبهذا التصور الجديد تزحف النظرة العلمية من الطبيعة للإنسان نفسه .

2/ نتائج الإحالة الفلسفية للتقدم العلمي ونهايتها العبثية:

أ- / نتائج الإحالة الفلسفية للعلم:

تمكن العقل مع المرحلة التنويرية تحقيق مبدأ أساسي في البحث وهو تحقيق حريته، وبهذا منجر إستطاع العبور إلى مرحلة جديدة وهي المرحلة الوضعية ولهذه الأخيرة فلاسفتها "فكومت وداروين وماركس نجوم تلك الحقبة" (سترومبورغ، 1994، ص397) وقد صادف هؤلاء الفلاسفة الظرف الملائم للبحث خصوصاً التطور العلمي العاصف آنئذ .

فَجَر الإحالة الفلسفية التي تمثل نتيجة للتقدم العلمي تمكن هؤلاء من تشييد تصوراتهم الفلسفية الناشئة وهنا نتساءل ماذا تعني الإحالة الفلسفية لنتائج العلم؟ والجواب أننا نحاول الإمام ببعض معانيها من خلال الوقوف على مراد أبو القاسم منها ضمن السياقات التي إستخدمها فيها ولأجل معنى محدد.

فهي تعني نفي ما يتعلق بالبعد الغيبي وأيضاً التخلي عن التفسيرات الميتافيزيقية وكذا اللاهوتية المفارقة للواقع لدى البحث والإستقصاء الذي يقوم به العقل في بحث "فلسفة الطبيعية والتي تقتصر على البحث في المادة وأحوالها" (صليبا، 1982، ص 15) لذلك فظواهر الطبيعة تعني أنها أشياء واقعية على عكس الأمور الغيبية تماماً.

فالخلفية الفلسفية التي يأسس عليها المنهج العلمي هي الشرطية الأساسية التي يقوم عليها إستبعاد ما هو مفارق في البحث وهذا لغرض توخي الدقة على مستوى النتيجة وتحقيق إمكانية التنبؤ على مستوى الحتمية وقد تم تحقيق هذا الهدف عبر مفهومي التجاذب والكم.

إذا فالإحالة الفلسفية هي الفهم المنهجي الذي تمكن من إكتشاف السر في تقدم العلم عبر منهجه السائد، وينصب السر في الإنتباه إلى وجود مفارقات "إذ كشف تطور العلوم عن التناقضات بين المعطيات العلمية.. وبين طريقة التفكير الميتافيزيقية". (سلوم، 1976، ص 17)

فهناك فارق بين التفكير يتم بأسلوب أو بخلفية ميتافيزيقية في بحث الطبيعة وبين التفكير عبر العقل والمنهج التجريبي والدليل يثبت الواقع التاريخي للتقدم العلمي لتغدو الأولوية للعقل والتجربة في بحث العلة، وأيضاً كدلالة على وجود علاقة جدلية بين المعلومة العلمية والتطور الفلسفي وينقل حاج حمد عن جان بياجيه ما يؤكد هذا التحليل "يظهر مما لا جدال فيه أن أكبر المذاهب الفلسفية ينحدر من تأمل حول الإكتشافات العلمية لأصحابها أنفسهم" (حاج حمد، 2012، ص 2014)، فالتفكير الفلسفي الناشئ يدين بعض

الشيء لتقدم بنية التفكير العلمي وهكذا تصبح الإحالة الفلسفية تعبر عن هويّة التقلّم العلمي في أوروبا.

وهذه الصياغة الجديدة للعائد الفلسفي في تعليل التقدم العلمي إنتقلت بدورها إلى بحث الإنسان وشؤونه المتعددة فعلى سبيل المثال لا الحصر غدا سلوكه وردّ فعله وتصرفاته على غرار ظواهر الطبيعة ينبغي إخضاعه أيضا للتفسير المادي، وهذا ما نستوضح معناه أكثر في قول حاج حمد " . . . فإن منطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية كما تتحكم الجاذبية في سقوط تفاحة" (حاج حمد، 2003، ص61) وهي وجهة النظر ذاتها عند الدارس ولتر ستيس فحسبه تمّ إختزال الإنسان إلى مجرد حادثة من حوادث الطبيعة مثل: الدوامات أو كسوف الشمس ومن ثمّ الفعل البشري تحكمه تماما أسبابه الماضية ولهذا فهو لا يمكن أن يكون غير ما هو عليه" (ولتر، 2014، ص168) وبذلك تمّ إخضاع فعله لمبدأ حتمي هذه هي إذاً بالإجمال معاني الإحالة الفلسفية أو منعكسات التقدم العلمي على مرآة التفكير الفلسفي، فكان إكتشاف القوانين التي تتحكم في مجرى حركة الظواهر بالفعل تمهيدا لطرد الميتافيزيقا والتخلص منها نهائيا.

وهكذا تمت دراسة الإنسان عبر المنهج التجريبي كما جرى الأمر في بحث الطبيعة وعبر المنهج الجديد في التفكير العلمي وقد حمل إرهابات العبثية كنتيجة حتمية لهذا التقدم الوضعي، ومن المفيد في هذا المقام أن نتعرض لبعض المعاني المعجمية لمفهوم العبث إذ تطوف دلالاته حول "الباطل الذي لا أساس له ولا نتيجة له ولا نفع فيه" (صليبا، 1982، ص52) فالعبث و الباطل صنوان، في حين هذا نجد صاحب الكشاف قد أوقفه على معنيين 'بحسب اللغة فعل لا يترتب عليه فائدة أصلاً، وبحسب العرف فعل لا يترتب في نظر الفاعل فائدة معتدماً بها، وقال حميد الدين: العبث كل عمل ليس فيه غرض صحيح" (على التهانوي، 1996، ص1162) تكاد إذاً تجمع هذه الدلالات المعجمية على أنّ العبثية فعل ولكنّه فعل معدوم الفائدة والغرض.

لكن هذه هي الدائرة الإشكالية في ما إنتهى إليه تطور العلم، وقد تمحور المعنى في تحقيق قطيعة ميتودولوجية -منهجية- مع كل ما يمت بصلة لما هو لاهوتي أو ميتافيزيقي والإكتفاء بدور العقل والحسّ في بلوغ المعرفة السليمة، هذه هي إذاً بالإجمال معاني الإحالة الفلسفية أو منعكسات التقدم العلمي فلسفياً.

لاحقاً يتم سحب المنهج العلمي وعبر النتائج التي توصل إليها مصحوباً بالإحالة الفلسفية في دراسة الإنسان وذلك من خلال المستويات التالية: منها ما يتعلق بالبيولوجيا ومنها ما يخص جانبي الإقتصاد والإجتماع وتاليا ما يتصل بالجانب النفسي.

وتمثل الداروينية في ما يتعلق بالبيولوجيا واحدة من صور سحب المنهج العلمي المصحوب بالإحالة الفلسفية في بحث الإنسان والذي مكنّها من ذلك هو تقدم البحث في الجيولوجيا، وقيامها كعلم وذلك خلال السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر "وقد بلغ هذا العلم مكانته كعلم قائم بذاته في عام 1788" (سترومبورغ، 1994، ص408) فالبيولوجيا مدينة بالكثير للجيولوجيا، فتقدم هذه الأخيرة وقيامها كعلم مكنّها من البحث في طبقات الأرض وبقايا الأحفورية، وكذا المستحثات من بقايا الحيوان أو النبات من العصور الجيولوجية السابقة، هذه المكتشفات أحدثت ثورة في مفهوم الزمان وذلك بنسف قصة الخلق التوراتية والقائلة "أن العالم خلقه الله على نحو ما ذكرت الإصحاحات الأولى من سفر التكوين وتاريخ الخلق غير مؤكد، وإن كان التاريخ الأكثر شيوعه هو عام 4004 ق.م" (ولتر، 2014، ص25) ولعل هذا الذي قصده أرنست كاسيرر عندما قال: "وكانت الجيولوجيا سبّاقاً هنا ولا سيّما في تحطيمها المخطط الزمني لقصة الخلق التوراتية" (إرنيست، 2018، ص80)

وبهذا الناجز العلمي مكنت الجيولوجيا العلماء من تغيير نظرتهم لمفاهيم الزمان وصار يضرب بامتداد غابر لعصور سحيقة، وهكذا نسفت قصة الخلق التوراتية ليغدو تاريخ الأرض أبعد بكثير مما هو مشار إليه في الكتاب المقدس، وهنا مكن إستفادة نظرية النشوء والإرتقاء من فكرة أزلية الحركة.

وتلك الأزلية قد إزتهب لها فلاسفة الإغريق القدامى أعني أزلية الحركة مع أنّ ميلهم كان لأزلية المادة بالتحديد، بينما الحركة تلازمها بالبداهة ومن هذه الناحية إنتقد إنجلز قول الفلاسفة الطبيعيين المتقدمين بوحدة الحركة والمادة، والذي علّوه أمر بديهي مع الإكتفاء بالتأكيد على أنّ مادة الكون لا تخلق ولا تفتنى (سلوم، 1976، ص213) في حين كان عليهم القول بأنّ الحركة ملازمة للمادة هي بدورها لا تخلق ولا تفتنى لكن هذه الرؤية أخذت شكلا ساذجا بالنسبة لإنجلز.

والأحرى من ذلك هو التأكيد على ضرورة التلازم بينهما وخصوصا قدم الحركة، والذي يستند إليه علم الجيولوجيا الحديث وأكثر من هذا هو أنّ مفهوم الحركة جامع لعالم الحياة وعالم الجماد وهو ماعثر عليه إنجلز في شكل الحركة وعبر عن هذا بشكل صريح قائلاً: "ولهذا لا يمكن تصوّر المادة بدون حركة كما لا يمكن تصوّر الحركة بدون مادة" (بولتيزر، د.ت، ص53)

فالقول بقدم الحركة يجعل الدارونية تمتلك دليل قوي على النشوء والإرتقاء وهي ما يبيّن أنه داروين في مؤلفه الشائع "فإن علم طبقات الأرض سوف يعلن بوضوح أن جميع الأنواع قد تغيرت، وأنها قد تغيرت بالطريقة المطلوبة بواسطة النظرية" أي النشوء والإرتقاء. (داروين، 2004، ص ص 745-746)

وفي هذا الصدد نبغ الفكرة التي تنطوي عليها الداروينية والتي تنفي تماماً علاقة الخلق وأي تعلق له بالخالق وتنتهي إلى القول بأن الإنسان تحرّر من الأميبيا *Amoeba* "حيوان وحيد الخليقة وقد تمكن من الإرتقاء عبر سلسلة من حيوانات أخرى" (سترومبورغ، 1994، ص416) وتم ذلك الإرتقاء من خلال مفاهيم الصراع والتنازع من أجل البقاء، وقد أخذ داروين المفهوم عن روبرت مالتوس بعد إطلاعه على الفكرة في كتابه (مبحث في السكان) فالفكرة كانت تحوم في أجواء الثلاثينات من القرن التاسع عشر، وداروين كعالم طبيعي تصيّر لها وطبّقها في ميدان دراسته وكذلك "يعتبر التطور عملية ظهرت فيها الحياة من مادة غير حيّة ثمّ تطورت كلياً بواسطة طبيعية، وهذا هو المعنى الذي إعتمده داروين لكلمة تطوّر" (بيهي، 2004، ص14) ويطلق عليه المتصل البيولوجي.

هكذا إذاً تمت دراسة الإنسان بالمنهج العلمي الوضعي وبإقصاء تام لمفهوم الخالق، ومفهوم الخلق ويبدو لنا أن داروين لم يعثر مطلقاً على أي دليل لخلق الله للكون أو وجود عناية إلهية كان هذا حصاد التأويل الفلسفي للتقدم العلمي على المستوى البيولوجي، وقد إستسلم لوجه النظر المقتنعة بالأصل المشترك للإنسان والحيوان وهنا طرح علامة إستفهام حول حضور القيم الأخلاقية عند الإنسان كما يتصوره داروين .

أما بالنسبة لجانب الإجتماع والإقتصاد فقد نهضت الماركسية على حصيلة التقدم الأوروبي فلسفياً وعلمياً وأعدت صياغة هذا الحاصل مما مكنها من بناء نظرة جديدة للكون والإنسان خصوصاً، وقد إتسعت الماركسية لأكثر مما هو إجتماعي وإقتصادي، بل شملت أيضاً ما هو سياسي وتاريخي فالماركسية خلاصة للتطورات المشار لها سلفاً فماركس "مزج الفلسفة الألمانية بالنظريات الإشتراكية الفرنسية بالإقتصاد السياسي البريطاني". (سترونبورغ، 1994، ص 437)

ولعلّ أبلغ ما يجمله حاج حمد حول التوليفة الماركسية هو ما يقره في قوله: "فالماركسية وإن أخذت عن غيرها مفهوم الجدلية الهيجلي والتطورية الدارويني والمادية الوضعية... إلا أنّها في النهاية لا تنحل عناصرها إلى ما سبقها، ولكن تندمج بأكثر مما هو إقتباس، وتركيب لتستوي كتعبير مفهومي جديد عن الإنجاز العلمي الأوروبي بأسره" (حاج حمد، 2012، ص 154)، وبهذا يكون للظرف التاريخي ومناخ التقدم العلمي والفلسفي نصيب وافر بالمساهمة الفعّالة في البناء والتأليف الجديد للماركسية، فكل ما فعله ماركس هو صياغته وبمنهج مميّز أفضل ما أنتجه الفكر الغربي.

وقد قام إنجلز بمقارنة بين ما أنجزه ماركس في ميدان علوم الإجتماع بذاك الذي حققه وأنجزه داروين في ميدان علم الأحياء، لكن ماركس في هذا الصدد يتفوق على داروين حينما قام بسحب قوانين الطبيعة على الواقع الإجتماعي (دمج جدل الإنسان في جدل الطبيعة)، ففي النهاية يجسّو ماركس العلاقة بين ماهو طبيعي وماهو إنساني ففي تقديره تكون معرفتنا "لقوانين الطبيعة هي معرفة صحيحة لها دلالة الحقيقة الموضوعية نتج عن

ذلك أنّ معرفة الحياة الاجتماعية ومعرفة التطور الإجتماعي هي أيضا ممكنة" (ستالين، 2007، ص ص 52-53)

سمح ذلك المزيج لماركس فيما بعد تحقيق الوصل بين قوانين تطور الطبيعة والتي ضبطها التطور العلمي حينما تلخص من كل ميتافيزيقا وسَجَبَ هذه التأويلات الفلسفية في البحث ودراسة المجتمعات وحركة التاريخ.

بالإضافة إلى ذلك أيضا مقدرة ماركس، وعبر وعي منهجي في إضفاء مغزى سياسي لما توصل إليه داورين في دراساته حول النشوء والإرتقاء هو أن ماركس سييس الطبيعة وطبق على التطور الإجتماعي بطريقة واعية... الأفكار الجديدة التي أدلى بها داروين". (بليت، 1994، ص 19)

وقد كان ماركس يستهدف من خلف تصوراتهِ النَّاشئة إيجاد قانون للحركة الاجتماعية، وهذا على غرار حركة الظاهرة الطبيعية بحيث يسمح له هذا بالتنبؤ، بل وأكثر من هذا الإعتماد عليه كقانون في الدفع بالواقع نحو التغيير، وعبر مبدأ حتمي تسير باتجاهه متغيرات المجتمع وفي معزل تام عن كل ما يتصل بالقوى المفارقة

هكذا إذا تأثرت الماركسية بالتقدم المحقق على المستوى العلمي بل وتمثلته، كما أخذت كذلك بالخلفية الفلسفية التي تسبب فيها تطور العلوم، ذلك أنّ ماركس "لم يكن يؤمن بوجود أي إله، فماركس كان يدين بالاحتمية وكان يؤمن بأننا نستطيع بدقة تحديد قوانين حركة المادة، ونستطيع إستخدامها لنعرف مسبقا بالمستقبل" (سترونبورغ، 1994، ص 443).

هذه إحدى صور وثوقية هذه الفلسفة في القوانين التي إرتأتها والتي تحكم حركة المجتمع وإتجاه التاريخ، وبعيدا كل البعد عن مفاهيم اللاهوت، لكن الماركسية هي بدورها إنقلبت إلى لاهوت ضد ذلك الذي قامت أصلا لتحاربه، لتأخذ مآل عبثي كما نتوقف لاحقا في تحليلنا.

وتاليا نأتي على نتائج تقدم العلم وعائده الفلسفي فيما يخص تقدم الأبحاث على المستوى النفسي والسلوكي، وهذا عبر الجهود التي بذلها فرويد كطبيب تجريبي سعى إلى الكشف عن خبايا النفس ، وألغازها على صعيد الوعي والسلوك.

يأتي هذا المسعى عبر معرفة تمت صياغتها بشكل معقول جدًا مما يجعلنا نلمح تأثير العلم على الصياغة الفرويدية الجديدة للإنسان، وقد عبر عنها فرويد بأسلوب رومانسي ذات مرة: "إنني أشعر شعورا حاداً بأنني لامست أحد أعظم أسرار الطبيعة" (سترونبورغ، 1994، ص 437) ففي هذا الصدد وعبر منجزه يتساوى "مع ماركس وداروين فهو أحد العباقرة الثلاثة في القرن التاسع عشر". (سترونبورغ، 1994، ص 498) فقد إستفاد فرويد كثيرا من منهج البحث العلمي المتقدم وخصوصا ما تعلق بمفاهيم التنبؤ والحمية التي إستند إليها، إذ طمح عبرها إلى إيجاد محددات تسمح له بتكليف تلك المفاهيم مع خصوصيات السلوك الإنساني.

لذلك حاول فرويد بلوغ هذا الهدف، وعكف على دراسة الوعي الإنساني وقد أسلمه بحثه إلى تقسيم الجهاز النفسي إلى ثلاثة أقسام وأدناه الإ (ID) أو اللبيدو، أو مصدر الطاقة البهيمية وأعلاه الأنا الأعلى superego والتي تعمل على كبح وكبت رغبات الإ id وهذا من خلال الأعراف وقواعد الأخلاق الإجتماعية، وأوسطه الأنا (EGO) إذ تشكل مساحة الصراع و النزاع ما بين الأنا الأعلى والإد (ID) لِمَا يتوجب كبته ولِمَا يسمح به على مستوى السلوك ورد الفعل وفي هذا الإطار يصرح فرويد "إن السبب في كبت الدوافع الجنسية إلى أن المجتمع يدفعها بالعبث وأنّ الدافع الجنسي libido هو أقوى دافع في الإنسان" (سترونبورغ، 1994، ص 499)

وهكذا بحث فرويد كثيرا في ما يتعلق بالجنس، وتأثيره على السلوك فالجنس يمتلك أولوية في كل شيء، وأضحت هذه الغريزة على الأقل في حدود تصوره المصدر الوحيد لتوجهات الإنسان وأفعاله، فالطاقة النفسية هي طاقة جنسية بالأساس، بل وحتى ردود الأفعال والتصرفات لها طابع جنسي عنده، وعلاوة على هذا فقد تمكنت أبحاث فرويد من تغيير النظرة للجنس "فإنّ أشد نتائج مذهب فرويد إثارة كانت صراحته الجديد في البحث عن الجنس" (سترونبورغ، 1994، ص 500).

فالتحليل النفسي الذي إرتأه فرويد قائم على مقدمة أساسية تسلّم بوجود حياة عقلية لاواعية فهي "ليست سوى جزء صغير من حياتنا العقلية الكلية وعملياتنا الواعية تتحدد بدقة بعوامل لاواعية" (سكريبك و نيلز، 2012، ص778) بل وأكثر من هذا فقد إعتبر فرويد العقل اللاواعي "القوة والفعالية التي تقرر السلوك البشري" (سترونبورغ، 1994، ص565)، وأضحى الإنسان في غمرة هذا التقدم حزمة رغبات وغرائز مكبوتة منذ سني الطفولة الأولى وصارت حتمية السلوك طوع تلك الرغائب والغرائز وصار وعي الإنسان ميدان للصراع القيميّ مُمثل الأخلاق مقابل النزوات والشهوات وإلى هذا الحدّ تمّ إختزال الإنسان.

هذه الأبحاث التي تولى مهمتها فرويد بالإشراف على مقدماتها ونتائجها تمت وبمعزل عن مفاهيم الدين، وكان فرويد على حدّ وصف كارل يونغ ماديًا وبمذهب وضعي سطحي ليس هذا فحسب بل لم يجد فرويد في الدين أيّ فائدة لدرجة أنه إعتبر الدين مجرد ظاهرة عصابية نشأت عن عقدة أوديب حينًا وحيناً آخر وجد فيه وسيلة تعويض بالنسبة للعقل العصابي. (سترونبورغ، 1994، ص502)

وهكذا كان للفرويدية دور أساسي، وإسهام فعّال جدا في قيام الثورة الجنسية التي حصلت في المجتمعات الغربية إبتداء من العقد السادس من القرن المنصرم وما تلاه، وصار الجنس سلعة في المجتمع الليبرالي يخضع لقانون الحاجة والإستهلاك بما يتفق ومبادئ هذا النظام من الحرية الفردية والإباحية.

ب /- النهايات العبثية للنماذج المدروسة :

لقد أفادت الفلسفات التي أتينا على تحليلها كثيرا من تقدم منهج البحث العلمي المصحوب بالتأويلات الفلسفية التي أسفر عنها الحصاد المنهجي في البحث ظواهر الطبيعة إذ زحزح تمامًا كل ما له علاقة بالغيب أو المتأفزيقا، وفي هذا الصدد سعت هذه الفلسفات لِمَ تَمثّل تلك النتائج بحيث كانت تنشُد بطموحها الرقي بالإنسان عبر بلوغ قوانين تضبط مسار حركته ووجوده.

لكن هيهات نيل مثل هذا هدف فالمبالغة فيه جعلها تنحرف بحقيقة الإنسان من الكونية المتسعة إلى الوضعية الضيقة، فلا غرو أن تسفر نهاياتها عما هو أسوأ من تلك التي لقيها العلم في بحث الطبيعة، فكانت النهاية عبثية فقدت كل معاني الهدفية أو الغائية من هذا الوجود.

بحيث كان للداروينية جملة من الآثار التي حملت الإنسان على تغيير نظرتة للحياة والعالم، لا يمكننا الإلمام بكليتها فالمقام يضيق دون الإحاطة بها، نعم حاولت داروينية البحث في أصل الإنسان من خلال فكرة النشوء والإرتقاء وقد عثرت على قاسم مشترك بين الحيوان والإنسان، مما سمح هذا التصور فيما بعد بشيوع الهمجية في المدنية الحديثة بسبب مفاهيم الإنتقاء الطبيعي وأفكار الصراع والتنافس ففي هذا الإطار يصرح أبو القاسم بأن الداروينية "القائمة على الإنتخاب وتنازع البقاء يمكن أن تنتهي لدى البعض إلى مفاهيم التفوق العرقي" (حاج حمد، 2012، ص 159)، وهذا يتفق كثيرا مع ما يرويه مؤرخ حياة هتلر آلن بالوك bullock عن فلسفته التي كان يدين بها واصفا إياها بالداروينية الفجة فهتلر لم يكن يؤمن إلا بالقوة وحدها وكان يرى أنه من المتوقع قتل المرضى والجرحى وإبادة الشعوب بأكملها لأنها بيولوجيا أقل صلاحا من غيرها ("سترونبورغ، 1994، ص 429)

ثم إن داروين قد إقتبس فكرة مالتوس القائلة "بأن الحرب والمرض والمجاعة هي عوامل تقليص مستمرة لفائض السكان وهذا مما يحمل دلالة واضحة للعبة التلاقح الكبرى بين العلم والسياسة" (صلاح، 2001، ص 140) ومن ناحية أخرى تتعلق بتجاوز داروين للمسيحية التقليدية فقد تساءل البعض حول وجود ومكانة القيم الأخلاقية في العالم الدارويني ونحن أيضا بدورنا نتساءل عن الغرضية والغائية التي يمتلكها هذا العالم فداروين تحدت كثيرا بمصطلح الإصطفاء أو التنازع من أجل البقاء ولكنه لم يبدل بتوضيح حول الأسباب التي تقف وراء ذلك، هذه بعض النهايات العبثية التي نصرفها بشأن الداروينية كذلك لا تختلف عنها الماركسية، وربما تفوقها عبثية فقد كانت أشد وطأة على الإنسان.

فالماركسية قامت بضبط قوانين للتغير أحكم صياغتها إنجلز وقد بسطها في ثلاثة قوانين وهي "التناقض التراكم الكمي المفضي إلى التغير النوعي، نفي النفي" (كيلة ، 2009، ص52)، ففي ضوء هذه القوانين تتم حركة التاريخ وتقدم المجتمعات، إلا أن هذه القوانين للتغير تحمل تناقضات، ذلك أن حتمية التحول والتغير سواء كانت إجتماعية أو تاريخية أثبتت الواقع بما لا يدع قدرا من الشك في زيفها، ثم إن ماركس سعى من خلال فلسفته لعبور الإنسان من ضيق اللاهوت إلى سعة الحرية وهذا إيمانا منه بفعالته ولكن ما يؤخذ عليه هو دمج جدل الإنسان في جدل الطبيعة من خلال القوانين التي أحكم بها وجوده، وبهذا التصور قضى على حرية الإنسان لما أخضع تحولاته التاريخية والإجتماعية لقوانين جبرية وإنقلبت هذه القوانين لتدل على الدغمائية الماركسية وهذا ما جعل اليوم الجميع يسلم بأن المذهب الماركسي يبدو على أنه دين أكثر من كونه علما" (سترونبورغ، 1994، ص458).

فقد ضيّقت الخناق على الفكر بأسلوب صلب على طريقة الأوثودوكسية الدينية لدرجة تحريم تناول النظرية الماركسية بأي نقد أو مراجعة، ومن المآلات العيشية أيضا ما أسفرت عنه قوانين التغير الماركسية من خنق لمطلق الإنسان وقدراته الإبداعية والفكرية ولعل آثارها كانت واضحة بشكل جلي حينما شرع في التطبيق السوفيتي "لتعاليم ماركس وإنجلز وكأنها إنجيل.. أخذ على أنه تطبيق لحتمية التاريخ، فإذا به يبدو وكأنه معاندة للتاريخ. فإنه من العبث فرض شكل التطور ومحاولة إقامة نظام إجتماعي قسرا بناء على فكرة أو نظرية في ذهن حاكم أو مفكر" (صلاح، 2001، ص141)، والواقع التاريخي لقريب يثبت صدق هذا الإستشهاد الذي أتينا به في هذا المقام كما يسد أبو القاسم نقداً في صميم السلبية الماركسية التي "خنقت فعالية الإنسان حين حبسته في دائرة الولادة الجديدة المنقطعة الجذور عن الماضي إلا الماضي الإنتقائي الذي يفيد أهداف الحاضر" (حاج حمد 2004، ص30)

كما تمثل الإشتراكية لدى ماركس مرحلة إنتقالية لنهاية التاريخ وسيادة الحقبة الشيوعية وهي عودة للطبيعة الأولى من تاريخ الوجود الإنساني وهنا نتساءل عن وجود القيم و الأعراف ودورها في ضبط سلوك إنسان هذه الحقبة.

ولتختلف النهاية العبثية التي آلت إليها الفرويدية سواء عن الداروينية أو الماركسية فمن خلال ما توصل إليه فرويد في نظرية التحليل النفسي يحمل على الحضارة لتكبيها طبيعة الإنسان بالقواعد والقوانين وهو ما جعله يتمسك بالعودة إلى أصول الإنسان الأولى ففي هذا السياق يصحّ "إنّ ما نسميه حضارتنا هو الذي يحسن بنا إتخاذه مسؤولاً عن بؤسنا إلى حدّ كبير، وأنّ إهمال الحضارة و الرجوع إلى الحالة البدائية يكفل لنا قدراً أعظم من السعادة" (فرويد، 1975، ص44) وتتعلق هذه السعادة لديه بجرية ممارسة الجنس والإباحية، ثمّ إنّّه قسّم الجهاز النفسي لدى الإنسان كما أوضحنا سلفاً وقد ركّب الأنا الإنساني على صراع داخلي من أجل تحقيق اللذة الجنسية وهذا إنحراف بأنطولوجية الإنسان من حيث هو كائن عاقل متميّز، فكأنّ غرض فرويد من أبحاثه تدمير العائلة بتدمير قدسية الزواج.

لقد حدّد فرويد إشراف اللاشعور والمقصود من هذه الفكرة إمكانية التنبؤ بسلوك الإنسان الراشد وفقاً لمعطيات التنشئة التي حصلت في مرحلة الطفولة، وهكذا يجعل فرويد من اللاشعور حتمية يخضع لها السلوك الإنساني، إذاً فالإنسان ليس حراً بل هو يتوهم أنّه كذلك "فالإنسان فرضت عليه حتميات الوراثة والطفولة والمجتمع والبيئة وأصبح اليوم ضحية للبيولوجيا وعلم النفس" (بليت، 1994، ص21)

وبذلك يتم نفي العقل وفاعليته العليا عندما إنتهى فرويد إلى إخضاع السلوك لمفهوم الحتمية، لتسفر الفرويدية عن آثار كبيرة في الواقع فمع إعلان فرويد لنظريته حتى أحدث إنقلاباً جذرياً في حياة الإنسان، ففي المملكة المتحدة ومع مطلع القرن العشرين سقط الإحتشام الفكتوري، كما كان لنظريته آثارها على ما رصد في الأعمال الأدبية، فقد أصدرت الرواية البريطانية إليو جلن glyn روايتها التي دارت مجريات أحداثها الخيالية "حول مباحج الزنا و التزاني الأمر الذي لم يكن ليتسامح معه العهد الفكتوري وقد

لاقت روايتها هذه رواجاً ناجحاً" (سترونبورغ، 1994، ص500)، ثم إن الجنس صار مجرد سلعة تخضع للإستهلاك والإشباع في ظل النظام الليبرالي الذي ينشد الحرية الفردية بدون ضوابط وعلى أي نحو كانت هذه الضوابط.

كل هذه الفلسفات سحقت الوجود الإنساني في مختلف أبعاده بتصوراتها التي إنتهت إلى نفس حقيقته الكونية، التي غيَّبها الأخذ بالتأويلات الفلسفية للعلم في بحث القضايا التي تتعلق به، وقد حلل أبو القاسم هذه الفلسفات بعمق وتوسع آخذاً لموقف نقدي صارماً وطارحاً للبديل إزاء ما إنتهت إليه من عبثية بعد القضاء على البعد الكوني في الإنسان ليجمعل أبو القاسم حدود الوجود مكتملة (الغيب والإنسان والطبيعة) مرتبة على صياغة جدلية تفاعلية، وعبر منهج الجمع بين القراءتين.

ثانياً / البديل المنهجي عند أبي القاسم، وموقفه النقدي من المآلات العبثية:

1 - / البديل المنهجي عند أبو القاسم حاج حمد:

حاول أبو القاسم وعبر جدلية الغيب والإنسان العثور على مخرج فلسفي لهذه النهايات العبثية ومآسيها التي حفلت بها كبديل للواقع المقابل غير أن حاج حمد يشترط في البديل لهذه الفلسفات هو القفز فوق لاهوت الأرض وهو ما عبّر عنه قائلاً: "إنَّ أيَّ محاولة جذرية لإيجاد بديل حضاري.. فلسفي.. لمنهاج الحياة البشرية يتطلب خروجاً واضحاً على لاهوت الأرض أي على تجاوز الإحالة الفلسفية للحقائق العلمية" (حاج حمد، 2012، ص262) بعد الشرطية التي حددها للحل يمضي متوسّعاً في توضيح معاني جدلية (الغيب والإنسان والطبيعة) فهي العنوان الفلسفي الذي ضبطه أبو القاسم لمشروعه التوحيدي بوجه العالمية الوضعية الراهنة.

أما عن مقصود أبو القاسم بهذا الطرح الثلاثي فهو في البداية يقدم الجدلية كصياغة عامة للحدود الثلاثة، إذ يُضمّر مفهومها أي الجدلية معاني على النقيض التام لـ ما ينطوي عليه سواء الطرح المثالي أو الطرح المادي، فهو يقدمها كتفاعل أي "التقابل والتركيب وإستقطاب كافة العناصر الفاعلة في الحركة". (حاج حمد 2012، ص44)

وبالنسبة للعناصر التي تجمعها الجدلية في وحدتها وعبر التفاعل القائم بينها فإنّ أبوالقاسم لا يقرّ بالإستلاب اللاهوتي الغيبي الأحادي سواء تعلّق الأمر بالإنسان أو بالطبيعة، وهذا النفي قد مارسته الكنيسة طيلة عصورها الوسطى والحديثة ممّا أسفر عن ثورة العقل عليها، بمقابل هذا أيضا لا يقرّ بالنفي الوضعي للبعد الغيبي المتداخل مع الوجود وحركته وهذا ما قام به داروين عندما إقتنع بأزلية المادة والحركة طارحاً بدله أي البعد الغيبي مفهوم النشوء والإرتقاء "فمشكلة الوضعية هي الإرتداد بالنتائج التطبيقية على نحو فلسفي لتكريس الذات البشرية ثم الإنحراف بها عن دلالتها الكونية" (حاج حمد 2012، ص554) وهذا الإنحراف بدا في الصورة التي قدمها فرويد عن البعد الغيبي من خلال الدين كتعبير عن العصاب والأمر لا يختلف مع كارل ماركس بتصور المادية المحضّة لدرجة أنّه عدّ الدين أفيون للشعوب.

وبهذا يتضح لنا مقصد حاج حمد من مفاهيم الغيب والإنسان والطبيعة بإزاء الوضعية المعاصرة الغابشة بنظرها عن الغيب، وهنا نجد منهجه يأخذ بعدا كونياً "يربط بين الأبعاد الثلاثة.. فما نؤكد عليه منهجيا هو ربط الجدلين معا الإنسان والطبيعة بالبعد الكوني الثالث **جدل الغيب**" (حاج حمد، 2012، ص136) فالقفز فوق لاهوت الأرض يسمح لنا بتجاوز الوضعية الضيّقة التي أوقعت أنطولوجيا الإنسان في مآزق لا طاقة له بها، هكذا يضيف إذاً أبوالقاسم البعد الغيبي للإنسان والطبيعة بما يجعل الوجود الكوني يأخذ مغزاه الحقيقي والمتمثل في البعد الغائي الذي ينطوي عليه.

ليتخذ حاج حمد من النص القرآني مصدرا أساسيا لفهم الكيفية التي يتم بها تفاعل الأبعاد الجدلية الثلاثية، فالقرآن في نظره كتاب مطلق، وبحكم هذه الإطلاقة يصير مفهومه مع أبي القاسم "المرجع الكوني للوعي المعادل موضوعيا للوجود الكوني وحركته" (حاج حمد، القرآن، د.ت، ص65) فعبر هذه الإطلاقة يوضح لنا علاقته بالقرآن، وهي علاقة منهجية ومعرفية فمن طريق الوعي بالقرآن تمكن من إكتشاف ما ينطوي عليه من منهج وناظم معرفي محدد وقد عثر عليه في الجمع بين القراءتين.

إذ يوضح حمد مفهومه للجمع بين القراءتين، أو الجمع بين المعرفتين الغيبية والطبيعية إنطلاقاً من حكمة نزول أول سورة حاوية للمنهج ففي أوائل سورة العلق يقول الله تعالى: "اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم" (سورة العلق الآيات 1-5).

فالقراءة الأولى قراءة بالله خالقاً "وهذه قراءة غيبية تتم عبر التأمل الذاتي في الكون وعلاقات ظواهره بحيث يكشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيب الخلق" (حاج حمد، 2004، ص 314) أما القراءة الثانية فهي قراءة بالقلم، وهي قراءة علمية صارمة في تركيب الكون "بأكثر من صرامة إنجلز في العلوم الطبيعية فالقلم قراءة موضوعية غير ذاتية" ويضيف حاج حمد موضحاً "اقرأ باسم ربك الذي خلق الإنسان من علق" (العلق 2/1) فالآية الأولى تصور السبب بينما الآية الثانية تصور النتيجة" (حاج حمد، 2004، ص 315) فهذه القراءة تأملية تتجه لمعرفة السبب من خلال النتيجة وليس العكس فالمعروف أننا ندرس الأسباب لكي نصل إلى النتائج غير أن الله يشدنا إلى النتيجة والإنسان ثم البداية العلق، ثم يتوسط الله العملية كلها وقرأ باسم ربك الذي خلق) وبهذا يكتشف الإنسان أهداف الخلق لا تركيبه، ثم إن القراءة الغيبية لا تستلج القراءة القلمية حسب حاج حمد بل على النقيض من ذلك تتسامى بها إلى المراقي الكونية، وبالجملة فالخطاب الإلهي لا يتجه إلى التركيب ولكن إلى الغاية والهدف، وهذا ما حاولت إبطاله الفلسفة المادية لأنها نفت البعد الغيبي تماماً في البناء الكوني، كما جرى الأمر مع داروين وفرويد وماركس فعالم المادة أضيق من أن يتسع للإنسان كما يرى ألكسيس كاريل (كاريل، 1980، ص 319)

2 -/ موقف أبو القاسم النقدي من النهايات العبثية:

حصر أبو القاسم مشكلة الفلسفة الوضعية بالإجمال في الإحالة الفلسفية السالبة للبعد الغيبي، بحيث خلق ذلك كونية الإنسان في موضعية ضيقة، ومن هنا يأتي سر حاج حمد بالإتجاه نحو القرآن مباشرة لأنه يركز في آياته الكثيرة على الغاية أو الهدف الذي من أجله قام الوجود. فالأزمة تتعلق بالدرجة الأولى بمنهج البحث في فلسفة الطبيعة وهي ناشئة في أصلها عن إختلال في أبعاد المعادلة التي إكتشفها أبو القاسم (الغيب والإنسان والطبيعة) فاللاهوت مارس إستلاباً بحق العقل، ثم إنقلب الأمر على اللاهوت ليمارس العقل كذلك وبنفس الدرجة إستلاباً

بحق اللاهوت، وإلاستلاب الممارس أبان عن "أزمة كامنة في القصور عن الربط الجزئي بالكلي، والنسبي بالمطلق". (حاج حمد، 2004، ص50)

هذا القصور أدى إلى إنحيار فلسفي في الحضارة الغربية وتركها تعاني من أزمات حادة وهو ما عبّر عنه أحد نقاد نظرية التحليل النفسي قائلاً: "إنّ عدم قدرة الإنسان على حلّ عقدة الإزدواجية بين وعيه بما روراء الطبيعة، ومادته البيولوجية هي مصدر قلقه الوجودي" (بيلي، 1999، ص50) وهذا القلق طغى على مختلف الجوانب سواء كانت إجتماعية أو عقلية أو نفسية سلوكية، وهذا نتيجة لعجزها عن التركيب، فالتصور الذي يقلّمه أبوالقاسم كمبرج يتوقف أساساً على "إستعادة الإنسان أولاً وقبل كلّ شيء إلى نفسه كخلاصة لخلق كوني كامل، وأنّ يستعيد مفهوم العالم كبيت له أي المعنى الإنساني للوجود" (حاج حمد، 2004، ص390)

ثمّ إنّ الفلسفة الغربية لم تتطور بعد من فلسفة وضعية نحو فلسفة كونية لتتمكن من التركيب، وما يعنيه حمد بهذا هو ربط النتيجة بأسبابها - الخلق والخالق - أي تركيب النتائج العلمية على الأبعاد الغائية كي نحقق الجمع بين القراءتين الغيبية بالقلمية ليأخذ الوجود الإنساني بـُعدّه الغائي وليس العبثي.

من جهة أخرى يعلّق أبو القاسم القضية مثار الجدل أو أزمة الإنسان على ضرورة الفهم المعرفي والمنهجي للبعد الغيبي، وبعيدا عن الشرطية الأخلاقية في العلاقة مع الله وهذا الذي فات على الماركسية إدراكه مما جعلها تغلق على نفسها ضمن لاهوت أرضي مدمر جعلها تضطر "لأنّ تعيش أزمة التعامل مع الإنسان كوجود، ومع الكون كنظام محدد إلى غايات" (حاج حمد، 2004، ص368) وكذلك وفي إطار الوضعية أحادية طرح فرويد أفكاره حول الموضوع الدوافع الغريزية في تكوين الإنسان النفسي وسلوكه العقلي والأخلاقي فأعطى الإنسان صفة الوحدة البايولوجية التي تصدر عن الجنس فقط وهذا في تغيب تام للبعد الروحي.

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد بخصوص أفكار فرويد، فقد تلقفها العالم الليبرالي ليجعل الغريزة خاضعة لمعايير الحاجة والإستهلاك، عبر تحقيق الحرية الفردية، وعلى هذه المفاهيم نضجت العمولة الأمريكية "بتمركزها حول الذات الفردية ونزعتها العلمية غير الأخلاقية وإباحيتها الليبرالية" (حاج حمد، 2004، ص113)، وبهذا النهج يتسلل التآكل لأقدس قاعدة يقوم عليها المجتمع البشري أعني العائلة ليتم القضاء على قدسية العلاقة الزوجية كدلالة على العائلة المستمّدة من

زوجية الخلق كلّهُ في المادة و النبات والحيوان والإنسان ولكن إمتلاك النظرة الكونية يحقق المفاهيم الزوجية ومعها تنتفي الفردية الوضعية ومتعلقاتها الإباحية.

هذا الموقف النقدي الذي إتخذه أبو القاسم إمتدّ إلى فلاسفة الغرب أيضاً، فهذا ألكسيس كاريل يصرح بخصوص ما أحدثه فرويد "من أضرار أكثر من التي أحدثها أكثر علماء الميكانيكا تطرفاً فإنّ من الكوارث أن نختزل الإنسان... إلى آلياته الطبيعية" (كاريل، 1980، ص319) ليصير الإنسان في درجة الحيوان.

ويبقى البعد الكوني السبيل الأمثل في بحث الإنسان فمتى إمتلك الإنسان هذه النظرة كان بمنأى عن كلّ وضعية، وهو ما نلمسه في تعبير بول ديفيز القائل " أن العلم يمكن أن يتقدم فقط عندما يملك العلماء نظرة لاهوتية" (فلو، 2015، ص126) هذا يدل بما يكفي على نزوع الإنسان دائماً إلى اللامحدود، وبالمقابل يرفض أبو القاسم كل تحديد وحتى إن إستجاب لمطلقه ببحثه في ما يخص وضعيته فقط قد جعله يحنق وقد سبق " ذات مرة لداروين أن ذهل و إرتعب وهو يتأمل في العجبية الكبرى المتمثلة في إنشاء الله كل الحياة من بداية بسيطة وحيدة" (سترونبورغ، 1994، ص420)

ثم إنّ أبو القاسم وعلى الرغم من موقفه النقدي الصارم لما إنتهت إليه نماذج الفلسفات الغربية وعبر فلسفة العلوم من عبثية مأزومة للوجود الإنساني إلاّ أنّ له موقف إيجابي من فلسفة العلوم الطبيعية ففي تقديره بإمكان هذه الفلسفات أن تقود العقل الإنساني إلى الإيمان لكن بشرط أن يتعمق الإنسان في بنائية النظام الكوني، فلا يتوقف عند حدود الجبرية المادية للحركة الطبيعية في ظاهرة محدّدة.

الخاتمة:

حاول أبو القاسم كشف النقائص العبثية التي حفلت بها الفلسفات الغربية كما تعرضنا لها بالتحليل والنقد، مع توضيحنا إيها من خلال تقدم البحث في فلسفة الطبيعة وعبر تقدم منهج البحث، والذي أخذ تأويلات فلسفية تخص بالتحديد إستبعاد كل ماله صلة بالغيبيات.

إذ كانت تسعى هذه الفلسفات لأجل تحرير الإنسان من أسر اللاهوت، غير أنه لم تضحى بعيداً بهذا التصور، فقد إنحرفت به نتيجة لجهلها بالأبعاد الكونية لتسقطه في مآزق كثيرة تشكّل جوهر النهاية العبثية التي آل إليها داروين وماركس وفرويد عبر أطروحاتهم المختلفة في موضوعاتها والمتفقة في منطلقها الوضعي أو المادي، وقد تحول مغزى الوجود في نظرهم إلى مجرد صراع عبثي

يفتقر بثلة للمعاني الغائبة السامية فمن صراع البقاء للأقوى إلى صراع البروليتاريا الثوري، ونحو صراع الأنا الفردي الداخلي، فأين هي القيمة الحقيقية للوجود إذا كان مؤسساً على مفاهيم التنافس والصراع؟

ومقابل هذا الواقع عمل حاج حمد على إعادة الصياغة المنهجية والمعرفية بحيث أثمر جهده على تصويب الإحالة الفلسفية بإضافة البعد الغيبي، ولهذا الغرض قام برّد العلوم الطبيعية، وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى أصولها التكوينية (خلقا قام بالله) ذلك أن الفلاسفة في الغرب نظروا لطبيعة من حيث يقفون لا من حيث أتوا، فالمناهج الغربية أصلها مادي في بناء تصورهما العام حول الكون وإذ كان أصل البناء بهذه المقاييس فإنه لا ينتج سوى أفكار مادية . وأخيراً إهتدى حاج حمد إلى المخرج وعبر النص القرآني من أجل تحقيق فلسفة غائبة وكونية ففي إطارها تنتفي العبثية تماماً، ويأخذ الوجود معناه الحقيقي بحيث يسود سلام الإنسان مع ربه ومجتمعه وكونه، وهذا عبر الفهم العميق لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة والمرتبطة على منهج الجمع بين القراءتين.

بعد القرآن الكريم

المصادر و المراجع:

1. أليكسيس كاريل. (1980). الإنسان ذلك المجهول (الإصدار ط03). (ترجمة، فريد أسعد) بيروت: مكتبة المعارف.
2. برنيسفال بيلي. (1999). نقد نظرية التحليل النفسي (المجلد ط 01). (ترجمة، محمد هلال) عمان: دار المناهج.
3. تشارلز داروين. (2004). أصل الأنواع (المجلد ط 01). (ترجمة، محمد محمد الملحي) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
4. جان ماري بليت. (1994). عودة الوفاق بين الإنسان و الطبيعة. (ترجمة، محمد عثمان) الكويت: المجلس الوطني للفنون و الآداب (سلسلة علم المعرفة).
5. جميل صليبا. (1982). المعجم الفلسفي (المجلد د.ط). بيروت: دار الكتاب اللبناني .
6. جورج بولتيزر. (د.ت). أصول الماركسية (المجلد ج 01). (ترجمة، شعبان باركات) بيروت: المكتبة العصرية.
7. جوزيف ستالين. (2007). المادية الديالكتيكية ، و المادية التاريخية (الإصدار د.ط). (د.م) دمشق: دار دمشق لطباعة.
8. رونالد سترونبورغ. (1994). تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (المجلد ط03). (ترجمة، أحمد شيباني) القاهرة: دار القارئ.
9. ستيس ولتر. (2014). الدين والعقل الحديث (المجلد ط 04). (ترجمة، عبد الفتاح إمام إمام) القاهرة: دار التنوير.
10. سكيريك، غ & ، نيلز، غ . (2012). تاريخ الفكر الغربي (من اليونان القديمة إلى القرن العشرين) (الإصدار .ط 01). (ح. إ. حيدر،،) بيروت: المنظمة العربية لترجمة.

11. سلامة كيلة . (2009). من هيجل إلى ماركس (موضوعات حول المجلد المادي) (الإصدار د.ط). بيروت: دار التنوير.
12. سلوم. ت. (1976). إنجلز دياكتيك الطبيعة (الإصدار . ط 01). بيروت: دار الفارابي .
13. سيغموند فرويد. (1975). عسر الحضارة (الإصدار د.ط). (ترجمة، عادل العوا) دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.
14. عثمان صلاح. (2001). الداروينية و الإنسان (نظرية التطور من العلم إلى العولمة) (الإصدار د.ط). الإسكندرية: منشأة المعارف.
15. فريدريك كوبليستون . (2003). تاريخ الفلسفة (الإصدار ط01، المجلد المجلد 05). (ترجمة، عبد الفتاح إمام إمام) القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
16. فلو، أ. (2015). هناك إله (الإصدار . ط 01). (ترجمة، صلاح. الفضلي) الكويت: دن.
17. كاسير إرنست . (2018). فلسفة التنوير. (ط01، ترجمة، إبراهيم أبو هشيش،) قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
18. كوبليستون، ف. (2013). تاريخ الفلسفة(الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى لينتتر) (المجلد 04). (ترجمة، ع. إمام ت. سعيد & م. سيد أحمد) القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
19. مايكل بيهي. (2004). صندوق داروين الأسود (تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور) (الإصدار ط01). (ترجمة، المؤمن ، الحسن:) الإسماعلية: دار الكتاب للنشر و التوزيع.
20. محمد أبو القاسم حاج حمد. (د.ت). القرآن و المتغيرات الإجتماعية و التاريخية (الإصدار د.ط). بيروت: دار الساقى.
21. محمد أبو القاسم حاج حمد. (2003). منهجية القرآن المعرفية(أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية (المجلد ط01). بيروت: دار الهادي.
22. محمد أبو القاسم حاج حمد. (2004). إستمولوجيا المعرفة الكونية (إسلامية المعرفة و المنهج) (المجلد ط 01). بيروت : دار الهادي .
23. محمد أبو القاسم حاج حمد. (2004). الأزمة الفكرية الحضارية في الواقع العربي الراهن (المجلد ط 01). بيروت: دار الهادي.
24. محمد أبو القاسم حاج حمد. (2012). العالمية الإسلامية الثانية (جدلية الغيب و الإنسان و الطبيعة) (المجلد ط 03). بيروت: دار الساقى.
25. محمد عبد الجابري. (2002). مدخل إلى فلسفة العلوم (العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي) (المجلد ط 05). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .
26. محمد علي التهانوي . (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم (الإصدار ط01، المجلد ج02). (ترجمة، عبد الله الخالدي ، و رفيق العجمي) بيروت: مكتبة لبنان.
27. ميشال أنفري. (2012). نفي اللاهوت (فيزياء الميتافيزيقا) (الإصدار ط01). (ترجمة، العروسي مبارك) بغداد: منشورات الجمل.