

فلسفة حسن حنفي

مقاربة تحليلية نقدية

النشار، مصطفى

فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية / د. مصطفى النشار - القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع / ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧ م.

٥٦٣ ص؛ ١٤ × ٢١ سم

تدمك: ٥-٧٢-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨

رقم الإيداع: ٢٠١٧/١١٧٢٢

١- الفلسفة الإسلامية

أ- حنفي، حسن، ١٩٣٥ - ب- النشار، مصطفى (محرر)

١٨٩

ج- العنوان

دار النشر: نيو بوك للنشر والتوزيع

عنوان الكتاب: فلسفة حسن حنفي مقارنة تحليلية نقدية

تحرير: مصطفى النشار

رقم الطبعة: الأولى

تاريخ الطبع: ٢٠١٧

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة للناشر



ويحذر طبع، أو تصوير، أو ترجمة، أو إعادة تنضيد للكتاب كاملاً أو جزئياً، أو تسجيله على أشرطة كاسيت، أو إدخاله على الكمبيوتر، أو برمجته على أسطوانات ضوئية، إلا بموافقة الناشر الخطية الموثقة

نيو بوك للنشر والتوزيع

٦ عمارات الدفاع الوطني - حدائق القبة - القاهرة

ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤

newbooknb@gmail.com

فلسفة حسن حنفي

مقاربة تحليلية نقدية

بمناسبة مرور خمسين عاما على
«التراث والتجديد»

تحرير

د. مصطفى النشار



2017



إهداء

إلى.. صاحب مشروع التراث والتجديد..

حسن حنفي

بعد مرور خمسين عامًا على صدور البيان النظري..

« من التراث إلى التحرير »

مع أطيب التمنيات بمزيد من التألق والابداع



المحتويات

صفحة

الموضوع

9	تصدير
	الباب الأول
	مكانة حسن حنفي في الفكر العربي المعاصر
15	والسمات العامة لمشروعه الفكري
	الفصل الأول: مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي..
17	الخطة والسمات
49	الفصل الثاني: حسن حنفي ومشروعه الفكري بنظرة نقدية
	الفصل الثالث: المنهج في علم الكلام الجديد مقارنة تحليلية نقدية
73	لأبعاد «التراث والتجديد»
159	الفصل الرابع: في نقد قراءة حسن حنفي للفكر العربي الحديث
	الباب الثاني
181	حسن حنفي وبناء العلوم الإسلامية
	الفصل الأول: إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي إعادة
183	بناء علم الأصول نموذجًا
	الفصل الثاني: حسن حنفي وإعادة بناء علوم الحكمة في « من
229	النقل إلى الإبداع»

	الفصل الثالث: «التراث والتجديد» لحسن حنفي «من النص إلى
253	الواقع» أولويات النص الأصولي المعاصر
	الفصل الرابع: منطق الفقه الإسلامي في «التراث والتجديد» بين
279	الظواهرية والتأويلية
333	الفصل الخامس: التصوف والنهضة وجهًا لوجه عند حسن حنفي

الباب الثالث

377	الفكر السياسي والحضاري عند حسن حنفي
379	الفصل الأول: لاهوت التحرير عند حسن حنفي
425	الفصل الثاني: حسن حنفي وتحولات الهوية
	الفصل الثالث: التاريخ والسياسة في مشروع «التراث والتجديد»
447	لحسن حنفي
	الفصل الرابع: ظاهريات الدين: من التأويل الحضاري إلى التأويل
473	السياسي «قراءة في فكر حسن حنفي»
509	الفصل الخامس: المفهوم وتحجيم السلطة «حسن حنفي نموذجًا»
529	الفصل السادس: فلسفة الفعل والمقاومة عند حسن حنفي
561	قائمة المصادر والمراجع
565	مؤلفات أخرى للدكتور مصطفى النشار

تصدير

يخطئ من يظن أن ليس في مصر أو في العالم العربي الآن فلاسفة. لأن الحقيقة أنه لم تخلو الساحة الفكرية العربية يوماً ممن يقدمون الرؤى الفكرية العقلية الفلسفية التي تنتقد الواقع والتي تحاول تقديم رؤى إصلاحية للتحديث والتقدم.

وليس من شك أن من أهم فلاسفة مصر والعالم العربي الآن وعلى مدار نصف القرن الماضي د. حسن حنفي الذي يعد مثالا قويا على أن الفلسفة لم تمت ولن تموت من العالم العربي، فهو الفيلسوف الموسوعي الذي تبحر في دراسة الفلسفة الغربية بتاريخها العريض بالقدر الذي تبحر فيه في دراسة كل جوانب التراث الإسلامي وفي القلب منه التراث الفقهي والكلامي والفلسفي والصوفي، وهو الذي عاش في ذات الوقت كل هموم وقضايا الوطن وأحس بنبض المواطن العربي ومشاكله، ومن كل ذلك ومن رحم أزمة ونكسة 1967 م التي انكسر الحلم العربي على أثرها انكسارا لم يكن أبدا متوقعا وشعر في أتونها المواطن العربي بالهزيمة والعار، أقول في ظل كل ذلك ظهرت باكورة المشروع الفلسفي لحسن حنفي تحت عنوان «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم» الذي كان يمثل البيان النظري لمشروع فلسفي ضخم يتمحور حول أربع محاور أعلن عنها في نفس الكتاب، فكان

هذا الكتاب رغم صغر حجمه بالقياس إلى عشرات المجلدات التي صدرت من خلاله بعد ذلك أشبه بالاعلان عن ثورة فكرية مكتملة الأركان أطلقها صاحبها معبرة عن رغبة جيل الستينيات في الخلاص من كل اسباب الهزيمة ومسح عارها عن الوطن والمواطن وذلك بالبحث عن العلل البعيدة لهذه الهزيمة التي كانت بمثابة الهزيمة للمشروع الوطني التحرري الذي كان يقوده الزعيم الوطني جمال عبد الناصر. وكعادة المفكر الفيلسوف لم يكن ممكنا التوقف عند الاسباب الظاهرة للهزيمة بل من الضروري الغوص خلفها لتحليل ونقد نمط التفكير الذي قاد الأمة إليها.

لقد استحضرت حسن حنفي كل التجارب الفكرية المصرية والعربية السابقة عليه وتعلمذ عليها من رفاعة رافع الطهطاوي إلى الأفغانى ومحمد عبده ومصطفى عبد الرازق وعثمان أمين وأحمد لطفى السيد وقاسم امين، كما عاش كل التجارب الفكرية والثورية في عصره وتفاعل معها وشارك فيها فكان دائما صاحب الموقف الواضح الصريح والرأي الحر المختلف. إن كل من عرف حسن حنفي أو تتلمذ عليه أو قرأ له يحس ويدرك ادراكا عقليا لاليس فيه ولاغموض أنه أمام فيلسوف مختلف قادر على أن يأخذك بآرائه وأفكاره إلى ساحة شاسعة واسعة تقبل الرأي والرأي الآخر لكنها أبدا لا تهادن في الحق ولا ترضى إلا بالجديد المبدع، إنه القادر دوما على أن يكسر لديك كل تقليد ويحطم أمامك كل القيود التى تربطك إلى رأي معين باعثا فيك الثقة في النفس التى تمكنك من الابداع دون خوف وابداء الرأي الجديد دون خشية النقد؛ فهو نفسه الذي يحرضك على قرائته ونقده وهو نفسه الذي يتقبل النقد بصدر رحب. إنه الفيلسوف صاحب الموقف الفلسفي الرفض لكل تقليد، وهو الذي قتل التراث بحثا وتحليلا لا بغرض هدمه وتدميره بل

بغرض تشويره والبناء على ما فيه من عوامل القوة والثراء. إنه العائش بين جدران مكتبته التي تضاهي أكبر مكتبات العالم التخصصية قارئاً ومحللاً وناقداً ورافضاً ومتجاوزاً في ذات الوقت. إنه الفيلسوف الذي يؤسس لمدرسة فلسفية يستطيع كل تلاميذها التأويل والتفسير بقدر ما يستطيعون الاضافة والابداع. إنه الفيلسوف الذي طاف العالم شرقاً وغرباً حاملاً رسالته التنويرية ومبشراً بها، إنه الذي أصبح في كل المنتديات الفكرية العالمية علامة بارزة على أن في العالم العربي فلاسفة مبدعين ينبغي الاستماع إليهم والمناقشة الفكرية معهم، ويستحق انتاجهم الفكري التأمل وتقديم البحوث العلمية والدراسات الأكاديمية حولها. وبالفعل فأنت لاتستطيع حصر الندوات والمؤتمرات والملتقيات الفكرية التي دعي إليها وشارك فيها في جهات العالم الأربع وأذكر أنني قلت يوماً وأنا بصدد تقديمه للحديث في إحدى الجلسات العلمية في أحد مؤتمراتنا الدولية في كلية الآداب جامعة القاهرة «أننا سعداء الحظ في أن وجدنا في أجندة حسن حنفي بضع ساعات استطاع فيها المشاركة في مؤتمرنا هذا فهو القادم للتو من أوروبا وفي طريقه عقب هذه الجلسة إلى عمان ومنها إلى أمريكا الشمالية!!»، كما لاتستطيع حصر ما قدم من دراسات علمية واطروحات أكاديمية حول العالم عن حسن حنفي وفلسفته؛ فقد تعددت عنه الدراسات والبحوث المحلية والاقليمية والدولية وربما يكون هو الوحيد بين أقرانه من الفلاسفة العرب الذي حظى بهذا الكم من الدراسات العلمية الغربية عنه فقد فاقت مكانته الفكرية الدولية مكانته وشهرته محلياً واقليمياً!!

إنه المحاور الفذ القادر وحده بين أقرانه على مجابهة كل الأفكار والتحاو مع ممثلي كل الثقافات حيث يتقن اللغات الإنجليزية والفرنسية

والألمانية وربما الفارسية والتركية وغيرهم من لغات الشرق والغرب. إنه المثقف والفيلسوف الملتزم بكل جلسته علمية وبكل محفل علمي أينما كان في كل زمان وأي مكان ولا يترك مكانه لغيره ولا يعتذر طالما في العمر لحظة وفي الجسم قدره ولا زلت أذكر أنه لم يتنازل عن المشاركة في افتتاح مؤتمرا علميا عقدته الجمعية الفلسفية وهو سكرتيرها العام وهو على سرير المرض وعقب عملية جراحية خطيرة فقرر القاء محاضرته الافتتاحية إلى المؤتمرين عبر الفيديو كونفرنس. وحتى مع اشتداد حالته الصحية خطورة لدرجة أن قدميه لم تعودا قادرتين على حمل الجسم الذي يعاني المرض وقد تجاوز الثمانين من العمر، فقد فاجأ حسن حنفي الجميع أن كل ذلك لم ولن يمنعه من الحرص والالتزام بحضور كل الفاعليات العلمية والاجتماعات المهمة وهو على كرسيه المتحرك، فالعقل الذي عاش حياته متأملا وناقدا وباحثا ومبدعا لا يزال يشع الفكر المستنير والآراء السديدة سواء عبر عنها بكتبه التي تتوالى إصداراتها في عدة دور نشر أو بمقالاته التي لاتزال تترى في العديد من المجلات والصحف.

لكل ذلك لم يكن ممكنا أن تمر مناسبة بلوغه الثمانين من عمره المديد ان شاء الله ومناسبة مرور خمسين عامًا على صدور البيان النظري لمشروعه الفلسفي «التراث والتجديد» دون أن يشارك تلاميذه في إصدار العديد من الإصدارات احتفاء بهاتين المناسبتين، وما إصدارنا هذا إلا أحد هذه الإصدارات العديدة التي احتفت بحسن حنفي احتفاء فكريا رصينا فلم نقدم هنا كلمات الشكر والثناء التقليدية في مثل هذه المناسبات الخاصة بإصدار كتابا أو كتب تذكارية حو الشخصية المحتفى بها، بل جاء احتفاؤنا به احتفاء علميا في الأساس حيث حرص أصحاب هذه الدراسات والبحوث

على أن يقدموا دراسات علمية أكاديمية رصينه فيها الكثير من الرؤى التحليلية والنقدية على فلسفة حسن حنفى فى مختلف جوانبها. وقد شارك فيها نخبة من أهم المتخصصين فى فلسفة حسن حنفى من مختلف التخصصات ومن مختلف البلاد العربية، فلهم جميعاً منى أسمى آيات الشكر وخالص التقدير. وللمحتفى بفكره أستاذنا القدير وفيلسوفنا الكبير د. حسن حنفى خالص الدعاء بمزيد من الصحة ودوام الابداع، فلاتزال الأمة فى حاجة إلى ابداعه وإلى مواصلة مشروعه الفكرى الضخم ولعل ذلك يكون من خلال بيان جديد يقدم فيه خلاصة مشروعه والمعوقات والتحديات التى لازالت تواجهه ورؤيته لكيفية مواجهتها آملاً فى مستقبل أكثر اشراقاً لهذه الأمة التى طال كفاحها ولايزال فجر نهضتها الجديد بعيد المنال....

مصطفى النشار

القاهرة فى 28 مارس 2017م

الموافق 29 جمادى الآخر 1438هـ

الباب الأول

مكانة حسن حنفي
في الفكر العربي المعاصر
والسمات العامة لمشروعه الفكري

الفصل الأول

مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي

(الخطّة والسّمات)⁽¹⁾

الملخص

ارتبط «مشروع التراث والتجديد» بالأزمة التي يتخبط فيها العالم العربي والإسلامي المعاصر فكريا واجتماعيا، انطلق من موقف حضاري ثلاثي الأبعاد والاتجاهات والأهداف هي في تواصل مستمر، موقف حضاري من التراث عامة يمثل جبهة الماضي والتاريخ والهوية العربية الإسلامية، وموقف حضاري من الواقع يمثل جبهة الحاضر والعصر وما فيه من بناء حضاري يغلب عليه التقدم العلمي والتطور التكنولوجي، وموقف حضاري من الآخر يمثل المصير والمستقبل ويتحدد بعلاقة الأنا بالآخر فكريا ودينيا وسياسيا وحضاريا، كما اتجه إلى محاولات إعادة بناء العلم التراثي، لذا وضع المقال يده على مخطط المشروع وعلى أسسه وسماته التي تمثل خصوصياته وشروط مشروعيته من الناحية النظرية، وعلى الرغم من تعرض المشروع

(1) بقلم: الدكتور بوبكر جيلالي، الأستاذ بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسينية بن بوعلی الشلف.

إلى عدة انتقادات يبقى يحتل الصدارة في فئة المشاريع الفكرية الإسلامية، إلى جانب مشروع طه عبد الرحمان، ومشروع نصر حامد أبي زيد ومشروع أبي يعرب المرزوقي وغيره.

1) خطة مشروع «التراث والتجديد»

إن ما دفع الباحثين في الفكر العربي القديم والمعاصر إلى دراسة التراث وإلى التفكير في المشروع الحضاري القومي للأمة العربية والإسلامية هي الأزمة التي تتخط فيها هذه الأمة، أزمة تتميز بالعمق والتعقيد وتزداد تفاقمًا من وقت إلى آخر في وقت يزداد فيه الغرب المتقدم ازدهارًا. وأمتنا تراثية تاريخية، لا يمكنها أن تعيش خارج موروثها الثقافي والحضاري كما لا يمكنها أن تنعزل عما يجري في عصرها وهو عصر كله تحديات حضارية. وأمام أزمة الثورة والتغيير الاجتماعي وأزمة البحث العلمي وهي أزمة التراث والتجديد ينطلق «حسن حنفي» وهو واحد من المفكرين المعاصرين في بناء مشروع فكري نظري حضاري قومي يكون عند صاحبه خطة عمل نظرية للخروج من التخلف وتجاوز الأزمة التي تعيشها الشعوب العربية والإسلامية في واقعها المعاصر.

انطلقت عملية التفكير في المشروع وبنائه وتدوينه في ظروف عصبية وأوضاع صعبة تميزت بغياب القيم وغياب محددات وموجهات الفكر والعمل وضباب الذات العربية الإسلامية، بين ذوات كثيرة ومختلفة وتغربت في الآخر، وغاب لديها الفكر والنظر، انطلق المشروع ليربط بين الحاضر والماضي، وتوصل الحاضر في الماضي وبيعت التراث ويجده في الحاضر ليصبح

قوة ومناعة في بناء الحاضر، على أساس أن الثقافة القائمة خارج الحياة والعصر لا معنى لها ولا جدوى منها، والفاقة للبعد التاريخي وللارتباط بشعور ووجدان الأمة لا قيمة لها، وهذا ينطلق على المشروع وعلى الثقافة التي يدعو إليها. فالأمة التي تحيا حاضرها وعصرها بما فيه وتوصل ما تملكه من خصوصية تراثية وتاريخية في عصرها وحاضرها متطلعة باستمرار إلى مستقبل مشرق مبني على رؤية محكمة يقوم عليها مشروع حضاري محدد الأبعاد والجبهات تكون أمة ذات وعي حضاري تاريخي قادرة على النهوض والاستمرارية في التقدم وهو الأمر ذاته الذي عرفته الأمم السابقة التي تحضرت أو الأمم المتحضرة حديثاً ومعاصراً.

ومشروع «التراث والتجديد» من خلال جبهاته والموقف الحضاري فيه وخصائصه يظهر أنه لا يخص المفكر أو المثقف العربي الذي يعيش في البلاد العربية بمفرده ولا يخص الثقافة العربية الإسلامية وحدها فهو مشروع واقع ككل، واقع فيه أزمة التخلف الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي وحتى النفسي، فهو مشروع يريد به صاحبه تحرير الإنسان بشكل عام والإنسان العربي من التخلف وإعادة تشكيل عقله وفكره ووجدانه وتحريره من كل أشكال الاغتراب التي تحاصر وجوده من كل جهة وجانب، وتحرير الثقافة بشكل عام والثقافة العربية الإسلامية لدى الشعوب المتخلفة من أزماتها وجذور الأزمة الداخلية والخارجية، لذا الهدف الأكبر لهذا المشروع هو التحرر، تحرر الذات من ظاهرة الاغتراب الحضاري بنوعيه الداخلي والخارجي أي ترتيب البيت الداخلي وانطلاق معركة البناء الحضاري.

يقول «حسن حنفي»: يتكوّن «مشروع» التراث والتجديد» من

جبهات ثلاثة: موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع (نظرية التفسير). ولكل جبهة بيان نظري⁽¹⁾ والبيان النظري لكل جبهة من الجبهات الثلاث موجود في كتاب «التراث والتجديد» الذي يمثل البيان النظري للمشروع برمته، جبهات وأقسام كل جبهة، وأجزاء كل قسم. فالجبهة الأولى هي جبهة الموروث القديم والموقف الحضاري منه تقوم على دراسة ونقد التراث ونقله إلى حاضر الأمة وإلى عصرها ليصبح عنصر قوة وعامل تجديد وبناء وازدهار في جميع المستويات الحياتية لأنه لازال وبقوة مخزوننا نفسياً في نفوس أبناء الأمة العربية والإسلامية وتحويله إلى طاقات وشحنات البناء الحضاري أمر ممكن. أما الجبهة الثانية من جبهة الآخر أو الغرب الأوربي المتقدم والموقف الحضاري منه من خلال قراءة الآخر ونقده في إطار جدل الأنا والآخر هذا الجدل المبني على المركز والأطراف كظاهرة فكرية وعلى مركب العظيمة عند الآخر ومركب النقص عند غيره كظاهرة سلبية وغير إنسانية، رؤى وأفكار تأسست بفعل الاستشراق وبفعل الأغراض التي تخدمها، والموقف الحضاري ببعده المستقبلي في هذه الجبهة يتوقف على «علم الاستغراب» وهو العلم الجديد الذي ينشأ في مقابل الاستشراق ويؤدي لا محالة إلى «انتهاء (الاستشراق) وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، ومن أحجار إلى شعوب، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوربي وهو في عنفوان يقظته على حضارات الشرق وهي في عمق نومها وخمولها»⁽²⁾.

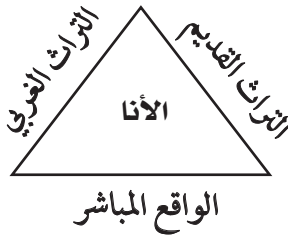
(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2000، ط 2، ص 09.

(2) المرجع نفسه: ص 41.

والجبهة الثالثة والأخيرة هي جبهة الواقع، والموقف الحضاري منها في المشروع الحضاري ككل يتمثل في إيجاد نظرية في تفسير الواقع تعتمد على منهج تحليل الخبرات تدرس الأنا والآخر، الموروث والوافد لا على أساس التبرير والرفض أو الانعزال كما فعلت وتفعل الاتجاهات الفكرية والمشاريع الحضارية القائمة بل على أساس التنظير المباشر للواقع والتعامل مع تحدياته ومتطلباته في جميع جوانب الحياة لدى الفرد والمجتمع والأمة وحتى الإنسانية جمعاء. والجبهات الثلاث والموقف الحضاري المطلوب في كل منها ذات أبعاد زمانية الجبهة الأولى، جبهة التراث وزمانها الماضي والجبهة الثانية جبهة الآخر أو الغربي الأوربي وثقافة الوافد القديم والحديث، وزمانها المستقبل، أما جبهة الواقع وتحدياته ومتطلباته فزمانها الحاضر. و«التراث والتجديد» هو العنوان العام للمشروع كله الذي يتكون من ثلاث جبهات وثلاثة مواقف وثلاثة أبعاد زمانية فهو مشروع غزير وضخم، كثير الأجزاء والفصول والأبواب من يشتغل به يشتغل على أكثر من مستوى وعلى أكثر وجهة نظر وعلى أكثر من عصر، يتناول عوالم ثقافية متعددة ومتباينة وينظر في تجارب إنسانية مختلفة فهو ترسانة معرفية وثقافية يحشد لها في وجه قرائه.

ويرى «حسن حنفي» أن الجبهات الثلاث تشير «إلى جدل الأنا والآخر واقع تاريخي محدد. فالجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي. والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي» تضع الأنا في مواجهة الآخر المعاصر وهو الوافد الغربي الثقافي أساساً، والجبهة الثالثة «موقفنا من الواقع (نظرية التفسير)» فإنها تضع الأنا في نظم واقعنا المباشر تحاول تنظيره تنظيراً مباشراً فتجد النص جزءاً من مكوناته

سواء كان نصياً دينياً مدوناً من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفهيّاً من الحكم والأمثال العامة، الجبهتان الأوليتان حضاريتان نصيتان بينهما الجبهة الثالثة واقع مباشر. ويمكن رؤية الجبهات الثلاثة وكأنها أضلاع مثلث والأنا في وسطها. الأول للتراث القديم، (الماضي) والثاني للتراث الغربي، (المستقبل)، والثالث للواقع المباشر (الحاضر) على النحو التالي:



فإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد. وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه»⁽¹⁾. وتتطابق الجبهات الثلاثة كما رأينا سابقاً مع أبعاد الزمان الثلاثة، الجبهة الأولى مع الماضي والجبهة الثانية مع المستقبل والجبهة الثالثة مع الحاضر. ويردّ صاحب المشروع الجبهات الثلاثة إلى اثنتين هما النقل والإبداع الزمان الماضي والمستقبل والمكان هو الحاضر أي الفكر والواقع، الحضارة والتاريخ، الأولى والثانية تراثيتان والتحدي أمامهما غياب طرف الواقع والإبداع، فالتنقل موجود من التراث والوافد أما الإبداع غائب في الواقع. كما ترتبط الجبهات فيما بينها. «وبهذا نجد التراث القديم والوافد يعمل على إيقاف التغريب» وفي «الواقع المباشر الذي يعاد فيه بناء التراثين القديم والغربي معاً فإن أخذ

(1) المرجع نفسه: ص 11 - 12.

موقف نقدي منها يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معاً⁽¹⁾. وبهذا تتداخل وتكامل الجبهات الثلاث والمواقف الثلاث وأبعاد الزمان الثلاثة من خلال نظرية في التفسير محكمة جريئة وقابلة للتنفيذ.

ومشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث مشروع قومي حضاري لا يعالج مناهج البحث في الموروث القديم أو في الوافد أو في الواقع المعيش فحسب بل مسؤوليته فردية ووطنية وقومية وحتى أممية، «فالمعركة الحقيقية الآن معركة فكرية وحضارية ولا تقل أهمية عن المعركة الاقتصادية أو المعركة المسلحة، إن لم تكن أساسها. وإن الهزيمة المعاصرة هي في جوهرها هزيمة عقلية كما أنها هزيمة عسكرية. وإن الخطر المداهم الآن ليس هو فقط ضياع الأرض بل قتل الروح وإماتها إلى الأبد وانجرارنا إلى نقد الأصالة في تراثنا القديم ونقد المعاصرة التي حولها تراثنا القديم مع الثقافات المعاصرة له. «التراث والتجديد» هو مشروع الأصالة والمعاصرة التي لم نستطع أن نحققها حتى الآن، وبعد توالي الهزائم، ولم نكن نلمسها إلا دعاية أو ادعاء. ويشمل «التراث والتجديد» ثلاثة أقسام، تعبر عن موقفنا الحضاري الحالي الذي يحدد اتجاهات الدراسة والبحث⁽²⁾.

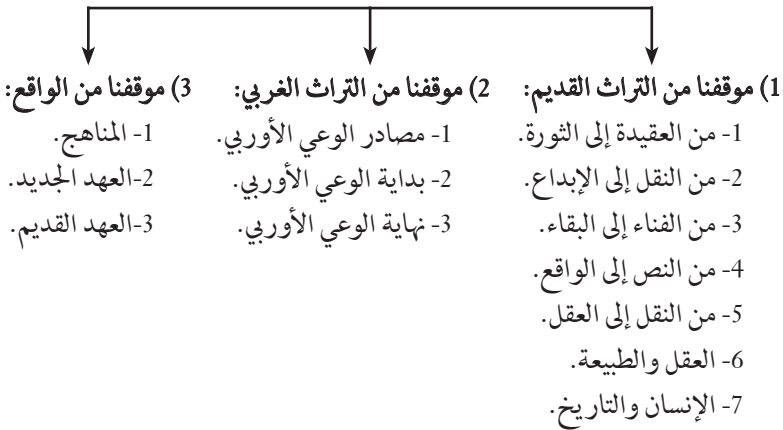
الأقسام الثلاثة التي يتكون منها مشروع «التراث والتجديد» والتي تمثل الجبهات الثلاث، موقفنا من التراث القديم، وموقفنا من التراث الغربي،

(1) المرجع نفسه: ص 12.

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2002، ط 5، ص 176.

موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير، كل قسم منها له أجزاء يكون «على النحو الآتي:

التراث والتجديد



القسم الأول تمثله الجبهة الأولى ويمثله موقفنا من التراث القديم يهدف أساساً إلى إعادة بناء العلوم التقليدية العقلية العقلية ابتداء من الحضارة ذاتها من خلال الدخول في بنائها والعودة إلى أصولها لإبراز نشأتها وبيان تطورها بالنسبة لكل علم أو بالنسبة لجميع العلوم، يتشكل هذا القسم من سبعة أجزاء كل جزء يخص علم أو مجموعة من العلوم، فالأول يخص علم أصول الدين ويسمى علم الإنسان وهو محاولة لإعادة بناء أصول الدين من خلال شعار وعنوان هذا الجزء «من العقيدة إلى الثورة». والثاني يخص الفلسفة أو علوم الحكمة ويسمى فلسفة الحضارة وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة وعلومها الإلهيات والطبيعات والمنطق من خلال شعار أو عنوان هذا العلم «من النقل إلى الإبداع». والثالث يخص التصوف ويسمى المنهج الصوفي

وهو وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف التي شهدتها تراثنا من خلال شعار أو عنوان لهذا العلم «من الفناء إلى البقاء». والرابع يخص علم أصول الفقه ويسمى المنهج الأصولي وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه من خلال شعار أو عنوان هذا العلم «من النص إلى الواقع». والخامس يخص العلوم الثقيلة البحتة الخمسة (علوم القرآن، علوم التفسير، علوم الحديث، علوم السيرة، وعلوم الفقه) وشعار ذلك وعنوانه «من النقل إلى العقل». أما الجزء السادس فيخصص العلوم العقلية الرياضية والطبيعية وهو محاولة لإعادة بناء هذه العلوم وشعار ذلك وعنوانه «الوحي والعقل والطبيعة». أما الجزء السابع والأخير فيخصص العلوم الإنسانية الاجتماعية واللغوية والتاريخية وغيرها وهو محاولة لإعادة بناء العلوم الإنسانية بمختلف فروعها وشعار ذلك وعنوانه «الإنسان والتاريخ».

القسم الثاني تمثله الجبهة الثانية ويمثله موقفنا من التراث الغربي يهدف أساساً إلى إعادة بناء حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية القديمة الموروثة، وتحديد الموقف من التراث الغربي أو الوافد جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة واستمرارها بدأنه في العصر القديم وهو تحليل الواقع المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزءاً منه خاصة لما أصبح العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي والحال صار أسوأ لما تحوّل الوفود إلى غزو، والتقليد إلى تغريب وتغريب. والموقف من التراث الغربي واجب قومي ووطني لتأصيل الموقف الحضاري، وهو معركة مع الوافد في مواجهة الاستعمار الثقافي وإيقاف التغريب مهمة شرف، شرف الأنا لإظهار حدود الثقافة الغربية وبيان «محليتها بعد أن ادعت العالمية والشمول وإخراج أوربا من مركز الثقل الثقافي العالمي وردها إلى

حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»⁽¹⁾. كما يهدف هذا القسم إلى عرض الحضارة الإسلامية انطلاقاً من حضارة أخرى إما نقداً أو تأكيداً ذلك لوجود تقاطع بين علوم الحضارة الإسلامية وعلوم أخرى في حضارات أخرى في النشأة والتكوين والأهداف. والبحث مرتبط ليس فقط بحضارة الباحث بل بحضارات أخرى متاخمة له الأمر الذي يجعل الباحث ينقد فكر الآخر بلغة حضارته القديمة أو يعبر عن فكره بلغة حضارة أخرى. فالبدء دوماً من حضارة ما حضارة الأنا أو حضارة الآخر. ويشمل القسم الثاني ثلاثة أجزاء، الجزء الأول والثاني كل منهما موزع على جزأين فالجزء الأول يخص مصادر الوعي الأوروبي بالنسبة لعصر أباء الكنيسة وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة من القرن الأول حتى القرن السابع أي عند أباء الكنيسة اليونان ثم الرومان. وبالنسبة للعصر المدرسي الذي يمثل تاريخ الفكر الغربي في مرحلة العصر الوسيط المتأخر وهي فترة تواكب ازدهار الحضارة الإسلامية وبلوغها أوجها. الجزء الثاني يخص بداية الوعي الأوروبي بالنسبة لمرحلة الإصلاح الديني وعصر النهاية وفي محاولة لدراسة تاريخ الفكر الأوروبي خلال الإصلاح الديني والنهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وهي فترة رفض سلطة القديم وبداية التنوير. كما يخص هذا الجزء كذلك العصر الحديث وهي محاولة لدراسة بداية تاريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر وبداية القطيعة بين القديم والجديد، بين الفكر في مستواه الصوري وفي مستواه المادي. أما الجزء الثالث في القسم الثاني يخص نهاية الوعي الأوروبي بالنسبة للعصر الحاضر

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 181.

وهو محاولة لدراسة تاريخ الشعور الأوربي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث يحاول الفكر أن يجمع بين الاتجاهين المثالي والمادي فأفقد الشعور توازنه «في رؤية الظواهر حتى أتت الفينومينولوجيا فاكتملت المثالية الأوربية وعاد الخطآن المنفرجان إلى الشعور من جديد. وتحول الموضوع إلى الذات حتى قضى نهائياً على الصورية والمادية... فإذا كان القسم الأول من «التراث والتجديد» وهو «موقفنا من التراث القديم»، قد أغلق بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ فإن القسم الثاني «موقفنا من التراث الغربي» يعلن عن نهاية الشعور الأوربي، وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري»⁽¹⁾.

القسم الثالث تمثله الجبهة الثالثة ويمثله موقفنا من الواقع أو «نظرية التفسير». الهدف منه إعادة بناء الحضارتين حضارة الموروث وحضارة الوافد معاً والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في الكتب المقدسة، الغاية من هذا القسم هو تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير تكون منطلقاً للوحي، كل أفكار الإنسان تخضع لنظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع، الأبنية الخاطئة في العلوم التقليدية، أو في المذاهب الغربية تعود إلى أخطاء في نظرية التفسير ونظرية التفسير بواسطتها تتم إعادة بناء العلوم التي تُحوّل طاقة الوحي إلى الإنسان وتصبها في الواقع، عرض التراث لا كحضارة لها زمان ومكان لكن باعتبارها فكراً حراً مستقلاً نابعاً من الوحي ومؤسساً في العقل ومبنيّاً في الواقع. ويشمل القسم الثالث قسم «مواقفنا من الواقع» ثلاثة

(1) المرجع نفسه: ص 183.

أجزاء. الجزء الأول يخص منهج الموقف وهو عبارة عن محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي شهدتها التراث القديم الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية وتراوحها بين نفسية أو عقلية أو واقعية أو وجدانية ثم وضع نظرية للتفسير تكون جامعة لها كلها. والبحث عن منهج هو غاية «التراث والتجديد» محاولة للعثور على منهج إسلامي عام شامل لحياة الفرد والجماعة ووصف الإنسان في الوعي في علاقته بقواه النظرية والعملية، المادية والروحية، وفي علاقته بالآخرين ومع الأشياء ويكون هذا المنهج بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وهي الحقيقة التي يحث عنها الجميع في تراثنا الإسلامي القديم وفي التراث الغربي الحديث، ويقول «حسن حنفي» في هذا الجزء: «وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مستقبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا. وسيتم إخراجه ابتداء من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع»⁽¹⁾. والجزء الثاني هو العهد الجديد وهو عبارة عن محاولة لتحقيق صحة الوعي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة الأخيرة بالنسبة للتوراة والإنجيل من خلال فهم النصوص وسلوك أهل الكتاب باستعمال مناهج النقل التاريخي الشفهي والكتابي والتعرف على الكتب الدينية المقدسة فهما وتمحيصاً وسلوكاً. «وفي هذا الجزء تتم مراجعة العهد الجديد نشأة وتكويناً والتمييز بين أقوال المسيح وأقوال الحواريين والفصل بين الكتاب المقدس والتراث الكنسي. وهو نواة التراث الغربي، فالتراث الغربي كله ما هو إلا رد فعل هذه النواة الأولى»⁽²⁾. أما الجزء الأخير الذي تشمله الجبهة الثالثة

(1) المرجع نفسه: ص 186.

(2) المرجع نفسه: ص 185.

فيخص العهد القديم ويعتني بتحليل الكتاب المقدس لدى اليهود والتميز بينه وبين كتب التوراة وكتب التاريخ وكتب الملوك وكتب القضاة وكتب الأنبياء وكتب الحكمة، دراسة تطور العقائد عند بني إسرائيل لمواجهة أهل الكتاب لأن تطور العقائد لدى بني إسرائيل غير مستقل «عن تاريخهم القومي: عصر البطارقة، عصر الأنبياء، عصر التدوين، والعصر الوسيط والعصر الحديث، وقد كانت هذه سنة علمائنا القدماء في التعرض إلى نقد الكتب المقدسة. وما زال المطلب قائماً. فنحن ما زلنا في مواجهة أهل الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية»⁽¹⁾.

لقد أنجز «حسن حنفي» من مشروعه «التراث والتجديد» البيان النظري للمشروع في كتابه «التراث والتجديد» كما أنجز وينجز الجزء الأول في الجبهة الأولى، «من العقيدة إلى الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» و«من لنص إلى الواقع» ومن «الفناء إلى البقاء» يصدر قريباً، كما أنجز البيان النظري للجبهة الثانية، والمشروع ككل أجزاءه في طور الإنجاز لكن هذا الإنجاز لم يحترم الترتيب الذي وصفه صاحب المشروع فقبل إنهاء القسم الأول يقفز وينجز البيان النظري للقسم الثاني وربما يمثل القسم الثاني ككل. ذلك لاتساع المشروع وكبر حجمه وتركيبه الموسوعي. «وقصر العمر يشكل هاجساً لدى «حسن حنفي» يهجم به منذ بدأ التفكير بمشروع «التراث والتجديد» قبل ربع قرن، خصوصاً بعد أن بدأ تنفيذه. وقد قوي هذا الهاجس مع تقدمه في السن وإحساسه بأنه لن يف بما وعد به والأرجح أنه سيجد نفسه مضطراً إلى الاشتغال على الجبهات الثلاث واختصار المشروع أجزاءً وفصولاً»⁽²⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 185.

(2) علي حرب: مجلة منبر الحوار، العدد 29، لبنان، بيروت، 1993 ص 87.

(2) سمات مشروع «التراث والتجديد»

تميّزت فلسفة «حسن حنفي» وتميز مشروعه الحضاري «التراث والتجديد» بمجموعة من الخصائص، ارتبطت هذه الخصائص بالظروف الفكرية والثقافية التي تبلورت فيها ملامح مشروعه ومعالم فلسفته. وهي ظروف ارتبطت بماضي الأمة التي يرتبط بها صاحب المشروع تاريخياً وحضارياً فهي أمة تراثية تاريخية، وارتبطت بثقافة غربية أوربية أطلع عليها المفكر واستفاد منها في دراساته وأبحاثه كما شرح وترجم ودرس بعض الجوانب فيها، كما ارتبطت بواقع أمته المعاصر وتحدياته ومشكلاته ومتطلباته، فجاءت فلسفته وجاء مشروعه يحمل خصائص أملتها ظروف المرحلة التاريخية المعاصرة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية، وأفرزتها ثقافة المفكر الواسعة والمتنوعة حول التراث والوافد ومعرفته بالواقع وأزمته وتحكمه في عدة لغات. هذه السمات هي على النحو الآتي:

أ- التراثية:

اشتغل صاحب مشروع «التراث والتجديد» من بداية تعاويه مع الفلسفة على التراث، ورسائله الأولى في مناهج التفسير جاءت في أصول الفقه، تحمل بوادر محاولة لقراءة أصول الفقه وإعادة بنائه وفق ما يقتضيه العصر وبأدوات مفاهيمية ومنهجية معاصرة وهي تعد مغامرة آنذاك. بعد ذلك تبلور المشروع واتضحت معالم فلسفته وصار التراث الميدان الأكبر الذي يشتغل عليه المفكر في فلسفته وفي مشروعه، فهو الجبهة الأولى والموقف الحضاري في جزئه الأول والأكبر هو «موقفنا من التراث

القديم»، والتراث في المشروع مسؤولية شخصية وقومية في إطاره الحضاري التاريخي، فلا سبيل إلى التخلص من الأزمة التي يعيشها العالم العربي والإسلامي في غياب قراءة التراث وإعادة بنائه وفق مقتضيات الواقع المعاصر، لأن شعوب العالم العربي المعاصر تعيش على التراث وهو مخزون نفسي حالّ في نفوس أبنائها يؤثر فيهم شعوريا ولا شعوريا، وأيّة محاولة لتجاوز الأزمة خارج التراث ومن دونه هي ضرب من الوهم ونهايتها الفشل، والأمر يختلف عما حدث في الغرب الأوربي، حيث قامت النهضة الأوربية الحديثة بعدما تعرضت كل جوانب التراث للنقد والهدم، لأن الموروث التاريخي الغربي آنذاك ارتبط بجوانب مظلمة فكرياً وسياسياً واجتماعياً ودينياً يجب أن تسقط وتقوم مذاهب وأفكار ومعارف مشرقة تنويرية كانت هي بدايات النهضة الأوربية والحضارة الحديثة والمعاصرة. أما التراث عندنا فيمثل جوانب مشرقة في الثقافة العربية الإسلامية وهو صورة ومادة الحضارة الإسلامية الزاهية التي بلغت قوة أوجها وعزّتها. والتراث في فكر «حسن حنفي» يمثل الجبهة الأولى وهي «أضخم وأكثر تفصيلاً لأنها أعمق في التاريخ إذ أنها تمتد إلى ما يزيد على الألف وأربعمائة عام. وهي الأكثر حضوراً في وعينا القومي وتاريخنا الثقافي»⁽¹⁾. فالتراث في الفلسفة وفي المشروع منطلق وموضوع بحث ودراسة وهدف التجديد في واقع يتعاطى مع الموروث والوافد، وهو في أمس الحاجة إلى التغيير والتجديد ليساهم بدوافع وشروط لإبداع التي يتضمنها في داخله في تغيير العصر وفق مستجدّاته ومقتضياته الراهنة.

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 10.

ب- التجديدية:

إذا كان التراث منطلقاً وموضوع دراسة وهدف فإن التجديد في فلسفة «التراث والتجديد» يمثل الوسيلة الرئيسية، والأداة التي بدونها لا تحصل عملية التغيير فكرياً واجتماعياً وحضارياً وتاريخياً. فالأزمة أزمة تغيير أوضاع اجتماعية وقبلها فكرية وثقافية، وأزمة بحث علمي ومشكلة منهج في التغيير، تغيير الذهنيات وتغيير العادات والتقاليد وتغيير مناهج البحث والدراسة فالقضية تجديد والمشكلة ليست مشكلة تراث ذاته بل مشكلة تجديد التراث، فلا سبيل لحل أزمة التغيير الاجتماعي وأزمة المناهج في الدراسات الإسلامية وهي أزمة البحث العامي إلا بواسطة التجديد، تجديد اللغة ومنطقها، وتجديد مستويات التحليل وتجديد البيئة الثقافية، وفشل المحاولات المتكررة لحل مشكلة التراث والتجديد يعود أساساً إلى ارتباط تلك المحاولات بحلول مستوردة لأزمة خاصة لها ظروفها وأوضاعها تختلف عن الأوضاع والظروف التي وجدت فيها تلك الحلول، أو الاكتفاء بحلول ذاتية موروثية من القديم ولم تعد تلك الحلول تناسب مشكلات العصر الذي تختلف ظروفه عن الظروف التي نشأ فيها التراث. فالحاجة ملحة إلى التجديد وهو في مشروع «التراث والتجديد» يمثل كافة المحاولات لإعادة بناء العلوم التراثية بمختلف فروعها وهو ضروري في التعاطي مع الجبهة الثانية واتخاذ موقف حضاري من الغرب وثقافته خاصة إذا كان التجديد في الغرب واقعة تحصل يومياً وباستمرار وهي ميزة العصر وحضارته التي بلغت ذروتها في التقدم والازدهار على المستوى النظري والعملي معاً، والتجديد ضرورة ملحة في التعاطي مع الجبهة الثالثة واتخاذ موقف حضاري من الواقع

الذي صار يتحدد بفعل الوافد المحلي الذاتي. «فالتراث والتجديد هو القادر على التنظير المباشر لأنه يمدّ الواقع بنظريته في التفسير وقادرة على تغييره، فالتراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»⁽¹⁾. والتراث والتجديد عند «حسن حنفي» «يؤسسان معاً علماً جديداً وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك، ووصف للماضي على أنه حاضر معاش في بيئة كنتلك التي نعيشها حيث الحضارة فيها مازالت قيمة، وحيث الموروث ما زال مقبولاً»⁽²⁾.

ت- النقدية:

يمثل النقد في فلسفة «حسن حنفي» الوسيلة لقراءة التراث والوافد والواقع من خلال جبهات المشروع الثلاث، والموقف الحضاري المطلوب في كل منها، الموقف من التراث يقوم على قراءة التراث ونقده ونقد قراءات المتعاملين معه من دعاة التواصل أو أنصار الانقطاع أو أصحاب الانتقاء. فالدعوة الأولى ذات الإصلاح الديني تأخذ التراث برمته بلا تفحيص أو تمحيص فتصطدم بالواقع المعارض لها فكرياً ودينياً وسياسياً وحتى عسكرياً. أما دعوة الانقطاع فهي الدعوة إلى أخذ ما ليس لها وترك ما لها فيقضي على الإبداع الذاتي من أجل التقليد الخارجي، «ويعطي الأنا أقل مما تستحق، ويعطي الآخر أكثر مما يستحق. يرفض تقليد القدماء ويقع في تقليد المحدثين أما الموقف الثالث وهو موقف الانتقاء... قد يقضي هذا الاختيار على تاريخية التراث القديم وبفصل أجزائه عن الكل الذي

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 34.

(2) المرجع نفسه: ص 19 - 20.

نشأ فيه... لذلك قد تكون ضرورة ملحة إلى موقف رابع من التراث القديم يتجاوز المواقف الثلاثة السابقة: التواصل والانقطاع والانتقاء إلى إعادة البناء»⁽¹⁾. ويمارس النقد في الجبهة الثانية بل يبني العلم الجديد «علم الاستغراب» على أساس نقد الثقافة الغربية ونقد المتعاملين معها دراسة وتأثراً من خلال نزعات التواصل والانقطاع والانتقاء، «علم الاستغراب» بديل طبيعي يقوم على النقد والتأسيس، والنقد هنا لا لأجل النقد فحسب بل لرد الآخر إلى مكانه الطبيعي بعد تضخمه وامتداده واسترجاع الأنا لمكانه الطبيعي داخل المسار الحضاري التاريخي، ويعتمد على النقد في بناء الموقف الحضاري من الواقع أو في نظرية التفسير باعتبارها بديلاً عن موقف الرفض وموقف التبرير وموقف الانعزال وهي «لا تؤدي إلى تغيير الواقع أو حتى إلى فهمه بل تدل على عدم نضج في التعامل معه»⁽²⁾. وبالتالي ضرورة وجود موقف يقوم على التنظير المباشر للواقع. ويمارس المفكر النقد في فلسفته بشكل عام فينقد الفكر المعاصر والتراث القديم والتراث الغربي، كما ينقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية في العالم العربي خاصة الأنظمة السياسية الجائرة في البلدان العربية وبلدان العالم الثالث المتخلفة أو في البلدان الكبرى التي تفرض هيمنتها على غيرها وتستغل ثرواته، كما ينقد أوضاع المرأة والتعليم والاقتصاد والإعلام وغيرها، فميزة الفكر والفلسفة عند حسن حنفي وفي مشروعه التراث والتجديد النقدية بل الثورية والثورية.

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الثاني، دار قباء للطباعة، القاهرة، مصر، 1998، ط 3، ص 45.

(2) المرجع نفسه: ص 463.

ث- الثورة والتثوير:

تتميز فلسفة «حسن حنفي» ويتميز مشروعه «التراث والتجديد» بالطابع الثوري، فهما ثورة في وجه الأوضاع الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي المعاصر، أوضاع يسودها الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي والضعف الفكري والثقافي والتخلف الاقتصادي في الداخل وتبعية وتغريب وضياح للهوية وسقوط الضحية بين أيدي الآخر صاحب العظمة والنفوذ الحضاري في الخارج كل هذا يمثل مواطن نقد وتمحيص وتفحص في فلسفة مشروع «التراث والتجديد»، ورسالة المفكر ليس تبخير الواقع أو تسكينه والإبقاء عليه كما هو تغيير أو تبديل أو إشباع حاجاته بعد سكينته أو تبرير الوضع القائم، بل رسالته تكمن في «البحث عن معوقات تقدمه، وعن أسباب سكونه إن كان ساكناً، رسالة الفكر دفع الواقع وتطويره بل وتفجيره. ففي لحظات التحول الحاسمة في التاريخ يتفجر الواقع، وتحدث الثورات، يتحرك فجأة وبغنف وينتهي دور المفكرين المهبطين وحفظة النظام»⁽¹⁾. ففكر المفكر شهادة على عصره واستشهاد للمفكر في سبيل رسالته ودوره في التاريخ، «فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق أي هم الذي يشهدون على عصرهم، وهم قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزءاً من شهادتهم. المفكرون في العصر هم الشهداء. لذلك كان سقراط شاهداً على عصره

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1983،

وشهيداً له»⁽¹⁾. ومشروع التراث والتجديد إذا كان ثورة في وجه كل ما هو قائم لا يحلّ الأزمة بل يزيدها تفاقمًا في استخدام التراث أو في جدل الأنا والآخر أو في التعاطي مع الواقع فهو مشروع تثويري يقوم بتثوير التراث وتثوير العلوم التراثية المختلفة من خلال إعادة بناء كل فرع منها، فعنوان محاولة إعادة بناء أصول الدين «من العقيدة إلى الثورة» يدلّ على تثوير علم الكلام ليتحول من نظرية في العقيدة إلى نظرية في السلوك بل إلى علم الإنسان يرتبط بالواقع لغيره وبينه تحقيقاً لمصلحة الإنسان في الدنيا، وهكذا مع علوم الحكمة وأصول الفقه والتصوف وغيرها. و«علم الاستغراب» ثورة في وجه التغريب وفي وجه الاستشراق الذي جعل الآخر يزداد تضخماً وامتداداً لأنه المركز في الوقت الذي ازداد فيه الأنا تقزماً وانحطاطاً وتراجعاً باعتباره طرفاً من الأطراف. ونظرية التفسير ما هي إلا ثورة في وجه نظريات التفسير الكلاسيكية من جهة وفي وجه نظريات التفسير الوافدة وتلك أشباه نظريات التفسير الحالية، فالثورة والتثوير من صميم مشروع «التراث والتجديد» ومن محتوياته وأهدافه الكبرى.

ج- المنهجية:

يتميز مشروع «التراث والتجديد» في جبهاته الثلاث باعتباره على عدة مناهج في قراءة التراث وإعادة بنائه وفي تأسيس «علم الاستغراب» كبديل للاستشراق ولبناء موقف من الآخر هو الموقف الحضاري من الغرب ومن تراثه وثقافته وحضارته، وفي نظرية التفسير أو الموقف من الواقع. إن المناهج التي يستخدمها مشروع «التراث والتجديد» وتستخدمها فلسفة

(1) المرجع نفسه: ص 11.

هذا المشروع مستمدة بعضها من التراث القديم وبعضها من الثقافة المعاصرة والفكر في الواقع المعاصر ومصدرها الوافد، والمناهج المتبعة في المشروع كثيراً ما يُعلن عنها في الكتابات عرضاً للمشروع وفلسفته. ففي الجبهة الأولى وهي أضخم وأكثر تفصيلاً وأعمق في التاريخ منهجها هو إعادة البناء من خلال قراءة المضمون وتحليله ونقده وإعادة صياغته وبناءه وفق ما يتطلبه العصر ليصبح جاهزاً للاستعمال في ظروف تقبله وليس في الظروف التي نشأ وعمل فيها. والمنهج المتبع في الجبهة الثانية جبهة التراث الغربي من خلال علم الاستغراب الذي يقوم بنقد وتحليل الوعي الأوروبي في مصادره وبدايته ونهايته باستخدام المناهج الواردة في التراث القديم وفي التراث الغربي الحديث والمعاصر التي تضع الغرب في مكانه الطبيعي وتمكّن الشعوب المقهورة من الانطلاق نحو الحضارة وبناء التاريخ. ونظرية التفسير تُبنى في المشروع باستخدام منهج تحليل الخبرات الذي يكون وحده الكفيل بالتنظير للواقع المباشر ولا سبيل لتغيير الواقع وتجديده في غياب نظرية التفسير المحكمة وتخلّف العالم العربي والإسلامي في الواقع المعاصر يعود إلى غياب نظرية التفسير أو الموقف الحضاري من الواقع. وترتبط الأزمة في الواقع المعاصر بأزميتين: أزمة التغيير الاجتماعي وفشل مناهج معالجتها التي تتأرجح بين القديم والجديد والقديم الجديد وأزمة البحث في الدراسات الإسلامية التي تتأرجح بين النزعة الخطائية المحلية والنزعة العلمية الإستشراقية وما ترتب عن كل من النزعتين من سلبيات الأمر الذي اقتضى استخدام مناهج جديدة منها منطق التجديد اللغوي ومنهج التحليل الشعوري وأساليب تغيير البيئة الثقافية. ومشروع «التراث والتجديد» ذاته يمثل منهجاً ويؤسس علماً ويكشف عن ميدان. «فالمنهج هو ذاته علم لأنه تأسيس للعلم. والعلم إذا

كان تأسيساً للعلم فهو ميدان»⁽¹⁾ يعيد بناء التراث ويستغله في بناء الحاضر وتغيير الواقع، كما يدرس الآخر ويضعه في مكانه الطبيعي ويستفيد منه ويقضي على الأزمة من الداخل والخارج.

ح- النسقية:

إن ظاهرة الانسجام بين وحدات الفكر وعناصر الفلسفة والجبهات الثلاث في مشروع التراث والتجديد وأبعاده الزمانية والحضارية قائمة في بنية أقسامها وأجزائها مترابطة في بنية منطقية يعكسها البيان النظري للمشروع ككل في كتاب «التراث والتجديد» كما تعكسها المبادئ النظرية التي يقوم عليها مشروع «التراث والتجديد» والجبهات التي تكوّنه وأبعاد الموقف الحضاري فيه والمناهج المتبعة والأهداف والمرامي المعلن عنها خاصة لما ظهر الجزء الأول في القسم الأول وهو في طور الاكتمال وظهر البيان النظري للجبهة الثانية فظهرت صفة النسقية والاتساق والانسجام داخل المشروع من الناحية الفكرية والنظرية كنوايا ومبادئ ومنهج وأهداف ومرامي، رغم أن صاحب المشروع يصرح أن «من الصعب تناول قضية «التراث والتجديد» والاستقرار على أسلوب متنسق للتحليل، فقد يغلب أحياناً تحليل القديم مما يؤدي إلى الأكاديمية الخالصة وما يتصف به من برودة وتعاليم وانعزال عن الواقع وقد يغلب أحياناً أخرى تحليل الواقع المعاصر مما يعطي البحث طابع التحليل الاجتماعي الذي لا شأن له بالتراث القديم والواقع أن المعادلة صعبة»⁽²⁾. ونظراً للتطابق بين الجبهات الثلاث نجد الجبهتين الأولى

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 26.

(2) المرجع نفسه: ص 22 - 23.

والثانية تصبّان في الواقع وفي كل موقف حضاري توجد عوامل الإبداع الوافد والموروث والواقع كما يوجد تطابق في أبعاد المشروع الزمانية الحاضر والماضي والمستقبل كما تُرد الجبهتان إلى النقل والإبداع. «والجبهات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخل فيما بينها ويخدم بعضها بعضاً. فإعادة بناء التراث القديم بحيث يكون قادراً على الدخول في تحديات العصر الرئيسية يساعد على وقف التغريب الذي وقعت فيه الخاصة، وهي لا تعلم من التراث إلا التراث المضاد لمصالح الأمة والذي أفرزته فرقة السلطان. فلم تجد حلاً إلا في التراث الغربي»⁽¹⁾.

خ- التأريخية:

سمة التأريخية تطبع فلسفة مشروع «التراث والتجديد» في جميع جبهاته وتطبع منهجه ونتائجه، فالتراث يمثل الجبهة الأكبر والأكثر تفصيلاً والأكثر ارتباطاً بالهوية الحضارية للأمة التي وُجد المشروع لأجلها هو الأعمق في التاريخ ظاهرة تاريخية وُجدت في الماضي وما زالت تشكل المخزون النفسي والاجتماعي المؤثر في السلوك شعورياً ولا شعورياً، وكأن لا حاضر للأمة بل تعيش الماضي في الحاضر وتعيش المستقبل من خلال الماضي الذي هو الحاضر، لذا يشتغل المشروع على الموروث التاريخي ويحمل اسمه، ويمثل تجديد الموروث التاريخي وتحويله إلى طاقة يقتضيها الواقع المعاصر في تغييره لكي لا يعيش الماضي لأن الماضي له ظروفه بل يعيش ظروف ومقتضيات الحاضر. كما يشتغل المشروع على الموروث الغربي الوافد القديم والحديث والمعاصر وفي دراسة ونقد الموروث القديم بنوعيه العربي الإسلامي والغربي

(1) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 12.

الأوروبي تُستخدم المناهج التاريخية وتحتاج البحوث إلى أساليب هي التحليل التاريخي والتركيب التاريخي والتفسير التاريخي وفعلاً أصبح مشروع «التراث والتجديد» يؤرخ لحقب وأحداث تاريخية فكرية وعلمية كلامية وفلسفية وأصولية وصوفية ومن ورائها الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية عامة ويبدو أن الأمر كذلك مع بقية أجزاء المشروع في الجبهة الأولى والثانية بالدرجة الأولى وحتى في الجبهة الثالثة.

د- إصلاحية نهضوية؛

يمثل الإصلاح غاية مشروع «التراث والتجديد» وفلسفته، وتمثل النهضة الهدف منه، فهو ينطلق دوماً من ظروف وأحوال العالم العربي والإسلامية الحديثة، حيث تعرضت شعوبه في بداية العصر الحديث إلى الاستعمار الذي مارس الاستبداد السياسي والعسكري والظلم الاجتماعي عليها كما نهب خيراتها وحاول بطرق شتى طمس هويتها الحضارية والتاريخية هذه الهوية التي تتحدد بعناصر عدة أهمها الدين الإسلامي واللغة العربية. بفعل الاستعمار غرقت شعوب العالم المستعمر - بفتح الميم - في الجهل والتخلف في الوقت الذي كان فيه المستعمر - بكسر الميم - يعيش الحضارة وحياة الرخاء والرفاه المادي، وكان للحركة الإصلاحية التي قادها مفكرون مصلحون دوراً في تنمية الشعور الديني والقومي والوطني الذي كان وراء الحركات التحريرية ونهضة الشعوب في وجه الاستعمار واسترجاع الاستقلال الوطني، وسرعان ما وقعت الشعوب العربية في استعمار غير مباشر اقتصادياً وسياسياً أو موصولة به منذ الاستعمار العسكري السابق على حساب الاستقلال الوطني، فأصبحت الضرورة ملحة إلى إصلاح هذه الأوضاع وضرورة حدوث

النهضة مرّة أخرى، لكن الإصلاح والنهضة في مشروع «التراث والتجديد» ليس كسابقه لدى الحركة الإصلاحية في العصر الحديث فهو يقوم على رؤية فلسفية واضحة ومبني على مشروع حضاري قومي وإنساني عام وشامل يحقق الإصلاح والنهضة ويحرر الشعوب وواقعها من الأزمة.

ذ- العملية:

«التراث والتجديد» نظرية في التراث وفي الواقع، هذه النظرية خارج الواقع ترف فكري، لأنها تهدف إلى تغيير الواقع، وتغيير الواقع بواسطة هذه النظرية يتم بالعمل، وهي تعطي الأولوية للعمل على النظر، ففلسفة «التراث والتجديد» تعيب على التراث في جوانب عديدة وفي طابعه العام لأن هذه الجوانب تقلل من دور العمل وتعطي الأولوية للنظر نظراً لتأثيرها بالفلسفة اليونانية ولانشغالها بترسيخ مبادئ وقيم وعقائد الإسلام، ليس هناك فكر مجرد خالص، فالفكر يجري في الإنسان والإنسان جسم يتحرك في الواقع وإن لم يتحرك بالعمل ينتهي وينتهي معه الإنسان، ورسالة الفكر ليست «البحث النظري الخالص في المسائل النظرية الخالصة التي قد لا ينتج منها عملاً»⁽¹⁾، و«ليس الفكر هو التأمل والتجديد، فعل العقل المفارق بل شعور داخلي، إحساس بالحياة»⁽²⁾. هذا الشعور الداخلي يتعاطى مع العالم الخارجي، فيؤثر فيه ويتأثر به من خلال العمل والفكر، والتأثير في الطبيعة بواسطة الفكر لتغييرها وتسخيرها وللتغيير الاجتماعي، وحتى تغيير الحياة الفردية الخاصة لا

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 14.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، 2007، ط 1، ص 257.

يتم خارج العمل، وإذا كانت الحكمة في معناها العام في الفلسفة هي اليقين فاليقين وجهان نظري وعملي، فالأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ كل هذا يقتزن بالحكمة العملية وبالإبداع فيها وهي غرض من أغراض «التراث والتجديد»، لأن «علوم الحكمة القديمة قد نشأت وتطورت واكتملت في عصر الحضارات القديمة... ومن ثم تستأنف علوم الحكمة طورها الثاني في تعاملها مع الغرب الحديث في مراحل النقل... حتى مرحلة الإبداع في الحكمة النظرية والحكمة العلمية. ومازلنا نمر بمرحلتي النقل والعرض منذ أكثر من مائتي عام ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع»⁽¹⁾.

ر- الواقعية:

يمثل الواقع الجبهة التي تُرد إليها الجبهتان الأخريتان في مشروع «التراث والتجديد» الذي جاء ليشتغل بالواقع المعاصر للعالم العربي والإسلامي، وهو واقع متأزم في جميع جوانبه فكرياً وثقافياً واجتماعياً، والمشروع عبارة عن نظرية في تفسير الواقع انطلاقاً من التراث بنوعيه الموروث والوافد. ورسالة الفكر في المشروع موجهة أساساً إلى الواقع فالفكر والمفكر شهادة على العصر والواقع وقد تكون هذه الشهادة استشهاداً فيكون المفكر شاهداً على عصره وشهيداً له. فهو يكشف الواقع بحلوه ومرّه من خلال تحليله وعرضه وتحريكه، «والفكر هو التعبير عن حركة الواقع. الواقع حركة مستمرة، يتجاوز حاضره إلى مستقبله والتجاوز هنا إلى الأمام، في حركة التاريخ. الواقع بطبيعته يتجه إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى... وقد اعتبر

(1) حسن حنفي: من النقل والإبداع إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، بدون سنة، ط 1، ص 646.

الأصوليون القدماء الحقيقة ذات طرفين، النص والواقع وأن النص بدون واقع فراغ وخواء، وأن مهمة المفكر هي تحقيق المناط، أي رؤية مضمون النص في الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المفكر أو الفقيه أو المجتهد وحديثاً أصبحت الطبيعة مصدر كل فكر، وهي خير من كل كتاب⁽¹⁾. فالواقعية تطبع إستراتيجية «التراث والتجديد» بطابعها في المبادئ والمنطلقات وفي السبل والأساليب وفي المبتغى. فالمبدأ الأساسي هو التعاطي مع الواقع أولاً والاشتغال خارجه هراء وعبت فالواقع موطن العمل الفكري والاجتماعي والثقافي والمادي وبؤرة البحث عن القوة والضعف فيه، عن معوقات الإصلاح والنهضة وموانع الإبداع وتحديد شروط تغييره وتطوير. وفلسفة مشروع «التراث والتجديد» تعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر لأن الواقع فيه تتحقق مصالح الإنسان العامة ويظهر ذلك بوضوح في محاولة إعادة بناء أصول الفقه وفي المحاولات الأخرى.

ز- العقلانية والتنظير:

العقلانية في «التراث والتجديد» وفي فلسفة لا تعني العقلانية في المذهب الفلسفي اليوناني أو في المذاهب الفلسفية الحديثة أي نظريات فلسفية في المعرفة والوجود والقيم من إبداع العقل ذات نظري بحت تمتاز بالصورية تعيش في العقل وخارج الواقع، واقع الحياة عامة الفردية والاجتماعية. فالعقلانية في المشروع تعني تحكيم سلطان العقل في التفكير وفي التغيير، التفكير في الموضوع ودراسته ونقده وتغييره بالاعتماد على سلطان العقل لا النقل لأن الحضارة من إنتاج العقل والتاريخ يتحرك بفعل العقل والإبداع

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 15.

عملية عقلية في أصلها، لذا ضرورة عقلنة التاريخ حتى يتحرك وعقلنة النص وتنظير الموروث وعقلنته وعقلنة الواقع وتنظيره. ونظرية التفسير هنا فعل عقلي ومن إنتاج العقل تفسر النص أو الواقع، وهي «النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة»⁽¹⁾. والبداية العلمية لغيرنا انطلقت من العقل والواقع ونحن مازلنا نتمرد على العقل والواقع ونعيش الإيمان بالقضاء والقدر وبالاستسلام والرضا، «ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خائعين، ضعفاء أو خائفين، ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع ... وإذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر فنخطب ونظن أننا نفكر ونفعل ونظن أننا نفعل... وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يُوجّه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل»⁽²⁾. لذا عقلانية الواقع وتنظيره المباشر من أسس وأهداف «التراث والتجديد».

ط- الظواهرية؛

يتميز منهج البحث والدراسة في فكر صاحب مشروع «التراث والتجديد» بأنه ظواهري (فينومينولوجي)، وإذا كان كوجيتو المنهج الظواهري هو «أنا أفكر في شيء ما إذن أنا موجود»⁽³⁾. وتغير مفهوم العالم المعيش ليصبح «الوجود في العالم»، والعمل على تحويل العالم بما فيه من

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 184.

(2) المرجع نفسه: ص 16.

(3) فريدة غيو: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، بدون سنة، بدون طبعة، ص 56.

موضوعات وأشياء مادية إلى مجرد ظواهر خالصة تبدو في الشعور وتكوّن مجالا للإدراك الحسي. وهي بمفردها تعطي المعرفة اليقينية، فلا المثالية ولا التجريبية قادرة على الوصول إلى المعرفة اليقينية. هذا المنهج اتسم به البحث الفلسفي الذي كان وراء «التراث والتجديد» سواء في دراسة التراث من خلال الوعي الحضاري الذي تكوّن فيه واكتمل وهو وعي تاريخي ووعي نظري ووعي عملي، أو في الاعتماد على هذا الوعي في دراسة الوافد الماضي والحاضر كما بان في محاولات إعادة بناء العلوم التراثية وما زال يظهر من خلال التركيز على منهج تحليل الخبرات في الماضي والحاضر للوصول إلى نظرية محكمة في التفسير لا هي مثالية فقط ولا هي واقعية فقط بل متوازنة تأخذ كل جوانب الحياة في الاعتبار وتربط الإنسان وحاضره وعصره بماضيه ومستقبله، وتربط بين الذات والموضوع. فهناك علم الأشياء وعالم الصور الذهنية، و«الصور حقائق تجمع بين الذات والموضوع، بين الرائي والمرئي فلا تضحي بالرأي في سبيل المرئي كما تفعل الوضعية، ولا بالمرئي في سبيل الرائي كما تفعل المثالية، الصورة تجمع ولا تفرق، تضم ولا تُشعب، تربط ولا تفكك حتى يستطيع الإنسان أن يعيش في عالم واحد قادر على التعامل معه بدل أن يعيش في عالَمين»⁽¹⁾.

ظ - التّأويلية:

الظاهراتية سمة في منهج «التراث والتجديد» وفي الفلسفة التي يقوم عليها. كذلك التأويلية صفة طبعت المشروع وهي منهج مارسه القدماء، أمثال ابن سينا وابن رشد والمتصوفة وعلماء أصول الفقه وغيرهم، وأزدهر في

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص 265.

عصرنا الحاضر وصار علماً قائماً بذاته هو «علم النص» أو «الهيرمينوتيقا». ويربط صاحب المشروع بين «الفينومينولوجيا» و«الهيرمينوتيقا» من خلال وظيفة التأويل وهي تحقيق الوئام النظري بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها، والواقع عصي عليها بعلاماته ورموزه ودلالاته. هنا يأتي التأويل ليبنى الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يصبح العالم مفهوماً معلوماً تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه وتسيطر عليه. والتأويل تأويل النص وتأويل الذات. يقوم التأويل إذا ما توسط النص بين الذات والموضوع ويكون متعددًا في الفهم ومشتهبًا في الواقع ومتشابهًا بين اللغات، ويكشف التأويل عن صراع القوى داخل المجتمع، وعن صراع الذات مع نفسها، فالذات هي الأخرى نص ولغة ومنطق وتركيب، فيها يتكشف الآخر في النزوع والقصدية كما تتكشف العلاقات بين الذوات والطبيعة والزمان. ونظراً لأهمية التأويل إلى جانب المنهج الظواهري في فلسفة مشروع «التراث والتجديد» يقول صاحب المشروع في هذه الأهمية: «إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف، ويفهمه الوعي من خلال القارئ. سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان المجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختلف الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذات»⁽¹⁾.

ك - الفيلولوجية:

(1) المرجع نفسه: ص 78.

إذا كانت الفيلولوجيا في تعريفها تعني محبة الكلام في اللغة اليونانية، فالمصطلح يطلق في عصرنا على الدراسات العلمية التي تعني بالنصوص المكتوبة وتحقيقها والكلمات وتاريخها والمقارنة بين اللّغات. فعلوم اللّغة حققت تطوراً كبيراً في عصرنا وارتبطت مناهجها بمنهج العلوم الأخرى ذات الطابع النظري أو الطابع العملي أو هما معاً. ولما كانت لغة البحث العلمي من مكونات هذا البحث، ولما كانت الأزمة في دراسة التراث هي أزمة المناهج في البحث العلمي فمشروع «التراث والتجديد» وفلسفته ينطلق في تجديد المناهج ويبينها على اللّغة باعتبار اللّغة بعداً من أبعاد الفكر إلى جانب المعاني والأشياء. ويعتبر منطق التجديد اللّغوي هو المنهج الأول في بلورة «التراث والتجديد» وتنفيذه في الواقع مع ضرورة الاستفادة من التقدم الذي حققته علوم اللّغة. لقد «فرض كل فكر جديد لغته، وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللّغة أولاً إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق بلغتها القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكثر قدر من المعاني لأكبر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية، وتُسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»⁽¹⁾. وهو حال مشروع «التراث والتجديد» بجبهاته الثلاث في واقعنا المعاصر.

ل - الإنسانية:

«التراث والتجديد» مشروع فيه التراث غاية والتجديد وسيلة، مساره طبيعي فيه النهضة سابقة على التنمية وضرورة لها، والإصلاح يسبق النهضة

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 109.

وهو شرطها فلا يقفز إلى التنمية دون توفير شروطها. فهو «يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعي على نحو طبيعي وفي منظور تاريخي، يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط»⁽¹⁾. في المشروع تعبير عن الموقف الطبيعي في حياة الإنسان فالماضي مرتبط بالحاضر في الشعور ووصف الشعور هو ذاته وصف للتراث في تواصله مع الواقع الحاضر، وتجديد التراث هو تحرير الطاقات المخزنة لدى الجماهير من كل ما يعيقها نحو التفجر والإسهام في تحريك التاريخ وبناء الحضارة بدلا من وجود الموروث كمصدر لطاقة المخزنة. «تجديد التراث هو حل لتلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغيير جذري للواقع... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر... فإن عملية «التراث والتجديد» هي الكفيلة بتحقيق ذلك لأن اكتشاف الأنا وتأصيلها وتحريرها من سيطرة الثقافات الغازية، مناهجها وتصوراتها، ومذاهبها، ونظمها الفكرية. وتساعد أيضاً على مواجهة التحديات الحضارية والغزوات الثقافية التي نحن ضحية لها في هذا القرن، وتنقلنا من وضع التحصيل والنقل إلى وضع النقد والخلق والابتكار»⁽²⁾. ولما كان المشروع يحمل هذه المعاني والقيم الإنسانية في منطلقاته ومبادئه وفي مناهجه ومضامينه وفي أهدافه ومرامييه فهو يستحق بحق العناية والاهتمام دراسة وتحليلا ونقدا ولما لا عرضا على الواقع والتاريخ المعاصرين داخل الساحة الفكرية والثقافية العربية والإسلامية المعاصرة.

(1) المرجع نفسه: 14

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 19، 20.

الفصل الثاني

حسن حنفي

ومشروعه الفكري بنظرة نقدية⁽¹⁾

تمهيد

يعد حسن حنفي واحداً من المفكرين القلائل القادرين على التأثير في معاصريهم لأول وهلة سواء من خلال محاضراته ولقاءاته الحوارية الشفهية في الندوات والمؤتمرات العلمية أو من خلال كتاباته الفلسفية؛ وقد امتاز عن معاصريه من أساتذة الفلسفة المصريين بمشروعه الفكري الكبير الذي بدأه من رحم أزمة النكسة، نكسة يونيو 1967م أملاً في إحداث نقلة نوعية في الفكر العربي المعاصر تخرجه من الشعور بعار الهزيمة إلى آفاق الثورة على كل الأوضاع الفكرية والسياسية والاقتصادية المتردية بدءاً من تأويل وتفكيك التراث ثم تثويره.

ورغم أنه بدأ هذا المشروع من كتابه الشهير «التراث والتجديد» بعرض بانورامي واضح لجبهات المشروع المتعددة إلا أن المشروع تضخم وصارت

(1) بقلم: دكتور مصطفى النشار، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

مجلداته بأجزائها المتعددة وعناوينها المثيرة تتجاوز آلاف الصفحات مما يذكرونا بأننا أمام فيلسوف موسوعي كبير مثلما كان الحال مع الفارابي وابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين الكبار في عصر الحضارة الإسلامية الزاهية، وإن بقي الفارق، فارق العصرين وفارق القضايا التي كان على كل منهم أن يتناولها حسب طبيعة العصر الذي يعيش فيه وقضاياه الفكرية المثارة.

ومع ذلك فإننا لا ينبغي أن ننسى أن القضية الفكرية التي شغلت فلاسفة الإسلام الأوائل كانت هي التوفيق بين التراث الفكري اليوناني والشرعية الإسلامية بهدف إزالة التعارض بين «النقل» و«العقل» أو بين «الشرعية» و«الحكمة» بتعبير فلاسفة ذلك الزمان، بينها قضية حسن حنفي ومعه أصحاب المشاريع الفكرية في الفكر العربي المعاصر هي أيضاً قضية توفيقية من نوع آخر، فهو يحاول التوفيق بين التراث والعصر، وربما بين الدين والعلم، بين الإسلام والحداثة، وإن كان فلاسفة الإسلام الأوائل قد وقعوا في أسر الفلسفة اليونانية وتحولوا إلى شراح لها، فإن حسن حنفي ورفاقه من أصحاب المشاريع الفكرية المعاصرة قد وقعوا هم أيضاً في أسر التراث وانخرطوا في تحليله مستخدمين مناهج معاصرة شتى، سواء كانت مناهج التأويل العقلي أو التأويل الظاهري أو التحليل البنيوي أو التحليل النقدي عموماً. وبقدر نجاح الأوائل في شرح فلسفات اليونانيين وتحليلها كان نجاح أصحاب المشاريع الفكرية المعاصرة وعلى رأسهم حسن حنفي في تحليل التراث الديني بمجالاته المختلفة (علم الكلام - الفلسفة - التصوف - أصول الفقه) تحليلاً نقدياً. ومن ثم فإن هذه النزعة التوفيقية لم تنجح عموماً في خدمة قضايا العصر بقدر ما خدمت التراث السابق وعبرت عنه. وتلك

هى الإشكالية التي نود الكشف عن بعض تفاصيلها في ورقتنا البحثية هذه من خلال التركيز على حسن حنفي كنموذج أمثل لها.

أولاً: الإطار العام لمشروع حسن حنفي

إن المقدمة النظرية لهذا المشروع ككل تحمل عنواناً موحياً فقد جاءت بعنوان «التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم»، مما يعني بداية أن الأساس عند حسن حنفي هو التراث وليس التجديد، إذ أن التجديد يقتصر في رأيه على إبداء موقف نقدي أو تحليلي أو مجرد إعادة قراءة لهذا التراث من زاوية كثيراً ما قال عنها حنفي في مناسبات عديدة «اليسار الإسلامي»، وهو منذ مطلع ذلك الكتاب الحامل لهذه المقدمة النظرية يؤكد على أن القضية لديه «ليست هى تجديد التراث؛ لأن البداية هى «التراث» وليس «التجديد» من أجل المحافظة على الاستمرار في الثقافة الوطنية وتأهيل الحاضر ودفعه نحو التقدم والمشاركة في قضايا التغيير الاجتماعي»⁽¹⁾. إن التجديد من وجهة نظره مرة أخرى يتمثل «في إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة»⁽²⁾، وما ذلك إلا لأن التراث في نظر مفكرنا «ليس مخزوناً مادياً في المكتبات وليس كياناً نظرياً مستقلاً بذاته، فالأول وجود على المستوى المادى والثاني وجود على المستوى الصوري فإن التراث في الحقيقة «مخزون نفسي عند الجماهير.. وهو جزء من الواقع

(1) د. حسن حنفي: التراث والتجديد - موقفنا من التراث القديم، المكتب المصري للمطبوعات بالقاهرة 2013م، ص 13.

(2) نفسه.

ومكوناته النفسية»⁽¹⁾. إنه مازال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه... فهو حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم»⁽²⁾.

والحقيقة أن حسن حنفي في المجلدات التالية لمشروعه الفكري الضخم لم يقتصر على مهمة إحياء التراث لمواجهة متطلبات العصر كما سبق وأشرنا، بل هو أيضاً يستهدف من هذه المجلدات دحض شبهات شائعة عن التراث بوجوهه المختلفة إما ردددها المستشرقون أو بعض الباحثين العرب المتأثرين بهم. إنه كتب بغرض تصحيح الأحكام المشبوهة أو المسبقة على مجمل التراث أو أحد علومه؛ «فقد كتب مجلدات من «العقيدة إلى الثورة» لدحض شبهة أن الإسلام سبب تخلف المسلمين وبأنه غير قادر أيديولوجياً على الدخول في عصر الحداثة، عصر العقلانية والعلم وحقوق الإنسان، وكتب مجلدات «من النقل إلى الإبداع» لدحض شبهة أن علماء المسلمين كانوا نقلة عن اليونان مترجمين لعلومهم شارحين لمؤلفاتهم وملخصين وعارضين لها، وكتب مجلدات «من النص إلى الواقع» ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تضحى بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والجلد والتعذيب وقطع الأيدي والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف وتكليف بما لا يطاق»⁽³⁾.

وفي نفس السياق جاء كتابه «من الفناء إلى البقاء» في جزئين كبيرين كمحاولة لإعادة بناء علم التصوف. وإذا كانت كل هذه الكتب والمجلدات

(1) نفسه، ص 15.

(2) نفسه، ص 19.

(3) د. حسن حنفي، من النص إلى الواقع، الجزء الأول - تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة 2004م، ص 8.

تمثل الجبهة الأولى من مشروع حسن حنفي الفكري التي تدور في نطاق «موقفنا من التراث القديم»، فإن الجبهة الثانية وهي «موقفنا من التراث الغربي» قد أتى التعبير عنها في كتابه الضخم «مقدمة في علم الاستغراب» الذي اشتمل إجمالاً على التعريف بهذا العلم وتفصيل الحديث عن أجزائه الثلاث: مصادر الوعي الأوربي - بداية الوعي الأوربي - نهاية الوعي الأوربي. أما الجبهة الثالثة «موقفنا من الواقع»، فقد كان مقدراً لها أن تصدر في ثلاثة مجلدات: المنهاج - العهد الجديد - العقد القديم.

وكثيراً ما أكد حسن حنفي على أن هذه الجبهات الثلاثة تشير إلى «جدل الأنا والآخر في واقع تاريخي محدد؛ فالجبهة الأولى تضع الأنا تاريخها الماضي وموروثها الثقافي، والجبهة الثانية تضع الأنا في مواجهة الآخر وهو الوافد الثقافي الغربي أساساً، والجبهة الثالثة تضع الأنا في خضم واقعها المباشر تحاول تنظيره تنظيراً مباشراً فتجد النص جزءاً من مكوناته سواء كان نصاً دينياً مدوناً من الكتب المقدسة أو نصاً شعبياً شفاهياً من الحكم والأمثال العامة. الجبهتان الأولى والثانية حضاريتان بينما الجبهة الثالثة واقع مباشر.. وإذا كانت الجبهة الأولى تتعامل مع الموروث فإن الجبهة الثانية تتعامل مع الوافد وكلاهما يصبان في الواقع الذي نعيش فيه.. إن الجبهات الثلاث ليست منفصلة عن بعضها البعض بل تتداخل فيما بينها ويخدم بعضها بعضاً..»⁽¹⁾.

وعلى كل حال فهذه الجبهات الثلاث ترتد إجمالاً في النهاية إلى ثنائية «النقل والإبداع» بمعنى أن النقل سواء عن التراث أو عن الغرب الحديث

(1) د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع بالقاهرة، 1991م، ص 12 - 13.

يقف دائماً في مواجهة الإبداع. والإشكال الأكبر عند حسن حنفي هو كيف سيستفيد المبدع من النقول سواء كانت تراثية أو غربية؟! كيف يمكن تثوير الواقع وتطويره لتحقيق مصالح الأمة في اللحظة الزمانية الراهنة؟!

ثانياً: الموقف النقدي من الغرب

إن السؤال هو إلى أي حد حقق المشروع أهدافه؛ وأي جبهات المشروع سارت في طريقها المرسوم لها حتى يمكن القول في النهاية أن المشروع قد حقق أهدافه ولو بصورة جزئية؟!

ولنبداً بالحديث عن الجبهة الثانية التي جاء التعبير عنها تفصيلاً في «مقدمة في علم الاستغراب» حيث نجح حسن حنفي في الكشف عن معوقات الإبداع التي فرضها الفكر الغربي بصورة واضحة على الآخر (أي الأنا)، وأهم هذه المعوقات تتمثل في أربع نقاط هي:

1- الكم الهائل من المعلومات التي على الأنا معرفتها من الآخر (الأوربي) والتي على الوعي المستهلك أن يعرفه من الوعي المنتج مما يضيق عمر المبدع عن الإحاطة به واستيعابه.

2- ثقل وكثرة هذه المعلومات التي يئن تحتها الناقل فيضطرب ويغترب.

3- وإذا فرضنا تجاوز التأمل النقل وانتقل منه إلى الإبداع، فإن الإبداع هنا لن يتم إلا في إطار التبعية بدعوى أن الكل الإبداعي قد تم في المركز وأن الأجزاء الإبداعية في الأطراف كلها تنبع من المركز كما تعود إليه وتصب فيه.

4- وفي حالة توقف الإبداع كلية لدى الأنا يعزى ذلك إلى فقر الإطلاع على آخر الإبداعات الغربية. وذلك يعنى عموماً أنه لا إبداع في كلتا الحالتين؛ فإذا أبدع المبدعون غير الغربيين شيئاً فإنه يحال إلى مثيله في الغرب، وإن لم يبدعوا فإن السبب في ذلك يكون لعدم معرفتهم بالإبداعات المماثلة في الغرب. وهذا يعنى ببساطة أن الأطراف ارتبطت بالمركز إلى الأبد إيجاباً أو سلباً، وجوداً أو عدماً، حياة أو موتاً⁽¹⁾.

كما أن د. حسن في هذه الجبهة الثانية من مشروعه قد نجح في محاولة بناء أسس علم جديد يواجه به الأنا الآخر حيث يتحول هذا الآخر إلى موضوع للدراسة والفحص والنقد ومن ثم يمكن تحجيم تأثيره على الأنا؛ إذ أن من نتائج علم الاستغراب أننا سنمتلك القدرة على السيطرة على الوعي الأوربي واحتواؤه بدراسته على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ حيث أنه سيصبح أحد مسارات الحضارة الإنسانية وليس المسار الحضاري الأوحده. ومن ثم يمكن رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإيقاف هذا المد الذي يسعى إليه الغربيون بلا حدود، وبالطبع فإن من نتيجة ذلك القضاء على أسطورة أن الثقافة والفكر الغربيين هما أساس الثقافة العالمية إذ ستمكن الشعوب الأخرى من اكتشاف خصوصيتها الحضارية ووعيتها المتميز وتقنياتها الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وأمريكا الجنوبية وأفريقيا.

إن من شأن علم الاستغراب في النهاية أنه سيفسح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوروبية ويحررها من هذا الغطاء الذهبي وهذه البنية العقلية

الغربية ومن ثم تفكر هذه الشعوب بعقلياتها الخاصة وفي إطار أطرها المحلية فتتعدد الأنماط وتتنوع النماذج. وفي كل الأحوال كما يقول حسن حنفي نصاً «لا ابداع ذاتي دون تحرر من هيمنة الآخر، ولا إبداع أصيل دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن تقضي على اغترابها في الآخر»⁽¹⁾.

لقد بدا في «مقدمة في علم الاستغراب» كم أن حسن حنفي يستطيع أن يكشف بجلاء عن الصور المتبادلة بين الأنا والآخر مؤكداً أن صورة الآخر في الأنا صورة كريمة عاقلة مستنيرة عبر العصور، في الوقت الذي ظلت صورة الأنا عند الآخر صورة كريمة عاقلة مستنيرة متخلفة؛ «فمنذ أن ترجم الأوائل (من المسلمين) ثقافة اليونان شرحاً وتلخيصاً حتى أصبحت ثقافة الآخر في مرحلة أصول المصادر ثقافة محلية تدافع عنها ثقافة الأنا. بل لقد جعل الفلاسفة الثقافة العقلية للآخر محكاً لليقين في تفسير الشريعة كما هو الحال عند إخوان الصفا والفارابي وابن سينا وابن رشد.. ولم يجد أرسطو رفعة وجلالاً قدر ما وجد في ثقافة الأنا. هو المعلم الأول والفارابي المعلم الثاني. ولم يجد المسيح عيسى بن مريم تعظيماً وإجلالاً قدر ما أعطته ثقافة الأنا.. ولم يجد موسى ولا إبراهيم ولا أنبياء بني إسرائيل رفعة وشأناً قدر ما وجدوا في ثقافة الأنا. ولم يشهد العالم القديم نظاماً يقوم على التسامح والمساواة بين الطوائف قدر ما وجد في النظام السياسي والاجتماعي للأنا. وفي لحظة الالتقاء الثانية عندما كان الأنا في نهاية القاع والآخر في القمة كانت الصورة الثقافية للآخر أيضاً في وعي الأنا صورة كريمة، فلسفة التنوير وما تقدمه من مُثُل في العقل والحرية والتقدم والعلم والمساواة والديمقراطية لدرجة أن الغرب

(1) نفسه، ص 50 - 52.

قد أصبح نمطاً للتحديث لدى كل تيارات الفكر العربي المعاصر.. بالرغم مما نال الأنا على يد الآخر من استعمار واستغلال ونهب للثروة.. أما بالنسبة لصورة الأنا في ذهن الآخر فقد كانت على العكس من ذلك صورة كريهة حتى في المرحلة الثانية من مسار الآخر مرحلة العصر الوسيط عندما كان الآخر تلميذاً والأنا معلماً، عندما كان الآخر في القاع والأنا في القمة كانت صورة الآخر، الفاسق، الزنديق، الملحد، المتوحش، المحتال، الحسي، المادي، المتخلف، الجنسي، الفظ.. واستمرت الصورة عبر المرحلة الثالثة في مسار الأنا منذ عصر النهضة حتى أزمة القرن العشرين: سوء فهم أرسطو، جمع القرآن من روايات الكهان والأخبار والفرق الضالة، التعصب والحرب، القدرية والاستسلام، التصوف والخنوع، السحر والخرافة، ألف ليلة وليلة والبساط السحري، الحریم وتعدد الزوجات، الشذوذ الجنسي والغلمان، البذخ والترف والسفاهة (العربي القبيح في لندن). وحمل الاستشراق التقليدي بعض هذه الصور، ورثتها علوم الأنثروبولوجيا والاجتماع وفلسفات التاريخ⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو مضى د. حسن يكشف عن الصورة القبيحة التي لدى الغرب عن الشرق العربي الإسلامي. ومن ثم حق له ولنا أن ننتقد هذه الصورة الشائنة التي وضعنا الغرب في إطارها. بينما الحقيقة هي غير ذلك؛ إذ كان على الغربيين أن يعوا حقيقة العلاقة بين الشرق العربي الإسلامي من جهة والغرب الأوروبي من جهة أخرى، فالشرق طوال العصور السابقة كان المعلم والرائد. فقد كان ذلك فيما قبل نشأة الحضارة الغربية في بلاد اليونان، وقد كان كذلك حينما نقل وهضم روح الحضارة اليونانية وقدمها للغرب الحديث

(1) نفسه، ص 709 - 710.

في صورة حضارة جديدة عظيمة أسست المدنية المستنيرة والعلم التجريبي ونهل منها الغربيون فكان عصر نهضتهم وريثاً للتقدم الرائع الذي حققته الحضارة العربية الإسلامية ممثلاً في الفلسفة الإسلامية العقلانية عند ابن رشد والتجريبية العلمية عند ابن خلدون، وممثلاً في التقدم العلمي المهائل الذي حققه العلماء العرب في كافة ميادين البحث العلمي في الرياضيات والعلم والفلك والفيزياء... إلخ⁽¹⁾.

إن تأسيس حسن حنفي لعلم الاستغراب ووضع الفكر الغربي موضع التحليل والنقد من منظور الأنا الشرقي العربي الإسلامي هو بداية طريق طويل ينبغي استكمال له لوضع الغرب في حجمه الحقيقي إذ أنه على حد تعبير أحد مفكريه الكبار روجيه جارودي «عرض طارئ» في تاريخ البشرية.

لقد تحلى حسن حنفي بشجاعة فكرية هائلة حينها وضع الغرب موضع الدرس والتحليل والنقد بصورة اتسمت بالكثير من الموضوعية متحلياً - كما يقول هو - «بروح الفقيه القديم الذي يعي موقف حضارته بين الحضارات، يتمثل الأولى وينقد الثانية ويبدع مرتين، في تأصيل الذات وفي الاستقلال عن الآخر»⁽²⁾.

(1) نفسه

(2) يمكنك أن ترجع هنا بالإضافة إلى «مقدمة في علم الاستغراب» إلى:

روجيه جارودي: حوار الحضارات، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت.
د. مصطفى النشار: ضد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر، ط 1، 1998، ط 2، 2001م.
د. مصطفى النشار: مابعد العولمة، دار قباء للطباعة والنشر، ط 1، 2003، ط 2، 2005م.
د. مصطفى النشار: في فلسفة الحضارة، جدل الأنا والآخر - نحو حضارة إنسانية واحدة، ط 2، الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة، 2015م.

ثالثاً: الموقف من التراث؛ عرض أم تجاوز؟!

والسؤال هو: هل نجح حسن حنفي في تأصيل الذات أي في تحليل التراث قدر نجاحه في الاستقلال عن الآخر؟! وإن كان من الضروري التأكيد على أن هذا الاستقلال عن الآخر الذي بدأ في علم الاستغراب لم يكتمل؛ إذ لا ينبغي أن ننسى أن حسن حنفي إنما استند في تحليله للتراث الذي اشتمل على عدة أجزاء لعدة مجلدات على مناهج تفسيرية غريبة وخاصة المنهج الفينومينولوجي الذي تخصص فيه حسن حنفي وبدأ تطبيقه في دراساته بدءاً من تطبيقه على الظاهرة الدينية وهو لا يزال في الثلاثينيات من عمره حيث كان ذلك موضوع رسالتيه للدكتوراه⁽¹⁾.

على كل حال فإن تحليل حسن حنفي للتراث بغرض تثويره وتجديده عن طريق إعادة بنائه غلب عليها الاستغراق في عرض التراث بكل عناصره وبالكثير من تفصيلاته دون الخروج من هذا التحليل إلى رسم طريق واضح لكيفية الخروج من شرنقة التراث إلى فضاء الواقع رغم أن ذلك كان الهدف الرئيسي من مشروع حسن حنفي كله.

والطريف أن حسن حنفي نفسه قد أدرك ذلك في إطار سرده للإنتقادات التي عادة ما وجهت إلى مشروعه الفكري وخاصة في أهم جوانبه «من العقيدة إلى الثورة»، و«من النقل إلى الإبداع».

فقد رصد النقد - حسب تعبير حسن حنفي نفسه - أن «من العقيدة إلى الثورة» أيولوجي وليس علمي، خطابي وليس برهانياً، يريد تثوير النص

(1) انظر، د. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 84.

أكثر مما يريد تغيير الواقع، قراءة للنص عن طريق التعبير عنه بلغة جديدة أكثر منه تحليل للواقع الاجتماعي والسياسي الذي نشأ فيه النص»⁽¹⁾.

وقد جاء على النقيض من ذلك «من النقل إلى الإبداع» حيث غلب عليه «المعرفي على الأيدلوجي والتاريخي على الفكري، أتى أقرب إلى البحث العلمي منه إلى الفكر الخالص حتى أنه ليصل إلى درجة المدرسية والتعليمية وذكر أسماء الأعلام وأسماء المقالات والمؤلفات، أتى أقرب إلى الموسوعة أو الملحمة منه إلى التحليل في العمق، جاء أقرب إلى الاتساع عرضاً منه إلى العمق طولاً»⁽²⁾. كما أن منهج تحليل المضمون الذي استخدمه هنا د. حسن حنفي «انتهى إلى نوع من الصورية والشكلانية فيما يتعلق برصد أسماء الأعلام الموروث منها والوافد» كما أن وصف مكونات النص الموروث والوافد والواقع التاريخي لا يكفي في الحكم على النص»⁽³⁾.

كما أن معيار الإبداع الذي سرى في مجلدات «من النقل إلى الإبداع» كان مجرد استقلال النص عن تكوينه الرئيسيين: الوافد والموروث واعتماده على العقل الخالص وبنيته الداخلية وإنشائه المنطقي دون دعائم خارجية من الموروث الداخلي أو الوافد الخارجي أو الواقع التاريخي، ومن ثم فقد «كان معياراً شكلياً فالإبداع يتجاوز مكونات النص إلى مضمونه، معانيه وتصورات ونظرياته وليس بصفته وأسماء أعلامه ومواقعه»⁽⁴⁾.

(1) د. حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول - تكوين النص، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة، الطبعة الأولى، 2004م، ص 10.

(2) نفسه، ص 11.

(3) نفسه.

(4) نفسه، ص 12.

الحقيقة أن المجلد الثالث الذي خصص للإبداع جاء بأجزائه الثلاثة - حسب قول حسن حنفي نفسه في ثنايا عرضه لأراء نقاده - «أقرب إلى النقل منه إلى الإبداع؛ ففي «تكوين الحكمة» كان نقد علم الكلام والفلسفة والدين وإحصاء العلوم موضوعات تقليدية يتم فيها رصد مواقف القدماء دون تجاوزها تجاوزاً ملحوظاً ملفتاً للأنظار، والحكمة النظرية: المنطق والطبيعات والإلهيات وللنفس قسمة تقليدية موروثة»⁽¹⁾.

لقد توارى «تطوير الإبداع القديم إلى الإبداع الجديد، فغلب القديم على الجديد، وتم الاكتفاء بالإبداع القديم دون تطويره إلى إبداع جديد سواء في الكلمة النظرية أو في الحكمة العملية. جاءت الكلمتان عرضاً أكثر منهما تطويراً، ورصداً أكثر منهما قراءة»⁽²⁾.

لقد «غرق» من النقل إلى الإبداع» في اللحظة القديمة، اللحظة اليونانية دون نقلها إلى اللحظة الحديثة، اللحظة الغربية.. كان الحديث يتخلل القديم أحياناً في اللغة أو التحليل أو الأفق ومع ذلك ظل مطوياً داخل القديم ومتناثراً فيه»⁽³⁾.

وبالطبع فما لخصه د. حسن حنفي نفسه من انتقادات نقاده قد أعفانا من العودة إلى إعادة قراءة عشرات الدراسات والبحوث التي أعدها الباحثون عن مشروعه الفكري سواء جاءت في كتابات الكتاب أو في مناقشات المناقشين خلال الندوات والمؤتمرات التي كثيراً ما عقدت لمناقشة

(1) نفسه، ص 14 - 15.

(2) نفسه، ص 15.

(3) نفسه، ص 16.

مؤلفاته حال صدور مجلداتها وأجزائها واحداً بعد الآخر. ومع أن فيلسوفنا قد رد على بعض هذه الانتقادات إلا أن هذه الردود جاءت في إطار حوار الفلاسفة المنظرين؛ فالنقاد ينتقدون، والفيلسوف يرد وكل هذا يجري تعبيراً عن الواقع المعاش الذي كان من المفترض أن تحدث فيه كل هذه المؤلفات والمناقشات التي دارت حولها حراكاً ثورياً ينقل المجتمع من حال الجمود والركود والثبات إلى حال الحركة والإبداع والتقدم!!

لقد كان هدف حسن حنفي من «التراث والتجديد» ألا يقف عند حدود الإصلاح النظري للقديم، بل «تغيير الواقع تغييراً جذرياً بالقضاء على أسباب التخلف من جذوره النفسية».. إذ أن مهمة التجديد في رأيه تعد «مهمة عملية لا نظرية، وهي المساهمة في البناء النظري للواقع وذلك بالقضاء على الأفكار الثابتة فيه والأحكام المسبقة التي لا يمكن أن تكون أساساً نظرياً لتغيير الواقع».. إذ أن التراث ليس غاية بل وسيلة لتحريك الماهية وتغيير الواقع⁽¹⁾.

إن مشروعه الفكري كان يستهدف في الأساس «تكوين حركة جماهيرية شعبية وتكوين حزب ثوري يكون هو المحقق للثقافة الوطنية الموجهة لسلوك الجماهير».. إنه يستهدف الدفاع عن «واقع الناس العريض ومصلحة المسلمين».. إنه «الوريث لحركات الإصلاح الديني الحديثة التي بدأت منذ قرن من الزمان»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 56.

(2) نفسه، ص 57.

رابعاً: الجانب الثوري من مشروع حسن حنفي

والسؤال هو: هل تحقق شيئاً من هذه الأهداف إم ظل المشروع مجرد عرض تحليلي للتراث القديم بصورة جديدة ومنهج تحليلي جديد!!

لقد نفى د. حسن حنفي بداية أن يكون مشروعه مجرد مشروع توفيقى كمعظم المشاريع الفكرية المعاصرة إذ لا يعنى «التراث والتجديد» عنده «أية نزعة توفيقية بين القديم والجديد لأن التوفيق بهذا المعنى عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصى للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف أو يقوم على هوى يقضى على موضوعية القديم والجديد على السواء»⁽¹⁾.

إن التراث والتجديد يتعامل فقط على حد تعبير فيلسوفنا «مع شيء واحد هو التراث القديم. وأن عرض هذا التراث على حاجات العصر لا يعنى توفيقاً بين الإثنين وأخذ جزء من هذا مرة وجزء من ذاك مرة أخرى، بل يعنى أن مطالب العصر هى أساس التفسير»⁽²⁾، إنه «يعنى إعادة بناء التراث من داخله بما أتيح للباحث من وسائل عصرية»⁽³⁾.

إذن لا يستقى حسن حنفي من العصر إلا مناهج وتصورات تفيده في تحليل التراث القديم فالرسالة في رأيه تقوم على «إعادة بناء للتراث من داخله» وهى في رأيه أيضاً ليست مجرد محاولة تقوم على الطبقة البرجوازية التى تشغل نفسها بالثقافة دون الواقع.. بل هو عمل لطليعة الطبقة العاملة لأنه إعادة لتفسير

(1) نفسه، ص 58.

(2) نفسه.

(3) نفسه، ص 56.

التاريخ من وجهة نظرها وبناء على متطلباتها، والمتقفون جزء من الطبقة العاملة فالعمل هو الممارسة العامة لكل فعل يهدف إلى تغيير الواقع»⁽¹⁾.

إذن حسن حنفي وضع مشروعه في إطار ثوري يستهدف دائماً وكما قلنا فيما سبق تغيير الواقع، وهو يتبنى في ذلك فلسفة التاريخ الماركسية التي تعتبر أن المثقف الحقيقي هو ذلك الذي يعبر عن مطالب الطبقة العامة ويقودها في التغيير المطلوب لتحقيق مصالحها. إنه ذلك المثقف العضوي المعبر عن مطالب الشعب وفي طليعته الطبقة العاملة. ولما كانت الشعوب العربية والإسلامية متدينة بطبعها ولا يحركها سوى الفعل الثوري المنبثق من معين الدين والعقيدة، فقد كتب لها حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» و«من النقل إلى الإبداع» و«من الفناء إلى البقاء» ومن «النص إلى الواقع». وكل هذه العناوين البراقة توضح بجلاء أن هذا المشروع الفكري يستهدف بالفعل الواقع وتثويره بغرض تحقيق مطالب الطبقة العاملة وهي مطالب الغالبية الساحقة من الشعوب العربية الإسلامية، إنه يعبر عن مطالبهم في العدالة الاجتماعية والتحرر.

ولذا فإن حسن حنفي في كل ما كتب في تلك المؤلفات رفض الصورة التقليدية للعلوم التراثية من منطلق اختيار الأصلح لحاجات العصر إذ لا يوجد في رأيه «مقياس صواب وخطأ نظري للحكم (على تلك العلوم) بل لا يوجد إلا مقياس عملي فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص 59 - 60.

(2) نفسه، ص 22.

ومن هنا ربط د. حسن حنفي مشروعه الفكري بهذه الأهداف العملية بالحركة العلمانية دون أن يخشى مهاجمة الذي يتصورون خطأ أن في العلمانية قضاء على تراثنا القديم وموروثاتنا الروحية وأثارنا الدينية، إنه يعتبر «أن العلمانية نشأت استرداداً لحرية الإنسان في السلوك والتعبير وحرية في الفهم والإدراك ورفضه لكل أشكال الوصاية عليه ولأى سلطة فوقه إلا سلطة العقل والضمير»⁽¹⁾.

ومن هنا فالعلمانية عنده «رجوع إلى المضمون دون الشكل وإلى الجوهر دون العرض وإلى الصدق دون النفاق وإلى وحدة الإنسان دون غيره»⁽²⁾. ولكل ذلك اعتبر حسن حنفي أن «العلمانية» هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ تظهر في لحظات تخلف المجتمعات وتوقفها عن التطور.. العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس واتهامها باللا دينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى»⁽³⁾.

لقد أخرج حسن حنفي العلمانية من إطارها الغربي ووضعها في سياق الحضارة الإسلامية على اعتبار أن الدين الإسلامي ليس ضد العقل والعلم. ومن ثم فإن جوهر الدين الإسلامي جوهر علماني وليس فيه قداسة لأحد «أو لسلطة ما أياً كانت سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية. إنه لا سلطان في الإسلام إلا سلطان العقل والضمير. ومن ثم فإن من يتهم العلمانية بأنها ضد الدين حسب هذا المفهوم «الحنفي» إنما هو تابع لعلمانية الغرب

(1) نفسه، ص 63.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

التي كان جوهرها فصل الدين عن الدولة وعن العلم والفكر. إن علمانية حسن حنفي إنما هي علمانية إسلامية من داخل الدين وليس من خارجه، من داخل التراث الحضاري الحقيقي للمسلمين وليس مستقى من علمانية الغرب الحديث! إن علمانية حسن حنفي «عملية حضارية تلقائية مهمتها إعادة التفسير ولا تتحدث أصلاً عن الأشياء في ذاتها مثل «الله»⁽¹⁾.

إن ثورية مشروع حسن حنفي تبدو في محاولة تحويل كل عناصر التراث بما فيها من عقلانية وعلمية إلى أيولوجية ثورية لتغيير الواقع. وقد عبر عن ذلك بوضوح شديد حينما قال في الصفحات الأخيرة من «التراث والتجديد» أنه «إذا كان التراث قد أعطانا علوماً عقلية عبر فيها عن آخر ما وصلت إليه قدراته من تعقيل للنص وتنظير للوحى، وإذا كان التجديد باستطاعته تحويل هذه العلوم التقليدية إلى علوم إنسانية فإن العصر الحاضر يود القيام بخطوة أكثر تقدماً وهى تحويل العلوم الإنسانية وريثة العلوم التقليدية إلى أيولوجية»⁽²⁾، «إن التراث والتجديد في النهاية إن هو إلا تحويل للوحى من علوم حضارية إلى أيولوجية أو ببساطة تحويل للوحى إلى أيولوجية»⁽³⁾.

إن الهدف إذن عند حسن حنفي ليس تجديد علوم الحضارة الإسلامية الدينية (علم الكلام - أصول الفقه - علوم الحكمة - التصوف... إلخ) وإنما تحويلها إلى أيولوجية ثورية تغير واقع حال المسلمين من التخلف إلى التقدم، من الجمود إلى الحركة والتحرر.

(1) نفسه، ص 64.

(2) نفسه، ص 175.

(3) نفسه.

خاتمة: تساؤلات نقدية

ولعل ما يراود قارئ المشروع الفلسفي الكبير للدكتور حسن حنفي منذ بيانه النظرى الأول حتى آخر ما كتب في تلك المجلدات التي أخذت تترى واحداً بعد الآخر في تدفق علمي وغزارة فكرية ومنهجية غير معهودة وغير مسبوقة إلا في تراث فلاسفتنا الأوائل (الفارابي - ابن سينا - ابن رشد)، إن ما يراود القارئ هو: لماذا لم يسفر هذا المشروع الفكري الضخم عن نهضة فكرية وحضارية كالتى أحدثتها مجلدات هؤلاء الفلاسفة الأوائل رغم أنها كانت في أغلبها شروحاتاً على الفلسفات اليونانية القديمة في ثوب حضاري إسلامي جديد؟!.

الحقيقة أن عبء عدم حدوث هذه النهضة الثورية المنشودة لا ينبغي أن يلقى كله على كاهل الفيلسوف لأن كل فيلسوف ابن بيئة معينة ويعيش عصرًا معيناً، ولما كان العصر ليس العصر والبيئة غير البيئة، فالنتيجة لابد أن تكون مختلفة؛ فالفلاسفة الأوائل عاشوا عصرًا حضاريًا كان فيه المسلمون الأوائل تواقون إلى كل جديد، يتفاعلون مع الأفكار والآراء الجديدة، بل ويسعون إليها سعياً حتى ينتقلوا من حال إلى حال. من حال الركود والتخلف إلى حال النهضة والتحضر، من ثقافة راكدة كانوا يعيشون فيها قبل الإسلام إلى ثقافة عقلانية جديدة مبدعة وجدوها ماثلة في كتابات فلاسفة اليونان فسعوا إلى نقلها والاستفادة القصوى منها ومن مناهجها العقلية الفلسفية من جهة، ومناهجها الاستقرائية العلمية من جهة أخرى.

إن المسلمين الأوائل كان لديهم دافعية الفهم الصحيح للدين الإسلامي

الذي حثهم على تقبل الجديد والحوار مع الآخر ودعوته إلى الدين الجديد بالموعظة الحسنة وجدالهم بالتي هي أحسن، ولما وجدوا أن مناهج الحوار والجدل عند غيرهم استوردوها وطوروها بمنطق جديد، وبعلم دينية جديدة كعلم الأصول وعلم الكلام... إلخ. تلك كانت البيئة التي تقبلت - رغم بعض الانتقادات - فلسفات الفارابي وابن سينا وابن رشد إلى جوار فلسفات الغزالي وابن حزم ممزوجة بتقدم علمي مذهل حققه العلماء المسلمون في كل مجالات العلوم مستفيدين من الإطلاع على إنجازات السابقين العلمية ومن خلال تطوير المنهج العلمي في صورته الاستقرائية والاستنباطية الرياضية.

أما الآن فالعرب والمسلمون يعيشون فترة ركود فقدوا فيها الدافع إلى الثورة على القديم مكتفين بالتقليد والتبعية. وكأنهم يقولون لأنفسهم صباح مساء: «من فات قديمه تاه»، و«لا يأتي من الغرب شيء يسر القلب»، كل ما هنالك أنهم بكل ما أوتوا من ثروه يستمتعون بنواتج التكنولوجيا الغربية دون أن يسعوا إلى امتلاكها وتطويرها!! يستمتعون بترجمة وقراءة كتب الفلاسفة الغربيين دون محاولة تجاوز إبداعات أصحابها!!

إن التخلف يورث التخلف، والجمود يسيطر على العقول، ورفض الجديد هو السائد ومحاربة أي أفكار جديدة يصنع الفارق عند أصحابه في الوقت الذي يقلل من شأن أصحاب هذه الأفكار الجديدة بل يعرضهم للمحاكمات وربما الاغتيالات!! إن مجتمعا تسوده الأمية والتخلف لا يمكن أن يتقبل الجديد بسهولة ولا يمكن أن يتفاعل مع الأفكار. فضلاً عن أن الفقر ومعاونة الشعوب العربية والإسلامية من الاستبداد السياسي وغلق منافذ الحوار البناء والتركيز على ملء الكروش دون العقول، والاستمتاع بالذات

الجسدية دون إدراك لأهمية لذة التفكير وإعمال العقل وفقدان دافعية النهضة والتقدم كلها وغيرها عوامل تؤثر في تلقي الناس لأى فكر جديد بإيجابية.

إن الكتاب في العالم العربي والإسلامي يصدر ليقراه ألف أو ألفان أوحتى عشرة آلاف في عدة سنوات بينما الكتاب يصدر في الغرب فيقرأه الملايين في ساعات أو أيام. هذا هو الفارق بين بيئة حاضنة على النهوض والتقدم المطرد وبين بيئة يسودها العقم الفكري والجمود الإبداعي.

كان الكتاب المترجم في عصر الإسلام الأول يوزن بالذهب، بينما هو الآن إن وجد يوزن بالقروش والملاليم!! كان الحكام في عصر الإسلام الأول يسعون إلى المفكرين ويحضرون دروسهم وحلقاتهم النقاشية حتى يكونوا قدوة في الدرس والفهم وهم الآن يحرصون على إبعاد ذوي الفكر والرأي عن الساحة الفكرية، ولا يحبون إلا الاستماع إلى آراء أتباعهم وأشياعهم وخدام فكرهم وأرائهم. هذا إذا كان لهم فكر أو رأي!!.

وإذا كانت تلك هى الأسباب الخارجية الخاصة بالعصر الحاضر التي تقف أمام شيوع آراء المفكر وتعامل الناس معها، فإن الأمر بالنسبة لحسن حنفي لا يتوقف عند حدود هذا العامل البيئي الخاص بظروف العصر، لأن ثمة أسباب أخرى تتعلق ببنية وتفاصيل مشروعه الفكري.

إن مشروع حسن حنفي الفكري في بيانه النظري الأول كان محدداً وواضحاً ويثبت بأنه سيتناول قضايا الأمة بهذا المنهج الجديد وتلك الاستراتيجية الفكرية التي رسمها لنفسه لكن مجلداته الشارحة للتراث والتي عرضت لجوانبه المختلفة غرقت في تفاصيل العرض دون تقديم الجديد!!

إن الجديد لا يقدم من خلال عرض جوانب ما قدمه السابقون لتراث الأمة سواء كان في الفقه أو في علم الكلام أو في التصوف أو في الفلسفة، وإنما يقدم من خلال تناول مشاكل الناس الحياتية ومواجهتها مباشرة في إطار ما يسمى الآن بالفلسفة التطبيقية. وقد يستعين الفيلسوف بمناهج غربية حديثة ممزوجة بأدلة من تراثنا الديني والفكري دون أن يقع القارئ ونحن معه في سوء الفهم الناتج عن ثنائية الأصالة والمعاصرة أو التراث والتجديد.

إن القارئ المعاصر لم يعد يتقبل كل هذه المجلدات الشارحة أو العارضة للتراث الفكري القديم باحثاً من خلالها عن الجديد!! إنه يريد ذلك الزاد أو المنهج الفكري الجديد الذي يبلور أمامه المشكلة أو المشكلات التي يعاني منها ويقدم لها الحل المناسب مصحوباً بأدلة صاحبة! فأين ذلك من مجلدات د. حسن حنفي التي تعدت آلاف الصفحات والتي حفلت بعرض وتحليل ونقد وتشوير علوم التراث!!

إن تفاعل القارئ المعاصر مع فكر المفكر شرطه الأول والأخير هو أن يجد نفسه وما يعاني منه من مشكلات وتحديات معروضة في المشروع الفكري لهذا المفكر أو ذاك. إن مشروع حسن حنفي الفكري كان يحتاج بعد بيانه النظري الذي جاء في عدد مقبول من الصفحات إلى بيان ختامي ربما في عدد أكبر من الصفحات بتناول ليس عرضاً تفصيلياً لكل جوانب التراث وإنما يقدم حلولاً تطبيقية لمشاكله المعاصرة سواء كانت دينية أو اجتماعية أو سياسية أو حتى اقتصادية بحيث تكون المشكلة واضحة والحلول المقدمة واضحة. صحيح أننا لا نطالب المفكر بأن يعبر عن هذه القضايا أو المشكلات كما يعبر عنها العلماء والمحللون، لأن للخطاب

الفلسفي خصوصية يعلمها الجميع، لكن في نفس الوقت لا ينبغي أن يُغرق المفكر قارئه في تفاصيل وتحليلات طويلة ومملة ونصوص تراثية لا تنتهي. إن بلورة المشاكل الجوهرية التي يعانيها الإنسان العربي المسلم هي مهمة الفيلسوف وتقديم حلولاً جذرية لها هي أيضاً مهمته.

فهل يمكن لفلاسفتنا المعاصرين وعلى رأسهم حسن حنفي أن يطوروا من خطابهم الفلسفي بعيداً عن الإغراق في التفاصيل والاستغراق في عرض قضايا التراث وأراء أعلامه، ليقدموا حلولاً جذرية لمشكلات حياة الناس اليومية، وأقول جذرية لأن الخطاب الفلسفي عادة ما يهتم كما هو معروف بالعلل البعيدة وليس بالعلل القريبة التي يهتم بها العلماء والتنفيذيون إذ يهتم الأخيرون بمشاكل جزئية تكون حلولهم لها عادة أشبه بترقيع ثوب قديم مهلهل، إن الخطاب الفلسفي رغم تركيزه على جوهر المشكلات وعللها البعيدة هو المؤهل لنقلنا من حال إلى حال، فقد تعب الناس من كثرة ما يعانونه من مشكلات جزئية هي في حقيقة الأمر تترد جميعها إلى عدد بسيط وجوهري من المشكلات التي على فلاسفة العصر التركيز عليها كمشكلة الحريات والمواطنة والتقدم والتنمية المستقلة ومشكلات الهوية والعلاقة مع الآخر وكيفية المشاركة في حضارة العصر. إن فلاسفة العصر عليهم أن يقدموا أطروحاتهم في ضوء قضايا الفقر وغياب العدالة وغياب الحريات وغياب الإبداع وكيفية التغلب على الأمية الأبجدية والثقافية وكيفية النهوض بالتعليم وبمعنى أشمل كيفية النهوض الحضاري لكن عبر مبادئ ورؤى واضحة المعالم قليلة التفاصيل. هذا هو التحدي الذي ينبغي لفلاسفتنا المعاصرين مواجهته في عصر الفلسفة التطبيقية.

الفصل الثالث

المنهج في علم الكلام الجديد مقاربة تحليلية نقدية لأبعاد

« التراث والتجديد »⁽¹⁾

مستخلص

يطرح البحث مقاربة تحليلية ونقدية للمنهج المتبع في محاولة تشييد علم كلام جديد، يحملها كتاب «من العقيدة إلى الثورة - 1988» بمجلداته الخمسة الضخمة، كضوء كاشف عن طبيعة المنهجية في مشروع «التراث والتجديد» بأسره، والأبعاد المشكلة إياه.

- (1) بقلم: د. يميني طريف الخولي، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- نُشر هذا البحث قبلاً بعنوان: المنهج في مشروع «التراث والتجديد»: دراسة نقدية - «من العقيدة إلى الثورة» مثالا تطبيقيا، في: مجلة كلية الآداب 'الإنسانيات والعلوم الاجتماعية'، جامعة القاهرة، المجلد 56، العدد 2، أبريل 1996. ص 105 - 164. وقد أجريت بضعة تعديلات طفيفة.
 - وانظر العمل الذي انطلق مستلهما روح المنهج ومُيِّمًا شطر الغايات المنشودة: د. يميني طريف الخولي: الطبعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الثالثة، دار رؤية، القاهرة، 2010. وقرن: د. يميني الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

المرتكز المنهجي في هذا المشروع هو الوحي القرآني كفعل توحيد فذ مثل نقطة تحول متفردة، تجعل العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا والآخر الغربي. ويعتمد المشروع على فينومينولوجيا التفاعل بين الوحي والواقع، ليصل إلى هدف إستراتيجي هو أنسنة علم الكلام الجديد. وعن طريقها يكون تصحيح دور علم الكلام في المنظومة الحضارية والقضاء على اغتراب الإنسان المسلم، ومن ثم تمكينه من النهوض بالاستغراب، بمعنى تحجيم دور الغرب وتقويض المركزية الغربية. وهكذا يفتح الطريق أمام عالم جديد تمثل الحضارة الإسلامية فيه مركزاً حضارياً رائداً.

ولبلوغ هذا الهدف، ينتهج مشروع «التراث والتجديد» المسار الفينومينولوجي أساساً، ويعتمد كذلك على المنهج الجدلي مصحوباً بقيم اليسار، وعلى الاستفادة القصوى من مناهج التأويل الخصيصة الكامنة في هيرمينوطيقا النصوص.

ويحاول هذا البحث الإجابة على السؤال: هل يمكن التلاحم بين هذه المناهج جميعها في منهجية واحدة لإعادة بناء التراث، والحيلولة دون التطرف والسلبية على السواء في مقاربات التراث؟ وإلى أي حد استطاعت هذه المنهجية أن تصل بمشروع «التراث والتجديد» إلى أهدافه المزمعة؟

أولاً: مدخل إلى الأطروحة

في خضم ما تموج به ساحة الفكر العربي المعاصر من مشاريع عديدة، تحاول أن تقدم حلولاً لمشكلة الأصالة والمعاصرة التي طال انشغالنا بها، وتبأري جميعها من أجل تجاوز واقع مأزوم بأفاق فكر نهضوى، يأتي مشروع

«التراث والتجديد» الذى طرحه الدكتور حسن حنفى ليكون أجراًها فى التركيب والإبداع، وأكثرها نزوعاً نحو الالتحام بالواقع وحرصاً على مخاطبة مستوياته المختلفة وشتى توجهاته.. وأنجحها فى استقطاب اهتمام دوائر بحثية عديدة فى الشرق وفى الغرب.. وأيضاً أكثرها طموحاً وجموحاً، وأدعاها للمعالجة التحليلية والنقدية.

ترسمت خطوط المشروع عبر جبهات ثلاث، فى الجبهة الأولى يُعاد بناء تراثنا القديم بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية بدايتها الوحي وغايتها الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا عند حنفى علم عملي ونظري على السواء. والوحي علم المبادئ العامة التى يمكنها تأسيس العلم ذاته، والنسبى فى الوقت نفسه قوانين التاريخ وحركة المجتمعات. فالوحي هو منطق الوجود المميز لحضارتنا ومهمتنا تحويله إلى علم شامل / أيديولوجية شاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحي منذ هبوط إلى حضارة ارتدت إلى علوم مثالية، عقلية ونقلية عقلية وعقلية؟ لم تكن الحضارة الإسلامية إلا محاولة لمنهجية وعقلنة الوحي، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة، علينا إذن منهجته، وعقلنته مجدداً؛ أى إعادة بناء تراثنا طبقاً لظروف واقعنا، كالتالى:

- 1- علم الكلام، بالانتقال (من العقيدة إلى الثورة)، وصياغة لاهوت الثورة.
- 2- الفلسفة أو علوم الحكمة، إعادة بنائها للوقوف على شروط الإبداع، والانتقال من (النقل إلى الإبداع).

- 3- التصوف للانتقال (من الفناء إلى البقاء)، أو من إنكار الذات إلى تأكيدها وذلك بتحويل قيمه السلبيه كالرضا والزهد والصبر

والتوكل والقناعة إلى قيم إيجابية فعالة كالرفض والثورة والتمرد والاعتراض.

4- إعادة بناء علم أصول الفقه بإعطاء الأولوية للواقع على النص وللمصلحة على الحرف، وذلك بالانتقال من (النص إلى الواقع)

5- إعادة بناء العلوم النقلية، وهى القرآن والحديث والتفسير والسيرة، هذه العلوم هى التى تتوغل فى أعماق الجماهير،، وإعادة بنائها تنتقل (من النقل إلى العقل).

6- العلوم العقلية، أي العلوم الرياضية والطبيعية، مطلوب إعادة بنائها لتبيان كيفية خروجها من الوحي، تأكيداً على وحدة الوحي والعقل والطبيعة، وذلك فى (العقل والطبيعة).

7- محاولة إعادة بناء العلوم الإنسانية كاللغة والأدب والتاريخ والجغرافيا للوقوف على (الإنسان والتاريخ)⁽¹⁾.

إعادة بناء التراث بخطوطه السبعة هى الجبهة الأولى، التى يعاد فيها رسم

(1) يوجد هذا التخطيط فى مصادره العديدة، منها: حسن حنفي، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة 1991، ص 10، 11، 749. وقد صدرت هذه المحاولات بالفعل كالآتى:

(1) من العقيدة إلى الثورة: محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، خمسة مجلدات، 1987.

(2) من النقل إلى الإبداع، تسعة أجزاء، 2000 - 2002.

(3) من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، جزآن، 2004.

(4) من الفناء إلى البقاء، جزآن، 2009.

(5) من النقل إلى العقل، خمسة أجزاء، 2012 - 2016.

مسار الأنا. الجبهة الثانية هي تحديد الموقف من الغرب في (علم الاستغراب) الذى يهدف إلى فهم الآخر/ الغرب في إطاره وتطوره التاريخي، ليغدو مجرد موضوع دراسة، وليس نقطة إحالة.. رد مشروعه الثقافى إلى حدوده التاريخية والجغرافية، تمهيداً للقضاء على خرافة الثقافة العالمية، التى جعل الغرب نفسه مركزاً لها. وفي هذا وذاك الاستعداد لانتقال دوره الحضارة من الغرب إلى الشرق⁽¹⁾.

فقد انتهت دورة الحضارة الغربية، وعلينا أن نتسلم راية الريادة، ثم نخلص إلى الجبهة الثالثة وهى موقفنا من الواقع المباشر، ولأن النص الدينى ثم التراثي والفولكلورى من المكونات الأساسية لواقعنا تبرز ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير، عن طريق الهيرومنيوطيقا. هكذا يمضى مشروع التراث والتجديد «بنظرية هيرومنيوطيقية جديدة، تعيد بناء الحضارة/ الثقافة على الكوكب الأرضي، وبصفة خاصة اليهودية/ المسيحية/ الإسلام، وفي سويداء هذه النظرية يراى الوحي/ التراث بعد تاهيله لهذا. ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، في عالم حديث تحرر من الاغتراب وظافر

(1) هنا تضح الصبغة الجدلية التى تسربل المشروع. فهو يأتى عام 1400هـ، وعلى مشارف هذه السبعمئة الثالثة من تاريخ الحضارة الإسلامية، بعد السبعمئة الأولى (القرون الهجرية السبعة الأوائل) التى كانت مرحلة المد والازدهار، وسيادة الزمان والمكان، ثم مرحلة السبعمئة التالية التى كانت انقلابها الجدلى إلى الذبول والنكوص والارتداد والتبعية. يطمع مشروع التراث والتجديد ان يكون أيديولوجيا السبعمئة الثالثة والراهنة، التى نريدها المركب الجدلى الشامل الصاعد الواعد، الذى يجمع خير ما فى الطرفين أو المرحلتين ويتجاوزهما إلى الافضل، إلى نفى رواسب الجمود والتبعية خروجاً إلى مرحلة التحرير التام وتأكيد الانا فى مواجهة الآخر والفاعلية فى الزمان والمكان، إلى آخر الطوباويات الأيديولوجية فى المرحلة الثالثة والمعاصرة.

برنامج عمل شامل للفعل الإيجابي»⁽¹⁾. إنه مثلث يمثل الموقف الحضاري المروم. ويطلق حسن حنفي على هذا المشروع الثلاثي الجبهات اسم الكتاب الذي يمثل البيان النظري الأولي، أي (التراث والتجديد).

والعبء الأكبر يقع على عاتق تحدى الذات، الجبهة الأولى من المشروع التي تهدف إلى إعادة بناء الموروث. لذلك كانت موضوع دراستنا هذه التي ترمى إلى معالجة تحليلية نقدية لأطر ومعالر، أو بالأحرى أبعاد مشروع التراث والتجديد. وبصفة أكثر تحديدا، سوف نتخذ موضوعاً عينياً، ومثلاً تطبيقياً هو تجديد علم الكلام (= علم التوحيد، علم أصول الدين، علم الفقه الأكبر)، أو بالأحرى علم الكلام الجديد؛ ليس فقط لأنه - لحظة كتابة هذه السطور - هو الخط الوحيد المنجز والمنشور ضمن الخطوط السبعة لتجديد التراث، وقد طرحه حنفي في سفره الضخم (من العقيدة إلى الثورة) بمجلداته الخمسة وصفحاته التي تعد بالآلاف⁽²⁾، لكن أيضاً وأساساً لأن تلك الخطوط السبعة مثلما تبدأ بعلم الكلام فإنها تنتهي بالإنسان والتاريخ. إذن علم الكلام يطوقها جميعاً يبدأ من النهاية، من الإنسان والتاريخ فهما محوره وغايته، يقول حنفي: «إذا كانت الأصول الخمسة هي افضل الصياغات القديمة لعلم

(1) Issa J. Boullata, Trends and Issues in contemporary Arab Thoughts, university of. new York, 1990, p. 40.

(2) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي القاهرة، سنة 1988، المجلد الأول: المقدمات النظرية (مج1)، المجلد الثاني: التوحيد.. (مج2)، المجلد الثالث: العدل (مج3)، المجلد الرابع: النبوة - المعاد (مج4)، المجلد الخامس: الايمان والعمل - الإمامة (مج5). هذا الكتاب المصدر الرئيسى للدراسة، ولذا يكثر الاستشهاد به، وسوف نوثق الاقتباسات منه بقوسين في صلب المتن حيث: مج أى المجلد ورقمه ثم رقم الصفحة.

التوحيد (= علم الكلام) فإن الإنسان والتاريخ هما الأصلان المعاصران له، وهما في نفس الوقت البعدان الناقضان في وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم. وبالتالي كان التحدى للعلماء والساسة هو إيجاد الصلة بين هذين البعدين (الإنسان والتاريخ) في علم التوحيد، وفي وجداننا المعاصر، حتى يعود العلم حياً في القلوب فيملؤها» (مج 5: 383).

من هنا كان مدخلنا إلى المنهج في «التراث والتجديد» هو مشروع حنفى لإقامة علم الكلام الجديد، الذى هو محاولة «لإعادة بناء العقائد حتى تتحول إلى ثورة على الواقع، أى تحويل الدين كله إلى أيديولوجيا ثورية»⁽¹⁾، وإعارة الحياة للتوحيد، بما يعمل على نهضة الأمة وسد حاجات العصر، وتحقيق صالح جماهير المسلمين، فيتحول التوحيد إلى فاعلية، موجّهات للسلوك... قوة للدفاع عن أراضى المسلمين عن بلادهم وحرّياتهم... عن عالمهم وحقهم في النماء والتقدم والسؤؤد. فكان علم الكلام الجديد مع حنفى هو لاهوت الثورة... لاهوت الأرض.. لاهوت التحرير.. لاهوت التنمية.. لاهوت التقدم.

ليس علم الكلام الجديد إذن صياغة نظرية فحسب، بل أيضاً من أجل مهمة عملية هى «تحقيق الأيديولوجيا بالفعل كحركة في التاريخ، يُعد الجماهير من خلال ثورة عقائدها» (مج 1: 79) وتوحيد صفوف المسلمين على العامل المشترك بينهم. وفضلاً عما يقال دائماً من أن «الأيديولوجيا ما هى إلا نظم منهجية مُجنّدة للمعتقدات»⁽²⁾ كان من الطبع أن يتلاحم الفكر

(1) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، ج 1: في فكرنا العربى، القاهرة، 1976، ص 75

(2) د. مجدى وهبه، أية أيديولوجيا، في: مجلة فصول، مجلد 5 العدد 4، 1985، ص ص 32:

والواقع، النظرى والعملى، طالما يتعامل حنفى مع العقائد من حيث هى تصورات ذهنية تمثل موجهات للسلوك، على أساس أن الإسلام يمثل تطور الوحى الذى انتقل فيه العقل من التجسيد إلى التجريد، فصار الوحى شرعا ولم يعد غيباً، صار وضوحاً لا كهنوتاً، أمراً ونهياً لا عقيدة مجردة... على الإجمال، أصبح الوحى نظاماً واقعياً هدفه إقامة مصالح الناس⁽¹⁾.

والسؤال الآن عن المنهجية، كيف يتم بناء علم الكلام الجديد؟ كضوء كثيف كاشف عن كيفية البناء في مشروع التراث والتجديد... عن المنهج فيه.

ثانياً: من هنا نبدأ

في السؤال عن الكيفية: المنهاج والوسيلة، الطريق والطريقة... يبدأ حنفى ذلك الطريق من المبتدأ الذى تتفق عليه جميع الأطراف، ألا وهو القرآن الكريم أو الوحى⁽²⁾ بوصفه نقطة الإحالة المرجعية الثابتة، لأنه

(1) يلاحظ د. نصر أبو زيد أن هنا انحيازاً واضحاً للشيعة على حساب العقيدة، مع أنها جانبان جوهرياً في بنية الوحى، ثم أنه يحطّب في حبل اليمين حين يجعل هدف العالم نظاماً مثالياً متفقاً مع معطيات الوحى، (أبو زيد، التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع التراث والتجديد، في: مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد 10، 1990، ص ص 24: 109، ص 101 - 102).

(2) طبعاً ليس كل الأطراف، فمثلاً جورج طرايش يرى أن حنفى بهذا يعتبر الوحى فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون ويستأنف طرايش الجهد المضنى في تحليلاته النفسية وربما الخزعبلية ليجعل هذا الموقف راجعاً إلى: الميل الطفولى لخلع قوة سحرية كلية على الراشد أو السلطة الوالدية، التى هى هنا الوحى، بحكم العجز الجوهري في الكائن الصغير، (طرايشى، المثقفون والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، 1991، ص 33).

الواقعة الأولية المعطاه للشعور، لتمثل نقطة بدء حضارتنا ومركزها، ومنطلق وعينا الحضارى كأمة متميزة بأنها إسلامية. ثم كان الوحي هو المركز الذى نشأت حوله دوائر علوم تراثنا.

إن الوحي القرآنى فعل توحيد فذّ، مثّل نقطة تحول منفردة، لم يكن استمراراً لأى مسار كان قبله، نثرياً أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد، ليس شعراً ولا نثراً بل قرآناً، ولعل ظهور الوحي فى سيرورة الحضارة العربية «يمثل ظهور الفلسفة فى سيرورة الحضارة الغربية، منعطف جذرى، وتغيير حاسم من حيث الرؤية التى أتى بها والمنهاج الذى استنته»⁽¹⁾.

ويبدو لى أنه لا ضير من اعتبار الوحي نقطة البدء، بصرف النظر عن التأييد الفينومينولوجى لهذا، اى عن رسوخة فى المخزون الشعورى. فصحيح أن هذه المنطقة تتميز بسعة الموروث الثقافى قبل الوحي بزمان سحيق⁽²⁾. وأمامنا فى مصر الحلقة الفرعونية والحلقة القبطية اللتان لا يمكن إغفالهما، إذ لا تزالان ماثلتين فى شعور الجماهير، من الفرعونية: شم النسيم، السبوع، ذكرى الأربعين، الحانوتى، إنه الحنوطى رغم اندثار التحنيط، القول المدمس.. أما القبطية فلا يزال الفلاح المصرى، حتى الآن يعمل ويعيش فى تقويمها وينظم وقائع حياته وفقاً للشهور القبطية المطابقة لمناخ مصر وليئتها الزراعية، وشبيه بوضع مصر أقطار إسلامية أخرى لها موروث حضارى، ماثل قبل الوحي الإسلامى. كل هذا صحيح. لكن أو لم يمثل الوحي الإسلامى بسرعة

(1) على حرب، الحقيقة والتاويل، دار التنوير، بيروت، ط 1985، ص 45.

(2) د. عبد المنعم تليمة، عرض: التراث والتجديد، مجلة فصول، العدد الاول، سبتمبر 1980، ص 238: 240. حيث يعترض تليمة بهذا على اعتبار الوحي نقطة بدء.

غير مسبقة دائرة حضارية استوعبت كل هذا لتمثل مرحلة جديدة، نقطة بدء جديدة، مُشكلة كل المسار التاريخي اللاحق؟!

ثم كانت لغوية الحدث القرآني، وما أدراك ما لغوية الحدث القرآني؟! إنها هي لا سواها التي تجعل من مشكلة الخصوصية أو الأصالة واقعاً شاغلاً لنا أكثر من أية أمة أخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التي لا تزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالباً أو وعاءً يملأ بالفكر مثلماً تُمَلَأُ السلة بالفاكهة، اللغة هي ذاها نسيج الفكر.

وقد مارس جلال الحدث القرآني نوعاً غريباً لعله مسبوق من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التي هي إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذي تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التي عد الوحي الإسلامي ذاته امتداد وتطويراً لها، نجد أن كل ما بقى في الوعي الجمعي من حأصل تاريخ ما قبل الوحي إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، وإما خيالات باهتة وأمساح شائثة لفرعون الجبار وإرم ذات العماد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأنثروبولوجية والأركيولوجية، وتجلت ذخائر أصول القوميات. كان تيار الوعي سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماماً في إطار الظاهرة القرآنية. فكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.

أما عن كون الوحي القرآني مركزاً نشأت حوله دوائر العلوم القرآنية، أى من حيث هو وحي تحول إلى حضارة، فهذا أميز ما يميزنا كامة. فقد

خرج تراثنا من الكتاب الوحي، كانت أولاً الانبثاق الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التي أسفرت عن جهاز اشتقاقى ونحوى وصرفى لا مثيل له فى لغات العالمين، لأن الوحي نص.. ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشف عن إعجازه يتبعهما الفقه وأصوله ليستنبط الأحكام قياساً عليه، والكلام من أجل عقلنته ليتطور إلى الفلسفة... مما جعلنا حضارة مركزية أى تدور حوله مركزها الثابت: الوحي.

هذا هو الفرق الأساسى المحورى، والجدلى بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة الغربية المسيحية التى أصبحت طردية بلا مركز، لأن الكتاب فيها قد خرج من التراث، ولم يخرج التراث من الكتاب⁽¹⁾. لم تكتب الأناجيل إلا بعد اكتمال الدعوة المسيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، ليست سابقة عليها أو مصدراً لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سيمون R. Simon وجان أوستريك J. Austric الذى أثبت أن كثيراً من التحريف والتبديل والتغير وقع فى الكتب المقدسة.

أى أن الموروث التاريخى لم يثبت أمام النقد. ولعل لسنج من أكثر علماء اللاهوت جرأة فى الإشارة إلى الأساس التاريخى الهش للمسيحية بعد اكتشاف التحريف فى الكتب المقدسة إذ يقول: «لماذا لا يستطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشة - فيما يبدو - أن يرشدنا إلى أفكار أكثر دقة فيما يتعلق بالطبيعة الألهية وطبيعتنا الخاصة وبعلاقتنا مع الله، وهى

(1) لسنج، تربية الجنس البشرى، ترجمة حسن حنفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1 سنة 1977. من مقدمة بقلم المترجم ص40

الأفكار التي ما كان باستطاعة العقل الإنساني أن يصل إليها بمفرده⁽¹⁾. أما عن قواعد الايمان، فلم يفت لسنج أنها لم تستنبط من كتابات العهد الجديد، فقد وجدت قبل أن يوجد سطر واحد منها⁽²⁾. وينطلق لسنج من هذا إلى دعواه «للدين الطبيعي» الذي يلغى المسيحية ذاتها، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير ويراه حنفي من عناصر التحرر في الغرب، مثلها هو «الدين الذي كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام»⁽³⁾ أو العلمانية التي هي معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما.

هاهنا التوقف ضروري للإشارة إلى أن ذلك الصراع الديني الذي كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية - صحيح العقيدة في الشرق، بمنأى عنه. وكما يقول هوaitهد، نظرت إلى حركة الإصلاح الديني بلا مبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور الداخلية التي تخص الشعوب الأوروبية⁽⁴⁾. فهل يشفع هذا في تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والمسيحيين. وهو في الواقع لا يلتفت إليها، ولا حتى في الجزء الثامن والأخير من عمله «الدين والثورة في مصر» والذي يحمل عنوان: «اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية»!

إن حنفي يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحي محور التقابل بين الأنا

(1) المرجع السابق، فقرة 77، ص 284.

(2) المرجع السابق، ص 308.

(3) حسن حنفي، دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة، 1988، ص 185.

(4) A.N. Whitehead, **Science and Modern World**, Collins, Cambridge, 1975.

والآخر الغربي. والواقع أن هذا التقابل قائم في محور أقوى من كل ما دار حوله فيلسوفنا. ذلك أن الوحي / الدين السماوي نبت من بيئة الشرق.. أو هبط عليها... تعبيراً عنها وسداً لاحتياجها وكمالاً لها، بينما الدين بالنسبة للآخر الغربي أيديولوجية مستوردة إن جاز التعبير، جاءها من بيئة أخرى مستجيباً لظروف أخرى. فكان من الطبيعي أن تمثل فترة العصور الوسطى الدينية فأصلاً غريباً في الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه في عصر النهضة، وتعود إلى مصدرها الإغريقي، ولن يمانع فيلسوفنا في اعتبار أثر المصدر اليهودي / المسيحي على الواقع الغربي الن في صورة (رد الفعل) والرفض الذي يغذى عداؤهم للشرق.

لماذا لا يلتفت حنفى لهذا؟ إنه يركز - غير آبه بخطورة المردود على الواقع المصري - على هشاشة الموروث التاريخي للمسيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الغرب الاستعماري المسيطر ليجعل من هذا إيذاناً بانتقال دوره الحضارة إلى الأنا، إلينا جميعاً - ميلمين ومسيحين؟ فتلك الهشاشة هي ما جعل العقل الأوربي غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز، وهي ما جعله حائراً متذبذباً، تطوراً بلا بناء، متجهاً نحو أفول ونهاية حتمية. يسير حنفى بهذا إلى آخر المدى، يستغله أيما استغلال في جدل الأنا والآخر الذي طرحه⁽¹⁾... فيجعل القرآن أساساً لنقد

(1) عالجت هذه القضية في مقالي: جدل الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر، مجلة القاهرة، العدد 151، يونيو 1995. ص ص 213 - 224. وأعيد نشرها في كتاب حمل عنوانها وضم دراسات أخرى لكتاب آخرين، وهو كتاب **جدل الأنا والآخر: قراءات نقدية في فكر حسن حنفي في عيد ميلاده الستين**، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1997. ص ص 181 - 196.

الكتب المقدسة السابقة، وذلك لثبوته ولأنه يمثل اكتمالاً للأديان وتحقيقاً لغايتها، مما يجعل حضارة الإسلام هي الوريث الطبيعي لفلسفة التنوير التي كان نقد الكتب المقدسة من روافدها الهامة وعلى الرغم من أن الغرب - والشرق الأقصى أيضاً تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعصرين أو مرحلتين، يصبر حنفي على أنها المرحلة التي سترثها نهضتنا المعاصرة!! مستندين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة... إلخ.

ثالثاً: الوحي والواقع

لكن يمكن الآن أن نتفهم قول فيلسوفنا: «أهم ما يميزنا كامة، سواء إذا كنا مجتمعاً حالياً أو حضارة سابقة هو أننا قد تلقينا (وحياً) يمتاز على الأقل بخصائص ثلاث: أنه آخر مرحلة من تطور الوحي في التاريخ ابتداء من آدم حتى محمد، وبذلك يكون لدينا الوحي مكتملاً في صورته النهائية، يمكن أخذه كأصل للشرائع، ودون انتظار تغيير أو تبديل أو نسخ. ثانياً: أنه محفوظ كتابة بين دفتي القرآن، وبذلك آمن خطورة التحريف التي انتابت الكتب المقدسة الأخرى من إنجيل وتوراة عند بني إسرائيل، أي أنه ليس وحياً معطى، ولكنه وحي مُنادى به اقتضته أحوال الناس واحتياجاتهم، تأتى كل آية كحل لموقف، ثم تُجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن، فأهم ما يميزنا عن الأمم والحضارة الأخرى هو هذا القرآن»⁽¹⁾.

وأهم ما يلفتنا إليه هذا الاقتباس كيف أن الوحي منادى به، لم ينزل دفعة

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج 2: في الفكر الغربي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1976 ص 165.

واحدة، بل منجها، هو تواتر من حلول لمشكلات واجهت الفرد الجماعة. وذلك قريب مما أسماه أمين الخولي «وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية»⁽¹⁾ وكان أساسا قامت عليه مدرسته في التفسير الأدبي للقرآن موضوعا موضوعاً لا سورة سورة، أو آية آية؛ مما يمثل نقضا للتفسير الحرفي الجامد. هذا النقض تسير فيه ركاب مشروع «التراث والتجديد» إلى مراسى أبعد.

غير أن حنفى ركز تركيزا على (أسباب النزول) و(الناسخ والمنسوخ) لتبيان العلاقة الحركية المستمرة بين النص والواقع، وجوده في الزمان وتناميهِ مع التاريخ. إن الواقع أساس الوحي. و(أسباب النزول) عند الأقدمين هي معرفة الأصل لقياس الفرع عليه ولكن هذا الأصل الذى هو الواقع يعنى «في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له»⁽²⁾. أما الناسخ والمنسوخ، فيدل على أن الفكر يتجدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته وهذه كما يقول حنفى: «عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادى على الفكر ويطلبه، الفكر ياتى مطورا للواقع ويوجهة نحو كماله الطبيعي ثم يعود الواقع فينادى فكراً أدق وأحكم، حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً، يجد فيه الواقع كمال الطبيعي» (مج 2/ 504). وها هنا مفتاح التجديد وإمكانيته؛ فهذه العلاقة بين النص القرآنى - وبالطبع الأحاديث الشريفة أيضاً - وبين الواقع، جعلت النص - وبالتالي العلوم التراثية - ينشأ من قلب الواقع وينمو في أعطافه، فتكون إعادة بنائنا لتراثنا من قلب مستجدات واقعنا، طبقا لاحتياجاته، وتحقيقاً لمصلحه.

(1) أمين الخولى، مناهج تجديد: في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 233.

(2) حسن حنفى، التراث والتجديد، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1987، ص 13.

ركز حنفي على (أسباب النزول)، (والناسخ والمنسوخ) لتبيان التفاعل بين الوحي والواقع، لم يلتفت لأهمية (المكي والمدني). والحق أنه إذا كان علم أسباب النزول يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، فإن علم المكي والمدني، يكشف عن «ملاحمة العامة»⁽¹⁾. وتمثل الفروق الدلالية والمضمونية والتركيبية بين المكي والمدني أقوى وأبلغ الشواهد على عمق التفاعل بين الواقع والوحي، ودور هذا التفاعل في النص القرآني. ومن الوقائع شديدة الدلالة على هذا أن الآيات المكية تميل إلى إقرار الحرية أو الاختيار، حيث كان التحريض والتثوير هو المطلوب، والحرية والثورة قرينتان، بينما تميل الآيات المدنية إلى جانب الجبر، حيث لم تعد الحرية/ الثورة من المهام المنوطة بالوحي، بل العكس فدور الوحي المدني كان في تأسيس وإرساء الوعي الجديد والنظام الجديد. وثمة أيضاً التفرقة بين «التشريعات العامة» التي ترسخ الوعي بالنظام الجديد، وبين التشريع الموقوت، كقانون الأخوة بين المهاجرين والأنصار، قام مادامت الحاجة إليه قائمة، ثم نسخ فيما بعد اعترافاً بالتغير والتطور⁽²⁾.

استمرارية هذا التفاعل مع الواقع وتوأصليته في كل العصور، إنما تسوغها وتعزدها قواعد تجديد علم أصول الفقه «المأخوذة من منطق اللغة»⁽³⁾؛ حيث نجد الحقيقة والمجاز⁽⁴⁾.. الظاهر والمؤول.. المحكم

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط1، 1990، ص 85.

(2) حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط6، 1988، ص 354، 356.

(3) حسن حنفي، دراسات إسلامية، الانجلو، القاهرة، 1981، ص 80.

(4) الحقيقة والمجاز أهمها نظراً لطبيعة اللغة العربية التي جُبلت بلاغتها على التقابل=

والمتشابه.. الواضح والخفى... المبين والمجمل.. الأصل والفرع... الخاص والعام... المقيد والمطلق...

الشق الاول من كل زوجين: الحقيقة والظاهر والمحكوم والواضح والمبين والأصل والخاص والمقيد هو الثابت التراثي ذو المعنى الواحد المحدد. أما الشق الثانى فهو المتغير الذى يفتح المجال للاجتهد والفعل الإنسانى والتجديد. فى المجاز والمؤول والمتشابه والمجمل والعام والمطلق.. النص يعطى معانى عديدة، متغيرات أو بدائل فيفسح المجال أمام العقل البشرى لاختيار إحداها، وفقا لاحتياجات الأمة وتحقيقا لمصالحها.

إننا نستقرئ من أعمال حنفى ثلاثة مسوغات لتجديد علم الكلام: أولا: أسباب النزول، وثانيا: فى الناسخ والمنسوخ، أما ثالثا: فختم النبوة الذى لا يعنى توقف التاريخ والتطور، بل يعنى اكتمال الوعى الإنسانى واستقلال الإرادة والعقل وتستمر النبوة فى العلم، فالعلماء هم ورثة الأنبياء، وفى أعمال العقل، والاجتهاد والنظر والدراية والاستدلال⁽¹⁾. منهج العقل إذن هو التطور الطبيعى للنبوة، واستمرارها هو القدرة على تحويل الوحي إلى سلوك ونظام... إلى حضارة، فالعقل منشئ الحضارة، ولكن العقل دون نص أو تجربة أو واقع ينتهى إلى تأمل خالص، وصورىة فارغة، والنص دون عقل ودون واقع ينتهى إلى ثبوت وجمود ضد الحضارة، ومشروع «التراث والتجديد»

= بينهما. انظر: أبو الحسن البصرى، المعتمد فى أصول الفقه، ج1، تحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفى، المعهد الفرنسى، دمشق، 1964، ص 16 وما بعدها

(1) د. حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر، ج2: الدين والتحرر الثقافى، مكتبة مدبولى، القاهرة 1988، ص 70: (مج1: 311، 404)

قائم على النص أو (الوحي) والعقل والواقع، إنها المقومات الثلاثة في نظرية المعرفة والعلاقة بينها تحددها تلك المسوغات الثلاثة للتجديد، فنخرج بالفهم المقاصدي للوحي أو الشرع.

الشريعة لم توجد إلا بقصد حفظ مصالح المسلمين في الدنيا والدين. ونذكر في هذا الإمام الشاطبي الذي أرسى في القرن الثامن الهجري علم مقاصد الشريعة في كتابه الموافقات في أصول الشريعة، وقد اهتم بهذا الكتاب محمد عبده، وكان ينصح تلاميذه بدراسته⁽¹⁾. الفهم المقاصدي يعني رفض المنهج الجامد والتفسير الحرفي للقرآن، فالأسبقية للواقع، والعقل أساس النص كما ذهب المعتزلة، وإن كان مشروع «التراث أو التجديد» سيذهب أبعد كثيرا كثيرا مما ذهبوا.

ويبقى القرآن دائما نقطة الارتكاز الأولى، على أساسه نشأت كل مكونات التراث الإسلامي، منها علم الكلام القديم... وأيضاً الجديد.

رابعا: أنسنة الكلام

والنقلة المحورية في علم الكلام الجديد تتركز فيما يمكن أن نسميه «أنسنة» هذا العلم.

فقد غاب عنا الإنسان المتعين بموقفه وصراعه في تاريخه، ومهمتنا «اكتشاف الإنسان الغائب من تراثنا القديم، الممحو في وجداننا المعاصر. الإنسان كامن في تراثنا لكنه مغطى ومستور، وعصرنا الحالي هو عصر

(1) على أومليل، التراث والتجاوز، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1993، ص 6

الإنسان. وبالتالي تكون مهمة عصرنا إبراز المستور والكشف عن الإنسان، وتلك هي مهمة (التراث والتجديد) في أولى محاولاته لإعادة بناء علم أصول الدين (=علم الكلام) على أنه علم الإنسان⁽¹⁾.

ربما غاب الإنسان عن فكر الأقدمين وكلامهم، إلا أنه كان حاضراً في واقعهم وفي فعلهم، كان الإنسان قديماً هو حامل الوحي وفتاح البلاد وصانع الحضارة والفيلسوف والعالم. تبدلت الأوضاع بعد انقضاء السبعمئة الأولى، وبقي لنا منها تراث أغفل التنظير للإنسان من حيث هو في تاريخه، لاسيما بعد سيادة الاشعرية في هذا التراث الباقي، وقد ساهمت في تكريس غياب الإنسان و«اعطت الأولوية لله في الفعل وفي الحكم وفي العلم»⁽²⁾.

وانقسمت الفلسفة إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. ولم يعرف التصوف الإنسان إلا من حيث هو ذوق وعاطفة وقلب: ذاتية محضة ينتهي بها المطاف إلى الفناء في الله. ولئن كانت الشريعة تقصد الإنسان أو وجدت من أجله، فإن الإنسان في وعينا الشعبي هو الذي يقصد الشريعة التي وضعت من أجل صلاحه؛ وكأنه هو الذي وجد من أجلها⁽³⁾. إذن ليس بدعاً أن ينقطع التوحيد عن الإنسان، ويرتد في علم الكلام القديم إلى مشكلة الذات والصفات، حتى قيل إنه علم أصول الدين أو علم التوحيد أو الفقه الأكبر.... أو علم الذات والصفات.

(1) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 104.

(2) محسن المبلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، قراءة تحليلية نقدية، قرطاج، ط 2، 1983، ص 21.

(3) حسن حنفي، دراسات إسلامية، ص 393 وما بعدها.

يتماهى حسن حنفي في إدانه علم الكلام والتراث القديم، لغياب الإنسان منه. ويبدو لي أنه يتجنى على التراث ويحملة مالا يطيق، فتصور الإنسان المتعين في موقفه التاريخي، والذي يبحث عنه حنفي لم يتخلق إلا في العصور الحديثة، مع تخلق مفهوم الحداثة ذاته، ولا مندوحة عن الاعتراف بأن الحقبة البرجوازية من التاريخ الأوربي هي التي قدمت مفهوم الإنسان الفرد المتعين وفرضته بقوة على مسرح الفكر الفلسفي، إن لم تنط به دور البطولة. ووأصل المفهوم نماء حتى فجر الثورة الفرنسية، أما مع الثورة الصناعية فقد تطور في الفكر الاشتراكي ليصبح الإنسان المتعين في موقفه التاريخي وصراعه الطبقي، وطبعاً عبر معبر متين هو التنوير الذي صقل مفهوم الإنسان الفرد وقواه العاقلة، إلى أن انطلقت به العلوم الإنسانية، فضلاً عن الانطلاقة المضادة المعروفة في الفلسفات الرومانتيكية التي تحطم أطر القوانين العلمية وقوالب المذهبية، إمعاناً في تأكيد الإنسان الفرد الفريد.

والآن ما معنى الحديث عن أن الإنسان لم يتبلور كمقولة محورية في تراثنا سوى أنه لم يتحول إلى مركز ومبتدأ ومنتهى على غرار ما حدث في الحضارة الأوربية؟ يبدو حنفي هنا وهو يريد أن يحذو حذوهم باعاباع، وذراعاً بذراع، وبينها تحذرننا فاتحة كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» من مثل هذا الحذو، نراه يريدنا أن نستبدل المركزية الإنسانية بالمركزية الإلهية تماماً مثلما فعلوا، ويستبد به الحماس، وكأن العالم لن يتسع للإنسان إلا بهذا. وإذا كان عالم الغرب قد ضاق حول الإنسان حتى أصبح خانقاً. فلماذا لا يتسع عالمنا لله وللإنسان معا ليكون أكثر اتساعاً ودفعاً، بل وأكثر إنسانية؟ أجل نريد إثبات الإنسان وتجاوز غيابه، لكن لا داعي للتطرف في هذا والانتهاء إلى الإنسان فقط. من ناحية أخرى يصعب الخوض في ترديات

الحضارة الغربية من جراء انكبابها المحموم على محور الإنسان الفرد.. ليكون حنفى في غمار تحمسه المشبوب لإعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من الإسلام، إنما يستورد أيضاً سلبيات الغرب!

على انه قبل الحقبة البرجوازية، غاب الإنسان ليس فقط عن التراث الإسلامى كما يرى فيلسوفنا بل غاب من كل تراث قديم سواء إسلامى أو لإسلامى، ومثلما غاب بين طبيعيات الإسلاميين وإلهياتهم، تاه في مدينة الله لأوغسطين، وفي سائر المدن التى عاش فيها أو نظر لها خلفاؤه من فلاسفة المسيحية، وقبلاضاع بين المثل الإفلاطونية وجدلها الصاعد والهابط، وبين الجوهر الأرسطى وعلمه الأربع... إلخ.

وأرسطو هو الذى أسقط التاريخ من تصنيفه للعلوم، لأنه مجال التغير والإمكان وعالم العلم مجاله الضرورى فقط، هذا رغم ان اليونان شهدت مؤرخين عظاما «وتبعهم الإسلاميون حين اقتدوا بتصنيفه للعلوم؛ فأسقطوا هم أيضاً التاريخ»⁽¹⁾. أيضاً رغم ان الإسلاميين شهدوا مؤرخين عظاماً تجاوزوا تأريخ الأحداث إلى تأريخ الشعر وطبقات الشعراء والملل والنحل.. وها هنا يتقدم ابن خلدون الذى أحدث قطيعة معرفية في الفكر القديم بأسره، حين اهتم في شبابه بأرسطو وبابن رشد، لكنه خرج عن هذا أو قطعه، وقال إن (تبدل الأحوال) ليس من قبيل العوارض، بل يخضع لقانون ثابت هو (قانون العمران) الذى يؤسس علما حقيقياً.

على أننا لا نبحت في - أو عن - التاريخ من حيث هو علم، بل من حيث هو فاعلية ومجال الإنسان، الذى يجعل عالمه مختلفاً عن عالم الحيوان، من

(1) على أومليل، التراث والتجاوز، ص.6.

حيث هو صيرورة الحضارات وسيرورة الثقافات، التغير هو الذى جعل الإنسان الكائن الوحيد الذى صنع التاريخ وتراكماته، فكان الوحيد الذى يعيش معنى الزمان فيعرف التقدم والصعود واختلاف اليوم عن الأمس.

ومع استمرار تراثنا فينا وبنا، وبغياب الإنسان ذى التاريخ منه، غاب مفهوم التقدم من وعينا القومى، بل قام هذا الوعى على مفهوم «القهقرى» أى التقدم بالرجوع إلى الوراء.. إلى عصر ولى وفات⁽¹⁾. لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجاً فى وعينا القومى إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانية، وأصبح الإنسان والتاريخ ثورة فى وعينا ومحوراً للكون ومركز تصورنا للعالم.

يقول حنفى: «كان التوحيد قديماً علماً لله مع إنه فى الحقيقة علم للإنسان، وبالتالى يكون موضوع العلم الإلهى هو الإنسان»⁽²⁾. فقد كان الوحى - الكلام - مقصداً نازلاً حول موضوعه: الإنسان، وبدلاً من أن يتطابق العلم مع قصد الله وموضوعه وكلامه، ويتجه نحو الإنسان وتطویر واقعه، عارض هذا المقصد واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة، بعد أن شخّص الألوهية، وكرس الكلام لتثبيت هذا التشخيص الذى سلب عن الإنسان ماهيته ليتركه مغترباً، وعلى علم الكلام الجديد أن يعدل الوضع المقلوب ويكون أنثروبولوجياً، وليس ثيولوجياً - أى علماً إنسانياً وليس علماً إلهياً (مج 2، 607 - 608).

بأنسنة العلم يكون تصحيحه وأداؤه دوره، والقضاء على اغتراب الإنسان.

(1) هذه هى المقولة التى تتبوار حولها الحركات الإسلامية المتطرفة المتعصبة.

(2) حسن حنفى، قضايا معاصرة، ج 1، ص 49.

هكذا يكون الإنسان وتاريخه محور الارتكاز والمفهوم الأساسي في علم الكلام الجديد، والهدف إثبات حضوره، كتجاوز لغيابه من علم الكلام القديم.

خامسا: اغتراب أم استغراب:

وعلى الفور يبرز أمامنا الآن لودفيج فيورباخ (1804-1872) ويفرض نفسه علينا، لنجد الموضوع وقد تحدد بمعاله فلسفته. وفيلسوفنا حنفي الذي يصر إصراراً يكاد يكون هزلياً، على نفى الأصول والعناصر والمناهج - ولن نقول التوجهات - الغربية لفلسفته، يحلو له أيضاً الاعتراف بأنه «فيورباخي»⁽¹⁾، مثلما هو فينومينولوجي وهيجلي وماركسي... وهو بالفعل هكذا جميعه معاً. وفيما يختص بعلم الكلام، نجده فيورباخياً أولاً وأخيراً، لخص مهمته في نقل الفيورباخية من اللاهوت المسيحي إلى الكلام الإسلامي.

فقد قامت فلسفة فيورباخ من أجل الكشف عن الاغتراب الديني، والقضاء عليه؛ بجلو جوهر المسيحية في أن الإنسان هو الله والله هو الإنسان. سر اللوجوس الإلهي هو الماهية الإنسانية، الدين هو علاقة الإنسان بماهيته الخاصة، وإذا كان الاغتراب هو انقلاب الأنا إلى آخر؛ فإن هذا الانقلاب يحدث أساساً في تحول الإنسان إلى الله، بعد أن يقذف

(1) حنفي، دراسات فلسفية، ص 403، كان من الضروري ان نعتمد في هذه الفقرة بالذات على دراسة حسن حنفي المنشورة في هذا الكتاب: (الاغتراب الديني عند فيورباخ، ص 400: 445) بل حاولت قدر الإمكان الاعتماد على نفس ألفاظ وتعبيرات حنفي.

بنفسه خارجها، ويشخصها في صورة آخر يؤلهه ويعبده. الصفات الإلهية في جوهرها صفات إنسانية، وبالتالي الذات أيضاً إنسانية، الله هو الإنسان المغترب عن ذاته الإنسان هو الله بعد أن يستعيد صفاته التي خلعها عليه، بعد أن يعود إلى عالمه العيني، اغتراب الأنا كما أوضح فشته Fischte (1762 - 1814) هو خلقها لعالم موهوم مجرد لا حياة فيه ولا صراع، فكان الاغتراب الديني تضحيه بالعياني في سبيل المجرّد وقضاء على الإنسان في سبيل الآخر الذي تم خلقه وهما وخداعا، التفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان، وعالم الدين اغتراب عن عالم البشر، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الناسوت، لذلك يستعمل فيورباخ اللاهوت باعتباره مرضا نفسيا، يعبر عن اهتزاز شعوري وهلوسة واضطراب.

ومن أجل القضاء على هذا يعمد أولاً إلى إرجاع النصوص الدينية إلى الواقعة الإنسانية تمهيداً لتحويل ثيولوجيا الدين / الماهية الزائفة إلى أنثروبولوجيا الدين / الماهية الحقيقية. وجود الإنسان هو عين ماهيته، والوعى يجعل ماهية الإنسان هي عين موضوعه، الوعى بالله هو وعى الإنسان بذاته. الإنسان هو الأنا والآخر: الذات والموضوع. ولما كان الدين هو الوعى باللانهاى، فإن وعى الإنسان بماهيته يكون لا نهائياً دون أن يكون وعياً بوجود لا نهائى. هكذا يقوم فيورباخ بأنسنة اللاهوت وإعادة إلى الموقف الإنسانى ليقضى على اغتراب الإنسان، وقذفه نفسه خارجها ليؤلمها.

وعلى خطوط موازية، سيقوم حنفى بأنسنة علم الكلام متذرعا بان هذا هو ما حاوله الإسلام قبل فيورباخ بثلاثة عشر قرناً، « كانت الحضارة الغربية كلها منذ الإصلاح الدينى وعصر النهضة، حتى فيورباخ والهيكلين

الشبان، ما هي إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام وواقعته ورفضه للكهنوت والأسرار، وتأكيد له للعقل والوحي»⁽¹⁾.

هل حقاً هذا هو عين ما حاوله الإسلام؟ يستحيل التملص من توقف معارض هنا.

لعل فيورباخ له الحق في مثل هذا الانشغال بالاغتراب الديني، لأن الدين السماوي المؤله - كما ذكرت - غريب فعلاً عن الحضارة الغربية، أتى لها من بيئة أخرى وحضارة أخرى؛ لذلك فإن فيورباخ يعبر عن اتجاه عام متأصل في الفكر الغربي. يمكن أن نتلمسه منذ طاليس أول الفلاسفة الذي أنكر هو وفريق من زملائه الطبيعيين القبل سقراطيين فكرة الألوهية وأفلاطون الذي رأى الإله مجرد صانع، وأرسطو الذي حوله إلى مبدأ عقلي صوري مُصمت ثم أبيقور الذي جعله يدير ظهره للعالم تحريراً للبشر من القهر والخوف. وحين أغلقت العصور الوسطى - الفأصل الغريب - أبوابها تماماً، انفسحت الحلبة للمقابلة الغربية بين الله والإنسان، وأنه لا سبيل إلى الأخير إلا بقهر الأول، فتصاعدت في القرن الثامن عشر نزعات الإلحاد مع بايل (1647 - 1706) وفونتنيل (1657 - 1757) لتؤكد أن الدين مجرد منتج صناعي هدف به رجال الدين السيطرة على البشر.

ثم جاء القرن التاسع عشر بفورباخ ورفاقه الهيجليين الشبان اليساريين، ليضعوا على عاتقهم مهمة مقدسة هي تحرير البشر من ربقة الألوهية والخرافة الدينية نشداناً للإنسان الذي مسخته التجربة الدينية،

(1) المرجع السابق، ص 445.

فيسترد المزايا والصفات والحيثيات التي خلعها زوراً وبهتاناً على الألوهية. حاول كل من الهيجلين الشبان تحقيق هذا بطريقته، بخلاف فيورباخ حققها ماكس شتيرنر بتأكيد ذات الفرد الواحد الأحد الذي يسحق الدولة والمجتمع والأسرة وكل شيء ومن قبل ومن بعد الدين وكأنه يرفع شعار «لا إله إلا أنا»⁽¹⁾ ويحققه برونو باور باكتشاف الوعي الجمعي كماهية للدين، وشتراوس باكتشاف الاسطورة أساساً للدين، ويأتي دور كارل ماركس الشاب ثم الفيلسوف وهو الدور المعروف جيداً. وأسفر هذا عن إعلان نيتشه الشهير «الله مات» وهو - كما لاحظ زكريا إبراهيم - ردد كثيراً من أفكار شتيرنر ترديداً حرفياً، ونيتشه بدوره يقف وراء الانتشار الواسع للوجودية الملحدة في القرن العشرين. هذا بخلاف امتداد تأثير برونو باور على دوركايم، وتفسيره الشهير للدين كمحض منتج للعقل الجمعي وتسليم علم الاجتماع الغربي بهذا، ثم ظهور علم الاجتماع الديني.

وعلى الرغم من جهاد الهيجلين الشبان الضاري والمظفر، لم يحط الفكر الغربي الراية وواصل في القرن العشرين حربه الضروس ضد الألوهية، وكأنه لم يسترد الإنسان بعد. يتجلى هذا بصورة خاصة في محاولات تجديد التناول الماركسي للدين، منذ روزا لوكسمبورج حتى إرنست بلوخ، مروراً بماكس هوركهايمر في كتابه «عقيدة المسيح - 1930» ولوسيان جولدمان في كتابه «الرب المحتجب - 1955»، وجمع آخر غفير من فلاسفة الغرب، نظروا إلى الدين من نفس منظور فيورباخ: نتيجة للاغتراب، وضع مقلوب، استلاب لذات الإنسان، خروجاً من واقع محبط، سجل رغبات وأشواق

(1) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، د.ت. ص 192.

واحتجاجات عاجزة... إلخ، والموقف الحقيقي للإنسان هو الإلحاد. ولم يتوان إرنست بلوخ في تأكيد أن المسيحي الحقيقي هو الملحد، والملحد هو فقط الذى يستطيع أن يكون مسيحياً حقيقياً. فلو أن الحضارة الغربية تنسج للألوهية لما تأزم إنسانها المعاصر هكذا، وبعد كل ما أحرزه من مجد طبق الخافقين، فى الأرض.. وفى السماء أو الفضاء.

فى هذه الملحمة، لاشك أن فيورباخ يلعب دوراً من أدوار البطولة، ولكن لماذا يحذو حنفي حذوه، ويستن سنده باعاً وذراراً بذراع وشبراً بشبر، حتى إذا دخل حجر ضب دخله وراءه؟! وعبر صفحات من 'من العقيدة إلى الثورة' تعلقو حدة الصراع مع المفهوم التقليدي المشخص المفارق للألوهية إلى درجة تثير الدهشة «والاستغراب»، وكأن العلاقة بين الله والإنسان لا تتخذ إلا تلك الصورة العدائية الانفصالية (إما...أو)؛ فحنفي لا يرى فى الألوهية المفارقة إلا ما تراه العيون الغربية التى تشبه عيون الثعابين، وعبر عنه فيورباخ: قوة القهر والاستلاب والاعتراب.. ولا يرى حنفي أبداً فى الألوهية ما تراه العيون المشرقية الحوراء: قوة التأييد الدافعة للبذل والعطاء والإيثار والتضحية والشهادة؛ فلا يرى فى أسماء الله الحسنى ما رآه جمهور الفقهاء وعنى بتبيانه الإمام الغزالي: مُثل عليا كى نتبارى فى التحلى بها.... بل رآها الذات المسلوكة والأحشاء المبقورة والأنا المسحوقة والإنسانية المنهوية... هكذا!!

وحينما يسرف حنفي فى انشغاله بالاعتراب الدينى الفيورباخى، ويطنب فى الحديث عن قهره، يكاد حديثة يبدو بلا معنى فى بيئة مشرقية على العموم ومصرية على الخصوص، والدين - فيما يقال - اختراع مصرى، هاهنا

خصوصيتنا الأيديولوجية وعالمنا المختلف، لماذا يجد حنفي في إلغاءه؟ لماذا لا يتسع مشروعنا الحضاري لله والإنسان معا. كان يكفي الصراع مع غياب الإنسان والتاريخ من وعينا، مع تراثنا الذي اجتهد في تدمير الطبيعة وتحقير شأنها متوهما أنه يفعل هذا لحساب الله، لكنها أرض الفلسفة الرجراجة التي تغري بالانزلاق والجنوح إلى الموقف الحدى.. إلى آخر المدى.. إلى حيث سبق أن ذهب فيورباخ.

لا يعد فيورباخ من عماليد الفلسفة الغربية أو الرواد فيها، مع هذا تبدو فلسفته بأسرها في ناظري حنفي، وكأنها من أهم إيجابيات الغرب التي لا ينبغي التواني في إعادة بنائها بوصفها نابعة من الإسلام، مستعينا بتصور ابن عربي للإنسان الكامل، فتتحول الفيورباخية - بقدرة قادر - إلى أهم معابر انتقال دوره الحضارة من الغرب إلى الشرق.

تتوازي الخطوط مع الفيورباخية إلى خطوة أبعد، لكنها تبدو أكثر فاعلية، ولن تشير خلافا. ذلك أن أنسنة علم الكلام الجديد ليست في حد ذاتها هدفها أو غاية، بل هي وسيلة أو خطوة نحو تحويله إلى قوة تثوير، إلى أيديولوجيا تعمل على تنهيض الجماهير، الغاية هي أدلة العلم وتسييسه. وإذا كان علم الكلام القديم حاول إخراج الفكر العلمي من ثنايا الفكر الديني، فإن علم الكلام الجديد يحاول إخراج الفكر العلمي الاجتماعي من ثنايا الفكر الديني العلمي (مج 1 - 526 - 527) ليسير الفكر من: الديني ← الديني العلمي ← العلم الاجتماعي بمعنى الأيديولوجي. إن فيلسوفنا يؤدب كل شيء فما بالنا بالاجتماعي.

وفي هذا نجد فيورباخ قام بأنسنة اللاهوت والقضاء على الاغتراب ليعيد

اكتشاف الله كنشاط وفاعلية في العالم، بمعنى لا ينفصل عن الأيديولوجية. فكيف كان هذا؟

نلاحظ أن هيجل في كتاباته اللاهوتية الأولى التي تعرضت بالنقد للمسيحية التاريخية، قدم ما يمكن اعتباره أولى معالجات الاغتراب الديني، وقد استفاد منها فيورباخ بعد أن نقل مفهوم الاغتراب الديني كما رأينا إلى مضمون واقعي محسوس؛ فلم يعد ميتافيزيقيا عائدا إلى الخطيئة الأولى، أى لم يعد سمة مميزة للوجود الإنساني في العالم بما هو كذلك، بل أصبح الاغتراب الديني مع فيورباخ مرتبطاً بالمصير والصراع بين الأفراد والسلطة، وهذا يجعل الدين قوة ثقافية، ذات مظاهر اجتماعية أنثربولوجية، لمواجهة التسلط والقمع وعدم تحقق الفاعلية الإنسانية⁽¹⁾ باختصار أيديولوجيا تشويرية.

سادسا: الدين.. الظاهرة والشعور

هذه الأيديولوجيا التشويرية مبتدؤها أنسنة علم الكلام الجديد، وفي هذا كان الإنسان دائما - قبل فيورباخ وبعده - هو أساس كل وجود ومعامل فهمه، والوحى القرأني ذاته أصبح علما إنسانيا بمجرد كتاباته وقراءاته. وقد تحول إلى علوم إنسانية خالصة، مثل علوم اللغة وعلم التفسير وعلم القراءات... وعلوم أخرى فرعية متضمنة في علوم القرآن، مثل علم أسباب النزول، وعلم الناسخ والمنسوخ وعلم المكي والمدنى، وعلم المحكم والمتشابه وعلم مناسبة

(1) د. رمضان بسطاويسى، الاغتراب الديني وثقافة المؤسسات، في: قضايا فكرية: الأصولية الإسلامية في عصرنا، الكتاب الثالث والرابع عشر، القاهرة، اكتوبر 1993، ص 67.

الآيات والسور... الواقع أننا بشر، وكل ما نعلمه هو علم إنسانى. قدراتنا لا تسمح بما أدعاه القدماء من «علم إلهى» يزعم إصدار أحكام بشأن ذات الله وصفاته وعلاقته بالعالم، إننا لا تعلم إلا علما واحدا، هو العلم الإنسانى الذى ينشأ فى الشعور، يحلله العقل ويصدقه الواقع (مج 1/ 277 - 178).

ومن أجل أنسنة علم الكلام يتجه حسن حنفي إلى دراسة فلسفية تحليلية للإنسان من حيث هو منتهم لحضارة الإسلام، بتحليل أبعاد تكوينه الثقافى المتميز، ووصف وجوده الحضارى المتعين، وذلك عن طريق التعامل مع الأبنية النفسية التى تحركه - تحرك الجماهير وتعطيها تصوراتها للعالم وتمثل موجهاً سلوكها.

وهو يصطنع فى هذا أداة فعالة هى الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات، فيما أسماه بالمنهج الشعورى، الذى ينصب على تحليل الخبرات الشعورية المستقاة من الوعى، بوصفه نقطة الارتكاز الأولية المعطاة للشعور.

بعد أن تأكد الشعور التاريخى من صحة النصوص وشرعيتها، يقوم الشعور الاجتماعى بفهمها وتفسيرها.. وفهم وتفسير كل شئ، حتى علم الكلام القديم ذاته، فيتحول الخلاف بين الفرق إلى تحليل أبعاد الشعور.. ولا غرو، «فحقيقة الإنسان فى حياة الشعور التى تتمثل فى الإرادة الواعية القائمة على العلم، و كليهما التعبير عن الحياة» (مج 3/ 588). الشعور بمعنى الخبرة الحية المعاشة، هو فى رأى فيلسوفنا - وكل فينومينولوجى - مستوى أخص من الإنسان وأهم من العقل وأدق من القلب، وأكثر حياداً من الوعى، يكشف عن مستوى من التحليل، موجود ضمناً داخل علومنا التراثية⁽¹⁾.

(1) د. حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 122.

أى أن منهج تحليل الخبرات الشعورية ليس غريباً على الحضارة الإسلامية.. إذ يمكن أن نجده بوضوح في الطريق الصوفي، والأهم في المثال الفقهي، فهو منهاج شديد المواءمة لأصول الفقه ولتفسير النصوص. كان - أصلاً - المصدر الطبيعي للنص الديني في نشأته الأولى مُنجماً وفقاً لأسباب النزول، ومن حيث هو منهاج للتفسير يكشف عن الوقائع التي تتحدث عنها الأصول ودون تغليف لفظي⁽¹⁾.

إنه وعد فيلسوفنا بإعادة بناء إيجابيات الحضارة الغربية بوصفها نابعة من الإسلام، فما بالنا بالمنهج الفينومينولوجي، الذى هو عنده زُبد إيجابيات الغرب، وأهم جسور انتقال دورة الحضارة من الآخر الغربي إلى الآن، ذلك أن حنفى يفترض أن الفينومينولوجيا هى خاتمة مطاف الفلسفة الغربية والحضارة الغربية بأسرها، وعلينا أن نتسلم الراية ونبدأ الدورة الحضارية الجديدة!⁽²⁾.

لذلك يصير حنفى على فعالية هذا المنهج في تركيب المشروع برمته، وإعادة بناء تراثنا القديم بأسره، وليس علم الكلام فقط، وهذا الأخير مثلما تطور من مرحلة الحجة العقلية إلى مرحلة الحجة العقلية، يمكن أن يتطور الآن - في علم الكلام الجديد - إلى مرحلة التحليل الشعورى، إنه شعورنا نحن، وعينا نحن المنتسبين إليه، وتطور العلم ليلعب مرحلتنا الحضارية حق لنا، وواجب علينا، فيما يؤكد فيلسوفنا.

(1) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، ج1، ص 170 - 171.

(2) انظر د. بيني طريف الخولى، جدل الآن والآخر في الفكر العربي المعاصر: مناقشة التراث والتجديد نموذجاً، مجلة القاهرة، ع151، يونيو 1995، ص ص 214 - 224.

حسنًا! لكن جهد حنفي في استقصاء أصول هذا المنهج من تراث حضارتنا لا ينفى البتة أن ما يقصده ويعن في تطبيقه والاستفادة منه لا يعدو أن يكون المنهج الفينومينولوجي أو الظاهرياتي الذي وضعه أدموند هوسرل E.Husserl (1859 - 1938) ثم نما تطور خصوصاً مع موريس ميرلوبونتي M.Merleau Ponty (1908 - 1961). وهذا المنهج يعني تركيزاً خاصاً على الظاهرة، أي ما يظهر أمام الوعي. إنه يبدأ من الواقعة الأولية (وهي هنا: الوعي) المعطاة للوعي، المدركة حدساً. «وإذا سألنا هوسرل: ما هو الحدس؟ فإنه يقول: هو حضور الشيء نفسه للشعور أو الوعي - فالحدس يضعنا وجهاً لوجه أمام الشيء أو الموضوع»⁽¹⁾. إننا بإزاء الإحالة إلى الوعي، وقصدية الوعي أي قصده أو توجهه إلى شيء آخر سواه، إلى الواقع. العلاقة القصدية تجعلنا ننظر إلى الوعي كخبرة، ونفقط إلى فعلها الخاص. وبالقصدية والإحالة المتبادلة بين الوعي وموضوعه تنهار القسمة المصطنعة بين الذات والموضوع التي تحمل الطابع الخاص لما هو الإنساني - أي للتجارب الشعورية بوصفها معطيات واقعية، فتظهر الحقيقة على أنها تيار من الخبرات باعتبارها أفعالاً خاصة للوعي، ومن حيث هي بنيات وتراكيب لا تجارب شخصية. لا بد إذن من وصف المضامين الخاصة لما هو حاضر في الوعي.. في الخبرة أو الشعور، وتأويل الظواهر بحيث تعرض نفسها للتحليل في شكل خالص، لتكشف لنا عن الأشياء نفسها، عن الماهيات⁽²⁾. ومن ثم يقوم المنهج

(1) جان بول سارتر، تعالى الانا موجود، ترجمة حسن حنفي، (مقدمة بقلم المترجم ص 27).

(2) روديجر بوينز، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1988، ص 31 وما بعدها.

الفينومينولوجي / الشعورى على تعليق الظاهرة، (التراثية هنا) في حد ذاتها أو وضعها بين قوسيين ثم إعادة بنائها عن طريق تحليلها كما هي معطاه لوعى.. من حيث هي خبرة شعورية مندرجة في تيار الزمان.

المنهج الفينومينولوجي بهذا يفتح البوابة لتجديد علم الكلام، ولأنسنته المبتغاة، فكان تقويس علم الكلام القديم، وتحليل قضاياها - عبر المجلدات الخمسة المسهبة - لردّها إلى خبرات القدامى الشعورية والاجتماعية، تمهيدا لأن يُستبدل بها قضايا ذات مضامين جديدة مستقاه من خبرات هذا الجيل الشعورية: من الوعي المعاصر النازع نحو الإنسان، فكل الأبنية العقلية تعبير عن أوضاع شعورية واجتماعية. كانت أبنية القدامى تبريرات وصياغات لمشاعر التآليه، والعقل خادماً لها هادفاً إلى إعطائها أساساً نظرياً لتكون الإلهيات إنسانيات مقلوبة. سوف يتبدل وضعها في علم الكلام الجديد وتكون القضايا الإلهية الموجبة مجموع القيم من أجل تطبيقها عملياً، و«التوحيد العملي هو تحقيق الصفات الإلهية في حياة الأفراد والجماعات» (مج 2/ 660): تحقيق العقيدة والرسالة في التاريخ.

ويطل فيورباخ بتأثيره الطاغى على المشروع. وبدلاً من الاكتفاء بتمثيل الله لمثل العليا هي الأفق الإنساني المنشود، يقر حنفى صراحة بأن ذات الله صورة تشبيهية لوعى الإنسان بذاته، ومعرفة الله بالرجوع إلى هذا الوعي، واسترداد الإنسان لما خرج منه دفعا أو قصراً، ليعود إلى العالم ويقضى على اغترابه فيه (مج 1/ 305). فهل من الضروري أن نشعر بهذا الاغتراب مع فيلسوفنا؟ وماذا نفعل إذا بحثنا عنه فلا نجده في ظاهر الشعور - الفردى والجمعى - أو في باطنه؟

المهم أن علم الكلام القديم، انطلق عن أصلين هما الإلهيات (=العقليات) والسمعيات (=النقليات) سيصبحان - كما اتفقنا - الإنسان والتاريخ.

الإلهيات ليست موضوعاً للمعرفة، وقد أشار القدماء إلى هذا حين قالوا: كل ما خطر على بالك فالله خلاف ذلك. وفي المبحث العمدة: الذات والصفات، كان جوهر وصفهم للذات «الإلهية» هو وصف للوعى الخالص بالذات الإنسانية، وللصفات وصف للوعى المتعين، إنها معا وصف شعورى للإنسان الكامل الذى ينبغى أن يمثل خبرة الجيل بعقيدة التوحيد. وعلم الكلام الجديد يؤنس الصفات الإلهية السبع: العلم والقدرة والحياة السمع والبصر والكلام والإرادة. العلم هو العقل النظرى والإرادة هى العقل العلمى، الحياة هى الوجود الذى يظهر من العقليين، أما السمع والبصر فمدخلان تجريبيان للعلم، الكلام تعبير عنه: نزول إلى الآخرين واتصال بهم، والإرادة لتحقيق القدرة بالفعل.

لقد تساءل القدماء: هل الصفات فى الله على الحقيقة وفى الإنسان على المجاز، أم العكس؟ إجابة علم الكلام الجديد فى العكس، أسماء الله صورة الإنسان الكامل لنفسه - كما أسهب ابن عربى - ولعالمه الطوباوى، لأعز أمانيه، للحلم الذى أجهضه واقع الهزيمة والقهر والتسلط؛ فتسود الأجواء حين تشعر الشعوب بالعجز عن أخذ حقوقها وتأكيد ذاتها. علم الكلام الشعورى يكشف عن الواقع والمثال. أسماء الله هى المشجب الذى تعلق عليه الأمة تاريخها سلباً أو إيجاباً، طبقاً للموقف الشعورى، لذلك يريد حنفى أن يضع من أسماء الله: الحرية (محمد رسول الله = محمد رسول الحرية) تعبيراً عن حاجتنا للتحرر، وسائر حاجاتنا المعاصرة التى يريد لها جيلنا ويفرضها

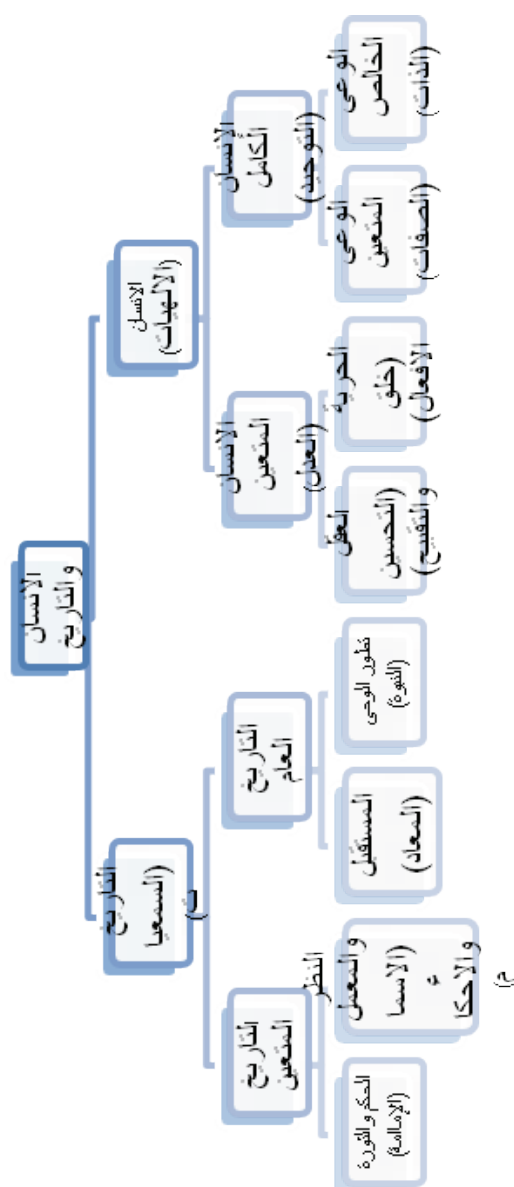
عليه واقعة: التقدم والعقل والطبيعة والوحدة والإنسان والتاريخ والمساواة والعدالة (مج 2 - 553)؛ فهكذا القضاء على الاغتراب الديني والعودة إلى العالم والعمل فيه والبقاء عليه، إثباتاً وتحقيقاً لموضوعية المبادئ التي تعبر عنها الأسماء الحسنى، والتي تبلغ ذروتها في التوحيد/ الإنسان الكامل. هذا عن أصل (التوحيد).

أما عن أصل العدل، فمثلاً يقبع الإنسان الكامل وراء التوحيد في نظرية الذات والصفات، يقبع الإنسان المتعين، وراء العدل في نظرية الأفعال (مج 3 - 59). في علم الكلام الجديد خلق الأفعال هو الحرية، التحسين والتقبيح هما العقل، تنتهي الإلهيات إلى تحرير الشعور العاقل، وإعلان استقلال العقل وحرية الإرادة.

ثم ننتقل إلى السمعيات لتصبح هي التاريخ. الماضي والمستقبل هما التاريخ العام، تاريخ الوحي أو الفكر (مج 5 - 383) النبوة هي الماضي، هي ما تم من تطور الوحي. المعاد والأخريات والخلود هي المستقبل والسعى والإعداد له، المعاد تصوير فني للمستقبل (مج 3 - 600) الحساب والعقاب يعينان أن العمل وحده مقياس التقسيم، الخلود الذي يعيننا في الأرض (مج 3 - 599) هو في النهاية للحضارة وللتاريخ وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ (مج 3 - 607)، ثم تنتهي إلى الحاضر: التاريخ المتعين حيث يتحقق التاريخ العام. وهاهنا مشكلة الأمامة، الموضوع الذي يربط بين علم الكلام أو التوحيد والفقه، بين العقيدة والشريعة، الإمامة أقرب إلى الأصول منها إلى الفروع، بل هي الأصول العملية - إذا كان التوحيد هو الأصول النظرية (مج 3 - 163). الأسماء والأحكام هما النظر والعمل، أما الإمامة فهي الحكم والثورة. إن التوحيد هو البداية والثورة في النهاية.

ويرسم التشجير التالي⁽¹⁾ تكوين البناء الجديد لعلم الكلام مع وضع أبنية ومصطلحات العلم القديم بين قوسين لترسم صورة عامة لفهم إنساني شامل لعلم الكلام، ومن أجل تحقيق صالح الأمة، فيتحول علم الكلام إلى بناء اجتماعي يدافع عنه الإنسان دفاعه عن وجوده، هو أيديولوجيا أو بناء نظري للواقع، يتحول بقدرته على توجيه السلوك وبجهد الإنسان إلى بناء فعلي، فالوحي مشروع اكتمال والكلام في نهاية الأمر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته، يتحقق كنظام مثالي للعالم، تجذ فيه الطبيعة ازدهارها (مج 2 / 505).

(1) الرسم مأخوذ من: نصر أبو زيد، التراث بين التأويل والتلوين، م.س. ص 87.



يغني هذا التشجير عن التفصيليات، لكن منطلقنا من مناهج البحث العلمي وفلسفة العلوم يفرض علينا أخذ (الطبيعة) كمثال توضيحي: وضعها علم الكلام القديم - كما أبان فيلسوفنا - في مقولة الحادث دون القديم، والعرض دون الجوهر، والممكن دون الواجب، ومن ثم عشناها وهي خارجة عنا، لا تمثل أية أهمية، إذ كيف يهتم الإنسان بالحادث والعارض؟ وبالتالي لم نتحول إليها، ولم نحاول اكتشاف قوانينها وأصبحت في وجداننا سلباً مطلقاً، وتأق الفلسفة الإسلامية لتجعل الطبيعة مكونه من مادة وصورة، الصورة أعلى من المادة؛ فذبحنا الطبيعة بأن فصلنا روحها عن بدنها، أو رأسها عن جسدها، وأدنا الأقل شرفاً/ المادة، وعشقنا الأكثر كمالاً/ الصورة؛ فلا الأدنى عشناه ولا الأعلى حققناه.

يرى حنفي أننا كنا في هذا تاركين لمواطن القوة في تراثنا. لقد ظهر المذهب الطبيعي مع فريق من المعتزلة الأولين، والأهم من أصحاب العلوم التجريبية الذين يسمون بأصحاب الطبائع، رأوا الأعراض لا تنفك عن المادة، ودافعوا عن استقلال الطبيعة، وعن حق الإنسان في الحياة في عالمه نظامي. وبعد محنة المعتزلة في القرن الثالث وهجوم الغزالي عليهم في القرن الخامس انزوى المذهب الطبيعي، ولم يتأصل في شعورنا حتى الآن.

إن الاعتزال في تراثنا القديم مقدمة لثورة علم الكلام الجديد في واقعنا المعاصر، رفضاً للبنية الأشعرية إلى قُدر لها السيادة. والاتجاه الاعتزالي الذي انزوى يمثل الاتصال مع القديم، ويرسم معالم توجه في حياتنا المعاصرة إلى مرحلة التنوير الضرورية... كي نعود إلى الطبيعة التي تغدو في علم الكلام الجديدة مصدر العلم وموطن الإنسان.... وعالم الممارسة والبقاء⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج 2: الدين والتحرر الثقافي، ص 7، ص 59 - 60، هامش ص 122.

هكذا يعمل المنهج الشعوري الفينومينولوجي، على إعادة بناء الموروث في أبنيته النظرية، من أجل بث دماء الحياة في مواطن التقدم من تراثنا التي تحتاجها مرحلتنا الجارية الراهنة؛ فتتحرك الجماهير بفعل رصيدها، بفعل الصياغة العصرية لمخزونها النفسي، فيكون الانتقال من العقيدة إلى الثورة.. ومن التراث إلى التحرر.. من الأصالة إلى المعاصرة. إنه تحديث الأصالة وتأصيل الحداثة، فنخرج من متاهتها بالحرية والعقل والتطور والعقلانية.. بالثورة. يغدو التراث أساس رؤية مستقبلية، ويكون قادرا على إقالة الحاضر من عثراته، والإعداد للمستقبل وتهيئة شروط التقدم، مما يجعلنا نقدم نموذجاً للنهضة يقوم على التوأصل، على أكتاف التراث كمقابل لنموذج النهضة الأوربية القائمة على الانقطاع.. القائمة على أنقاض التراث، وكموازٍ لنموذج النهضة اليابانية القائمة على التجاور بين الخصوصية أو الأصالة وبين المعاصرة.

يؤكد حنفى تأكيداً على أن توأصلنا الحضاري، واستمرار القرآن والحديث وأقوال الغزالي وابن رشد فينا وبنا، هو ما يميزنا في مواجهة القطيعة في حضارة الآخر الغربي، فيرفض بشدة أي استخدام «للقطيعة المعرفية»، على الرغم من أنها معرفية إبستمولوجية، مفهوم تخلق في رحاب فلسفة العلم لتفسير ثورة النسبية والكوانتم على الفيزياء النيوتونية الكلاسيكية، ثم أبدى هذا المفهوم فعالية في مجالات أخرى جمة، منها توصيف الحداثة الأوربية وانقطاعها عن تراث العصر الوسيط. يقول حنفى: «عندما أسمع عن القطيعة الإبستمولوجية يتملكني إحساس بالخشية من أن تكونوا قد وضعتم أنفسكم في تطور الوعي الأوربي، بينما نحن خارجون عنه»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفى، المرجع السابق، ج7، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص 291 - 292. في تفصيل مفهوم القطيعة المعرفية، وموقعه في الفكر العربي المعاصر، وتحليل ونقد =

إن القطيعة بين الماضي والحاضر - في رؤية حنفي - مسألة خاصة بظروف الحضارة الغربية، هي تجربة الوعي الأوربي حين خرج من العصور الوسطى، ملتجئاً إلى العالم والطبيعة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفة، لم يعد الوحي طريقاً للمعرفة ولا الكتاب المقدس طريقاً للعلم. فكان البحث عن نظرية معرفية جديدة، وبعد فقدان الغطاء النظري للوعي الأوربي الذي قطع نفسه عن الماضي. ويستأنف حنفي قائلاً: «وأصبح التقدم العلمي خاصة والإنساني عامة مرهوناً بهذه القطيعة، وبقدر ما تكون القطيعة عن الماضي يكون التقدم نحو المستقبل، وظهر هذا النموذج وكأنه النموذج الوحيد لكل الحضارات والثقافات والشعوب في نهضاتها المتتابة، فظهر في المجتمعات التراثية النزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد. ثم أصبح مفهوم القطيعة المعرفية أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم المعاصرة بعد أن تحول هذا النموذج الأوربي الخاص إلى معيار معرفي عام. وانتشر المفهوم في الغرب المعاصر عند باشلار والتوسير وميشيل فوكو⁽¹⁾.

والواقع أن هذا المنظور ينطوى على تميع لمفهوم «القطيعة المعرفية» ولصالح خصوصيات الحضارة الغربية - وهذا عين ما حذر منه حنفي. لقد قام بقلب أوضاع المفهوم، وجعله ينطلق من فلسفة الحضارة إلى فلسفة العلم

=موف حسن حنفي منه، انظر: د.بني طريف الخولي، القطيعة المعرفية الفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب 15 و 16: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995. ص ص 239 - 246. وقارن تشغيل 'القطيعة المعرفية' العميق والحذر في: بني طريف الخولي، الطبعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ط 3، دار رؤية، القاهرة 2010. ص ص 52 - 71.

(1) حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 616.

ليصبح «معيار معرفيا عاما»، في حين أن العكس هو الصحيح، فالمفهوم أصلا مجرد معيار معرفي أو إبستمولوجي كما ينص منطوق المصطلح، وبالأخص معيار علمي، آليه من آليات العقل العلمي، ثم حدث أن استبينت فيما بعد جدواها في ميادين أخرى وخصوصا في فلسفة الحضارة، وبصفة أكثر خصوصية في تفهم حدوث الحداثة في الحضارة الأوربية - كما ذكرنا.

ولأن البنيوية التي يرفضها من أكثر الاتجاهات استفادة من آلية القطيعة المعرفية، يرى حنفي القطيعة قرينة البنيوية وبالتالي مضادة للتاريخانية، وأنها غير ماركسية وبالتالي مضادة للجدلية⁽¹⁾.

وفضلاً عن أن القطيعة المعرفية ليست بالطبع هكذا، نجد موقفه منه - بكل إيجابياتها - يؤكد نقدا كثيرا ما وُجه إليه، وهو أنه في سعيه الدؤوب لإلغاء وجود وهيمنة الآخر الغربي، إنما يوكده، بجعل الغرب شرطا لوجود الآن، فيتمحور فعل الآن في رد فعل للآخر الغربي. إنها «استراتيجية التأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفى الآخر، حتى يأخذ هذا النفي شكل مناقضة آلية مطردة لما فعله الآخر»⁽²⁾. ويمكن أن يرتد هذا إلى ما أقره هيجل من أن الهوية في أول أمرها لا تتبنى إلا على ضرب من النفي للآخر⁽³⁾. هذا خصوصاً حين يُستشعر وجود الآخر على أنه انتقاص لكيونة الذات.

كل حضارة متنامية مستمرة عبر التاريخ بها قدر من التوأصل بدرجات متفاوتة، واتسام حضارتنا بدرجة أكبر من التوأصلية لا يبرر هجوم حنفي

(1) حنفي، الدين والتحرر الثقافي، ص 140 - 141.

(2) جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث، ص 50.

(3) علي حرب، التأويل والحقيقة، ص 94.

الحاد الضروس على مفهوم القطيعة المعرفية... بكل خطورته الميثودولوجية، وأهميته في فلسفة العلم، وفعالياته في تفسير جوانب ما من التجارب الحضارية بدرجات مختلفة⁽¹⁾.

سابعاً: فلسفة التأويل

على أية حال، لا يختلف اثنان على اتسام حضارتنا بالدرجة الأكبر من التوأصلية بفضل استمرارية تراثنا فينا و بنا، وبتلك الرؤية الجذرية التي عرضناها للدور المنوط بالتراث، وإعادة بنائه، يقول حنفي: «مقياس صحة العقائد ليس صدقها أو كذبها، بل مقدار فعاليتها من الناحية العملية»⁽²⁾، كموجهات للسلوك النهضوي الثوري. وبهذا تتضح أهمية اتخاذ المنهج الفينومينولوجي الذي جعله «يُسخر العقلانية بغير أن ينصرف عن زخم المخزون الشعوري»⁽³⁾، في تناوله للظاهرة كما هي معطاة للوعي⁽⁴⁾، كخبرة مندرجة في تيار الشعور الزماني..

(1) في تفصيل مفهوم القطيعة المعرفية، وموقعه في الفكر العربي المعاصر، وتحليل ونقد موقف حسن حنفي منه، انظر: د. يميني طريف الخولي، القطيعة المعرفية الفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب 15 و 16: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995. ص ص 239 - 246؛ وقارن تشغيل القطيعة المعرفية العميق والحذر في: يميني طريف الخولي، الطبعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، ط 3، دار رؤية، القاهرة 2010. ص ص 52 - 71.

(2) د. حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج 1، ص 86 والتراث والتجديد، ص 53.

(3) Issa Boullata, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, p.44.

(4) هنا يبرز هجوم ناهض حتر، الذي اغتيل في نوفمبر 2016 في عمان، على فينومينولوجية حسن حنفي، في إطار هجمته الشاملة على المشروع بأسره. يعترض حتر على اعتبار الوحي نقطة إرتكاز أولي، لأنه يعني سير وعقائد ومعاملات وعبادات وشرائع ونصوص ووقائع.... ولأنه بكل هذا التعقيد يستحيل أن يكون واقعة أولية، وبالتالي=

فذلك هو الطريق المفتوح لإعادة بناء تراثنا القديم... وبالتالي إقامة علم الكلام الجديد. إنه صلب النهج في مشروع التراث والتجديد.

والفينومينولوجيا كسائر التيارات الكبرى في فلسفة القرن العشرين، منهج أكثر منها مذهب، طريقة للبحث، وأسلوب للنظر، وليست البتة مصفوفة من الحقائق. وحنفى يحدُّ في استغلال الفينومينولوجيا إلى أقصى مدى، يبلغ هذا المدى ذروته في اعتماده «الهيرومينوطيقا» كجذع أساس لمشروعات التراث والتجديد، يجسد منهجيته بأسرها، ويمثل بوابة كبرى لإعادة بناء لب تراثنا، إعادة بناء عقائدنا، إقامة علم الكلام الجديد.. علم العقائد، علم أصول الدين، علم الفقه الأكبر.

العقائد الدينية ثابتة مطلقة، بينما علمها/ علم الكلام متحول نسبي، هو محاولات مختلفة اجتهادية لتفسير العقائد وفهمها والعثور على أساس نظرى لها، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية والمستوى الثقافي للعصر الذى تتم فيه. النصوص الدينية ثابتة، لكن محاولات التفسير والاجتهاد والتأويل هى التى تتيح لنا تجديد الفكر الدينى وبث الدماء فيه مجددا ودائماً⁽¹⁾. والهيرومينوطيقا فلسفة التأويل.. أدواته ومنهاجه من حيث هى فلسفة للتفسير المتجدد دائماً.

= ينهار مشروع التراث والتجديد بأسره كما تصور. ولكن ليس الأمر كما صوره حتر، فالواقعة الأولية في الفينومينولوجيا هي ما يمكن للحدس أن يدرك ماهيتها، وكوننا أمة تلقت وحياً صنع نقطة بداية، ينطبق عليه هذا، لتتوالى بقية العمليات في تشييد المشروع. أنظر: ناهض حتر، التراث والغرب والثورة: الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي، شقير وعكاشة، عمان، 1986.

(1) تعرضت لهذا في سياق معالجتى لمجدد دينى كبير هو الشيخ أمين الخولى. أنظر «أمين=

كانت الهير ومنيوطيقا في الأصول القديمة علم تأويل الكتب المقدسة، ولكن قفز قفزه هائلة عبر الفينومينولوجيا وأصبح الآن نظرية عن الخبرة الواقعية الحية باللغة/ بالنص، إنه علم فهم وقراءة النصوص على إطلاقها سواء دينية أو فلسفية أو قانونية... إلخ⁽¹⁾. ويكتسب أهمية خاصة في النصوص التراثية، لأن القراءة الهير ومنيوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معاً، الماضي والحاضر، في علاقة متجددة هي موقف أنطولوجي للقارئ المفسر كما أنها جزء من تاريخ النص⁽²⁾. ثمة حوار مستمر مع النص، يجعله مفتوحاً دائماً لفهم جديد وتأويل جديد، وبالتالي تغدو النصوص التراثية معاصره دوماً... معاصرة لكل من يقرؤها مجدداً، «النص لا يقول الحقيقة، بل يفتح علاقة مع الحقيقة»⁽³⁾، أو قل علاقات. كل قارئ.. كل عصر يدخل في العلاقة الموائمة لحيشاته. النص مادة خام، قالب يتسع لمضامين عديدة فلا يكون له معنى دون أن يتحدث القارئ المؤول نيابة عنه، إنه يتحدث بلغته لغة الحاضر، ودون مشاركة الحاضر سوف يتصلب النص ويتجمد ويفقد علاقته بالواقع، ويظل طائراً في الهواء بلا محل فارغا من المضمون، فيكون التأويل ضرورياً لكي يملأه بالمضمون طبقاً للمقاصد العامة (مج 1 - 397). إن الهير ومنيوطيقا في

= الخولي هير ومنيوطيقياً في: يمني الخولي، أمين الخولي والأبعاد الفلسفية للتجديد، دار المعارف، القاهرة، 2000. ص 67 - 81. وقارن أمين الخولي، كتاب الخير، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1996، مقدمتنا للكتاب ص 1: 33.

(1) في أن الهير ومنيوطيقا أقوى تمثيلات الفينومينولوجيا، أنظر: يمني الخولي، الهير ومنيوطيقا وإمكانات المنهج الفينومينولوجي، في: مجلة الفلسفة والعصر، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد الأول، 1999. ص 184 - 189.

(2) Robert Audi (ed), The Cambridge Dictionary of philosophy, 1995, p323.

(3) على حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993، ص 14.

مشروع التراث والتجديد هي الفهم المقاصدي للشريعة، وأيضاً لمحاولات إعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من الوحي الإسلامي، التي هي من المهام الأساسية لمشروع التراث والتجديد.

ومادامت الفينومينولوجيا تعنى بتحليل الظواهر باعتبارها تحارب معاشة لإدراك معانيها المستقلة (ماهياتها) فلا غرو إذن أن يدخل النص هكذا في صميم موضوعا فهو ظاهرة حية عند الكاتب وعند القارئ، لكن مهمة الكاتب تنتهي بخروج النص، أما القراءة والتأويل فمهمة مستمرة إمكانية مفتوحة دوما لفهم جديد.. تأويل جديد. لقد تحولت فينومينولوجيا النصوص أو ظاهرياتها إلى علم مستقل هو الهيرومنيوطيقا، يستفيد من علوم إنسانية عديدة، وبنفس القدر يفيدها. وتصب فيه نظريات المعرفة والوجود والقيمة على السواء، وإن كان أوثق اتصالا بنظرية المعرفة.

وبفضل هانز جيورج جادامر، وكتابه الرائد (الحقيقة والمنهج)⁽¹⁾، استوت الهيرومنيوطيقا علما له مدارس، واتجاهها واسعا مارس سيطرة كبيرة على الأجواء الثقافية ومدارس النقد الأدبي. إنه علم يقوم على إلغاء التباعد بين القارئ والنص، أو مارأينا الفينومينولوجيا تمارسه من إلغاء التباعد بين الذات والموضوع الذي وقعت في إسارة الفلسفة الحديثة. وبالتالي نفهم النص ليس كموضوع مفارق، بل في سياق إنتاجه وأفق المتلقى له، فتتعدد مدلولاته بتعدد آفاق المتلقين باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويبقى النص معينا لا ينضب أبدا وإمكانية متجددة دوما. باختصار التعامل مع النص كظاهرة في تيار

(1) Hans - George Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen: J.C.B Mohr, 1975.

وله ترجمات عربية وإنجليزية وفرنسية وسواهما.

الشعور معطاة للوعي. هكذا مثلت المهيرومونيوطيقا أقوى امتدادات الفلسفة الفينومينولوجية، فكان من الطبيعي أن تتغلغل في مشروع «التراث والتجديد»، والمقومات الثلاثة لنظرية المعرفة فيه: الوحي - العقل - الواقع، وأن التفسير تصور اجتماعي للدين في مرحلة تاريخية معينة» (مج 1، 365). فيقول حنفي: «نظرية المعرفة لدينا هي التأويل والتفسير، تأويل القديم من أجل إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر، نظرية المعرفة لدينا هي المهيرومونيوطيقا أو نظرية التفسير»⁽¹⁾. فلا غرو أن تكون فينومينولوجيا أو ظاهريات التفسير باكورة أعمال حسن حنفي، إنها رسالته للدكتوراه من جامعه السوربون.

والحق أن هيرمونيوطيقية مشروع «التراث والتجديد» من أخصب مواطن العطاء فيه، فقد حدثت أزمة الثقافة الإسلامية حين عجزت عن التأويل وتوقفت عن التفسير المتجدد، ودخلت في ليل الشروح والتعليقات والمتون والهوامش والحواشي... وكان تجديد التأويل هو شرط تجديد الفكر العربي الإسلامي وازدهاره، وهو الهدف الذي يسعى اليه المفكرون الإسلاميون، منذ فجر النهضة الحديثة حتى اليوم⁽²⁾.

هكذا يستفيد حنفي من الفينومينولوجيا استفادة جمة حقاً، لكن المشروع - حتى وإن سيطر عليه الهاجس الفينومينولوجي - ليس مصبوباً داخل أطرها، أو حكراً عليها، بل كثيراً ما كان مرمى النقد الموجه لفيلسوفنا أنه يجمع بين فينومينولوجيا هو سرل وجدلية هيغل ومادية ماركس⁽³⁾. هذا

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص 617.

(2) على حرب، الحقيقة والتأويل، ص 230 - 245.

(3) ناهض حتر، التراث والغرب والثورة، ص ص 65: 85 مشكلة حتر أنه يصطنع الماركسية بحذافيرها لتحل محل العقيدة الدينية التي لا تقبل شركاً أورده، ويطلب من

بالطبع فضلا عن موال الأصوليات الإسلامية. ولا شك أيضاً أن هذا يؤدي في بعض المواقع إلى تلفيقية ما، بل وتأتى التلفيقات أحيانا جزافية تعسفية، تضر ولا تنفع.

كل هذا صحيح. لكن المناهج ليست كالمذاهب التي تشترط الديونة لدعاويها، ليست قسطاسا مستقيما الخروج عليه حرام، المنهج فعالية أو آلية.. مجرد وسيلة، ويحتمل ان تكون متآزره مع وسائل أخرى. وأن يستطيع مشروع التراث والتجديد الاستفادة من المناهج الفينومينولوجية والمادية والجدلية وسواها، فذلك من معاملات ثرائه وترامى آفاقه وشموليته. ويحضرنا محمد أركون في تأكيده أن «المنهجية التعددية ملائمة أكثر لقراءة التراث الإسلامى والنص القرانى»⁽¹⁾.

والذى ينبغى إبرازه الآن هو أحداث تطورات مناهج البحث العلمى، أو الميثودولوجيا - المعقل المكين والأساس الأولى لكل نظرية منهجية - وهاهنا ينادى فلاسفة المنهج العلمى الآن بالاستفادة من البدائل والمداخل الكثيرة، ووجهات النظر المختلفة فيما يسمى بالتعددية المنهجية pluralistic methodology فى اطار أطروحه الفوضوية أو بالأحرى اللاسلطوية المعرفية Anarchism التى ترفض تمام تنصيب السلطة لمنهج بعينه⁽²⁾. يعد كارل بوير أسبق من بشر بها، بيد أن فيلسوف العلم بول فيرأبند (1922 - 1995)، صاحب المصطلح، هو أجراً من سار بها إلى أبعد مدى، وإذا كان

الجميع ان يأخذوا الفكرة الفلسفية مأخذ الديونة هكذا، وإلا وقعوا فى تقابل معه.

(1) على حرب، نقد النص، ص 8.

(2) P.k. Feyerabend, Against Method: Outline of Anarchistic Theory of knowledge, Red - wood Burn, London, 1984.p.30.

هذا هو الحال في فلسفة العلم فما بالنا بفلسفة الحضارة! إن تعدد جوانبها يجعل التعددية المنهجية حقاً لها وواجباً عليها، ولئن تميز مشروع التراث والتجديد بشئ فهو استغلاله لهذا الحق: التآزر بين المناهج⁽¹⁾.

ثامناً: «التراث والتجديد» يساراً جدلياً

أن التآزر الحقيقي في مشروع التراث والتجديد لهو بين المنهج الظاهري الفينومينولوجي والمنهج الجدلي الديالكتيكي. وبقدر ما يتخذ من الأول هيكله وخامته، يتخذ من الثاني إطاره وطابعه، فيصطبغ بصبغة جدلية طاغية هي التي تقذف به إلى قلب موقع اليسار. ذلك أنه مع التفهم الكامل للأطروحة، نجد «التراث والتجديد» على العموم وعلم الكلام الجديد على الخصوص يساراً. فلم تكن أنسنة الكلام خاتمة المطاف، بل هي خطوة إلى الأدلجة العصرية، بل تبلغ هذه الأدلجة ذروة جنوحها اليساري في «تحويل علم الكلام من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي، طالما أنه العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير» (مج 1:75). وما إعادة بناء العلوم التراثية التي تبدأ بعلم الكلام الجديد ونقله من البناء القديم إلى البناء النفسي المعاصر، إلا تحقيقاً للأهداف اليسارية في تنوير الواقع وتثوير الجماهير؛ لتحقيق مصالحهم.

فكان «التراث والتجديد» هو البطاقة المنهجية المرفوعة أمام الأكاديميين،

(1) وهذا هو موضوع ورقتي: «التعددية المنهجية في مشروع التراث والتجديد»، التي ألقيت مؤخراً (ديسمبر عام 2016) في الاحتفال بمرور خمسين عاماً على انطلاق المشروع.

بينما اليسار الإسلامي «الذي يختصر المراحل، ويقوم بقراءة سياسية مباشرة للتراث»⁽¹⁾ هو البطاقة المرفوعة أمام الجماهير، لالتحامها المباشر بواقعهم العملي، وتجسيدها لأهدافهم المتعينة فيه.. لتوجهات الأمة. والمصطلحان في النهاية اسمان لمسمى واحد (السلفية الثورية) الاختلاف فقط في آليات الخطاب التي تحمل جميعها نفس المضمون: الارتكاز على المخزون العقائدي للجماهير - وهنا الاصاله، لتثويرها على الواقع تحقيقا للدورة الحضارية المقبلة - وها هنا المعاصرة. السلفية الثورية هي الأصالة والمعاصرة، السلفية قبل الثورية لأن التراث قبل التجديد. والمشروع في النهاية يربط بين المحتوى الثوري للحركات التحررية القومية والمحتوى الثوري للتراث، وكما يقول حسين مروة: «من غير الممكن أن نكون ثوريين في موقفنا من قضايا الحاضر، ونكون مع ذلك غير ثوريين في موقفنا من قضايا الماضي»⁽²⁾.

ويرى ناهض حتر أن الثورية هي ما يجعل سلفية حنفى أشد خطورة من السلفيات الأخرى. الخطورة هنا بمعنى الأثر المدمر الويل، ذلك لأنها ترمى إلى إحلال الدين محل العلم كنظرية للثورة الاجتماعية⁽³⁾، وكأننا بإزاء الاختيار العسير، إما العلم وإما الثورة. وقريب من هذا يذهب فؤاد زكريا، فينتقد حسن حنفى لأنه يفكر بمنطق الاستبعاد لا التكامل، ويقدم محاولته بوصفها الحقيقة الواحدة والوحيدة⁽⁴⁾. والحق أن حنفى يكتب فعلا بهذه النبرة المثيرة للحنق، في حين أن أهم أهداف مشروعه هو تجنب تلك

(1) د. حسن حنفى، دراسات فلسفية، ص 174.

(2) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، ج 1 ص 16.

(3) ناهض حتر، التراث والغرب والثورة: الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفى، ص 21.

(4) د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، دار الفكر، القاهرة،

ط 2، 1986 ص 48 - 49.

الخيارات العقيمة وصيغة (إما..أو) التي هي منطق الإطلاق والصراع بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، منطق الفرقة الوحيدة الناجية وهلاك الفرق الضالة، فيمتنع الإبداع لغياب أحد طرفي المعدلة لأن الحياة صراع بين الازدواج⁽¹⁾ كما يصورها المنهج الجدلي الذي يستفيد منه حنفي شأن غالبية المنظرين الثوريين، وإن كان يقول إنه تعلم من أستاذه الفرنسي جان جيتون، المصالحة بين الاتجاهات المتعارضة والبحث عن الحد الأدنى من الاتفاق بين المذاهب وعن دعوة المسيحية إلى الفرقة الأم، وهو ما تحول عند حنفي إلى صورة وحدة العلوم الإسلامية والوحدة الوطنية⁽²⁾.

إن هاجس المصالحة والوحدة والتوفيق بين الفرق يهيمن على كل كتابات حنفي، الأكاديمية والشعبية على السواء، حتى يجعل خاتمة كتابته «من العقيدة إلى الثورة»، التي احتلت أكثر من ثلث المجلد الأخير، من أجل الانتقال من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية (مج 5/ 393: 653)، في محاولة مسهبة لدحض منطق التكفير في شتى مناحيه، ويستهل «حوار المشرق والمغرب» مع الجابري في «معنى الحوار ومقاصده» بالعنوان الفرعي: بعيدا عن منطق الفرقة الناجية⁽³⁾. وهو يلح كثيرا على خطورة حديث الفرقة الناجية، ويتمسك بتشكيك ابن حزم وسواه في صحته، وفي جواز الاستدلال به⁽⁴⁾، لأن معه ينعدم النقد والحوار والحرية والمعارضة، طالما أن كل مجادل مدان ملعون من قبل.

(1) د. حسن حنفي، موانع الابداع، مجلة القاهرة، ع152، ابريل 1993، ص 134.

(2) د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج 6: الاصولية الإسلامية، ص 235.

(3) د. حسن حنفي، ود عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي، المركز العربي للدراسات والنشر، بيروت 1990، ص 14: 7.

(4) د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، ج 2: الدين والتحرر الثقافي، ص 183.

من هنا يبذل حنفى جهدا مكثفًا من أجل الرفاء ولم الشتات والتوحيد بين الفرق الكبرى في الفكر / الواقع العربي الحديث: السلفية والأخوان المسلمون / الأخوة في الله بتمثيلهم لمعامل أولى مشترك، والماركسيون / الأخوة في الثورة بحلهم لقضية العدالة الاجتماعية والقوميون / الأخوة في الوطن بحلهم لقضية التشرذم ومواجهة الاستعمار الغربي، ثم الليبراليون بحلهم لقضية القمع والاستبداد⁽¹⁾. ويظل هذا التصالح أبرز الفوارق بين مشروعه وبين الحركات الأصلحية الأخرى، التي رفضت بل أدانت كل الاتجاهات غير الإسلامية⁽²⁾ ولعله ليس مجرد فارق أو خاصة أو سمة بل هو هدف، يقول فيلسوفنا: «أخذت على عاتقي لمر الشتات وتحويل الإسلام إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه»⁽³⁾، إلى إطار نظري شامل، طالما أنه يسمح بالتعددية داخله، على أن نخلص إلى الاتفاق على برنامج عمل موحد.

يناهض حنفى إسلام الشكليات والحياة الفردية الخاصة، ويناهض فقهاء السلطان الذين أصدروا فتوى بشرعية الصلح مع إسرائيل وهي تحتل القدس وتنتهك حرمة المسجد الأقصى وسائر الحرمات، ويمكن اعتبار دراسته حول استغلالهم اقتصاديا في تبرير أى توزيع للدخل القومى المصرى، والتي سنشير إليها لاحقا (هامش 81) بمثابة فضح لهم، من أجل هدف بعيد هو الإطاحة بفقهاء السلطة، وأن نستبدل بها سلطة الفقه بعد تعديله

(1) د. حسن حنفى، ماذا يعنى اليسار الإسلامى، فى: اليسار الإسلامى، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة، يناير، 1981، ص 40 - 45.

(2) محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية، ص 41.

(3) د. حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر، ج 3: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص 183.

وأنسنته وتكييفه وفقاً لمتطلبات المرحلة الراهنة. وحتى إذا نظرنا إلى تلك الفئة الضالة الشاردة التي تضمخ الواقع بدماء جرائمها المروعة الإرهابية، منتحلةً صفة الجماعات الإسلامية، وجدنا حنفي يشير إلى أنها جاءت نتيجة للوضع الذي يهدف «التراث والتجديد» إلى إزاحته برمته، أي نتيجة لتفوق الموروث على ذاته وعدم تطوره الطبيعي... مؤكداً خطورة جنوحاتهم وإلى ترديهم في الاستدلال الخاطيء. على أنه لا يألو جهداً لتدجينهم وترويضهم، يدعوهم للحوار⁽¹⁾. ويؤكد أن المخرج من دائرة العنف والعنف المضاد هي إسباغ الشرعية عليهم، و«بالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكراً وسلوكاً نظراً وعملاً وشرعية». ⁽²⁾ وهل يمكن أن يحدث هذا؟ هل يمكن ترويضهم واستدراجهم إلى آفاق التراث والتجديد، تطبيع الوحي وأنسنة التوحيد وتاريخية الأحكام الشرعية...؟ والله يبدو لي أن استدراج من نسميهم الآن بالعلمانيين - بصرف النظر عن خطأ أو صواب التسمية - أسهل من استدراج هؤلاء ألف مرة ومرة^(*).

إنه الطموح الذي يستبد بمشروع التراث والتجديد نحو إطار شامل لكل الفرق، ولم أشأت فرقاء النضال: الليبراليين والقوميين والماركسيين والإسلاميين، على معامل مشترك هو صالح الأمة. ويأتي محسن الميلي، بوجهة

(1) د. حسن حنفي، دعوة للحوار، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993، في سلسلة التنوير التي صدرت لمواجهة فكرهم.

(2) د. حسن حنفي، الحاكمية تتحدى، في: قضايا فكرية: الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن، ص 462.

(*) ليلاحظ القارئ أن هذا الكلام أصلاً مكتوب في العام 1995، وليقارنه بالواقع الراهن الآن في العام 2016.

نظر مضادة سلفية أصولية إنما هادئة متعقلة، ويشير إلى أن هذا بمثابة تطبيع علاقات مع الخصوم مقابل تفجير التناقضات داخل المسلمين.⁽¹⁾ لكن برؤية أعمق يذهب عزيز العظمة إلى أن العلة الغائبة لتأملات حسن حنفى هي الوحدة كضد للتنوع الذى هو بالضرورة تشرذم ضار بالمصالح العامة، والوحدة هنا هي الإطار الضام لمفهومى الأصالة والمعاصرة. ولئن كان العظمة يعترض اعتراضاً جوهرياً ينصب على اعتبار الأصالة والمعاصرة وحدتين متجانستين وبالتالي خاضعتين للتوحيد والدمج، وهو اعتراض يطيح بجذع معظم مساهمات الفكر العربى الحديث، فإنه يقر سلفاً وضمناً بمشروعية الوحدة فى مشروع التراث والتجديد، لأنها لتحقيق متطلبات لا يمكن أن يختلف عليها أحد: تحرير الأرض، تحقيق التنمية الشاملة، إحياء الحيوية والفردية، وحدة الأمة فى مواجهة الأعداء. وأيضاً لا يختلف أحد حول أسباب تحقيق هذا: إنماء الواقعية العقلانية ونقد الخرافات، الحاضر لا يُدار بمعزل عن الماضى الموروث⁽²⁾. ولأن هذه المنطلقات تتمفصل حولها كل اتجاهات الفكر العربى، فإن هذا يجعل تصالحها الذى يهدف إليه حنفى «لا يبدو مستحيلاً»⁽³⁾.

ونعود لنقد حترّ لننتهى إلى أنه لا مفاضلة بين الدين والعلم أو سواء، بل فقط تمثيل للأيديولوجيا الحضارية المنشودة، التى تروم استيعاب سائر

(1) محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامى، ص 136.

(2) د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1990، ص 104.

(3) د. فهمية شرف الدين، الثقافة والأيديولوجيا فى العالم العربى: 1960 - 1990، دار الادب، بيروت، 1993، ص 191.

القوى الفعالة، ولابد أن العلم في الصدارة. كل ما في الأمر أن التمثيل على أساس معامل هو يتنا المكين الإسلام... فيها يحسده اليسار الإسلامي.



وعلى الرغم من ثقل كفة «التراث والتجديد» فإنه ذو طابع نظري مجرد نخوى، يخاطب صفوة المثقفين والمتخصصين، بينما اليسار الإسلامي بتوجهه نحو الجماهير وتبسيط لغته ومضمون خطابه، استقطب تشوفات قطاع منهم وسار تحت هذا المصطلح الذي صاغه حنفي آخرون في مواقع شتى من الوطن العربي، باحثون عن فهم تقدمي مستنير للإسلام، متفتح على الجوانب المضيئة في التراث الإنساني الغربي، من قبيل العقلانية والحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، والتي لا يمكن إغفالها للقيام بالنهضة والدخول في حركة التاريخ، والتخلص في هذا الوضع الهامشي المغترب⁽¹⁾، ومواجهة الأخطار الثلاثة المزدوجة أمام العالم الإسلامي: الفقر والتبعية والرجعية في الداخل - الرأسمالية والإمبريالية والصهيونية من الخارج.

إن اليسار الإسلامي أو السلفية الثورية أو التراث والتجديد محاولة لاستئناف الطريق الذي بدأ منذ أن استشارت الحداثة الرغبة الملحة في تجديد الإسلام وإحياء عقلنته، الطريق الذي بدأ منذ أن استشارت الحداثة الرغبة الملحة في تجديد الإسلام وإحياء عقلنته، الطريق الذي شقه جمال

(1) محسن الملي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص 28، 4 ومن موقفه السلفي المحافظ ينتهي الملي إلى: «أما القول بأن هذا اليسار هو دليل على تقدمية الإسلام وسلامة ما يسمى بالفكر المستنير، فإننا لا نرى له ما يؤيده، لأن ما وقع للإسلام ليس تقدمية وإنما تعطيل لأحكامه وإبدال لمفاهيمه، أي تشويهه وتحريفه، فكيف يكون ذلك تقدمية واستنارة.» ص 137.

الدين الأفغانى وعَبَّده ومهده تلميذه الإمام محمد عبده. ولكن كما أشار حسين مروة، على الرغم من أهمية مدرستهما في تصديق جدار التصديق المطلق للتراث، فإنها لم تضع منهاجاً يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييراً عميقاً، وذلك لارتباطها بالأسس الأيديولوجية نفسها التي قامت عليها تلك المناهج التقليدية. ثم نضجت هذه المدرسة بفعل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطنى العربى، وتطور مستوى المعارف والمناهج لدى الباحثين العرب فظهرت في صور ذات ثراء وفعالية لم تطف بخلد المؤسسين الأفغانى ومحمد عبده، تعمر ميدان الفكر العربى المعاصر، ويعد مشروع حسن حنفى من أقوى تمثيلاتها.

هكذا نجد «اليسار الإسلامى» يبلور اتجاهات تمتد جذوره في أعطاف الفكر العربى الحديث، في خطوطه الباحثة عن عقلنة الإسلام وتحديثه، كما ارتادها جمال الدين الافغانى ومحمد عبده، ثم حسن البنا وسيد قطب الشاب قبل نكوص قطب إلى الحاكمية الإلهية، سواء أكان هذا النكوص طبقاً لآليات تفكيره، أم رد فعل للصدام الدامى مع ثورة يوليو، أم بفعل قراءته بين جدران السجن لكتيب أبى الأعلى المودودى «المصطلحات الأربعة» الحاكمية والألوهية والربانية والوحدانية، حيث يؤكد المودودى أن العالم يعيش جاهلية جديدة، من حيث أن الحاكمية - أى السلطة - فيه للبشر، والقضاء على هذه الجاهلية بإقامة الحاكمية الإلهية... أم كان نكوص قطب بفعل هذه العوامل جميعها.

المهم الآن أننا بإزاء منعطف الفكر العربى الحديث منذ الحملة الفرنسية⁽¹⁾، كمحصلة للاحتكاك والصدمة الحضارية بالغرب - الذى هو

(1) يعترض البعض على اعتبار الحملة الفرنسية فأصلاً لتحديثاً - انظر مثلاً: محمد جابر =

كما أسلفنا نار ونور: إنه المتقدم العلمي العقلاني المستنير صاحب الحضارة الحديثة والصناعة والمدنية والتعليم والخدمات الصحية وسائر حقوق المواطن وحرياته من ناحية، ومن ناحية أخرى الغرب الاستغلالي الاستعماري الذي ما أتانا وما رأنا إلا موضوعاً للإخضاع والانتهاك واستباحة الأرض والعرض والحيلولة دون شق أجواز المستقبل، كي يؤمن لمصانعه العملاقة مصادر المواد الخام والنفط والأسواق الواسعة لمنتجاتها... حتى كان البلاغ المبين بتأسيس دولة إسرائيل واستمرار دعمها وتأييدها بلا حدود إلى آخر الزمان. كان الغرب بهذا وذاك، بوجهيه أو قطبيه السالب والموجب، بناره ونوره يؤجج فينا آوار نشدان الذات وتحقيق الهوية، فيما تمخض عن تيارات الفكر العربي الحديث - التي ينصب موضوعنا هذا بأسره في سويداء امتداداتها.

وقد أشرنا إلى محاولة حنفي التكاثر مع / أو عن طريق الجوانب الإيجابية في الحركات الأربع الكبرى في الفكر العربي الحديث، وتبقى الإشارة إلى محاولته الدؤوبة لتجاوز الجوانب السلبية فيها. فجميعها فاتها الموقف النقدي من التراث، وهذا ما تجاوزه بتجديد التراث. وعن طريق (اليسار الإسلامي) يتجاوز سلبيات كل فريق، يتجاوز في «السلفية» أنها قناع يخفي الحكم القبلي والإقطاعي والرأسمالي. ويتجاوز في الليبرالية أنها على الرغم من عدائها للاستعمار الغربي كانت نتيجة خالصة له، إنها الطبقة العليا المستغلة والمسيطرة على مصادر الدخل القومي. ويتجاوز في الماركسية أنها لا تملك مقومات تجديد التراث، فتعطي الجماهير شعارات معبرة عن أهداف

= الأنصاري، تجديد باكتشاف الذات ونقدها، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992، ص 140 وما بعدها.

قومية، دون ربطها بثقافتها الوطنية والتي يكون التراث رافدها الأساسي، فتظل الشعارات فارغة من كل مضمون، بلا وظيفة تحديثية. ويتجاوز في (القومية) أن إنجازاتها الكبرى قام بها الضباط الأحرار لا المفكرون الأحرار، فلم تمس وعى الجماهير ولم تدخل في نسيجهم الشعوري... أجل ربما لم تمس الإنجازات وعى الجماهير، بيد أن القومية العربية هي هذا الوعي ذاته، شاء فيلسوفنا أم أبي (فلماذا أثارت مجزرة واحدة في الحرم الإبراهيمي رد فعل شعبيا عاصفا، لم تثر معشاره سلسلة مجازر لمسلمي البوسنة).

المهم أن اليسار الإسلامي قبل ذلك كله يتجاوز الإسلام الرسمي أو فقهاء السلطان، أو بالأحرى يواجهه ويناهضه. فهو لا يكرسون الدين لتبرير قرارات السلطة الحاكمة بأي ثمن، حتى ولو كان الانتقال من النقيض إلى النقيض. في أعقاب مؤتمر اللاءات الثلاث (لا مفاوضة ولأصلح ولا اعتراف) عام 1967، لم يتوان الإسلام الرسمي عن تبرير هذا بالدين وعدم جواز الصلح مع بني إسرائيل، وبالمثل تماما لم يتوان عن تبرير كامب ديفيد والجنوح للسلم إن جنحوا له، وفي الستينات أصدر الأزهر فتوى ضد قاسم في العراق متهمًا إياه بالإلحاد، فأصدر فقهاء العراق فتوى مضادة ضد فقهاء مصر. لقد أخرج حنفى دراسة تحليلية بارعة حول تغيير النظام الاقتصادي المصري في الستينات مائة وثمانين درجة إبان السبعينات، من الاشتراكية إلى الانفتاح ثم الرأسمالية، وكيف «أدت المؤسسات الدينية نفس الوظيفة في كلتا الحالتين، وهى الدفاع عن القرارات السياسية وتبريرها، وإن كانت درجة الحماس والالتزام في السبعينات أقل منها في الستينات»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفى، أثر العامل الدينى على توزيع الدخل في مصر، في: الاقتصاد السياسي =

بمعية فقهاء السلطان، يقف من أسماهم الخوميني «فقهاء الحيض والنفاس»⁽¹⁾ الذين ينشغلون بالشكليات الفارغة فيهمشون الدين، ويجعلونه بمعزل عن أية فعالية أو تغيير. إنهم يقضون على الجوانب الاجتماعية للدين مبقيين على الجوانب الفردية، ويتم التضحية بالعالم الخارجي (المجتمع) في سبيل العالم الداخلي (الفرد) لنخسر الدنيا متوهمين الظفر بالدين.

وفي كل هذا يجد حنفي في الزعم بأن اليسار الإسلامي ثقافة لا سياسة فيقول: «اليسار الإسلامي مستقل تماما عن الغرب أو الشرق، لا هي ماركسية جديدة. ولا هي ليبرالية ثورية، ولا هي حركات خوارج أو شيعة، ولا هي هرطقة قرامطة أو زنج، يمثل تيارا فكريا حضاريا، ويعبر عن واقع الأمة، يؤصل حركة اجتماعية في تراثنا. تمتد جذوره في الكتاب والسنة، ولا ينبغي إلا مصلحة جماهير المسلمين»⁽²⁾. فليس اليسار الإسلامي حزبا مناهضا لقوة سياسية أخرى، بل فقط التوجه الباحث عن نهضة الأمة في ثقافتها إنه «ليس مقولة سياسية على ما يبدو من لفظ اليسار، لكنه مقولة حضارية على ما يبدو من لفظ الإسلام»⁽³⁾.

هكذا ترتد السياسة إلى الانشغال بنهضة الأمة والعمل على تأكيد ثقافتها لمواجهة الهيمنة الغربية، بل ولتحدى الحضارة الغربية، وتقديم بديل آخر من منطلق الحضارة / الإسلام.

= لتوزيع الدخل في مصر، تحرير: جودة عبد الخالق، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993. ص ص 177 - 167، ص 142).

(1) الخميني، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، تقديم وإعداد حسن حنفي (بدون بيانات بيلوجرافية)، مقدمة ص 9 بقلم حنفي.

(2) حسن حنفي، ماذا يعني اليسار الإسلامي، في: اليسار الإسلامي، ص 46.

(3) السابق، ص 20.

ولكن، على الرغم من الزعم بتقليص السياسة لتراجع وتبتلعها الثقافة، فيكون اليسار الإسلامي مشروعا حضاريا، يصب في نهر التراث والتجديد، ويتلاقى مع علم الكلام الجديد، وأيضاً على الرغم من حرص حنفى على النجاه من هيستريا الهوس الماركسى.. فهو مثلاً يوجه نقداً حاداً لمهدى عامل (حسن حمدان) صاحب القراءة الماركسية البنيوية المتميزة للتخلف العربى ولبنية الثورة التحريرية في العالم الثالث بأسره، وذلك بسبب جمود مهدى عامل العقائدى الماركسى، وعجزه عن رؤية ما يتجاوز قضبانها الحديدية المنهارة⁽¹⁾... على الرغم من هذا وذاك، استعمل حنفى مصطلحي اليمين واليسار بالدلالة التقليدية التى صيغت في قلب المعترك السياسى، وكان الاشتراكيون أبرع من عبر عنها، والماركسيون أعلاهم ضجيجاً وعجيجاً، حيث يعنى اليمين الدفاع عن الوضع القائم دفاعاً عن مصالح الأقلية المالكة، ويعنى اليسار الثورة على الوضع القائم ومحاولة تغييره لتحقيق مصالح الأغلبية الكادحة المطحونة، بحيث يختلف اليسار الإسلامى والماركسيه «فقط في الأسس النظرية، لكنهما يتفقان في المواقف العملية»⁽²⁾.

وفى استطرادات حنفى الجمّة، يجعل هذا المفهوم البائد لليسا فضاءً لكل المغاليق، وحلاً لكل المشاكل.. حتى مشكلة الطبيعيات وعلومها؛ فيقول إن اليمين يقابل بين الله والعالم كمقابلة بين الواجب والممكن، والعالم هنا محكوم عليه بالفناء من أجل إثبات موجود وراء العالم يكون

(1) حنفى، الدين والتحرر الثقافى، ح 2 من: الدين والثورة في مصر، ص 135: 137.
(وفي العام 2016 ينضاف إلى انهيار قضبان الماركسية، انهيار قضبان القومية العربية هي الأخرى).

(2) السابق: ص 120.

هو البقاء. والحكم على العالم بالفناء حكم قاس مدمر لإحساس الناس بالعدم فكيف يعملون في عالم فان، وكيف ينتجون في واقع لا ثبات له؟ يستطيع الغنى ان يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قوانين ثابتة، بل يمكن للحجر أن ينقلب ذهباً. ويعيش الناس في أجواء الخرافة.. أما اليسار فيجعل العالم باقياً مستقراً، ويجعل جهد الإنسان فيه منتجا مؤثراً، العالم ليس ممكناً بل واجباً، يخضع لقوانين يمكن للإنسان معرفتها والسيطرة على الطبيعة من خلالها واستغلالها لصالحه، فتتحطم كل الإرادات المسيطرة، وكل القوى القاهرة⁽¹⁾.

هكذا!! ببساطة، لا اعتبار لمتغيرات العقدين الآخرين، ومجمل فترة ما بعد الحداثة؟! إن السيطرة الحقيقية على الطبيعة لم تأت من اليسار، بل من (الثورة العلمية المعاصرة) والتي أفضت بالغرب إلى ما بعد عصر التصنيع، ثورة انفجار المعلومات والسيرنتيكا والحاسوب والأتمتة والهندسة الوراثية.. الخ، فلم يعد حجم ملكية وسائل الانتاج هو المناط في تحديد هامش الربح وفائض القيمة والاستغلال والتفاوت الطبقي، بل المعلومات وتقاناتها هي المعول، وهي أيضاً الطريق الأكثر حسماً لتحقيق الحياة الكريمة ومجتمع الكفاية والرفاهية، فاستنفذ الصراع بين اليمين واليسار كثيراً من مبرراته، تراجع الثاني مثلما تراجع الأول من قبل، انتهى تطرف الاشتراكية بانهيـار النماذج الماركسية المعاصرة في أوروبا، مثلما انتهى تطرف اليمين الليبرالي بانهيـار رأسمالية عدم التدخل التي حاربها الاشتراكيون في القرن الماضي، انتهت الحرب الباردة التي طالما شقت الغرب، اقترب الطرفان أو اندمجا

(1) حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، ح 7 من: الدين والثورة في مصر، ص 8: 10.

فازدادت الحضارة الغربية تكتلاً وتعملاً لتصبح الهيمنة الغربية المتفاقمة تفاقماً سرطانياً هي المركب الجدلي الناتج⁽¹⁾. لقد تقلصت أبعاد الصراع الطبقي، وتعاظمت أبعاد الصراع الحضاري فلماذا يغيب عن صاحب اليسار الإسلامي أن مشروعه أولاً حضاري؟ كان من الأحرى أن يتركز مفهوم اليسار معه حول مكمن جمره وهيكل نوره، حول قوة الرفض والتغيير والتطوير، الأخطر والأهم: مواجهة اليمين الثبوتي المتحجر.

إن المواجهة الحضارية هي التي تجعل اليسار الإسلامي ليس مجرد اشتراكية أو ماركسية متأسلمة، لا سيما أن نجاح الثورة الإسلامية في إيران كان دافعاً حفز حنفي على طرح الفكرة⁽²⁾، وأصدر العدد الأول والوحيد من مجلة «اليسار الإسلامي» عام 1981، في أعقاب قيامها والأجواء مفعمة ببشرى تحقيق نموذج حضاري منشود، مثلما أصدر عمليين للإمام الخميني هما: (جهاد النفس أو الجهاد الأكبر) و(الحكومة الإسلامية)، فيها يبدو على نفقته بلا بيانات بيلوجرافية، يترجم فيها فكر الخميني ويقدم له ويحلله وأيضاً ينقده، بوصفه قائد أعظم ثورة شهدها التاريخ⁽³⁾. لقد فجرت ثورة إيران حواراً حياً حول العلاقة بين الإسلام والثورة و«بدأت استنقاذاً للإسلام وانتصاراً له في قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة، ضد محاولات احتوائه

(1) يعني طريف الخولي، الليبرالية الغربية وجهها القبيح الميم شطرناء، مقال بمجلة اليسار: ع32 أكتوبر 1992، ص 79.

(2) Kazoo shimogaki , Between Modernity and Post - modernity: The Islamic Left and Hassan Hanfi's Thought - A Critical Reading , The Institute of Middle - Eastern Studies, Working Papper Series, no. 14, japan, September, 1988, p10,15.

(3) الخميني، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، من المقدمة بقلم حسن حنفي، ص 19.

وتوظيفه الرجعي»⁽¹⁾. بدت هكذا في نواظر جموع المثقفين الوطنيين، سيما وأنها تفجرت في أعنى القلاع الرجعية والاستعمارية بالمنطقة، ثروة وسلاحاً.

هذا قبل أن تسفر عن وجهها القبيح بالعجز عن تحقيق التنمية ومحاربة التخلف، وبقمع المعارضين وقهر الأقليات والنساء والتدخل في شؤون الدول الأخرى، إلى آخر ما أحبط الآمال، وقدم دليلاً على أن قدر الأيديولوجيات الدينية الصرفة أو الخالصة ينتهي عند حشد وتعبئة الجماهير، حول مبادئ وشعارات مطلوبة. ما يأتي بعد ذلك يحتاج إلى جهاز ضخّم مفصل ودقيق وملمس، معداته من البرجة والتخطيط والتعليم والإدارة والتثقيف الشامل ونشر الوعي، والتصنيع والتوسع الزراعي، وبرامج الإستراتيجيات السياسات الدقيقة... إلخ. كلها آليات ليست من مهام الدين، فنحن أعلم بشؤون دنيانا.

أجل كان قيام ثورة إيران حافزاً أو حتى دافعاً، لكنه ليس الدافع الوحيد، فاليسار الإسلامي يهدف إلى الارتباط بشبكة علاقات تآزرية، حيثما يتحول إلى أيديولوجية تشويرية في كل رجي من أرجاء العالم الثالث، كقوة مؤكدة للأصالة أو الخصوصية الحضارية، دافعة للتحرر من الهيمنة الغربية من الخارج، والقهر والظلم والطغيان في الداخل. ومثلما ارتبط بثورة إيران، يرتبط أيضاً بالحركات الإصلاحية الأسبق المناهضة للاستعمار والطغيان، كالمهدية والسنوسية. يقول حنفي: «في مثل هذه العقائد يحى

(1) محمود أمين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1986، ص 153.

الفارق بين النظر والعمل بين العقيدة والشرعية، كما هو الحال في الماركسية تماماً⁽¹⁾.

ويندهش الدارس، كيف ولماذا يتجاهل حنفى تماماً حركة (مجاهدى خلق) في إيران، وهى أدق «ماصدق» لمفهوم اليسار الإسلامى، فقد تشكلت من الشبهة الإيرانية المثقفة في محاولة صريحة لأسلمة الماركسية على أسس شيعية⁽²⁾، كقوة معارضة لطغيان الشاه والسفاك وتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة في الواقع الإيراني الذى تفسره بجدلية الصراع الطبقي... هل لأن «مجاهدى خلق» معارضة أيضاً لثورة إيران، وتعتبرها شكلاً آخر من أشكال اليمين الرجعى؟ وهذه الثورة هى التى تدفقت معها ينابيع الأمل لفيلسوفنا. ولكن هل نجا هذا الأمل الحى من الإحباط؟

تاسعاً: علم الكلام... لاهوت التحرير

على أن الأهمية الحقيقية لشبكة العلاقات التأزيرية، إنما في ربطها اليسار الإسلامى بحركة نابضة في أعطاف العالم الثالث، ألا وهى لاهوت التحرير الذى تنامى في أمريكا اللاتينية، والذى يجد حنفى في ربطه بالحركات الإصلاحية الثورية في الإسلام، وبثورة إيران⁽³⁾.

(1) حسن حنفى، الأصولية الإسلامية، ص 111.

(2) د. وليد محمود عبد الناصر، اليسار الإسلامى من الفكر إلى الحركة: دراسة نموذج منظمة مجاهدى خلق إيران، في: قضايا فكرية ع 1 - 14 الأصولية الإسلامية، ص 126، 148.

(3) الخمينى، الحكومة الإسلامية اعداد وتقديم حسن حنفى، بدون ناشر، 1979 من مقدمة بقلم حنفى ص 3، ص 29.

ومن قبل ثورة إيران ما فتئ فيلسوفنا يشيد في كل موضوع بلاهوت التحرير، الذي يشعر بوشائج القربى معه، «فهو لا يستغل الماركسية إلا كما استغلها لاهوت التحرير، فقط للدفاع عن حقوق الفقراء والمطحونين»⁽¹⁾ وبنفس الطريقة، أى جعل هذه الحقوق نابعة من صلب العقائد الدينية بعد أن تُقرأ قراءة مستحدثة مُلبية للاحتياجات العصرية. اهتم حنفى بلاهوت التحرير اهتماماً فائقاً ورائداً، إذ تعد دراسته عن واحد من أعلامه هو عالم الاجتماع الفينومينولوجى والراهب الكولومبى كاميلوتوريز Camilo Torres (1929 - 1966) أول دراسة عربية تتعرض للاهوت التحرير⁽²⁾.

يعتبر اللاهوتى جوستاف جوتيريز من بىرو أول من سلك مصطلح (لاهوت التحرير) في محاضرتين ألقاهما عام 1967. وقد قام لاهوت التحرير لمناهضة اللاهوت الأوربي الرسمى، واللاهوت التقليدى المدرسى اللاتارىخى، وذلك بلاهوت تاريخى تطورى يرتبط بالفعل الشعبى وبحركة الجماهير، يبحث عن قراءة جديدة للإنجيل تجعل المسيح رب الفقراء والمستضعفين، الذى يتجلى في مواقف القهر والاغتراب، ليدفع إلى إنقاذ شعبه من الظلم والخطيئة. إن لاهوت التحرير يبحث من دور للكنيسة في مواجهة المشكلات الاجتماعية والسياسية حتى تتحول إلى قوة للتغيير والتقدم، وعن علاقة بين العقيدة والعدل الاجتماعى... على الإجمال مقاومة الفقر والاستغلال والتخلف والتبعية على أسس من أصوليات العقيدة المسيحية. إنه لاهوت ينطلق من كنيسة الأطراف في أمريكا اللاتينية، وليس من الكنيسة المركزية في أوربا.

(1) I.Boullate, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, p.44.

(2) حنفى، قضايا معاصرة، ج1، ص 281، 318.

انتشر لاهوت التحرير في سائر أرجاء العالم الثالث، في آسيا ورغم انخفاض نسبة المسيحيين فيها (3 %) في جنوب أفريقيا حيث اللاهوت الأسود الذي ارتد صداه إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأزمة التفرقة العنصرية فيها، ولكن الموطن الأصلي والمرعى الخصيب للاهوت التحرير كان في أمريكا اللاتينية، حيث نما وانتشر انتشاراً ملحوظاً خلال الستينيات. وفي عام 1967 نشر قساوستها خطاباً إلى شعوب العالم الثالث، يدعون فيه إلى ثورة للتغلب على الظلم لأن الأغنياء يحرضون على العنف»⁽¹⁾.

لقد تعددت تيارات لاهوت التحرير. بديهي أنها - أو على الأقل معظمها - تصطبغ بصبغة اشتراكية واضحة، وقد ظهرت تيارات ماركسية صريحة، يقف في صفوفها كاميلو توريز، بتأكيده أنه لا خلاف بين الماركسية والمسيحية لأن كليهما ثورة، برنامج عمل للتغيير الاجتماعي. وفي عام 1971 اجتمع ثمانون قسيساً، وأصدروا وثيقة يؤكدون فيها أنهم لا يرون أى تناقض بين المسيحية والاشتراكية، بل العكس هو الصحيح، ولابد من تحطيم التعصب وعدم الثقة بين المسيحية والماركسية⁽²⁾؛ فتبدت خطورته على الامبريالية العالمية، حتى أعلن مستشارو الرئيس ريجان إنشاء معهد الدين والديمقراطية (I.R.D) Institute for Religion & Democracy في الولايات المتحدة، من أهدافه الأساسية القيام بحملة أيديولوجية ضد لاهوت التحرير.

(1) د. حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير: الدين والثورة في العالم الثالث، م. س.، ص 44.

(2) السابق، ص 50.

والحق أن لاهوت التحرير يتوغل في أعماق تشوف الإنسان نحو الحرية والعدل. ومثلما يرتبط بالاشتراكية وبالماركسية، فإنه يستفيد من النزعة الإنسانية المتكاملة مع جاك ماريان والشخصانية الاجتماعية مع رينيه مونيه والتطورية التقدمية مع الأب اليسوعي تياردي شاردان، وتأملات هنري لوباك للبعد الاجتماعي.

ولعل استفادته المباشرة إنما هي من حركة اللاهوت الوجودي، الذي تنامي في القرن التاسع عشر خصوصا في ألمانيا مرتبطا بالبروتستانتية⁽¹⁾، داعيا إلى إعادة بناء الفكر الديني، ليكون اللاهوت قادرا على الاستجابة لمتطلبات كل عصر، وعلى أساس أن الإيمان علاقة رأسية مع الله، وليست أفقية مع الكنيسة.

وظهر رودلف بولتمان R. Bultmann (1884 - 1976) داعيا إلى التفسير الوجودي لإنجيل العهد الجديد وتجريده من الأساطير، لأنه في جوهره رسالة وجودية بأعمق ما في الكلمة من معنى، ولكن الكوزمولوجيات البدائية المعاصرة له - ذات الأصل الغنوصي - ألحقت به الأساطير وشوهرته، بحيث نجده لا يصلح البتة موضوعا للإيمان الحقيقي للإنسان في القرن العشرين. من هنا كان بولتمان ناقدا تاريخيا قاسيا، للعهد الجديد بغية إعادة صياغته، وإعادة بناء العقائد المسيحية على أسس وجودية تجعلها أقدر على البقاء، ومستفيدا في هذا من المفاهيم الوجودية، ومصطلحات مارتين هيدجر⁽²⁾

(1) أما آباء لاهوت التحرير في أمريكا الجنوبية فهم من الكاثوليك.

(2) John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann*, Penguin Book, London, 1990. p.13.

(1) د. يميني طريف الخولي، **الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة بول تيليش**، دار قضاء للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 2007. ص 155 - 156.

لذلك فالاشتراكية هي الشكل الضروري للنشاط المسيحي بين الطبقات العاملة. ولم تكن مهمة هذه الحركة سهلة، لأن البروتستانتية من الأصول التي ارتكزت عليها الرأسمالية، والاشتراكيون يخشون من تثبيط الهمم النازعة لتحقيق الاشتراكية، وكانت الكنيسة بدورها تخشى على رموزها من مد الفكر الاشتراكي، ومع هذا ذاعت حركة «الاشتراكية الدينية» آوان ازدهار الحلم الاشتراكي في قلب أوروبا⁽¹⁾، قبل انهياره المروع، رافعةً الشعار: «نحن اشتراكيون لأننا مسيحيون».

اللاهوت الوجودي، الليبرالي، والحضاري، الاشتراكية الدينية.. إرهابات أوربية انقلبت انقلابه جدلية في (لاهوت التحرير) أو لاهوت الثورة المعارض للاهوت الأوروبي الرسمي.. لاهوت تحرير العالم الثالث من الفقر والهيمنة الغربية فيقف في نفس خندق الكفاح مع اليسار الإسلامي. ويساهم «علم الاستغراب» في حلقة الربط بينهما، لانه تعرية وتفكيك للمشروع الغربي، ليس فقط للعالم الإسلامي، بل لمجمل العالم الثالث⁽²⁾.

عاشرا: صراع الأيديولوجيا الفينومينولوجية والإبستمولوجيا العلمية

في مقدمة عرض لاهوت التحرير تقدم رائدة كاميلو توريز، وهو عالم اجتماع فينومينولوجي. والآن تصب كل الخطوط السابقة في مجرى متعين: التراث والتجديد مشروع أيديولوجي منهجه الفينومينولوجيا.

(1) Paul Tillich, **The Protestant Era**, University of Chicago Press, 1984. pp.161:181.

(2) K. Shimogaki, **The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought**, p53.

إن حنفى يعول كثيراً على الفينومينولوجيا، ويستقطر كل صغيرة وكبيرة فيها ليس فقط كمنهاج وآلية كما رأينا، بل أيضاً كمذهب يفترضه حنفى خاتمة الوعي الأوروبي ونقطة نهايته!!

ولما كانت الفينومينولوجيا البداية ومنهاج الوعي والمشروع الحضارى الجديد، فإن دورة الحضارة تنتقل من الآخر الغرب الآفل إلى الأنا الصاعد انتقالاً تلقائياً. تلك هى البوابة الكبرى أو منطلق نهضتنا المعاصرة أو مشروعنا - كما ذكرنا. ولكن يصعب بل يستحيل قبول هذه المبالغة التعسفية في تقدير دور الفينومينولوجيا. فكي تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها، أو خرجت من اعطافها⁽¹⁾. ليس هذا صحيحاً، إنه لي عنق مسارات الفكر الغربى الذى شهد تيارات كثيرة نشأت موازية لها أو متقاطعة معها أو مقابلة لها أو مستقلة عنها. وفي الفلسفة الإنجليزية على الخصوص، رغم أثرها الكبير فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها.. لم تتأثر إطلاقاً ولا حتى اهتمت بها. وبعد باكورة أعمال هوسرل سنة 1918 (فلسفة الحساب)، «ثلة قليلة جداً من الفلاسفة الإنجليز تابعت هوسرل فى الدهاليز الأعمق التى خاض فيها»⁽²⁾. بل إن حنفى يؤول كل تقارب حدث فى الفكر الأوروبى بين المثالية والتجريبية بإرجاعه إلى الفينومينولوجيا، فى حين أنها مجرد تيار من التيارات المعبرة عن هذا التقارب الذى افتتحه إيمانويل كانط (1724 - 1804) وتعود معه إلى أصول أعمق. نجد بعضها فى مشكلة الاستقراء الشهيرة واستحالة تبرير القفزة التعميمية للملاحظات الحسية. ثم كان اقتحام

(1) حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، ص 489، وما بعدها

(2) John Passmore, A Hundred Years of Philosophy, Penguin, London, 1966. p.191.

عالم ما دون الذرة وجسيماته غير القابلة أصلاً للملاحظة المباشرة وسقوط تلك النظرة التجريبية التقليدية، أى الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبي المعاصر الفرضي الاستنباطي، حيث التلاحم الحقيقي بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسارع معدلات تقدم العلوم الطبيعية، ويزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبي مشكلة ملحة.

في هذا الإطار ظهرت الفينومينولوجيا. رغم أن همها الأساسي كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية ويبطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول، فإن الفينومينولوجيا ظلت أولاً وأخيراً مذهباً أو منهاجاً فلسفياً، ليكن ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثراً محدوداً على العلوم الإنسانية لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقاً كالسلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفي والوظيفية والسوسيوميترية، والاقتصاد التحليلي.. وحتى حين نشأ علم النفس الفينومينولوجي ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكلوجي. وقد تبنى فينومينولوجيا الاجتماع الفرد شوتس و«لم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسوفاً فينومينولوجياً اهتم بتطوير أعمال هوسرل»⁽¹⁾. لعل الفينومينولوجيا دخلت فيها بعد علم الاجتماع فعلاً مع برجر ولوكمان، فلم تكن إلا تياراً ضمن تيارات عديدة بل وتياراً موزعاً بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأثنوميثولوجيا.

أما عن العلوم الطبيعية وفلسفتها فحدث ولا حرج! ولئن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسائية تحمل معالم فينومينولوجية،

(1) د. محمد إبراهيم عبد النبي، النظرية الاجتماعية والوعي الاجتماعي، دار الثقافة العربية، القاهرة 1988، ص 112.

فالرياضيات نسق استنباطى مغلق يتوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعينها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن، أي التقدم المطرد. وتفسيرات هذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو الفوضوية المعرفية لفيبراند أو برنامج البحث لإمري لا كاتوش.... وسواها كلها تبعد عن الفينومينولوجيا بنفس الدرجة أو لا علاقة بها أصلاً.

وإذا بدا للمنهج الفينومينولوجى الذى وضعه هوسرل قيراط من الصلاحية فى المشاريع الأيديولوجية فإن المنهج العلمى التجريبى، الذى تكالبت على بلورته وتنقيحه أراغيل وأجيال من العلماء والفلاسفة فى الشرق والغرب، له أربعة وعشرون قيراطاً من الصلاحية فى العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء، كما أثبت العلم الحديث إثباتاً لم يظفر الإنسان بمعشار سطوعه.

علمية كل علم هى المنهج. والعلم الإنسانى يصبح (قومياً وطنياً) لا بمنهجه ولا بالتشويه الأيديولوجى له، بل بموضوعه وفروضه الخصيصة ذات القدرة الوصفية والتفسيرية التى تستطيع الإحاطة بظواهرنا الاجتماعية. وعلى الرغم من كل هذا ربما نتحمس مع حنفى لدعوى كاميلو توريز والوطنيين فى أمريكا اللاتينية إلى علم اجتماع قومى، تحرراً من علم الاجتماع الغربى، الذى هو شكل من أشكال الهيمنة والاستعمار الثقافى⁽¹⁾. ويمكن أن نناقش بهدوء هذه الدعوى التى ترى قومية وتحررية العلم الاجتماعى إنما تكمن فى فينومينولوجيته، لأن الفينومينولوجيا «تحافظ على التجارب الحية بلحمها وعظمها دون تحويلها إلى صياغة ونظريات مجردة، مستمدة

(1) د. حسن حنفى، قضايا معاصرة، ج1، ص 289.

من العلوم الاجتماعية الغربية ومن علم الاجتماع الديني والأنثروبولوجيا الحضارية أو اللاهوت السياسي⁽¹⁾. فضلا عن أن ثمة مناهج عديدة أخرى تحاول أن تراعى حيوية التجارب أو الظواهر الاجتماعية، فإن الذي يثير الدهشة هو هذه المطابقة بين القومية التحررية وبين الفينومينولوجيا. فهل الفينومينولوجيون الغربيون - ومنهم ألفرد شوتس صاحب الفضل في الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع فينومينولوجي، كما أشرت حين الاعتراض على تضخيم حنفي من شأن الفينومينولوجيا - هل هؤلاء أقرب إلينا وأحرص علينا دونا عن سائر فلاسفة المناهج الأخرى في الغرب؟ هل ينتسب إدموند هوسرل إلى عدنان؟ أم تراه قد صاهر قحطان؟ ولعل توريزا اكتشف لألفرد شوتس أصولا سلائية كولومبية.

أما الزعم بأن الفينومينولوجيا ستحلل تجاربنا نحن الشعورية فغير ذي موضوع؛ لأن أي منهج اجتماعي آخر سيطبق على حضارتنا نحن وواقعنا نحن. بخلاف هذا نجد الطبيعة الوصفية التحليلية للفينومينولوجيا تحكم عليها بالقصور والاقتصار على المرحلة الوصفية من العلم، أو الإجابة على السؤال كيف تحدث الظاهرة؟ فضلا عن أن التوصيفات الفينومينولوجية تفتقد شروط الدقة والإحكام المطلوبة في التوصيفات لكي تكون علمية scientific حقا، وتعجز الفينومينولوجيا تماما عن العبور بالبحث إلى المرحلة أو الوظيفة الثانية للعلم، أي التفسير والإجابة على السؤال: لماذا تحدث الظاهرة؟ ناهيك عن الوظيفتين الأعلى أي التنبؤ ثم السيطرة. وبسبب هذا القصور في صلب المنهج الفينومينولوجي عجز عن الوقوف مستقلا، وظل

(1) حسن حنفي، أثر العامل الديني على توزيع الدخل في مصر، م. س ص 120.

- كما ذكرت - موزعا بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجية، وأخيرا الاتجاهات التحريرية التي تجعل من هوسرل وشوتس وبرجر ولوكمان، ليسوا البتة فلاسفة غربيين بل أبطالاً قوميين!!

ربما كان هذا مجرد رأى آخر في فينومينولوجيا علم الاجتماع، لأن التخلف النسبي للعلوم الاجتماعية يجعل منهجها محلا لأكثر من وجهة للنظر، وهذا وذاك مردود إلى تشابكها الوطيد مع الأيديولوجيا بحكم طبيعة موضوعها ومجاله. بيد أن الأيديولوجية مع حنفى مطابقة لكل علم، نظرى أو عملي، إنسانى أو طبيعى على السواء.

وإذا كان مدار الحديث هو العلم الطبيعى، فإننا لا نتردد في أن نقول: كلا يا أستاذنا يستحيل أن يتطابق العلم science بآلياته وثوابته ومتغيراته مع الأيديولوجيا. لكل منهما مناهج وخصائص وأدوار مختلفة. ونحن لا نحتاج بل لا ينقصنا المزيد من الخلط والتميع، خصوصا في مسألة العلوم الطبيعية. ما نحتاجه بشدة هو تشغيل آلياتها في مجالها، لتصب نواتجها في مشروعنا الأيديولوجى تحقيقاً لأهدافنا. لا مشروع حضارى مستغنيا قيد أنمله عن آليات الإستمولوجيا العلمية.

لا يهتم حنفى كثيرا أو لعله لا يعترف بآليات الإستمولوجيا. الأيديولوجيا هى حلبة كفاحه وصراعه، ولا مانع من أن يخضع لها الإستمولوجيا، ويجعلها تسير في ركابها، ما دامت ستساهم في تحقيق أهدافها، كما يقضى منطق مشروعه. لعله في هذا حامل لواء أصوليات الحضارة العربية التي كانت هكذا دائما، لعله أيضاً مستفيد من تيار غربي معاصر أو يحاول رده للأولى جريا على محاولاته لإعادة بناء ايجائيات الغرب بوصفها نابعة من

حضارتنا. إنه تيار أدرك خطورة وضع السلطة والسلطوية، رائدة ميشيل فوكوه الذي أكد أن مفهوم الصدق لا يتوقف على التناظر أو التساوق أو التماثل... إلى آخر هذه النظريات المنطقية في الصدق، بقدر ما يتوقف على السلطة التي ينضوى تحت لوائها، فالسلطة هي التي تحدد مفهوم الصدق ومفهوم العقل تبعاً لمصالحها؛ فيغدو العلم الأوربي المؤسس عليهما هو فئة من علاقات السلطة التي تشوهت داخل المجتمع الأوروبي⁽¹⁾. وهذا في الواقع الأوروبي كما أشرنا. ولكن هل تعلق عندنا لنواجهه بعملة الأيديولوجية؟ إن أخطر مثالب «الثراث والتجديد» هو عملة الأيديولوجية، ولي عنق الإيستمولوجيا، وحنفي لا يزال يتحدث عن فلسفة العلم الطبيعي بوصفها فلسفة للوقائع المحسوسة⁽²⁾، ولا يهتم بمتابعة تطورات منطقها المتقدم، هل لأنها للأسف الشديد.. للحق المر.. تاج النواتج الإيجابية لحضارة الغربية؟! كلا... فحنفي أشد المفكرين الإسلاميين حرصاً على اقتناص تلك النواتج الإيجابية وتشغيلها أو إعادة بنائها في مشروعه، وأقدرهم على هذا بحكم سعة إمامه بالفكر الغربي. ويكفى استغلاله الفينومينولوجيا وجده في تسخيرها كما لم يفعل أى من الفينومينولوجيين في الغرب. السبب الحقيقي لكون حنفي لا يعطى الإيستمولوجيا العلمية حقها، هو أنه لا يعترف أصلاً باستقلالها الذي يعد بحق أخص خصائصها المنطقية المميزة لها، وكيف الاستقلال؟ والأيديولوجيا عنده شاملة أو مطابقة لكل علم.

لقد تعاضم نسق العلم الحديث وتعددت آلياته التخصصية ومناهجه

(1) Kazoo shimogaki , between modernity and post - modernity: the is - lamic left and Hassan hanfis thought, op cit, p. 37:40.

(2) د. حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة 1991، ص 570.

البحثية، وترسمت شرائعه ونواميسه التي لا تقبل إلا التكرس والتبتل لها من كل من أراد المساهمة بنصيب في النماء والتقدم المتواصل. ولم يعد من الممكن بحال اعتبار العلم مسألة فرعية لتستوعبها الأيديولوجيا ببساطة، في غمار استيعابها لكل ماسواه فضلاً عن ليّ عنقه من أجلها. لكن هذا هو ما يفعلُه حنفى في أدلجته للعلم الفيزيوكيماوى، حين يجاهر بأن لكل أمة نمطها الحضارى، ووعيتها المتميز (=أيديولوجيتها) ولها أيضاً علومها الرياضية والطبيعية والتقانية الخاصة.

والواقع أن التسليم بهذه الخصوصية قد يفيد في تاريخ العلم وتخليصه من جنوحات التحيز الغربى لكن من الناحية الإبستمولوجية - المنطقية والمنهجية - يفضى إلى فقدان العلم لعمليته، ثم إن طابعه الجمعى التعاونى التراكمى الثورى المتقدم، لاسيما بعد عصر تفجر المعلومات وتعدد أجهزة البحث، لا يترك مجالاً لتurf الخصوصية الأيديولوجية. فى صراع أو سباق الأيديولوجيات أو الحضارات، لابد وأن تتبارى جميعها فى تعميق وتسخير الإبستمولوجيا العلمية التى تتلخص إشكالياتها المنهجية فى التآزر بين إمكانيات العقل بما هو عقل وبين إمكانيات التجريب من حيث هو تجريب، إنها آليات العقل العلمى الذى هو ملك للبشر أجمعين.

وبينما تتفق الأطراف المعنية على ضرورة تخليص العلم من التشويه الأيديولوجى، يكافح حنفى من أجل تكريس ذلك التشويه؛ فيضحى بالابستمولوجى فى سبيل الخصوصية الأيديولوجية، لدرجة أنه لا مانع عنده من موقف يؤدى إلى قصور فى النظرة العلمية «إذا كانت الأيديولوجية تستدعى ذلك» (مج2: 662) غير ملتفت إلى أن الأيديولوجيا حين تستدعى

قصور النظرة العلمية فإنها تستدعي نوعاً من الانتحار الجماعي البطيء في عصر أصبح شعاره كما قيل بحق «البقاء للأعلم»⁽¹⁾. هذا التبرير ريشما نحقق رويداً علمنا الفيزيوكيماوى الخاص بأيدولوجيتنا لا ينفصل عن «مفهوم خاطئ مارسناه طويلاً، مفاده أن التدرج يعنى التباطؤ، ولأن سرعة الإنجاز لا بد وأن تتم على حساب كفاءة الإنجاز، وإغفال بعض الأسس المنهجية في تحقيقه، إلى درجة تصل أحياناً إلى حد التهرب من المسألة. إن عامل السرعة بات شرطاً قديراً لا بد أن نتعايش معه»⁽²⁾.

وإن لم نتعايش مع التقدم العلمى المتسارع، وبحثنا عن تبرير أو تسويق أيديولوجي لقصور ما في النظرة العلمية، لن يعنى هذا إلا التخلف عن العالمين، والسقوط من ركب التقدم ومعدلات التنمية الأكثر انخفاضاً، لتتسول رغيف الخبز ودواء المرضى ووسيلة الاتصال... من الدول - أو من الأيديولوجيات التى لا تعرف قصوراً في النظرة العلمية. بل ويعلن حنفى صراحة أنه ليس المطلوب أصلاً علماً، بل المطلوب بحث وطنى قومى، وأن البحث الموضوعى المجرد النزوية أسطورة نشأت في الغرب⁽³⁾، شأنها شأن أسطورة التقابل بين العلم والأيديولوجيا، بينما نحن محتاجون للمطابقة بينهما!!

يصعب اعتبار التقابل بينهما محض أسطورة. النظرة العلمية تقف فعلاً موقف الضد الصريح للنظرة الأيديولوجية، من حيث أن هذه الأخيرة هى التى تؤدى إلى التباين الشديد في الآراء، و«تجعل نفس الموضوع يراه الناس

(1) د. نبيل على، العرب وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1994، ص 27.

(2) المرجع السابق، ص 38.

(3) د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، ص 108.

بطرق مختلفة جداً»⁽¹⁾، بينما النظرة العلمية تقف في موضوعها على المعامل المشترك بين الذوات أجمعين، وتطرحه بصورة يتفق عليها جميع راصديه، وإلا لما كان طرحاً علمياً أصلاً، فضلاً عن أن الأيديولوجيا تتضافر مع اليوتوبيا وتصور ما ينبغي أن يكون، والحالة الذهنية تكون يوتوبية أو طوباوية حين تتعارض مع الأمر الواقع الذي تحدث فيه⁽²⁾. بينما العلم ينصب على الواقع فقط لكن يخرج بنتائج وفعاليات هي أكثر من ضرورية في تحقيق ما ينبغي أن يكون من طوباويات الأيديولوجيا. كل طوبى في عالمنا النامي، كل أيديولوجيا تثويرية له، تكون طوبى ونهضوية بقدر ما تلتحم بالحلم العلمى التقافى.

لر يلتحم به التراث والتجديد بما يكفى. لكن لا شك هنيهة في أنه من المرامى العامة؛ طالما تحلم شباك المشروع - الطامحة الآملة المترامية، باصطياد دورة الحضارة الإنسانية بأسرها.

حادي عشر: اعتبارات نقدية ختامية

لقد تغلغت الملاحظات النقدية في نسيج الصفحات السابقة، لكن كانت جميعها ملاحظات جزئية حول هذا الوضع أو ذاك. نريد الآن أن نختم معالجتنا للمنهج في علم الكلام الجديد كمدخل لتحليل أبعاد مشروع «التراث والتجديد»، باعتبارات نقدية شاملة للمشروع ككل متكامل. هذا

(1) مكارل مانهايرم، الأيديولوجية اليوتوبيا، ترجمة رجا الديرنى، المكتبات الكويتية، 1980، ص 85.

(2) المرجع السابق ص 247.

على أن نضع في الاعتبار أن الدرس المنهجي المبدئي والعظيم، الذي نتعلمه من البناء الفلسفي المهيب لشيخ الفلسفة الحديثة إيمانويل كانط، يتلخص في أن النقد ليس يعني تصيد ورصد الأخطاء بقدر ما يعني أيضاً سبر الإمكانات.

إن تتبع معالم المنهج جعل هذه الدراسة منصبة على تصميم مشروع التراث والتجديد دون التنفيذ أو الفكرة دون التطبيق. وكما يقول المثل الأمريكي: الشيطان يكمن في التفاصيل، وتطبيقات مشروع حنفي في تفصيلياتها تسفر عن رصد طوفان من المآخذ الموضوعية والسقطات الجزئية التي لا اعتقد أنها تفيد هدفاً مرجواً⁽¹⁾.

من ناحية أخرى تبدو التناقضات طاغية في كتابات حنفي، إنها قضايا معدودة على أصابع اليد: الولاء للفينومينولوجي، رفض الأشعرية، الهجوم على سياسات السادات حتى ولو كانت استعادة الأرض.. باستثناءها يصعب العثور على عبارة تقريرية قالها حنفي في موضع ولم ينقضها في موضع آخر، فيما رآه فؤاد زكريا: تراقص في حلقة متناقضات جنونية يصعب بعدها أن يحتفظ الدارس أو المؤرخ بقواه العقلية سليمة⁽²⁾. وليس مطروحاً الآن الدفاع

(1) اتخذت هذا القرار بمجرد شروعي في الدراسة، وقرب خواتيم تصميمها درست المجلد الضخم الأنيق: جورج طرايشي، المثقفون العرب والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للنشر، لندن، 1991؛ فتبدت صوابية القرار أكثر؛ إذ انحل مشروع حنفي مع طرايشي إلى عبارات، وانحلت العبارات إلى جمل، ثم انحلت الجمل إلى كلمات. واستنفذ طرايشي جهداً مضنياً مرهقاً لدرجة مثيرة للدهشة في ضرب الكلمات ببعضها أو إسقاط إحداها على أخرى، حتى أسفر الأمر في النهاية عن شيء أشبه بمباراة بلياردو.

(2) د. فؤاد زكريا، الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ص 57.

عن تناقضات حنفى الشهيرة، لكن كان المأمول أن تنتهى هذه الدراسة إلى تأطير المركب الجدلى الدافق الذى يحتوى تلك المتناقضات البادية ليسخرها جميعا، والذى يحتاج استكشافه إلى معايشة عميقة ومثابرة دؤوبة، مرهقة لكنها مثمرة حقا.

فقد أتت أبعاد المشروع قوية جسورة تحمل إصراراً أكيداً، تبدو كل خطوة تُنجز وكأنها لبنة تستقر في موضعها من التصميم الأولى المتكامل، الذى تخلق مرة واحدة وإلى الأبد في صدر الشباب، منذ مطلع حياته الفكرية⁽¹⁾. ومع ضخامة المشروع لا نستطيع الحديث عن مراحل أو تطور فكرى لحسن حنفى، وعلى مدار عقود من السنين أكملت حلقتها الخامسة، وهو ماضٍ قدماً في تشييده، حتى هذه اللحظة وما سيتلوها، غير ملتفت يمينه أو يسره، فلا تراجع أو تنازل أو تغيير أو تعديل. وقصارى ما تحدثه الخطوب الجسام تعديلا ما في مستوى الخطاب أو آلياته، أو الجمهور المنشود منه، أما أبعاد المشروع ذاته فكلها! ومع ما يموج به العالم من تغيرات عاصفة، لا ندري أهذا يحسب له أم عليه؟

وفي كلا الحالين، ثمة تركيب مهيب أرسيت دعائمه، وتحددت معالمه، وتكاملت عناصره وترامت آفاقه، بعد أن ترسمت مناهجه، شديد النزوع نحو التلاحم مع الواقع، ويضعنا إزاء وعى حاد بتخلفنا وعزم أكيد على أن نتجاوزه، وتأخذ هويتنا الحضارية دورها في مسار التاريخ. وعبر طاقة ذهنية هائلة ومقدرة تعبيرية دافقة ومعرفة موسوعية ثرة، تُرجم هذا إلى واحد من

(1) يرى زكى نجيب أن «مثل هذا مقصور على أفراد عمالقة من أسرة عبقر». د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، القاهرة. 1993، ص 330.

أكبر المشاريع في الفكر العربي المعاصر، وأكثرها جرأة وتركيبية وإبداعية وحيوية، وأيضاً طموحاً وجنوحاً. وإن التفت حوله جهود باحثين، للقراءة والتطوير والتنقيح والحذف والإضافة والتعديل، خرجنا بما ينتظره واقعا من الفكر الفلسفي. وباستعمال تعبير يشاغب المنزع الاشتراكي الشهير لحنفي، يمكن القول إن حسن حنفي من أصحاب رؤوس الاموال الفكرية الضخمة التي تحتاج إلى قوى عاملة لتغل ريعها.

هذا عن تصميم المشروع وأبعاده. أما حين التنفيذ أو التطبيق، فينساق حنفي إلى إطناب شديد، وإسهاب يفوق كل حد، أحيانا بغير داع، بل وعلى حساب رونق الفكرة أو المشروع. ولا يكتفى بإخراج المتون الضخمة، بل دأب على إردافها بهوامش، تأتي أحيانا في كل صفحة، ليحيل القارئ إلى أعماله، فيما أسماه على حرب «تهميش النظراء»⁽¹⁾. وفي كل هذا لا يتحدث أبداً من وجهة نظره أو في حدود رؤيته أو ما يبدو له، بل يتحدث دائماً من منظور العصر، ومن موقف الحضارة، بحكم التاريخ وبروح الأمة وبوعى الجيل، ومن مطلق الحق والحقيقة في الدارين... إنها النرجسية المعهودة من المبدع، تتكشف بصورة حادة في كتابات حسن حنفي.

وأحيانا لا يكون لإطنابه الشديد من أثر سوى أن يُحدث في ذهن القارئ شيئا من اللبال والشربكة، والأدهى أن يبدو هذا مقصودا!! فتتداخل الخطوط وتتضارب ويكون الابتعاد فرسخاً عن الغاية المنشودة. لاسيما وأن حنفي يبدو كأنه لا يفكر فيما يكتب بقدر ما يكتب فيما يفكر. وهو يسابق الزمن من أجل إنجاز أو تنفيذ مشروعه الضخم... فلماذا كل هذا؟

(1) على حرب، نقد النص، ص 33.

لقد أغلق ديكارت أبواب العصور الوسطى، ووضع العقل الأوربي في قلب عصره الحديث، إجمالاً أسس الفلسفة الحديثة اعتماداً على ثلاثة نصوص أساسية: المقال في المنهج والتأملات مبادئ الفلسفة، ولا تشكل جميعها فصلاً واحداً عن فصول مجلد واحد، من المجلدات الخمسة لعلم الكلام الجديد» من العقيدة إلى الثورة» وعلم الكلام مجرد مادة واحدة من سبع مواد، في جبهة واحدة من ثلاث جبهات تمثل مشروع (التراث والتجديد)!

إن ذلك الاسترسال اللاهث والإطباب يذكر أحياناً بقول لينتز الشهير: «الكتاب الكبير شر مستطير» حين نجده يحمل لحنفى شراك الوقوع في تصحيفات، وفي ثغرات جزئية تنال من الكل، وفي تكرارات، كان يمكن الاستغناء عنها. والأخطر من كل هذا ما يغرى فيلسوفنا بالانسياق في تفرغ العقائد من مضمونها، حتى يصل لدرجة يصعب قبولها، ولم يكن ثمة حاجة للتطرف لحدها.



ولكن يظل أجمل ما في هذه الملحمة أن توجه حنفى للتراث ليس توجهها لصنم طاغ، بل نحو عناصر طيعة من الممكن استصلاحها في سبيل بناء حاضر أفضل⁽¹⁾. إنه يستلهم عناصر محددة من التراث تطوع وتُستصلح كمادة أولية لصياغة المستقبل⁽²⁾. وعرف كيف يجعل من التراث مشكلة الحاضر والفكر المعاصر، وليس البتة مشكلة الماضي والفكر القديم، ولا يقف عند نصوصه، بل يتخطاها إلى فاعليتها وتمثلاتها في الواقع الحضاري المعيش.

(1) د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 166.

(2) فهمية شرف الدين، الثقافة والأيديولوجية في العالم العربي، ص 189.

وحنفي... في النهاية يحاول أن يستحضر في واقعنا مصفوفة من التراث تآزرت فيها كل ما بدا له إيجابيات في رصيدنا التاريخي، من منهجية أصول الفقه، وتنويرية المعتزلة والطبائعين وابن رشد، حتى عزم الأفغانى ومحمد عبده وإقبال، وصولاً إلى الحركات التحررية الحديثة، والتجربة الناصرية الاشتراكية ومشاريع التنهيز والتنمية والصحة الإسلامية المعاصرة، تشق جميعها طريقاً نحو المستقبل يستضيء بكل سراج وأى سراج امتلكناه يوماً ما، باحثاً عن فجر تشرق فيه شمس الحضارة الإسلامية من جديد، وليس البتة عن الإسلام من حيث هو عقائد إطلاقية أو ميتافيزيقية.

وفي ختام هذه الرحلة مع مشروع «التراث والتجديد»، التي شرقت بنا وغربت يبرز السؤال: هل كانت قراءة حسن حنفي للتراث (تنويرية) كقراءة زكي نجيب محمود وقراءة عابد الجابري، أم (تنويرية) كقراءة أدونيس وطيب تزيى وحسين مروة، وهذه الأخيرة - مروة - تنويرية بقدر ما هى أستاذية؟

وإجابتي إن قراءة حنفي لا هذا ولا ذاك، إنها تنتقل من القراءة التنويرية إلى القراءة الثورية، على اعتبار الأولى شرطاً للثانية، وأن الثوير بلا تنوير مجرد «انقلاب فى الأوضاع تحدته السلطة القائمة»⁽¹⁾؛ وذلك كى تستوعبهما جميعاً، ثم تتجاوزهما معاً. إن حنفي يستوعب ذينك الطرفين: التنويرية/ الثويرية، لكى يصل إلى مركبهما الجدلى، ألا وهو قراءة وظيفية للتراث.

المركب الجدلى يعنى نضجاً وزخماً وثراءً لذلك فهى لا تدانى بحال استعمالاً آخر لمصطلح (القراءة الوظيفية للتراث) تحدث عنه محمد أركون فى كتابه «نحو نقد للعقل الإسلامى» حيث تكون قراءة التراث من أجل

(1) د. حسن حنفي، دراسات فلسفية، ص 402.

إشباع الذات المتخلفة، تعويضاً شعورياً للنقص، خلفية نفسية.. الأمر مع حسن حنفى مختلف تماماً، حيث نجد قراءته الوظيفية للتراث، وكل ذياك الجهاز الفكري المهيّب الذي اجتهد في تشييده - ولا يزال - إنما يهدف إلى جعل التراث يقوم بوظيفة معينة، ويضطلع بدوره في مرحلتنا الحضارية لتحقيق الأيديولوجيا الطوباوية المنشودة، فلئن كان المشروع أولاً، أو على الأقل في جبهته الأولى، مجرد نظرية في التراث وتجديده «فإن التراث في حد ذاته لا قيمة له عند حنفى إلا بقدر ما يمنح الأمة نظرية للفعل، تعيد بناء الإنسان وعلاقته بالعالم»⁽¹⁾.

من أجل هذه الوظيفة وفي سويداء مهامها، كل مكان من قوة المشروع ومواطن ضعفه في آن واحد، من أجلها الاجتهاد والإبداع والتركيب والشبيد والإحاطة والشمولية، ومن أجلها التناقضات والحيودات والتطرف والجنوحات والإسقاطات والتعسفات. وحنفى في هذا وذاك يبدو متسقاً مع أسلوبه في إخضاع الإستمولوجى للأيديولوجى، ومع إعلانه الصريح بأننا لسنا في حاجة إلى بحث علمى مجرد فى التراث بقدر حاجتنا إلى توجيهه لتحقيق مرحلة حضارية منشودة.. إلى جعله يقوم بوظيفة معينة.

والسؤال الآن: هل التراث أو تجديد التراث قادر على القيام بهذه الوظيفة؟ بعبارة أخرى، هل الفكر خصوصاً الآن فى عصر تقانة المعلومات له كل هذه الفعالية فى تشكيل الواقع وصنع الحضارة وحل مشاكل الأمة، وسد حاجات الجماهير وفك أزمتها الهوية وإنقاذ القومية؟ بعبارة ثالثة، هل أسرف حنفى إسرافاً فى الثقة بفاعلية النسق الفلسفى وقوة الأفكار؟

(1) I. Boullata, Trends and Issues in Contemporary Arab Thought, p.40.

على الفور سيتصدى الكثيرون للرد بالإيجاب: أجل أسرف حنفي، وبيالغ في تقدير مغامرته الموسوعية وقدرتها على تغيير العالم العربي فضلا عن العالم الثالث، ودع عنك مجمل الكرة الأرضية والعلاقة بين الحضارتين الشرقية والغربية. وهل يمكن إنجاز كل هذا بأمر أو بمشروع من فرد فرد؟! ثم إن مشروعه الذهني عسير، نظري مجرد بصورة تفوق كثيرا ما يمكن أن يتحقق أو يُمارس في الواقع. وأن حنفي يلتف حول الحقيقة المادية المتعينة، ويتعد عن الواقع الزراعي أو الصناعي... إلخ، أو يتجنبه. والفكر الأمل الطموح لا يخلق واقعا⁽¹⁾.

وقد ينفي البعض هذا، ويقولون: كلا لم يسرف، بل عرف كيف يكون الالتحام بين الفكر والواقع، والميزة الأساسية في تناول حنفي للتراث هي «أنه لا يقف عند النصوص بل يتخطاها إلى الممارسات وأمنائها»⁽²⁾.

والحق أن الفكر والواقع بقدر ما هما وجهان لعملة واحدة، بقدر ما يستحيل رد أحدهما إلى الآخر رداً آلياً متعامياً من تداخل وتضارب التأثير

(1) Ibid, p (41).

وبالمثل يقول ناهض حتر في «التراث والغرب والثورة»، ص 67: «الفكر في رأي الدكتور حسن حنفي له الأولوية المطلقة عن الواقع، وهو مسؤول عن تغييره، وهذا الفكر الذي يوجد وجوداً موضوعياً مستقلاً وأبدياً سكشف عن نفسه لشخص ما، هو المفكر بالألف واللام، وهذا المفكر يصبح مسؤولاً عن نقل الرسالة الحقيقة التي تغير الواقع القائم ليتطابق معها.»

(2) د. عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص 164.

وقريب من هذا أشار الدكتور جابر عصفور في سلسلة مقالات نقدية لمشروع «التراث والتجديد» في: جريدة الحياة، 27 / 2 / 1994 إلى أن الحدود تتهاهى في المشروع بين إسلام النصوص والإسلام الشعبي.

والتأثر... والتي لا تفسرها إلا انقلابات المنظومة الجدلية. أجل لكل منهما كينونته وسيرورته الخاصة، ولكن ليس لأحدهما أسبقية منطقية أو زمانية مطلقة على الآخر. وأيضاً ليس لأحدهما انفصال أو تناءٍ، بل تجادل بينهما.. تحاور وتلاقح مثمر دائماً في كلا الجانبين.

الفصل الرابع

في نقد قراءة حسن حنفي للفكر العربي الحديث⁽¹⁾

مقتطفات من سيرة الأستاذ:

حسن حنفي مفكر مصري من مواليد 1935م. وأحد أهم أصحاب المشاريع الفكرية المعاصرة في العالم العربي. التحق بكلية الآداب جامعة القاهرة في 1952،

وانضم لجماعة الإخوان المسلمين في نفس الفترة. ولكنه انشق عنهم بسبب الخلاف حول ثورة مصدق في إيران. ثم تحول إلى الناصرية في 1956 بعد تأميم قناة السويس.

كاد أن يُفصل من الجامعة وهو في الفرقة الرابعة بسبب خطاب موجه إلى عميد الكلية. كان يكتب الخطاب وبعجواره ضابط الحرس. وبدأ الخطاب بـ (الأخ الفاضل عميد كلية الآداب). فسأله الضابط: لماذا لا تبدأ الخطاب بالصيغة المعتادة (السيد الأستاذ). فقال للضابط: لا سيد إلا الله. فتمت إحالته إلى مجلس تأديب. ودافع عن موقفه أمام أساتذة المجلس مؤكداً

(1) بقلم: د. كرم عباس، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

أنه لا فرق لديه بين رئيس الجمهورية وكناس الطريق إلا في أداء الواجب. فتعجب الأساتذة من جرأته، ورفعوا عنه تهمة التعدي على إدارة الجامعة.

سافر إلى فرنسا في 1956 للحصول على الدكتوراه. ولم تكن هناك منح جامعية بسبب الحرب. ولم يكن في حقيبته فيما يقول سوى الخبز وقطع من الجبن عاش عليها لأسابيع قبل أن يجد عملاً. وكان يدرس الفلسفة والموسيقى في نفس الوقت. فكان يذهب إلى السوربون بالنهار للاستماع إلى محاضرات الفلسفة، ثم يذهب إلى الكونسرفتوار للاستماع إلى محاضرات الموسيقى وتعلم عزف الكمان. وطوال ذلك كان يأكل مرة واحدة في اليوم. لم يستطع جسده تحمل هذا الإنهاك. حجز في مستشفى الجامعة لمدة أربعة أشهر لتناول العلاج ولتناول 4 وجبات في اليوم. وأجبره الطبيب على الاختيار بين الموسيقى والفلسفة، فقال: اخترت الفلسفة وأنا أغنيها.

وفي مقابلة بين عبد الحكيم عامر والطلاب في فرنسا، وقف حسن حنفي أمام المشير، وأخبره أن الخطب المكتوبة لاستقباله هي نفاق في نفاق، وأن الطلاب يعانون، وأن النظام في مصر يشجع على الاستبداد والطبقية الجديدة. فعاد المشير وأخبر عبد الناصر بما حدث، فطلبوا ممثلين عن الطلاب للذهاب إلى مصر، فحضر إلى مصر مع بعض الطلاب وناقش عبد الناصر في أحوال البلاد عام 1966م.

حصل حسن حنفي على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون برسالتين للدكتوراه عن «ظاهريات التأويل» و«تأويل الظاهريات»، استغرق في إعدادهما عشر سنوات. ثم عاد إلى مصر في 1967 وعين مدرساً بكلية الآداب جامعة القاهرة. وفي 1971م نصحه رئيس الجامعة

بالسفر خارج مصر لأن محاضراته قد تم تسجيلها وأنه سوف يسجن بسببها. فترك مصر إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليقوم بتدريس الفلسفة هناك في الفترة من 1971 إلى 1975 م.

وكان حسن حنفي من بين الأساتذة الذين أخرجوا من الجامعة في 1980 م بسبب معارضتهم لمعاهدة كامب ديفيد وسياسة الانفتاح والقطاع الخاص. وتم تحويله للعمل كموظف في وزارة الشؤون الاجتماعية. فترك مصر وذهب إلى المغرب. وحقق فيها شهرة واسعة بسبب المحاضرات التي كان يلقيها هناك. وتعرض في إحدى محاضراته لنظام الحكم. فأصدر الملك قراراً بطرده خارج البلاد خلال 24 ساعة، وتدخل البعض لتأجيل القرار حتى ينهي أبناءه ما تبقى لهم من العام الدراسي. وكتب مقالاً لطلابه المغاربة بعنوان (أتيت المغرب طائعاً وخرجت منه مكرهاً).

ترك المغرب إلى اليابان ثم إلى جنوب إفريقيا، ثم عاد إلى مصر في 1985 م. وتولى رئاسة قسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة في الفترة من 1988 إلى 1994 م. أصبح أستاذاً متفرغاً بقسم الفلسفة منذ 1995 م إلى الآن.

التراث والتجديد

عاش حسن حنفي نفس الأزمة التي عاشها مفكرو النهضة الأوائل، وهي أزمة الهزيمة. فالرواد الأوائل شغلتهم هزيمة الوطن أمام المستعمر الغربي. وكان سؤالهم المحوري: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ أما مشروع حسن حنفي فكان رد فعل على هزيمة يونيو 1967. ولم تكن الهزيمة مفاجئة بالنسبة له. فقد رأى أن الثورة وحركة التحرر قد انقلبت على نفسها

مولدة أنماطاً جديدة من الطبقية والاستبداد. ولم تكن الهزيمة سوى لحظة الفجاجة التي تجسد قتل حلم الطفولة والشباب في وطن حر وديمقراطي.

آمن حنفي بأن الأزمة تكمن في الثقافة العربية والإسلامية. وانشغل بنقد تلك الثقافة ومحاولة تفكيكها بغرض إعادة بنائها من جديد ليشارك بذلك في تأسيس اليسار الإسلامي عبر تثوير النصوص القديمة والتراثية. فلم يؤمن بضرورة نقض التراث أو إحداث قطيعة معه. فالتراث فاعل في وعي الفرد والمجتمع. وربما هو المسئول عن أنماط الاستبداد وغياب الديمقراطية. فالتراث يكرس للخضوع والتبعية أكثر مما يكرس للشورى والتحرر والديمقراطية. وهنا يمكن العودة إلى الأصول وتفكيكها وإعادة صياغتها من جديد في شكل ثوري تقدمي.

والحضارة عند حسن حنفي هي كل ما تركه السابقون. ولا يمكن الانسلاخ عن الماضي أو إحداث القطيعة معه. فالموروث القديم متجسد في قلب الحاضر ولا يمكن تجاهله. والتطور التاريخي للشعوب لا يتم بطفرات فجائية. فهو عملية تحول تدريجي يشتمل فيها الجديد على القديم، والحاضر على الماضي. وينشغل مشروع التراث والتجديد بفهم الواقع المعاصر ومحاولة تغييره عبر تثوير الموروث القديم الفاعل في المخزون النفسي والثقافي.

وسعى حسن حنفي إلى اتخاذ موقف وسطي بين التيارات الفكرية المختلفة، وربما يكون ذلك هو جوهر الحيرة في تصنيفه. فهو يجمع بين التيار الديني بتوجهاته المختلفة، والتيار الليبرالي، والعلماني، والقومي، والماركسي... الخ. وعندما ينظر أصحاب تلك التيارات إلى نقاط الاتفاق بينه وبينهم يمتدحونه ويعتبرونه واحداً منهم، وعندما ينظرون إلى تطابقه مع التيارات

المناقضة لهم، يهجونه ويذمونهم ويعتبرونه عدوًا لهم. وجميعهم يتفقون على أن مشروعه الضخم هو من أهم مشاريع الفكر العربي المعاصر.

ويتكون مشروع التراث والتجديد من مجموعة ضخمة من المؤلفات منها: «من العقيدة إلى الثورة» لإعادة بناء علم أصول الدين، ومن «النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء الفلسفة، ومن «النص إلى الواقع» لإعادة بناء علم أصول الفقه، ومن «الفناء إلى البقاء» لإعادة بناء علم التصوف، ومن «النقل إلى العقل» لإعادة بناء العلوم النقلية (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه)، و«الوحي والعقل والطبيعة» لإعادة بناء العلوم الرياضية (جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى، والطبيعية (كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة)، و«الإنسان والتاريخ» لإعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا واللغة والأدب. وقد خرج للوجود بالفعل عدد كبير من هذه الأعمال، بالإضافة إلى عمل مركزي آخر هو «مقدمة في علم الاستغراب» الذي شكل فاتحة القسم الثاني من المشروع، وهو إعادة فهم وتقييم الحضارة الغربية وتراثها كان يفترض أن تشتمل على ثلاثة أعمال: مصادر الوعي الأوروبي، وبداية الوعي الأوروبي، ونهاية الوعي الأوروبي. وأخيرًا يفترض ختم القسمين بما يشبه مركبًا هيجليًا يتمثل في 'نظرية التفسير' أو موقفنا من الواقع، وهي تقدم رؤية شاملة للعالم وموضع الحضارتين فيه، في ثلاثة أعمال أخرى: المنهاج، والعهد الجديد، والعهد القديم.

وهكذا يتشكل التراث والتجديد من جبهات ثلاثة: الموقف من التراث (الأنثى) - الموقف من الغرب (الآخر) - الموقف من الواقع (التفسير). ويعد

تحليل النصوص محور منهجي في الجبهات الثلاثة. ويغلب على الجبهتين الأولى والثانية التحليل الفلسفي لنصوص الحضارة، أما الجبهة الثالثة فهي تحليل للواقع المباشر.

وربما يتميز التراث والتجديد عن غيره من المشروعات بالجبهة الثالثة. فهو مشروع شديد الالتحام بالواقع ومشكلاته. فمعالجته للتراث تختلف عن معالجة عبد الرحمن بدوي أو زكي نجيب محمود أو غيرها ممن تعاملوا مع الموروث الإسلامي بأنه لم يقف عند التراث كهدف في ذاته، بل كآلية لاستكشاف وقراءة الواقع.

ولما كان التراث والتجديد مشروعًا واقعيًا فهو يصب جهوده منذ البداية على الأزمت الواقعية للمجتمعات العربية وقضاياها الحية. ويسعى لتحليل الأسباب التي تفشل بسببها كل محاولات التغيير التي تتناول هذا الواقع. ويردها إلى قصور في الفكر الساعي للتغيير. فإما تتم محاولة التغيير بواسطة القديم فنقع في مشكلات كالجُمود الفكري وعدم القدرة على تحويل الفكر إلى إيديولوجيا سياسية وسيادة التعصب واللجوء للقوة والسعي لاغتصاب السلطة من دون كسب تأييد الجماهير، وهم مصدر هذه السلطة. بالإضافة إلى التشديد على المحرمات والعقوبات وسيادة التصور الجنسي للعالم. أو تتم محاولة التغيير بواسطة الجديد فيقع في مشكلات أخرى مثل الاستعلاء على الجمهور والتبعية للغرب ومعاداة التراث القومي والسعي لاغتصاب السلطة كذلك واللجوء للعنف. وأخيرًا يسعى اتجاه ثالث إلى التوفيق بين القديم والجديد فيقع في التزقيع والتلفيق كما ينتج إيديولوجيا إصلاحية وسطية لا تقدر على التغيير الجذري.

والحل الذي يقترحه حسن حنفي في مشروعه هو «إعادة بناء العلوم التقليدية ابتداء من الحضارة ذاتها، بالدخول في بنائها، والرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم أو بالنسبة لمجموع العلوم. ويتم ذلك بالإشارة إلى هذه الأصول نفسها، والبدء منها واستعمال لغتها، والتفكير مع مؤلفيها بدون أية إشارة إلى عوامل خارجية من ظروف أو تأثيرات إلا إذا اعتبرت هذه الظروف كمثيرات وهذه التأثيرات كتشكل كاذب. وهي العملية التي تتم بين اللغة والفكر، التعبير عن مضمون الفكر بلغة جديدة». وهكذا لا يتعامل حسن حنفي مع التراث كموضوع خارجي يجب العودة إليه أو نبذه أو التوفيق بينه وبين موضوع آخر، وإنما يجب التفكير من خلاله في الواقع، وإنتاج إيديولوجيا التغيير من داخله.

ويرى حسن حنفي أن العلاقة بالغرب قد تطورت تطوراً حاسماً في القرنين الأخيرين، ورغم أن هذه العلاقة تمتد في الماضي زمناً طويلاً، ما يعني حضور الآخر باستمرار في وعينا القومي والحضاري منذ القدم. فرغم ذلك لم تقم حتى الآن حركة نقد حقيقية له، إلا باستخدام مناهج الجدل والخطابة دون المنطق والبرهان. وتنقسم المواقف من الغرب إلى رفض حاسم وقاطع قائم على التعصب، أو تبعية عمياء تصل أحياناً إلى حد الانبهار بكل ما هو غربي. ولهذا تسعى الجبهة الثانية لمشروع حسن حنفي إلى تقديم قراءة ناقدة للحضارة الغربية وتقييم حقيقي لها من وجهة نظر أنا غير دفاعية ولا مستلبة. فرغم الجلاء المادي للاستعمار يرى حسن حنفي أن العقول العربية لا تزال محتلة، وقد أدى هذا كرد فعل إما إلا التوجه نحو الآخر أو الرجوع إلى الأنا والانغلاق عليها. ويهدف الاستغراب إلى «إقامة حضارة إسلامية جديدة

بالإضافة إلى الحضارة التي ورثناها. وذلك لأننا في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد».

ويمكن النظر للاستغراب باعتباره نقيضاً للاستشراق، فإذا كان هذا الأخير هو رؤية الشرق من خلال الغرب، ويعني هذا أن الغرب يأخذ دور الأنا ويصبح الشرق هو الآخر والموضوع المدروس للذات الأوروبية، وكانت نتيجة ذلك أن نشأ عند الأنا الأوروبي إحساس بالعظمة نتيجة كونه دارساً ونشأ عند الشرقي إحساساً بالدونية نتيجة كونه موضوعاً. يهدف علم الاستغراب إلى قلب الآية بهدف تحقيق التوازن وفك مركب عقدة النقص الناتج عن الاستشراق التاريخي، وهذا بأن يحيل الشرق دارساً والغرب موضوعاً للدراسة. إلا أن هذا الاستغراب هو بحث نقدي حقيقي في الغرب وثقافته ولغته وحضارته، وليس مجرد موقفاً انفعالياً بالرفض أو التأييد.

وينشأ علم الاستغراب في مواجهة التغريب الذي تتعرض له الحضارة العربية الإسلامية، والذي يمتد إلى جميع مظاهر حياتها وتصوراتها ولغتها. ويرى حسن حنفي أن معظم التيارات الفكرية الحديثة في الوطن العربي هي أقرب للتغريب من الأصالة، ويشمل هذا المشاريع ذات النزوع الإسلامي أو مشاريع الإصلاح الديني (الأفغاني) كما يشمل مشاريع الليبرالية السياسية (الطهطاوي) أو العقلانية العلمية (شبلي شميل)، لأن كل هذه المشاريع ترى الغرب نموذجاً للتقدم والتحديث. ومن ثم تسعى إما لتكييف الإسلام مع هذا النموذج أو البحث عن الجوهر الكامن للنموذج الغربي في الأصول الإسلامية، وإما تعمل على احتضان هذا النموذج مباشرة ونبد تراثها.

لكن هذا لا يعني بالنسبة لحسن حنفي الوقوع في نظرة قومية واحدة واقعة في أسر ذاتها، بل يعني العودة للواقع الحضاري الحالي والبدء منه، لتجديد وتطوير الوعي بالذات وبالأخر وتكوين المواقف النقدية - غير الانفعالية - من الاثنين. كما يعني الاستغراب كذلك إفادة التراث الأوروبي والعالمي والإضافة إليه بإلقاء النظر عليه من وجهة نظر أخرى لباحثين محايدين، كما يفعل الباحثون الأوروبيون مع غيرهم من الحضارات. ولا يجب أن يستغل الحديث عن الفكر النابع من البيئة الثقافية الخاصة بنا، أو من مجتمعنا الشرقي، في رفض كل فكر علمي أو تقدمي لمجرد أن له نموذج مشابه في المجتمع والتاريخ الغربي.

وقد لاحظ حسن حنفي منذ بداية مشروعه أن المشكلة الحقيقية التي يعاني منها العالم العربي والإسلامي المعاصر لا تكمن في تقديم إجابات خاطئة أو طرح الأسئلة الخاطئة بقدر ما تكمن في الافتقار للمنهج المناسب للتعامل مع واقعها. «فالأزمة في المنهج قبل أن تكون في الموضوع. فالموضوع واحد منذ مائتي عام. لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم كما سأل شكيب أرسلان. أسباب التخلف وشروط النهضة كما عرض مالك بن نبي. والأزمة في كيفية المقاربة، التشخيص والحل، الوصف والمخرج، الإدراك والتغيير. لذلك كانت معظم الاكتشافات الفكرية والعلمية ونقاط التحول في تاريخ الحضارات اكتشافات المنهج وتحولات المنهج. وقديماً قال عمر بن الخطاب أن نصف الإجابة في طريقة وضع السؤال.»

والإجابة المختصرة التي يعرضها حسن حنفي بالتالي عن سؤال المنهج هذا تتلخص في «التنظير المباشر للواقع»، أي تناول الواقع مباشرة بكل مكوناته،

وهذا يعني التراث القديم الذي يشكل جزءاً منه، كما يعني كذلك الوافد الجديد الذي يمثل جزءاً آخر، بالإضافة إلى الكيفية التي يتجادل بها الاثنان والكيفية التي يتفاعلان بها مع الأزمات المعاصرة للعالم العربي. فالالتفات للواقع لا يعني على الإطلاق إهمال المخزون التراثي النفسي كمكون من مكونات هذا الواقع، ولهذا يجب أن تعني نظرية التفسير وفقاً لحسن حنفي بكل من التراث والوافد الجديد، وهي «محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية وتخليصها من الركود التاريخي القديم، وهو ما يعادل «علوم القرآن» في تراثنا القديم».

في نقد قراءة حسن حنفي للفكر العربي

تمثل قراءة حسن حنفي للفكر العربي عقبة حقيقية لابد من تجاوزها حتى يستمر التطور التاريخي المنشود للفكر العربي. فقراءة حسن حنفي قراءة سياسية خالصة، تسيطر فيها قضايا الواقع على قضايا الفكر. وينتصر فيها تحرير الأرض على تحرير العقل. ويدافع فيها عن التحرر أكثر من مدافعتة عن الحرية. ويؤسس للديمقراطية السياسية دون اعتبارها واقع اجتماعي وممارسة معيشية. فهي قراءة بنيوية، وليست تحليلية أو تفكيكية، ينتصر فيها الكل على حساب الجزء، وينتصر فيها لكلية المجتمع على حساب التعددية الفردية.

ويمكن لقراءة كهذه أن تتحول إلى نظرية شمولية يصعب تجاوزها أو تقديم قراءة مغايرة لها لدى المتأثرين بمدرسته. وبعض تلامذته المباشرين

وقعوا في فخ أطروحته الأساسية. وحولوا القراءات إلى محض أيديولوجية سياسية انشغلوا فيها بفك شيفرة وأحجيات التراث على حساب قضايا الفرد والمجتمع. وتقف القراءات هنا عند حدود النقد والتفكيك، ويتحول الأمر إلى متعة عقلية وشغف عقلي نحو فضح وكشف أقنعة التراث القديم. ولم يدرك هؤلاء أنهم يعيدون فكرة أستاذهم، وأنهم على حد تعبيره لم يزرعوا شجرة خاصة بهم، بل يلتقطون ثمار الشجرة التي زرعها بنفسه. وربما لم يدرك الأستاذ نفسه أن الواقع المعاصر قد تجاوز إشكاليات التراث. وأن إعادة بناء العلوم القديمة والبحث في الأصول لن يغير من آليات الواقع التي تحكمه عوامل التسلط والسيطرة وتشكل مستمر ومتغير لمراكز قوى جديدة تتحكم في الواقع وتؤثر فيه كيفما تشاء.

وتبني قراءة حسن حنفي طريقاً وسطياً بين الثنائيات. ويبدو أن الحفاظ على طريق وسطي في بعض الأحيان يكون ضرباً من ضروب التناقض الشديد. ويمكن تلمس هذا التناقض في جنبات مشروع حسن حنفي ككل، أو في قراءته للفكر العربي بشكل خاص. فحسن حنفي هو استمرار للتيار الديني الذي يمتد من جمال الدين الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى سيد قطب (بنموذج العدالة الاجتماعية في الإسلام)، ورغم ذلك يشدد على قيم الوطنية والديمقراطية وهي مفاهيم غير واضحة المعالم في التيارات الدينية بشكل عام. فالديمقراطية ممارسة شعبية تقوم على الإخوة في الوطن، ولا تعترف بنموذج أهل الحل والعقد أو النخبة الدينية أو مكاتب الإرشاد.

وفي كتابه الأهم عن الفكر العربي الحديث وهو «حصار الزمن»، يكتب حسن حنفي عن «محمد باقر الصدر»، و«الخميني»، و«موسى

الصدر». فالهوية الدينية تسبق الهوية القومية. والرابطة الحقيقية هي رابطة الجامعة الإسلامية. والأقليات تلجأ إلى العلمانية لحماية نفسها من المشروع الإسلامي. وهي أفكار تمثل خطورة على الاستقلال الوطني لا تقل خطورة عن الاستعمار الإمبريالي الغربي.

والتقسيم الثلاثي لتيارات الفكر العربي، وهو التقسيم الذي يتبناه حسن حنفي، هو تقسيم سياسي في المقام الأول: التيار الإصلاح (الديني)، والتيار الليبرالي، والتيار العلماني. وفي كتاباته أو محاضراته في الجامعة كان شديد الإخلاص في عرض تفاصيل تيار الإصلاح الديني فيما يشبه الترويج له على حساب الليبرالية والعلمانية. وينظر إلى الليبرالية والعلمانية على أنها من نتاج الغرب. فينظر إلى ليبرالية رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي على أنها انبهار بما قدمه الغرب. وكلاهما حاول نقل المشروع الغربي بحثاً عن حداثة الدولة. ويضع العلمانية في نهاية «حصار الزمن». ويراها نتاجاً لمخاوف الأقلية المسيحية من المشروع الإسلامي.

وخوف الأقليات من المشروع الإسلامي خوف مشروع. والوطن العربي نسيج متشابك من الأقليات والأعراق والأصول والإثنيات... الخ. والدين قضية فردية وليس قضية اجتماعية. والوطنية والقومية لا تتفق والمشروع الإسلامي، ولا مع المشروع المسيحي، ولا مع أي مشروع ذات طابع ديني. وربما كان المشروع الديني منذ البداية هو المسئول عن حركات التطرف والعنف التي تشهدها ربوع الوطن العربي منذ عقود.

ولا توجد شخصية يتوحد معها حسن حنفي مثل شخصية جمال الدين الأفغاني. وربما يكون للأفغاني الأثر الأكبر في نفس حسن حنفي. وتوجد

سمات عديدة مشتركة بين الاثنين قد يتسع الحديث عنها في مجال آخر. وقد خصص حسن حنفي كتاباً مستقلاً عن الأفغاني درسه لنا في الجامعة. وقد أصدره في نفس التوقيت تقريباً مع «حوار الأجيال»، وقبل سنوات قليلة من إصداره «حصار الزمن».

والغريب في قراءة حسن حنفي تركيزه على عرض الشخصيات دون الموضوعات. والشخصية الأهم التي يتوحد معها حسن حنفي هي شخصية جمال الدين الأفغاني. وربما يكون تأثيره بالأفغاني هو السبب في سيادة الرؤية السياسية على قراءته. فالأفغاني يرى الإصلاح في القمة وليس في القاعدة. ويضع أمله في السلطة ويعتبرها الوسيلة الأمثل للإصلاح. وهي الفكرة التي سيطرت على التيارات الدينية وخلقت ما يعرف بالإسلام السياسي. ويبدو أن موقف حسن حنفي من محمد عبده هو موقف متأثر بالأفغاني في المقام الأول. فمحمد عبده إصلاحى اجتماعي يؤمن بأن الإصلاح يتم عبر المجتمع وليس عبر السياسة. وربما تكون النقطة الأهم أن محمد عبده قد تعاون مع سلطة الاحتلال والحديوي، وأصبح ممثلاً للدين الرسمي في الدولة بتعيينه مفتياً للقطر المصري. وحدثت القطيعة بين الأستاذ المخلص لمبادئه في الإسلام الثوري، والتلميذ الذي اختار المهادنة ومسيرة السلطة. وحسن حنفي يجد نفسه في الشخصية الأولى، وأبعد ما يكون عن الشخصية الثانية.

ويجد حسن حنفي ضالته المنشودة في عبد الرحمن الكواكبي. فليس هناك وسيلة للهجوم على أنظمة الحكم والدعوة للديمقراطية أفضل من التخفي وراء «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد». ويغلب في معالجته العرض

على التحليل والنقد. وتتماهى أفكاره وآراءه مع أفكار وآراء الكواكبي. ويركز فقط على البعد السياسي. وتتحول المعالجة العلمية والأكاديمية إلى ما يشبه الخطبة السياسية. فيتناول الدين والعلم والأخلاق والمال والمجد في علاقتها بالاستبداد، ويضمها جميعاً تحت إطار الاستبداد السياسي. ويتجاهل تحليلات الكواكبي الاجتماعية والثقافية لصالح التركيز على التحليلات السياسية. وكلها تسير في شمولية القراءة السياسية ووفقاً لخطتها.

ويختلف حنفي عن الكواكبي في تأكيده على أن الاستبداد هو نتاج لموروث ثقافي عميق وليس محض نتاج لظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية معيشة. فقضية الحرية والديمقراطية لا تركز فقط من وجهة نظر حنفي في أنظمة الحكم وممارستها الاستبدادية والفاشية، بل تمتد جذورها إلى عمق الموروث الثقافي بعد أن ترسخ في الثقافة الشعبية وأصبحت جزءاً من الوعي القومي. وربما تظهر تحليلاته لتلك الفكرة بشكل أوسع في مؤلفات أخرى مثل «هموم الفكر والوطن» ولكنه يكفي بذكرها عند معالجته للكواكبي. فالكواكبي مادة خصبة للقراءة السياسية.

وبطبيعة الحال فإن كل قراءة تحمل في ذاتها أيديولوجية ما. والأيديولوجية التي تحكمت في حسن حنفي كانت أيديولوجية سياسية تقوم على تشوير الآراء والأفكار. فانتقى حسن حنفي في قراءاته ما يتناسب مع رؤيته البنيوية الثورية. وتلك القراءة من شأنها أن تقضي على ثراء وتنوع الأصول التي قامت عليها النهضة الأولى. فقد اهتم الرواد الأوائل بقضايا الفرد كما اهتموا بقضايا المجتمع. وشغلتهم الرؤى الاجتماعية بجانب الرؤى السياسية. وهو ما تركز عليه قراءتنا الخاصة. وربما لا نزع من لدينا رؤية

بنيوية شمولية مثل رؤية الأستاذ، ولكن ربما تكون رؤيتنا أكثر واقعية، وتقع في تماس أكبر مع روح الفرد والإنسان.

الرواد الأوائل لديهم أفكار عن الحب، والسعادة، والحرية، والجنس، والتربية، والزواج، والفقر، والعمل، والتعليم،... الخ. وربما تكون أفكارهم بسيطة، ولكنها قد تمثل أساساً لتجاوز إشكاليات الفكر نحو تكوين فلسفة للوعي الذاتي تتعامل في الأساس مع قضايا الحياة اليومية. وربما تكون أعمق التساؤلات أبسطها. وربما أيضاً تكون قراءة ملحة في وقتنا الراهن، كما كانت قراءة الأستاذ ملحة وضرورية في وقتها أيضاً. فقضية حسن حنفي تمثلت في مواجهة آثار الهزيمة العسكرية، أما قضيتي فتتمثل في مواجهة الهزيمة النفسية والانكسار الداخلي. فالشباب الآن يحتاج إلى الأمل، ولا تقدم السياسة بكل أشكالها بما فيها القراءة سوى الاحباطات المتوالية. والإصلاح لا يبدأ من ثورة الميادين، بل من ثورة الوعي كما علمنا الأستاذ. وكيف يقوم بالثورة أو الإصلاح جاهل أو فقير، أو فاقد للحب، أو محروم من السعادة، أو مكبوت الرغبة، أو متعصب، أو فاقد للطموح... الخ. فلا يمكن تحرير الأوطان إلا بتحرير الذات أولاً.

سيرة مع الأستاذ

سمعت عن «حسن حنفي» للمرة الأولى عندما كنت طالباً في مدرسة الفسطاط الثانوية في أوائل التسعينيات. وكان اسمه يتردد على لسان بعض زملاء الدراسة من الشبان الصغار المنتمين إلى التيارات السلفية. كانوا يأخذون منه موقفاً عدائياً دون أن يقرءوا له شيئاً. فيكفي ما يقوله بعض

شيouxهم في المساجد ليطلقوا عليه أوصاف «الشيوعي» و«العلماني» و«الكافر»... إلخ.

وكانت الدروس بعد صلاة العصر هي المصدر التثقيفي الوحيد للشباب في التسعينيات في ظل جمود نظام التعليم، وفي ظل تركيز الدولة على المواجهات الأمنية دون التركيز على المواجهة الفكرية والثقافية. ولم يكن السبيل إلى التعرف على أفكار التيار التنويري في مرحلة ما قبل الجامعة سهلاً. فأحد مجالات السيطرة للتيارات الدينية كانت دور النشر التي تعيد طبع الكتب التراثية القديمة بأثمان زهيدة يستطيع الشباب الحصول على عدد كبير منها. وكانت الكتب الأكثر انتشاراً هي كتابات ابن تيمية وابن القيم. ورغم ذلك شاءت الظروف أن يقع بين يدي أحد أجزاء «الدين والثورة في مصر»، فكان أول ما قرأته له.

وفي الأيام الأولى من التحاقى بالجامعة، سمعت عن سيمينار علمي يناقش فيه حسن حنفي أحد طلابه في الدكتوراه. وبجراحة غريبة ذهبت وزميل لي لحضور السيمينار. فدخلنا غرفة رئيس القسم ووجدنا الأستاذ يجلس وحوله طلابه في الدراسات العليا. كان الموقف غريباً علينا وشعرنا بالمهابة الشديدة، وتملكنا بعض الإحراج. طلب منا الجلوس والتعريف عن أنفسنا. فأخبرناه بأننا طلاب في الفرقة الأولى وأن محاضرتنا لم تبدأ بعد.. وأنا جننا لنستمع. فمد يده خلف مكتبه ودق جرس القسم. فاعتقدنا أن بعض رجال الأمن سوف يدخلون ليلقونا بالخارج، فإذا بعامل القسم يدخل ويطلب منه الأستاذ أن يسألنا عما نريد احتسائه من مشروبات. انفرجت سريرتنا وشعرنا بالطمأنينة وجلسنا لنستمع. سألنا عن رأينا فيما سمعناه، وأشركننا في المناقشة، وتعلمنا منه احترام الآراء مهما كانت مخالفة أو حتى ساذجة.

درس لنا حسن حنفي علم أصول الفقه، والفكر العربي الحديث، ونحن في الفرقة الرابعة. وهو صاحب الفضل في وضع تلك المواد وغيرها ضمن لائحة التدريس بالجامعة. وتلك تخصصات ليست ذات طبيعة فلسفية مجردة. وتغيب عنها أسماء الفلاسفة الغربيين ونظرياتهم الفلسفية الشمولية. فتلك التخصصات هي بحث في تراثنا القديم والحديث، أو بمعنى أدق هي قراءة للأنما في مقابل قراءة الآخر.

علمنا في أصول الفقه كيف نقرأ الأصول وفقاً لمقتضيات الواقع. وشرح لنا مصادر التشريع من قرآن وسنة وإجماع وقياس، وطرح التساؤلات حول ترتيبها، وترك الإجابة مفتوحة ليرتبها كل منا كيفما يشاء. أخبرنا عن «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة، وقرأنا معه «الأم» و«الرسالة» للشافعي، و«موطأ» مالك، و«مسند» ابن حنبل. كانت قراءته نقدية فلسفية. يخبرنا أنهم رجال وأننا رجال، هم اجتهدوا في عصرهم، وعلينا الاجتهاد في عصرنا. فكان فقيهاً يتحدث بلغة الفلسفة ويستخدم مناهجها. وكان سؤاله المركزي .. النص أم الواقع؟

وفي الفكر العربي الحديث درس لنا التيارات الثلاثة الرئيسة: التيار الليبرالي، والتيار الإصلاحية، والتيار العلماني. ووضع سؤال واحد في امتحان آخر العام: أي التيارات الثلاثة تنتمي إليها ولماذا؟ وكان يعمل معنا طوال الفصل الدراسي على هذا السؤال. فكان يعرض التيار ثم يسأل عن المؤيد والمعارض، ويقيم بيننا المناظرات والمناقشات.

كانت محاضرات حسن حنفي تمثل صدمة للوعي. وكانت تساؤلاته تحريضية على كل السلطات بما فيها سلطته. فكان يرفض تكرار كلامه

أو آرائه، ويحثنا على معارضته والاختلاف معه. وربما تسمح مؤلفاته بالاختلاف، ولكن حضوره في المحاضرات والتلمذ على يديه كان حضوراً طاعياً يستبد بمشاعرنا وأفكارنا دون أن نشعر. فشخصيته الآسرة فكرياً لم تترك لنا متنفس من الحرية والتحرر كما كان يأمل. فهو موسوعي الثقافة، ولديه قدرة هائلة على تصنيف المعلومات وتشيحيها. يضع نفسه دائماً بين ازدواجية الثنائيات. ويتحدث الفصحى بسلاسة غريبة. ويستخدم إيقاعاً سريعاً في الحديث، فلا يترك مجالاً للحظات الشroud. وكانت نبرات صوته تلعب بأفكارنا ومشاعرنا. فإذا أرادنا أن نعارض احتدت نبراته واشتد صوته، وإذا أرادنا أن نتعاطف انخفضت النبرات وأخذتنا في عالم من الأحلام. كان مستبداً ناعماً يطلب منا معارضته وهو يعلم أننا لم نعد نملك ما يمكننا أن نعارضه به.

درس لي «الفلسفة الإسلامية» في تمهيدي الماجستير، وقرأ لي بحثاً بعنوان «الثورة الإسلامية في إيران». ومن النادر أن يُبدي إعجاباً في العلم، فهو يرى العلم موضوعي مجرد، ورغم ذلك أعجبه البحث وأشاد به، ولم أشعر في ذلك البحث أنني أعيد تكرار أفكاره عن الإسلام الثوري، ولم انتبه في وقتها إلى خطورة الفكرة، وكيف أن الثورة الإيرانية قضت على التعددية السياسية وعلى التيارات المدنية والعلمانية. واكتفيت باعتبار ذلك (خطأ هامشي) ولم أدرك أنه (خطأ كارثي) في تاريخ أمة.

عُينت معيداً بقسم الفلسفة. وتخصصت في العصور الوسطى المسيحية. وكان حسن حنفي مشرفاً على السيمينار العلمي الذي يُقام شهرياً. فكان يخصص جلسة لأحد الأساتذة، ثم يخصص الجلسة في الشهر التالي لأحد

المعيدين أو المدرسين المساعدين. وجاء دوري في السيمينار وكان الموضوع عن «موقف توما الأكويني من المرأة».

وقد حدث موقف في هذا السيمينار لأبد من ذكره. فأثناء عرضي للموضوع، سمعنا صوت انفجار هائل لم يعرف أحد مصدره. وعلمنا فيما بعد أن هذا الصوت قد سُمع في عموم القاهرة وأنه ربما نتج عن تدريبات عسكرية في منطقة قريبة من العاصمة. وعندما سمع الحضور صوت الانفجار فزع الجميع وهرب معظمهم خارج القاعة. وكنت أود الهروب معهم لولا أن الأستاذ ظل جالساً بجواري وكأن شيئاً لم يحدث. فخرجت أن أجري وظللت أدعو في نفسي لكي يقوم هو حتى أتمكن أنا من الجري خارجاً. ولكنه ظل ثابتاً كالصخر، وانتظر عودة الجميع بعد أن تبينوا أنه لا يوجد شيء بجوار الجامعة. وعندما هدأ الجمع، وعاد الحضور إلى مقاعدهم، ظل ينظر إليهم للحظات في سكون، ثم قال: ليست هناك مشكلة، اعتبروا أنفسكم عراقيين للحظات، أو فلسطينيين، فهؤلاء تسقط على رؤوسهم الصواريخ ليلاً ونهار، ثم طلب مني استكمال الحديث.

وفي كل عام في المؤتمر السنوي للجمعية الفلسفية كان يضع اسمي من بين المتحدثين في الجلسة المخصصة للعصر الوسيط. فكان يعتمد أن يعطي الفرصة لشباب الباحثين ويضع أسماؤهم بجانب أسماء الأساتذة الكبار. وبعد المؤتمر يدعونا لحضور ندوات الجمعية بالإسكندرية بالمعهد السويدي. وكانت الجمعية تتكفل بمصاريف الانتقال والإقامة، ولولا جهود حسن حنفي في الجمعية الفلسفية لما استمعنا إلى الأساتذة العرب والأجانب، ولما استمعوا إلينا. وساعدت قيمته لدى الباحثين في العالم العربي ودول العالم

على الحرص بالمشاركة المستمرة في فعاليات الجمعية الفلسفية التي ترتبط كلياً باسم حسن حنفي.

وشجعتني الأستاذ بالمشاركة في ندوات مستقلة بمقر الجمعية، وكان منها «مفهوم المواطنة في العصر الوسيط»، و«الدولة المدنية»، و«أنماط تدوين السير الذاتية في العصور الوسطى». وكان أكبر تشجيع لي عندما قدمت له نصاً مترجماً للقديس توما الأكويني بعنوان «في نظام أهل الحكم»، وكان كل ما أتمناه أن أسمع منه بعض كلمات الإعجاب للمجهود المبذول في الترجمة. فطلب مني ترك النص ليقراه، وعندما عدت لأعرف رأيه وجدته قد كتب عليه تقديمًا بخط يده يشيد فيه بمحاولتي التصدي لترجمة نص كهذا. وقال لي أبحث عن دار نشر، وإن لم تجد، فسوف أنشره لك على نفقتي الخاصة. وكان بالفعل أول أعمالي المنشورة.

ناقشني في رسالتي للماجستير عن «الفلسفة السياسية عند توما الأكويني»، وأشرف علي رسالتي للدكتوراه في «العلاقة بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية». وهي فترة التعلم والتلمذة الحقيقية. والأستاذ مشرف صارم، يهتم بأدوات البحث وتفصيلها، ويحتاج إلى طلاب من نوعية خاصة يتحملون مشقة البحث والصبر لسنوات طويلة لإنجاز عمل علمي حقيقي. لا يترك للطالب حرية التعلم، ولكنه يترك له حرية الإبداع.

ومنزل حسن حنفي عبارة عن مكتبة هائلة بها شتى فروع المعرفة. كنت أذهب إلي منزله لأحصل على المراجع التي احتاجها. والأستاذ دائم الأسفار. وقبل كل مرة يسافر فيها كان يسأل شباب الباحثين في القسم عن المراجع التي يحتاجون إليها من الخارج. كان يحضرها لهم على نفقته

الخاصة في وقت كان الحصول فيه على بعض المصادر والمراجع شبه مستحيل.

تصادف وجودي في منزله ليراجع لي فصل من فصول رسالتي للدكتوراه عندما تلقى اتصالاً هاتفياً يعلنه بفوزه بجائزة الدولة التقديرية في 2009م. تلقى الأستاذ الخبر ببساطة غريبة. ثم أغلق سماعة الهاتف، ورفعها مرة أخرى ليطالب أحد الأساتذة في إدارة كلية الآداب. أخبره بأنه يتبرع بقيمة الجائزة لشباب الباحثين بالكلية. وسألته عن قيمة الجائزة مالياً، فكتشفت أنه مبلغ كبير. فقلت له ألا يمكن أن تحتفظ ببعض المبلغ، وتتبرع ببعض الآخر؟ فقال لي الشباب في حاجة إلى تلك الأموال أكثر مني، فربما يحتاج بعضهم إلى السفر لحضور مؤتمر ولا يجد ثمن التذكرة، أو يحتاج إلى شراء مرجع لا يجد ثمنه، ثم تناول الأوراق ليستكمل تصحيح الأخطاء.

وفي 2014 تلقى قسم الفلسفة خطاباً يتبرع فيه الأستاذ بمدخرات عمره للقسم، وكان المبلغ مليون جنيه يخصص معظمها للفعاليات العلمية والأكاديمية، وبعضها مخصص لظروف طارئة قد يتعرض لها بعض عمال الكلية أو موظفيها.

ولا يمكن للكلمات أن تعبر عن إنسانية الأستاذ ومواقفه الكريمة. وهو ليس في حاجة لذكر هذه المواقف أو الكتابة عنها. وأعلم أن تلك الكلمات ربما ستغضبه كثيراً، ولكن الشباب يحتاجون حقاً إلى المثل والقُدوة الحسنة.

كان حسن حنفي يدافع عن شباب الباحثين، ويتصدى لمحاولات إقصائهم أو تهميشهم أو ظلمهم، وكاتب هذه السطور شاهد حق على ذلك. فلولا تدخل حسن حنفي في مسيرتي الأكاديمية لما تمكنت من الاستمرار في

العمل الجامعي. وله الفضل بعد الله سبحانه وتعالى فيها أنا عليه، مع الاحتفاظ بالتفاصيل التي أتمنى أن تُمحى من الذاكرة. وتتجاوز أستاذية حسن حنفي فكرة الإشراف على الماجستير أو الدكتوراه، فهو أستاذ في تكوين الوعي في المقام الأول. وربما لا توجد علاقة تسير في خط واحد مستقيم. فكل العلاقات تمر بمنحنيات ومنعطفات. وتبقى هذه السطور في محبة الأستاذ، اعترافاً بإنسانيته، وفضله على واحد من تلاميذه.

الباب الثاني

حسن حنفي

وبناء العلوم الإسلامية

الفصل الأول

إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي

إعادة بناء علم الأصول نموذجاً⁽¹⁾

أولاً: مقدمة في إعادة بناء العلوم الإسلامية

(1) الموضوع وأهميته:

يحاول هذا البحث الوقوف على منهجية إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي (1935 - ؟) مع دراسة نموذج تطبيقي، ألا وهو إعادة بناء علم أصول الفقه.

وقد احتل مفهوم (إعادة البناء) Reconstruction مكانة هامة في الفكر العربي والإسلامي المعاصرين؛ فهو تجاوز لمفهوم التجديد، الذي صار تقليدياً، والذي لم يعد يفي بأغراض عدد من الباحثين والمفكرين، في إعادة تأسيس العلوم الإسلامية من الأصل، اهتداء بموقف نقدي وأيديولوجيا محددة، من أجل تحقيق مستوى أكثر جذرية من مستويات النقد والتثوير الثقافي. وتظهر الحاجة إلى إعادة البناء حين يتأكد لدى المفكر أهمية دور

(1) بقلم: كرم الصياد: مدرس مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب - جامعة القاهرة.

التراث في تشكيل الوعي وأثره على الواقع، أو بالأحرى حين يتيقن من عدم إمكان استبعاد هذا التراث، مع إمكان إجراء تغييرات محورية في أسسه المفاهيمية والنظرية والمنهجية، أو بنيته النسقية. فالمشترك إذن بين محاولات إعادة البناء هو هذا الموقف النقدي - الأيديولوجي - التراثي على النحو الموصوف أعلاه.

وقد حقق هذا المفهوم، مفهوم إعادة البناء، من الأهمية الدرجة التي تجعلهم بحثه، مفهوماً، ومنهجاً، وتطبيقاً، لدى الباحثين الجدد، أمراً ملحاً، يحقق تواصلًا بين جيلين أو أكثر، ويعيد النظر في تلك المحاولات، وينقدها، أو يعيد بناءها هي نفسها.

وبرغم أن المفهوم نفسه في صياغته الحالية لا يمتد تاريخه في الفكر العربي الحديث أكثر من ثلاثة عقود، على الأقل بالقدر ذاته من الشيوع والتداول، فإن إعادة بناء العلوم الإسلامية كعملية ممنهجة لا ينحصر امتدادها التاريخي في تلك ثلاثة العقود.

2) تاريخ إعادة البناء: من الشافعي حتى بداية الفكر العربي الحديث:

هل وجدت محاولات في إعادة بناء العلوم الإسلامية يمتد تاريخها في الماضي إلى هذا الحد؟ في الواقع، يمكن النظر إلى محاولة الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه باعتبارها إعادة لتأسيس علم إسلامي أصيل. فقد كانت أصول الفقه قبل الشافعي (ت204هـ) معروفة كمجموعة أصول استدلالية نصية وعقلية، لإحكام عمل المجتهد أو الفقيه. وربما يكون عمله الأساسي - رسالة الشافعي - أول محاولة من نوعها في تاريخ الإسلام. قصد منه

الشافعي إلى مزيد من الإحكام والتنظير لهذه الأصول. ومن شبه المتفق عليه بين الباحثين أن هذه المحاولة التي أثمرت المذهب الشافعي، قد أعادت تأسيس العلم على أسس نصية، وذلك بمدّ دور السنة، لتصبح البيان الثاني بعد الكتاب، وعلى درجة مقارنة له في المكانة، ومساوية له في الوظيفة. وقد سبق للباحث أن وصف محاولة الشافعي تلك باعتبارها (تثويراً) لهذا العلم يسبق محاولات تثويره المعاصرة بمئات السنين، لكنها كانت ثورة (إلى) النص وليست عليه⁽¹⁾.

وكانت المحاولة الثانية في إعادة بناء هذا العلم هي محاولة الحكيم الترمذي (ت 295 - 320 هـ) في (إثبات العلل). فقد أقام الحكيم الترمذي التشريع على أسس ميتافيزيقية وأسطورية صوفية، تمثل أصول الصوفية الفقهية بشكل أساسي، وذلك إذا ما قورن هذا العمل بـ (التنقيحات في أصول الفقه) للسهروردي، و (رسالة في أصول الفقه لابن عربي)، فبينما لم يخرج السهروردي عن الشافعية، ولم يخرج ابن عربي عن مزيج بين الظاهرية والشافعية (لأنه أضاف القياس إلى الأصول الظاهرية)، فإن الحكيم الترمذي قدم تنظيراً لأصول الفقه يعتبر تياراً مستقلاً، أو على الأقل، محاولة نظرية مستقلة عن المذاهب الأصولية المعروفة. علل الحكيم الترمذي الشريعة بامتحان الخلق أمام أنفسهم كي يعرفوا عدل الله في القيامة في القضاء فيهم⁽²⁾.

(1) وذلك في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية السنوية (الفلسفة والثورة)، جامعة بني سويف، مصر، ديسمبر 2011.

(2) أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط 1، 1998م) ص 68.

وعلى التكليف بأنه ليكون عمل الخلق ظاهراً وقت الثواب والعقاب⁽¹⁾. وعلى الصلاة بتجديد العبودية والتسليم⁽²⁾. وعلى تحريم الخمر بأكل آدم من الكرم في الجنة وسكره ونسيانه عهده مع الله واغتراره بعدوه⁽³⁾. و«علة الإقرار بالتوحيد» هي حفظ الدماء والأعراض والأموال بين المؤمنين، فلو كان التوحيد سرّاً ما حُفظت⁽⁴⁾.

وكان رد الأحناف متأخراً نوعاً على الشافعي، فالباحث ينظر إلى محاولة الدبوسي (ت430هـ) في (تقويم الأدلة) باعتبارها من المحاولات المبكرة والجذرية لإعادة بناء علم أصول الفقه، واكتشاف نظرية المقاصد للمرة الأولى (عكس الظن الشائع في اكتشافها للمرة الأولى على يد الجويني المتوفى في 478هـ)، واكتشاف الأسس النظرية البدائية لنظرية الحق في علم أصول الفقه. هذا المؤلف الخطير في أهميته - تقويم الأدلة - مثل وقفة جذرية مع هذا العلم، وإعادة اكتشاف أسس التشريع نصاً وعقلاً. وتبدي أصالة هذه المحاولة في استكشاف منطق جديد للحظر والإباحة، والذي يمكن اختصاره بتعبيرات الدبوسي نفسه في: منازل المشروعات حقاً لله تعالى⁽⁵⁾. وحقوق الله

(1) السابق، ص 83.

(2) السابق، ص 91.

(3) السابق، ص 232.

(4) السابق، ص 80.

(5) الفريضة. - الواجب. - السنة. - النافلة.

أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م)، ص 77.

على الإنسان⁽¹⁾. ومباحات العقول للحياة الدنيا⁽²⁾. وموجبات العقول ديناً⁽³⁾. ومحرمات العقل قطعاً للدنيا⁽⁴⁾. ومحرمات العقل قطعاً للدين⁽⁵⁾. ومباحات العقول الجائزة للدنيا⁽⁶⁾. ويكتمل هذا المنطق مع اكتشاف أولي لنظرية المقاصد في قسم (مباحات العقول للحياة الدنيا): ما تقوم به النفس، دفع التلّف واستمرار النسل، التربية والتعليم، ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.

(1) النظر في أدلة وجود الله.

- الاعتقاد فيما توجهه الدلائل. - العبادات. - الأجرية. السابق، ص 421.

(2) ما تقوم به النفس: الحياة.

- دفع التلّف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل. - التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل. - ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل. السابق، ص 449.

(3). معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية. - معرفة الآدمي لله بالألوهية.

- معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت. - معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين. السابق، ص 451.

(4) - الجهل. - الظلم. - العبث. - السفه.

السابق، ص 455.

(5) - الإيمان بالطاغوت. - كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها.

- إنكار الصانع. - إنكار البعث والجزاء.

السابق، ص 456.

(6) - مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة. - جمع المال بدون حاجة.

- الزينة. - الجماع للمتعة لا لطلب الولد.

السابق، ص 458.

كانت المرحلة الرابعة ربما لإعادة تأسيس العلم هي محاولة أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) الأكثر شهرة في (المستصفى في علم الأصول)، وهي أقل احتياجاً للتوقف إزاءها نظراً لشهرتها، وبرغم هذه الشهرة فقد كانت أقل جذرية من سابقتها. ثم جاءت محاولة أبي إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت 790هـ) التي لا تقل شهرة لتأسيس العلم على أساس المقاصد في (الموافقات في أصول الشريعة)، وهي المرحلة الأكثر تنظيراً على الإطلاق.

ثانياً: إعادة البناء في الفكر العربي الحديث

وفي الفكر العربي - الإسلامي المعاصر ظهرت كذلك محاولات هامة لإعادة بناء العلوم الإسلامية. وبينما تمتعت قديماً علوم إسلامية مختلفة بمحاولات لإعادة البناء، كأصول الفقه، وأصول الدين، والتفسير، والتصوف، والبلاغة، وغيرها، فإن علم التفسير هو العلم الذي حظي بالاهتمام الأكبر من المفكرين العرب المعاصرين قبل السنوات الخمسين الأخيرة في القرن العشرين الميلادي، على الأقل على المستوى الكمي، لمحاولات إعادة بنائه. ويرجع هذا لعاملين: أولاً: أهمية التفسير في التعامل المباشر مع النص القرآني، والتعامل مع العقل المسلم في الوقت ذاته، وثانياً: نقص الوعي النظري نسبياً، فالمفكر الأكثر تنظيراً ينظر في الأصول، وليس في التفسير الذي هو تطبيق لأصول منهجية: لغوية وبلاغية وتاريخية ووثائقية وفلسفية وعقدية.

ثالثاً: إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي

1 - مفاهيم أساسية:

أ- مفهوم التراث:

« كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، فهو إذن قضية موروث وفي نفس الوقت قضية معطى حاضر على عدة مستويات »⁽¹⁾. هكذا يعرف حنفي التراث، فلا قيمة لذلك التراث إذن في ذاته⁽²⁾. صحيح أن التراث يوجد على عدة مستويات، ولكن المستوى الفاعل هو المستوى النفسي في تأثيره الجماهيري الجمعي الشعوري أو اللا شعوري. وتتعدد مستويات التراث: فهناك المستوى المادي (الوثائقي)، على هيئة الكتب المخزونة، وهناك المستوى الصوري، وهو المحتوى النظري للكتب، وهو لا يعدو كونه متحفاً للأفكار والنظريات كأنما هي عقائد سماوية، ولكن المستوى النفسي هو الأبقى والأصدق والأوقع، وهو ما يظهر في عقائد وعادات وتصورات مستمرة في الحاضر وناشئة عن نصوص الماضي ونظرياته، كعقائد القضاء والقدر، والتصور الثنائي أو الهرمي للعالم، والمنهج الكلامي الدفاعي، والمنهج الفلسفي التبريري التوفيقي... إلخ⁽³⁾.

قيمة التراث الكلية إذن في كونه مصدراً للقيم والمعرفة (مفاهيم ونظريات ومناهج) في حدود أمة من الأمم. في حين ينتفي التراث كمصدر

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 13.

(2) السابق، نفسه.

(3) السابق، ص 14 - 15.

للحقيقة بالمعنى الواقعي. وهو ما يسمح بالتعامل البراجماتي معه. إن قيمة التراث لدى حنفي هي كونه أداة فعالة للتغيير الاجتماعي، وطريقاً وحيداً إليه.

ب- مفهوم النص:

يمكن استنباط مفهوم حنفي عن النص من خلال عمله الأعمق والأهم في معالجة النص، وهو صياغة عربية لرسائله للدكتوراه الأساسية بالفرنسية (مناهج التأويل)، ألا وهو (من النص إلى الواقع). يدرس الجزء الأول من هذا السفر تحولات بنية النص التاريخية. ومما يدرس ظاهرة كشف البنية وحجبها، فبنية أصول الفقه كنسق علمي أحياناً ما تظهر في شكلها الثلاثي (التاريخ، النظر، العمل) وأحياناً تحتجب، ولكنها في كل الحالات تتخذ شكلها الثلاثي السابق. وما يتعلق بمفهوم النص هنا هو وصف أجزاء هذا المركب الثلاثي السابق في بنية النص «وهذا يكشف عن أن بنية العلم الثلاثية حاضرة في كشف البنية وفي حجبها على حد سواء. وهي التي تم تأويلها على أنها أبعاد الشعور الثلاثة: الشعور التاريخي (الأدلة الأربعة)، والشعور النظري (مباحث الألفاظ)، والشعور العملي (المقاصد والأحكام)⁽¹⁾. إن بنية النص لحمّة من ثلاثة أنواع من الشعور (أو الوعي). النص إذن عند حنفي شعور، أو تجلّ للشعور. إنه وعي، أو تجلّ للوعي. والوعي مستوى من مستويات الشعور في الهرميوطيقا الفيومينولوجية. «النصوص كائنات حية تولد وتنمو وتتطور وتنتهي.. ووقائع التاريخ بين قوسين، والنصوص

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004 -

هي تدوين لها كتجارب معاشة، فالنص هو المتوسط بين الذهن والواقع. هو الكاشف عن التجربة الحية التي يعيشها المصنف في التاريخ. «تكوين النص» هو تأسيس النص في التاريخ قبل «بنية النص» أي التأسيس الثاني للنص في الشعور⁽¹⁾. النص كائن حي، وسيط بين الوعي والواقع⁽²⁾.

إذن، فاعتبار النص شعورًا يسمح بعمليات تأويل غير محدودة وغير محددة. وبالفعل، فالمشروع يتعامل مع النص باعتباره وعاءً فارغاً، يتحكم فيه المفكر حسب قدرته على التأويل، وتتخذ القوى التاريخية - الاجتماعية مجالاً لفاعليتها، وساحة لمعركتها، فيما يعرف بصراع التأويلات في الهرمنيوطيقا.

ج- مفهوم الواقع:

من الطبيعي أن يكون هذا المفهوم أكثر صعوبة من سابقه من حيث إمكان استنباطه؛ فالواقع محيط، موضوع يطرح ذاته على الذهن، هو مرآة الفلسفة كما أنها مرآته، وفي كثير من الأحيان يتجنب المفكر الاجتماعي الخوض في تعريفه حرصاً على عدم الانتقاص من بداهته التي يقوم عليها مشروعه. وقد خصص حنفي دراسة هامة عن أسباب النزول، تعرض فيها لمفهوم الوحي والواقع في القرآن. يقول فيها: «إن لفظ الواقع لهو من أكثر الألفاظ قرباً إلى الروح العربي الآن. تردد في الفكر العربي المعاصر، وأصبح شرطاً لتقدمه في الفن والفكر والسياسة. وأصبح اللا واقعي نقداً. بل أصبح

(1) السابق، ص 495.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم، يمكن مطالعة المواضع التالية من المصنف نفسه: 1/ 213، 133، 41 - 214، 250 - 251، 267، 316، 285 - 286، 2/ 8 (تحليل النص كتجربة شعورية).

غياب الواقع من حياتنا الثقافية أحد الأسباب الرئيسية للتخلف»⁽¹⁾. ويحتل الواقع قسمًا من أقسام الوعي في نظرية الشعور الثلاثي الحنفية، ولكن ليس على التصريح. فالوعي العملي هو النص حينما يتجه إلى (الفعل)، أي التأثير في الواقع، أو في المحيط، في المجتمع، وفي التاريخ.

إذن، فمفهوم الواقع لدى حنفي ليس مفهوماً ثبوتياً أو أنطولوجياً أو إبستمولوجياً. إنه كيان متطور صيروري، ليس شيئاً موجوداً، وليس يناقشه حنفي من الناحية المعرفية في ثنائية (الواقعي / المثالي) الكلاسيكية. وبرغم ذلك فللواقع جانب مثالي هو (الوعي به) حسب الفينومينولوجيا، وفي الهرمنيوطيقا الفينومينولوجية يسمح هذا الاعتبار بتأويل الواقع ذهنياً، في الوقت الذي يمارس هذا الواقع تأثيره على الذهن في آن. يسمح هذا المفهوم عن الواقع بتحليل فكرة الواقع في التراث (مثل هذه الدراسة المذكورة عن الوحي والواقع في القرآن)؛ حيث أن فكرة الإنسان عن الواقع تحدد أسلوبه في الاستجابة أو الفعل التاريخيين.

د- مفهوم الوحي:

الوحي محتوئ شعوري عند حنفي، لأنه محتوئ النص الذي هو شعور. «فتحليل الأخبار هو أساساً تحليل لشعور الراوي.. وصحة الرواية مرهونة بتطابق السمع والحفظ والأداء، وهي مظاهر الشعور الحسية وصلته بالعالم الخارجي»⁽²⁾. هنا يظهر التوحيد بين الخبر (الوحي المنقول) وبين الشعور.

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1998): 19 / 1.

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 133.

«ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور، إما في الشعور العام الشامل وهو ذات الله، أو في الشعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور المتلقي للرسالة»⁽¹⁾. الوحي صادر عن شعور ومُلَقَّى إلى شعور. وهو في ذاته شعور.

هـ- مفهوم الأمة:

يحمل كتابات حنفي يدل على مفهوم للأمة أوسع من مجرد الديانة، فهي أمه حضارية، تعتمد على تراث واحد، هو التراث الإسلامي المستوعب لغيره، وهو مفهوم معتمد على مفهوم التراث ذاته لديه. وهذا في إطار نظرية الدوائر الثلاث التي خصص لها حنفي مصنفًا كاملاً⁽²⁾.

1 - الشبكة المفاهيمية:

يتكامل هذا المفهوم عن الوحي مع المفاهيم الثلاثة السابقة، ليصنع شبكة مفاهيمية تتكون من: التراث كمخزون نفسي جماهيري، ومصدر للقيم والمعرفة، والنص كحامل للشعور وكتجربة شعورية، والواقع كصيرورة ومجال للفاعلية الإنسانية، والوحي باعتباره الشعور، محمول النص، وتجربته، ثم الأمة التي هي تجمع بشري جغرافي وتاريخي يقوم على وحدة التراث. وتقوم هذه الشبكة الشعورية - النفسية - الاجتماعية، لتحل محل الشبكة المادية - الاجتماعية التقليدية، التي سادت في شق من الفكر العربي المعاصر لدى جُلِّ العلمانيين، وتحل كذلك محل الشبكة النقليّة - الوثائقية - الأخروية - الدنيوية لدى جُلِّ الإسلاميين. إن حنفي يقدم مفاهيم أساسية

(1) السابق، ص 135.

(2) حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث، قراءة معاصرة بعد نصف قرن (دار العين للنشر، القاهرة، ط 1، 2008).

تقوم عليها استراتيجيته في تجاوز ثنائية العلماني / الإسلامي التقليدية، التي سببت انقسامًا حادًا في الوعي القومي، وكانت من أسباب الهزائم المتكررة في الدول العربية الإسلامية أمام الطغيان والتخلف الداخلي، أو أمام الاستعمار والتبعية للخارج، في رأيه. وهذا التجاوز يتحقق بإحلال الشعور محل الواقع المادي والنص المادي كليهما، إنه إحلال مثالية محل واقعية في الحالتين. وهو ما ينقل البحث إلى القسم التالي من هذا الفصل.

3- الجانب النقدي:

توجه مشروع حنفي بالنقد بداية إلى جبهتين أساسيتين: مناهج المستشرقين، ومناهج الباحثين المحليين في دراسة العلوم الإسلامية:

أ- نقد مناهج المستشرقين (النصرة العلمية) - (التفريغ المركزي):

يرى حنفي أن الخطأ المنهجي هنا هو دراسة الفكر الإسلامي بمنهج مادي آلي يرد الوقائع إلى أصلها الاقتصادي والسياسي من جهة، وأصلها في الحضارات الأجنبية من جهة أخرى، دون فهم أصلها في الوحي والعلوم الإسلامية⁽¹⁾. وسبب ذلك أن جل المستشرقين كانوا أهل كتاب لا يؤمنون بالوحي الإسلامي، وربما رده لبيئته باعتباره نتاجًا لها، وكذلك عدم تخصص المستشرق في ميدان بحثه، والحقيقة هي تخصصهم بداية في التاريخ، كتاريخ العلوم والحضارات، خاصة وأن المنهج التاريخي كان أهم مناهجهم وبقية المناهج كالهوامش عليه. ويكشف نص «التراث والتجديد» ذاته عن ذلك بتخصيص الجزء الأكبر من نقد المناهج لنقده - المنهج التاريخي - مفردًا.

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 71.

ومن أهم الأسباب تأثير البيئة الأوروبية التي نشأ المستشرق بها حيث الظواهر الفكرية فيها ردود أفعال على أوضاع طبقية وسياسية مباشرة، أو سهولة الرد التاريخي للظاهرة عن ردها للوحي وللظواهر العلمية المعقدة⁽¹⁾. وليس الحل إسلام الباحث أو قصر البحث على المسلمين، وإنما يمكن وصف ونقد التطور التاريخي المثالي للفكرة دون ردها إلى وقائع مادية أو أصول الوحي⁽²⁾. والمنهج الفينومينولوجي يسمح بتقويس المصدر، وهو الحل الذي تبناه صاحب المشروع.

وتم نقد المناهج الاستشراقية: التاريخي - التحليلي - الإسقاطي - منهج التأثير والتأثر، بعد ترتيبها في بنية نظرية تسمح بآلية عمل تكاملية فيما بين أجزائها، فيقوم التاريخي بالرصد الموضوعي الوضعي للظاهرة دون تنقيب عن الأصول في الوعي والشعور، وهو ما يستبدل ظاهرة مادية بأخرى مثالية وشعورية، ويفتح الباب لردها إلى علل آلية، وهو تفريغ للفكرة من محتواها المثالي. ويظهر الشخص دون الفكر في اصطلاحات السينوية والرشدية برد الفكر إلى الشخص. ويسود منهج غير ملتزم بقضايا الوطن والتراث المحلي، ومنهج غير إشكالي، ومنهج نشوئي ارتقائي على حساب النظرة إلى الفكر كبنية مستقلة في ماهيتها، وقائمة بذاتها بجوهرها. ومما ساعد على ازدهار هذا المنهج حاجة الغرب الاستعماري لتجميع أكبر قدر ممكن من البيانات عن الأراضي المحتلة، وهو تأكيد على الطابع التخابري لحركة الاستشراق⁽³⁾. بالإضافة إلى الحاجة لتأكيد المنشأ القومي الشعبي غير الإسلامي وغير

(1) السابق، ص 71، 72.

(2) السابق، ص 72.

(3) السابق، ص 81.

العربي عمومًا للحضارة الإسلامية والعربية، وذلك لضرب أساس الوحدة والمقاومة⁽¹⁾.

وبعد إفراغ الظاهرة من محتواها المثالي، يقوم المنهج التحليلي بردها إلى علل وظواهر سابقة في الوجود، فيفتتها إلى أجزاء وشظايا متناثرة ليمهد للقضاء عليها⁽²⁾. ثم يأتي المنهج الإسقاطي الذي يسقط الانطباعات والصور الذهنية من ذهن الباحث على ما بقي من الظاهرة، في محاولة لتفسيرها وفهمها، محاولة مصحوبة بخطأ في الإدراك وبموقف نرجسي. ينفي وجود الظاهرة الموجودة في الواقع وغير الموجودة في فكره، ويحكم على ما في ذهنه بالوجود وهو غير موجود في الواقع⁽³⁾. وليس خطأ الإسقاط الذاتية، بل الهوى واتباع الظن والمصلحة الشخصية، فالذاتية الشعورية منهج للمعالجة التراثية عن صاحب المشروع نفسه كما تقدم.

وفي النهاية يأتي منهج التأثير والتأثر على الفتات الباقيات من الظاهرة فيحيلها إلى حضارات وأجناس وأديان أخرى سابقة أو مجاورة. وهو منهج تلقائي لا خطوات له ولا منطق⁽⁴⁾. يطبقه الباحث بمجرد النظر في الأثر، ويحيله إلى الخارج أيًا ما كان ذلك الخارج. المهم هو (التفريغ المركزي)، وربما كان الأليق تسمية هذه الظاهرة بذلك نظرًا لاتجاه الفاعلية والقوة الناشئة عن تآزر المناهج الأربعة، وهدفها.

(1) السابق، ص 80.

(2) السابق، ص 85.

(3) السابق، ص 89.

(4) السابق، ص 91 - 92.

والحقيقة أن الاستشراق ربما استخدم هذه المناهج، وعلى رأسها التاريخي، ليس تبعية للمصالح الاستعمارية فحسب، وإنما تبعية لمناهج العلوم الطبيعية فيما يعرف بالنزعة الردية Reductionism، في عصر لم يكن المنهج العلمي فيه قد وصل إلى آخر مراحل تطوره، أي اللاتحتمية العلمية. وعندما لم يجد المستشرق أمامه سوى مركز حضاري هائل هو الوحي (القرآن والسنة)، ولم يستطع في الوقت ذاته أن يؤمن به، لم يجد مناصاً من رده ورد كل الظواهر المصاحبة له والمترتبة عليه إلى أصول سابقة ومجاورة قدر الإمكان. وهو ما يكشف عن الوعي المنهجي (ضرورة رد الظواهر إلى علل وأسباب سابقة) بقدر ما يكشف عن الخلل المنهجي (النزعة الردية)، ومع ذلك فالنقد غير موجه للمستشرق، وإنما لتابعه المسلم.

ولكن الواقع أن النقد لا ينصب على الباحث المسلم المقلد للمستشرقين فحسب، بل على الباحث المحايد الذي كان يجب أن يكون ملتزماً منتظماً للتراث مسؤولاً عنه مستخدماً إياه لمقاومة الاستعمار، لا متعاوناً معه، وعميلاً له، وهو تحصيل حاصل؛ لأنه كان يكفي التأكيد على ضرورة ذلك الانتماء في البداية. وهكذا يتوجه هذا الفصل (أزمة المناهج في الدراسات الإسلامية) في «التراث والتجديد» لينقد الوسائل مع اختلاف الغايات، وكان يكفي نقد الغايات، وكان من الضروري البدء به (نقد الغايات) بمزيد من التركيز؛ فالمستشرق وتابعوه ليس من أهدافهم الرفض والتغيير، بل الرصد والتفسير.

وفي الجزئيات نظر، فلماذا أدان المشروع تشخيص الأفكار؟ أوليس تشخيصها باعثاً على تحجيم أثرها وردّها إلى ظروف منشئها، وإخراجها من التوقيف إلى الاصطلاح؟ يؤكد النص في المقابل على إيجابية البناء العلمي

المطلق اللا مشخص في علم أصول الفقه، فكل عالم يبدأ العلم من جديد دون رده إلى نفسه، ودون رد المبادئ والقواعد إلى شخص، وهو ما يمنع أو يعوق حركة تجديد العلم على الأقل بوصفه بناء مطلقاً معلقاً في الفضاء بلا أبعاد ولا أساس محدود ومحدد، كأنما هو نص مقدس سرمدي. اعتمدت نظرية العلم في علم الأصول جزئياً على ذلك.

ردَّ الغرب الماركسية إلى ماركس، والهيكلية إلى هيجل، لأنه لم يؤمن بمطلقية العقيدة، وكل من آمن بعقيدة وجد له خصوصاً يمنحونه قدرًا من الشك النسبي فيها، فتزامن الفكر مع لحظته التاريخية.

أما استخدام المنهج التحليلي فكانت له كبرى الفوائد في الغرب، حتى على مستوى نقد النص الديني، بل إن المشروع يعتمد في بعض أجزائه على نتائج استعمال ذلك المنهج في ذلك المبحث ذاته، وذلك في الإشارة إلى انتهاء باحثي الغرب إلى ذات الفروض الإسلامية⁽¹⁾. ورد الظواهر الفكرية إلى وقائع تاريخية لا يختلف على أي حال عن رد الوحي إلى الواقع في دراسة صاحب المشروع عن أسباب النزول⁽²⁾، وعن الناسخ والمنسوخ⁽³⁾، ناهيك عن استخدام المنهج ذاته هنا وهناك.

استخدام صاحب المشروع نفسه لمناهج المستشرقين ليس عَرَضاً سطحياً، ولا حادثة جزئية، فنقده للاستشراق ذاته يقوم على بعض هذه المناهج كما سبق، مثل استخدام المنهج التحليلي في رد المنهج التاريخي إلى

(1) السابق، ص 184.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، سبق ذكره، ج1، ص 17 - 56.

(3) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، ج2، ص 132 - 136.

البيئة الأوروبية، واستخدام المنهج الإسقاطي في نقد المنهج الإسقاطي ذاته، وذلك في تفسير اتهام المستشرق لكل ما لا يوافق نشأته الكهنوتية المسيحية بالإلحاد والمادية، وغير ذلك⁽¹⁾.

هناك كذلك مأزق مفهومي واصطلاحي لم يتم تجاوزه، بل تم التأكيد عليه في موضع آخر، هو مفهوم (الإسلام). فالمفكر ينقد المنهج الإسقاطي الذي رد الطبائعين وأصحاب فرض العلية إلى المادية، رغم أن هذا النمط الفكري ظهر عند بعض علماء الكلام والفلاسفة كابن رشد⁽²⁾. المشكلة هنا هي كيف ننسب هؤلاء العلماء والفلاسفة إلى الإسلام؟ ومن يقرر أنهم مسلمون؟ في موضع آخر يؤكد النص على ما في مفهوم (الإسلام) من اتساع وغموض⁽³⁾.

في الختام تناقض جديد لكنه أكثر جوهرية، فأساس هذا الفصل وجوهر الهجوم على المستشرقين وتابعيهم هو ذات التأكيد على ضرورة التزام الباحث بقضايا تراثه من خلال انهماكه بقضايا وطنه، ونقد الحياء العلمي، فعلى المشروع إذن أن يفخر بالمستشرقين، فهم الذين اتبعوا الدعوة بحذايرها، وبكل قوة، ولكن في اتجاه مضاد.

ب- نقد مناهج المسلمين: (النزعة الخطابية) - (التجميع المركزي):

هي نزوع الباحث المسلم للدفاع عن دينه وحضارته، وهو اتجاه ساذج يعبر عن مراهة فكرية⁽⁴⁾. وهو ذاته الاحتمال الثاني فيما سبق لما يمكن أن

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 90.

(2) السابق، ص 90.

(3) السابق، ص 116.

(4) السابق، ص 96.

تكون عليه عقيدة الباحث، والنتائج المترتبة على ذلك. وتعتمد هذه النزعة على طرق، لا مناهج محكمة: هي التكرار، والتقريب والدفاع، والجدل والمهاترات، والرؤية الحدسية قصيرة المدى. فالتكرار استمرار لظاهرة الحواشي والشروح وشروح الشروح. والتقريب والدفاع منهج دعوى لدم الآخر وقطع الشك عن الأنا. أما الجدل والمهاترة فنتيجة للمنهج الدعوى السالف في الصراع بين الباحثين من الحضارة نفسها، أو من حضارتين مختلفتين. وأما الحدس قصير المدى فهو بعض الحدوس الفلسفية التي لم يتم تطويرها رغم ما لها من قوة تجديدية عارمة، مثل التوحيد عند الأفغاني وإقبال، ووحدة النظر والعمل عند الأفغاني وسيد قطب، وتأسيس النقل على العقل عند المعتزلة والفلاسفة، والواقع في الأصول، وغيرها⁽¹⁾.

ونقيضاً لاتجاه الحركة السابقة، ينزع هذا الأسلوب إلى التكتل والتمركز الداخلي، والتعظيم على الخارج، وفرض سياسة إحلال الواردات على الوافد. وهو ما تم التعبير عنه بـ (التجميع المركزي). ومثل نقد مناهج المستشرقين، يقوم نقد مناهج المسلمين على اختلاف الغايات، فليس الهدف هو التجديد، بل الحفاظ على المعتقد الشخصي وصونه من كل نقد وشك.

وفي موضع آخر من «التراث والتجديد» تم نقد طرق التجديد الشائعة على مستوى التنظير كما يلي:

أ) الاكتفاء الذاتي للتراث: وهو المذهب الذي تمثله مقولة «خير القرون قرني»، الحل الرجعي السلفي، وهو ظاهرة اجتماعية هدفها المصالح

(1) السابق، ص 96 - 104.

والمناصب، وليست ظاهرة فكرية، وأسبابها: النفاق أو العجز أو النرجسية⁽¹⁾.

(ب) الاكتفاء الذاتي للجديد: وهو الذي تمثله مقولة «القطيعة المعرفية»، الحل الراديكالي الاستبدالي، وهو ظاهرة اجتماعية ناتجة عن تفاوت علمي وطبقي، وأسبابها: قصور النظرة العلمية في تقييم التراث، تقليد الغرب، الازدواجية بين رفض تقليد القديم مع تقليد الوافد⁽²⁾.

(ج) التوفيق بين التراث والجديد: وهو الحل الانتقائي الذي يعتمد على تضمن التراث لنظريات تقدمية في نسيجه، وكذلك على صلاحية بعض النظريات العلمية العلمانية المحايثة له، وسببه النزعة الانتقائية طبقاً للهوى بشكل سطحي⁽³⁾.

وقد تصعب هذه المعالجة بناء على ما تقدم، فمع سقوط الثوابت المعرفية، وأدلجة العلم، أي منطق للتمييز بين ظاهرة فكرية وأخرى اجتماعية؟ أو لاتهام الحل الثاني بالقصور العلمي؟ وبعد اعتبار التراث قوسين بينهما كل البدائل، كيف تتم إدانة الانتقاء؟

ولكن يبدو أن نفي الصفة الفكرية النظرية عن ظاهرة الحل الأول هو نفي في الحقيقة له في التصور الحاضر في أذهان الباحثين، هؤلاء الذين ما يزالون يفرقون بين نوعي الظواهر. كما أن القصور العلمي قد يكون نقصاً

(1) السابق، ص 27.

(2) السابق، ص 29.

(3) السابق، ص 31.

في الاطلاع والتراكم المعرفي، وإدانة الانتقاء قد تتم بناء على سطحيته، وليس على ماهيتها ذاتها، في حين يضرب المشروع التجديدي بجذوره للأعمق غورًا، والأكثر أصالة، فهو قضية «التنظير المباشر للواقع»⁽¹⁾ ضد خطأين شائعين: الأول هو الدخول المباشر إلى الواقع ومحاولة تنظيره، مع إغفال الأساس النفسي التراثي، وهو يعبر عن: (1) نقص النظرة الموضوعية، و(2) إغفال الأساس النفسي للجماهير، و(3) التعامل مع الظواهر الإنسانية وكأنها ظواهر طبيعية خالصة⁽²⁾، رغم أنه لا يوجد علم إنساني تام الموضوعية، فهذا أمر طبيعي، وذلك بالنسبة للسبب الأول، إما السبب الثالث (التعامل مع الظواهر الإنسانية...) فهو عكس الأول ونفيه، ونفي النفي إثبات، فلا يبقى إلا السبب الثاني وهو بيت القصيد، ولب المشروع: إغفال الأساس النفسي للجماهير.

الخطأ الثاني هو البدء باستنباط الواقع من نظرية مسبقة، تراثية أو وافدة، أي إنه عكس الأول تمامًا، وهو الذي يدير المعركة على مستوى الفكر لا الواقع، وعلى مستوى التراث لا التغيير⁽³⁾.

بعد ذلك - في فصل آخر - تمت معالجة طرق التجديد على مستوى الممارسة كما يلي:

1- التغيير بواسطة القديم: أي التغيير الديني للعالم وتكفيره، منطلق الجماعات الدينية، وقد عرض «التراث والتجديد» لأسباب فشل

(1) السابق، ص 33.

(2) السابق، نفسه.

(3) السابق، ص 33، 34.

تلك الطريقة في خمسة عشر سبباً⁽¹⁾، ذلك رغم إمكانية اختزال هذه المصفوفة منطقياً لتنتهي إلى سببين: الأول هو: وحدة المصدر المثالي (الدين) التابعة لفعل التوحيد النفسي، أو تقديس المقدس، والثاني هو قصور الخبرة التنظيمية والسياسية عموماً، وهو ما يجعل تلك الأسباب أقبل للفهم بناء على خصائص التركيب العقلي والتنظيمي.

2- **التغيير بواسطة الجديد:** أي التغيير العلماني الراديكالي، وقد فشل في المقابل لاثني عشر سبباً⁽²⁾، وهذه المصفوفة بدورها يمكن اختزالها في سببين: أولهما: هو وحدة المصدر المثالي العلماني في فعل الرفض (التوحيد السلبي) وهو تقديس العلماني، لذلك كان السلفيون أكثر صدقاً، والثاني: هو الأخطاء التنظيمية والسياسية ذاتها.

3- **التغيير بواسطة القديم والجديد:** وهم أهل الحلول الوسطى والتوفيق، ويقوم فشلهم على خمسة أسباب⁽³⁾، وهو ما يمكن لنا اختزاله في نقطة واحدة: معاداة التغيير الجذري، وهو ما أدى للغموض والتوسط وبالتالي للامبالاة وسطحية التأثير.

وبعد التوصيف والتفسير، يبقى السؤال، ما الحل؟ والحل هو التجديد، أي: إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر⁽⁴⁾، وعند هذا الحد يكتمل منطق التغيير، فتغير المجتمع يعتمد على تغير المخزون النفسي للجماهير،

(1) السابق، ص 37 - 43.

(2) السابق، ص 43 - 46.

(3) السابق، ص 46 - 48.

(4) السابق، ص 13.

والذي يعتمد بدوره على التراث الجماهيري، وإعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر هي مفتاح حركة التغير الآلية، لذلك كانت نظرية التفسير هي غاية المشروع بأسره، وخاتم أقسامه.

4- استراتيجية إعادة البناء:

أ - الاستراتيجية المعلنة:

يعدد حنفي طرق التجديد إلى ثلاث:

(1) منطق التجديد اللغوي.

(2) مستوى التحليل الشعوري.

(3) تغيير البيئة الثقافية.

وتفصيل ذاك:

(1) منطق التجديد اللغوي:

باختصار يقوم التجديد اللغوي بالارتداد من المنطوق إلى المفهوم، ثم العودة إلى منطوق جديد بشكل تلقائي بناء على حدس المعنى وفهمه⁽¹⁾. وهو وعي بقصور اللغة التقليدية من جهة، ومميزات لغة جديدة افتراضية من جهة أخرى.

فاللغة التقليدية إلهية تدور كلها حول الله رغم أنه لفظ غير محدد المعنى ولا موضوع جزئياً له في الواقع. فهو لفظ غير مشروط، مطلق، متعدد

(1) السابق، ص 110.

المعنى، وقد تبدل الواقع، وصار العقل ينزع لمزيد من التحديد⁽¹⁾. رغم أن غموض ولا تحدد اللفظ وكونه مطلقاً لا مشروطاً هو الذي يجعله أمراً لا مشروطاً يناسب التشريع المقدس، وتحديدته ينقله من المقدس إلى العلماني بدرجات متفاوتات مما يقضي على الدافعية القدسية للأمر التقليدي كالجهاد والصبر والعدل، فيوحد المشروع جمهوره المسلم في الوقت ذاته الذي يقلل فيه من دافعيته. صحيح أن هناك قيماً علمانية في رأي البعض، ولكنها ليست موضوعاً للبحث في المشروع الذي لم يكن له إلا اختيار أحد البديلين: إما القيم القائمة على المقدس، وهذه لا يصلح معها تبديل لغة وتعديل لفظ، وإما القيم العلمانية، وهذه لم يتم تأسيس المشروع عليها ولا تخصيص مجال لها.

واللغة التقليدية لغة دينية، وهو لفظ مشترك غير متحدد، يفيد التاريخ والتأريخ، دون الوحي والواقع. وربما كان الأنسب هو الأيديولوجيا والتحرر، بدلاً عن الدين والإسلام⁽²⁾. هذا رغم أن ألفاظ مثل الأيديولوجيا والتحرر لها درجة الاشتراك ذاتها تقريباً كالدين والإسلام.

واللغة التقليدية تاريخية تشخيصية، كالحنفية والمالكية، والمعتزلة والأشاعرة، ومهمة المشروع هي القضاء على تشخيص الأفكار⁽³⁾. هذا رغم أن التشخيص مدعاة لاستقلال الفكر والإبداع وتحجيم أثر الماضي كما سلف.

وهي كذلك لغة تقنية، تقولب الوجود، وتقضي على استقلال الإنسان، رغم أن المشروع لم يخصص جزءاً لمنطق تأسيس القيم الإنسانية العلمانية

(1) السابق، ص 112 - 115.

(2) السابق، ص 115.

(3) السابق، ص 117.

بمعزل عن القولة المسبقة، ورغم أن كل واجب هو حق للآخر، ومساحة الواجبات والقوانين هي ذاتها مساحة الحقوق، ونقد الوجوبية والتقينية في ذاتها تفتيت للقضية وتجريد لها.

وهي أيضا لغة صورية مجردة غير واقعية، يجب استبدال لغة جديدة متعينة بها، كالإنسان والجهالير والتاريخ⁽¹⁾، رغم أنه لا منجاة أبداً من التحديدات الصورية والتجريد، آلية عمل العقل دوماً هي التجريد ثم التعميم، الأمر يحتاج إذن لنظرية جديدة في العقل والإدراك الحسي وعلم النفس العام.

والألفاظ التقليدية موحية بالخلافات المذهبية، كالخلافة والإمامة، ويمكن استبدال ألفاظ أخرى بها كالأيديولوجيا والتقدم والحركة⁽²⁾،... رغم أن العصر تبدل من عهد الحرب الباردة إلى اليوم، فانطمس بريق الأيديولوجيا والتقدم، وعاد الدين والشورى والحلال والحرام والنهضة والشرعية للظهور.

(2) مستوى التحليل الشعوري:

قدم هذا المنهج مجالاً ثرياً للبحث، وله نتائج خطيرة يمكن التوسع فيها، ولكن يكفي هنا بيان جدواه وسبب اصطفاؤه على غيره من المناهج. فهو المنهج الأنسب لموضوعه، العلوم الإسلامية، ثم نصوص الوحي ذاتها، كلها تجارب شعورية⁽³⁾. وحتى مصدر الوحي هو الشعور الأعظم الأعم⁽⁴⁾. وقد

(1) السابق، ص 117.

(2) السابق، ص 118.

(3) السابق، ص 132 - 137.

(4) السابق، ص 135.

لمس الصوفية خاصة ذلك الجانب، وحاولوا تقديمه. وهو منهج معروف في هذا المجال، ونظرية في التفسير. ولكن الخطورة هي زيادة المشروع تركيباً وتعقيداً وإغراباً على ما فيه من تركيب وتعقيد وإغراب، خاصة وأنه منهج جديد تقريباً على القدماء والمحدثين معاً، منهج جديد يؤدي إلى نتائج جديدة. والخطر الثاني هو تقليل الحدة النقدية للمشروع، فالتقدم اليوم علمي ومنطقي، وحتى أتباع السلف المعاصرون اتخذوا من العلم درعاً لهم ولو حتى بشكل غير منهجي. وإذا كانت الحضارة الأوروبية قد توصلت إليه (المنهج الفينومينولوجي) في خاتمة مطافها من ديكارت إلى هسرل، أفلا يحتاج تطبيق هذا المنهج هنا إلى أضعاف هذا المسار؟ أفلا يحتاج هو ذاته إلى إعادة بناء التراث من أجل تطبيقه؟

(3) تغيير البيئة الثقافية:

نظراً لتطور الواقع وظهور مشاكل مستجدة، واندثار مشاكل قديمة، لزم تطوير العلم ليواكب بيئته الثقافية، ولكن على أي حال المفترض أن تكتسب هذه الفكرة التقليدية فاعليتها في سياق التجديد المبتكر، كما أنها تُقدّم بشكل أجراً مما سبق لإسقاط مشاكل عتيقة لا جدوى منها كمشكلة خلق القرآن، ومسألة التوحيد ضد الشرك، والتنزيه ضد التشبيه، وغيرها⁽¹⁾.

والملاحظ بعد استعراض الاستراتيجية المعلنة أنها تتعامل مع بني شاملة كبرى هي: اللغة، والثقافة، والشعور. مما يعكس الطابع الشمولي لعملية

(1) السابق، ص 137.

إعادة البناء، إنها إعادة بناء تزامنية، لا تعتمد على استكشاف مفاهيم أساسية بعينها، ونقدها، وإعادة بنائها، بل تستهدف بنى العلوم كلها، وتفككها إلى مستوى اللا منقسمات النظرية، ثم تعيد تركيبها في بنى كبرى. وسيتضح هذا الطابع الشمولي في تحليل النموذج التطبيقي عند حنفي فيما يلي في نهاية هذا الفصل.

ب- الاستراتيجية غير المعلنة:

صاحبت هذه الاستراتيجية المعلنة السابقة أخرى خفية، تقوم بصفة عامة على تقديم (خطاب) يؤدي دوراً تجديدياً. بمعنى أن نص حنفي لا (يحمل) حقيقة، بل (يفعل) واقعاً. إن نص حنفي نص غير مباشر، يتميز بذلك وسط نصوص المشروعات التجديدية في الفكر العربي الحديث بأسره. فهو يتعامل ذاتياً مع التراث، مسقطاً رؤاه الخاصة، بعد أن فكك حقيقة النص الموضوعية، وفتح مجال التعامل الفينومينولوجي معه، ثم هو يتعامل مع المتلقي موضوعياً، أي باعتبار هذا المتلقي شيئاً يتم تغييره، ليس من المفترض أن (يقتنع) بمحتوى النص الحنفي، بقدر ما يفترض فيه أن يتبدل وعيه بعد قراءة هذا النص. النص الحنفي أقرب إلى نص فني، أدبي، (يؤثر) على متلقيه أكثر مما يحاول إقناعه. كما يعتمد على رد فعله بعد عملية القراءة. ويمكن تلخيص ثم تفصيل ما سبق في نقطتين أساسيتين:

1- استراتيجية رد الفعل،

2- استراتيجية الثالث الأيديولوجي، ثم يمكن أن تختتم هذه الفقرة بتقنيات تجديدية صغرى لكنها ذات أهمية في هذا المقام في نقطة
ثالثة:

ب- 1- استراتيجية رد الفعل:

هنا يتحول البحث العلمي إلى فعل ينتظر رد الفعل النفسي، ويتحول القارئ إلى موضوع، والمفكر إلى معالج نفسي. لاسيما والنص يؤكد صراحة أن المشروع يقوم على منهج نفسي واجتماعي، نفسي لتحليل شعور الناس وسلوكهم، واجتماعي لأنه يهدف إلى تحليل الواقع وإلى أي حد تركز هذه الأبنية (الواقعية) على أبنية نفسية أخرى عند الجماهير⁽¹⁾، يتحول البحث من الرصد الموضوعي المحايد للظاهرة إلى جزء فاعل دافع للظاهرة وعلة لها من الفكر إلى الواقع، والوسيط (إلى) هو النفس البشرية.

يُعامل القارئ كموضوع متشبي، بمعنى أنه يكف عن كونه ذاتاً في اعتبار المفكر، أي يتبدل هدف المفكر من (إقناعه) إلى (التأثير عليه). وهو ما قد يجعل المفكر مثلاً يضغط في اتجاه ليتوجه هو في الاتجاه الآخر المقصود، أو يقلل المفكر من استخدام اصطلاح منفر غريب على البيئة الثقافية، أو يخاطب شريحة معينة من الجمهور، فتتوقف الحقيقة عن كونها عامة وموضوعية، وتتوقف عن كونها حقيقة، وتصبح رأياً. هذه العملية يكتمل شقها الثاني في الفقرة الثانية عن ماهية التراث ودوره فيما يمكن تسميته بـ (المعالجة الذاتية للتراث، والموضوعية للمتلقى) فالشقان لا ينفصلان. وتلاشى الحقيقة كهدف يُبتغى، أو كعقيدة ومبدأ يُعتقد فيه، هو بالذات ما يفتح الباب للمعالجة الذاتية الأيديولوجية للتراث، بل ويفتح الباب لقضية توحيد العلوم ذاتها التي هي رؤية أعلى تحكم خطة إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حنفي.

(1) السابق، ص 26.

(أيديولوجيا رد الفعل)، ربما يكون هذا هو التعبير الأليق عما سبق، ويختلف عن (أيديولوجيا الفعل) بدهاءة في أنه يشير إلى تلك الأيديولوجيا التي تقدم ذاتها ليس كدعوة للإيمان بمبدأ ما والعمل به، بل أنها تعي رد الفعل الناتج عن تلك الدعوة المباشرة نتيجة للتراكم التاريخي للخبرة الاجتماعية والسياسية، وتتوقعه، بل وتقصده قصداً ليكون كيفما تشاء. وهو ما يتضح في تفسير المشروع لأزمة التغيير الاجتماعي، وهي من الأهمية بمكان إذ إنها أساس المشروع، والمشروع رد فعل عليها، وعلى سبيل المثال «البداية بالحرمان⁽¹⁾» كسبب من أسباب فشل التغيير بالقديم عند الجماعات والتيارات الدينية، مما يرسخ الإحساس بالذنب والخطيئة والمحرم «التابو» عند الجمهور. كذلك من أسباب فشل التغيير بواسطة الجديد «معادة التراث القومي للجماهير⁽²⁾» و«الفصل بين الأيديولوجيا والأخلاق⁽³⁾» وغير ذلك. وبينما كانت هذه الأمثلة محدودة ومتعينة ومن موضوع واحد، إلا أن الظاهرة أعم من حصرها في جزئيات، هي ظاهرة تقنية التغيير للمشروع ككل.

ب- 2- استراتيجية الثالث الأيديولوجي:

تتضافر التقنية السابقة مع تقنية أخرى لامتناس المخرزون النفسي الجماهيري وتوجيهه، تلك التي يمكن تسميتها (بقانون الثالث الأيديولوجي). وهو ما يعني باختصار أن المفكر أو التيار الفكري في تصديه لتيار معاكس

(1) السابق، ص 42.

(2) السابق، ص 43.

(3) السابق، ص 46.

يحتاج بالضرورة لتيار ثالث مضاد للتوجه النفسي عند الجماهير، وفي مقاومة التيار الأول للتيار الثالث تظهر مصداقيته وجدواه في أنظار الجمهور الذي يسارع بالالتفاف حوله وتدعيمه ضد ما سواه. وهي ظاهرة قديمة قدم التاريخ السياسي بطوله، المعتزلة مثلاً كانت ورقتهم الراحبة أمام من عاداهم وقوفهم في وجد الملاحدة والنصارى واليهود وابن الرواندي وغيره في المعارك الجدلية، مثلما كان الفلاسفة يجدون ورقتهم الراحبة في مقاومة السفسطة بالمنطق والمنهج ضد تيار المتكلمين والفقهاء، ومثلما كان الماركسيون يقاومون الاستعمار والتطبيع والتدخل الأجنبي لاكتساب التصديق الشعبي، وذلك في مواجهة التيار الديني من جهة، والسلطة الحاكمة من جهة أخرى.

وبشكل عام يمكن صياغة ذلك القانون كآليتي: أن لكل طائفة أو تيار نوعين من الأعداء أو التيارات المضادة، نوعاً ينافسها على النفوذ الجماهيري، ونوعاً تتخذ من قدرتها على هزيمته شرعيةً لوجودها أمام النوع الأول وتصديها له.

بهاتين الاستراتيجيتين حاول المشروع أن يكتسب رأسماله الجماهيري، تارة بتوقع واستهداف رد فعل محدد وتجنب استثارة رد فعل آخر سلبي، وتارة عن طريق الدفاع عن مصالح المسلمين والأرض السلبيية وحق التقدم للبلاد النامية.

ب - 3- التقنيات التجديدية الصغرى:

تنقسم آليات التجديد الصغرى في المشروع إلى ثلاث:

1) تقويس مصادر العلم.

(2) رفع الأقواس عن العلوم.

(3) وحدة العلوم.

وتفصيلها فيما يلي:

1- تقويس مصادر العلم: يتم التجديد بناء على كون التراث مصدرًا للقانون، ولا قيمة سلبية أو إيجابية له في ذاته، لا يُقبل ولا يرفض بناء على ماهيته وأصله، بل يُقبل ويجدد بناء على المخزون الشعوري المتراكم حوله وفوقه وأمامه، لذا فمصادر العلم كالوحي والمنطق والعلم التجريبي (الوحي والعقل والطبيعة) ليست محلاً للبحث في ذاتها، ولا تساؤل حول طبيعتها وثوابتها، وإنما العلم هو هدف التجديد المرحلي، حتى وإن توصل المشروع لبحثها يوماً، فقد تم تقويسها على الأقل حتى يكتمل تجديد العلم.

2- رفع الأقواس عن العلوم: بعد تقويس المصادر، يصبح الباحث حرًا في بحث العلم دون الاصطدام بمصدر منها، ودون أن يتم تصنيفه، ويكون حرًا كذلك من ناحية المنهج فيما ينبغي وما لا يمكن تطبيقه، فالعلوم موضوعات التجديد الرئيسية.

3- وحدة العلوم: يتم التعرض بوضوح لهذه القضية في «التراث والتجديد»⁽¹⁾، ولكن ليس باعتبارها آلية للتجديد، بل باعتبارها هدفًا له، على الأقل ربما تلعب هذه القضية دورًا مزدوجًا كهدف للمشروع ووسيلة بالغة الأهمية لإكماله، فالعلوم الأربعة الكبرى: علم أصول

(1) السابق، ص 172.

الدين، وعلم أصول الفقه، والتصوف، والفلسفة الإسلامية، قدمت آليات مختلفات من أجل التفسير والفهم والتمثل، وتوحيدها هو أول الطريق لتجاوزها، توحيدها المناهج النصية، والواقعية، والوجدانية، والعقلية، ثم تجاوزها بـ (المنهاج) آخر جزء من آخر قسم من الأقسام الثلاثة للمشروع⁽¹⁾، وربما أخطر جزء كذلك.

4- تقع وحدة العلم في خطر محو الثوابت المعرفية المنهجية بين علم وآخر، وسقوطها عمومًا، غير أن الصلة بين العلوم الأربعة مستمرة وراسخة لوحدة أحد المصادر (الوحي)، وتوحيدها يؤدي إلى تجاوزها كما سبق إلى غاية نظرية أشمل.

5- مثال تطبيقي: «من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه»:

أ- السؤال المنهجي في علم أصول الفقه: يرى حنفي أن علم أصول الفقه حمل فعلاً هماً منهجياً أصيلاً، وبينما رأى بعض الباحثين والمفكرين أنه علم المنهج بالألف واللام في الحضارة الإسلامية، أو علم تقعيد المعرفة في الإسلام⁽²⁾، ورأى آخرون أنه تأسيس

(1) السابق، ص 185.

(2) أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، (دار الساقى، بيروت، ط 7، 1994) 1/ 138، 2/ 14 - 15. كذلك: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 9، 2009) ص 109 - 111. وللمؤلف نفسه: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 10، 2009) ص 100.

للمنهج العلمي التجريبي⁽¹⁾، يرى حنفي قضية المنهج في أصول الفقه من منظور بعيد المفارقة، فأصول الفقه فعلاً بحث في المنهج، ولكن ليس منهج معرفة، بل منهج (تحقيق)، منهج تحقيق الوحي في الواقع، إنه خطة عمل، استراتيجية كونية لتنزيل الوحي بالمعنى الواسع والبعيد لكلمة تنزيل، إنه تنزيل وتجسيد وتفعيل وتحقيق وتطوير في إطار شامل⁽²⁾. ويرى الباحث كاتب هذه السطور أن الجانب المنهجي (بالمعنى العام لا التجريبي فحسب) أحد جوانب علم أصول الفقه فعلاً، لكنه ليس الجانب الأهم فيه. علم أصول الفقه فلسفة في التشريع، أطلق عليه الباحث في رسالته للماجستير فيه (الفكر التشريعي الإسلامي) وحاول مقارنته بفلسفة القانون الدينية والعلمانية في الغرب، في العصور القديمة والوسطى والحديثة والمعاصرة. ومن الطبيعي أن يشتمل علم مثل هذا على جانب منهجي يتمثل في منهج قراءة النص واستنباط الأحكام (الاستدلال في الاصطلاح الأصولي)، وجانب قيمى - حقوقي يتمثل في مباحث نظرية الحق بشكل أساسى، ثم قضية التحسين والتقبيح العقليين، ومبحث الحظر والإباحة، ومفهوم المباح، ومفاهيم العلم والحكم والفرض والواجب، ثم نظريتي المقاصد والأهلية. هذه أهم مباحث

(1) منى أبو الفضل، وطه جابر العلوانى: نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، مراجعات منهاجية وتاريخية (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2009م) ص 137.

(2) حسن حنفي، من النص إلى الواقع، سبق ذكره: 1/ 19.

نظرية القيم في أصول الفقه، وهي تتضافر وتتكامل مع الجانب المنهجي - التفسيري لتصوغ جسد العلم الأساسي. وبالتالي فالجانب الفلسفي - القانوني أو الحقوقي لا يقل أهمية عن الجانب المنهجي. لكن مسألة تضمن أصول الفقه لمبادئ المنهج التجريبي فهي - في رأي الباحث - من باب التطرف في التأصيل، والتوجه الهوياتي الذي قد يحمل العلم ما لا يحتمل على الإطلاق. والواقع أن أبحاث الفارابي وجابر بن حيان وغيرهما من علماء الإسلام تضمنت تنظيراً للمنهج التجريبي بشكل أشمل وأكثر أصالة ووضوحاً، فلم الحاجة لإقحام أصول الفقه هنا؟ إن الجانب المنهجي في علم أصول الفقه جانب تفسيري، متعلق بعلم النص، هرمينوطيقي، أكثر منه تجريبياً، أو تقعيّاً لنظرية المعرفة⁽¹⁾.

ب- التفكيك التزامني Synchronized deconstruction: كما سبقت الإشارة: فإن عملية إعادة البناء عند حنفي عملية تزامنية الطابع، لا تركز على مفاهيم أساسية أو أصول معرفية، بل توجه إشعاعها - إن جاز التعبير - للبنية النسقية كلها في آن، كما يسطع ضوء الشمس على بناء ما في لحظة واحدة. والمطالع لأجزاء مشروع التراث والتجديد لحسن حنفي: من النص إلى الواقع، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، من الفناء إلى البقاء، من النقل إلى العقل، يجد دائماً هذا الطابع الواضح،

(1) وهو موضوع مشروع الدكتوراه في جامعة Köln بألمانيا: نظرية التفسير في الإسلام.

مع انتفاء أي محاولة لتتبع مفاهيم أساسية أو أصول قد تغني عن الاستغراق في كافة جزئيات النسق. والتفكيك مرحلة من مراحل إعادة البناء، فلا بناء على بنية جاهزة. النقد والتفكيك في (من النص إلى الواقع) عملية لا تستثني قسماً أو مبدءاً أو مصنفًا من العلم لقلة أهميته أو فرعيته.

ج - الفصل بين العلوم: يقوم حنفي بالفصل بين علم أصول الفقه من جهة، وبين علمي أصول الدين والتصوف من جهة أخرى. والهدف من هذا الفصل تحقيق استقلال (مذهبي)، وهي النقطة التالية. وأثر هذا الفصل المباشر هو تخليص أصول الفقه من مباحث الجدل الكلامية، والمسائل الميتة في الكلام، والغيبات الصوفية، لتوجيه العلم نحو الفاعلية الواقعية المجتمعية⁽¹⁾. وقد تتناقض هذه الخطوة مع مبدءاً (وحدة العلوم) الذي سبقت الإشارة إليه، لكن الأمر ليس، فهما خطوتان متتاليتان، يتم الفصل لتحقيق استقلال مذهبي، ثم يتم التوحيد في رؤية أعم بعد أن يكون الاستقلال المؤقت قد بدّل من طبيعة العلم فعلاً.

د - تحويل النسق العلمي إلى نسق مذهبي: استغل حنفي هذه الظاهرة

(1) أمثلة على هذا الفصل: فصل علمي أصول الدين وأصول الفقه: من النص إلى الواقع سبق ذكره: 1/ 22، 167 (هامش)، 182، 184، 187، 188، 202، 224، 250، 164، 2/ 65، 94، 109، 110، 117، 120، 121، 128، 141، 151، 152، 154، 155، 156، 534، 539، 551، 562. وتنصيص «الله» للفرقة بين «الله» في أصول الدين و«الشارع» في أصول الفقه، أو فكرة وضع الإله بين قوسين: 2/ 80، 485، 486. فصل علمي التصوف وأصول الفقه: 1/ 256.

الفريدة في العلوم الإسلامية، خاصية الجمع بين النسقين العلمي والمذهبي، فلا هي علوم خالصة كالعلوم الطبيعية تتضمن نظريات موضوعية محايدة لا تعبر عن مصالح مجتمعية لطبقات أو فئات، ولا هي أيديولوجيات كاملة تعبر عن تلك المصالح وتلك الطبقات الاجتماعية بشكل مباشر. لا هي تاريخية ولا هي خارج التاريخ. وهي في هذه الخاصية تتشابه بشدة مع النسق الماركسي، الذي لا هو علم خالص، ولا هو أيديولوجيا خالصة، بل قام هو نفسه بنقد الأيديولوجيا. ومن هنا نقطة قوة هذه العلوم، إنها علوم المسلمين، التي تحقق وحدة الخلافة الإسلامية، وقوة الدولة، وقوة المذهب، وقوة الجماعة، .. إلخ. ولما كانت هذه العلوم قد فقدت دورها هذا حاليًا مع نشأة الدول القومية، وإلغاء الخلافة، وتحلف هذه العلوم نفسها أمام تقدم العلوم الاجتماعية والإنسانية، فقد صارت أقرب إلى الأنساق العلمية الخالصة، لكنها فقدت أهمية تلك الأنساق، وهي القدرة على الوصول إلى الموضوعية الكاملة أو الغالبة. ومن هنا أزمة العلوم الإسلامية في رأي الباحث. يحاول حنفي بطريقته الخروج من هذه الأزمة بتحويل العلوم الإسلامية، عبر مراحل ملحمية من التفكيك والنقد وإعادة البناء، إلى مذاهب أو أيديولوجيات خالصة، للاستفادة بجانبها الأيديولوجي⁽¹⁾.

هـ- اللغة وهيئة البحث: ليس المقصود بهذه النقطة (التجديد اللغوي)

(1) أمثلة على ذلك: السابق: 1/ 22، 32، 356، 446، 2/ 16، 51.

كما سبق، وكما عُرض في النص التأسيسي «التراث والتجديد»، فالقضية هنا أعم. والمقصود بهيئة البحث ببساطة (تأسيس الصفحة) في الكتاب من حيث المتون والهوامش كما وكيفاً، ربما يكون هذا هو البحث الأول فيها، رغم أنه لا مجال للاستفاضة.

فبالنسبة للغة فالمقصود بها الأسلوب والتركيب والاستخدام في المتن، وخصائصها العامة كما يلي:

1- استخدام أفعال المضارعة أو الجمل الاسمية الدالة على الحقائق الموضوعية والوصف.

2- عدم استخدام أي من ضمائر المتكلم أو المخاطب المنفصلة أو المتصلة، سوى ضمير (نا) الذي يفيد الانتماء والجمع، وذلك في حالة الإضافة فقط مثل: تراثنا - حضارتنا - واقعنا...

3- تقصير الجملة لحشد أكبر عدد ممكن من الجمل في الفقرة الواحدة، وكل جملة تفيد رأياً.

4- حشد الجمل المعبرة عن الآراء المتناقضة في العلم ذاته في أصغر مساحة ممكنة لإفادة التفكير.

5- التكتيف، وهي على صلة بـ (ت، ث).

6- دفع الجمل غير المقتبسة (الأصلية - رأي المفكر) في ختام الفقرة، فبعد تفكيك التراث وتوفر كل البدائل المتاحة تتوجه الفقرة في النهاية - ومعها القارئ - نحو الواقع، فتكون هي المتغير المستقل في المعادلة.

ويمكن اختبار ما سبق بالرجوع إلى الجزء الثاني من (من النص إلى الواقع)، حيث يتضح الآتي:

1- استعمال الأفعال المضارعة: لا يشترط - لا يكون - يتغير - يظهر - يخرج - يتم - يتدرج - يجوز - لا يجوز - يدل - يمكن - ينسخ - يدخل - ...، بالإضافة إلى تكرارها، في مقابل أفعال الماضي شديدة المحدودية (أتى - لم يتم - جاءت)، والجمل الاسمية هنا لها الزمان نفسه، مثل (أركان النسخ أربعة - شروط أربعة - وظيفة النسخ مواكبة التشريع في الزمان...) وغيرها ما لم يتوافر فيها فعل وإلا كان متغيراً جديداً، فإن توافر جاء في صيغة المضارع⁽¹⁾.

2- يتضح عدم استخدام ضمائر المتكلم والمخاطب كلها تقريباً، إلا ما جرى استثناءؤه.

3- يتضح كذلك الميل إلى تقصير الجمل:

«ولا يجوز النسخ بأفعال الرسول بل يجوز البيان به»

«وفي هذه الحالة يكون بيانا عملياً لمجمل»

«ينسخ القول بالقول»

«والفعل بالفعل»

«ولا ينسخ القول بالفعل»

(1) السابق: 2 / 128 - 135.

«بل ينسخ الفعل بالقول»

«فالقول أقوى من الفعل»

«وينسخ الفعل بالأمر»

«وليس الأمر بالفعل⁽¹⁾»

4- ويظهر حشد المتناقضات مثلاً «وحجة عمل أهل المدينة أن صدق الخبر في العمل حجة صحيحة، ولكن العمل أيضاً يكون تلقائياً عقلياً دون خبر، وقد يكون عرفياً لعادات الناس، بل إن عمل أهل المدينة سبب اختلاف الأمة، وهم في النهاية بشر يذكرون وينسون، بل يُذم الإكثار من الرواية حتى لا يطغى النص الحسي على العقل ومصالح الناس، ولا يجوز تقليد أهل المدينة أو عملهم أو إجماعهم، فقد وقع الخلاف معهم، وليسوا كلهم من العدول»⁽²⁾.

5- يتضح التكتيف فيما سلف، أما دفع الجمل الأصلية في الختام، فيتضح بعد الفقرة السابقة:

«ويقال الشيء نفسه عن باقي المدن قبل الكوفة، وإجماع أهل الحرمين والمصريين وإلا كانت هناك أفضلية في المدن ولزعامات الأمصار بين مصر والحجاز وفارس، كل يدعي فضل مصره، وما أكثر ما دون في فضائل المدن والأمصار مما يسبب خلافات حول الزعامة والمركزية تصل إلى درجة القتال كما حدث بين فارس

(1) السابق، ص 133.

(2) السابق، ص 207.

وتركيا في وقت كان المسلمون فيه على حوائط فيينا، يحاصرونها من الشرق»⁽¹⁾.

أما هيئة الصفحة في المؤلف نفسه فهي منقسمة إلى قسمين متساويين تقريباً من حيث الكم: المتن، والهامش، وتم تخصيص المتن للمؤلف، والهامش للقراء، وذلك لتساوي المساهمة بين القدماء والمحدثين، غير أن الأولوية للمحدثين المجددين لمواكبة الواقع. ويمكن القول بأن من أوجه نجاح المشروع هذا الأسلوب، فهو الأبقى لأنه أكثر مرونة من أن يتعلق بنظرية صاحب المشروع وحده، ويظل له فضل الابتكار، ذلك بالإضافة إلى البعد النقدي له.

نتائج ومناقشة

(1) يقدم حنفي خطاباً، كما سبق توضيحه، يعتمد على تأثير نصه في القارئ، عكس أغلب المفكرين العرب المعاصرين، الذين يقدمون نصاً يعتمد على إقناع القارئ.

(2) وإعادة البناء عند حنفي شاملة، تفتت العلم إلى لا منقسماته، ثم تعيد تركيبها من هذا المستوى، دون تركيز على تحليل أو استنباط المفاهيم الأساسية والنظريات والمناهج، أو محاولة نقدها أو تفكيكها أو تأويلها بحيث يجري التجديد من الأصل إلى الفرع، فالأصل والفرع عند حنفي في مقام واحد.

(1) السابق، ص 207.

(3) وأعمال حنفي أقل تنظيراً وميلاً لنحت المصطلح، من أجل المزيد من القرب من الجمهور، وعدم تحويل الفلسفة إلى لعبة ذهنية أكثر مما هي استراتيجية للعمل الاجتماعي، عكس محاولات عدد من المفكرين المعاصرين العرب مثل الطيب تيزيني والجابري وأبي يعرب المرزوقي وغيرهم.

(4) ولغة حنفي علمية وصفية، تكثر من استعمال الجمل الإسمية والأفعال المضارعة والبناء للمجهول، لحجب الذات، وإبراز الموضوع ليتحدث عن نفسه، مما يسمح باستقصاء الظاهرة طبقاً للمنهج الفينومينولوجي في الوعي والمجال بين - الذاتي وليس في نفسية الكاتب.

(5) وحنفي لا يفرق بين الوحي وبين التراث، لعدم وجود ضوابط موضوعية منهجية في رأيه لقراءة النص، ففكرتنا عن الوحي هي الوحي.

(6) ومحاولة حنفي لإعادة بناء علم أصول الفقه (المثال التطبيقي هنا) محاولة تشمل العلم كله تقريباً (فيما عدا الإباضية، وأصول الفقه الصوفية عند الحكيم الترمذي، وهي استثناءات غير متعمدة) وتصل إلى عمق كبير في دراسة النص الأصولي.

(7) وحنفي يؤكد على تاريخية الوحي، بمعنى كونه واكب تطور المجتمع قديماً، وعليه أن يواكبه في الوعي الإنساني به مرة أخرى حالياً.

(8) والتجديد عند حنفي هرمنيوطيقي - اجتماعي، يعتمد على آليات التأويل من جهة، والنقد الاجتماعي من جهة أخرى.

(9) وموقف حنفي من الغرب موقف متزن، يعترف بإنتاجه ويحاول تجاوزه، ويحاول تحويله إلى موضوع للدراسة، بينما جاء موقف عدد من

أصحاب المحاولات النقدية تجاه الحضارة الغربية المعاصرة متخذاً من الغرب موقفاً عدائياً واضحاً، وبالفعل، فتلك المدرسة مثل منى أبو الفضل والمسيري على مستوى العلوم الاجتماعية، وسيد قطب على مستوى العلوم الدينية (التفسير خاصة) وفكر الجماعات الإسلامية، ومصطفى محمود على المستوى الشعبي، لا ترى في الغرب غالباً سوى متآمر على المسلمين، رغم تباین هذه المحاولات في المناهج والموضوعات ومستوى الخطاب الثقافي والعلمي⁽¹⁾. وكانت لهذه المدرسة - في رأي الباحث - آثار ضارة عند الشباب المسلم المتعاطف مع الجماعات الإسلامية، خاصة بعد الثورات العربية 2011، حيث شكلت غطاءً نظرياً لفكر هذه الجماعات، ومنحت الكثير من هذا الشباب المسلم اللغة المناسبة المزودة بالمصطلح والتعبير الأدبي والتحليل النظري أيّاً كان تخصصه واطلاعه العلمي (علوم اجتماعية - فكر ديني - ثقافة عامة) لنعقد الغرب بطريقة تسطيحية ابتسارية عدائية، واسقطت عن كاهله مهمة قراءة الإنتاج الغربي ثم نعده بطريقة تقديم الوجبات النظرية الشهية الجاهزة، أو الكبسولات الفلسفية. والأمل في فئة أخرى من الشباب

(1) انظر مثلاً: «وحينما عكفتُ على مشروع الفكر الغربي في المعد العالمي للفكر الإسلامي عقب استشهاد الدكتور الفاروقي، كنت أدعبها أحياناً وأقول لها: لقد استشهد الفاروقي وزوجته، وربما سيكون مصيرنا ذلك، فاستعجلي وحاولي أن تنجزي المشروع. فكانت تضحك وتقول: مثلي ومثلك لا يقتل بالطريقة نفسها التي قتل بها الفاروقي بها، ولكن سيحاولون قتل أفكارنا، فلنبادر بنشر أفكارنا ما استطعنا» كلمة جابر طه العلواني في شهادة شخصية عن زوجته منى أبو الفضل بعد وفاتها في إطار سلسلة ندوات أقامها مركز الدراسات الحضارية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة عام 2009. نادية مصطفى، سيف عبد الفتاح، ماجدة إبراهيم: التحول المعرفي والتغيير الحضاري (دار البشير، مصر، ط1، 2011) ص 89.

الذي شارك مشاركة ميدانية أو ثقافية في ثورات الربيع العربي (إلى جانب شباب الجماعات الإسلامية) يفهم خطر هذه المدرسة من هذه الزاوية. والمشكلة الحقيقية في رأي الباحث أن هذه المدرسة بطريقة غير مباشرة، وبالهجوم البياني أحياناً على المعسكرات المناوئة لها نظرياً، في الغرب وفي بلاد الإسلام، تحوز قبولاً واسعاً بين الجمهور غير الناقد أو غير الدارس، ذلك الهجوم الذي يصل إلى حد السباب أحياناً: «والبشرية اليوم والمسلمون في مقدمتها أحوج ما يكونون إلى فقه الواقع وفهمه، هذا الواقع الذي يقوده عباد الشيطان وعباد العجل، يعزز هؤلاء وأولئك الأجهزة العملاقة التي تسيطر على تربية الناس وتوجيههم بإعلام مهما قيل عنه وفيه، فإنه يذكركنا بالحوار الذي كان يصدر عن العجل الذهبي، وسواء سموا ذلك حوار حضارات أو عولمة أو ما شاؤوا، فإنه يبقى «خواراً»، ولو تغير مصدر صدوره»⁽¹⁾. هذا كلام للاستهلاك المحلي، وكاتبته تعرف مسبقاً أنه سيلقى القبول الجماهيري ما دام يمتلىء بالأفاظ كهذه. وهذا يتشابه مع حديث المسيري عن أن السينما الغربية لا تقوم إلا على الجنس والقوة والسرعة والعنف⁽²⁾، وهذا كلام سهل، لكنه منبت الصلة بحال السينما الغربية، ففيها هذا، وفيها أعمال مثل The Matrix ملحمة مقاومة طغيان الوعي الزائف، و V for Vendetta الذي صار من شعارات ثورة يناير 2011 في مصر عن الشباب الثوري الذي ضحى

(1) منى أبو الفضل، وطه جابر العلواني: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1، 2009م) ص 15، انظر كذلك مثلاً آخر ص 17.

(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002) ج 1، ص 27.

بحياته وخاطر بمستقبله وجسده في سبيل وطنه. يذكر هذا أيضًا بحديث طه جابر العلواني عن الفلسفة الغربية، فهو يرى - بهذه البساطة - أن الغرب قدم أنساقًا علمية مغلقة، ولذلك فقد انتهت بتعبير فوكوياما⁽¹⁾. وماذا عن نسق كانط النقدي؟ وماذا عن الجانب النقدي عند ماركس؟ وماذا عن النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت؟ وماذا عن فلسفة ما بعد الحداثة بأسرها التي قد يقضي المرء عمره وعمراً فوق عمره لدراستها قبل نقدها؟ كل هذا يؤكد النتيجة السابقة: هذه المدرسة - مدرسة الأسلمة والمنظور الحضاري - مدرسة للاستهلاك الداخلي، لكنها وجبة فكرية صعبة الابتلاع عند الشباب المثقف الناقد، وهذه فئة من الشباب بدأت تتحرر بعد ثورة 2011 من الوعي الزائف، الديني وغير الديني، بعقلية نقدية متشككة، مما يجعل هذه الكتابات ربما معبرة عن مرحلة ماضية قطعت الثورة معها معرفيًا إلى حد ما. وتبرز هذا النقطة التالية.

(10) وحنفي يقدم خطابًا لا يستبعد أحدًا من أطراف الصراع الفكري والاجتماعي، بينما تستبعد مدرسة الأسلمة الحداثيين والعلمانيين من خطابها بشكل صريح مباشر: «إلى هؤلاء وأولئك (الحداثيين والعلمانيين) نقول.. إنهم قد لا يجدون بين دفتي هذا الكتاب مقامًا لهم»⁽²⁾. وهو ما يعزز فكرة المدرسة المنغلقة، المعتمدة على الإيمان المسبق غير النقدي عند

(1) منى أبو الفضل، وطه جابر العلواني: نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، مراجعات منهاجية وتاريخية (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط 1، 2009م) ص 174.

(2) منى أبو الفضل: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام (مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2005م) ص 39.

جمهور المسلمين، كما أن ذلك يقلل من الدور النقدي ضد المعسكر العلماني والحداثي، بل يمنح الحداثيين والعلمانيين حجة مضادة.

(11) وعند حنفي لا مجال للموضوعية في العلوم الاجتماعية، فكل نص قابل للتأويل إلى ما لا نهاية، وكل فكر يعبر عن أيديولوجيا، وهو قد يقع بذلك في تناقض مع المنهج الفينومينولوجي نفسه الذي ارتكز على وجود مجال بين - ذاتي مشترك بين الذات. فصحيح أن النص قابل للتأويل إلى ما لا نهاية، ولكن القراء ليسوا مفترقين إلى منظورات تتعدد بتعددهم، والواقع التجريبي يؤكد هذا، فلا يوجد نص في وسط قرائي معين تتعدد دلالاته بتعدد قرائه. إن إمكانيات النص لا نهائية، ولكن إمكانات القراء مشتركة فيما بينهم إلى حد أكبر من التعدد.

(12) يتمتع مشروع حنفي بجوانب نقدية يمكن إجمال أغلبها في النقاط التالية، وهي الجوانب المتعلقة باختبار وتقييم النظريات والمناهج دون البدء بأحكام مسبقة، وهي الجوانب التي تؤهل الجمهور لبلوغ مرحلة من الشك المنهجي. هي جوانب إضاءة الوعي وتخفيف حدة التعصب للتراث أو الوافد، وهي تحديداً ما يمكن وما ينبغي الاستفادة به من مشروع حسن حنفي لتأسيس مشروع جديد يتخصص في هذه المرحلة، أي مرحلة النقد، مع استعمال الآليات المناسبة في الكتابة والعرض النظري والعمل الثقافي:

1- عرض الشامل للمتناقضات في التراث: يقوم جزء غير هين من ممارسة وآلية المشروع الحنفي على ذلك الأسلوب في العرض، وقد تم التمثيل له في الفصل الأول - النموذج التطبيقي بقضية الإجماع، هذا العرض كما سلف يخلخل الموروث، ويجعله أقبل للحراك.

2- لجرأة التأويلية: كما تم التعامل مثلاً مع حديث «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» فتم اعتبار المجدد (مجدداً) بالمعنى الخاص المستعمل في المشروع، مطوراً وناقداً ومنظراً لا مجرد مذكر ومنذر وشاهد⁽¹⁾، وغيرها، مما يسمح بتفكيك سلطة المادة القديمة، تلك التي اعتمدت على البيان والوضوح، وتجنب مظاهر الضعف من الإبهام والغموض.

3- قديم نموذج تنظيري وتطبيقي للتأويل الفينومينولوجي: هذا المنهج الذي يرد الظاهرة الفكرية إلى ظاهرة شعورية يفيد إعادة تصورها بأشكال مختلفات طبقاً للحال، ويسهم في تعدد المنظور بما لا يقاس.

4- التأكيد على وحدة الوحي والواقع: طالما كان النقد يقدم في البلاد الإسلامية، فإن سلطة الوحي الإسلامي أهم موضوعات المناقشة والمعالجة، ليس في ذات الوحي، بل من منظور معين له. ومواكبة الوحي لواقعه في موضوع أسباب النزول والنسخ تجعله أكثر مرونة، وقابلاً للفهم من أكثر من زاوية طبقاً لمقتضيات الواقع، ولا يستمر الوحي على أساس كونه إجابة أو أداة استفهام أو علامة له، بل يصير هو موضع السؤال.

5- تحقيق التوازن بين الوعي الأوروبي والوعي الإسلامي: فالمشروع لا يتعصب لمذاهب إسلامية ولا علمانية، يدرس التراث الأوروبي بعقل ناضج دون هجوم ودون تكفير، في الوقت الذي يعلن فيه انتهاء

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 22.

للتراث والحضارة الإسلاميين، مما يخفف من تعصب المثقف التقليدي ورجل الشارع، ويفتح المجال لمزيد من الدراسة، ويرسم طريق المقاومة بالدرس، لا بالانغلاق والانعزال والنبذ.

6- قيام صاحب المشروع بالنقد الذاتي حتى في البيان التأسيسي.

7- استعمال اللغة النقدية (راجع «اللغة وهيئة البحث» في المثال التطبيقي في الفصل الأول) التي يمكن أن يستفيد بها ناقد تالٍ.

الفصل الثاني

مشروع «التراث والتجديد» العقل والنقل ومعالـم نظرية التفسير⁽¹⁾

مقدمة

يحمل مشروع «التراث والتجديد» هموم الإنسان فكرا وواقعا ووطنا في العالم العربي المعاصر، وهو يقاوم لإبداء الموقف الحضاري من التراث العربي الإسلامي ومن التراث الغربي ومن الواقع بأبعاده الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفكرية والفلسفية، هذا الصراع والاجتهاد في فكّه يعكس حاجة الإنسان المعاصر في عالمنا العربي والإسلامي إلى نظرية تفسر الواقع، وهو اجتهاد يتم بصورة لا تخلو من الانسجام والنسقية بين الجبهات التي فتحها المشروع، وهو شرط التخلص من التخلف الفكري والاجتماعي، الانسجام بين العقل والتراث والواقع والآخر.

(1) بقلم: أستاذ الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة حسبية بن بو علي الشلف.

1) العقل والنقل والواقع في مشروع «التراث والتجديد»

لقد فتح «حسن حنفي» مشروعه الفكري الحضاري على ثلاث جبهات، في كل جبهة يصارع ويقاوم لإبداء موقفه الحضاري، جبهة التراث العربي الإسلامي وجبهة التراث الغربي وجبهة الواقع بأبعادها الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والثقافية والفكرية والفلسفية، هذا الصراع والاجتهاد يتم بصورة لا تخلو من الانسجام والنسقية، وحسب وصف الكثير من المشتغلين بهذا الفكر والدارسين للمشروع بأنه فكر يرقى إلى البناء النسقي المنظم بالمعنى الفلسفي، بحيث تحقق الفلسفة وجودها، وتحقيق الفكر ذاته من خلال التقسيم المألوف لمباحث الفلسفة إلى ثلاثة: مبحث المعرفة، مبحث الوجود، ومبحث القيم. وهو تقسيم يحفظ للمشروع انسجامه واتساقه المنطقي والفلسفة وجودها الفعلي وللفكر وحدته.

فالموقف الأول من التراث العربي الإسلامي يصنع صاحبه مفكراً إسلامياً مبدعاً، والموقف الثاني من الغرب وثقافته يجعل من صاحبه مفكراً غريباً، أما الموقف الثالث من الواقع وكما يسمى لدى صاحبه «نظرية التفسير» يجعل صاحبه مفكراً وصاحب مشروع حقيقي وجريء في السياسة والاجتماع والأخلاق والحياة العامة، هذا الفكر وهذا الموضوع كلاهما مرتبطان بالعقل والنقل والواقع. مرتبطان بالعقل لأن العقل هو الذي يعي ذاته ومحيطه، يقرأ ذاته ويقرأ الواقع، يحلل كيانه ويحلل الواقع، ينقد ضعفه وينقد الواقع، يبني ويركب، يكشف الواقع، ويغيره ويطوره، يبني الواقع ويصنع التاريخ والحضارة.

وهو موقف مرتبط بالنقل لأن الحضارة إنتاج أمة لها ماضي وتراث وتاريخ ولها دين، فالأمة الإسلامية لها حضارة قامت وتوقفت، منتجاتها الفكرية والعلمية لازالت مخزونة، تأثيرها لازال يطبع نفوس أصحابها بالرغم من مرور الزمن عليها. فالتراث قضية شخصية وقضية وطنية ومسؤولية فردية واجتماعية، وهو محفوظ في ذات الأمة مرتبط بهويتها بل إحدى مكوناتها، فهو جدير بال العناية والاهتمام، يشغل في مشروع «حسن حنفي» وفي فكره الحيز الأكبر، ويوليه أهمية قصوى قراءة ودراسة ونقداً، محاولاً إعادة بنائه من جديد وفق مقتضيات العصر ومستجداته، حتى أنه الحيز الذي أخذ السبق في إعادة البناء من خلال إعادة بناء العلوم العقلية النقليّة، علم الكلام والفلسفة وأصول الفقه والتصوف، والعمل مستمر.

ومرتبط بالواقع لأن الواقع يجد فيه صاحبه آماله ويعيش أحزانه، فيه حياته في مستوياتها المختلفة فكرية وثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية، ولا ينفصل الواقع عن العقل، فهو يفكر فيه ويحلله وينقده ويبنيه، وأحياناً يهدمه ثم يعيد بنائه، وإذا كان العقل والنقل يشغلان حيزاً مهماً في فلسفة «حسن حنفي» من خلال قراءة ونقد التراث العربي الإسلامي ومحاولة إعادة صياغته، وقراءة ونقد التراث الغربي، ومن خلال تأكيد دور الفكر ورسالته في حياة الإنسان الفرد والأمة، يهتم بنقد الواقع وتأصيل الحاضر، ودفعه نحو التقدم والازدهار حتى أصبح الواقع محور إحدى الجبهات الثلاث والهدف من المحاربة فيها وهي جبهة نظرية التفسير وتسمى جبهة الواقع أو معركة الواقع. ومن جانب آخر يتضح في المشروع أن قراءة التراث وإعادة بنائه، وقراءة الآخر ونقده ووضعه في مكانه الطبيعي كل ذلك لا متلاك القدرة على مواجهة تحديات العصر والتحول من الفعل الإصلاحى إلى الفعل النهضوي

لأن التراث ليس غاية في ذاته ولا وزن له إن لم يقدم تفسير علمي عملي للواقع ويعمل على كشفه وتغييره وتطويره.

و«حسن حنفي» يسعى إلى «بناء القديم كله ليكن قادراً على مواجهة تحديات العصر والانتقال من الإصلاح إلى النهضة، وذلك بالاعتماد على سلطة العقل واجتهاد المحدثين فالتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية عملية في تفسير الواقع والعمل على تطويره. ويمكن توظيف التراث ليكون نظرية للعمل وموجهاً للسلوك، وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية... فالنهضة سابقة على التنمية وشرط لها، والإصلاح سابق على النهضة وشرط لها، والقفز إلى التنمية هو تحقيق لمظاهر التقدم دون مضمونه وشرطه»⁽¹⁾.

تحمل فلسفة «حسن حنفي» هموم الإنسان فكراً وواقعاً ووطناً في العالم العربي المعاصر أي هموم الواقع والوطن وهي عبارة جعل منها عنواناً لأحد مؤلفاته، وهو كتابه هموم الفكر والوطن في جزأين، الأول حول التراث والعصر والحداثة والثاني حول الفكر العربي المعاصر، وهي هموم مفكر في واقع متأزم، ويعتبر صاحب الكتاب مؤلفه هذا الشهادة الثالثة على العصر بعد أن كان قد التزم الصمت وعكف على مشروع التراث والتجديد.

(1) حسن حنفي: حوار موضوعه الدين والتراث والثورة في فكر حسن حنفي، تقديم وحوار قيس خزعل جواد في مجلة الوحدة تصدر بباريس عن المجلس القومي للثقافة العربية، عدد 06، مارس 1985، ص 127.

لإنهاء أجزائه المختلفة الموزعة على الجبهات الثلاث. «وهذه الشهادة الثالثة فرضت نفسها في السنوات التسع الأخيرة (1987 - 1995) إذ يبدو أن العالم لا يستطيع مهما عزم ألا يشهد على عصره. فهو عالم ومواطن. يحمل هموم العلم والوطن. وتعبّر عن الأحوال في الجمهورية الثالثة، عصر مبارك، وهو العصر الذي ضاعت فيه القضية، وغاب فيه الوطن. إذ تخلّت مصر عن مسؤولياتها القومية أو كادت، كما غاب الوطن الذي ينعم فيه الجميع بالحرية والأمان. هو العصر الذي بدأ فيه التفسخ وتحلل الوطن. لذلك حمل عنوان (هموم الفكر والوطن) من أجل إعادة صياغة الفكر وإبراز القضية، المشروع القومي العربي، وإعادة إبراز الوطن في الوجدان القومي»⁽¹⁾.

الواقع المتأزم، ارتباط المفكر وأتمته بالماضي والتراث، ووجود ثقافة غربية غازية كل هذا جعل الفلسفة عند «حسن حنفي» لا تتوقف وكتاباته وحواراته لا تنتهي بل وجدت ضالتها ولم يكف الفكر عن القراءة والتأمل والتحليل والنقد من خلال التحوّل والانتقال من النظر إلى العمل، فالأحداث السياسية والاجتماعية التي عاشها صاحب مشروع «التراث والتجديد» في مصر وفي بيروت وغيرها جعلته يعبر عن همّه كمفكر وكمثقف قائلاً: «لو أردت أن أعبر ليس فقط عن همّي أنا، بل عن هموم المثقفين العرب، وأسمح بالحديث باسمهم، لقلت إننا نعاصر ظاهرة فريدة في تاريخ المثقف العربي، هذه الظاهرة هي ظاهرة الإحباطات المستمرة، وكأننا نقع بمجرد أن نتعلم السير، لم يحاول أحد حتى الآن أن يفكر: لماذا حاولنا ولكن هذه

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار قباء، القاهرة، الطبعة 2، سنة 1997، ص 8.

المحاولة تنتهي باستمرار إلى فشل أقرب مما نتوقع، حتى أننا نبذر ولا يأتي حصاد؟»⁽¹⁾.

إن المشكلة الفلسفية التي طرحها ولا زال يطرحها صاحب مشروع «التراث والتجديد» والمرتبطة مباشرة بالواقع في مستوياته المختلفة، اجتماعية وسياسية واقتصادية وأخلاقية وتمثل إحدى الجبهات الثلاث وهو السؤال الذي لم يفارق الواقع في أتون الاندفاع والتصدي والانكسار والتحدي يُطرح بشدة وبوضوح وبدقة: «لكن التحدي الأعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع؟ أي على الحصول على أكبر أداة من أدوات التحليل لإيجاد نظرية مباشرة عن الواقع، أي لإنشاء تراث. يعني أن المرحلة التالية ليست فقط أخذ موقف من التراث الغربي أو من التراث القديم بل إنشاء تراث كما أنشأ القدماء تراثاً»⁽²⁾.

إن صلة التراث بالواقع هي صلة توظيف وتنزيل، تنزيل التراث إلى الواقع باعتباره نقلاً عن الآباء والأجداد مغروساً في ذواتنا، يمثل أحد عناصر هويتنا التاريخية والحضارية، وذلك بعد إعادة صياغته وبناءه ثم تجاوزه لإنشاء تراث جديد في الواقع بالانطلاق من نظرية التفسير، أما تراث الآخر وفكره وثقافته كل ذلك يتعرض لإعادة القراءة والنقد لبناء علاقة

(1) حسن حنفي: من بيروت إلى النهضة، أسئلة واختيار، حوار مع حسن حنفي، أنجزه محمد وقيدي، عبد الصمد بلكبير، ومحمد بنيس، في مجلة (الثقافة الجديدة) المغربية، عدد 29، 1983، ص 8-9.

(2) المرجع نفسه: ص 15.

صحيحة وصحيّة بالآخر وردّه إلى حدوده الطبيعية وتحجيمه لكي تتخلص الشعوب وثقافتها من أثاره ومن عقدة النقص، وكشف مستواه ومصادره ليقلع عن عقدة القوة والعظمة وتنطلق الشعوب والثقافات نحو الإبداع الذاتي. فالنقل أو التراث نوعان تراث ذاتي وتراث الغير، التراث الذاتي يُبنى من جديد ليساهم في تجديد الواقع وفي إنشاء تراث جديد وتراث الغير يُكشف ويُوضع في مكانه الطبيعي ويُستفاد منه.

ومثلما يرتبط العقل بالواقع، يرتبط بالنقل أشد الارتباط، فمن الإشكاليات الكبرى التي طُرحت حول الفلسفة الإسلامية هي إشكالية العقل والنقل، هل الفلسفة الإسلامية هي فكر يوناني في ثوب إسلامي كما يرى البعض أم أنّها فلسفة إسلامية بالأصالة؟ وما زال السؤال مطروحاً حتى الآن. رغم تناول العديد من الفلاسفة هذا الموضوع وفصلوا فيه، منهم ابن رشد في كتاب «فصل المقال» وانتهى إلى عدم التعارض بين العقل والنقل، العقل ممثلاً في الفلسفة والمنطق والاستدلال، والنقل ممثلاً في الوحي الإلهي أي الكتاب والسنة، وانقسم المفكرون في عصرنا إلى فريقين، فريق يرد الفلسفة الإسلامية إلى العقلية اليونانية، وفريق آخر يقول بتجاوز فلاسفة الإسلام وعلمائه العقلانية اليونانية، وفي هذا يقول «حسن حنفي»: «موضوع «العقل والنقل» أحد موضوعات علم أصول الدين، ويسمى أيضاً «السمع والعقل» واختلاف البداية بالعقل أو النقل يدل على اختلاف الفرقة الإسلامية في تصور العلاقة بينهما: هل يكون العقل أساس النقل أم هل يكون النقل أساس العقل؟ وقد عرض الفقهاء أيضاً لهذه القضية من الناحية المنهجية... لم يظهر موضوع «العقل والنقل» كموضوع مستقل في علم أصول الدين وكأحد مسائله فقط

بل ظهر في ثنايا العلم كله من مقدماته الأولى حول نظرية العلم حتى موضوعيه الأخيرين: الإمامة والتاريخ»⁽¹⁾.

إذا كانت صلة العقل بالوحي طرحت إشكالية العقل والنقل وأيهما أسبق وهل بينهما توافق أم تعارض؟ فهناك صلة بين الوحي والواقع «تبدو أهمية الموضوع من تحليل الألفاظ ذاتها، فالألفاظ الثلاثة: الوحي، الواقع، النزول موجود في أصل الوحي للتركيز على إحدى سماته الرئيسية. تمت دراسته في علوم القرآن في أبواب مستقلة. كما تمت دراسته في علم أصول الفقه ولو بصورة أقل من «الناسخ والمنسوخ» وهو موضوع يشارك أسباب النزول في نفس الدلالة»⁽²⁾.

تتضح صلة الوحي بالواقع في تراثنا الإسلامي من خلال قول «حسن حنفي»: «صلة الوحي بالواقع أساسا وأصلا في أسباب النزول، وتطورا وتكيفاً وصياغة في الناسخ والمنسوخ... وهو موضوع في علم التفسير استعمله بعض المفسرين عنوانا للعلم، وقد أصبح أحد الموضوعات الرئيسية في علم الحديث لأن أسباب النزول تتعلق أيضا بالأحاديث قدر تعلقها بالقرآن ولو أنه كمصطلح ارتبط بالقرآن. بل أن كثيرا من الأحاديث هي ذكر أسباب النزول في القرآن. ثم أصبح موضوعا مستقلا يتم فيه التأليف مثل باقي الموضوعات عندما تتحول إلى علوم مثل «علم الناسخ والمنسوخ»، «أسباب النزول»⁽³⁾.

(1) حسن حنفي: دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، لسنة 1982، ص 37 - 38.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، دار قباء للطباعة، القاهرة، مصر، 1998، ط3، ص 17.

(3) المرجع نفسه: ص 17.

أما بالنسبة لصلة الفكر بالواقع أي صلة العقل بالواقع تأخذ طابعا متميزا في فكر «حسن حنفي»، بحيث نجده يؤكد على ارتباط دور العقل بمفهوم الواقع في كل تقدم يحققه في إنجاز مشروعه الفكري المتجدد والمتواصل باستمرار فكانت الحياة السياسية والاجتماعية هي مظهر من مظاهر الفكر ودوره ورسالته فالقاء «نظرة فاحصة على الجهد الفلسفي في صميمه لألفينا أن الفلسفة تحاول دائما أن تقيم ضربا من التوازن بين نوعين مختلفين من المعرفة، معرفة ترمي إلى تغيير وجودنا، ومعرفة أخرى ترمي إلى زيادة قدرتنا وتوسيع رقعة سيطرتنا على الأشياء»⁽¹⁾.

رغم الترابط والتواصل الدائم بين العقل والواقع، فالواقع هو الفاصل والحاسم لأن «معرفتنا بغايتنا الشخصية ومصيرنا البشري هي الكفيلة وحدها بان تخلع معنى أو دلالة على معرفتنا بوسائلنا في الفعل من جهة، وإدراكنا لدورنا الحيوي في السيطرة على الطبيعة من جهة أخرى»⁽²⁾.

في علاقة الفكر بالواقع وفي بيان رسالة الفكر ودوره يقول حسن حنفي: «ليس الفكر كلمة تقال بل هو شهادة على العصر، وتعني الشهادة كلمة الحق التي تفصل بينه وبين الباطل، وهي حكم على واقع وكشف لحقيقته والمفكر هو هذا الشاهد، والشاهد هو الشهيد، فليست الشهادة فقط إظهار للواقع على أنه حقيقة، بل هي أيضا فعل شعوري يعبر عن وجود المفكر. فوجود المفكر في حد ذاته في العصر شهادة، والمفكرون شهداء الحق أي هم الذين قد يلقون الشهادة أي الاستشهاد جزاء على شهاداتهم. المفكرون في العصر

(1) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، بدون طبعة وبدون تاريخ، ص 59.

(2) المرجع نفسه: ص 59.

هم شهداء لذلك كان سقراط شاهداً على عصره وشهيداً له، وكان ابن حنبل في محنته شاهداً على عصره وشهيداً له، وكان جيوردانو برونو الذي حُرق علناً بأمر من محاكم التفتيش لإيمانه بالعقل والعلم الجديد شاهداً على عصره وشهيداً له. ويكون المفكر شاهداً أو شهيداً إذا حقق رسالة الفكر»⁽¹⁾.

عند «حسن حنفي» يأخذ العقل مشروعيته المنطقية والمنهجية، ويجد ضالته في بذل الوسع ويحقق الانتصار تبعاً لإكراهات الواقع وتبعاً لكبوات التاريخ وكذلك انتصاراته تعطي العقل الحق في البحث وفي المزيد من الاجتهاد، «فالعقل لا يكون مطلقاً في أزمة، وما نتصوره على أنه أزمة له قد يكون هو انتصاره بعد كفاح طويل. فقد بدا الشعور الأوربي بواقعة الكوجيتو على ما يصفه هوسرل «في أزمة العلوم الأوربية» باسم العقل ثم تطور الشعور الأوربي من خلال الاتجاه العقلي عامة والمثالية الترنسندنالية خاصة بكفاح العقل. وظهرت الفينومينولوجيا في النهاية كي تقيم العقل على أساس من التجربة الحية، وهي التي يأخذها البعض على أنها بديل العقل، معلنة انتصار العقل. وقد يكون ما اصطلاح على تسميته «باللامعقول» هو الواجهة الأخرى للعقل. فإذا كانت وظيفة العقل هي كشف الواقع، وإذا اتضح في هذا الواقع ما يندُّ عن القانون العقلي الثابت ويخرج على التصور فإننا نلنَّ أن هناك أزمة للعقل لأننا قد حققنا من قبل وظيفة معينة للعقل لا يجحد عنها، مثل تعقيل الواقع، أو تحويله إلى كم رياضي، أو السيطرة عليه من أجل التنبؤ لمساره، فإذا لم يؤديها تحدثنا عن أزمة العقل، ويكون القصور مناً

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ط2، ص11.

وليس من العقل، لأننا لم نستطع إقامة منهج متسق مع موضوعه، وتصورنا منهجاً معيناً ثم أردنا صبّ الواقع فيه، ولما استعصى الواقع علينا تحدثنا عن أزمة العقل»⁽¹⁾.

إنّ قراءة المفاهيم الكبرى في فكر «حسن حنفي» وفي مشروعه كمفهوم العقل ومقولة النقل ومفهوم الواقع وقراءة صلة هذه المفاهيم مع بعضها البعض داخل المشروع يدل بوضوح على ورودها بمدلولات متعددة ومتباينة حسب سياقاتها ومصادرها، أخذت نصيبها من العرض الموضوعي والتحليل في مستوى أعلى من الدقة والعمق والكفاية، لكنها تبقى تعبر دوماً عن مواقف صاحبها الفكرية والفلسفية والإيديولوجية والسياسية ويغلب عليها الطابع التاريخي أحياناً والطابع النظري التجريدي في أحيان أخرى رغم أن المشروع يعطي الأولوية للواقع على النص وللعمل على النظر وللعقل والإبداع على النقل وللمصلحة على الحرف.

(2) معالم نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد»

تمثل نظرية التفسير في مشروع «التراث والتجديد» سبيلاً رئيسياً إلى إعادة بناء الحضارة والتاريخ من خلال العودة إلى أصلها في الوحي، أو بالعودة إلى الحضارة الإنسانية وتفسير الوحي من خلالها لأجل التخلص من الجمود الحضاري وركود التاريخي. «فالغائية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق نظرية في التفسير

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في الفكر الغربي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، لسنة 1982، ص36.

تكون منطقاً للوحي... أن الأفكار البشرية كلها تخضع في الحقيقة إلى نظرية في التفسير، تفسير النص أو تفسير الواقع... التفسير إذن هو النظرية التي يمكن بها إعادة بناء العلوم والتي يمكن بها تحويل طاقة الوحي إلى البشر، وصبها في الواقع وتحديد اتجاهنا الحضاري بالنسبة للثقافات المعاصرة»⁽¹⁾.

يتساءل «حسن حنفي» كثيراً عما إذا كان لدينا نظرية في التفسير وعن إمكانية إيجادها في حالة انعدامها، خاصة ونحن أمة وحي ودين وشريعة، فالوحي عندنا يتصف بالاكتمال وفي صورته النهائية في آخر مرحلة من تطوره في التاريخ من آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى محمد ﷺ وهو محفوظ من التزييف والتحريف في القرآن الكريم ليس كالكتب المقدسة التي تعرضت للتحريف فتعددت وتباينت، ويتصف وحيناً بالتنجيمية في النزول وهو أمر يدل على أنه ليس مجرد معطى بل هو مطلوب تقتضيه ظروف أحوال الناس واحتياجاتهم في الواقع، «تأتي كل آية كحل لموقف ثم تجمع الآيات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً وتصبح القرآن. فأهم ما يميزنا عن غيرنا من الأمم والحضارات المعاصرة هو هذا القرآن»⁽²⁾.

إن عملية فهم القرآن مطلوبة، وفهمه عبارة عن نظرية في التفسير، وتفسير القرآن منطق لفهمه، لذا «جاءت أهمية علوم التفسير باعتبارها العلوم الأولى الضرورية لفهم القرآن ولإقامة نظرية دينية للمعرفة قائمة على الوحي كمعطى سابق أي نظرية التفسير هي منطق الوحي... وهي

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 2002، ط 5، ص 183 - 184.

(2) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 175.

الخطوة الأولى التي لا بد منها قبل استنباط الأحكام الشرعية، وقبل تأسيس أي علم ديني أو حتى قبل إعادة بناء علومنا التقليدية الإسلامية من أصول وفقه وتصوف وكلام وفلسفة»⁽¹⁾.

الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة وطابعها التراثي التاريخي وصلتها بالآخر وبتقافته وحضارته، وأزماتها ومشاكلها جعلت نظريات التفسير المنبثقة من أوضاع ثقافتنا في مجتمعاتنا تفتقد إلى الإحكام والدقة والأسس المدروسة وإلى القصد والغائية في الاختيار. فالتفسير لم يتجاوز الشرح والتلخيص والتكرار والمنهج اللغوي الاستنباطي المتبع على حساب المنهج الاستقرائي التجريبي «الذي هو أساس الشرع واستنباط الأحكام عن طريق القياس الشرعي القائم على البحث عن العلة المؤثرة كما أنه ينسب الفهم البسيط للنص عن طريق الحدس المباشر دون حاجة إلى منطق لغوي منظم ومتقن»⁽²⁾.

فنظرية التفسير الجديدة تقوم على الحدس المباشر للموقف الإنساني من خلال علوم التنزيل مثلاً حينما تقدم أسباب النزول للوصول إلى معنى الآية في صلتها بالواقعة التي نزلت لها. فالواقعة ترتبط بنزول الآية فهي تعبر عن تجربة حيّة وخبرة حقيقية، خبرة تتكرر، ففهم الآية يتم بالكشف عن خبرتها الحيّة في وعي المفسر في حياته الفردية والاجتماعية.

فأسباب النزول تتحول إلى مواقف إنسانية فيها يحصل فهم الوحي فهما مباشراً بالتعاطي مع الواقعة نفسها التي يدل عليها الوحي. والوعي الديني

(1) المرجع نفسه: ص 176.

(2) المرجع نفسه: ص 176.

يتحدد بأبعاده الثلاثة بالتاريخ، وبالعقل، وبالعمل والواقع وكل بعد له دوره ووظيفته، فإنَّ «الشعور التاريخي ووظيفته نقل الوحي شفهيًا أم كتابيًا، وضمان صحته وضبطه عبر التاريخ، والشعور الفكري، ومهمته فهم الوعي - بعد التأكد من صحته - وتفسيره، وتحويله إلى أسس نظرية للسلوك، وأخيراً الشعور العملي ومهمته تحويل الوحي - بعد التأكد من صحته وفهم معناه - إلى أنماط السلوك، وإلى مناهج عملية في الحياة حتى يصبح الوحي نظاماً للعالم ويتم تحقيق الوحدة بن الفكر والواقع، أو بين الروح والطبيعة أو إن شئنا بين الله والعالم»⁽¹⁾. هذا هو جوهر نظرية التفسير، فخارج الوعي الديني بأبعاده الثلاثة لا وجود لنظرية في التفسير محكمة ودقيقة، أسسها ومنطلقاتها واضحة، وأهدافها ومراميها معلومة، لأن العقل والوحي والواقع معطيات ترتبط مع بعضها البعض ولا وجود لمعطى مستقل تماماً عن الآخر الأمر الذي يفرض على المفسر تفسير الوحي في إطاره الشعوري الديني التاريخي والنظري والعملي للوصول إلى نظرية التفسير المحكمة.

فنظرية التفسير لدى «حسن حنفي» تجمع بين الوحي والواقع، بين الدين والدنيا، بين الله والإنسان، وإن لم تقم بهذه المهمة لا تصلح للتأسيس أو التشريع أو التجديد، مثلما الأمر عليه في تفسيراتنا الحالية. فالوضع الحالي «يكشف عن وجود ثنائية بين النص الديني والعالم الواقعي، كل منهما في جانب: النص الديني غارق في الشروح التقليدية أو في الخطابة الحماسية، والعالم الواقعي يسوده فكر إنساني محض دون نظر التفسير مباشر من

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، سنة 1971،

النص الديني بالرغم من اتفاقهما في البواعث⁽¹⁾. على الرغم من وجود بعض المحاولات لتفادي هذه القطيعة بين الوحي والواقع، ولتكوّن منهجاً في الإصلاح والتغيير لكنها لم تنجح لكونها تقوم على التصور الرأسي العمودي فهي نظرية تنطلق من الإنسان نحو الله ومن الأدنى إلى الأعلى فهي نظرية في وجود الله لا في وجود الإنسان على الرغم من أن مقاصد الشارع وضعت ابتداء لحفظ الضروريات. ولكونها تتصل بأوضاع وأحوال البيئة الإسلامية التي نشأ بها الإسلام فكراً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً، ولكونها لا تعتمد على النقد ولا تدعو إلى التغيير والإصلاح لما هو معارض للشرع فهي تابعة وموافقة لأي تغيير أو إصلاح يبدأ خارج النص الديني.

إن التفسير التقليدي يسلك الطريقة التحليلية النظرية في التعاطي مع الوحي أو التراث بصفة عامة، فالمفسر لم يكن سوى شارحاً يستخرج المعنى من النص بعقله المحض المستقل ثم يستشهد على ذلك بحجة عقلية أو بما هو ماثور إلا أن هذا الأسلوب فيه نقائص وعيوب عدة منها الحاجة بالمأثور لا تعطي يقين معنى النص من خارجه خاصة وأن معنى النص مستخرج من النص بطريقة ظنية. والتفسير بالرأي لا يحيل معنى النص من ظني إلى قطعي ناهيك عن كثرة الآراء وتباينها والمفسر يقوم بشرح النص ككل دون استثناء مع أن القرآن نزل منجماً. «كل آية تحمل معنى مستقلاً كحل لموقف مشكل في حياة الناس اليومية»⁽²⁾.

يرى «حسن حنفي» أن منهج تحليل الخبرات هو المرجع الطبيعي

(1) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 177.

(2) المرجع نفسه: ص 180.

لنصوص الدينية في نشأتها الأولى، وتؤكد ذلك أسباب النزول من خلال نزول القرآن منجماً وارتباط آياته بوقائع وأحداث تدل على أن الخبرة الحية والتجربة الشعورية الإنسانية كانت وراء الوحي. وفهم النص الديني ينبغي معرفة معناه كتجربة شعورية وكخبرة حية في شعور الفرد الذاتي والاجتماعي الذي لأجله نزلت الآية. «فالنص الديني لم يكن رأياً أو وجهة نظر ولا معنى مجرداً بل كان قلقاً وضيقاً وألماً وتوجعاً يحس به الفرد حتى يأتيه النص بما يفرج همّه وكربه. فالخبرة الحية هي مصدر النص الديني ويكون التفسير إذن هو رداً لشيء إلى أصله كما يقول المفسرون في المعنى الاشتقاقي للفظ التأويل»⁽¹⁾.

إن الخبرة الحية ليست في حاجة إلى أن نفهمها بالمأثورات أو بالآراء ووجهات النظر، لكنها تحتاج إلى تحليل الخبرة الحية ذاتها لتحديد مدلولها، فالمفسر يقوم بتحليل خبرته الشخصية ويدرك معناها قبل نقلها إلى الآخرين فهو متحدث وسامع وكاتب وقارئ ويصبح النص الديني محدوساً لديه فلا يحتاج إلى شرح النصوص الدينية بل يحتاج إلى وصف ما يشعر به وما يعيشه من تجارب شعورية حية تتحقق في حياته اليومية أكثر من مرة. فإذا استقام المفسر على هذه المنهجية يستطيع أن ينقل خبرته إلى غيره. وليكون على بينة بأن تفسيراته وتحليلاته لخبراته كانت صحيحة له أن يعود إلى خبرات الغير فيصير النص الديني خبرة إنسانية شاملة وواقعة إنسانية عامة تتصف بالموضوعية ولها ما يسمح بأن تكون من الحقائق الإنسانية العامة.

عند المقابلة والمقارنة بين نظرية في التفسير ومنهج تحليل الخبرات ومما

(1) المرجع نفسه: ص 180.

سبق يتضح أن منهج تحليل الخبرات هو «النظرية الوحيدة الممكنة في التفسير وذلك لأن فهم النصوص لا تأتي إلا بإرجاعها إلى مصدرها في مجموع الخبرات الحية التي نشأت فيها فالمفسر في نفس الوقت قارئ للكتاب. وإنسان يحيا ويدرك المعاني بقدر ما يشعر بالخبرات المحققة لها في حياته اليومية، فهو لا يحتاج لفهم ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216] إلى البحث عن معناها، ولكن إلى التأمل في حياته اليومية التي يمكن أن تمدّه بخبرة أو بأكثر تبين له أن ما ظنه مرة أنه شر ظهر بعد ذلك خيراً، وأن ما حسبه يوماً أنه خير بان له بعد ذلك شراً... فبدوام قراءة المفسر للنصوص الدينية، وبمقدار خبراته في حياته اليومية فإن معاني النصوص الدينية يتم إدراكها مباشرة دون الحاجة إلى منطق صارم للغة»⁽¹⁾.

ويضيف «حسن حنفي» للتأكيد على ضرورة قيام نظرية التفسير على منهج تحليل الخبرات بأن قراءة المفسر للنصوص الدينية «تتحول إلى رؤية مباشرة لنفس المعاني ولكن مستقراة من الخبرات اليومية التي يعيشها المفسر ومن ثم يصبح المعنى الرباط بين النص الديني والخبرة الحية، وهذا ما قلناه سابقاً من أن نظرية التفسير هي التي تربط بين الوحي والواقع، وعلى هذا يُمحي الفرق بين الحقيقة النظرية والواقعة المشاهدة»⁽²⁾.

ومنهج تحليل الخبرات باعتباره نظرية في التفسير شهدته الحضارة الإسلامية سابقاً، فهو ليس غريباً عن ثقافتنا وفكرنا المعاصر فلا يوجد علم من العلوم الإسلامية القديمة عقلية أو عقلية عقلية تأسس وتكوّن

(1) المرجع نفسه: ص 180 - 181.

(2) المرجع نفسه: ص 181

بعيداً عن منهج تحليل الخبرات، فالحكم في الفقه ما هو إلا موقف إنساني يعيشه المكلف ويعيش خبرته والقياس هو تحليل عقلي نظري للخبرة بردها إلى إطارها في الشرع كخبرة منزلة، وطرف التصوف وهو تحليل للتجربة الصوفية وما يعيشه الصوفي في ذاته من شوق ووجد وهيام ويعبر عن ذلك بالأحوال والمقامات وتعرف بالسطحات الصوفية. أما نظريات علم الكلام فهي الأخرى تحليل للوجود الإنساني في مختلف مظاهره مثل الإيمان والحرية والعدل والسلوك الاجتماعي، وأيضاً تقوم نظرية النبوة لدى الفلاسفة على الجانب الإنساني والاجتماعي فمحمد قبل البعثة كان أميناً وصادقاً وأخير خيرة شباب مكة، وهكذا مع علوم الحديث التي تقوم على تحليل شعور الراوي وخبرته لمعرفة درجة الضبط عنده.

يرى «حسن حنفي» أن رد النصوص الدينية إلى مصادر في التجارب والخبرات الحية في تفسيرها لا يغفل المصدر الديني الإلهي. فالتفسيرات التي لا تقوم على منهج تحليل الخبرات تتجه نحو الله لا نحو الإنسان. والحقيقة أن الشريعة وضعت ابتداءً لاعتبارها الضروريات وهي التي تبني حياة الإنسان الفردية والجماعية، إن الوحي موجود ومحفوظ، والنبوة قائمة ومصانة، «إنما الشيء الجديد هو محاولة العثور على أساس الوحي داخل الخبرة الإنسانية، ومن ثم يصبح مرادفاً للوجود الإنساني، وذلك ما نحن في أشد الحاجة إليه خاصة في عصر المذاهب الفكرية والسياسية التي تحاول كلها العثور على نظام اجتماعي سياسي اقتصادي للإنسان وللجماعة الإنسانية»⁽¹⁾. وقد يخشى على النصوص الدينية مما تتصف به الخبرة الإنسانية من ذاتية لكن

(1) المرجع نفسه: ص 181 - 182.

الطابع الموضوعي للوحي واستقلاله عن الوجود الإنساني يقلل من قيمة هذه الخشية. مع أن النسبية تختلف عن الذاتية فالأولى تعني «استحالة وجود حقيقة موضوعية شاملة يتفق عليها كثيرون، أما الذاتية فهي إمكان وجود مثل هذه الحقيقة الموضوعية ولكن لا يتم الكشف عنها إلا من خلال ذات الفرد»⁽¹⁾. فالتصوف الإسلامي طريق ذاتي محض فهو يتوصل إلى خبرات موضوعية لدى أكثر من متصوف. والخبرة الحية هي مادة التفسير أما النص الديني فهو يحول مادة التفسير إلى رؤية مباشرة يصبح فيها معنى النص عنصر الوحي المحقق للموضوعية في الخبرة الحية، وارتباط الخبرة الحية بتفسير النص الديني لا يشكل خطراً من ناحية أخرى على الطابع الموضوعي للشرعية الإسلامية لأن الشرع مصدره الوحي والوحي طابعه موضوعي ومستقل عن الوجود الإنساني. فأوجه وأساليب تطبيقه من إنتاج الوجود الإنساني ففي الفقه تكون كليات الشريعة صالحة لكل زمان ومكان فهي تحتوي على موضوعية مطلقة عامة وشاملة مرتكزة على طبيعة الوجود الإنساني. فالارتكاز على طبيعة الوجود الإنسان بانتهاج منهج تحليل الخبرات الحية في الوجود الإنساني لتفسير النصوص الدينية يضمن الموضوعية للوحي والشرع ولا يغفل المصدر الإلهي للنصوص.

يؤكد «حسن حنفي» على عيوب النظرية التي تفسر النص الديني بالرأي أو المأثور لا تصلح لتكون نظرية في التفسير لأن معنى النص فيها يظل ظنياً يحتاج إلى يقين يأتيه من الداخل ويربطه بالواقع ويجعله مرادفاً له. لذا ينبغي التفتيش عن معنى النص في التجربة الحية والخبرة الإنسانية

(1) المرجع نفسه: ص 182.

التي يدل عليها النص ومن ثم تحويل النظرية العقلية للمعنى إلى مشاهدة عينية. ويوجد تطابق في الحضور داخل الزمن بين النص والخبرة الحية فهناك معية زمنية بل الضامن لصدق الخبرة هو المعنى. إن منهج تحليل الخبرات والذي ظهر خلال نشأة العلوم الإسلامية في الحضارة الإسلامية «ليس تابعاً لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنه ظهر من صور شتى في العلوم الإسلامية سواء في علوم القرآن والحديث وفي علوم الفقه والتصوف بل وفي علم الكلام والفلسفة... لا يُحشى من هذا المنهج على الوحي باعتباره مصدراً إلهياً للنصوص الدينية، فالوحي مازال، أو من ذاتية الخبرة أو من النيل من موضوعية الشريعة الإسلامية، لأن الوحي هو الضامن الأول له في صدق تحليل الوجود الإنساني»⁽¹⁾.

يطرح «حسن حنفي» قضية التفسير على مستوى آخر، بين العودة إلى المنبع والأصل والعودة إلى الطبيعة على أساس وجود حركة تدعو إلى الأصالة وإلى التمسك بالكتاب وهي دعوة لها خطورتها على الحاضر ولها مصاعبها في تعاطيها مع الماضي، خطورتها على الماضي في الانعزال عنه ومصاعبها في الحاضر عجزها الكلي عن تغييره طبقاً لنموذج الماضي وهذه الصعوبات تتمثل في اللغة أولاً والوقوع في مناهج تفسير مشتتة بين لغوي ومعنوي وباطني وظاهري واللغة العربية فيها الباطن والظاهر، المحكم والمتشابه، المبين والمجمل، والحقيقة والمجاز. «فتتحول مشكلة تغير الواقع إلى مشكلة تأويل النصوص وتعارض الآيات ولا يتم تغيير شيء من الواقع... وتأتي هذه الصعوبات هي الوقوع في تفسير مضاد لحركة التاريخ وجعل العودة إلى المنبع وسيلة للقضاء على تغيرات

(1) المرجع نفسه: ص 182.

الواقع الطبيعية خاصة إذا سمحت اللغة بذلك... وثالث هذه الصعوبات هو أن يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده ويصبح مجرد مباركة للتقدم الذي يقوم به بحيث يستطيع أن يفرض نفسه»⁽¹⁾.

إن العودة إلى الطبيعة ليس أمراً غريباً عن حضارات الإنسان وثقافات الشعوب، ففي الثقافة الغربية الحديثة نجد الطبيعة هي مصدر الفكر وليس العكس. فالعودة إلى الطبيعة أعطى سبينوزا أسسها النظرية. وأعطى جون جاك روسو مبادئها الاجتماعية والفنية، وأعطى العلماء بعدها العلمي في القرن التاسع عشر، وأعطى الفلاسفة أساسها الوجودي في القرن العشرين فتمرد الفكر الأوربي الحديث عن تراثه وقيمه، فتمرد من اللاهوت إلى السياسة، ومن المثل إلى أسس المنهج العلمي ومن التربية القائمة على الثواب والعقاب إلى التربية الطبيعية. فتميز العود إلى الطبيعة بأنه ارتباط عضوي كبير بالواقع، ويؤكد رفض كل مظاهر الخوف وصور العجز والضعف والتخلص من جميع عقبات اللغة والتبعية فقط لبناء حضارة العلم.

ولم يكن الوحي هو الآخر خالياً من ظاهرة العودة إلى الطبيعة. ففي علم الأصول وعلوم التفسير نجد أسباب النزول التي تتطلب الطبيعة الوحي، «ولأول مرة لا يعلن الوحي مرة واحدة بل يستدعي حسب المواقف، كلما اقتضت الواقعة أساساً نظرياً نزل الوحي ملئاً لمقتضيات الطبيعة، ولقد كان عند عمر ابن الخطاب حدس يستطيع به الوصول إلى حكم ينزل

(1) المرجع نفسه: ص 184.

الوحي بتأييده. كان الوحي إذن دعوة من الطبيعة وتلبية لمقتضياتها، ولم يكن مفروضاً من الخارج يعمل ضدها ويبغي قهرها»⁽¹⁾.

يعقد «حسن حنفي» أملاً كبيراً في نظرية التفسير التي تقوم على منهج تحليل الخبرات الذي يعود إلى الطبيعة في التفسير أي تفسير طبيعي لا ينطلق من اللغة بل من تحليل الواقعة ذاتها التي تشير إليها النصوص وتحليل الإدراكات الحسية. فالتفسير الطبيعي لا يبدأ من النص بل من الواقع غايته معرفة تكوين الطبيعة وهو في جوهره المعنى الحسي المشخص للنص، فالنص والواقع شيء واحد، والنص الديني موقف إنساني ويتحول التفسير الطبيعي للنص إلى تحليل الإنساني فيحصل الانتقال من اللفظ إلى الشيء ذاته.

ويبين «حسن حنفي» دور التفسير الطبيعي فهو يقوم بتحليل الشخصية الحاضرة والواقع الاجتماعي القائم وأوضاعه وظروفه وإدراك مكونات هذه الشخصية وهذا الواقع بعيداً عن الأحكام المسبقة المستوحاة من التفسير اللغوي للنصوص، فالرجوع إلى الطبيعة وإلى التفسيرات الطبيعية هو «كفيل بتوجيه الطبيعة نحو الكمال... هو الكفيل برد الاعتبار إلى الشخصية الإنسانية وذلك بالتعرف على مكوناتها، وبالحرص على تكوينها السوي، ورفض الازدواجية والثنائية معاً وما يتبعها من عمليات التعويض والنفاق والمداراة والتستر»⁽²⁾.

إن خيوط نظرية التفسير، تفسير النص الديني وتفسير الشخصية، وتفسير الواقع بجميع مستوياته لا يصنعها منطق اللغة من شرح وتأويل

(1) المرجع نفسه: ص 185

(2) المرجع نفسه: ص 185 - 186.

وتبعية بل يصنعها منطق تحليل الخبرات والتجارب الإنسانية في صلتها بالوحي
تطلبه وتناديه فيلبي النداء ويقدم الطلب من خلال صلة الواقع بالوحي،
ويصنعها الانطلاق من الطبيعة والعودة إليها لا الانطلاق من المنبع والعودة
إليه وهي نظرية حسب ما يراه صاحبها قامت في التاريخ القديم والتاريخ
الحديث لكنها ليست تابعة لمناهج أخرى مشابهة في حضارات أخرى لأنها
إفراز نابع عن تعدد وتنوع في صور العلوم الإسلامية.

تمثل نظرية التفسير الجبهة الثالثة في مشروع «التراث والتجديد»،
الهدف من النضال في هذه الجبهة هو تحويل الوحي إلى علوم إنسانية
والربط بين الواقع والوحي في وحدة عضوية داخل الإنسان وفي سلوكه
الفردى والاجتماعى وفي البيان النظرى للمشروع يظهر مشروع نظرية
التفسير بأقسام ثلاثة، المناهج والعهد الجديد والعهد القديم، فالأول محاولة
لتجاوز مناهج التفسير التي عرضها تراثنا القديم، والثاني «محاولة لتحقيق
صحة الوحي في التاريخ ابتداء من مراحل الوحي السابقة حتى المرحلة
الأخيرة أعني التوراة والإنجيل»⁽¹⁾. أما الثالث ففيه «يتم تحليل العهد القديم
المقدس عند اليهود... وما زال المطلب قائماً فنحن مازلنا في مواجهة أهل
الكتاب بمواجهتنا لمخاطر الاستعمار والصهيونية»⁽²⁾. وحسب «حسن
حنفي» فإن الجبهة الثالثة تبدأ من الحاضر إلى الماضي «على نحو تراجعى لا
زمانى، فالحاضر هو الذي يكشف الماضي، واكتمال الوحي إنما يكشف عن
مراحله»⁽³⁾.

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 184.

(2) المرجع نفسه: 184 - 185.

(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 11.

خاتمة

الأسس التي تبني عليها نظرية التفسير مصادرها في التاريخ وفي الواقع وبالتالي لا يمكنها أن تكون جديدة ولا مثيل لها. فمنهج تحليل الخبرات نجد آثاره في تراثنا وفي الثقافة الغربية الحديثة، والتفسير الطبيعي للنص مصدر العلم الحديث والمعاصر والثورة في وجه التفسيرات اللغوية وغيرها إنما من سنة التطور الحضاري والبناء التاريخي. فالنهضة الحديثة في الغرب والتقدم الحضاري الجاري فيه من تجاوز التفسيرات القديمة وظهور نظرية تفسير محكمة فهل الأسباب مهياة لظهور نظرية التفسير المحكمة في العالم العربي والإسلامي المعاصر؟ هل يمكن تجاوز الصعوبات القائمة، وإذا قامت محاولات تطبيق نظرية التفسير المحكمة فهل ذلك ممكن في الواقع؟ الإجابة بالنفي تجعل دعوة حسن حنفي، وجزء من مجرد ترف فكري.

الفصل الثالث

حسن حنفي وإعادة بناء علوم الحكمة في « من النقل إلى الإبداع »⁽¹⁾

تمهيد

يعتبر حسن حنفي بحق مفكراً مصرياً من طراز فريد، فهو مهموم بالتراث إلى أقصى حد، ومهموم بمشكلات الواقع إلى أقصى حد! وبين الانشغال بتحليل التراث الإسلامي القديم والانشغال بقضايا الواقع المعاصر وقع حسن حنفي في إشكالية يعبر عنها التساؤل التالي: كيف يمكن حل مشكلات الواقع المعاصر الفكرية لدى من لا هم له إلا تحليل قضايا وإشكاليات تراثية؟!

لقد كتب حسن حنفي من قبل «التراث والتجديد» و«من العقيدة إلى الثورة» في عدة مجلدات؛ في الأول وضع التنظير لمشروعه الفكري، وفي الثاني بدأ محاولة لتطبيق رؤاه النظرية من خلال الغوص في مشكلات وقضايا تتعلق بالعقيدة الإسلامية بغرض تثويرها! فبدأ الأمر للكثيرين أنه «لا عقيدة»

(1) بقلم: د. مصطفى النشار، أستاذ الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة.

و«لا ثورة» وإنما غرق د. حسن في التراث ولم ينجح لا في تثويره ولا في استجلاء صورة العقيدة الصحيحة. بل ربما زادها غموضاً وألغازاً.

هكذا الحال في «من النقل إلى الإبداع»؛ ففيه يحاول إعادة بناء علوم الحكمة. كما حاول في «من العقيدة إلى الثورة» إعادة بناء علوم أصول الدين. والحقيقة أنه رغم الجهد الخارق في تجميع المصادر وقراءتها وتحليلها باستخدام المناهج المعاصرة إلا أنه في مجمله تكرار للغوص في التراث بما فيه من ترجمات وشروح وتلخيصات جوامع لعرضها دون نقدها، والبحث عن طريق جديد لتجاوزها وصولاً إلى الإبداع الحقيقي والمشاركة في الإبداع المعاصر بأسلوب العصر ذاته وليس فقط باستخدام مناهجه في قراءة التراث!

أولاً: الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع»

الكتاب في مجمله هو على حد تعبير صاحبه «المحاولة الثانية لإعادة بناء علوم أصول الدين في مشروع «التراث والتجديد» في جبهته الأولى: موقفنا من التراث القديم من أجل إعادة بناء العلوم الإسلامية طبقاً لظروف العصر»⁽¹⁾.

وهو موجه ضد فريقين: الأول: المستشرقون وأتباعهم من العرب الذين يرون علوم الحكمة مجرد نقل لفلسفة اليونان وامتداد للتراث اليوناني داخل التراث الإسلامي حكماً على ظاهرة اللغة وتأثيراً بالحضارة الغربية التي ترى أن اليونان هم الأصل!... والثاني: الفقهاء القدماء والمحدثون

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول (النقل)، الجزء الأول (التدوين)، دار قباء للطباعة والنشر، 2000م، ص 7.

فهم الذين يعتبرون فلاسفة الإسلام مجرد دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية، يكفرونهم ولا يرون لهم أي دور إلا في تبعية اليونان بل والتأمر على العقيدة⁽¹⁾.

وواضح من أسلوب حسن حنفي في عرضه لمشروعه الفكري وفي رسمه لمعالمه النظرية، أننا أشبه ما نكون في ميدان معركة حرية، الأعداء فيها يتقاتلون وكل يقف في جبهة معادية للآخر يرسم خطته ويدافع عن حدوده. ولأن للحرب لدى كل فريق استراتيجيتها المستقلة، فإن استراتيجية مفكرنا تقوم على فرض عمل مغاير لفرض الآخرين، وفرضه في «من النقل إلى الإبداع» هو أن الحكماء لم يكونوا تابعين للنقل ولا نقلة عنهم (يقصد عن اليونانيين) بل كانوا مبدعين. نقلوا أولاً من أجل التمثيل ثم أبدعوا ثانياً تأكيداً على وحدة الثقافة. وهم ليسوا دوائر منعزلة على هامش الحضارة الإسلامية بل مفكرون على التخوم مزدوجوا الثقافة. يد في الموروث ويد في الوافد. يد تبني ويد تحمل السلام⁽²⁾.

ولعل الجملة الأخيرة تؤكد أننا بالفعل أمام معركة حقيقية وإن كانت هنا معركة فكرية وليست حرية رغم أن «يداً تبني ويداً تحمل السلام»!! ورغم أن الفرضية الحنفية (نسبة إلى حسن حنفي) تبدو بداخلها عوامل تناقضها؛ حيث التناقض واضح بين القول إن فلاسفتنا مبدعون، وبين أنهم نقلوا للتمثيل أولاً ثم الإبداع ثانياً!! فالمبدع لا ينقل أولاً ثم يبدع ثانياً؛ فهو إن تأثر بالسابقين عليه فهو يتجاوزهم ويقدم رؤية فكرية جديدة تماماً

(1) نفس المصدر السابق، ص 35 - 36.

(2) نفسه، ص 36.

بحيث يبدو تأثره بالسابقين عليه مجرد رافد من روافد إبداعه وليس أساساً له!! فهل كان فلاسفة الإسلام أقرب إلى النقل أم أقرب إلى الإبداع. الحق أنهم كانوا أقرب إلى الأولى منهم إلى الثانية رغم ما في شروحهم من مهمة حضارية عظيمة قاموا بها لصالح الحضارة الإسلامية وهي مهمة التوفيق بين الحكمة والشريعة وإزالة صور التناقض الظاهرية بينهما.

أقول رغم أن الفرضية الخفية تبدو بداخلها تناقضات عبرنا عن أحدها في الفقرة السابقة، إلا أن هذا التناقض ربما يزول إذا ما اقتصر الهدف من هذه المحاولة على «قراءة داخلية لتفاعل الوافد مع الموروث، ورد الوافد إلى وظائفه الداخلية بصرف النظر عن مصدره الخارجي وشده إلى الموروث بدلاً من شد الموروث إليه⁽¹⁾.

وإن كنا نوافق على أنه مجرد قراءة داخلية للتفاعل بين الموروث والوافد، فإننا لا نوافق مفكرنا على مسألة «شد الوافد إلى الموروث لأن السؤال هو: هل مسألة شد الوافد إلى الموروث وجعله كذلك كانت غاية من غايات الفلاسفة المسلمين ذاتهم! أم أنها غالية من غايات حسن حنفي في قراءته لأعمالهم؟!

على كل حال فإن «من النقل إلى الإبداع» هو قراءة حنفيه لشروح وتلخيصات فلاسفة الإسلام على فلسفة اليونان؛ فبعد مرحلة التفسير والشروح والاستيعاب وهذا في حد ذاته يُعد إنجازاً يحسب لفلاسفة الإسلام الذين نجحوا في توظيف شروحهم لفلاسفة اليونان لخدمة الحضارة الإسلامية

(1) نفسه.

لأنهم بمقتضى هذه الشروح أزالوا التعارض الظاهر بين الحكمة والشرعة وهذا ما أوضحه حسن حنفي نفسه في بعض مقالات كتابه «دراسات إسلامية» وقد قامت القراءة الحنفية لهذه الشروح القديمة على أسس جديدة، حيث استخدم فيها حسن حنفي عدة مناهج معاصرة ومزج بينها هي: المنهج التاريخي بعد أن أزال عنه الصبغة المدرسية - التعليمية المعاصرة، والمنهج البنيوي الذي يركز على الكشف عن بنية النص التي مكنته من اكتشاف البنيات الذهنية والموضوعية المستقلة عن الأشخاص والمذاهب وحوادث التاريخ وتطوره، والتعامل مع علوم الحكمة باعتبارها علومًا مستقلة لها يقينها ووسائل التحقق من صدقها في داخل آفاقها. ومع هذين المنهجين استخدم منهج تحليل المضمون الذي تحقق من خلال خطوات ثلاثة هي:

- (1) وصف تكوين النص بغرض معرفة كيف تكون في التاريخ.
 - (2) تحليل مكونات النص باعتباره خبرة فردية لصاحبه بالإضافة إلى كونه كذلك خبرة جماعية لمجتمعه وثقافته وحضارته.
 - (3) قراءة النص من أجل إعادة توظيف بنيته الأولى التي تكونت في العصر الحاضر سواء بنفس البنية أو ببنية أخرى معدلة أو مغايرة⁽¹⁾.
- وبالطبع فالخطوة الثالثة والأخيرة هي مناط التركيز عند حسن حنفي في كتابه الذي بين أيدينا ولذلك فهو يوضح لنا هنا مستويات قراءة النص لديه فيرى أنها ثلاثة مستويات:

- (1) عرض المادة القديمة كما هي بأمانة تامة.

(1) انظر: نفس المصدر السابق، ص 40 - 51.

(2) مناقشة هذه المادة القديمة بعقد حوار مع بنيتها الداخلية وبيان كيفية توظيفها في ظروفها القديمة.

(3) ثم إعادة بناء النص القديم بناء على ظروف العصر وإعادة كتابته بعد ألف عام وكأن الحكماء قد بعثوا من جديد ويقومون بفعل التفلسف في ظروف جديدة وهذا هو المستوى الإبداعي الخالص الذي يرى فيه الحكيم الجديد الحكيم القديم⁽¹⁾.

ومرى أخرى نجد أن المستوى الثالث هو المستوى الأكثر غموضاً ولذا يوضحه حسن حنفي بقوله: «إنه يتحقق عبر أربع خطوات متميزة أولها: تخلص النص من شوائبه التاريخية والبنية الثقافية القديمة، أسماء الأعلام والأماكن والشواهد حتى يصبح ماهية خالصة يسهل التعامل معها وتحريكها في التاريخ من الماضي إلى الحاضر. وثانيها: نقل هذه البنية الخالصة للنص من الماضي إلى الحاضر وتسليطها على الحاضر لمعرفة استمرارها فيه. وثالثها: ملؤها بمضمون جديد لو كانت مطابقة أو تعديلها طبقاً للمضمون الجديد. ورابعها: إنشاء بنية جديدة في حالة وصول التجديد إلى أقصى حالاته وأبعد حدوده وخلق نص فلسفي جديد لا يكون فقط إعادة قراءة «الشفاء» أو إعادة إنتاجه من جديد بل خلق «الشفاء» الثاني موازياً للأول وكأن ابن سينا قد بعث من جديد بعد ما يقرب من ألف عام⁽²⁾ على حد تعبير مفكرنا الذي يقوم هو بكل ذلك! ولا عجب فهو الذي يقول عن نفسه: «إني من القدماء بين المعاصرين، ومن المعاصرين بين القدماء... إني مفكر من

(1) انظر: نفسه، ص 52.

(2) انظر: نفسه، ص 52 - 53.

القدماء مثل نهاية العصر الوسيط الأوربي، خارجاً عن الكهوف ومثل ابن سينا في «الشفاء». لذلك تغلب على أعمال الموسوعات الضخمة»⁽¹⁾.

على أي حال، فتلک هي الصورة العامة لكتاب «من النقل إلى الإبداع» مضموناً ومنهجاً. فماذا عن ملاحظتنا على الجزء الذي نركز الحديث عنه هنا كنموذج للكتاب ككل وهو الجزء الثالث من المجلد الأول عن «الشرح»؟!

ثانياً: الصورة العامة «لشرح حسن حنفي» للشروح القديمة

لقد عرض حسن حنفي لهذه الشروح عبر الأنواع الثلاثة التي استخدمها القدماء في عناوين مؤلفاتهم، حيث استخدموا الشرح أو التفسير بنفس المعنى تقريباً، وكذلك استخدموا التلخيص، وأيضاً الجوامع.

لقد شرح فلاسفة الإسلام كتب اليونان القدماء، وخصوصاً، وكتبوا الجوامع فيها. فما الفروق بين الشرح والتلخيص والجوامع؟! لقد بذل مؤلفنا جهده في توضيح الفروق قائلاً: «إن الشرح أكبر من حيث الكم لأنه تقطيع للنص ومحاولة مضغ قطعة قطعة حتى يسهل ابتلاعه قبل أن يتمثله التلخيص وتخرج الجوامع فضلاته، ويستبقى التأليف عصاراته... والتلخيص أقرب إلى العرض لأنه يتعامل مع الشرح الذي يتضمن قلب الترجمة. والجوامع أقرب إلى الارتفاع نحو العمق لأنها تتجه نحو الموضوع والقصد وتستخرج اللب من القشور»⁽²⁾.

(1) انظر: الهامش الأول من نفس المصدر السابق، ص 85.

(2) حسن حنفي، نفس المصدر، المجلد الأول، الجزء الأول (الشرح)، ص 14.

إن «الشرح مملوء بأسماء الوافد أكثر من الموروث لأنه مازال يتعامل مع الخارج أكثر مما يتعامل مع الداخل. وفي التلخيص أسماء الموروث أكثر من أسماء الوافد لأنه يبحث عن مواطن التعشيق. والجوامع لا هذا ولا ذاك، لا بذور ولا تربة، بل زرع جديد في التأليف وحصاد جديد في الإبداع»⁽¹⁾.

ورغم هذه الفروق التي أدركها مؤلفنا بين الشروح والتلاخيص والجوامع، فهو يعود ليؤكد أنه «يصعب في الواقع التمييز بين هذه الأنواع الثلاثة خاصة وأنه لا توجد أمثلة واضحة من كل نوع. وقد يكون السبب في ذلك أنها متداخلة المهام، في كل منها تعميم وتخصيص، تحليل وتركيب، فك واضغام، حذف وإضافة. ما يفعله الشرح مع الترجمة يفعله التلخيص مع الشرح، وتفعله الجوامع مع التلخيص»⁽²⁾.

إن الدكتور حسن يحاول إضفاء رؤية فلسفية خاصة على دور الشروح والتلاخيص والجوامع في التراث الإسلامي، ومع ذلك فهذه الرؤية الخاصة لها سند واضح من استقراء واقع الحال وهو نفسه تنتابه الحيرة في ذلك حينما يجد نصاً لابن رشد يعتبره غريباً وفريداً، هذا النص يوحى بالترتيب المضاد الذي قرره لأسبقية الشروح على التلاخيص، ولأسبقية الملخصات على الجوامع! فابن رشد يقول في «تفسير ما بعد الطبيعة» ما يوحى بأن الجوامع في الشباب، والتلاخيص في منتصف العمر، والشروح في النهاية»⁽³⁾.

على كل حال. فإن حسن حنفي رغم اعترافه بصعوبة التمييز بين هذه

(1) نفسه، ص 15.

(2) نفسه.

(3) انظر: نفس المصدر السابق، ص 16، وهامشها رقم (1).

الأنواع الثلاثة للشروح، وإدراكه لبعض ما يكذب رؤيته العامة لترتيب هذه الشروح ودورها. إلا أنه يصر على فرض هذه الرؤية على قراءته العامة لهذه الشروح بنفس الترتيب الذي يراه؛ حيث بدأ في الفصل الأول من هذا الجزء الثالث من المجلد الأول بالحديث عن التفسير الذي قلنا أنه يستخدم عند القدماء بنفس معنى الشرح، ثم يعرض في الفصل الثاني للتلخيص، وفي الثالث للجوامع.

وفي فصل التفسير يعرض أولاً: لتفسيرات وشروح الفارابي ويحيى بن عدي، وثانياً: لتفسير أبو الفرج الطيب لكتاب ايساغوجي لفورفر يوس، ثم لشروح ابن باجة، وبعد ذلك لشروح ابن رشد، وخاصة شرح البرهان وتفسير ما بعد الطبيعة، ثم يعرض لشرح النفس.

والأرجوزة في الطب لابن سينا وأخيراً لتفسير كتاب ديسقوريدس لابن البيطار وشرح فصل أبو قراط لابن النفيس.

أما في الفصل الثاني والذي خصصه للتلخيص فيعرض أولاً لتلخيص المترجمين، ثم يعرض لتلخيص ابن رشد لكل كتب أرسطو المنطقية ثم تلخيصه لكتاب الشعر ثم تلخيصه للعلم المدني: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون.

أما في الفصل الثالث الذي خصصه للجوامع؛ فقد عرض فيه لجوامع الشعر للفارابي وجوامع المنطق لابن رشد، ولجوامع الطبيعيات لابن رشد أيضاً، وكذلك لجوامعه لما بعد الطبيعة.

وقد اتبع حسن حنفي في عرضه لهذه الشروح جميعاً منهجاً واحداً هو تحليل المضمون بالصورة التي أشرنا إليها من قبل مميزاً في كل كتاب من الكتب

التي عرض لها من هذه الشروح والتلاخيص والجوامع بين الوافد والموروث ليؤكد على رؤيته العامة وصدقها دائماً حيث غلبة الوافد على الموروث في الغالب على الشروح، بينما يقل الوافد وتبقى الغلبة للموروث تدريجياً في التلاخيص ثم في الجوامع. وحاول في إطار التأكيد على هذه الرؤية المنهجية استخدام الإحصاءات الكمية لورود أسماء الوافد وأسماء الموروث كم مرة ورد «قول» يقول أو «يريد» أو «قال» .. إلى آخر هذه الإحصاءات التي شكلت بلا شك عبئاً ثقيلاً على مؤلفنا لكنه فيها يبدو كان سعيداً بها رغم أن الفكر بشكل عام لا يأخذ دلالاته القوية بالإحصاء الكمي وإنما بغلبة الكيف على الكم!

إن نتائج مثل «أن النص الشارح في المتوسط يعادل ثلاثة أضعاف النص المشروح»⁽¹⁾، وأن «التلخيص أكبر من الترجمة بحوالي الربع»⁽²⁾. نتائج ذات دلالة قوية عند مفكرنا، لأنها تدل «على أن الشرح ليس مجرد شرح لفظي بل هو تناول الموضوع نفسه وإعادة دراسته بحيث يكون النص المشروح مجرد البداية التاريخية»⁽³⁾.

والحقيقة أن هذه الإحصاءات والدلالات الكمية قد تشير إلى صعوبة النص على الشارح ومحاولة الشارح فك رموز النص وتوضيحها على القارئ باعتبار أنها ليست من تراثه. وهذا هو السبب الحقيقي في كبر حجم الشرح عن النص. فالأمر لا يعدو أن يكون محاولة من الشارح نحو تعريب النص

(1) نفسه، ص 113.

(2) نفسه، ص 249، بالهامش رقم (4).

(3) نفسه، ص 113.

باستخدام الأمثلة العربية بدلاً من اليونانية وباستخدام الجمل المطولة لشرح مصطلح معين لا يمكن تعريبه باستخدام لفظ واحد... إلى غير ذلك. لقد حمل الدكتور حسن الدلالات الإحصائية فوق ما تحتل وخاصة من هذه الزاوية؛ فزيادة الشرح كما على النص الأصلي شيء طبيعي وضروري وخاصة أن الكثير من الشروح وخاصة الشروح الكبرى كانت تتضمن أحياناً النص نفسه مقطّعاً إلى فقرات ثم تشرح كل فقرة.

ثالثاً: ملاحظات نقدية على «شرح» «الشروح»

ملاحظات جزئية:

وبالطبع فإن الطريقة الموسوعية التي يكتب بها حسن حنفي وأسلوبه السيل المتدفق كثيراً ما يؤدي به إلى الوقوع في براثن الأحكام العامة أحياناً، المتسرعة أحياناً أخرى. ولنضرب بعض الأمثلة على ذلك فيما يلي:

(1) في إطار حديثه عن ما يسميه التاريخ والبنية مميزاً بين الأنواع الأدبية الثلاثة (الشروح والتلاخيص والجوامع) يقول: «يتضمن الشرح الأكبر التفصيل والتفصيل والدراسة وعمل «الفیشات» بلغة العصر حتى يمكن فهم النص كما وكيفاً، في حين يتطلب التلخيص وعياً بالكم دون كيف ومعرفة بالمضمون دون العبارة مما يتطلب تركيزاً وجهداً وعمقاً ونضجاً»⁽¹⁾.

فلقد وصف التلخيص بأنه اهتمام ووعي بالكم دون كيف مع أنه في بقية العبارة يرى أن العكس هو الصحيح. فالتلخيص كما قال في آخر العبارة

(1) نفسه، ص 15.

السابقة يتطلب معرفة بالمضمون دون العبارة. إنه إذن اهتمام بالكيف دون الكم!!

(2) كثيراً ما ترد عند مفكرنا نتيجة أيضاً لهذا الأسلوب السيال المتدفق عبارات غامضة تؤدي عكس المعنى المطلوب أحياناً؛ وذلك مثل قوله في إطار حديثه عن ما أسماه «اللفظ والمعنى والشيء» مبيّناً مستويات الفكر الثلاث ودور كلاً من الشرح والتلخيص والجوامع في كل منها:

«1- التحول من الأسلوب العربي المترجم حرفياً أو معنوياً إلى الأسلوب العربي المؤلف⁽¹⁾؛ فهو يعني بكلمة معنوياً هنا تركيز المترجم على المعنى دون النقل الحرفي، لكن استخدام كلمة «معنوياً» هنا قد تشير إلى معنى آخر لم يقصده مفكرنا بالطبع!!

ومثل قوله في نفس الفقرة «2- التخلي كلية عن المصطلحات المعربة إلى المترجمة واستقرار المصطلح العربي وكأنه نابع من اللغة العربية العادية أو الاصطلاحية للموروث»⁽²⁾؛ فقد بدأ هذه العبارة بعكس ما يريد أن يعبر عنه فالمفروض أن تكون - حسب المطلوب منها - «التخلي كلية عن المصطلحات المترجمة إلى المعربة»!!؛ فالتعريب كما هو معروف مرحلة أكثر تقدماً من مرحلة الترجمة الحرفية!

ومثل قوله أيضاً في نفس الفقرة «3- تقوية يسار الآرسطية ضد يمينها وتخليص النص الآرسطي من التأويلات المسيحية اليونانية والإسلامية مع

(1) نفسه، ص 22.

(2) نفسه، ص 22.

توظيفه إلى الداخل لنقد الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية»⁽¹⁾؛ فرغم أنه هنا يعيب على التأويلات المسيحية - اليونانية - الإسلامية ويرى أن على يسار الأرسطية أن يخلص النص الأرسطي من هذه التأويلات، إلا أنه ختم العبارة بضرورة توظيف النص بتأويل أكثر تطرفاً لينقد من خلاله الأشعرية والتصوف والفلسفة الإشراقية!! كما استخدم مصطلحات لا يعرفها أرسطو ولا شراحه: يسار ويمين. وبالطبع فليس معنى أن أرنست بلوخ استخدم مصطلح اليسار الأرسطي⁽²⁾ أن نوافقه عليه. فأرسطو هو أرسطو نصاً وروحاً ولم يكن يعرف لا هو ولا شراحه اليونان مسألة اليمين واليسار هذه!!

(3) كثيراً ما ترد عبارات تقف أمامها كقارئ حائراً كيف كتبها مفكرنا وهو المتخصص في الفلسفة عموماً وفي الشروح على أرسطو - في هذا الكتاب على وجه الخصوص - حيث تتضمن العبارات خلطاً بين الشراح وموقفهم تجاه النص الأرسطي وتفسيره. خذ مثلاً ما يقوله في العبارة التالية:

«أما أبرقلس الأفلاطوني فهو نموذج الأفلاطوني الإشراقي الإسكندراني عكس أرسطو العقلاني، في التأويل الخاطئ لأرسطو مما جعل الفارابي قريباً من أرسطو في تعدد النزعة الإشراقية في شرح أرسطو. ولو أن الخلاف بين أبرقلس وأرسطو في منطق القضايا وإعطاء أبرقلس قانوناً في التلازمات المعدولات ولزوم الأعم وإعطاء منها الأخص»⁽³⁾.

(1) نفسه، ص 23.

(2) نفسه، ص 23.

(3) نفسه، ص 45.

فهذه العبارة بها الكثير من أوجه الخلط والالتباس؛ فأبرقلس ليس أفلاطونيًا بهذا المعنى الكلي - المطلق الذي ورد في مطلع العبارة؛ إذ على الرغم من أنه من المعروف أن أبرقلس كان تلميذًا لأفلوطين وهو كاتب أسرار حياته ومنظم تاسوعات، إلا أن أبرقلس كان في الأصل أرسطيًا مشائيًا. وجل تجديده في الفلسفة أنه حاول الجمع بين الأفلوطينية (وليس الأفلاطونية) والأرسطية. ومن ثم فهو ليس إشراقيًا بالمعنى الأفلوطيني! كما أنه ليس بإطلاق عكس أرسطو العقلاني!!

أما أن يكون الفارابي قريبًا من أرسطو في تعدد النزعة الإشراقية في شرح أرسطو، فهذا حكم غريب؛ فلم يكن لدى أرسطو نزعة إشراقية بأي حال حتى يكون الفارابي قريبًا منها حتى من خلال الشروح! اللهم إن كان قصد حسن حنفي وقوع الفارابي في خطأ التوفيق بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو استنادًا على الترجمة الخاطئة لعبد المسيح بن ناعمة الحمصي لبعض تاسوعات أفلوطين على أنها لأرسطو!!

ولنأخذ مثلاً آخر على تلك العبارات الملتبسة الغامضة بقوله «في كثير من الأحيان يجمع ابن رشد طريقة أرسطو وطريقة الفارابي كوجهين مختلفين لموضوع واحد. فأرسطو يمثل الأفضل والفارابي يمثل الضروري لتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع، والانتقال من الضرورة القيمة إلى الضرورة المنطقية»⁽¹⁾.

فجمع ابن رشد بين طريقتي أرسطو والفارابي يبدو مفهومًا، لكن ما

(1) نفسه، ص 100.

ليس مفهومًا هو قوله أن أرسطو يمثل الأفضل والفارابي الضروري؛ فماذا يعني بأن أرسطو الأفضل؟! وماذا يعني بأن الفارابي يمثل الضروري؟! أفضل لمن ولماذا؟! وضروري لمن ولماذا؟! وماذا يعني بتحويل حكم القيمة إلى حكم الواقع؟! وكيف يمكن الانتقال من الضرورة القيمة إلى الضرورة المنطقية؟! وهل الضرورة القيمة يفترض أن تكون أسبق من الضرورة المنطقية حتى يتم الانتقال من الأولى إلى الثانية؟! أم أن المفترض دائماً أن الضرورة المنطقية أسبق منطقياً من أي ضرورة أخرى!!؟

(4) أما الأخطاء التي ترد في مثل هذا الأسلوب السيال والتي لا يمكن أن يقع فيها حسن حنفي بسهولة مما يؤكد أنه لم يراجع كتابه هذا بعد صياغته الأولى، فمثلها ورد في قوله «وبالرغم من أن ابن رشد هو الشارح الأعظم إلا أن الشرح كان نوعاً مبكراً عند الفارابي في «شرح رسالة زينون الكبير اليوناني». وهو زينون الرواقي وليس زينون السوفسطائي»⁽¹⁾. فالمعروف أن زينون الذي ورد في نهاية العبارة هو زينون الإيلي وليس سوفسطائياً بحال. فلدينا في الفلسفة اليونانية فقط: زينون الإيلي تلميذ بارمنيدس وصاحب الحجج الشهيرة التي تنفي الكثرة والحركة عن الوجود البارمنيدي، وزينون الرواقي مؤسس المدرسة الرواقية وهو المقصود في شرح الفارابي السابق الإشارة إليه!

(5) وهناك عبارات عند مفكرنا يصح أن يطلق عليها عبارات صادمة؛ فهي تصدم القارئ المتخصص لشدة التباسها وغموضها ومخالفتها للحقائق المعروفة مما يجعلك تبادر إلى العودة فوراً إلى الأصل لعلك تجد تصديقاً لما

تقرأ!! أو تأكيذاً لما كنت تعرف من قبل!! ومن أمثلة هذه العبارات قول الدكتور حسن في إطار عرضه لشرح ابن رشد لمقالة اللام من كتابه ما بعد الطبيعة لأرسطو: «والنفس على صلة بالله كما هو معروف في نظرية الاتصال يراها أفلاطون وقد حدثت عن الآلهة الثواني. ويرى أرسطو أنها حدثت عن الشمس والفلك المائل. لذلك يشبه أرسطو قواها بأنها القوى الصناعية. ويقول أنها إلهية مادامت فيها القوة على إعطاء الحياة مثل العقل لأنها متجهة نحو غاية. وارتباط الله بالنفس هو بداية الإشراق وفي نفس الوقت بداية الإنشاء والتشخيص الإنساني سواء في الصفات، العلم والقدرة والحياة، أو في الأفعال مثل العناية»⁽¹⁾.

فهذه العبارة صدمتني حين قرأتها منذ بدايتها لكن كانت المفاجأة حينما راجعتها على الأصل أن وجدت ما موجودة في شرح ابن رشد⁽²⁾، لكن ما لم أجده ولم يكن ممكناً أن أجده في الأصل قوله في السطرين الأخيرين «ارتباط الله بالنفس هو بداية الإشراق» فهذه العبارة أبعد ما تكون عن الأصل الأرسطي، فضلاً عن شرح ابن رشد له، لأن أرسطو كما سبق أن أشرنا لم يكن إشراقياً وكذلك شارحه الأكبر ابن رشد. إن أرسطو لا يتحدث مطلقاً في كتاب النفس ولا في أي كتاب آخر عن ارتباط الله بالنفس بهذه الصورة الإشراقية؛ فلا علاقة من الله بالعالم عند أرسطو، وإنما العلاقة دائماً من العالم بما فيه حتى النفس نحو الله! ومن ثم فأرسطو لم يكن من المؤمنين

(1) نفسه، ص 177.

(2) لقد راجعتها على نفس المصدر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: الأب موريس بويج، الطبعة الثانية، جار المشرق، بيروت 1973م، الجزء الثالث، ص 1494 - 1501م.

مطلقاً بالعبارة الإلهية كما ظن الشراح الأوائل نتيجة التراجم الخاطئة لبعض تاسوعات أفلوطين ونسبتها خطأ إلى أرسطو. وكان من فضل ابن رشد أنه خلص أرسطو ونصوصه من هذه الشروح والترجمات الخاطئة إلى حد كبير!

(6) أثار الدكتور حسن تساؤلات هامة حينما عرض لشرح ابن رشد لمقاله اللام وخاصة حينما وجد أن ابن رشد يبدأ شرح هذه المقالة لا من نص أرسطو بل من شرح الإسكندر، فتساءل عن السبب في ذلك وخاصة أن هذه المقالة بالذات من بين مقالات كتاب ما بعد الطبيعة هي التي شرحها ابن رشد مستنداً على شرح الإسكندر؟! كما تساءل عن السبب في اختيار ابن رشد لشرح الإسكندر وليس أي شروح يونانية أخرى؟! وتساءل بخبث: «ألم يكن باستطاعة ابن رشد الدخول مباشرة في نص أرسطو دون توسط الإسكندر؟! هل قام بذلك تقية أم احترام للشرح؟ وهل في نص أرسطو ما يخشى منه؟ ألغام يتجنب ابن رشد السير عليها؟ وإذا كانت مهمة ابن رشد تخلص أرسطو من براثن الشراح فكيف هذه المرة يضع نفسه في هذه البرائن»!!⁽¹⁾.

ولم يجب د. حسن هنا في هذا الموضوع عن كل هذه التساؤلات، بل اكتفى بالتعليق بعبارة من عباراته الغامضة الغريبة قائلاً: «في النهاية ابن رشد هو القاضي الحصيف ويقوم الإسكندر بدور المحضر، يصحح الوقائع، ثم في النهاية صدر الحكم»⁽²⁾. فهل هذه العبارة أجابت على تلك التساؤلات الهامة!!

(1) نفسه، ص 111.

(2) نفسه، ص 112.

وربما أحس د. حسن بذلك فعاد إلى التعليق والإجابة على هذه التساؤلات بعد ذلك بعدة صفحات فقال: «فالإجابة على سؤال: لماذا بدأ ابن رشد بشرح الإسكندر قد تكون في التقليد المتبع آنذاك عند الشراح اليونان والمسلمين استمر فيه ابن رشد، خاصة وأن الشرح يبدأ بقضية ترتيب المقالات الداخلية وعددها، وهو موضوع عرفه ابن رشد من قبل في أول عرض الغاية من كتاب ما بعد الطبيعة...»⁽¹⁾.

ومع ذلك فلم تكن هذه الإجابة، هي الإجابة الشافية على تساؤلات مهمة بهذا الشكل. فالحقيقة التي يمكن أن نشير إليها هنا هي: أن مقالة اللام بالذات تحتوي على موقف أرسطو من الألوهية وهو موقف يمكن أن يكون شائكاً إذا ما شرح على علاقته بالنسبة للمسلمين، فأرسطو لم يكن يؤمن كما قلنا سابقاً بأي شكل من أشكال العناية الإلهية ولا بصلة الله بالعالم. ومن ثم استند ابن رشد على شرح الإسكندر الذي كان منذ شرحه لكتاب النفس، ومنذ كتابته لأول مقال عن «العقل» في تاريخ الفلسفة قد اتخذ منحى جديداً في فهم أرسطو، وفي ربط العقل الإنساني بالعقل الإلهي، ووضع بعض أصول هذه النزعة المسماة إشراقية في تفسير نظرية العقل وكذلك نظرية الألوهية وعلاقتها بالعالم الطبيعي والإنساني. والاحتمال الآخر؛ إنه ربما لم يجد ابن رشد ترجمة يعتد بها لهذه المقالة حتى يستند عليها في شرحه، ففضل أن يشرحها مستخدماً شرح أقرب الشراح اليونان إلى أرسطو وهو الإسكندر الأفروديسي!

(1) نفسه، ص 112.

رابعاً: ملاحظات نقدية على «شرح» «الشروح»

ملاحظات عامة:

وبالطبع فإن تلك الملاحظات الجزئية لا يمكن أن تقلل من كم المجهود الهائل الذي بذله د. حسن حنفي خلال الكتاب ككل أو خلال هذا الجزء الخاص بالشرح الذي ركزنا ملاحظتنا عليه. فقد حصر الكتاب كل أو على الأقل معظم ما كتب في التراث الإسلامي من شروح وملخصات وجوامع وصنفها وحللها مستخدماً - كما قلنا سابقاً - مناهج معاصرة عديدة تكشف عن وجوه لم يكن ممكناً الكشف عنها لو لم تستخدم هذه المناهج المعاصرة في قراءة النص واستخراج دلالاته ومعرفة أهدافه وإدراك غاياته ودوره في إثراء الحضارة الإسلامية.

ومع استفادتي الكاملة من هذا الجهد الرائد وتقديرى العميق لصاحبه أستاذاً ومفكراً من طراز فريد نعتز به ونقدر له إسهامه في فكرنا العربي المعاصر، فإن تساؤلات عديدة ألحت عليّ أثناء قرائتي للمجلد الأول. ويمكنني بلورة هذه التساؤلات في ملاحظات عامة أتمنى أن تكون مفيدة منها ما يلي:

(1) إن الكتاب في مجمله رغم تعدد المناهج التي استخدمها فيه في قراءة تراث الشروح الإسلامية على فلاسفة اليونان، إنما هو - في اعتقادي - قراءة ظاهراتية - وصفية لشروح الشراح العرب على الفلسفة اليونانية سواء كانت نصوصاً أصلية أو شروحاً على الفلاسفة اليونان الكبار وخاصة أفلاطون وأرسطو. ورغم أن هذه القراءة الظاهراتية الوصفية قد حققت الغرض منها وكشفت عن أن الشروح لم تكن تسير حذو النعل بالنعل مع فلاسفة اليونان،

ولم تكن مجرد نقول أو شروح لفظية توضح معنى النص، بل كانت تحمل روح الشارح وعبق حضارته وثقافتها وتجاوزت في كثير من الأحيان شرح الوافد إلى شرح الوافد من خلال الموروث حتى غلب عليها في النهاية ثقافة الموروث وبدأت وكأنها نصوصاً عربية كتبت في قلب الحضارة العربية - الإسلامية.

أقول رغم أنها حققت بنجاح هذا الغرض الذي حدده لها د. حسن حنفي فإن هذا الغرض في حد ذاته قد سبق تحقيقه لدى حسن حنفي من خلال أبحاثه الجزئية عن الفارابي شارحاً وحتى ابن رشد شارحاً، تلك الدراسات التي نشرها في كتابه الهام «دراسات إسلامية»⁽¹⁾. وهنا يكون التساؤل: إذا كان هذا الغرض لإثبات أن الشروح لم تكن مجرد ترجمة أو نقل أو مساهمة لليونانيين، بل كانت تتضمن مواطن كثيرة للإضافة والإبداع قد أوضحته وحققته دراسات علمية سابقة، فلماذا إذن هذه المجلدات الثلاث بأجزائها العديدة! وما جدوى كل هذا المط والتطويل والتكرار لإثبات ما أثبتته د. حسن نفسه من قبل؟!

(2) اتبع د. حسن في هذا الكتاب منهجاً إحصائياً يعتمد على التحليل الكمي الذي اعتبره د. حسن «يهدف لمعرفة آليات الشرح وليس مضمون النص»⁽²⁾، إنما هو منهج إن ساعد أو ساهم في استكمال فهم الصورة الظاهرية للنص أو في معرفة آليات الشرح على حد تعبير مفكرنا، فهو منهج ممل وليس فكرياً بحال، فهو كما قلنا من قبل لا يكشف عن دلالات فكرية إلا في أضيق الحدود. ولنا أن نتساءل هنا: ألر يكن الأجدي أن يدخل مفكرنا

(1) انظر: د. حسن حنفي: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1981م.

(2) د. حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مجلد (1)، ج 3، ص 122.

في تحليل مضمون النص ليكشف عن مواطن الجدة والإضافات الحقيقية التي وردت في شروح الفلاسفة العرب ولم ترد في نص أرسطو الأصلي؛ فبعض دارسي الفلسفة الإسلامية يرون أن الشروح تتضمن فلسفة الشارح أكثر مما تتضمنه مؤلفاته!. أما كان الأفضل والأجدي بدلاً من التوقف عند عرض بدايات النص بالبسملة والحمدلة ونهاياته بالدعاء للمؤلف والناسخ، وحصص كم مرة ورد ما يدل على الموروث، وما ورد يدل على الوافد.. إلى آخر هذه الآليات التي تكررت لدى مفكرنا حين عرضه لأي نص من الشروح التي عرض لها، أما كان الأفضل والأجدي أن يتم التركيز على بيان جوهر الإضافة التي تجدها في هذه الشروح الإسلامية على أرسطو، أو على أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة اليونان؟! أما كان الأجدي والأفضل أن يتوقف د. حسن عند بيان مواطن الأصالة في هذه الشروح خاصة وأن الموضوع الأساسي للكتاب هو «من النقل إلى الإبداع»؟!

وعلى كل حال، فإن د. حسن فضل الإسهاب والمغالاة في عرض آليات الشرح في المجلد الأول مؤجلاً الدخول في مضامين الإبداع لدى فلاسفة الإسلام إلى المجلد الثالث. وإن كنت أرى أن الشروح غير المؤلفات، ولازمت أرى مع من يرون أن بالشروح مواطن عديدة للإضافة والأصالة والإبداع كان ينبغي الكشف عنها مباشرة في ثنايا قراءة الشروح وعرضها!

(3) رغم بلاغة د. حسن حنفي في تحديده لغايات مشروعه الفكري العامة، وفي تحديده للهدف من كتابه الذي بين أيدينا على وجه الخصوص، إلا أن هذه البلاغة غلبت الطابع الإنشائي الخطابي على التحليل العلمي الموضوعي؛ لقد قال محددًا تلك الغاية: إذا كانت الغاية في «من العقيدة إلى

الثورة» هي التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، فإن الغاية في «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التغريب في عصرنا ضرباً للمثل بنموذج القدماء ... هو القضاء على التبعية للخارج وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر مما تعطي وقائع، ومصدراً للعلم بدل من أن تكون موضوعاً للعلم... وتحويل ثقافة المركز الحالية على الأمد الطويل إلى ثقافة الأطراف كما كانت عبر التاريخ...»⁽¹⁾.

ولا يخفى علينا ما في هذه الأقوال من تهويل وتضخيم لدور الكاتب في هذا الكتاب، فليس معنى شرح الشروح القديمة وبيان ما فيها من أصالة أنه بذلك سيقضي على التغريب، وأنه قادر بعد حين على تحويل ثقافة المركز إلى ثقافة الأطراف. إن القدماء أنفسهم الذين تتمثل تجربتهم لم يفعلوا ذلك أو لم يدعوه! إن المسألة ليست مسألة مركز أو أطراف بل هي مسألة بث الثقة بالنفوس التي اعتادت النظر إلى ذاتها بدونية واتخاذ النموذج الأمثل من الغرب المعاصر. كل ما هنالك أنه يمكن الاستفادة من دراسة تجربة القدماء في التحول من التقليد والشرح إلى الإضافة والإبداع؛ فكما أن أسلافنا لم يشعروا بالدونية أمام الثقافة اليونانية بل تعاملوا معها بفاعلية وإيجابية كذلك ينبغي لنا أن نتعامل مع الثقافة الغربية المعاصرة تعامل الند والمشارك، وليس تعامل الأدنى والأضعف. والحقيقة أن مفكرينا المعاصرين هم المسؤولون عن سيادة تلك النظرة الدونية في حياتنا الفكرية. إنهم صوروا الأمر من خلال ثنائية حاسمة: فإما الأصالة أن المعاصرة! إما الانسلاخ عن الحاضر والعيش في الماضي وإحياء التراث، أو فك الصلة بالماضي والارتقاء في أحضان

(1) نفسه، ص 20 - 21.

العصر. وكانت الطامة الكبرى حينما وجدوا أن الحل الأمثل هو التوفيق بين الأصالة والمعاصرة والجمع بينهما في آن معاً! وهكذا تحزب المتحزبون في الفرق الثلاث وتحاربوا ولا تزال الحرب دائرة حتى الآن. وليست المحاولة التي نناقشها الآن ببعيدة عن هذا الفصام وهذه المعارك الفكرية المفتعلة. فهي تأتي في إطار نفس السياق سياق التوفيق بين « التراث والتجديد » وإن كانت بمقدمتها النظرية وبأجزائها التطبيقية المتتالية أميل إلى التراث منها إلى التجديد، حيث يرى صاحبها بوجه عام أن التجديد يأتي من خلال إعادة قراءة التراث أكثر من ذلك!!

(4) وهنا نصل إلى التساؤل الأهم في تقييم محاولة حسن حنفي وأقرانه من المفكرين العرب الذين يقعون في نفس الدائرة: هل مجرد الانكفاء على قراءة التراث مهما كانت المناهج التي نقرأها بها معاصرة أو ثورية هو الحل الأمثل لخروجنا من مأزق التبعية والتقليد؟!

إن أفضل ما يوضح لنا الصورة هو النظر فيما كتب حسن حنفي حتى الآن، إذ سنجد أنه في معظمه إما تحليل للتراث بغرض تثويره أو أنسنته أو تحليل الفكر الغربي بغرض وضعه في دائرة التهميش والتقويس!! وإذا استخدمنا المنهج الإحصائي الذي عادةً ما يستخدمه د. حسن نفسه وطبقناه على ما كتبه سنجد أن النسبة الغالبة هي لصالح التراث وليس لصالح المعاصرة! وإذا ما تجاوزنا عن ما يعنيه بالتراث وما يعنيه بالمعاصرة، فإن ثنائية التراث والتجديد أو الأصالة والمعاصرة لا تزال قابضة في عقله مؤثرة بشدة على مسيرة فكره. ويظل عيبها الرئيسي كما ألمح إليه نقاده⁽¹⁾ أنه لم

(1) انظر: نفس المصدر، مجلد (1)، ج 1، ص 7 - 8.

يحدث التوازن المطلوب بين التراث والتجديد، فقد مال في كتاباته ميلاً شديداً نحو التوقف عند التراث لدرجة أنه كاد يغرقنا فيه وفي تفصيلاته بشروحها وتلاخيصها وجوامعها وهوامشها.

والحقيقة أننا نريد أن يعيش معنا العصر الذي نعيشه دون أن نطالبه بأن ينسى التراث. فالتراث تراثنا وهو أكثر قوة وفعالية إذا ما أحسنا استخراج قيمه الدافعة إلى التقدم مثل: العقلانية والعلمية والتجريبية فضلاً عن الإيمان بالإنسان الواحد الذي يحس معه المرء بحريته الفردية الرائعة دون خشية أي سلطة أو سلطان. إننا نريد أن يركز على إبراز هذه القيم من تراثنا دون أن يغرقنا معه في إحصاءات وتحليلات جزئية مسهبة لم يعد لها داع، ولم يعد ممكناً أن يقرأها أحد وإن قرأها فهو لن يخرج منها بالفائدة المرجوة!

إننا نريد منه وهو المفكر المشارك في معظم الحوارات المعاصرة في الشرق والغرب مثلاً أن يقدم لنا ببساطة وبدون الإغراق في جزئيات وتفصيلات وتهويمات بلاغية، طريقاً نلتصقه لدخول العصر من بابه الملكي والمشاركة في ركب الإبداع؟!

(5) أخيراً.. لقد تصورت بحق قبل أن أطلع على الكتاب الذي بين أيدينا بعنوانه البراق «من النقل إلى الإبداع» أنني سأجد د. حسن حنفي في التجلي الأخير يقدم لنا رؤيته المستقلة للخروج من نفق النقل إلى نور الإبداع، من الركون إلى التبعية وحب التقليد إلى فضاء المشاركة في العصر بإبداعات مستقلة. وبالطبع لم يكن ممكناً أن يرسم لنا معالم هذا الانتقال من النقل إلى الإبداع بشكل معاصر إلا وهو يستفيد من تجربة الأجداد. لكن لم أتصور

مطلقاً أن هذه الثنائية الجديدة لا تزال مجرد قراءة لجانب من جوانب التراث كسابقتها في «من العقيدة إلى الثورة».

إنني لا أزال أتساءل وأطلب من مفكرنا الإجابة في مشروع فكري مستقل: ماذا عن موقفنا الآن من الوافد؟! كيف يمكن الانتقال الآن من النقل إلى الإبداع؟! لنستفد من تجربة القدماء ما استطعنا في هذا الأمر، لكن لا ينبغي أبداً أن تظل هذه التجربة وتكرار دراستها عائقاً أمام الانطلاق إلى معالجة معاصرة للمواجهة الفكرية المعاصرة واستكشاف طريقاً فكرياً جديداً نضع من خلاله بضممتنا الفكرية على العصر الذي نحياه دون أن نحيل الآخرين لا إلى هوامش ولا إلى أطراف.. إننا فقط نريد أن نشارك في العصر أملاً في مستقبل أفضل للأجيال القادمة.

ولا ينبغي أن ننسى في إطار ذلك نقطة في غاية الأهمية ألا وهي، أن أسلافنا من الفلاسفة العرب القدامى قد تعاملوا مع الحضارة اليونانية وهي الحضارة التي كانت قد جفت منابعها وتساقطت أوراقها وعاشت خريفها الفكري في ظل الحضارة الرومانية التي تسلم منها العرب الراية. أما الآن فنحن نتعامل مع حضارة حية متجددة تجدد نفسها باستمرار وقادرة على فرض إرادتها الفكرية علينا من خلال آليات حديثة جبارة، كما هي قادرة على فرض إرادتها السياسية والاقتصادية بل والعسكرية علينا بشكل لم يسبق له مثيل في التاريخ!

ومع إدراكنا لهذا الفارق الضخم بين تعامل أجدادنا مع الحضارة الغربية القديمة (يونانية ورومانية). وبين تعاملنا الآن مع حضارة تجدد وتستحدث آليات مبتكرة للسيطرة والهيمنة لا ينبغي أن نفقد الأمل. إذ ليس ببعيد

ولا بمستحيل علينا أن نمتلك نفس هذه الآليات ونعيد توظيفها لكسر احتكار الآخر لها مخاطبين الشعوب بلغة حضارية أكثر توازناً وأكثر عدالة وأكثر إنسانية وكل هذا لن يتأتى إلا إذا امتلكننا الثقة في الذات وامتلكنا إرادة التحدي الحضاري دون الإغراق لا في الأصالة، ولا في المعاصرة!! وإنما فقط نحيا العصر بكل ما فيه مسلحين بأدواته واثقين من ثقلنا الحضاري وقادرين على اكتشاف ملامح نهضة فكرية جديدة يمكن أن نصنعها ونصدرها عبر الحوار وعبر امتلاك أدوات التوازن مع الغرب اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

الفصل الرابع

«التراث والتجديد» لحسن حنفي «من النص إلى الواقع»

أولويات النص الأصولي المعاصر⁽¹⁾

1 (الأولوية للعمل على النظر وللواقع على النص

إن الحديث عن الوحي أو كلام الله يؤدي لا محالة إلى الحديث عن الواقع وكلام البشر. قد يظن البعض أن هناك تعارض بين الوحي وما يصدر عن البشر بدعوة رد الوحي إلى الله وهو الموحى والآخر من صنع الإنسان في الواقع، «والحقيقة غير ذلك. فقد تدخل كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي، في القرآن. بُني الوحي على كلام البشر سواء كان من الرسول أو من المؤمنين أو حتى من الكافرين المشركين وأهل الكتاب خاصة اليهود. ويكون الاقتباس عبارة أو لفظاً أو معنى. وكان الوحي يُبنى بلاغياً على كلام البشر ويحوّله دلالياً أو يستجيب له مطلباً أو يحاوره أو يكمله. الوحي هنا يقوم بعملية التطوير والتجديد والتغيير. إحكاماً لكلام

(1) بقلم: د. جيلالي بوبكر.

البشر واستجابة له»⁽¹⁾. وتجلت صلة الوحي بالواقع الإنساني في عدة مظاهر ترجمها اهتمام الإنسان بالوحي مصدر المعرفة والسلوك والتفكير وبالواقع مصدر الحياة والأمن والوجود والبقاء والاستمرار، هذا الاهتمام الذي تجلّى في أفعال الإنسان الفردية والاجتماعية وفي تأثير الإنسان على الوجود الطبيعي والتفاعل معه. طرح الفكر الإسلامي هذه القضية في علم أصول الدين في مشكلة «خلق القرآن» وفي الفلسفة ومشاكل الطبيعيات والإلهيات والمنطق والعلاقة بين هذه المجالات المعرفية داخل علوم الحكمة. وفي إشراقيات الصوفية وإلهامات أهل الحكمة وخاصة في الصلة بين الشريعة التي تمثل كلام الله والوحي وعلوم الفقه وأحكامه التي تمثل كلام الإنسان وأفعاله.

جاء الوحي داعياً إلى العلم والمصالح العامة في الواقع الإنساني المعيش، من خلال عنايته الفائقة بالزمان والمكان وتجلي ذلك بوضوح شديد في ظاهرتي التنزيل والنسخ، أي أسباب النزول والناسخ والمنسوخ حيث يُلبّي الوحي مطالب الفرد ويستجيب لحاجات الجماعة. الإنسان يسأل والوحي يجيب، يسأل عن واقعه اقتصاداً وسياسة واجتماعاً وتربية وأخلاقاً والوحي يقدم التوجيه والنصح والإرشاد فتتغير الأفكار والتصورات والفهوم وتتغير معها السلوكات والتصرفات فتتأسس التجارب والخبرات والأعمال على المعرفة والنظر. ويمثل كل من العمل والعلم والمصلحة والواقع مفاهيم أساسية ومراتب ضرورية في الشرع، «وغاية الشرع كمال الإنسان على الأرض وليس على الشارع. إذ أن المنفعة تعود على المكلف. والتعبد لا يكون للشارع مباشرة ولكن عن طريق التكليف أي العمل بالشرع. فالوحي قصد

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 23.

من الشارع إلى المكلف، ومن «الله» إلى الإنسان، ومن النظر إلى العمل، ومن التكلف إلى التحقق ويُسأل الإنسان في اليوم الآخر عن علمه ماذا عمل به. صحيح أن للعلم فضله، وأن العلماء ورثة الأنبياء، ولكن الفضل من حيث العمل، والوارث في الشهادة. فدماء العلماء مثل دماء الشهداء، العلم تصديق والتصديق فعل وكثير من الناس يعرفون الحق ولا يعملون، القصد الأول للعلم هو العمل، والقصد الثاني شرف العلم. كما أن للعلم لذة وهي تابع وليست قصداً أولياً وهو العمل. ليس العلم للتفاخر والتباهي والتعظيم بل للتحقيق والعمل، ويتم العمل بناء على العلم على مجرى العادات سواء كانت الأعمال بالقلب أم باللسان أم بالجوارح والعادات هي الأعراف أو عادات اللسان. ويتم تحقيق الأعمال أيضاً عن طريق الاستحسان والمصالح المرسلة بعيداً عن أخطاء التشابه والتعارض والترجيح والورع شرط العلم لأنه يؤدي إلى خلو النفس من الأهواء»⁽¹⁾.

كل هذه الدلالات والمضامين والتحليلات حول صلة الأرض بالسماء والإنسان بالله والواقع بالوحي تؤكد على تحقيق الوحي للتاريخ وتجسده في الواقع. لأن «التاريخ هو الواقع الممتد عبر الزمان في الماضي وكان الواقع إحدى لحظات التاريخ في الحاضر فإن الوحي باعتباره واقعاً أصبح أيضاً متحققاً في التاريخ، حدث ذلك في تاريخ النبوة، وتاريخ تدوينها في الكتب المقدسة، صحف إبراهيم وموسى زبور داوود وحكم سليمان، التوراة والإنجيل... ينزل الوحي الجديد ليكشف هذه الأخطاء في تصور العقائد التي تنال من التنزيه من حرية الأفعال من مبدأي التوحيد والعدل، وكشف

(1) حسن حنفي: م النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 21 - 22.

الوحي للواقع هنا كشفاً مباشراً بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل بيان وحدة الوحي العقل والواقع. فالعقل عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم. يعقل العقل الوحي، ويعقل العقل الواقع فيحدث التوافق المعرفي بين الوحي والواقع من خلال العقل⁽¹⁾. هذا فيما يتعلق بتحقيق الوحي في الواقع والتاريخ بواسطة العقل، وبواسطة الأداة نفسها يتحقق صدق الوحي في التاريخ هو صراع الحاضر مع الماضي، النهاية مع البداية، التجديد مع التراث، صراعاً أفقياً مع الزمن فإن الوحي يدخل أيضاً في صراع الطبقات الاجتماعية، صراع المقهور ضد القاهر، صراع الضعيف مع القوي، صراعاً رأسياً من أجل هز الكيان الاجتماعي والأوضاع الطبقيّة⁽²⁾. ومن جهة أخرى يرتبط الوحي بالتاريخ ويرتبط النص بالواقع على أساس الوحدة والتعدد في الواقع وعلى أساس صلة الهوية، الاختلاف، وعلى أساس الرسالة بالتبليغ وعلى أساس التشديد بالتخفيف في الأحكام الشرعية وعلى أساس تأسيس النظر على العمل وتأسيس العمل على النظر أي تأسيس الواقع والمصلحة والتاريخ على الشرع ومراعاتها من قبل الشرع أولاً وابتداءً. «فالوحي نظر مؤسس في الواقع، والواقع وحي مؤسس في النظر. وقد تجلّى تأسيس النظر في أول آية نزلت وهي تدعو إلى القراءة أي إلى العلم والنظر والفهم والتأويل وتحويل العالم إلى فكر... وتحقيق العمل هو اكتمال صلة الوحي بالواقع. فالوحي مشروع عمل والعمل وحي متحقق. الوحي إمكانية تحولت إلى الواقع، والواقع هو تحقيق فعلي لإمكانية الوحي. ويبدأ تحقيق العمل ابتداءً من بناء الذات إلى علاقاتها بين الذات إلى علاقاتها بإمكانية

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 28 - 29.

(2) المرجع نفسه: ص 30.

العمل أي الأحوال ثم بدورها في مسار التاريخ أي في الفتوح والغزوات»⁽¹⁾. وإذا كان الفعل هو تجلي الوحي في الواقع والتاريخ واعتبار المصلحة والواقع والتاريخ باستمرار من قبل الوحي فالعمل درجات في الواقع باعتباره وحياً متحققاً في الواقع والتاريخ، فهو رزق وكسب ومعاش. «وتبلغ ذروة تحقق الفعل في القتال. والقتال هو رد فعل إيجابي على القهر هو أقرب إلى الدفاع منه إلى الهجوم، تحرر أكثر منه غزو وفتح مبين وليس استعلاء على أحد... والقتال جهد وفعل وتحقيق... ولكن النصر في النهاية قانون تاريخي حتمي. وهو النصر الكبير وليس المعارك الصغيرة ميراث الإمبراطوريتين القديمتين، الفرس والروم، الفتح الأكبر. لا أحد يغزو الأمة، كما هو الحال في قصة أصحاب الفيل، والأمة قادرة على إيجاد ميزان الثقل باستمرار في نظام جديد للعالم كلما تهزأ القديم. قانون تاريخي وسنة الكون»⁽²⁾.

وصلة الوحي بالواقع بوضوح صلة النظر بالعمل وألوية الواقع على النص والمصلحة على الحد والتاريخ على الحرف مستمد من أولوية النظر على العمل و«هو اختيار رئيسي في كل حضارة. وهو الاختيار وراء قيامها وانتشارها قبل أن تهزم وتتوقف، فيتحول الهمم العملي إلى همم نظري. هو الاختيار الذي يبني الدول ويقيم العمران كما حدث في عصر الفتوحات الإسلامية الأولى»⁽³⁾ وتجسيد ذلك في العلوم الإسلامية برمتها العقلية والنقلية والعقلية البحتة والنقلية البحتة. «في علم أصول الفقه غاية الوحي العمل،

(1) المرجع نفسه: ص 46 - 50.

(2) المرجع نفسه: ص 54 - 55 - 56.

(3) حسن حنفي: النظر والعمل، ص 156 - 157.

تحويل الوحي إلى نظام للعالم، الفعل صيغة أمرية، إيجاباً وسلباً، والمقاصد للامتنال والتكليف. والأحكام للوجوب أو للتحريم ضرورة (الواجب والمحرم) أو اختيار (الندب والكرهية) أو طبيعة (الإباحة). ولا يجوز تكليف ما لا يُطاق مع التخيير بين العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة. وكل مسألة لا ينتج عنها أثر كما يقول الشاطبي في (الموافقات) عارية عن العلم. وتطابق عمل المفتي مع قوله شرط الإفتاء. وتحقيق المصالح العامة هو الهدف الرئيسي من العلم بصرف النظر عن طريق الاستدلال... والتصوف نزعة عملية تقوم على الرياضة والمجاهدة. الشريعة قبل الطريقة، والطريقة قبل الحقيقة. والمقامات جهد مبذول وعمل محصل قبل ورود الأحوال من عين الجود... وفي علم أصول الدين جعل الحوار العمل جوهر الإيمان ومن لا عمل له لا إيمان له... والحكمة قسمان: حكمة نظرية المنطق والطبيعات والإلهيات وحكمة عملية، النفس والخلاق والاجتماع والسياسة، الأخلاق علم عملي... ومن العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه من العلوم العملية الخاصة، فالسيرة نموذج للإتباع وقدوة للاحتذاء. والفقه قسمان عبادات ومعاملات، وكلاهما سلوك. العبادات سلوك رأسي مع الله، والمعاملات سلوك أفقي مع الإنسان وفي المجتمع»⁽¹⁾. فأولوية النظر على العمل اختيار في التاريخ في الماضي وفي الحاضر، اختيار في الفلسفة اليونانية رغم مثالية أفلاطون فهي عصب واقعية أرسطو، واختيار في الفلسفة الحديثة، الوضعية والبرغمانية والنقدية الكانطية والوضعية الفينومينولوجية والنزعة الليبرالية ونزعة الاشتراكية. «أما الدعوى النقيضة للنظر الأولوية

(1) المرجع نفسه: ص 162 - 163 - 164 - 165.

على العمل، فإنها دعوى تظهر في لحظات تاريخية معينة عندما يستحيل العمل ثم يأتي النظر تعويضاً عن هذا العجز، وتفرغاً للطاقة في ميدان أكثر أمناً عندما انسد طرق العمل لا تجد الطاقة أمامها إلا أن تظهر في النظر طريقاً فرعياً حتى ينزاح السد، وتعود الطاقة إلى مسارها الطبيعي في العالم من خلال الفعل الإنساني⁽¹⁾. وهو حال العالم العربي والإسلامي في واقعنا المعاصر وتراثه التقليدي وهو طرف من الأطراف وأمام حضارة المركز. لكن في الواقع ينطلق حالياً العمل من جديد خارج ثقافة وحضارة المركز في حركات التحرر والصحو الإسلامية، «ربما انتهى العقل والفعل من الغرب، وبدأ الفعل في الشرق قبل أن يزدهر العقل تأكيذاً على الكوجيتو العملي في الشرق في مقابل الكوجيتو النظري في الغرب. وإذا كان المشروع الغربي قد بدأ بالعقل والسيطرة فإن المشروع الشرقي قد بدأ بالفعل والتحرر. لذلك يشد عليه الآن الحصار والغزو والتهديد والتهميش حتى تظل السيطرة للغرب باسم ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات وصراع الحضارات ونهاية التاريخ. فهل يعي العرب في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟»⁽²⁾.

ومن جهة مقاصد الشريعة الإسلامية فهي تجسيد الأولوية للواقع على النص وللمصلحة على الحرف وللتاريخ على الوحي، فهي «جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هي الغايات، والأحكام هي الأفعال ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال. وتأتي المقاصد في الترتيب مع الأحكام وإن كانت من حيث الأهمية تأتي قبلها. أي مقاصد

(1) المرجع نفسه: ص 173.

(2) المرجع نفسه: ص 179.

الأفعال، الفعل البدائية والقصد النهائية. ومع ذلك المقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم. أكثر من ثلاثة أضعاف»⁽¹⁾. فالمصلحة أساس التشريع من خلال مستوياتها. «ووضع الشريعة ابتداء يتضمن ثلاثة قضايا رئيسية، التمييز بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، والفرق بين المصالح والمفاسد، وحفظ الشريعة ودوامها. والثانية هي الأطول والأهم وهي المقدمة للمقاصد كلها بعد قسمتها»⁽²⁾. ويعني وضع الشريعة لإفهام أن كل شيء في الشريعة يدركه العقل، «ولا شيء في الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزماً للعقل أساس الشرع. ومن ثم لا يمكن تطبيق الشريعة آلياً دون فهم، وإجباراً دون إدراك كما يحدث حالياً في فرض أحكام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين دون إفهام الناس ومآثرها ورعايتها للمصالح العامة. ثم وضع الشريعة للامتنال أي للتمثل وتحويلها من أمر إلى فعل ومن نهي إلى ترك ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إرادية طبيعية، ثم وضع الشريعة أخيراً للتكليف أي للتطبيق. فالتطبيق لا يأتي من البداية بل في النهاية، ثمرة وليس بذرة عربة وليس حصاناً. أما مقاصد المكلف فهي النية، فالأعمال بالنيات مما يقضي استبعاد سوء النية والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة في العبادات»⁽³⁾.

إن المادة العلمية الكلاسيكية في الفقه وأصوله لم تعد تتناسب مع الواقع الحالي في العالم الإسلامي لأنها تعطي الاعتبار للأعلى على الأدنى

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 303.

(2) المرجع نفسه: ص 306.

(3) حسن حنفي: حصار الزمن، مفكرون، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، سنة 2004، ص 63.

وللنظر على العمل وللنص على الواقع وللوحي على التاريخ ولله على الإنسان. ومن جهة أخرى فهي مادة ترتبط بالظروف التي نشأت وتكونت وعملت فيها. أما المادة العلمية للفقهاء المعاصر وأصوله فهي ترتبط بظروف عصرنا وحاجياته وتحدياته مثل حقوق الإنسان، والمجتمع المدني والتنمية، والأمة والفقر والثورة والديمقراطية، والعولمة، واقتصاد السوق والأقليات الطائفية والعرقية والأحزاب السياسية، والشورى والبيعة، والعقد الاجتماعي ومفاهيم العلم والعمل والتكامل الاجتماعي، وهي قضايا ومفاهيم وظواهر تردّ الوحي إلى الواقع وتردّ النظر إلى العمل والنص إلى التاريخ. وهذه القضايا هي التي تطبع الخطاب في الفكر الإسلامي العربي المعاصر الذي ينقسم إلى خطاب يقدم الوافد على التراث وآخر يقدم التراث على الوافد وثالث يجمع بين الموروث والوافد «وهنا تبرز أهمية الحوار الوطني من أجل توحيد الخطابين في الفكر العربي المعاصر، الإسلامي القديم والعلماني المعاصر، من أجل صياغة خطاب وطني واحد لبرنامج تنموي وطني موحد بصرف النظر عن الأطر النظرية، فقد تكون هذه الأطر متعددة نظراً ولكنها متفقة عملاً على خطة تنموية واحدة. ففي العمل يتوحد النظر، وفي التكامل الاجتماعي تظهر وحدة الأمة بصرف عن تعدديتها النظرية»⁽¹⁾.

إن أولوية الواقع على النص، والعمل على النظر، والمصلحة على الحرف والتاريخ على الوحي هي مطالب مشروع «التراث والتجديد» في الفقه وأصوله في البلاد العربية الإسلامية النامية، فهي مطالب تمثل جزءاً «من العمل الإيديولوجي للبلاد النامية، إذ أنه عمل على الواقع، ومحاولة التعرف على

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 260.

مكوناته الفكرية والنفسية والعملية، هي قضية تصفية المعوقات الفكرية للتنمية، ووضع أسس فكرية جديدة لتطوير الواقع⁽¹⁾. هذا في الوقت الذي ظلّ فيه القدماء يقدمون النظر على العمل والنص على الواقع والحرف على المصلحة. «والمطلوب التحول من النص إلى الواقع ومن الصياغة إلى المصالح العامة»⁽²⁾. ويؤكد «حسن حنفي» في أكثر من كتاب على أولوية الواقع على النص في إعادة بناء أصول الفقه وفي عملية التشريع أي استنتاج الأحكام الشرعية وتأليف الأدلة على ذلك، فهو يقول: «أما عنوان «من النص إلى الواقع» فإنه يدلّ على مرحلة جديدة في تطوير علم الأصول والتحول فيها من النص إلى الواقع. أي من الحرف إلى المصلحة استئنافاً للشاطبي وللطوفي فسواء كان الأصل عقلاً بطريقة المتكلمين أو نصاً بطريقة الفقهاء. فإن أصول الفقه الجديد تبدأ من الواقع ومن مصالح الناس المتغيرة بتغير العصور. وهو رد فعل على ما يحدث في هذا العصر من تضحية بالمصالح العامة باسم النص، وتراكم مآسي الناس باسم الشريعة»⁽³⁾.

وكان صاحب المصنف الأصولي الجديد «من النص إلى الواقع» قد بيّن في الجزء الأول من هذا المصنف وهو «تكوين النص» الغاية من وضع «من النص إلى الواقع» حيث يقول: «ويُكتب الآن «من النص إلى الواقع» ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية حرفية فقهية تُضحى بالمصالح العامة، قاسية لا تعرف إلا الرجم والقتل والتعذيب وقطع الأيدي، والصلب والتعليق على جذوع النخل وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق.

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 49.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 11.

(3) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص 35.

كما أن من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته حول الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغيير»⁽¹⁾.

إن اعتماد البحث في «من النص إلى الواقع» على منهج تحليل الخبرات والتجارب جعل علم أصول الفقه ذا طابع عملي واقعي على عكس انبعاث علم أصول الفقه الكلاسيكي كما يبدو في البنية الثلاثية و«انتفاخ الوعي النظري على حساب الوعي العملي. كما تبدو أولوية النص على الواقع، واللفظ على المعنى، والمنظوم على المفهوم في الوعي النظري، أما المعقول فقد تمّ تقنيته بعدة طرق ومسالك ومجاري في الاستنباط والاستقراء لاقتناص العلة ومدى حضورها في الأصل والفرع حتى يمكن تعديّة الحكم. ففقد العقل بديته وحدسه، ورؤيته المباشرة للواقع، واتحاده بالأشياء والقرب من المصالح العامة للناس. وفي الوعي العملي كانت الأولوية لمقاصد الشارع على مقاصد المكلف، وللشارع على المشرع له وللمخاطب على المخاطب، وهي نفس البنية في أولوية النص على الواقع، والأعلى على الأدنى. ومن ثم كانت أضعف أجزاء علم أصول الفقه القديم «المفهوم» في الوعي النظري و«النية» في الوعي العملي»⁽²⁾.

إن القراءة الجديدة لعلم أصول الفقه القديم في «من النص إلى الواقع» من خلال «تكوين النص» و«بنية النص» تعكس تحديات العصر ومطالبه في ضوء الموروث القديم في إطار موقف حضاري واحد وموحد الأقسام

(1) المرجع نفسه: ص 8 - 9.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 584.

يجمع بين الموروث والوافد والواقع في إطار تجسيد وتحقيق مشروع «التراث والتجديد». والتحدي الأكبر أمام محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه داخل العلوم التراثية العقلية النقليّة في إطار مشروع الفكري القومي الحضاري ككل هو كيفية تحويل أصول الفقه «من علم فقهي استدلالي استنباطي منطقي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام. ويبدو ذلك في البناء الثلاثي للعلم... وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة تحليلات القدماء، ودلالات المحدثين ربما نقّصه المزيد من تحليل التجارب الإنسانية الفردية والجمعية، ولكن ما ظهر منها يكفي لتطوير العلم من «الموافقات» للشاطبي إلى مرحلة أبعد»⁽¹⁾.

(2) الأولوية للمكان والزمان

يمثل القرآن في الوعي التاريخي المصدر الأول للوحي وللشريع عند المسلمين، وهو عبارة عن «تجربة إنسانية عامة لأنها تلخص حكمة الشعوب وخبرات التاريخ المتتالية وقوانينها العامة. لم يدع أحد تأليفها. تطابق تجارب الأفراد والجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية في الحياة اليومية»⁽²⁾. أما السنة فهي «التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان، وصدقها في ذاتها، في مطابقتها للتجربة الإنسانية وليست بمعجزة تدل على صدق الرسول. فالمعجزات بين قوسين لأنها أدخلت في علم أصول الدين منها في علم أصول الفقه. هي البيان الثاني الذي يكشف عن مضمون

(1) المرجع نفسه: ص 585.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 108.

البيان الأول ويخصه في وقائع جزئية. ويتحولان إلى فعل للطاعة أكثر منها فعل للبيان. وطاعة الرسول مقرونة بطاعة الله، مع أن اللغة لا تجيز الجمع بينهما نظراً لتمايز المستويين. لذلك رفض الرسول جمع الأعرابي بينهما وقوله له «بئس خطيب القوم أنت»⁽¹⁾ -⁽²⁾. أما الإجماع فهو فعل بالإرادة وجهد مبذول من قبل الجماعة على القرار والعمل أي هو اتفاق وإجماع وعمل مشترك. «وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة. واتفاق جميع المجتهدين في البقاع. وفي الاصطلاح إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة. هو اتفاق الأمة على بدايات الشرع مثل أركان الإسلام الخمس. وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال ولا يعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء»⁽³⁾. أما الاجتهاد وهو الدليل الرابع فيستنبط «من النظرية العامة في الأدلة. فإذا كانت الأدلة ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، معقول الأصل ويتضمن دليل الخطاب والقياس (المعقول)، فإن استصحاب الحال نوعان، (المفهوم) استصحاب حال العقل، وهي براءة الذمة وعدم التحول عنها إلا بدليل، واستصحاب حال الشرع وهو استصحاب المسكوت عنه، وغياب الدليل»⁽⁴⁾ الاجتهاد تجربة فردية في حالة غياب التجربة الجماعية أو التجربة النموذجية أو التجربة الإنسانية، وهي تجربة ليست نصية، فهي

(1) حديث شريف.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 139

(3) المرجع نفسه: ص 191 - 192.

(4) المرجع نفسه: ص 215.

تعتمد على الجهد الفردي لأجل الوصول إلى الأحكام الشرعية. وإذا كان الاجتهاد يعني إفراغ الوسع وبذل الجهد للوصول إلى الأحكام الشرعية فهو أوسع من القياس. «ويطلق الاجتهاد في الشرع على ثلاثة أنواع: القياس الشرعي على علة مستنبطة أو منصوص عليها فيرد بها الفرع إلى أصله، ويحكم له بالحكم الجامع بينهما، ما يغلب في الظن من غير علة يقاس عليها، والاستدلال بالأصول مباشرة، عقليات وشرعيات. ويجوز الاجتهاد فيها يجوز فيه النسخ والتبديل... والقياس كدليل رابع يدخل في الوعي التاريخي كقناة أولى لدخول الوحي في التاريخ وحمله له وإيصاله للناس. أما القياس كمنطق لاستنباط الأحكام فإنه يدخل في الوعي النظري في تحويل الوحي من معطى تاريخي إلى تأصيل معرفي. وهو ليس قضية تعبد بل قضية فهم الاستدلال. تأسيس نظري للسلوك الإنساني حتى يصبح سلوكاً عاقلاً»⁽¹⁾. وتوجد إلى جانب المصادر الأربعة المتفق عليها مجموعة من المصادر المتنازع حولها مثل الاستحسان والاستصحاب وشرع ما قبلنا وقول الصحابي أو فعله أو مذهبه، ودلالة الاقتران والإلهام والرؤية والعصمة وغيرها.

لقد تضمنت الصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه في محاولة إعادة بنائه في كتاب «من النص إلى الواقع» وانطلاقاً مما سبق في هذا المبحث عدة دلالات وتحليلات اختلفت بطبيعتها عما هو عليه علم أصول الفقه التقليدي لأنه جاء من منظور معاصر وبمناهج جديدة معاصرة وطبقاً لروح العصر وتحدياته، ليساهم مساهمة فعالة في تغيير الواقع المعاصر في العالم العربي والإسلامي، حتى وإن كان صاحب هذه المحاولة قد أعلن في أكثر من

(1) المرجع نفسه: ص 217 - 218 - 219.

كتابة لديه أنه في محاولته لإعادة بناء أصول الفقه هو عمل «أقرب إلى القديم منها إلى الجديد أسوة بالمحاولات السابقة» من العقيدة إلى الثورة» لإعادة بناء علم أصول الدين، و«من النقل إلى الإبداع» لإعادة بناء علوم الحكمة، فما زال المهم هو تحريك القديم، وإزاحة الغبار من فوقه، وإجلاء الصداً من على تكوينه وبنيته، وما زال الهدف هو تجديد القديم أكثر من إبداع الجديد، خشية أن يُترك القديم كما هو دون تحريك أو تطوير فيظل عنصر جذب وشدهم نحوه، وخشية أن يأتي جديد مجتث الجذور، كبديل عن القديم لا يلتفت إليه إلا المحدثون، وتظل المسافة شاسعة بين قدم القدماء وحداثة المحدثين»⁽¹⁾. لكن توجد العديد من الإيحاءات والدلالات التي توحى بالجديد في هذه المحاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه ويشير صاحبها إل ذلك بقوله: «وربما أمكن إيجاد بعض الدلالات الجزئية المتناثرة داخل العلم سواء فيما يتعلق «بالمكان» في أسباب النزول و«الزمان» في النسخ والمنسوخ في المصدر الأول. ونقد المتن بالإضافة إلى نقد السنة في المصدر الثاني. وإعطاء الأولوية لأشكال الاستدلال الحر من استحسان واستصلاح واستصحاب في المصدر الرابع. وفي الوعي العملي تمّ تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل نظراً لتآكلها عند القدماء. وإبراز أهمية المباح، وتضمن الطبيعة شرعيتها في ذاتها. وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة بين تحليلات القدماء ودلالات المحدثين. ربما نقّصه المزيد من تحليل التجارب الإنسانية الفردية والجماعية، ولكن ما ظهر منها يكفي لتطوير العلم من «الموافقات» للشاطبي إلى مرحلة أبعد»⁽²⁾. مرحلة تتعاطى

(1) المرجع نفسه: ص 584.

(2) المرجع نفسه: ص 585.

مع الموروث القديم ومواطن الإبداع فيه ومع الوافد وعناصر الجديد من خلال منظور معاصر تعكسه نظرية تفسير الواقع المحكمة في إطار موقف حضاري مدروس.

إن الدلالات والإيحاءات والتحليلات التي تميزت بالجدة إلى حد ما في محاولة إعادة بناء أصول الفقه في «من النص إلى الواقع» في متن «تكوين النص» وفي متن «بنية النص» ظهرت بشكل جلي في الجزء الثاني «بنية النص» لكونه تضمّن بناء علم أصول الفقه وهو بناء ثلاثي على أساس المنظور الفينومينولوجي وهو منظور فلسفي وأسلوب منهجي عرفه عصرنا وإن كان صاحب المحاولة يردّه إلى الموروث القديم ويجد له مبررات ومواطن حضور في تراثنا العربي الإسلامي. ولما جاء البناء في الجزء الثاني «بنية النص» وجاء الأساس في الجزء الأول «تكوين النص» فطبيعي أن البناء وفق المنظور الظاهراتي يكون قائماً على الوعي واعتبار علم أصول الفقه ككل تجارب وخبرات شعورية فيها الثابت وفيها المتغير. فالثابت مرتبط بالفطرة أو الصبغة أو السنة الإلهية الكونية والمتغير تحكمه العصور وظروفها وأحوالها المتبدلة باستمرار. ولما ارتبط أصول الفقه في المحاولة بالوعي الإنساني فالوعي ثلاثة أنواع: تاريخي ونظري وعملي. أي التجربة الشعورية التي تمثلها أصول الفقه حالة في التاريخ وفي العقل وفي الواقع. والتجديد في قراءة علم أصول الفقه وفي محاولة بنائه عرفه الوعي التاريخي من خلال التجربة الإنسانية العامة (الكتاب) والتي تمثل المصدر الأول في التشريع في أهمية «المكان» وأولويته في العملية التشريعية ويشير المكان إلى أسباب النزول (ظاهرة التنزيل) والتي لم تُعط لها أية أهمية في علم أصول الفقه الكلاسيكي. وعرف الوعي النظري التجديد في إعطاء الأولوية

والأهمية للاستدلال بمختلف أشكاله، استحسان واستصلاح واستصحاب ويمثل الاستدلال بمختلف أشكاله المصدر الرابع في الفعل التشريعي. وبان التجديد كذلك في الوعي العملي الذي يخص المقاصد والأحكام حيث ظهر تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل كما ظهرت أهمية المباح بكيفية لم يعرفها علم أصول الفقه من قبل، بالإضافة إلى دلالات وإيجاءات وتحليلات تؤكد على ضرورة تطوير علم أصول الفقه الإسلامي ليحاور الحضارات والثقافات والديانات الأخرى فيتأسس «علم أصول الفقه المقارن» ومنه إلى «أصول الفقه المطلق» حيث يحصل التوافق والإجماع في القواعد والمناهج والأحكام التي تسري على كافة البشر مع بقاء الخصوصيات وذلك أمر طبيعي وسنة الكون وصبغة الله.

إن الأصل الذي قامت عليه محاولة إعادة بناء أصول الفقه في «من النص إلى الواقع» هو أولوية العمل على النظر وأولوية الواقع على النص وأولوية المصلحة والمقصد على الحرف على غرار علم أصول الفقه الكلاسيكي الذي أنبنى على أولوية الله على الإنسان والنظر على العمل والوحي على المصلحة والنص على الواقع والأعلى على، الأدنى موضوعات «الوحي، الواقع، النزول موجودة في أصل الوحي للتركيز على إحدى سماته الرئيسية. تمت دراسته في علوم القرآن في أبواب مستقلة. كما تمت دراسته في علم أصول الفقه ولو بصورة أقل من «الناسخ والمنسوخ»، وهو موضوع يشارك أسباب النزول في نفس الدلالة، صلة الوحي بالواقع أساساً وأصلاً في أسباب النزول، وتطورا وتكيفاً وصياغة في الناسخ والمنسوخ. يعطي الأصل والفرع، الأصل هو الحكم الأول الذي نزل في المناسبة الأولى والفرع هي المناسبة الثانية أو الثالثة المتكررة، المشابهة أو المخالفة للمناسبة الأولى، وهو موضوع في علم

التفسير استعمله بعض المفسرين عنواناً للعلم. وقد أصبح أحد الموضوعات الرئيسية في علم الحديث لأن أسباب النزول تتعلق أيضاً بالأحاديث هي ذكر أسباب النزول في القرآن. ثم أصبح مستقلاً يتم فيه التأليف مثل باقي الموضوعات عندما تتحول إلى علوم مثل: «علم النسخ والمنسوخ»، «علم أسباب النزول»⁽¹⁾. وأولوية «أسباب النزول» وأهميتها في الشريعة الإسلامية تمنح شرعية أولوية الواقع على النص والمصلحة على الوحي من جهة كما تقوي سلطة الواقع وهو وحي محقق وسلطة الوحي وهو واقع مجسد، وتقوي سلطة التاريخ وهو واقع ممتد في الزمان، والوحي هو واقع متحقق في التاريخ تاريخ الرسائل السماوية، تاريخ النبوة وتاريخ تدوينها. فعلاقة الوحي بالواقع هي علاقة الوحدة بالكثر، والثبات بالتنوع، والشدة بالتخفيف، والقوة بالضعف، والرسالة بالتبليغ، «والصلة بين الوحي والواقع هو في حقيقة الأمر تأسيس للنظر وتأسيس للعمل. فالوحي نظر مؤسس في الواقع، والواقع وحي مؤسس في النظر... وكان العلم الجديد المؤسس يسمى قراءة من أجل السمع والاتصال، صياغات عربية تفوق الآداب المعروفة شعراً ونثراً، وتتجاوز أقاصيص الأصوليين. يُفهم مجازاً وفي حاجة إلى تأويل. قوته في تأسيسه نظراً أولاً قبل تحقيقه عملاً ثانياً، وكان العلم يتأسس في العقل أولاً ثم في الواقع ثانياً. ويأتي العلم قبل القوة التي لا تستند إلى علم تصرعها قوة أخرى أعظم، وتكون الغلبة للأقوى. والعلم ليس تجارة أو منفعة بل هو رؤية ونظر وتصور أولاً. وهو علم متطور بتطور الواقع. ومتغير بتغيره، إذ لا فرق في العلم بين ما ينزل من الوحي وما يصعد من الواقع»⁽²⁾. إن ارتباط

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 17.

(2) المرجع نفسه: ص 46 - 47.

الوحي بالواقع بواسطة النزول أو أسباب النزول جعل ما ينزل من وحي له سلطان وقوة هي قوة التحقق والحدوث. «وكل ما ينزل دون حق لا يكون له سلطان، لذلك ارتبط النزول بالسلطان (08 مرات). ونزول الحق للذكر وللحفظ وللبقاء. ويكون الحفظ والبقاء نصاً مدوناً بلا تحريف، وفكراً صائباً بلا تشبيه وسلوكاً خالصاً بلا موارد، ويحدث ذلك كله في الشعور في الذهن والفكر والسلوك، في الفرد والجماعة في الحاضر وفي التاريخ الماضي والمستقبل يحدث للتصديق والبيان، والهدى والرحمة والشفاء، والحكم حين الاختلاف والأمر والسكينة والفرح... الخ، تنزيل في عالم الحياة»⁽¹⁾.

وتأتي أولوية وأهمية «أسباب النزول» في علم أصول الفقه وفي الشريعة الإسلامية لكون أسباب النزول تسمح بقراءة القرآن وفهمه وتفسيره ومعرفة علومه ويقول في ذلك «حسن حفي»: «ولأول مرة يتم التعرض لأسباب التنزيل كشرط لفهم القرآن ومعرفة علمه. فعلم البيان لا يتم إحكامه إلا بمعرفة نزول الكلام على مقتضى الأحوال، حال المخاطب أو المخاطب: فقد يختلف معنى الكلام باختلاف الأحوال والأشخاص. كما تختلف صيغ الاستفهام في معناها بحيث تفيد التوبيخ والتعزير. كما يدخل في الأمر معنى الإباحة والتهديد والتعجيز. ولا تحكم المعاني إلا بالأمور الخارجية عنها، ومقتضيات الأحوال. وعدم معرفة أسباب التنزيل يوقع في شبه وإشكالات ورد الأمور الظاهرة إلى الإجمال. والأمثلة على ذلك كثير في الآيات والأحاديث واختلاف الناس في فهمها... ومن أسباب التنزيل معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حال التنزيل. والأمثلة على ذلك

(1) المرجع نفسه: ص 19 - 20.

كثيرة في الفرق بين الأمر بالأصل والأمر بالإتمام والفرق بين الكفر والشرك، والإشارة إلى الإله في المكان وربوبيته للكواكب. وقد تشارك السنة في هذا المعنى. فقد صيغت كثير من الأحاديث على عادات العرب»⁽¹⁾.

وما يدل على أهمية العناية بأسباب النزول واعتبارها في الفقه وأصوله وفي الفعل التشريعي هو ارتباط الزمان بالمكان «في تنزيل فهم المدني على المكي استناداً على المتقدم، والعمل على النظري. وينزل المكي بعضه على بعض، والمدني بعضه على بعض حسب ترتيب النزول. فالوحي مرتبط بالزمان والمكان والتطور والسياق. والدليل على ذلك أن الشريعة أتت لتتم مكارم الأخلاق وإصلاح ما حدث من فساد في الملة منذ إبراهيم. ومن هذا الترتيب مزجت قواعد التوحيد من إثبات الوجود إلى إثبات الإمامة. والتنزيل على حالات خاصة لا يعني اقتصار الحكم عليها نظر لخصوص السبب وعموم الحكم»⁽²⁾.

ويتساءل «حسن حنفي» عن غياب اعتبار أسباب النزول في علم أصول الفقه الكلاسيكي واقتصاره في هذا الجانب على ظاهرة النسخ حيث يقول في ذلك: «وإن كان موضوع النسخ مستقياً من علوم القرآن فأين «أسباب النزول» وهي أيضاً مستقاة من علوم القرآن؟ صحيح أن موضوع أسباب النزول تمّ ذكرها في الوعي التاريخي في مباحث الألفاظ مع قواعد اللغة العربية كشرطين للفهم السليم، ولكن أيضاً تتعلق بالكتاب كما تتعلق بمباحث الألفاظ بالكتاب عندما أصبحت جزءاً منه في المصنفات المتأخرة.

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 137.

(2) المرجع نفسه: ص 138 - 139.

بل إن موضوع «التنزيل» يسبق موضوع «النسخ» فالتنزيل يتعلق بالمكان في حين أن النسخ يتعلق بالزمان. يعني التنزيل نزول الوحي جواباً على سؤال في صيغة «ويسألونك...» والجواب في صيغة «قل...» ولا سؤال بلا جواب. ولا جواب بلا سؤال. والأولية للسؤال على الجواب. فالوحي لا ينزل إلا منجماً أي مفزقاً وليس جملة واحدة خارج الزمان والمكان. وهذا هو معنى التنجيم⁽¹⁾. ولما يأت الوحي لجبر الناس على حل معين أو إجابة معينة بل «لترجيح أحد الحلول على الأخرى ولتأكيد ما استطاع العقل بديتهته والواقع بمصلحته أن يصل إليه. وقد أتى الوحي باستمرار مؤكداً ومثبتاً لرأي عمر. لذلك سُمي «منجم هذه الأمة». مما يؤكد أن الوحي مثبت لا مشرع، ومؤكد لحكم بادئاً به، السؤال من الواقع، والإجابة من الوحي ومن ثم تتجدد الأسئلة وتتجدد الإجابات طبقاً لروح العصر. وهو منهج الاجتهاد اعتماداً على الكتاب. وقد يأخذ الجواب السؤال في صياغة الجواب، لا فرق بين سؤال البشر وجواب الوحي⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن ظاهرة تنزيل الوحي أو أسباب النزول في الكتاب كانت تُذكر إلى جانب قواعد اللغة العربية في مباحث الألفاظ في علم أصول الفقه الكلاسيكي ولم تكن تتعلق بالكتاب لفهمه والإطلاع على علومه. والجديد في هذا الموضوع هو ربط التنزيل بالواقع تأكيداً للأولية للواقع والتاريخ على النص، والوحي ككل هو إجابات للأسئلة التي يطرحها الواقع فصار الواقع والمصلحة وظروفه التاريخية هي التي تحدد إجابة الوحي

(1) المرجع نفسه: ص 136.

(2) المرجع نفسه: ص 136 - 137.

وهي أساس الاجتهاد والتشريع في الإسلام. ولما كان الواقع متغيراً والمصالح متبدلة والتاريخ حركي فالاجتهاد متبدل والتشريع متغير تبعاً لروح العصر وظروفه وأحواله المتجددة باستمرار.

وفي إطار الوعي التاريخي، وفي قنواته البشرية الأولى وهي الكتاب (القرآن الكريم) نجد الدلالات الإيحاءات التجديدية في صلة هذه القناة بالفقه وأصوله من خلال ظاهرة النسخ التي يتداخل فيها الكتاب مع السنة على الرغم من أن «القرآن فيه بيان كل شيء على الترتيب. والعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة لا يعوزه شيء. والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن والحديث كما تدل التجربة على ذلك. اللجوء إلى القرآن لإيجاد حلول المشاكل. وما هو غير موجود يمكن استنباطه والاستدلال به. فكل المسائل لها أصول في القرآن»⁽¹⁾. وتزيد المعرفة بظاهرة النسخ، وبالناسخ والمنسوخ معرفة بالقرآن وعلومه وبالتنزيل وبأحوال وظروف التنزيل والنسخ والعلاقة بينهما، إدراكاً لصلة الوحي بالتاريخ وبالواقع وبالمصلحة في حياة الفرد والمجتمع على المستوى الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربوي والثقافي. واهتمام الأصوليين بظاهرة النسخ جعلته يستحوذ على كافة مباحث الكتاب حتى أصبح الموضوع الوحيد من دون أسباب النزول على الرغم من أن موضوع أسباب النزول سابق على موضوع النسخ والمنسوخ. والنسخ في اللغة الرفع والإزالة أما في أصول الفقه فهو «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب متقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه»⁽²⁾. ومنه نسخ الكتب والشرائع والأجسام والأرواح... إلخ.

(1) المرجع نفسه: ص 118.

(2) المرجع نفسه: ص 119.

وظاهرة النسخ جائزة عقلا وسمعا ولا يجوز تعطيله أو امتناعه فهو ممكن في ذاته ولا يؤدي إلى مفسدة أو استحالة، لقد حدث فعلاً نسخ الشريعة الإسلامية للشرائع التي سبقتها ونسخ الكتاب للكتب المقدسة التي سبقتها، فهو مشروع بحجج عقلية وواقع بأدلة سمعية. فهو عبارة عن «تشريع، علاقة الخطاب بالواقع وليس صفة قديمة للذات كما هو الحال في علم أصول الدين. وكل ما هو متعال في علم أصول الفقه فهو بين قوسين. وحدوث الكلام مثل حدوث التشريع. النسخ يتعلق بالمكلف وليس بالمكلف. بأفعال الناس وليس بما دون مع المحفوظ، الموضوع بين قوسين... والحكمة في نسخ الشرائع أن الشرائع قسمان، ما يعرف نفعها بالعقل في المعاش والمعاد وما يعرف نفعها بالسمع الأول لا نسخ فيه مثل معرفة الله وطاعته، إذ تشمل على قسمين: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلقه. والثاني يطرأ النسخ والتبديل عليه في كيفية الطاعات والعبادات الحنفية. وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية تُصبح بالمواظبة عادة وجبلة وليست مطلوبة لذاتها أو لمقصودها. وقد يُصاب البشر بالملل فتجدد الشريعة تنشيط لها. كما تُشرف الشريعة باكتمالها آخر مرحلة. فالشريعة الإسلامية ناسخة، كما أن حفظ مصالح العباد مشروط بتفسيرها، والنسخ مواكبة لها. والنسخ بشارة للمؤمنين برفع الشريعة. كما يدل على رحمة الشريعة إذا كان نسخ الأثقل بالأخف»⁽¹⁾.

وموضوع النسخ هو الأحكام وليس العقائد، ولا يكون في علم أصول الدين بل في علم أصول الفقه، والنسخ يكون جزئياً وليس كلياً، والنسخ يتعلق بالأحكام في الأرض والواقع لا في السماء، وإذا وقع نسخ في السماء

(1) المرجع نفسه: ص 121 - 122.

فذلك يتعلق بالأرض ويحدث النسخ «في الحكم الشرعي، وارتفاع الحكم ينطبق على جميع صيغ الأمر والنهي وأحكام التكليف الخمسة. يتعلق النسخ بأفعال التكليف وأنماطها من وجوب وحظر وندب وكراهية وإباحة ومناقل النسخ هي أحكام التكليف الخمسة، طرفان ضروريان الواجب والمحظور، وطرفان اختياريان، المندوب والمكروه، ووسط طبيعي تلقائي هو المباح»⁽¹⁾. ولا يكون النسخ إلا بالامتنال والتمكّن والنزول، نزول الوحي، «وليس قبل إنزاله، ولعله حاضرة بالرغم من أهمية التجارب الماضية. ومن الضروري التمكن من الامتنال للحكم الأول حتى يظهر تجاوز الزمن له. ولا ينسخ حكم قبل التمثل والإمكان عبثاً وبدءاً وتغيراً في الحكم دون تطور الزمن. وورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ يعارض التمكين والتحقيق والتطور بل ووظيفة النسخ كلية»⁽²⁾.

للمنسخ أركان وشروط، فأركانه أربعة هي: النسخ والناسخ والمنسوخ والمنسوخ عنه. فالنسخ هو رفع الحكم المتقدم بحكم متأخر أما الناسخ مرتبط بعلم أصول الدين إذا كان كائناً شخصياً، والمنسوخ هو الحكم المنزل والمرفوع ومن غير الممكن استنباط حكم منه أما المنسوخ عنه فهو فعل المكلف. وشروط النسخ هي الأخرى أربعة: أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً، أن يكون النسخ بخطاب لأن إزالة الحكم وارتفاعه بسبب العجز أو بسبب المكلف لا يعتبر نسخاً. وأن يكون حكم الخطاب المرفوع مقيداً بوقت. وأن يكون الناسخ متراخياً عن المنسوخ. «وقد يتدرج النسخ

(1) المرجع نفسه: ص 126.

(2) المرجع نفسه: ص 128.

ويتكرر عدة مرات في نفس الحكم، ومن ثم يجوز نسخ الناسخ ليصبح منسوخاً بناسخ آخر ولا يجوز الرفع رأساً لأن حكمة النسخ في التدريج وليس جدل الإثبات والنفي... ويتم النسخ بناء على قياس القدرة والأهلية واعتراض المكلفين الكل والبعض على الحكم الخفيف أو الثقيل. يجوز نسخ الأخف بالأثقل كما هو الحال في تدرج تحريم الخمر. كما يجوز نسخ الأثقل، بالأخف كما هو الحال في نسخ محاسبة النفس إلى محاسبة الفعل... والسؤال هو: إذا ما تغيرت الظروف إلى الأسوأ هل يمكن الرجوع إلى أحكام سابقة منسوخة أم أن النسخ بالضرورة ذو اتجاه واحد إلى الأمام؟ يجوز ذلك نظراً لأن التاريخ دورات، تقدم وتأخر، إقدام وإحجام. وفي حالة الجاهلية الثانية يمكن العودة إلى الأحكام المنسوخة حتى يمكن التحول من الجاهلية إلى الإسلام⁽¹⁾.

ولما كان الناسخ هو الله والمنسوخ هو الحكم الشرعي المرفوع، فيكون «النسخ للقرآن بالقرآن، وللسنة بالسنة أي من نفس المستوى والدرجة. ولا ينسخ من القرآن السنة أو السنة القرآن لأن السنة فرع والقرآن أصل. ولا يجوز نسخ القرآن بالسنة. فالمقطوع لا يرفع بالمظنون وإن حدث فإنه تخصيص لعموم، وتقييد لمطلق لا نسخاً. وإذا ثبتت الأحكام فإن النسخ لا يكون إلا بأمر محقق. ولا يجوز نسخ السنة بالكتاب. وإن حدث فإنه يكون تصحيحاً أو تذكيراً. فالنص لا يضاد الوحي. والكتاب والسنة من مصدر واحد»⁽²⁾. ويجوز نسخ التواتر بالتواتر والآحاد بالآحاد والآحاد بالتواتر

(1) المرجع نفسه: ص 130 - 131.

(2) المرجع نفسه: ص 132 - 133.

لكن لا يجوز نسخ التواتر بالآحاد. ويكون النسخ بالنصوص للنصوص ليس التجربة بالتجربة الفردية أو الجماعية. فالتجارب اجتهادات تركز على النص والعقل والمصالح المتبدلة. ولا يجوز النسخ بأفعال النبي ﷺ بل كما يجوز البيان به. ولا يكون النسخ بالإجماع والاجتهاد، لأن النسخ لا يكون إلا بين النصوص. «والاجتهاد لا ينسخ باجتهاد مثله بل بالنص... لا ينسخ المفهوم ولا ينسخ. فالمفهوم تصور وليس تصديقاً. ولا يكون النسخ إلا بخطاب وليس بالعادة أو حكم العقل. فالعادة محكمة، والعقل أصل، والخطاب الأول ليس ناسخاً لحكم العقل أو براءة الذمة بل مؤكداً عليها. فالعقل أساس النقل والشرع حكم الفطرة»⁽¹⁾. ويعتبر الإنقاص في النص ليس نسخاً بل هو تعديل. والزيادة هي الأخرى تبديل وتعديل وليس نسخاً وتوجد حالات يحدث فيها النسخ بالزيادة أو النقصان.

ترتبط ظاهرة النسخ في القناة الأولى داخل الوعي التاريخي في مدلوله وإثباته وموضوعه وشروطه وأركانه ومن خلال قراءته في «من النص إلى الواقع» بظاهرة التنزيل، ووجودهما في علمين «علم أسباب النزول» وعلم الناسخ والمنسوخ. والتنزيل سابق على النسخ. كل هذا يدل بوضوح على أولوية التنزيل والنسخ في قراءة القرآن ومعرفة علومه أولاً، واعتبار الواقع والمصلحة والتاريخ أساس التشريع استناداً إلى أولوية الواقع على النص والمصلحة على الوحي والتاريخ على الحد والحرف ثانياً، مراعاة للفطرة والصبغة واعتباراً للواقع المتجدد وللتدرج في التغيير.

ومثلها وردت دلالات وتحليلات في «من النص إلى الواقع» تخص الوعي

(1) المرجع نفسه: ص 134 - 135.

التاريخي في قناته البشرية الأولى الكتاب وتميزت بالجدة والأهمية كذلك الأمر بالنسبة للقناة الثانية، التجربة النموذجية والمصدر الثاني في الشريعة الإسلامية (السنة) وتخص هذه الدلالات والتحليلات المتن والسند ونقدمها. وذلك انطلاقاً من ظاهرة الترجيح التي تتصل بالأدلة وترتيبها. «وترتيب الأدلة جزء من الاجتهاد من البراءة الأصلية والنفي الأصلي قبل ورود الشرع حتى الأدلة السمعية، الكتاب والسنة أو الأدلة الاجتهادية الجماعية كالإجماع أو الفردية كالمقياس. وقد يأتي الإجماع بعد البراءة الأصلية نظراً لأن النص عرضة للنسخ والاشتباه. ثم يأتي النظر في النص في النهاية. فالأولوية في ترتيب الأدلة للواقع على النص»⁽¹⁾.

يحصل الترجيح في الحديث النبوي من حيث المتن أو السند. والترجيح من حيث السند في الأحاد لا في المتواتر. «ويتم الترجيح في السند بترجيح الأكبر والأعلم والأقرب إلى الرسول والأوعى بإشاراته وبمخارج ألفاظه ومقاصده، والمباشر للرواية، والأكثر رواية والأكثر صحة والأحسن سياقاً، والمتأخر في الزمان، والأسلم لفظاً، والأروع، والأكثر اتفاقاً مع الروايات، والراوي في الحرمين... ويتم الترجيح عن طريق الراوي. فيرجح الأتقن رواية. قوة الحفظ وزيادة الضبط وشدة الاعتناء. وترجح الرواية من غير كتاب على الرواية من كتاب، ويرجح رواية الكبير على الصغير. وأن يكون وقت الرواية بعد البلوغ»⁽²⁾. أما الترجيح من حيث المتن فيحصل بعدة طرق هي: «الترجيح في المتن الأكثر اتفاقاً مع دليل آخر وما عمل به الأئمة. وأن

(1) المرجع نفسه: ص 172.

(2) المرجع نفسه: ص 178 - 179.

يكون نطقاً لا دليلاً وقولاً لا فعلاً، ومقصود به الحكم، والأظهر دلالة، وما صاحبه تفسير الراوي، وما لم يرد على سبب خاص، والمنقول، والإثبات، والتأخر في الخبر، والأحوط، والمبيح. والترجيح في المتن إما يرجع إلى اللفظ أو إلى غير اللفظ، واللفظ إما أن يكون به اختلال في اللفظ فيكون في صفة الحكم أو ما يشهد به الحكم إما يكفي بنفسه وإما لا يكفي⁽¹⁾.

ويكون الترجيح بالنسخ ويكون بحسب اللفظ. في ثنائيات المنظوم وقد يكون بحسب المعنى إذا كان الخبر محكماً أو ظاهراً أو مشكلاً أو مجملاً. «ويكون ترجيح المتن أيضاً حسب المدول مثل الحكم. والاحتياط، والتحرير والإيجاب والإثبات والنفي، وإثبات العتق والأخف والأثقل وعموم البلوى وإيجاب أحد الحكمين، وإثبات الحكم الوضعي ويرجح المتن الذي يجمع بين المنطق والدليل، ويرجح الحكم الذي يبين المختلف فيه. ويرجح الموجب الاحتياط على براءة الذمة أو براءة الذمة على الاحتياط، ثقة بالنفس وبالبداهة وبالبراءة الأصلية وبحب الخير للناس»⁽²⁾. أما الترجيح بحسب الموضوع فلا يقع في أمور الدين إذا كان الدين يعني العقائد. «ويكون خبر الواحد حجة في الأحكام الشرعية التي تحتل النسخ والتبديل وهي من فروع الدين، وحقوق العباد، وما لهم وما عليهم، وما تقوم به مصالحهم العاجلة والمعاملات المباحة المختارة مما يتعلق باكتساب العباد وحق الغير. محل الخبر ما يخص حق الشارع بعقوبة أو بدون عقوبة وما يخص حق الناس ضرورة أو اختياراً أو ندباً، ويرجح ما اتفق مع الموضوع

(1) المرجع نفسه: ص 181.

(2) المرجع نفسه: ص 188.

على ما اختلف معه. فالمهم هو الموضوع أي الفعل في العالم، والتحول من النص إلى الواقع»⁽¹⁾.

لقد وضعت قراءة «من النص إلى الواقع» في «بنية النص» لأسباب النزول وللناسخ والمنسوخ في المصدر الأول للتشريح الإسلامي، ولنقد الحديث النبوي الشريف من حيث المتن والسند في المصدر الثاني (التجربة النموذجية) علم أصول الفقه وهو يعتمد على التنزيل والنسخ ونقد الحديث في متنه وسنده أي في جانب الرواية والدراية كل هذا وضعته القراءة الأصولية في مسار ينطلق من السماء إلى الأرض، فالأرض تسأل والسماء تجيب، ومن الأعلى نحو الأدنى ومن الخلف نحو الأمام، ومن النص على الواقع، ومن النظر إلى العمل، ومن الحرف والحد إلى المصلحة ومن الدين إلى التاريخ، كل هذا يكرس مبدأ أولوية الواقع على النص والمصلحة على الحرف والتاريخ على الدين على عكس ما عرفه علم أصول الفقه التقليدي. وهو منظور جديد في علم أصول الفقه في عصرنا يقوم على منظور جديد معاصر معرفي ومنهجي وفلسفي مستمد من الواقع المعاصر وعلومه ومطالبه وحاجاته وتحدياته، أي طبقاً لروح العصر في إطار تجسيد مشروع التراث وهو علم أصول الفقه، بناء وأساس، والتجديد وهو علم أصول الفقه، مصطلحات ومادة علمية وأمثلة فقهية. و«التراث والتجديد» كتنازل وكنسخ وكاستدلال حر بمختلف أشكاله، وكمقاصد المكلف والنية الفعل لها أهميتها وألويتهما في استنباط الأحكام الشرعية كأدوات وسبل ومصادر في العقل التشريعي المعاصر حيث الموروث والوافد في الواقع الذي لا يعرف إلا التجدد والتدرج في التغيير.

(1) المرجع نفسه: ص 190.

3) الأولوية للاستدلال الحر

لقد عرف الوعي التاريخي في قنواته الأصلية الكتاب والسنة والإجماع قراءة معاصرة تضمّنت كما لاحظنا من قبل عدة دلالات وتحليلات تميّزت بالجدة وبعده إحياءات متناثرة بين ثنايا «بنية النص»، الجزء الأول من كتاب «من النص إلى الواقع» وتعلّق الأمر بالتجربة العامة في ظاهري التنزيل والنسخ، فبرزت أهمية ودور الظاهرتين في فهم الكتاب وتفسيره واكتشاف علومه المختلفة ومن ثم في الشريعة الإسلامية وكيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، خاصة وأن ظاهرة التنزيل مرتبطة بالمكان وظاهرة النسخ مرتبطة بالزمان، والتطور والتغير والتبدل في حياة الإنسان يحدث في الزمان والمكان وكلاهما يشير إلى ضرورة اعتبار الزمان والمكان وأولويتيهما ودورهما في بناء الفقه وأصوله، الأمر الذي يؤكد ضرورة تجديد الفقه وتجديد أصوله طبقاً لروح لعصر وتحدياته في الزمان والمكان. وفي علم أصول الفقه الكلاسيكي كانت الأولوية للموجي وللنصوص الدينية، ولفهم النصوص الدينية على أساس الوحي أولى من الواقع والمصلحة والتاريخ في مستويات الوعي الإنساني، في الوعي التاريخي وفي الوعي العملي وفي الوعي النظري. حتى أن اللجوء إلى التحايل وهو ظاهرة غير مشروعة وسلبية لأنها تقوم على النية السيئة ولذلك «نقد الشارع الرياء، والتظاهر، واختلاف القول عن العمل، والكذب، وتبديل القول، والمحلل... إلخ»⁽¹⁾. وتنتج الحيلة عن عدم تطابق النص وفهم النص وتفسير مع الواقع وعجز الحكم الشرعي القديم عن احتواء الواقع المتغير الحالي، «ولما كان من الصعب تغيير الحكم

(1) المرجع نفسه: ص 527.

أو إنكار الواقع ينشأ التحايل لإعطاء الحكم الشكل، والواقع المضمون. فثبات التشريع وتغير الواقع هو السبب المباشر في التحايل»⁽¹⁾. فعجز الأحكام الشرعية الكلاسيكية والأصول التي بنيت عليها على احتواء مشاكل وتحديات ومطالب وحاجات الواقع يدعو إلى التجديد انطلاقاً من روح العصر وانطلاقاً من قاعدة أولوية الواقع على النص واستثمار دور التنزيل (المكان) ودور النسخ (الزمان) ودور الترجيح في السند والمتن بالإضافة إلى تجديد المادة العلمية والأمثلة الفقهية، والمصطلح في الفقه وأصوله.

ولما كان الوحي الذي جاء بالتنزيل وعرف النسخ وارتبط ولا زال مرتبطاً بالواقع، الواقع يسأل والوحي يجيب ولا فرق بين سؤال الواقع وإجابة الوحي، فإن الوحي يكشف الأخطاء في الواقع ويصححها، ينزل الوحي الجديد على الواقع «ليكشف هذه الأخطاء في تصور العقائد التي تنال من التنزيه ومن حرية الأفعال أي من مبدأي التوحيد والعدل، وكشف الوحي للواقع هنا ليس كشفاً مباشراً بل بالاعتماد على الأساس الثالث وهو العقل من أجل وحدة الوحي والعقل والواقع. فالعقل عنصر متوسط بين الوحي والواقع في حالة الفهم والتصور. يعقل العقل الوحي. ويعقل العقل الواقع، فيحدث التطابق المعرفي بين الوحي والواقع من خلال العقل»⁽²⁾. وصلة النص الديني بالواقع «هو في حقيقة الأمر تأسيس للنظر وتأسيس للعمل. فالوحي نظر مؤسس في الواقع، والواقع وحي مؤسس في النظر»⁽³⁾. ولما كان الخطاب أصل ومعقول أصل واستصحاب حال، حال العقل وحال

(1) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء الأول، ص 28 - 29.

(3) المرجع نفسه: ص 46.

الشرع، و«إذا كان اللفظ هو صيغة الخطاب، والمفهوم هو معناه أو ضلاله فإن المعقول هو الشيء الذي يحيل إليه اللفظ بالرغم من أن الحقل الدلالي للمفهوم والمعقول واحد، وبين المعقول والشيء مختلفان. فالمعقول في عالم الأذهان والشيء في عالم الأعيان. ويبدو أنه في علم أصول الفقه، المعقول واقع، والواقع معقول، وأنا نعيش في عالم يحكمه العقل، وأن الذهن هو مناط المعرفة في حين أن العقل هو مناط الوجود في العالم»⁽¹⁾. إن نظرية الأدلة في علم أصول الفقه تؤكد على دور العقل في التشريع من خلال الفعل الاجتهادي الذي يمثل الاستدلال فيه شكلا من أشكال العملية الاجتهادية، والاستدلال هو الآخر يظهر في عدة أشكال. ففي نظرية الأدلة ثلاثة أدلة: «الأصل، الكتاب والسنة والإجماع، ومعقول الأصل ويتضمن دليل الخطاب والقياس (المعقول)، فإن استصحاب الحال نوعان: (المفهوم) استصحاب حال العقل وهي براءة الذمة وعدم التحول عنها إلا بدليل، واستصحاب حال الشرع وهو استصحاب المسكوت عنه وغياب الدليل. وقد يضاف عدم وجوب الدليل على النفي بل الإثبات وحده. لذلك يعتبر مصدر غير شرعي لأنه قول بلا دليل. والحقيقة أن الدليل الرابع هو مستنبط من بديهة العقل»⁽²⁾. فالعقل مصدر من مصادر التشريع الإسلامي من خلال دوره الاجتهادي في أصل الأدلة ومن خلال معقول الأصل والاستدلال هنا عملية عقلية بحتة ومن خلال استصحاب حال العقل وبراءة الذمة وحتى استصحاب حال الشرع. وهو الأمر الذي يدعو إلى تحليل دور العقل والفهم من الطغيان الشامل للنص الذي عرفه الأصوليون القدماء

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 375.

(2) المرجع نفسه: ص 315.

ورد الاعتبار إلى الاستدلال الحر بمختلف أشكاله تأسيساً لحركة اجتهادية عقلية ولفعل اجتهادي واقعي.

لقد عرف ترتيب الأدلة وهو أحد موضوعات علم أصول الفقه ليس فقط في مقدمات العلم النظرية بل في العلم ذاته ترتيباً تنازلياً. «إذ يعتمد كل أصل على الأصل السابق. فالكتاب هو مصدر الأحكام الأول. وشرعية النسخ تعتمد على أصل الكتاب. وشرعية الإجماع تعتمد على أصل السنة التي تعتمد على أصل الكتاب وشرعية القياس تعتمد على أصل الإجماع الذي يعتمد على أصل السنة التي تعتمد على أصل الكتاب. الحكم من الأصل الأول. والأصل الثاني يخبر عن الأصل الأول وليس حاكماً عليه»⁽¹⁾. هذا الترتيب التنازلي من الكتاب إلى السنة إلى الإجماع إلى القياس والاستدلال بمختلف أشكاله وهو مسار نازل من أعلى نحو الأسفل قلبه «من النص إلى الواقع» إلى مسار صاعد يبدأ بالاجتهاد والقياس والاستدلال ثم الإجماع ثم الوصول إلى السنة وأخيراً القرآن. فإذا كان موضوع الشريعة والتشريع هو البطالة مثلاً أو حقوق المرأة أو انحراف الشباب فإنه يبدأ بفهم الواقع وتفسيره عن طريق الاجتهاد والاستدلال العقلي، ثم ينتقل إلى جمع ومعرفة آراء العلماء والمصلحين في عصره وفي العصور الأخرى لينتقل إلى السنة النبوية الشريفة وأخيراً يُطرح الموضوع على النص القرآني ويقارن جمع المواقف والاجتهادات ويصل إلى الحكم الشرعي بعد العملية الاستقرائية الإحصائية الاستنباطية. ويقول صاحب «من النص إلى الواقع» في الترتيب الجديد الذي يتعاطى معه الفقيه وهو يستنبط الحكم الشرعي من أدلته: «فإذا كان ترتيب القدماء ترتيباً تنازلياً

(1) المرجع نفسه: ص 102.

من النص إلى الواقع فإن ترتيب المحدثين تصاعدي من الواقع إلى النص. فالعقل بقدرته على الاستدلال هو الأصل في التشريع للواقع المعاش. ثم يأتي الإجماع كنوع من الاستدلال الجماعي والتجربة المشتركة لضمان التمييز بين العقل والهوى. وبين المصالح العامة والمصالح الخاصة. ثم تأتي السنة كأصل ثالث وتجربة نموذجية في حياة الشعوب للاهتداء بها قبل أن يشوهها مسار التاريخ. لذلك معظم الحركات الإصلاحية بل والأصولية منها عودا إلى النموذج الأول، المسيحية الأولى أو الخلافة الراشدة أو الاشتراكية الأولى في الثورات المعاصرة. فإن استعصى على العقل الاستدلال، وإن صعب على الإجماع القرار، وإن بعد العهد بالتجربة الأولى والنموذج الأول يمكن الاهتداء بالنص لعله يعطي حدسا أو رؤية تفيد في استدلال العقل على المصالح العامة»⁽¹⁾.

يظهر في هذه الرؤية الجديدة لترتيب الأدلة الأصولية أو الأولوية في النص الأصولي الجديد للواقع على النص، وللمصلحة على الحرف، وللتاريخ على الوحي وللعمل على النظر وللاستدلال الحر في استنباط الأحكام الشرعية. «ويعني الدليل المفضي إلى الحكم من جهة القواعد لا من جهة الأدلة أو الدليل الشرعي على العموم وليس الخصوص مثل الاستدلال الملزوم على اللازم، والسبر والتقسيم وهو حصر الأحكام بين النفي والإثبات وتسمى أحيانا الاستدلال ومسالك العلة»⁽²⁾. ودلالة السياق، وقياس الأولى شائع في علم أصول الدين وأصول الفقه معاً. وأشكال الاستدلال الحر متعددة وهي ليست نصاً ولا إجماعاً ولا قياساً مثل القياس الاقترافي والقياس

(1) المرجع نفسه: ص 102 - 103.

(2) المرجع نفسه: ص 240 - 241.

الاستثنائي، والقياس بالعكس. والاستدلال على فساد الشيء والاستدلال على عدم الحكم. وتدخل العديد من القواعد الفقهية في أشكال الاستدلال الحر مثل عدم إزالة اليقين بالشك والمضرة ترفع، والمشقة تجلب التيسير. «والأخذ بالأخف بأقل ما قيل طبقاً لمعاني اليسر، ورفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار، فالشريعة ليست للتقليد والحصار بل للتحرر والانطلاق، الشريعة عامل موجه للطبيعة نحو مزيد من الاكتمال. والبراءة الأصلية ليست مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع بل أحد طرق الاستدلال الحر. فالأشياء في الأصل على الإباحة. والناس في الأصل أبرياء وهو أساس المباح أي خلو الواقعة من الحكم نظراً لوجود الحكم في الطبيعة، فشرعيته في وجوده فالشريعة تنتهي إلى العالم. تبدأ منه وتعود إليه»⁽¹⁾. كذلك من أشكال الاستدلال الحر دلالة الاقتران وتظم قانون السببية وهو أساس الاستقراء. «والاستدلال بالجزئي على الكلي. وهو قطعي إذا كان كاملاً وظني إن كان ناقصاً. ويسمى أيضاً إلحاق الفرد بالأغلبية. والاستقراء هو تتبع الحكم في مواضعه فيوجد فيها على حالة واحدة حتى يغلب عليها الظن. أنه محل النزاع على تلك الحالة. فالجزئي حامل للكل وليس مناقضاً له. والكلي مجموع الجزئيات ويسمى أيضاً القياس الافتراضي»⁽²⁾. وتخرج عن الأدلة الأصولية والاستدلال الأصولي كل من الرؤية والعصمة والإلهام، الرؤيا فيها الأمان والأحلام والخيال والعقل. والعصمة هي خروج عن منطق الاستدلال وادعاء بغير حجة فهي ليست مصدراً للعلم ولا للتشريع فهي تسلط على العلم والمعرفة. أما الإلهام فهو ذاتي وخاص ولا ضابط له.

(1) المرجع نفسه: ص 242.

(2) المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

ويعتبر الاستحسان أحد أشكال الاستدلال الحر. «هو دليل يعارض القياس الجلي. وهو القياس على أصل مخالف للأصول وعلى موضع الاستحسان. وقد يكون نصاً أو ضرورة أو إجماعاً أو قياساً خفياً. وقد يكون الأخذ بأقوى الدليلين وأوضحهما، وهو ما يدخل في التعارض والترجيح. فهو الأخذ بما ترجح من الدليلين المتعارضين. وهو ترك القياس لدليل أقوى منه. وهو تخصيص العلة وأعم من التخصيص أو المخصوص من القياس بدليل صحيح. وهو ترك أيضاً الطريقة المطردة إلى طريقة غير مطردة لأمر خاص... فالاستحسان يقوم أيضاً على دليل. ولا يعني الوقوع في النسبية، استحسان إنسان ما يستقبه الآخر لأن الطبيعة البشرية واحدة والفعل إنساني. ولا يتعارض الاستحسان مع القياس فكلاهما حكمان، الأول بالذوق والثاني بالعقل»⁽¹⁾. ويظلم إلى الاستحسان الاستنباط والرأي لكونه خروجاً عن النص، ولكون الاستحسان مصدراً ليس خارجاً عن مصادر الشرع فهو شكل من أشكال الاستدلال الحر. «هو الذي يسبق إليه الفهم وما يستحسنه المجتهد بالعقل. هو الحس السليم والفطرة والطبيعة. لا يعني أنه تحكم الهوى أو المصلحة بل الذوق الأخلاقي وهو ليس تشريعاً بل هو اجتهاد. فهو لفظ شرعي وليس بمعنى «من استحسن فقد شرع» والوحي يدعو إلى الاستحسان. فهو دليل داخلي في الحكم وليس دليلاً خارجياً عليه. يقوم على الإحساس الطبيعي والفطرة السليمة. هو أقرب إلى البدهة التي يعتمد عليها كل إنسان قبل القياس الشرعي الاصطناعي المركب هو ما ينقدح في النفس، ولا تسعفه العبارة، ولا يحتاج إلى قياس. ليس «هوساً» بل إحساس فطري

(1) المرجع نفسه: ص 231.

وذوق سليم. هو أقرب إلى الترجيح وتحكيم العقل والذوق. وما ترضاه النفس وما تعافه. ليس الاستحسان منطقاً نظرياً بل ذوقاً فطرياً يؤكد حديث «ما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن»⁽¹⁾. إذا كان الاستحسان يعبر عن الفطرة والطبيعة والذوق عند الإنسان، هذه الطبيعة تمثل مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي واعتبار الفطرة والذوق والطبيعة أساساً للتشريع يعني اعتبار مصالح الإنسان الفردية والاجتماعية في الواقع وبالتالي اعتبار الواقع المعيش في العالم العربي والإسلامي المعاصر بروحه ومشاكله وتحدياته وحاجاته في العملية التشريعية لأن روح العصر القديم حيث نشأ وتكون الموروث القديم لم يعد يفي بمطالب العصر الحاضر للفروق الموجودة بينهما.

ويمثل الاستصحاب نوعاً من النظر العقلي فهو «استصحاب دليل العقل ونفي الحكم قبل ورود الشرع. وهو تحصيل حاصل. فإذا كان العقل لا يحسن ولا يقبح قبل ورود الشرع فمن الطبيعي استصحاب الحال، والبقاء على البراءة الأصلية. مما يدل على أن الأشياء على الإباحة قبل ورود الشرع طبقاً للطبيعة والفطرة. وقد يعني استصحاب الحال البقاء على الحكم حتى يتغير بدليل أي استصحاب حكم الأصل، استصحاب براءة الذمة. كما يعني استصحاب الأصل عند عدم الدليل، وتقدم الجلي على الخفي في القياس، العلم على الظن، والنطق على القياس، وقد يكون الاستصحاب للفعل أي ما هو قائم. فالعقل له مساره الخاص وتمكن شرعيته في تحقيقه على نحو طبيعي»⁽²⁾.

(1) حديث شريف.

(2) المرجع نفسه: ص 233.

ويظهر الاستصحاب في نوعين الأول استصحاب حال العقل في براءة الذمة وهي العبارات واستصحاب حال الإجماع ويتمثل فيما تمّ الاتفاق عليه وما جرت عليه العادة على شرط تطابقه مع براءة الذمة والطبيعة الأصلية. وهو أربعة أوجه هي: استصحاب البراءة الأصلية والبقاء على الفطرة. واستصحاب العموم والمنسوخ، واستصحاب الحكم الشرعي على ثبوته ودوامه، واستصحاب حال لإثبات حكم مبدئي. واستصحاب حكم الحال أربعة أقسام هي: لضرورة عدم ما يزيل الحكم، وتأكد عدم بطريق يوجب العلم أولاً ولعدم الأدلة عن طريق النظر والرأي ثانياً، وقبل النظر والاستدلال ثالثاً، ولإثبات مبدأ رابعاً. واستصحاب الإجماع قد يعني «تطابق الإجماع من عصر إلى عصر فأصبح كاشفاً عن طبيعة بشرية ثابتة بالرغم من الأوضاع الاجتماعية المتغيرة. إطباق الناس واطراد سلوكهم من غير نكير يعني جريان العادة دون إنكار. فالبداية فردية وجماعية. وحكم الناس هو حكم الواقع والطبيعة. وهنا أهمية سؤال الناس لمعرفة حكم الطبيعة البشرية. والأخذ بالأقل وليس بالأكثر طبقاً لقاعدة التيسير. نوع من البراءة الأصلية. فالشريعة سمحة رحبة. تتجه إلى العمل أكثر مما تتجه نحو النظر. وتؤكد حكم الطبيعة البشرية قبل أن تستنبط حكمها من النص»⁽¹⁾. وفي الاستصحاب بنوعيه استصحاب حال العقل أو استصحاب حال الشرع توجيه الشريعة والتشريع بالعقل أو الشرع الذي يعتبر حكم الطبيعة البشرية وبداية العقل وبراءة الذمة قبل استنباط الحكم الشرعي من النص ومنه أولوية الواقع الإنساني والتاريخي والمصلي على النص.

(1) المرجع نفسه: ص 235.

أما الاستصلاح باعتباره أحد أشكال الاستدلال الحر فهو يشمل كل أشكال القياس سواء كان قياساً بأركانه الأربعة، أو كانت أشكال الاستدلال الحر الأخرى. والاستصلاح يدخل في مقاصد الشرع، بحيث وضعت الشريعة ابتداءً ومحافظةً على الضروريات والحاجيات والتحسينات والضروريات هي المقاصد الخمسة وهي: النفس والعقل والقيمة (الدين) والكرامة والثروة الوطنية أو المال العام. «المصلحة أساس التشريع وليست فقط أحد مصادره. الاستصلاح هو جلب المصلحة، والمصلحة هي جلب المنفعة ودفع الضرر وهي من مقاصد الخلق وصلاحه في تحصيل المقاصد. لذلك وضعت القاعدة الأصلية «إن أمور المسلمين محمولة على السداد والصالح حتى يظهر غيره». وهو الاستدلال المرسل أو المسترسل لذلك يدخل أحياناً في مباحث القياس ومسالك العلة والمصالح العامة والمصالح المرسلة. ويقوم القياس الحر في كل أشكاله مثل المصلحة المرسلة والاستصحاب والبراءة الأصلية والعادات والاستقراء، وسد الذرائع، والاستحسان. والأخذ بالأخف أيضاً على المصلحة يثبت النظر المصالح العامة فلا شك عند العقلاء في مراعاة النص للمصلحة العامة والخاصة لأن المصالح العامة حقيقية مثل النص والنص والواقع والاجتهاد شيء واحد... فالواقع أحد جوانب النص ولا يقل (نصية) من النص. كما أن النص لا يقل واقعية من الواقع. وكما أن رفع أجزاء الفعل نفي فإن نفي قبول الفعل يقتضي عدم صحة النص... الحكم المطلوب إثباته يكون عدمياً أو وجودياً ليس فقط طبقاً للنص بل طبقاً للوجود ذاته، إيجاباً في الوجود أو سلباً في العدم»⁽¹⁾. وحتى «المصادر التشريعية أي

(1) المرجع نفسه: ص 494 - 495.

الهامشية تقوم أيضا على المصلحة مثل قول الصحابي والعصمة، عصمة الشريعة أو عصمة الأمة. فالشريعة معصومة وصاحبها معصوم، وحاكمها معصوم، وإمامها معصوم، وأمتها معصومة، حينئذ يكون السؤال: من يضر إذن بمصالح الناس؟⁽¹⁾ ولما كان الاستصلاح يشمل كل أنواع الاستدلال الحر ووضعت الشريعة لأجله ابتداء وللحفاظة على المصلحة واعتبارها أساس التشريع ومنطلق الشريعة، «تقوم الشريعة على بيان وجه الشكر في كل نعمة ووجه الاستمتاع بها مطلقا، وكلاهما أصل في الشريعة عادات أو عبادات. والحقيقة أن حق الله موضوع علم أصول الدين، وحق الإنسان موضوع علم أصول الفقه. وليس لله حقوق منفصلة عن حقوق الإنسان لأن الله غني عن العالمين»⁽²⁾.

إلى جانب الدلالات والتحليلات والإيجاءات الجديدة التي جاء بها «من النص إلى الواقع» في «بنية النص» في الوعي التاريخي وفي الوعي النظري خاصة في باب الاستدلال الحر بمختلف أشكاله، تضمّن المتن الأصولي الجديد المعاصر دلالات وتحليلات وإيجاءات أخرى حول العلة ومسالكها وقوادحها باعتبارها أحد أركان القياس للدور الذي تلعبه في استنباط الحكم الشرعي وتحريك فعل التشريع والشريعة في اتجاه الواقع والمصلحة والتاريخ. والعلة هي الصفة التي يتعلق بها الحكم الشرعي وتختلف عن السبب فالعلة علة الحكم أما السبب علة العلة والعلة عقلية وشرعية وللعلة شروط وهي عبارة عن أوصاف. «وعلل الأحكام أوصاف في الأصل المعلول. هي المصالح إذ لا يكفي أن تكون المصالح مجرد الأحكام الصائبة، والوقوف على المصلحة

(1) المرجع نفسه: ص 495.

(2) - المرجع نفسه: 513.

جزء من التعليل... ويظم الشرط إلى أوصاف العلة... ويجوز أن تكون العلة حكما... وقد تكون العلة صورية، مثل «رهن مشاع» هي كل شيء يتبادر إلى الذهن أو يشاهد في الواقع، يربط بين الأصل والفرع، بين الكل والجزء، بين القصد والفعل، وقد تكون العلة بمعنى الباعث أو الممكن من الشرع أي العلة الغائية وليس بالضرورة العلة الفاعلة أو العلة المادية. والعلة الغائية لها الأولوية على باقي العلل الصورية والمادية والفاعلة. فالعلة الغائية تتفق مع المقاصد مقاصد المكلف ومقاصد الشارع.⁽¹⁾ أما طرق إثبات العلة فهي متعددة مثل النص والإجماع والتنبية وفعل النبي وما يتعلق بالاجتهاد مثل الطرد والدوران والانعكاس، ويبرهن على صحة العلة بنفس طرق إثباتها وترتيب طرق إثبات العلة في القوة والأهمية تنازليا، النص عليها ثم الإيحاء والتنبية إليها، وبعد ذلك الإجماع. وللعلة مجاري تحصر مجاري الاجتهاد تتمثل في ثلاث طرق: تحقيق المناط وهو استنباط العلة من النص والتعرف على النص بواسطة حروف العلة، وهي مهمة الأئمة والقضاة والولاة. وتنقيح المناط الذي يقوم على السبر والتقسيم، السبر إحصاء العلل والتقسيم المقارنة بين العلل وعزلها كليا إلا العلة الفاعلة أو الملائمة للحكم. وتخريج المناط هو استنباط العلة بالرأي من الأصل وهو الاجتهاد القياسي. وتعني الملائمة في العلة تحقيق المصالح حتى يصحّ الحكم. «والأدلة لمعرفة علة الأصل لا تكون إلا سمعية لا مجال فيها للنظر العقلي بل للتحليل اللغوي. أما وجود العلة في الفرع فإنه يحتاج إلى نظر عقلي استقرائي. في حين أن التحليل اللغوي ليس تحليلا آليا لصيغ الخطاب بل تعتمد أيضا على العقل ومناهج الاستنباط.

(1) المرجع نفسه: ص 389 - 390 - 391.

فاللغة جزء من العالم، وليست خطاباً مستقلاً مغلقاً على بنيته الداخلية الخاصة.⁽¹⁾ واستناداً إلى العلة وطرق إثبات صحتها ومجاريها الثلاثة قد يكون القياس صحيحاً كما قد يكون فاسداً بسبب ما يعرف بقوادح العلة وهي سائر الاعتراضات على مسالك العلة وهي كثيرة يمكن حصرها في ثلاثة أنواع الممانعة والمعارضة والمناقضة. فالمعارضة تؤدي إلى تراخي الدليل عن المدلول وتقتصر على شكلانية وصورية الموضوع ويبعد النص عن المصلحة. والممانعة تؤدي إلى التفريق بين الأصل والفرع وإلى وجود الحكم في حادثة دون علة وإلى وجود العلة دون الحكم. أما المناقضة فتؤدي إلى وجود العلة دون الحكم. والاعتراضات الكثيرة هي عبارة عن مسائل جدلية نظرية حاجية لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالفعل بل من صميم أصول الدين.

إن الاهتمام الخاص بالاستدلال الحر وأشكاله المختلفة في محاولة إعادة بناء أصول الفقه في جانب الوعي النظري، وإعطائه الأولوية والأهمية في التشريع من خلال إعطاء الاعتبار كل الاعتبار لأشكال الاستدلال الحر مثل الاستحسان والاستصلاح والاستصحاب، والبراءة الأصلية والعادات والاستقراء وسد الذرائع، والأخذ بالأخف وغيرها. كل ذلك مراعاة للمصلحة الخاصة والعامة، واعتبار المصلحة أساس التشريع وهي من حيث التشريع لا تختلف عن النص فهي والنص وجهان لحقيقة واحدة. والمصلحة تتحقق في الواقع. ومصالح وحاجات الواقع المعاصر في العالم العربي والإسلامي هي أصل التشريع ومصدر الأحكام الشرعية بدون منازع لأن حاجات ومصالح الزمن الماضي الذي نشأ وتكوّن فيه أصول الفقه القديم لم تعد تنفي بأغراض

(1) المرجع نفسه: ص 400.

العصر الحاضر وواقعه التي تجدد ولا زال متجددا باستمرار، هذا التجديد الذي يحتم تغيير الفقه وأصوله طبقاً لروح العصر لأجل قيام نهضة تخلص الحياة الإسلامية من الجمود «ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة الإسلامية على غير منهج أو بانفعال عام بالإسلام أو بالأشغال بالجزئيات دون النظر إلى مقاصد الدين الكلية. فلا بد أن تقوم هذه النهضة على منهج أصولي مقدر، علماً بأن منهج أصول الفقه الذي ورثناه بطبيعة نشأته بعيداً عن واقع الحياة العامة وبتأثره بالمنطق الصوري وبالنزعة الإسلامية المحافظة والميالة نحو الضبط والتي جعلته ضيقاً لا يفي بحاجتنا اليوم ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة»⁽¹⁾.

4) الأولوية لتطوير مقاصد المكلف والنية والفعل وإبراز أهمية المباح

إن الدلالات والإيحاءات والتحليلات المتميزة بالجدة لم تقتصر على الوعي التاريخي من خلال ظاهري التنزيل والنسخ ونقد المتن ونقد السند ولم تقتصر على الوعي النظري من خلال إبراز أهمية ودور الاستدلال الحر بمختلف أشكاله بل شملت كذلك الوعي العملي وتمثله المقاصد والأحكام، مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف، وبنية الوعي العملي تتحدد من انتقال الوحي ممثلاً في المصادر الأربعة للشرع عبر التاريخ وتشكل الوعي التاريخي يقوم العقل بفهمه بواسطة مباحث اللغة ومبادئها وبالمصلحة بواسطة إحصاء الواقع في الوعي النظري وفي هذه

(1) حسن الترابي: تجديد الفكر الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، الطبعة الثانية، سنة 1987، ص 67.

الحالة يكون الوحي جاهزا للتنفيذ والتطبيق والدخول في العالم وفي الواقع والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. «ويتكون الوعي العملي من قسمين: المقاصد والأحكام. المقاصد هي الأهداف العامة للشريعة. فالشريعة ليست علة فاعلة للقهر أو علة صورة للشكل والنص أو علة مادية آلية للتنفيذ والتحقيق بل هي علة غائية، تهدف إلى تحقيق مقاصد عامة لا يختلف عليها الأفراد والشعوب ولا تتغير بتغير الزمان والمكان. وهي الثوابت في الدين. أما الأحكام فهي تحويل هذه المقاصد إلى تحقيقات عملية في الأفراد والمجتمعات، تحويل القصد إلى فعل والنية إلى سلوك»⁽¹⁾.

ومقاصد الشارع أربعة هي: وضع الشريعة ابتداء ووضع الشريعة للإحكام ووضع الشريعة للتكليف ووضع الشريعة للأمثال. «المقاصد جزء من بنية رباعية يقوم عليها أصول الفقه مع الأحكام. المقاصد هي الغايات والأحكام هي الأفعال. ولا تتحقق الغايات إلا بالأفعال. وتأتي المقاصد في الترتيب بعد الأحكام وإن كانت من حيث الأهمية تأتي قبلها. أي مقاصد الأفعال. الفعل البدائية، والقصد النهائية. ومع ذلك فالمقاصد أهم من الأحكام من حيث الكم أكثر من ثلاثة أضعافها. وهي بنية رباعية جزئية تدخل في بنية رباعية كلية للعلم: الأحكام والمقاصد والأدلة والاجتهاد. الأحكام هي أنماط الفعل ونماذج السلوك والمقاصد الأهداف والغايات. «الأدلة مصادر الأحكام والمقاصد. وهي الأدلة الشرعية خاصة الدليلان النصيان، الكتاب والسنة. والاجتهاد طرق استنباط الأحكام والمقاصد من الأدلة»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 484.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 303.

أما وضع الشريعة ابتداء فالسبب مبدأى أو العلة الغائية. ووضع الشريعة للإفهام، لفهمها وإدراكها وليس بفرضها بالجبر والإكراه ووضع الشريعة للتكليف لكي تتحقق بالفعل في الواقع وتتحول من نظر إلى عمل ومن وحي إلى واقع. وأخيرا وضع الشريعة للتكليف أي للطاعة لكي تتحول إلى طبيعة ثانية تساوي الفطرة. ويتغير ترتيب مراتب المقاصد في التدرج «من الأساس إلى التحقق، ومن الحفر إلى البناء ومن التأسيس إلى التكوين، وأهمها مقاصد الشريعة للامتثال أي الطاعة بالإرادة الحرة بعيدا عن الهوى والحظوظ والكرامات. ثم توضع للتكليف أي التنفيذ. ثم توضع الشريعة للمصالح العامة ابتداء. وأخيرا توضع الشريعة للإحكام والأمر كذلك أيضا من حيث عدد المسائل»⁽¹⁾.

واعتبار المصلحة أساس التشريع يعني أن «الشريعة قد وضعت لمصالح العباد وهو فيها مثل أصول العقيدة. وقد تمّ استقراء هذا الأصل من جزئيات الشريعة فهو أصل استقرائي أي أصل عقلي وواقعي، استنباطي واستقرائي... ليست المصلحة فقط أساس التشريع بل هي أساس الوجود كله... وتقوم مصادر الشرع كلها المتفق عليها أو المختلف عليها على مصدر واحد هو المصلحة باعتبارها المصدر الأول للتشريع. فالكتاب يقوم على المصلحة. والنص أقوى الأدلة ويدل عليها النص الأول إجمالا وتفصيلاً»⁽²⁾.

تتدرج المقاصد في وضع الشريعة ابتداء نحو ثلاثة مراتب: ضروريات وحاجيات وتحسينات أما الضروريات فهي خمس النفس والعقل والدين

(1) المرجع نفسه: ص 305.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 486 - 487 - 488.

والعرض والمال، وتقوم عليها الحياة، الحاجيات وهي أقل في الدرجة من الضروريات لكن لا يمكن الاستغناء عنها لأنها تتعلق بالمأكل والملبس والمسكن. أما التحسينات وهو مستوى أقل من الحاجيات ويتعلق بالكفايات مثل الطعام الجيد والمسكن الراقي والألبسة الفاخرة وغيرها. وذلك وفق مستوى الدخل والتركيب الطبقي للمجتمع كواقع وليس كمبدأ. «والضرورات الخمس عند القدماء، الدين والنفس والنسل والمال والعقل في حاجة إلى إعادة ترتيب، الترتيب القديم يبدأ بالدين في حين أن الدين لا يُدرك إلا بالعقل والعقل لا يكون إلا عند الأحياء ومن ثم يبدأ الترتيب الطبيعي بالحياة التي يشارك فيها المؤمن والكافر. الحياة هبة من الشارع وصفة له، شرط العلم والقدرة. والنسل مع الحياة وليس إحدى الضروريات الخمس لأنه استمرار لها»⁽¹⁾. إذن فالضروريات الخمس في الترتيب الجديد هي: الحياة والعقل والدين والعرض والمال والعام والثروة الوطنية، والمقاصد والمصالح والمفاسد أمور دنيوية تجريبية من صميم أصول الفقه أما الغيبات فهي من اختصاص أصول الدين.

وفي مقابل مقاصد الشارع تقوم مقاصد المكلف وهي أقل موضوعات أصول الفقه كمّا لكنها أكبرها أهمية ودورا. ومثلما نجد لدى الشارع المقاصد نجد عند المكلف أيضا النية والمقصد، وكما أن صحة الأحكام الشرعية في مقاصدها كذلك صحة أفعال المكلفين في مقاصدهم.؟ «ويكون الفعل شرعيا في حالة اتفاق القصدين، قصد الشارع وقصد المكلف، نوع من التوحيد الفعلي بين المقصدين»⁽²⁾. وفي إطار تطابق القصدين، الشارع

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 309.

(2) المرجع نفسه: ص 323.

والمكلف فقصد الشارع من المكلف «أن يكون قصده في العمل موافقا لقصده في التشريع. وهو معنى دخول المكلف في الأسباب وكل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة. وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل. فالتكليف من جهة القصد قبل أن يكون من جهة الفعل باستثناء أفعال الإكراه. ولا يتعارض قصد الشريعة مع الحسن والقبح العقليين ونظرا لاتفاق العقل والنص والمصلحة... وهذا هو معنى الاستخلاف وأن آدم خليفة في الأرض. إن عظمة القصد الكلي هو في اتجاهه في القصد الجزئي. وعظمة القصد الجزئي هي في قدرته على الدخول إلى القصد الكلي جعل نفسه امتدادا له»⁽¹⁾.

ولما كان الشرع قائما على التطابق بين قصد الشارع وقصد المكلف فقد يكون الفعل فيه مصلحة للذات ومضرة للغير لذا «شرط فعل المكلف أن يحقق مصلحة النفس دون الإضرار بالغير عن قصد. فلا يكفي التطابق بين قصد المكلف وقصد الشارع بل يلزم أيضا التطابق بين قصد المكلف ومصلحة الآخر والصالح في العالم ضد الإفساد في الأرض وفي نفس الوقت لا يجوز القيام بمصالح الغير العينية إلا عند الضرورة بعد القيام بمصالح النفس أولا. وإن كانت هناك مشقة سقطت عنه إذا كانت مصلحة خاصة، أو ترجيح المصلحة الأكثر على المفسدة الأقل. وحقوق الله لا خيرة فيها للمكلف مثل العبادات والجنايات، وحقوق العبد له فيها الخيرة مثل الحاجات. فالمصالح ميدان الضرورة والحرية»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 519 - 520.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 323 - 324.

وإذا كان العمل قد ورد في النص وحث عليه الوحي، ورد في النص بصيغ لغوية مختلفة جعلت منه مسؤولية فردية وجماعية باعتباره اجتهادا وكذا وسعيا في الصالح وفي الخير وتطبيقا للعلم وأفضل الأعمال أدومها وإن كانت قليلة وتأسيس العمل في النص على النية، «فالنية شرط صحة الفعل فعلا أم تركا باستثناء السهو والنسيان والأفعال غير القصدية. والنية هي القصد والعمد. والمقاصد في التصرفات في العادات والعبادات... ويتعلق القصد بجلب المصلحة ودفع المفسدة... العمل إذن هو العمل المنتج الفعال في الأرض. فالإصلاح والإفساد في الأرض وليس فقط للنفس، في الدنيا وفي العالم في هذا الزمان وليس توقعا في دنيا أخرى، وعالم مغاير وفي زمان بديل حتى ولو كان الخلود كله. وهناك مسؤولية فردية عن الفعل الفردي ومسؤولية جماعية عن الفعل الجماعي، بل ومسؤولية تاريخية عن تراكم الأفكار الفردية والجماعية في التاريخ»⁽¹⁾. ولما كان العمل فرديا وجماعيا فذلك هو عمل الأمم والشعوب والأقوام الذي يتحوّل فيما بعد إلى حضارة وتاريخ، العمل يصير موروثا عن السابقين ومخزونا لخلفهم. «والعمل ليس فقط «العمل الإسلامي» للأفراد والجماعات بل هو أيضا عمل كل الشعوب والأقوام، عمل البشرية جمعاء. فالعقل هاد للناس بصرف النظر عن الوحي. ومن أتاهم الوحي بالإضافة إلى العقل فإنهم يحملون التبعة مرتين، وعليهم مسؤولية مزدوجة في حين أن الذين أعملوا العقل عليهم تبعة واحدة، ويحملون مسؤولية واحدة، مسؤولية الخلق والتكليف الذاتي الطوعي»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 523 - 524 - 525 - 526.

(2) المرجع نفسه: ص 527.

وما دام العمل مؤسساً على النية فقد تتسرب إلى النية الحيلة وسوء النية و«التحايل هو إسقاط حكم بظاهر مشروع أو غير مشروع فينقلب قصد الشارع إلى قصد مضاد. والمقاصد مطلقة لا تنقلب إلى نقيضها فالحيل بهذا المعنى غير مشروعة ومفوتة للمصالح المقصودة للشرع. الحيل باطلة شرعاً مثل حيل المرائين والمنافقين... والحقيقة أن مقاصد الشرع واضحة وضوحاً أصلياً لا اشتباه فيه. وعلل الأحكام واضحة بيّنة. والتحيل هو تغلب الأهواء والحطوط الذاتية على المقاصد والمصالح الموضوعية وبالتالي القضاء على وضعية الشريعة»⁽¹⁾. وسوء النية أو التحايل «ناتج عن عدم مطابقة النص مع الواقع، وعدم قدرة الحكم الشرعي القديم احتواء الواقع المتغير الحالي ولما كان من الصعب تغيير الحكم أو إنكار الواقع ينشأ التحايل لإعطاء الحكم الشكل، والواقع مضمون، فثبات التشريع وتغير الواقع هو السبب المباشر في التحايل... وسوء النية أو التحايل هو أحد أسباب الوقوع في ازدواجية الشخصية بين الداخل والخارج، بين النية والعمل»⁽²⁾.

ليرقم القدماء بتحليل عقبات الفعل لأن الفعل عندهم كان مجرداً من العقبات وهو الذي أشار إليه النص وليس العمل المجسد في الحياة اليومية لكن العمل «يتحقق في العالم، قبله النية وبعده المحيط، والمحيط ليس موافقاً بالضرورة لأن العالم لا سيطرة للإنسان على كل عوامله. وهنا تنشأ العقبات المانعة من الفعل وهي نوعان وهمية وفعلية والوهمية نوعان: إرادة إلهية والإرادة الطبيعية»⁽³⁾. وفي مقابل العقبات الوهمية والفعلية،

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 324.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 527 - 528.

(3) المرجع نفسه، ص 529.

الوهمية الإلهية وهي موضوع أصول الدين وطبيعية تتمثل في قوانين الطبيعة والعمل مطالب بالتكيف معها لا تغييرها. والفعلية وهي اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية وهي من إنتاج الإنسان، في مقابل العقوبات تقوم المقاومة بأساليب متعددة وهي سلبية وإيجابية. السرية والعننية، المسلحة وغير المسلحة «لم يبق إلا المقاومة العننية الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، والبرهان في إطار الشرعي وكما تسمح به قوانين البلاد من حرية الرأي التي تكفلها القوانين والدساتير القائمة، والجمعيات الأهلية، ومراكز الأبحاث، والجامعات، والنشر، وصحافة المعارضة هذا على الأمد القصير، أما على الأمد الطويل لإعادة بناء الثقافة الوطنية بعنصرها الموروث والوافد كثقافة للمقاومة»⁽¹⁾.

لا يكفي تطابق مقاصد الشارع مع مقاصد المكلف لوضعية الشريعة، «فأله والفرد والأمة ثلاثة أطراف في المقاصد. مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الأمة ومقاصد واحدة. فإذا كانت الضروريات الخمس لب المقاصد، وضع الشريعة ابتداء، الحياة والعقل والقيمة الثابتة والكرامة والثورة الوطنية فإنها يمكن أن يكون حاملا للأهداف القومية التي تعطي النظم السياسية شرعيتها إذا ما قامت بتحقيقها ويلتقي عليها الإسلاميون لأنها مقاصد الشريعة والعلمانيون لأنها مقاصد الأمة»⁽²⁾. وبناء على ما سبق «لا يكفي رصد مقاصد الشريعة كما عرضها القدماء وبلورها الشاطبي بل تحتاج إلى ربطها بأهداف الأمة كما يفعل المحدثون. مقاصد الشارع ومقاصد

(1) المرجع نفسه: ص 531.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، علوم، ص 324.

المكلف يحتاجان إلى طرف ثالث، أهداف الأمة. ويكون تطبيق الشريعة ليس فقط عن طريق تطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف بل بتطابق مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأهداف الأمة⁽¹⁾. ففي خضم الشعور المطلوب بالزمان وأولوية القديم على الجديد والماضي على الحاضر والمستقبل توجد سبعة تحديات راهنة تواجهها الأمة العربية والإسلامية طبقاً لفقهاء المصالح والأولويات هي: تحرير الأرض من الاحتلال وفي مقدمتها فلسطين، وتحرير المواطن من الاستبداد والقهر السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وتحقيق العدالة الاجتماعية والحفاظ على الوحدة ضد التجزئة، وتحقيق التنمية المستقلة من كل تبعية حماية للاستقلال السياسي. وحشد الجماهير وتجنيد الناس لأخذ مصيرهم بأيديهم والدفاع عن الهوية ضد التغريب وضد الانبهار بالآخر ونسيان الذات... وآليات التحدي متوفرة والأمة قادرة، و«المهم هو فك حصار الزمن بين الماضي والحاضر والمستقبل وإخراج وعي الأمة من هذا الحصار. والمهم أيضاً فك حصار الحكومات بين الضغط الخارجي والغليان الداخلي. والمهم أولاً وأخيراً فك الحصار عن النفس وإرجاعها إلى مسار الزمن دون ثقة زائدة بالماضي أو انبهار بالمستقبل وتوقف في الزمن الحاضر»⁽²⁾.

في الوعي العملي تمّ توسيع وتطوير مقاصد المكلف من خلال إبراز أهمية ودور النية والفعل، النية وما يلزمها والفعل وما يتطلبه. وبالنسبة لأحكام التكليف فقد تمّ إبراز طبيعة المباح وأهميته، انطلاقاً من «أحكام

(1) المرجع نفسه: ص 328.

(2) المرجع نفسه: ص 488.

التكليف فهي ثمرة علم أصول الفقه. وهي خمس أيضا اثنان في الحد الأقصى إيجابا وسلبا وهو الواجب والمحذور، الفعل المطلق بين الأمر والنهي، الفعل والترك ازدهار للطبيعة وكما لها بالفعل وحماية لها وجودا ونماء بالترك. وهناك اثنان بين الفعل والترك اختيارا من الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك وهما المندوب والمكروه إفساحا للمنافسة في الخير. فالسابقون السابقون. وأخيرا هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار منطقة الفعل الطبيعي الذي توجد شرعيته في داخله وليس في خارجه وهو المباح. فالطبيعة بما تمثله من براءة قادرة على أن تفعل دون احتراز أو احتياط وحتى لا تصبح الشريعة مغلفة لكل شيء، مغطية لكل فعل. الشريعة تنظيم للطبيعة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف»⁽¹⁾.

والمباح ليس فعلا طبيعيا فقط بل هو فعل شرعي لأن الشرع تأكيد للطبيعة، «لذلك لا يمكن إنكار المباح بدعوى أن المباح هو ترك الحرام وبالتالي فهو واجب لأن الأحكام الخمسة ليست موضوعا للاستدلالات العقلية وأشكال القضايا بل هي أنماط للسلوك الطبيعي. المباح له شرعيته الخاصة لا يُردُّ إلى ما هو أعلى منه مثل المندوب أو الواجب ولا إلى ما هو أقل منه مثل المكروه والمحذور. هو حكم شرعي وليس وسيلة لحكم شرعي آخر يكون إطارا مرجعيا له. لا يوجد في فعل عيني بل هو اتجاه إيجابي من العالم وثقة بسلوك الإنسان الطبيعي فيه»⁽²⁾. ويظهر المباح في أربعة أقسام هي: أن يكون خادما لفعل أو خادما لترك أو مخير بين الفعل والترك أو لا يكون يخدم

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، مفكرون، ص 64.

(2) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الثاني، ص 578.

شيئاً. والمباح عبارة عن حظ المكلف وإن خرج عن ذلك كان أمراً آخر. وإذا كان المباح واقعاً بين اثنين ملزمين واثنين تخييرين في توسطها. فقد تكون هناك مرتبة متوسطة بين الحلال والحرام هي مرتبة العفو مثل أحكام التكليف الأخرى. «والعفو مرتبة قد يصعب إدخالها في النسق الخماسي لأحكام التكليف كمستوى مستقل للسلوك، ولكنها تدخل في دائرة المباح. وهو مرتبة متوسطة بين أحكام الشرع للتخفيف من حدة التقنين في السلوك البشري. وهي مرتبطة بأصل شرعي وهو جواز خلو الواقع أفعال الناس من الأحكام الشرعية... إنما يدل على أن شعار أن الشريعة سمحاء يجد له ما يؤكد في المباح وفي صياغاته المختلفة مثل رفع الحرج، والعفو. فالشريعة لم تأت للتضييق على الطبيعة بل لإكمالها. وتحويل نسق الضرورة إلى نسق الحرية»⁽¹⁾.

إنّ الدلالات الجديدة ارتبطت أساساً بمستويات الوعي في علم أصول الفقه باعتباره تجارب شعورية وخبرات إنسانية نشأت في التاريخ وفي العقل وفي الواقع. ففي الوعي التاريخي وفي المصدر الأول تبلورت أهمية ودور وأولوية المكان المرتبط بأسباب النزول والزمان المرتبط بالناسخ والمنسوخ. وفي المصدر الثاني تبلور نقد المتن ونقد السند في اتجاه دقة وضبط الدراية والرواية وتوجيه ذلك نحو الواقع لخدمته تحقيقاً لمصالح الناس الفردية والجماعية. وفي الوعي النظري تبلورت أهمية وأولوية الاستدلال الحر بمختلف أشكاله، في الاستحسان والاستصحاب والاستصلاح والقياس ومسالك العلة وقوادحها تحريراً للعقل من ربة النص وقهر النص وتوجيهها

(1) المرجع نفسه: ص 583.

له للانتقال من المصلحة والواقع ومراعاة ذلك في استنباط الأحكام الشرعية والاستدلال عليها، وفي الفعل التشريعي. أما في الوعي العملي لقد تمّ تطوير مقاصد الشارع من خلال قراءتها قراءة جديدة طبقاً لروح العصر العلمية والعملية، وإعادة ترتيب المقاصد وربطها بأهداف الأمة وتحدياتها الراهنة. وتوسيع مجال المباح وربطه بمرتبة العفو. وتضمنت المحاولة في «من النص إلى الواقع» عدة دلالات وتحليلات جديدة متناثرة في «تكوين النص» وفي «بنية النص» الهدف منها إعادة قراءة وصياغة وبناء علم أصول الفقه من منظور معاصر وطبقاً لروح العصر على مبدأ أولوية الواقع على النص والمصلحة على الحرف والنظر على العمل والتاريخ على الوحي لتحقيق مصالح الناس الفردية والجماعية وللتوحيد بين الوحي والعقل والواقع في التاريخ.

الفصل الخامس

منطق الفقه الإسلامي في « التراث والتجديد » بين الظواهرية والتأويلية⁽¹⁾

مقدمة

«من النص إلى الواقع» مصنف في أصول الفقه الإسلامي معاصر في جزأين: «تكوين النص» و«بنية النص» للمفكر «حسن حنفي» صاحب مشروع «التراث والتجديد» الذي يشتغل على الجبهات الثلاث، جبهة التراث، تراث الأنا والآخر، وجبهة الوافد في القديم وفي الحديث وفي عصرنا، وجبهة الواقع وتحدياته، في الجبهة الأولى ويسمينا «موقفنا من التراث القديم» يجتهد المشروع لتقديم محاولة لإعادة بناء التراث الفكري الديني والعلمي والفلسفي وفق منظور جديد معاصر يرتبط فيه الماضي بالحاضر لبناء مستقبل واعد، ومنه جاءت محاولة إعادة بناء فلسفة التشريع الإسلامي في عصرنا حسب ما يقتضيه العصر وتتطلبه ظروفه وأحواله، وهو الأمر نفسه جرى مع سائر

(1) بقلم: الدكتور جيلالي بوبكر أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر.

العلوم التراثية الإسلامية العقلية والعقلية والعقلية، وعلم أصول الفقه نقلي عقلي.

اتسمت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في «التراث والتجديد» بالعمق والجدة والثراء والجرأة، لما تضمنته من دلالات وإحياءات مهمة، ولما بحتة وعالجته من متون أصولية كثيرة ومختلفة عبر تاريخ أصول الفقه الإسلامي، وللتعدد والتنوع في المناهج المتبعة القديمة والمعاصرة، وللمرجعيات الفكرية والعلمية التي ارتكزت عليها، وللنتائج الهامة التي توصلت إليها وفي مقدمتها طرق باب علم أصول الفقه في عصرنا هذا الباب الذي أغلق مع الشافعي في كتابه «الرسالة» وأحكم غلقه مع الشاطبي في «الموافقات».

عرفت محاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المتن الأصولي المعاصر «من النص إلى الواقع» عدة مناهج فكرية وعلمية وفلسفية ولغوية، منها المنهج الفينومينولوجي والمنهج التأويلي، ويمثل التأويل الذي استخدمه «التراث والتجديد» في إعادة هيكلة أصول التشريع الإسلامي وسيلة مهمة استخدمها الفكر الإنساني منذ القديم كما استخدمها الفكر العربي الإسلامي القديم والحديث، ويتعرض الفكر العربي المعاصر لظاهرة التأويل كإشكالية وكمنهج من خلال الموروث والوافد في التعاطي مع النص ومع الذات ومع العلاقات بين الذات ومع الطبيعة ومع الزمان أو التاريخ، والغاية «من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، ص 78.

وبومضة إسقاطية للتأويل كإشكالية وكمنهج على النص الأصولي المعاصر في «تكوين النص» وفي «بنية النص» نجد الفينومينولوجيا ونجد التأويل يتأسس عليهما «من النص إلى الواقع» من منظور معاصر يراعي حضارة العصر الراهن وواقعه وتحدياته وأوضاعه ومطالبه.

1) المرجعية الظاهرية

على الرغم من أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يؤكد على أن النص الأصولي القديم أو الحديث هو عبارة عن تجربة شعورية حيّة لدى صاحبه ويؤكد أن التحليلات الشعورية ليست جديدة على الفكر الإسلامي وتراثه القديم ويظهر ذلك في أسلوب التعبير باستخدام ضمير المتكلم المفرد وفي تقسيم القدماء للكلام إلى ظاهري خارجي ونفسي داخلي. كما يؤكد بوضوح أن «الكوجيتو الفينومينولوجي» يسعى إلى تحريك الجوهر وإزاحته خارج ذاته في الوقت الذي يقدم الكوجيتو الديكارتي نفسه على أنه جوهر قائم بذاته وأن «المنهج الظاهراتي قد يكون أكمل المناهج لأنه يبدأ من التجربة الحيّة التي تتكون في الواقع وكما عرض هوسرل في «التجربة والحكم» وفي نفس الوقت يصف الماهيات المستقلة ويتجه نحو المعاني كما أنه يحلل لغة الخطاب. فالفكر وكما وضع في الهيرمنيوطيقا»⁽¹⁾. نجد الفكر يعتبر التحليل الشعوري ليس وافداً من الخارج، ويعترض على الموقف الذي يردّ المنهج الظاهراتي المتبع من قبل المثقفين والمفكرين المعاصرين في العالم العربي والإسلامي إلى

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، تكوين النص، مركز الكاب للنشر، القاهرة، مصر، ط 1، 2004، ص 11.

الثقافة الغربية الوافدة. ففي «من النص إلى الواقع» وهو يقوم على التحليل الظاهراتي ويستخدم منهج تحليل الخبرات يرى صاحبه أن الأساس الظاهراتي ومنهج تحليل الخبرات استمرار للموروث الداخلي ليس فقط في علم أصول الفقه بل في التراث ككل.

فالتحليل الشعوري مستوى من المستويات التحليل يمثل منظورا من منظورات عدة كلها ممكنة لقراءة التراث وإعادة صياغته وبناءه، ويظهر دور الشعور وبوضوح في علم أصول الفقه في تركيبته الثلاثية في الوعي التاريخي أولا وهو تحليل لشعور الراوي ومناهج النقل التاريخي، والمتواتر والآحاد وارتباط صحة الرواية بدرجة السمع والحفظ والأداء وهي تجليات الشعور الحسية. وفي الوعي النظري ثانياً وتتمثل في مباحث اللغة والمعنى وهي مرتبطة بشعور المجتهد فتحليلات اللغة أو المنطق في العلة وغيرها كلها تحليلات شعورية وفي الوعي العملي ثالثاً ويتمثل في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وفي أحكام الوضع وأحكام التكليف والأمر هنا يرتبط كذلك بشعور الشارع وبشعور المكلف الذي يدير الفعل انطلاقاً من اعتباره سلوكاً وقصداً ونية. و«يبدو الوحي كله وكأنه تحليل لشعور الشارع وأنه قائم على مقاصد الحياة الكلية وكأن الشارع هو شعور عام يخاطب شعوراً فردياً هو شعور المكلف، فالشعور إذن مستوى خصب لتحليل المادة الأصولية ولو أنه متخف وراء المادة التقليدية. بل إن مادة الأصول وهي الأمثلة الفقهية لا تتعدى كونها مواقف إنسانية خالصة تظهر في مشكلات الفرد والجماعة. فهي ليست فروضاً مجردة ولو أن البعض منها كذلك: كما أنها ليست أشياء طبيعية مصمتة بل هي مواقف حيّة تحدث في الحياة اليومية. والإشكال الفقهي إن هو إلا حل

لهذه الأزمة وعلاقة المفتي بالمستفتي هي أيضاً في نهاية الأمر علاقة شعور بشعور»⁽¹⁾.

ويتجلى الشعور وتتجلى التحليلات الشعورية ظاهرة أو متخفية في علم أصول الدين، ففي المنزل بين المنزلتين مثلاً يظهر الشعور هو أساس الفعل. فالمادة في أصول الدين لن تأخذ دلالتها إلا إذا صارت مادة شعورية وعادت إلى مصدرها في الشعور. ويتجلى الشعور في علوم الحكمة في النقل والترجمة والشرح بين شعور الناقل وشعور المنقول عنه. فإخوان الصفا مثلاً «زادوا قسم النفسيات لتعلن صراحة عن عالم النفس، وهو عالم الشعور باللغة، والنص الديني نفسه أصبح عند الفلاسفة بعدا للشعور بتأويله كصورة فنية مهمتها الإيحاء والتأثير في النفوس»⁽²⁾. وتجلى الشعور بوضوح في التصوف كأحوال نفسية يعيشها الصوفي مع ذاته ومع غيره، والنص الديني ذاته تكون في الشعور عند الذات الإلهية وعند الرسول وعند الناس. والشعور كذلك جزء من حياتنا المعاصرة في صلتنا بالثقافات خاصة الثقافة الأوربية المعاصرة، الأمر الذي جعل «التراث والتجديد» يقوم على هذا المستوى الحديث للتحليل وهو المستوى الظاهراتي الذي يطبع فكر «حسن حنفي» ككل ومشروعه «التراث والتجديد» ومحاولته إعادة بناء أصول الفقه رغم بحثه عن مصادر له في التراث الموروث.

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 5، سنة 2002، ص 133.

(2) المرجع نفسه: ص 135.

(2) المرجعية الفيلولوجية

لقد اهتم القدماء من المفكرين المسلمين بدراسة اللغة وكانت تسمى عندهم «علم اللسان»، و«لعل مصطلح «علم اللسان» كما عرض له الفيلسوف العربي أبو نصر الفارابي (ت339هـ)... يعد من أقدم المصطلحات في تاريخ الفكر اللغوي العربي بل الفكر اللغوي الإنساني في الدلالة على دراسة اللغة الإنسانية دراسة علمية بهدف الوصول إلى قوانين عامة تخضع لها هذه اللغات وذلك من خلال فحص وتحليل المادة اللغوية للغة معينة أو لعدة لغات، وهو مفهوم عرفه التراث العربي قبل أن يعرف العرب في العصر الحديث مفهوم الدراسة العلمية للغة، وينقلونه عن الغرب يقرون كما عرض الفارابي لا من القدماء ولا من المحدثين»⁽¹⁾. فالأساس اللغوي في مشروع «التراث والتجديد» وفي محاولة بناء أصول الفقه في «من النص إلى الواقع» تعكسه اهتمامات القدماء بعلوم اللسان والذي أدى إلى تطوير علوم اللغة العربية والعلوم التي تتصل بها، كما تعكسه التطورات التي شهدتها علوم اللغة ومناهجها في عصرنا وهي فروع كثيرة، فيلولوجيا، وعلم تاريخ اللغة، وعلم الأصوات والمرفولوجيا وهو علم الصرف وعلم النحو وعلم الدلالة، وعلم اللهجات وغيرها والفيلولوجيا أو فقه اللغة في عصرنا في الدراسات الأوربية الحديثة «دراسة لغة أو لغات من حيث قواعدها وتاريخ أديها ونقد نصوصها. دراسة الحياة العقلية ومنتجاتها على العموم في أمة ما أو طائفة من الأمم»⁽²⁾. صار هذا التطور في علوم اللغة

(1) حلمي خليل: مقدمة لدراسة فقه اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، سنة 2003، ص 40.

(2) المرجع نفسه: ص 87.

وفروع كل علم يمثل مرجعية البحوث والدراسات في مشروع «التراث والتجديد»، التراث من خلال اللغة العربية وعلومها قديماً وحديثاً والتجديد يتعلق بما وصلت إليه علوم اللغة من تطور في دراسة الصوت، واللفظ، والحرف، والدلالة والمعجمية واللهجات والكتابة والجغرافيا اللغوية والاجتماع اللغوي والأسلوب وأمراض الكلام وغيرها.

ويتحدد الأساس اللغوي في «التراث والتجديد» عامة وفي محاولة إعادة بناء أصول الفقه ومنهجها خاصة وباعتبارها جزءاً من المشروع ككل من خلال مناهج وطرق التجديد، ويعتبر منهج التجديد اللغوي المنهج الأول الذي يحتاجه البحث في التراث والتجديد إلى جانب منهج يخص المعاني وآخر يخص الأشياء تبعاً لأبعاد الفكر الثلاثة وهي اللفظ والمعنى والشيء. وإذا كانت العلوم الأساسية في التراث القديم ما زالت تستخدم ألفاظاً ومصطلحات قديمة تعبر عن مادة ثقافية وفكرية قديمة نشأت هذه الألفاظ وهذه المادة في ظروف قديمة تختلف تماماً عن الظروف المعاصرة في الواقع المعاصر صارت تلك الألفاظ والمصطلحات ومادتها تمنع تطوير تلك العلوم كما تعيق تطوير اللغة ذاتها. «ولا يتم التجديد بطريقة آلية، بإسقاط لفظ ووضع أي لفظ آخر محله، بل بطريقة تلقائية صرفة يرجع فيها الشعور من اللفظ التقليدي إلى المعنى الأصلي الذي يفيد ثم يحاول التعبير من جديد عن هذا المعنى بلفظ ينشأ من اللغة المتداولة كما كان اللفظ التقليدي متداولاً ولا شائعاً في العصر القديم»⁽¹⁾. ونظراً لقصور اللغة التقليدية بسبب تجريدها ومحدوديتها وانغلاقها في الدين وصوريتها وعدم قدرتها على إيصال المعاني

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 110.

أصبح من الضروري إيجاد لغة جديدة بأوصاف جديدة تخص اللفظ والمعنى والشيء ومثلما تكونت اللغة القديمة من اللفظ مثل التجسيم والتنزيه والخير والعقل والنقل... الخ. يمكن إيجاد ألفاظ جديدة مثل الأنا، الآخر، الموضوعية، الذاتية، العدالة الاجتماعية، وحدة الأمة، والتنمية والعولمة وغيرها.

(3) المرجعية التأويلية

لقد مارس مفكرو الإسلام قديماً التأويل باعتباره أسلوباً في قراءة النصوص وفهمها وتفسيرها. مارسه علماء التفسير والمتكلمون معتزلة وأشاعرة ومارسه الفلاسفة في الإلهيات وفي الطبيعيات، وعلوم التأويل في عصرنا تشهد تطوراً كبيراً مثل علوم اللغة. والتأويل ظاهرة لغوية ترتبط باللفظ والدلالة وهو لا يعني الشرح أو التفسير وإن كان التأويل في التراث الإسلامي ظاهرة عامة في كل علومه وعند جميع صانعيه ابتداءً من الرسول ﷺ إلى الصحابة إلى التابعين إلى العلماء والفلاسفة والمفكرين فقد عمل التأويل على توسعة الدراسات والبحوث في كل مجال دخله خاصة المجال التشريعي، حيث «عمل على اتساع هذه الدراسة وشمولها وفاء بحاجة الحياة ومصلحة الإنسان بما ساعد به في نمو الدراسات الفقهية واتساعها»⁽¹⁾. ومصطلح التأويل في عصرنا ونتيجة لتطور علوم التأويل اتسع مفهومه «في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ وعلم الاجتماع الأنثروبولوجي

(1) السيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل، دار المعرفة الجامعية، سنة 2003، ص 47.

وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفلكلور... الهرمينوطيقا إذن قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت. وهي في تركيزنا على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي، بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء»⁽¹⁾. فالتأويل استخدم في قراءة وفهم وتفسير النص الديني واستخدم في أصول الفقه في الأدلة والأحكام ومباحث الألفاظ واستخدم في التصوف وفي علوم الحكمة وفي أصول الدين. «وفي الفلسفة المعاصرة ازدهر التأويل بعد اكتشاف النص حتى أنه أصبح علماً «علم النص» نظره دلتاي في أول دراسة معاصرة «محاولة في التأويل» وبعد تأسيس الفينومينولوجيا في أوائل القرن ازدهر علم التأويل لدى «مدرسة الأشكال الأدبية» عند بلولتمان وديبيلوس في أواخر العشرينات من القرن الماضي، وأصبح جزء من تحليل الوجود الإنساني عند هيدجر ثم تطبيقه في التجربة الجمالية عند جادمر وفي الأشكال الرمزية للمعرفة عند كاسيسير وفي الأساطير الدينية عند بول ريكيير»⁽²⁾.

ويعني التأويل صرف النظر عن المعنى الظاهري للخطاب إلى معنى آخر لا يدل عليه النص في ظاهره، التأويل عادة يكون للنصوص، والنصوص متعددة ومتنوعة فهناك النص التاريخي والنص الأدبي والنص الفلسفي وغيره يقول «حسن حنفي» في دور وأهمية التأويل: «يقوم التأويل بتحقيق التوافق بين ذهن والنص حتى يصبح النص مفهوماً ومصدراً للمعرفة، وبين النص والواقع حتى يصبح الواقع تحت السيطرة كميدان للفعل. وبلغه القدماء يحقق

(1) نصر حامد أبو زيد: إمكانيات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 5، سنة 1999، ص 13 - 14.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، إشكالات، ص 63.

التأويل هذه الهوية بين العقل والنص وهذا التماهي بين النص والواقع حتى تتحقق وحدة المعرفة والسلوك وإلا وقع التعارض بين العقل والنقل أو بين النقل والمصلحة. فالعقل والوحي والطبيعة نسق واحد يكشفه التأويل. وهو ما سماه الكرمانى علم الميزان، وما سماه إخوان الصفا التقابل بين العلم الأصغر والعلم الأكبر⁽¹⁾. ويكون التأويل فهماً ذاتياً لمعرفة الذات قبل معرفة الغير، وتأويل الذات سابق على تأويل الغير وربما ينكشف الغير في تأويل الذات. ويقوم التأويل في تأويل العلاقات بين الذوات وتأويل الطبيعة وتأويل الزمان والتاريخ. «إن الغاية الباطنية من التأويل هو التأكيد على وحدة الذات والموضوع من خلال النص الذي يصور الموضوع من خلال المؤلف ويفهمه الوعي من خلال القارئ، سواء كان الموضوع هو الله والتعالى أو الطبيعة والعالم أو الإنسان والمجتمع. التأويل هو حوار بين المؤلف والقارئ حتى لو اختفى الموضوع وأصبح التأويل مجرد حوار بين الذوات»⁽²⁾.

لما كان التأويل بهذه الأهمية وبهذا الدور ارتبط به مشروع «التراث والتجديد» وتأسست عليه محاولات إعادة بناء العلوم التراثية داخل المشروع. فعملية إعادة بناء العلوم تتم بواسطة تغيير المادة العلمية من مادة قديمة إلى مادة جديدة، «ولا يتم التفسير آلياً إلا بعد فهم تكوين المادة الأولى على نحو تاريخي دقيق من أجل تحليلها وتفكيكها والقضاء على تكلّسها وتحويلها إلى عقائد ومقدسات وهي في بدايتها من صنع التاريخ... فإذا ما خلت العلوم من مادتها وأبنيتها القديمة تمّ ملؤها بالمادة الجديدة واكتشاف

(1) المرجع نفسه: ص 67.

(2) المرجع نفسه: ص 78.

أبنية جديدة لها مطابقة لها مع ثقة كاملة بالقدرة على التنظير... ثم تأتي الوسيلة المساعدة لهذا التنظير وهو تأويل النصوص وإعادة فهمها وإقامتها على جوانب جديدة يسمح بها التأويل ابتداء من معاني الألفاظ الاشتقاقية وتحليل الآليات شكلاً ومضموناً⁽¹⁾. وهو العمل الذي قام «حسن حنفي» في محاولته إعادة بناء أصول الفقه وظهر جلياً في «بنية النص» من خلال تأويل المصادر لتصبح الوعي الشعوري التاريخي، وتأويل مناهج الاستدلال اللغوية والعقلية لتصبح الوعي الشعوري النظري، والمقاصد والأحكام تصبح الوعي الشعوري العملي. وعلم أصول الفقه ككل يصبح تجربة شعورية واعية ذات طابع تاريخي نظري وعملي.

4) النص الأصولي تجربة شعورية

وهو نفسه تقسيم الموضوع «الوعي التاريخي لاستقبال الوحي في قنواته الأربعة: الكتاب (التجربة الإنسانية العامة)، والسنة (التجربة النموذجية)، والإجماع (التجربة المشتركة)، والاجتهاد (التجربة الفردية)، ثم يتلوه الوعي النظري من أجل فهم الوحي بعد استقباله ابتداءً من مباحث الألفاظ التي تضم الصيغة أي اللفظ ثم المفهوم أي المعنى ثم المضمون أي الفحوى والإحالة إلى العلم الخارجي ثم المنظور وتعدد الصواب. ثم يتلوه الوعي العملي الذي يتضمن أحكام الوضع أي بناء الشريعة في العالم وأحكام التكليف أي تحقيقها كأنماط للسلوك البشري»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج 1، دار قباء للطباعة، شركة مساهمة مصرية، عبده غريب، ط 3، سنة، ص 355.

(2) المرجع نفسه: ص 33.

ولما كان «من النص إلى الواقع» تجربة شعورية لدى صاحبه، جاءت لتؤدي رسالة في العصر هي رسالة التجديد والنهضة والتقدم بدل ما في الواقع المعاصر من العيش على الماضي والتخلف والأزمة. ففي «بنية النص» وفي مضمونها نجد قراءة النص الأصولي القديم والبناء الذي ظهر به والإحياءات التجديدية التي يتضمنها كل هذا جاء من منظور جديد على القديم وهو منظور العصر، ينطلق هذا المنظور في القراءة وإعادة البناء وإعادة الصياغة وفي التجديد من طرق جديدة لم يعرفها الأصولي القديم بطابعها المعاصر كطرق ومناهج قائمة بذاتها وإن كان الأصولي قد مارسها بالبداية وعرفها بالفطرة، وهي طريقة التحليل النفسي الشعوري أي اكتشاف مستويات حديثة للتحليل وأهمها تحليل الشعور وتحليل التجارب الشعورية وعلم أصول الفقه بجميع نصوصه الأصولية تجارب شعورية تقبل التحليل، و«بنية النص» و«تكوين النص» تجارب شعورية تُدرس وتُحلل على مستوى الشعور. وكذلك منطق التجديد اللغوي لأن العلوم التراثية خاصة في الميدان الإنساني والاجتماعي لم تعد قادرة بألفاظها ومصطلحاتها على مسابقة ظروف العصر ومتطلباته فهي ذات دلالات مستقلة لا تسمح بإعادة فهمها وتطورها. والمستوى الثالث الذي يعيش كل المستويات الأخرى هو الشعور فهو مطلب من مطالب العصر وجزء من البنية الثقافية يعيش العصر وبيئته من خلال ارتباط الذات بالموضوع وتبادل القصدية معه.

الوعي التاريخي المصدر الأول فيه هو «الكتاب» وهي تجربة إنسانية عامة لأنها تلخص حكمة الشعوب وخبرات التاريخ المتتالية وقوانينها العامة. لم يدع أحد تأليفها. تطابق تجارب الأفراد والجماعات من مختلف الثقافات والعصور. ويشمل العرف وهي العادات والتقاليد والممارسات الاجتماعية

في الحياة اليومية»⁽¹⁾. والتعاطي مع الكتاب يتطلب معرفة حقيقته وتعريفه وألفاظه ثم الأحكام التي ينطوي عليها.

المصدر الثاني في الوعي التاريخي السنة، «وهي التجربة النموذجية الأولى لتحقيق التجربة الإنسانية العامة في الزمان والمكان. وصدقها في ذاتها في مطابقتها للتجربة الإنسانية وليست بمعجزة تدل على صدق الرسول. فالمعجزات بين قوسين لأنها أدخلت في علم أصول الدين منها في علم أصول الفقه. هي البيان الثاني الذي يكشف عن مضمون البيان الأول، ويخصه في وقائع جزئية... وتعني لغة الطريقة والعادات وشرع العبادات النافلة فيما صدر عن الرسول من قول وفعل وإقرار... والسنة ليست فقط في ذاتها السند والمتن والتواتر والآحاد وشروط الراوي والتعارض والتراجع إنما في علاقتها بالمصدر الأول الكتاب. السنة ما جاء منقولاً عن الرسول وما لم ينص عليه في الكتاب بل كان بياناً وتفصيلاً له. هي المصدر الثاني ومتأخرة عن الكتاب لأن الكتاب قطع والسنة ظن»⁽²⁾.

ويمثل الإجماع التجربة المشتركة في الوعي التاريخي باعتبار الإجماع المصدر الثالث من رباعية التشريع في أصوله. والإجماع في اللغة العزم وهو، «عمل إرادي وجهد جماعي على القرار والفعل. يعني الاتفاق والإجماع والفعل المشترك. وهو التجربة غير النصية للجماعة خوفاً من التفرد بالرأي. وهو ضد الخلاف والتفرق وإيجاد تجربة مشتركة يعيشها الجميع. هو اتفاق علماء العصر على حكم حادثة. واتفاق جميع المجتهدين في البقاع. وفي

(1) المرجع نفسه: ص 108.

(2) المرجع نفسه: ص 139 - 140 - 141.

الاصطلاح إجماع الأمة على شيء وليس رأياً واحداً قامت عليه الحجة. هو اتفاق الأمة على بداهات الشرع مثل أركان الإسلام الخمس وهي نصوص متواترة أو أمور معلومة في الدين بالضرورة وبقرائن الأحوال ولا يعقد الإجماع إلا باتفاق العلماء»⁽¹⁾.

أما الاجتهاد الأصولي يمثل التجربة الفردية الخاصة في الوعي التاريخي داخل الوعي الأصولي باعتبار الاجتهاد أحد مصادر التشريع الإسلامي ومصدره نظرية الأدلة العامة. فالأدلة ثلاثة أصل وهو الكتاب والسنة والإجماع ومعقول الأصل وهو دليل الخطاب والقياس واستصحاب الحال وعقلي وشرعي وهو مستنبط من بداهة العقل ومن النص وهو «التجربة الفردية لو عزت التجربة الجماعية غير النصية تعتمد على الجهد الفردي للوصول إلى الحكم الشرعي»⁽²⁾.

أما التجربة في العقل وحسب تحليل المستوى الشعوري للوعي الأصولي هو الوعي النظري الذي يعني «ملكة فهم الوحي بعد تلقيه من خلال القنوات الأربع، الكتاب والسنة والإجماع والقياس التي تكون مضمون الوعي التاريخي. ويعتبر عمدة علم الأصول لأنه هو الانتقال من الوعي التاريخي إلى الوعي العملي والذي يمثل قطب الاجتهاد فيه. وهو قائم على جهد الإنسان وإعمال العقل. لذلك تضخم على حساب الوعي التاريخي والوعي العملي على حد سواء مما يدل على أولوية الفهم على التاريخ والفعل عند القدماء»⁽³⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 191 - 192.

(2) المرجع نفسه: ص 217.

(3) المرجع نفسه: ص 247.

إلى جانب المنظوم وهو مباحث الألفاظ، وإلى جانب المفهوم وهو معنى ودلالات النصوص والأفعال وإلى جانب المعقول وهو القياس، يشمل الوعي النظري المنظور وهو الاجتهاد والتقليد والاستفتاء.

إن مضمون الباب الثالث في «بنية النص» وحسب تحليل مستوى الشعور واعتبار النص الأصولي تجربة شعورية هو «الوعي العملي» الذي يدور حول المقاصد والأحكام. المقاصد مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. والأحكام أحكام الوضع وأحكام التكليف. «وبعد أن ينتقل الوعي عبر التاريخ، المصادر الأربعة للشرع الكتاب والسنة والإجماع والقياس في الوعي التاريخي، وبعد أن يتم فهمه بالعقل. عن طريق مبادئ اللغة وبالمصلحة عن طريق إحصاء الواقع في الوعي النظري، يكون الوعي جاهزاً للعمل والتطبيق والدخول في العالم والتأثير فيه عن طريق الوعي العملي. والوعي العملي هو آخر ما تكوّن في بنية علم الأصول وبمسميات عديدة قبل أن يكمله الشاطبي في «الموافقات». في بنيتها الثنائية، المقاصد والأحكام، ثم رباعية في مقاصد الشارع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف»⁽¹⁾. والشرعية الإسلامية في جوهرها مقاصد ووسائل وأدوات وتتكون المقاصد من مقاصد الشارع ومقاصد المكلف ومقاصد الشارع أربعة أقسام هي: وضع الشريعة ابتداءً، وضع الشريعة للأفهام، وضع الشريعة للتكليف، ووضع الشريعة للامثال.

«بنية النص» تضمّن قراءة جديدة وصياغة جديدة وبنية جديدة لعلم أصول الفقه فتضمن ثلاثة أبواب كبرى تعكس المستوى الشعوري

(1) المرجع نفسه: ص 483.

والتجارب الشعورية التي نشأ فيها ونما وتكون علم أصول الفقه. فالباب الأول تضمن الوعي التاريخي في مكوناته الأربعة الكتاب ويمثل التجربة الإنسانية العامة والسنة وتمثل التجربة النموذجية والإجماع ويمثل التجربة المشتركة والاجتهاد ويمثل التجربة الفردية. أما الباب الثاني فهو الوعي النظري وفي مكوناته الأربعة المنظوم وتمثله اللغة، والمفهوم وتمثله الدلالات والمعاني، والمعقول وتمثله الشيء أو القياس والمنظور ويمثله الاجتهاد والتقليد والاستفتاء. أما الباب الثالث والأخير فهو الوعي العملي في مكوناته الأربعة مقاصد الشرع ومقاصد المكلف وأحكام الوضع وأحكام التكليف. فالبنية في «بنية النص» ثلاثية ولكل قسم «باب» من أقسام الشعور بنية رباعية. وهذا لم يرد في المصنفات الأصولية القديمة ولم تعرف هذه المصنفات الكيفية التي جاء بها «من النص إلى الواقع» في «تكوين النص» أو في «بنية النص»، والذي يقول فيه صاحبه: ««تكوين النص» فيه العلم الدقيق القادر على تجنب الأحكام العامة والشائعة دون تأسيس علمي. في حين أن «بنية النص» فيه الفلسفة القادرة على الإيحاء. فإذا كان «تكوين النص» هو الأساس فإن «بنية النص» هو البناء»⁽¹⁾.

يرى «حسن حنفي» أن من نتائج البحث في «من النص إلى الواقع» من خلال «تكوين النص» و«بنية النص» تمّ تحديد الأساس ثم البناء لعلم أصول الفقه من منظور معاصر حوّل العلم من علم استدلالي فقهي يغلب عليه الطابع النظري الاستدلالي البرهاني على الطابع العملي الواقعي المصلحي إلى علم فلسفي إنساني سلوكي عام، ويتجلى ذلك بوضوح في البناء الثلاثي

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، الجزء الأول، ص 496.

للعلم، الوعي التاريخي، والوعي النظري والوعي العملي، وفي المصطلحات المتعلقة بالمضمون ومصدرها التجربة الشعورية المعيشية مثل التجربة النموذجية والتجربة الفردية وغيرها، وفيما يتعلق بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ أي فيما يتعلق بالمكان والزمان، ونقد المتن ونقد السند بالنسبة للسنة، وإعطاء الأهمية والأولية للاستدلال الحر بمختلف أشكاله ومن جهة «حسن حنفي» قد «تمّ تطوير مقاصد المكلف والنية والفعل نظراً لتأكلها عند القدماء، وإبراز أهمية المباح وتضمن الطبيعة شرعيتها في ذاتها. وهناك دلالات أخرى متناثرة بين السطور مهمتها المقارنة المستمرة بين تحليلات القدماء ودلالات المحدثين. ولكن ما ظهر فيها يكفي لتطوير العلم من «الموافقات» للشاطبي إلى مرحلة أبعد... وبعد ذلك ربما يمكن تأسيس «علم أصول الفقه المطلق» هو العلم المتكامل الذي يجمع بين التاريخ واللغة والفعل، بين الأخذ بالوعي التاريخي والفهم بالوعي النظري والعطاء بالوعي العملي بين الحاضر والماضي والمستقبل، بين الرسالة والمرسل إليه والمرسل إليهم فتنتهي القطيعة باسم النص، والحادثة باسم اللغة، ويتوجه الجميع نحو الفعل»⁽¹⁾. ومن جهة أخرى يساهم البحث الأصولي في «من النص إلى الواقع» في علوم النص وعلوم اللغة لدى المجددين في العصر الحديث والمعاصر مساهمة تسمح بتحريك النص على كل المستويات وتحريك العلم ليعملاً طبقاً لروح العصر وظروفه وحاجياته.

ومن حيث المنهج الذي اتبعه البحث في «من النص إلى الواقع» أفرز نتائج كثيرة هي عبارة تحليلات جزئية وعامة ودلالات متناثرة في ثنايا البحث

(1) المرجع نفسه: ص 585 - 588 - 589.

في «تكوين النص» وفي «بنية النص» وهذه النتائج بعضها يتعلق بالمنهج الأصولي الكلاسيكي من حيث سماته ونصوصه وبنائه وبعضها يتعلق بالنص الأصولي المعاصر من حيث صورته ومضمونه ودوره. حيث جاء النص الأصولي الجديد المعاصر «من النص إلى الواقع» على طريقة المحدثين لا على طريقة القدماء متكلمين أو فقهاء أو الاثنين معا كما جاء البحث فيه مستخدما مناهج وطرق جديدة ومستويات جديدة للتحليل، مناهج لغوية وتأويلية وظواهرية ومستويات مثل مستوى الشعور ومستوى البيئة الثقافية الجديدة. واستخدم طرق البحث المناسبة للموضوع، وهو النص الأصولي الذي يتضمن بنية النص هذه البنية التي تتناولها البحث من حيث النشأة والتكوين في النص وخارج المؤلف ومن حيث هي تجربة إنسانية معيشة في ارتباطها بالتاريخ والمكونات الثابتة لعلم أصول الفقه كقواعد وكأصول، ومن الطرق المستخدمة في البحث طريقة تحليل النصوص أو طريقة تحليل المضمون بكافة بشروطها ولوازمها وأدواتها من قراءة وتحليل وتركيب وتعليق وتعقيب وشروح وتهميش ونقد واستنتاج سواء في شرح نشأة وتكوين البنية أو في شرح البنية ذاتها، كما تم استخدام المنهج التاريخي والمنهج البنيوي للإحاطة بالجوانب الصورية والجوانب المادية في النص الأصولي وفي منهجه ومنه إلى علم أصول الفقه كبناء نظري وكقواعد للسلوك.

تمكّن البحث من خلال المناهج المتبعة من التاريخ لأكثر من مائة نص أصولي وهو أمر غير معهودي مصنفاً علم أصول الفقه القديمة أو الحديثة، ناهيك عن كون البحث يمثل قراءة جديدة لأصول الفقه وللنصوص الأصولية من منظور جديد أساسه النزعة الظاهرية دون اعتبارها من

الثقافة الوافدة لأن لها جذور في التراث وامتداد في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ومناهجه معاصرة وإن كان لها هي الأخرى وجود لدى مفكري الإسلام القدماء مثل منهج المحدثين، ومنهج الأصوليين ومنهج المؤرخين ومنهج التجريبيين وهي المنهج الوصفي النبوي والمنهج التاريخي واستخدام التأويل وغيرها من المناهج العلمية المعاصرة، خاصة تلك المتبعة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأهداف المنظور الجديد الذي انبثق منه البناء الجديد وانبثقت منه الصياغة الجديدة لعلم أصول الفقه هو تحريك هذا العلم طبقاً لروح العصر ومستجداته وحاجاته، تطوير العلم ليصبح مع الزمن علم أصول الفقه المقارن إلى علم أصول الفقه المطلق الذي يتجاوز الخصوصية والمحلية إلى التنوع والعموم من خلال التكامل بين الحضارات والثقافات والديانات في الشرق والغرب في الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك من خلال التكامل بين أبعاد الشعور الإنساني في أصول الفقه، الشعور التاريخي والشعور النظري والشعور العملي.

خاتمة

إن ارتباط محاولة إعادة بناء أصول الفقه بمشروع «التراث والتجديد» وبالفلسفة التي يقوم عليها عرضها ويعرضها لعدة انتقادات مثل المحاولتين السابقتين لإعادة بناء علم الكلام ولإعادة بناء علوم الحكمة. وانتبه صاحب المشروع لهذه المسألة إذ نجده يقدم نقدا ذاتيا في كل محاولة لاحقة للمحاولة السابقة، وقد يردُّ النقد الذاتي لمحاولة إعادة بناء علم أصول الفقه في المحاولة الرابعة لإعادة بناء علوم التصوف في «من الفناء إلى البقاء»، فيُحسب على المشروع ومحاولات إعادة بناء التراث وتجديده الانتهاء إلى المذهب العقلي

المعتزلي والانتماء الإيديولوجي وهو اليسار الإسلامي وربطه بالماركسية كاتجاه فلسفي وفكري. وطغيان العقل والواقع والمصلحة والعمل على الوحي مما يجعل المشروع وأعماله يفتقد الصبغة العلمية والتوازن في الرؤية وفي المنظور على المستوى النظري والعملي. وبهذا فالمشروع وأعماله لا تزيل التباين السائد في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة، ولا تُرضي التيار العلماني لأنها أعمال تراثية تقيم وزناً للتراث ولا ترضي التيار السلفي لأنها أعمال تعطي الأولوية للعقل والمصلحة والواقع والعمل على الوحي. فهي أعمال تُحسب على العلمانيين لكنها ليست علمانية كما تُحسب على السلفيين لكنها ليست سلفية، هذا التفرد وهذه الخصوصية هما ما يميز فكر «حسن حنفي» وفلسفته وسائر أعماله عن غيرها.

على الرغم من الانتقادات التي تعرضت لها وتعرض أعمال «حسن حنفي» في قراءة التراث وفي قراءة الآخر وفي قراءة الواقع تبقى تتصدر الواجهة حالياً على الساحة الفكرية في العالم العربي والإسلامي. ومحاولته تجديد علم أصول الفقه عمل من هذه الأعمال فيه الدعوة إلى تجاوز القديم وفيه الكثير من التجديد وفيه الإبداع وفيه الكثير من التناقضات والعيوب. فهو اجتهاد ردّ الفقه وأصوله إلى الواقع قصد معالجته ولحفظ مصالح الفرد والمجتمع والأمة، ولتحقيق حاجات الإنسان عامة القرية والبعيدة، المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، وهذا هو مبتغى الإسلام ومقصده. ودور المسلم ومسؤوليته هو التمكين لأحكام الإسلام وقيمه على أرض الله.

الفصل السادس

التصوف والنهضة

وجهاً لوجه عند حسن حنفي⁽¹⁾

تمهيد

يدور التصوف كله حول الأخلاق وفضائلها، فهو محض سلوكيات تبرز حقيقة وجوهر السالكين، تلك الأخلاق يؤمن بها الباطن، وتبديها الجوارح في المعاملات والسلوكيات والأخلاقيات، عبر ثياب تأسر الناظرين، وتلقى القبول من الأعداء والمحبين.

التصوف قاطرة للتنمية والأخلاق والصدق واليقين والحب والإخلاص لله وحده سبحانه لا شريك له، التصوف يعني زلزال بداخل السالك، اضطراب قلب معلق بالله، وبدن معرض عن الدنيا، لأجل الوصول إلى القرب القريب، ولن يصل إليه إلا كل مبرأ عن المواد وأثقالها، كل مخلص من الشوائب والنواقص⁽²⁾.

(1) بقلم: دكتور محمد ممدوح علي عبدالمجيد، دكتوراه الفلسفة من جامعة القاهرة.

(2) د. سعاد الحكيم، عودة الواصل، مؤسسة دندرة للدراسات، بيروت، لبنان، د.ت،

وللتصوف أخلاق تميز أصحابه عن بقية الطوائف الإسلامية، هذه الأخلاق نبعت من جوهر الإسلام ومعينه الصافي، من أخلاق النبوة التي تفيض رقةً وحناناً على عموم بني البشر، إنها أخلاق الإسلام، الدين الخاتم الذي ارتضاه لنا رسولنا الكريم فيما قص علينا ربنا ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

وإلى جوار هذه الأخلاق نبعت آليات الوصول إلى الله سبحانه، فهو المقصود الأول لدى الصوفية، هو كل شيء، وبه كل شيء، هو المطلوب الأول والأخير، والغاية الأولى والقصوى.

تلك الآليات من توبة وورع وصدق ورضا وإخلاص ومراقبة ويقين هي التي يسميها مؤرخي التصوف استناداً إلى بعض السادة الصوفية باسم «المقامات»، ثم تسمية ثمرات تلك المقامات من محبة وشوق وأنس وقرب وفناء وبقاء باسم «الأحوال».

وهذان المسميان نالا الكثير من الإعتراضات خاصة عند المغرضين الذين يبحثون عن كل ثغرة في الإسلام يحسبونها عورة فيتسللون منها، فينقدون أهل التصوف، ما لهؤلاء القوم لهم مقامات وأحوال، والإسلام لم يتحدث لا عن مقامات ولا عن أحوال!!

إذا كانت تلك هي الأزمة، أزمة التسمية، إذن فلنعرض عن هذين الإسمين ولنقل «الآليات والثمرات» فالآليات ترمز إلى المقامات، والثمرات ترمز إلى الأحوال، وكفى الله المؤمنين شر القتال.

ولكن الموضوع أكبر من العداء لمجرد التسمية بكثير، ففضلاً عن أن تلك المصطلحات تؤدي إلى زعزعة الفهم لدى العامة، فإنها أيضاً تكون

ذريعة لدى المتشددین لترسیخ تلك الزعرة عند العامة وتعميقها، لماذا؟ لا أدري!! هم يزعمون أنهم يدافعون عن السنة!! حسنًا.. فلنسأل إذن، وهل يوجد في أخلاق التصوف الحقيقي الذي نقصده، ومقاماته وأحواله ما يضار السنة؟! التصوف خلق وتوبة وورع ويقين وإخلاص وعمل بالقلب للفرائض قبل الجوارح؟ فهل هذا مما يشين السنة أم مما يزينها؟ أليست تلك هي مقاصد السنة وجوهر هذا الدين؟

ثم إن المقصود بالمقامات أن ينتقل الصوفي السالك في رحلة صعود قلبه إلى بارئ بعدة درجات تشبه السلم، فإذا حقق درجة انتهى إلى أخرى، وأليس الإسلام بهذا المعنى درجات ومقامات، فمقام للمسلمين، ومقام للمؤمنين، وآخر للمحسنين، وآخر لأصحاب اليمين، وآخر للمقربين، وآخر للمكذبين الضالين، أليس كذلك؟!

ثم إن هذه المقامات بمثابة خط تعريفى للسالكين فقط، للإنتقال من التوبة إلى الزهد إلى المراقبة ثم إلى الورع ليحقق حبًا لله سبحانه ورضًا بقضائه، ومن ثم فتسمية المقامات بأى مسمى آخر لا شىء فيه أبدًا كأن نسميها آليات الوصول أو درجات معراج الواصلين، كل درجة لها اسم معين هو ذات اسم المقام وهذا لا ضير فيه أبدًا.

إذن ليس المهم في التسمية بقدر أن يكون الهدف هو تحقيق تلك المسميات فعلاً ولو بدون مسمى، فليزهد الناس وليسموا زهدهم كيفما شاءوا، وليحققوا الورع ويسموه كيفما شاءوا، وهكذا، ليس المهم في اسم الشئ ولكن الأهم جوهره. وإنى ليغلبنى الظن بأن مقامات التصوف كلها تدور حول الزهد والمراقبة تحقيقاً للورع، والنتيجة اللازمة للحب والرضا

بما يفعله المحبوب، ويؤيدني في تلك النظرة الملخصة للتصوف السيد أبو الفيض المنوفي إذ يقول: «وإني بمبلغ علمي وقدر سعيي وجهدي اعتبرت المقامات والأحوال وثمراتها فرأيتها يجمعها ثلاثة أشياء بعد صحة الإيمان وعقوده وشروطه فصارت مع الإيمان أربعة، ومن تحقق بحقائق هذه الأربع يلج ملكوت السموات ويكشف بالقدر والآيات، ويصير له ذوق وفهم لكلمات الله تعالى المنزلات، ويحظى بجميع الأحوال والمقامات، فكلها من هذه الأربع ظهرت وبها تهيات وتأكدت، فأحد الحقائق الثلاث بعد الإيمان التوبة النصوح، والثاني الزهد في الدنيا، والثالث تحقيق مقام العبودية بدوام العمل لله تعالى ظاهراً وباطناً من الأعمال القلبية والقالبية من غير فتور أو قصور ثم يُستعان على هذه الأربع بأربع أخرى بعد تمامها وقوامها وهي قلة الكلام - قلة الطعام - قلة المنام - ومفارقة الأنام»⁽¹⁾.

ما أجمل هذا الكلام، وما أروع هذا المنطق.. التصوف أخلاق روحانية وجدانية تنبعث بالأساس من الداخل ثم يبدو أثرها في الخارج، تلك هي أخلاق ومقامات التصوف.

من هذه الأخلاق تُربى النفس.. يطمئن القلب.. لكن المفاجئة تكون من المفكر الكبير د. حسن حنفي في إثارة القضية «التصوف عائق للنهضة»..

تُرى هل تكون تلك الأخلاق عائقاً للنهضة؟ وهل تُبنى الأمم على شيء أهم من الأخلاق؟ وهل التصوف يمثل قوة أم ضعفاً؟.. تلك في مجملها أسئلة في حاجة إلى إجابات حاسمة، وإشكالات لا بد من مواجهتها..

(1) السيد أبو الفيض المنوفي، التصوف الإسلامي الخالص، دار نهضة مصر، القاهرة، 1979م، ص 102.

أولاً: التصوف والنهضة

هل التصوف ضد النهضة؟ هل هو حجر عثرة في وجه التقدم، تلك كانت هي التهم الملاحقة له على الدوام، التصوف عدو للحضارة، التصوف عائق للنهضة وليس دافعاً لها، التصوف عزلة وسلبية وليس عمل وديناميكية، والحضارات تُبنى بالجهد والعرق وليس بالعزلة والزهد!!

وتجد هذه التهمة كثيراً من المستعدين لترويجهما والترسيخ لها، ليعرقلوا مسيرة التصوف من ناحية، وليصموه بالعار والشنار ويحملونه سر تأخر الأمة من ناحية ثانية.. وما أبعد التصوف عن هاتيك التهمتين، فأخلاقه سبباً في التقدم وليس التخلف، والتصوف ذاته قوة وليس ضعفاً، يقول الإمام الأكبر الدكتور عبد الحليم محمود: «والتصوف قوة، ذلك أن نفوس الصوفية هنية عندهم في سبيل الله، إنهم يبذلونها عن رضا لإعلاء كلمة الله، فهم الذين جشموا أنفسهم المشاق لنشر الإسلام بين ربوع أفريقيا وأقطارها التي لم تفتحها الجيوش الإسلامية، وقد كان لهم الفضل الأكبر في نشر الإسلام في «إندونيسيا» وغيرها من الأقطار النائية، وكانوا ينشرونه بالقدوة الطيبة، والخُلُق الكريم أكثر مما ينشرونه بالدعاية التي قد لا تُجدي».

وكان الكثير منهم من المرابطين، ومعروف أن المرابط هو ذلك الشخص الذي يعيش على الحدود الإسلامية مكرساً حياته لصدِّ غارات الأعداء.

والعبادة والروحانية، والزهد والورع، كل ذلك ليس من مظاهر الضعف وإنما هو قوة، يقول ابن سينا عن الصوفي: «العارف الشجاع»

وكيف لا وهو بمعزل عن تقيية الموت، التصوف روحانية، والروحانية قوة، ولا يتمارى في ذلك اثنان»⁽¹⁾.

تكن تلك الروحانية في هوان الحياة، عدم خشية الموت، عدم خشية أحد إلا الله، عدم رجاء أحدًا سواه سبحانه، أليست تلك بقوة جارفة لا تجرؤ قوة على الأرض على مواجهتها أو منازلتها؟! إذا كان العبد لا يهاب الموت ولا يخشى إلا الله ولا يقيم وزنًا لبشر فأى قوة أقوى من ذلك إذن؟! وأى إرادة تستطيع أن تهزم شخص يتمتع بتلك الصفات؟! والتصوف ليس انقطاعًا عن دنيا الناس، ولكنه فقط إفراغ لتلك الدنيا من القلب كون الله وحده هو المقصود الأول والآخر، هو المعبود الذى لا يُرجى سواه، لكن عند بيع النفس لله، تجمد الصوفية أول من يبيعون أنفسهم لله جهادًا في سبيله، فهم الذين جاهدوا الملوك والسلاطين بألسنتهم وأقلامهم ودمائهم، هم الذين جاهدوا بأنفسهم وأموالهم وسيوفهم في سبيل الله، وكم يحفل التاريخ بوقائعهم شاهداً عليها.

فكم جاهدوا الملوك نصحاء بألسنتهم دون خوف أو خشية .. وهكذا تقام الدول، تقام على النصيحة من العلماء، والسمع من الحكام، تقام على عدم خشية العلماء في الله لومة لائم، فإذا صلح العلماء صلح العامة، وما فسدت دول المسلمين إلا بفساد علمائهم.

لقد كتب الإمام الغزالي (رحمه الله) إلى ملك المغرب قائلاً له: «إما أن تحمل سيفك في سبيل الله نجدةً لإخوانك في الأندلس وإما أن تعتزل إمارة المسلمين ليقوم بحقهم سواك»⁽²⁾.

(1) د. عبد الحليم محمود، المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي مع أبحاث في التصوف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ، ص 342.

(2) سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 218.

واعترض أبو نصر الطائي موكب سليمان بن عبد الملك قائلاً له وسط جنده وحرسه: «سأطلق لساني بما خرست به الألسن تأدية لحق الله تعالى، إنه قد اكتنفك رجال أساءوا الاختيار لأنفسهم وابتاعوا دنياك بدينهم ورضاك بسخط ربهم وخافوك في الله ولم يخافوا الله فيك فهم حرب للآخرة وسلم للدنيا، فلا تأمنهم على ما ائتمنك الله عليه .. فلا تصلح دنياهم بفساد آخرتك، فإن أعظم الناس غرماً عند الله من باع آخرته بدنيا غيره»⁽¹⁾.

وخرج الإمام الشعراني رَحِمَهُ اللهُ عَنْهُ بفتوى كثيراً ما تُعْضَبُ الساسة وأرباب السياسة في مثل عصرنا اليوم، فقال «من لبس جديداً أو أكل هنيئاً أو ضحك في نفسه أو سعد في بيته والأمة الإسلامية في كرب أو شدة فقد برئ منه الإسلام»⁽²⁾.

لقد شارك كثير من السادة الصوفية في الحروب ضد الحملات البربرية التي أتت على ديار الإسلام وتضحياتهم لا تزال نبراساً يضيئ التاريخ ويوقد مشاعله إلى قيام الساعة، منهم أبو الحسن الشاذلي الذي شارك في صد غارات الصليبيين رغم أنه قد كُفَّ بصره، دون أن يُثنيه ذلك عن خوض المعركة معبئاً النفوس مُذَكِّياً الأرواح لأنه كان يعتقد أن الذي يعمل ويريد أن يعمل يمكنه القيام بهذا العمل كفيلاً كان أم مبصراً!!

وبطولات نجم الدين كبرى والأمير عبد القادر بالمغرب العربي وعمر المختار بليبيا وغيرهم من أصحاب السير العطرة التي عطرت التاريخ وأضاءت صفحاته، بما يعني أن التصوف قوة وليس ضعفاً، وبما يعني أن التصوف فاعلية

(1) نفسه، ج 2، ص 221.

(2) نفسه، ج 4، ص 222.

وليس مجرد عزلة، وأن الجهاد في سبيل الله وبناء الحضارات والمدنيات لا ينافي الزهد أو يُضاده، فقط ينقصنا الفهم الصحيح حتى نصدر الحكم الصحيح، حتى لا نتهم التصوف بتلك التهم وحتى لا نعلق عليه فشلنا وتأخرنا.

ثانياً: نقد التصوف عند حسن حنفي

رغم الوقائع التاريخية اللاحقة التي تثبت مواقف بطولية للسادة الصوفية ورغم يقين القلوب بأن زهد الصوفي في الدنيا وعدم خوفه الموت هما عاملا قوة وليس ضعف، ورغم اليقين التام في أن أخلاق التصوف الحقيقي من زهد ورضا وتوكل وصبر ومراقبة وورع وإخلاص ويقين هي صانعة التقدم وليست عائقاً له، إلا أن الإتهام يظل قائماً، ويُصر أصحابه عليه، التصوف عائق للنهضة معرقل لها!! وإذا شئنا النهضة والتقدم فلا بد من القضاء على كل ما هو صوفي، وجاء النقد هذه المرة من رحاب الفلسفة لا من رحاب أحد المتصوفة العدول، جاء موشحاً بفكر عقلائي مستبعداً لكل عوامل الروح، بل ومتجنباً على مسلمات العقل ومصادرات الواقع في كثير من الأحيان، جاء ذلك كله على لسان المفكر المصري الكبير الدكتور حسن حنفي.

لقد ألف أستاذنا كتاباً من جزئين ضخمين يكاد يقترب أحدهما من الألف ورقة، أسماه « من الفناء إلى البقاء » وأصدرته الهيئة العامة لقصور الثقافة المصرية، لقد جاء الكتاب بمثابة تاريخ للتصوف، عرضاً لما كان من أقطاب التصوف وقد عاب العرض كثرة التكرار والوقوع في التناقض في أحيان كثيرة، بالإضافة إلى عدم تخريج الأحاديث والآيات التي استعان بها مضافاً إلى ذلك كله صعوبة الأسلوب، لدرجة أنه لا يفهمه إلا المختص

الذي أكل وشرب مع النصوص الفلسفية، ورغم أن الكتاب فلسفي أكثر منه صوفي، وفرق كبير بين الفلسفة والتصوف للأسف لم يقف عليه كثير من المختصين، إلا أنه وجه النقد للتصوف نقدًا يبين مدى تفلسف صاحبه وليس تصوفه، وهذا لا يصح في التصوف، خاصة عند الكتابة عن الأحوال، لا يستطيع كتابتها إلا من ذاقها بحق، ولن يذوقها بحق إلا من سلك درجات وآليات الوصول إلى الله سبحانه، وليس من يتجرأ على صورة الله سبحانه في التصوف حينما قال «وفي الثقافة الشعبية لا فرق بين صورة الله وصورة سَيِّ السيد»⁽¹⁾.

هذه اللفظة جاءت أثناء حديثه تحت عنوان «هل للصوفية أخطاء» ولا يقتضي سياق الحديث كتابتها أو قولها، وليس من حقي أن أتهمه بشيء فالقلوب علمها عند ربّي، ولكن على سبيل الموضوعية، فإن النقد الذي وجهه للتصوف دليل على أنه لم يقرأ التصوف جيدًا، أو لم يستوعب مقاصده جيدًا على الرغم من أنه كتب فيه ما يزيد عن ألف وخمسمائة ورقة بكثير، إلا أنه ردد ما قيل سابقًا دون أن يبذل جهدًا لتحليله.

لقد توسع د. حسن في نقده للتصوف، ولكن للأسف لا ينسحب هذا النقد بأسره سوى على المنتسبين من أدعياء التصوف وليس أرباب الطريق الحقيقيين، بل حتى نقده للزهد عند السادة أرباب الطريق جاء نقدًا باهتًا لا روح فيه ولا نبض، نقد خرج من فيلسوف ليس له علاقة بالتصوف، لأن التصوف أخلاق إسلامية بحتة، ممارسة بالجوارح ثمرة ليقين القلب وقناعة

(1) د. حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ج 1، سنة 2015م، ص 858.

النفس، التصوف ليس طقوس، سماع ورقص وتمايل، التصوف تربية للنفس وارتقاء بها وسمو لها، التصوف تهذيب للسلوك وترويض للجسد، تلك هى أخلاقه التى للأسف جاء نقد حسن حنفى لها، ليقع فى معاداة لا مع التصوف بل مع أخلاق الإسلام ذاته، يقول حسن حنفى: «والغلط فى التوسع والتضييق فى الدنيا وترك الاكتساب، لا تكون السعة إلا للأنبياء والصديقين لأنهم ينفقون على الأغيار ويأخذون الأسباب بالحقوق لا بالخطوط أو من توهم أنه فى حال فهو خاطئ، وغلط من ظن التقلل بالتقشف ولبس الدون وأكل القليل وحرّم المباحات، وطبقة أخرى تأخذ القوت بالكسب وهذا ليس غلطاً، والتوكل هو العزيمة والكسب رخصة وليس للإنسان إلا كسبه ولا يشغله عن الصلاة، إنما الخطأ فيمن طعن على المكتسبين وقعدوا معتمدين على الأحوال وقوة الإيمان هى قوة الإرادة»⁽¹⁾.

ومن يا سيدى قال بأن التصوف تواكل وليس توكل، من من الصوفية لم يكن له عمل يتكسب منه، لكن عمله وماله ودنياه، كل ذلك كان فى أيديهم ولم يكن فى قلوبهم، إنهم يا سيدى لما طردوا الدنيا من قلوبهم أتت إليهم راغمة وارتمت تحت أقدامهم، ففى الوقت الذى كان يقف فيه العلماء على أبواب الأمراء متوسلين متقرّبين، كان الأمراء يقفون على أبواب السادة الصوفية متوسلين متقرّبين أيضاً دون أن تُفتح لهم الأبواب، فى الوقت الذى تعلقت فيه قلوب علماء الظاهر بالدنيا، تعلقت قلوب السادة الصوفية بالله وحده، فلمّا صدقوا فى جبههم صدقت أحوالهم وكفاهم الله هموم الدنيا وشغلها، ثم إذا كنت تقدم نقداً للزهد على أنه مشروع تجديدى، فليس هذا

(1) نفسه، ج 1، ص 858.

تجديداً، لأن ما قلته أنت في كتابك يتناقض تماماً مع عنوانه «من الفناء إلى البقاء» لأن العنوان يعني حياة الصوفي بعد وصوله إلى مقام الفناء فيعود عالماً مشفقاً على الخلق عطوفاً عليهم رحيماً بهم، ولكنك جعلت من أخلاقه عائقاً للنهضة، ومن أحواله تواكلاً لا توكلاً، وجعلت الزهد دليل تخلف، بل قدته إلى درجة الحرام على اعتبار ترك المباح، وهذا كله دليل على بُعد صاحب هذا النقد تماماً عن التصوف.

ثم يوجه د. حسن نقده إلى مقام الورع، مقام تحرى الحلال مخافة الوقوع في الحرام، وهو ما قدمنا دليل مشروعيته من القرآن والسنة، فيذهب إلى خطأ هذا السلوك فيقول: «وغلطت فرقة في الإباحة والحظر، وجعلوا الأشياء في الأصل على الإباحة، وقد وقع الحظر للتعدى، وهو مبدأ أصولي، وأقرب إلى الطبيعة والفطرة، أما جعل الأشياء في الأصل على الحظر حتى تتم إباحتها بالأمر فهو أقرب إلى النظرة المسيحية بسبب الخطيئة الداخلة في نسيج الكون، وليس أحداً ملزماً بالشرائع السابقة ولا يتساوى الأصلان، والخير أرجح من الشر، والحلال أرجح من الحرام»⁽¹⁾.

ثم يعرض د. حسن حنفي لما يظنه مثالب وأخطاء وأغلاط التصوف فيقول في نص طويل: «ومن الخطأ ترك الطعام وإثارة العزلة والانفراد، إذ لال النفس ضد اثباتها، دخول كهوف الجبال واعتزال الناس ليس طريقاً لإصلاح العالم، وفعل ذلك اختيار شخصي ليس سلوكاً للناس جميعاً، وتكلف آخرون لبس الصوف والمرقعات المعمولة والمصبوغات وتعلموا الإشارات وظنوا أنهم من الواصلين، وهذه حالات خاصة طبقاً لقوة الدافع على العلم

(1) نفسه، ص 858.

من دون تكلف، وقوم نصبوا أنفسهم لقطع الشهوات، وهو غلط لأن قطع الآلة لا تقضى على الشهوة، وقوم هاموا على وجوههم في البرارى والبوادر بلا زاد ولا ماء متوهمين أن ذلك حقيقة التوكل. وهو خطأ لأنه ضد آداب السلوك. وقوم تكلفوا الإشارات وحفظوا الحكايات وظنوا أنهم أصحاب الأحوال. قوم عمدوا إلى الأوراد والبكاء والخشية وظنوا أن هذا هي الحال المقصود. وهي أشياء لا تأتى في البداية بل وفي النهاية. والبدعة انحراف عن الحق. ومن طبع على البدعة متى يشبع فيه الحق؟ وظن قوم أن التصوف هو السماع والرقص والدعوات والإرفاق وأشعار العزل. وهو خطأ لأن كل قلب ملوث بحب الدنيا فكل ما يأتى به من مظاهر الوجد تكلف⁽¹⁾. ومنهم من غلط في الفقر والغنى وتفضيل الغنى، الغنى بالله نعم وليس الغنى بأعراض الدنيا، والفقر إلى الله مقرون به الصبر والشكر والرضا والتفويض والسكون والطمأنينة وتوهمت فرقة وجعلت الفرقة غير المقرون بهذه المقامات والأحوال أفضل من الغنى، والنفس محتاجة، وليس من صفات البشر الطمأنينة والسكون. والفقر مكروه ولا يلائم الطبع. والغنى من الحقوق. الفقر في ذاته محمود ولكن محبته علة، والعلة مذمومة⁽²⁾ والغنى بالدنيا في ذاته

(1) وهذا رأى صواب مائة بالمائة، ولعله الصواب الوحيد في هذا النقد، فالتكلف بحثاً عن الوجد تكلفاً في حصول الوجد ذاته، لأن التصوف بما فيه الوجد قناعة شخصية وممارسة جسدية نابعة عن إيمان بالقلب، وفضلاً عن ذلك ليس التصوف مجرد سماع فقط يا سيدى.

(2) هذا إذا كان الفقر ليس زهداً فيكون علة، لكن الفقر لو كان زهداً قائماً على اختيار صاحبه وقناعته الشخصية فكيف يكون علة، لقد أتت الدنيا راغمة وارتكت تحت أقدام بعض الصوفية فأداروا لها ظهورهم ولولا بعيداً عنها فكيف يكون الفقر علة وقد جاء عن اختيار؟

مفهوم إلا إذا صاحبه البر. والفقر والغنى حالان للصبور. ومع ذلك فالطبيعة تكره الفقر أكثر مما تكره الغنى⁽¹⁾ فهما لا يستويان. وليس المقصود الفقر وحده بل آداب الفقر وغلط قوم في الفقر لم يكن لهم زهد وكانت لهم رغبة وهمم وزينة. فقبلوا العطاء لنفوسهم. وزعموا أنه اختبار فخالفوا السلف في التمييز بين الابتلاء والاختبار⁽²⁾.

وظن قوم في الصفاء والطهارة دائمتان وتامتان. وهو خطأ لأن الإنسان لا يصفو تماماً على الدوام. هو حال يأتي ويذهب. والطهارة لقلب العبد من الحسد والشرك. أما الطهارة من جميع صفات الخلق على الدوام فخارج عن نطاق البشرية. وغلط آخرون في عين الجمع لأنهم لم يضيفوا إلى الخلق ما أضاف الله إليهم، ولم يصفوا أنفسهم بالحركة احترازاً ألا يكون شيء مع الله. ففرضوا الجبر على حركاتهم. وأسقطوا الملامة عن أنفسهم عند مجاوزة الحدود⁽³⁾ والبعض جعل نفسه معذوراً. وهو خطأ ناشئ عن إضافة الفرع إلى الأصل أو إضافة الأصل إلى الفرع. هو خطأ بين الحقوق والحظوظ وبين الحق والباطل وبين الأمر والنهي⁽⁴⁾.

(1) هذه هي الطبيعة البشرية عند العوام، لكن الخواص لا تمثل الدنيا عندهم قليلاً ولا كثيراً، ولذا سموها بأهل التصوف، في أحد الأسباب أنه شبه إلى لبس الصوف وخشونة العيش.

(2) وهذا خطأ في التمييز أيضاً بين أهل التصوف وغيرهم لأن أهل التصوف يمتزج الزهد بنفوسهم ويخالط شغاف قلوبهم، وهذه هي النقطة التي لم يستوعبها جيداً د. حسن حنفي فأتى نقده مشوهاً.

(3) وهو مردود عليه في هذا الفصل إذ لا يعترف السادة الصوفية بإسقاط الحدود والأعمال، وكيف ذلك وهم يتقربون إلى الله بالأعمال، فرائض ونوافل.

(4) المرجع نفسه، ص 859 وما بعدها.

هذه أبرز النقاط النقدية أو إن شئت فقل النقضية التي ساقها حسن حنفي ضد التصوف، منها ما هو صادق بالفعل، ولكنه يصدق على أدعياء التصوف وليس على أرباب الطريق، وكثير منها مفترى على التصوف بينت بعضه في الهامش وأعرضت عن بعض زهداً في الرد، ليقيني بأن التصوف خلاص للإنسانية وليس عائقاً لها كما يدعى دكتور حسن حنفي.

ويستمر نقد الرجل أيضاً، لكنه في هذه المرة ليس نقداً لدرجات أو مقامات التصوف، ولكن لرجال التصوف أنفسهم ليفترى على الطرق وعلى مشايخ الطرق، يكفي دلالة على ذلك قوله عن كل أهل التصوف ما يقدر في عقيدتهم، بل وشرفهم أيضاً إذ يقول: «والصوفية أنفسهم يكفرون بعضهم بعضاً. ويفرقون بين تصوف سني أخلاقي ووحى بسيط وتصوف شيعي يقول بالحلول والاتحاد ووحدانية الوجود. وهي قسمة ظالمة لأن من السنة من يقول عقائد الصوفية⁽¹⁾ وعلى رأسهم ابن عربي في وحدة الوجود، ومن الشيعة من ينحاز إلى التصوف الخلقى وعلى رأسهم علي بن أبي طالب وجعفر الصادق»⁽²⁾.

يا سيدي، من الذي قال أن الصوفية يكفرون بعضهم البعض؟! وهل ما يدين بمذهبنا هذا في التصوف وهو مذهب أكابر الصوفية من أهل السنة يكون من أخلاقه أن يكفر أحداً؟! تلك إذن قسمة ضيزى!!

ثم يستمر هجومه على التصوف فيوجه النقد إلى الطرق الصوفية شأنه في ذلك شأن علماء الظاهر الذين قالوا عن التصوف بأنه انقسم إلى فرق وكانوا

(1) هو يقصد عقائد الشيعة وليس الصوفية ولكن خانه التعبير ربما.

(2) د. حسن حنفي، المرجع السابق، ج2، ص875، ولكني أتساءل هل علي بن أبي طالب شيعي أم فقط نسبت إليه الشيعة؟!

طرائق قديماً، دون أن يعلموا أن اختلاف مسميات الطرق ليس اختلافاً في أصول التصوف، ولكنه محض اجتهادات للأئمة التصوف بمثل ما اجتهد أئمة الفقه فصار عندنا عدة مذاهب، هكذا التصوف بالضبط، كل فرقة تُكن احتراماً لأختها، وليسوا متفرقين ولا مشتتين ولا طرائق قديماً، بل تجد مجموعة من عشرة أفراد أصدقاء كل منهم ينتمى إلى طريقة مختلفة عن الآخر دون أن يبدو اختلاف طرقهم في نقاشاتهم أو حواراتهم، لأن منيع علمهم واحد، ورؤيتهم واحدة، وتربيتهم الداخلية واحدة، ليست الطرق سوى مسميات فقط يا سيدي نسبة إلى المشايخ، ولكن الكل واحد، الكل ذو فكر وقناعات واحدة، وليس تعدد الطرق مبرراً أبداً للتقاتل والتكفير كما يدعى البعض، يقول د. حسن حنفي: « وتكتب كل طريقة في مناقب شيخها مع ألقاب التعظيم والتبجيل والتفخيم والإجلال فكل شيخ هو العلامة، العالم، قطب العارفين، الشيخ العارف بالله، مجدد الألف الثاني، حضرة مولانا، المجدد العثماني، الولي الكامل والقطب الشامل.. الخ وبعد ألقابه تأتي الدعوات له بعد الاسم مثل قدس الله سره، نفحنا الله بإمداداته، وعمنا بنفحاته، غفر الله ذنوبه وستر في الدارين عيوبه»⁽¹⁾، وهذه سمة عامة ليست في التصوف فقط ولكن في كل أرجاء الدنيا من الدين والسياسة والاقتصاد والفكر، فعند بعض السلفيين تجد تقدماً للإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ عَنَّهُ قد يطول لصفحتين، لو قام الرجل من مقامه وقرأ ما كُتب في تقديمه لقاتل من كتب وقدم، وكذا تجد على المستوى السياسي في تقديم السياسيين، مدداً ونفاقاً وكذباً لا حدَّ له، بل على مستوى الفن والرقص تجد تقدماً للفنانين والراقصات بأنهم باعثوا نهضة

(1) المرجع السابق، ج 2، ص 87..

الفن ومجددوا طرق الرقص ومبدعوها وأنهم بنوا الأجداد وحرروا البلاد وأطعموا العباد، تقرأ هذه الخرافات كثيراً في كل مذهب وعند كل طائفة، بل وعند أرباب الصنائع وليس في التصوف وحده، وليس هذا مبرراً لحدوثه في التصوف أو في الإسلام عامة، بل جف الريق من الخلق من دعوات سابقة لى ولغيرى بالألا يتصدى للكتابة في التصوف إلا المختصين وبالألا يكتب في التراث أو تحقيقه إلا المختصين فقط لأجل تنقية الخطاب الإسلامى والصوفى والفقهى والتراثى من تلك العبارات التى تشينه، ذلك أن الإسلام ليس فيه عصمة لأحد حتى نقول فى تقديمنا عن أحد المشايخ «عصمه الله»، هذا خطأ جسيم، الإسلام ليس فيه مدحاً ولا إطرأً ولا يعرف هذه اللغة ﴿فَلَا تُزَكُّوْا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ [النجم: 32] هذه آفة عامة ينبغى مواجهتها فوراً.

إذن، أحسن الدكتور حسن حنفي فى هذه الوجهة النقدية، لكنه أساء وتجاوز فى فهمه لحقيقة الطرق الصوفية، وظن أنها السبب فى ضياع الإسلام وانتشار هويته فقال: «أصبحت الطريقة، تيجانيه أو رفاعية أو شاذلية أو نقشبندية لقباً للعلماء إضافة إلى اللقب العقائدى، أشعرياً أو ماتريدياً، واللقب الفقهى، مالكيّاً أو حنفيّاً أو شافعيّاً أو حنبليّاً، أو فلسفيّاً مثل الإشراقى أو الطيبى أو الحكيم. فاختنق الإسلام داخل الطرق الصوفية والفرق الكلامية، والمذاهب الفقهية، والمدارس الفلسفية، وضاعت هوية الإسلام الأولى ما قبل المذاهب»⁽¹⁾. وهذا خطأ فى فهم الناقد، لأن الإسلام لم يضع أو تندثر هويته بسبب كثرة المذاهب الفقهية والصوفية بل ضاع لأن الناس أعرضوا عن الإسلام برمته، أعرضوا عن جوهر تعاليمه، عن صفاء

(1) نفسه، ج2، ص873.

كأسه ومعينه... الإختلاف الفقهي والصوفي رحمة للمريدين والسالكين، ابن حنبل يبيح شيئاً لا يبيحه مالك، ومالك يبيح شيئاً يحظره الشافعي، ونحن علينا أن نأخذ ما يناسبنا، كذلك بعض السادة يبيح الغنى في حين يحظره البعض، والبعض يبيح السياحة ويحظرها البعض ونحن نأخذ ما يتفق معنا وينسجم وطبائعنا، الاختلاف رحمة يا سيدي وليس نقمة، وليست المشكلة في الاختلاف ذاته بقدر ما تكمن في عدم وجود ثقافة للاختلاف، بل الموجود على الدوام ثقافة الخلاف والإرجاف والتخوين، المشكلة في الإعراض عن الإسلام جوهرًا ومضمونًا وتعاليمًا، تلك هي المشكلة الحقيقية، وليست أبدًا في كثرة المذاهب الفقهية أو تعدد الطرق الصوفية وفي ملمح آخر أرى من سنا برقه الوعي التام لدى د. حسن حنفي حين يقول: «ثم طغت المذاهب على الأوطان في قسمة العراقيين إلى كردى وشيعى وسنى وتركماني، والخليجيين إلى سنى وشيعى، واليمنيين إلى زيدية وشوافع، والبنانيين إلى سنة وشيعة وموارنة، والسوريين إلى دروز ونصيريين وسنة، والأردنيين إلى بدو وحضر، والسعوديين إلى نجد وحجاز، والمصريين إلى مسلمين وأقباط، والمغاربة إلى عرب وبربر. تحطمت وحدة الأوطان على نصال المذهبية والطائفية والعرقية حتى تأخذ إسرائيل شرعية جديدة كدولة قومية يهودية، من طبيعة الجغرافيا السياسية للمنطقة بدلاً من الشرعية الدينية الأسطورية القديمة، العهد أو الميثاق والوعد الإلهي وشعب الله المختار والمعيار. وقد يُضاف العرق مثل الكردى، والمدينة مثل البغدادى والبصرى والكوفى والغرناطى والأشبيلي والقرطبي والطليطلى أو القطر مثل العراقى والمصرى والأندلسى»⁽¹⁾.

(1) نفسه، ج2، ص873.

نعم يا سيدي، تلك آفة كبرى أحسنت في وصفها، لكن ليس التصوف سبباً لها، بل التصوف هو الخلاص منها، هو الخلاص الآمن من كافة هذه السلبات، لأن التصوف قوة روحية، والروح لا تُهزم أبداً لأنها سر الوجود، وما ضاعت أوطاننا العربية إلا بضيايع أخلاق التصوف، الصدق والإخلاص، كذبنا على شعوبنا ونافقنا حكامنا وهللنا للمخطئين والمقصرين وهتفنا للمخادعين وسببنا بحمد الظالمين ثم لم نخلص قلوبنا لما تعلمناه، فالعالم يفصل بين ما تعلمه وما يعمله، ويرر ذلك بأن الزمان غير صالح، والبيئة فاسدة، ولا توجد بيئة صالحة لاستقبال العلم الصالح، وهكذا على الدوام، في كل مجال، وفي كل ميدان، كتمنا قول الحق، وحدنا عن الصدق، ولم نخلص قلوبنا لما تعلمناه ولما اقتنعت نفوسنا بأنه الصواب، فأصبح هذا هو حالنا، بل وحال العالم من حولنا.

لا تُلقى بالتبعة على التصوف يا سيدي، فالتصوف خلاصاً وليس عائقاً، دافعاً وليس مانعاً، فقط في حاجة إلى قلوب توفن وتؤمن، وعقول تفهم وقلوب تُبصر، فتصير أحكامنا موضوعية، وأفهامنا حيادية، ليكون حكمنا النهائي صحيحاً. ثم يتوسع د. حسن حنفي في نقده للتصوف عبر مشايخه وشيخ مشايخه، فيتهمهم بالتقصير ويلوم عليهم في هذا التقصير، بل ويتهمهم بالسير في زفة السلطان وما أبشعها من تهمة ينأى عنها كل صوفي بحق فضلاً عن المشايخ وشيخ المشايخ، إذ يقول: «واليوم أصبحت الطرق، ومشايخ الطرق، وشيخ مشايخ الطرق، عصب التصوف. فالطرق تحولت إلى موالد شعبية دينية في المولد النبوي، وإحياء المناسبات الدينية، رأس السنة الهجرية، وليلة النصف من شعبان، وليلة القدر وليالي رمضان. يلتف حولها الجمهور ويشارك فيها الكبار والصغار وتباع الحلوى، وتطلق الألعاب النارية، وتقام

مسابقات ألعاب قوى، وتنصب المراجيح، وتنفخ البالونات الملونة، وتلبس الطرايطر والأقنعة، وتطبخ الأطعمة الشعبية. وفي الخلف تباع المخدرات، وفي المقابر يمارس الجنس الحر، لا فرق بين الديني والدنيوي، بين النخبة والجماهير، وينتصب مشايخ الطرق، ويتراأسون المسيرات الشعبية. وحولهم ترفع الأعلام والبيارق. وأمامهم حامل المصحف المذهب المبرقش والمغلف بالقطيفة الحمراء كالصنم. لا فرق في ذلك بين موالد النبي ﷺ والأولياء، وحفلات الأعراس وزفة العروس.

ويسعدون بالسلطة الشعبية وبمساعدة السلطة الرسمية، فشيخ مشايخ الطرق الصوفية معين من رئيس الجمهورية كشيخ الأزهر. والمشيخة كلها جزء من الرياسة كالأزهر، لا فرق بين الفقيه والصوفي كلاهما في زفة السلطان، يصدرون فتاوى وأحكام لتبرير قراراته السياسية سلماً أو حرباً، رأسمالية أو اشتراكية، ديكتاتورية أو ديموقراطية... الطرق والمشايع والمشيخة جزء من الدولة كالجيش والشرطة والمؤسسات التعليمية والإعلام»⁽¹⁾.

وهذا النقد له طرفان، الأول ينسحب على أدياء التصوف الذين يظنون التصوف مجرد سماع وموالد وزفة وطبل وزمر لا أكثر، وهذا ليس وارداً بحال عند أهل الطريق الحقيقيين، نعم، السماع جائز، لكن له آداب وشروط ثم إنه ليس كل التصوف كما يظن البعض، وكما يختزله البعض في الحفلات والموالد، فهو نقد غير موضوعي في هذه الناحية.

أما الطرف الآخر فينسحب على شيخ المشايخ ويتهمه - فيما يظنه اتهاماً -

(1) نفسه، ص 874.

بأنه جزء من الدولة يسير في موكب السلطان، وأنا أسأل كل علماء الأصول... هل طاعة شيخ المشايخ لولى الأمر تُعدّ اتهاماً أم فضيلة، حسنة أم سيئة، مقبول أم مرفوض؟! ألر يأمر القرآن بطاعة ولى الأمر وكذا السنة ولو ضرب ظهره ما لَرينه عن الصلاة، ألر يحث النبى ﷺ على السمع والطاعة، وفى مقاصد الشريعة الإسلامية يقدم دفع المضار على جلب المصالح، وطاعة ولى الأمر ولو كان ظالماً مقدمة على الخروج عليه ولو كان فى الخروج مصلحة، كون المضار التى يسببها الخروج أكثر وأكبر من المصالح التى يحققها، وكـم أثبت التاريخ صحة هذه الرؤية لعلم الأصول وللنبى الكريم ﷺ وكفى بسوريا دليلاً قائماً للعيان حتى اليوم.

إذن هذا نقد فى صالح التصوف وليس ضده، لأن أهل التصوف مخلصين، سالمين، لا يعادون أحداً، وليس لهم مصالح شخصية ذاتية، هم يدفعون المركب نحو المسير أياً كان قائده، فهم لا يرجون سوى الله وحده، وليس لهم مصلحة سوى أمان ورخاء البلاد الإسلامية وليس تخريبها وإشعال الفتنة فيها كما يفعل المدّعون للإسلام والمنتسبون للجماعات الجهادية والتكفيرية. لقد ظن د. حسن حنفى أن هذا النقد للمشايخ ولشيخ المشايخ يُعدّ نقداً جوهرياً كالظمان أتى سراباً ظنه ماءً حتى إذا جاءه لَر يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه.

إن كل حرف ينطق به د. حسن حنفى يثبت أن التصوف قوة وهو لا يدرى، يؤيد التصوف من حيث أراد نقده، يقيمه من حيث أراد هدمه، يُسوى أمامه الطريق من حيث أراد عرقلته، ليبقى التصوف هو القوة الكبرى القادرة على قيادة الأمة، ولتبقى أخلاق التصوف هى نبض وجوهر هذا الدين ومعينه الصافى، شاء من شاء، وأبى من أبى.

وفي ملمح آخر أيضاً يوجه د. حسن حنفي نقده لمقامات وأخلاق التصوف نفسها، ليصنع مقامات بديلة ظنها غير موجودة عند الصوفية ليقول لنا: «وإذا كان التصوف قد نشأ نشأة داخلية كحركة مقاومة سلبية لمظاهر البذخ والترف والتكالب على الدنيا والصراع على السلطة والاقتتال عليها فإنه قد يعود اليوم في ظروف جديدة ومرحلة تاريخية مغايرة. فالمقاومة ليست ميئوساً منها في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير والصومال، ومن ثم تتغير المقامات والأحوال من الصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم والخوف والخشية والفقد إلى مقامات وأحوال أخرى من مقاومة وتمرد وغضب وثورة واعتراض ونفي واحتجاج وهذا هو القصد من «من الفناء إلى البقاء»⁽¹⁾.

هذه آخر فقرة كتبها الرجل في كتابه، وتلك كانت أمنيته. وأنا أسأل كل علماء الدنيا بما فيهم علماء الأصول والفقه بل والفلاسفة أيضاً، هل مقامات التصوف التي ذكرها الرجل من صبر وتوكل ورضا وقناعة وتسليم وخوف وخشية مما يُضاد المقاومة والجهاد في سبيل الله والثورة على الظالمين وتحرير الأرض والعرض في بلادنا العربية؟ هل ثمة تعارض بين الإثنين؟!

لقد خُيل للدكتور حسن حنفي هذا التعارض عبر هذا النقد طويلاً وعرضاً لأنه قد غاب عنه أن التصوف قوة وليس ضعفاً لأنه قائم على الروح وليس على البدن، وأنت لو أتيت بجنديين أحدهما يحب الدنيا والآخر يزهد فيها، فإن أقدمهما على المخاطر والتضحية والبذل هو الزاهد وليس المحب للدنيا، وبالتالي فالتصوف قوة من هذا الوجه، لأن نفس الصوفي تهون عليه،

(1) نفسه، ص 876.

والدنيا بأسرها هينة في عينيه، هي لا شيء إطلاقاً، لا تزن في فكره ولا في قلبه مثقال ذرة، وهذه هي النقطة الجوهرية التي لو فهمها الكثيرون لغيروا موقفهم من التصوف ولعلموا أن التصوف قوة وليس ضعفاً، فليست العزلة ضناً بالنفس عن الجهاد، ولكن العزلة تربية للنفس لتقدم على الجهاد، هذا هو الفارق الذي لم يفهمه ناقداو التصوف.

ثم يبدى د. حسن حنفي تبرمه وتذمره من التصوف ككل ويتنبأ بانهيائه فيقول تحت عنوان «انهيار التصوف» ما نصه: «ومثل كل ظاهرة حية قام التصوف وبلغ الذروة وانهار ودخل فيه من ليس منه. وتحول إلى مجرد شعوذة ولبس ممزقة. وأصبح خاوياً، جهلاً بلا علم. ولبس الخرقة لم يكن في زمن الرسول ﷺ⁽¹⁾، أصبح التصوف اسماً ولا حقيقة بعد أن كان حقيقة ولا اسماً. فقد خضع التصوف لظاهرة القيام والسقوط والازدهار والانهيار.

حدث التدهور من القرون الأولى واستمر في كل عصر فحاول الصوفية النهوض من جديد ثم انهيار في المرحلة الرابعة وتحول إلى طريقه⁽²⁾ وأشكال ورسوم كان قد رفضها التصوف من قبل⁽³⁾.

(1) يا سبحان الله، وهل المشكلة كلها في لبس الخرقة، لا يا سيدى لبس الخرقة كرمز على الزهد في الدنيا ولا يلبس الخرقة إلا من أخرج الدنيا من قلبه والنبي ﷺ كان يلبس الثياب المرقعة وأهل الصفة في الأحاديث الصحيحة لم يكن لهم ثياب تستر كامل عورتهم.

(2) قصر مشكلة التصوف على تعدد الطرق الصوفية دليل على عدم وجود أدنى صلة للناقد على هذا الأساس، لأنه لو كان لديه صلة بالتصوف لعلم أن هذه الطرق واحدة وأن ابنائها متحابين متعاونين غير مختلفين أبداً بل قد يكونوا أصدقاء ولا يعرفون مسميات طرق بعضهم البعض.

(3) د. حسن حنفي، المرجع السابق، ص 864.

تلك رؤية الرجل، خلاصتها في كلمتين «التصوف مقدم على الانهيار»،
والرد عليه في كلمتين أيضاً «سيبقى التصوف ما دامت السماوات والأرض
إلا ما شاء الله».

التصوف دافع للنهضة... التصوف مع النهضة وليس ضدها... دافع لها
وليس عائقاً أمامها... هذا لا مرية فيه، وقد قدمنا أسبابه فيما مضى.

تعقيب

مما سبق دراسته يمكننا استخلاص أهم النتائج التالية:

(1) التصوف كعلم للأخلاق لا يبتعد كثيراً عن الحياة الواقعية بل هو
علم للحياة... للوجود الإنساني.. للأخلاق التطبيقية.

(2) ليس معنى تركيز التصوف على أعمال القلوب والزهد في متطلبات
الحياة الدنيا ابتعاده التام عن ماديات الحياة، بل هو يهتم بها لكنه
يهذبها.. يطلب الدنيا.. لكن باليد وليس بالقلب.. يعمر وينمي ولكن
عينه على رضا الله وخلق القلب من كل ما سواه.

(3) التصوف ليس أبداً عدواً للنهضة كما قال الدكتور حسن حنفي
ولكنه يحمل أولى مشاغل النهضة الروحية والمادية القويمة.

(4) مقامات التصوف التي هي مقامات أخلاقية وروحية بالأساس
ليست ضد الثورة ضد الطغاة أو المحتلين وليست ضد البناء والعمل
بل شيد رجال التصوف تاريخاً بطولياً لا يمكن هضمه أبداً.

(5) ما أروع نقد الدكتور حسن حنفي لتفكك الأمة الواحدة.. أبناء

خير أمة... وأحفاد الرجال بحق.. وهو نقد يستوجب التوقف عنده
وتأمله كثيرًا.

الباب الثالث

الفكر السياسي والحضاري
عند حسن حنفي

الفصل الأول

لاهوت التحرير عند حسن حنفي⁽¹⁾

مقدمة

شهد العالم العربي والإسلامي في الفترة المعاصرة ظهور العديد من الاتجاهات الفلسفية والدينية التي حاول كل منها فهم الواقع والسعي لتغييره أو إصلاحه بغية الخروج من حالة الجمود والتخلف، وتحقيق النهضة والتقدم، ويعد لاهوت التحرير الإسلامي واحدا من هذه الاتجاهات، فقد حاول أصحابه أن يجعلوا من الدين قوة ثورية قادرة على التأثير في جماهير هذه الأمة باعتبارها أمة مؤمنة، ولأجل ذلك حاولوا قراءة الدين قراءة فلسفية عقلية لاستخراج العناصر الثورية فيه، ويعد «حسن حنفي» واحدا من أعلام هذا اللاهوت الذي يفضل تسميته باليسار الإسلامي تمييزا له عن اللاهوت الإسلامي التقليدي الذي كثيرا ما يحسب على السلطة الحاكمة، وعلى القوى الرجعية المحافظة التي ساهمت في الفساد والتخلف والانحطاط الذي تعاني منه هذه الأمة، فغالبا ما لعب هذا اللاهوت دور الأفيون للشعوب العربية والإسلامية.

(1) بقلم: دكتور الشريف طاووا، أستاذ وباحث أكاديمي في الفلسفة، جامعة خنشلة، الجزائر.

ونحن نشهد اليوم ما يسمى بثورة الربيع العربي، ومع تعدد الاتجاهات الفكرية والدينية التي تروم الإصلاح والتغيير والنهضة والتقدم، حري بنا أن نتساءل: عن مكانة لاهوت التحرير بين هذه الاتجاهات؟ وعن البعد الثوري في فلسفة هذا اللاهوت؟ ومدى تناغمه مع ثورة الربيع العربي؟

لأجل ذلك سوف نقف في هذا البحث عند مشروع اليسار الإسلامي عند «حسن حنفي» باعتباره أحد أقطاب هذا الاتجاه، وباعتباره الشخصية ربما الوحيدة التي شهدت ثورة الربيع العربي من الشخصيات المؤسسة للاهوت التحرير الإسلامي بحيث أن الآخرين قد رحلوا دون أن يشهدوا حلمهم يتحقق. ولأن هذا الاتجاه ربما هو أقل الاتجاهات التي حظيت بالاهتمام والبحث في الفكر العربي والإسلامي، إذ تكاد الدراسات تنعدم حوله، ولعل ذلك يرجع إلى طبيعة فلسفته الثورية، وهكذا، فإن قلة الاهتمام هذه يمكن أن نفهمها في إطار ما يعرف بإشكالية السلطة والمعرفة، أو السلطة والمثقف، فالسلطة لا تسمح عادة سوى بظهور الأفكار المسالمة التي لا تشكل خطراً عليها، كما هو الحال بالنسبة لفلسفات الوجود والذاتية التي تروم وضع نظريات تأملية في الوجود والمعرفة والقيم دون محاولة تغيير الواقع.

ومن هذا المنطلق، فإننا سنحاول التعريف بهذا الاتجاه وظروف نشأته بصفة عامة، قبل أن نعرف بلاهوت التحرير الإسلامي ثانياً، ونختم ذلك بلاهوت التحرير كما يمثله حسن حنفي كنموذج للاهوت التحرير الإسلامي.

أولاً: في مفهوم لاهوت التحرير وفلسفته

لاهوت التحرير⁽¹⁾ مصطلح يدل على منهج وفكر ديني⁽²⁾ اجتماعي وسياسي، يقوم على تأويل الدين تأويلاً فلسفياً حسب مقتضيات الواقع ومصلحة الإنسان، فإذن، يتحدد الإطار العام لهذا الاتجاه بعلاقة الدين بالواقع، أي، بالمجتمع، أو بحياة الفرد والمجتمع في أبعادها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتربوية والأخلاقية وغيرها، فهو ينطلق من الواقع إلى النص (الوحي).

إن لاهوت التحرير يشترك ويتقاطع مع الاتجاهات اللاهوتية والدينية وخصوصاً مع فلسفة الدين (التي هي محاولة لعقلنة الدين أي تفسيره تفسيراً عقلياً) في كونه ينطلق من الدين، من العقيدة ومن الإيمان ومن قراءة النص المقدس (الوحي)، غير أنه يختلف عن هذه الاتجاهات في كونه يحاول تفسير الدين تفسيراً عقلياً في ضوء معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، فها هنا تتحول بؤرة الاهتمام من الله إلى الإنسان، ومن التأمل النظري المجرد إلى الفعل السياسي، ومن علم النص إلى العمل بالنص، ومن التولوجيا إلى الايديولوجيا، فهو، إذن، محاولة لأنسنة الدين وتثويره، أي، لإنزال الدين من السماء إلى الأرض، من الميتافيزيقا إلى

(1) يعتبر جوستافو جوتييريز (من البيرو) أول من صك هذا المصطلح تاريخياً عام 1967، أنظر في ذلك: وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير، رؤية عربية إسلامية مسيحية، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2008، ص 118.

(2) ألويزيوس بيريس، لاهوت التحرير الآسيوي، تر. وليم سيدهم اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط1، 2001، ص 5.

التاريخ والمجتمع، وتحويل الدين من الإيمان القلبي إلى الفعل والممارسة، فهو بمثابة إيديولوجيا نضالية ثورية تتخذ من تفسير (تأويل) الدين (النص) مرجعية لها في مقاومة مختلف أشكال القهر والاستعباد والفقر والتخلف⁽¹⁾. فلاهوت التحرير، كما يقول «حسن حنفي» قد نشأ «كإيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحي من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى»⁽²⁾.

إن لاهوت التحرير يدل دلالة مطابقة على مدلوله، فهو مصطلح مركب من لفظين: الأول هو اللاهوت، بمعنى التيولوجيا، وهو العلم الذي يتخذ من دراسة الله وما يتعلق به من صفات وأفعال موضوعاً له. واللفظ الثاني هو التحرير، وهي كلمة ذات مدلول أو بعد ثوري شامل: سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي... إلخ، فالتحرير معناه أن يحقق الإنسان إنسانيته وكماله وذلك بالثورة على كل أشكال الاغتراب والقهر والتخلف والتبعية والاستبداد والاستعمار (السياسي والثقافي والاقتصادي،... إلخ)، وكل ما من شأنه أن يستعبد الإنسان ويسلبه حريته وحقوقه التي تحفظ له إنسانيته وكرامته وقيمه، وبذلك يمكن القول بأن الفلسفة التي يركز عليها هذا اللاهوت هي فلسفة فعل وثورة تروم التغيير والتحرير الشامل باسم الدين، أي باسم الوحي الذي يمثل إرادة الله والتي هي في الوقت ذاته

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص236.

(2) حسن حنفي، لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغيير الاجتماعي، ضمن: وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير، مرجع سابق، ص66.

إرادة الإنسان المقهور، فالوحي، كما يقول «حسن حنفي» يمثل صرخة هذا الإنسان المقهور⁽¹⁾.

ينطلق لاهوت التحرير، من تصور أفقي للعالم، تصور يرفض كل تراتبية في الوجود من شأنها أن تبرر التراتبية (الطبقية) في المجتمع، بما يؤدي إلى الفوارق الطبقية والتفاوت الاجتماعي، وإلى الاستبداد والتسلط. فلاهوت التحرير يرى أن الدين إنما جاء لخدمة الإنسان، أو كما يقول دعائه، تحقيق سعادة الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، أي، إقامة ملكوت الله في الأرض، أو بالأحرى، تحقيق الفردوس الأرضي، والإنسان المقصود هنا هو الإنسان بصورة عامة، فليس هناك امتياز لإنسان على آخر، بالنظر إلى لونه أو طبقته أو جنسه أو غير ذلك، بل إنه الإنسان المقهور والمستضعف، فالدين جاء لحماية المقهورين والمستضعفين والمظلومين والمستعبدين، وهذا ما يميز لاهوت التحرير عن اللاهوت التقليدي الذي يقوم على تصور هرمي (رأسي) للعالم، ومن ثمة، فهو يبرر الظلم والاضطهاد والاستغلال والاستبداد والاستعباد والتفاوت الطبقي، ويرى بأن عزاء المضطهدين يكمن في تعويضهم عن سعادة الدنيا بسعادة الآخرة، فهذا اللاهوت غالباً ما يتخذ كإيديولوجيا لتبرير سيطرة الأقوياء والأغنياء على الفقراء والمستضعفين، ولذا يسمى بلاهوت السيطرة في مقابل لاهوت التحرير. ولعل الوظيفة السلبية لللاهوت التقليدي هي التي تفسر لنا ذلك الموقف النقدي أو السلبي من الدين الذي اتخذ دعاء لاهوت التحرير، فضلاً عن بعض الفلاسفة الملاحدة على

(1) حسن حنفي، حصار الزمن، الحاضر مفكرون، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط 1، 2004، ص 165.

غرار «نتشه» و«فيورباخ» و«ماركس» و«برونو باور» و«ماكس شترنر» وغيرهم⁽¹⁾، باعتبار أن الدين عندهم يمثل اغترابا للوعي، ومظهرا للتفكير الرجعي التبريري المحافظ، وهو ما تلخصه مقولة ماركس الشهيرة: «الدين أفيون الشعوب».

ثانيا: ظروف نشأته وتطوره

يرتبط لاهوت التحرير من حيث النشأة والتطور التاريخي ارتباطا وثيقا بالديانة المسيحية، فقد نشأ كاتجاه فكري داخل الديانة المسيحية، ومن ثمة، ينظر إليه دائما على أنه اتجاه تجديد في الفكر الديني المسيحي، حتى أن البعض يقارنه بالإصلاح الديني البروتستانتي الذي شهدته المسيحية منذ القرن السادس عشر على يد كالفن وزونجلي ومارتن لوتر وغيرهم، فأعلام لاهوت التحرير هم في الغالب الأعم رجال دين مسيحيين خرجوا على الكنيسة الرسمية، أي، على المسيحية الرسمية، وعارضوا تفسيرها للنص الديني وللموروث الديني عامة، كما عارضوا ممارساتها للدين والتي تعكس في نظرهم لاهوت السيطرة إذ تبرر سياسة الطغيان والظلم والفساد الذي تمارسه السلطة السياسية المتحالفة معها، ومن ثمة، فقد قدموا قراءة جديدة للنص الديني تتميز بكونها قراءة تاريخية تنطلق من الواقع، بمعنى أنهم أولوا النصوص الدينية (الوحي) في ضوء الواقع (الثقافي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي) السائد، بما يجعل من الدين في نظرهم إيديولوجيا دفاعية للمستضعفين والمضطهدين والفقراء والمقهورين في ثورتهم على الأوضاع

(1) حول موقف هؤلاء السليبي من الدين، ينظر: زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 160 وما بعدها.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من أجل استعادة إنسانيتهم وحقوقهم المهدورة، فلاهوت التحرير يبرز البعد الاجتماعي والتاريخي والإنساني للدين (الإيمان)، وهذا ما يفسر بداية ظهور لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية خلال ستينيات القرن العشرين⁽¹⁾، فهذه الزمكانية لها دلالتها في هذا الخصوص، إذ أن شعوب أمريكا اللاتينية في تلك الفترة كانت مثالا للشعوب المقهورة والمستضعفة، فالاستعمار الخارجي ممثلا في الامبريالية الرأسمالية التي تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية من جهة، والاستبداد والطغيان الداخلي ممثلا في الأنظمة الديكتاتورية الفاشية العميلة للامبريالية التي نصبته هذه الأخيرة للحفاظ على مصالحها من جهة أخرى، فضلا عن التخلف الاقتصادي الذي يتجلى في حجم المديونية والتبعية الاقتصادية للدول الرأسمالية التي بنت تقدمها ونهضتها انطلاقا من نهب خيرات هذه البلاد وثوراتها إبان ما سمي بالفتوحات الجغرافية، والتي هي في حقيقة أمرها غزوات استعمارية، فضلا عن حملات التبشير أو التنصير التي كان يراد لها تطويع السكان وإخضاعهم للهيمنة الامبريالية ولسلطة الكنيسة المركزية التي مثلت الوجه الآخر للاستعمار باسم الدين، كما أن مواقف الكنيسة المتحالفة مع الأنظمة الحاكمة المستبدة، ومع الإقطاع والبرجوازية الناشئة، وتبريرها للقمع المسلط على الفقراء والمعدمين، كل هذه العوامل بررت نشأة لاهوت التحرير بمختلف اتجاهاته⁽²⁾، وشكلت

(1) حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، الدين والثورة في العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط3، 2004، ص 35 وما بعدها. وانظر: حسن حنفي، لاهوت

التحرير بين علم العقائد والتغيير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 65 وما بعدها.

(2) حول اتجاهات لاهوت التحرير، ينظر: حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مرجع سابق، ص 75 وما بعدها.

الخلفية التاريخية والفكرية لنشأة هذا اللاهوت وما تفرع عنه من أشكال وألوان مثل لاهوت الثورة ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ولاهوت الأمل ولاهوت الإنسان ولاهوت الأرض وغيرها من أشكال اللاهوت المعاصر. ومن أشهر اللاهوتيين المؤسسين والمنظرين لهذا اللاهوت في أمريكا اللاتينية، نذكر: ليوناردو بوف، غوتيرز، دوم هلدركامارا، باولو فرييري، كلودوفيس بوف، كاميليو توريس، أنريكو دوسيل وغيرهم.

وإذا كان لاهوت التحرير قد نشأ وتأسس في أمريكا اللاتينية لاعتبارات موضوعية ومنطقية كما ذكرنا، إلا أنه عرف انتشارا وامتدادا في الإطار الزماني والمكاني، فقد انتشر في القارات الخمس، وصار له أتباع ومؤيدون من مختلف الديانات والاتجاهات الفكرية.

ثالثاً: لاهوت التحرير الإسلامي

رغم أن لاهوت التحرير، كما ذكرنا آنفاً، قد ارتبط دينيا وفكريا بالمسيحية، بحيث يمثل «إصلاحاً» أو تجديدًا داخل الفكر الديني المسيحي، وارتبط تاريخياً ومكانياً بأمريكا اللاتينية (كجزء من العالم الثالث)، إلا أنه مافتئ أن تجاوز هذه الحدود ليأخذ بعداً عالمياً⁽¹⁾، وهكذا، ظهر لاهوت التحرير في إفريقيا «السوداء»⁽²⁾، ولاهوت التحرير في آسيا⁽³⁾، وفي أوروبا، وفي الولايات المتحدة الأمريكية (لاهوت السود)، وكل هذه

(1) حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مرجع سابق، ص 38.

(2) انظر: وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير في إفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1998.

(3) انظر: ألوييوس بييرس، لاهوت التحرير الآسيوي، مرجع سابق.

الأشكال من اللاهوت تشترك في كونها لاهوت تحرير مسيحي، إلا أن لكل منها خصوصياته التي تتناسب مع الواقع الذي ظهرت فيه، ففي إفريقيا ظهر هذا اللاهوت كرد فعل على التمييز العنصري، كما أن الذين رفعوا أصواتهم واتجهوا إلى الله ليحررهم من القهر هم من الشعوب المقهورة نفسها، وأما في أمريكا اللاتينية فكانوا من النخبة المثقفة التي خرجت من صفوف المهاجرين الغربيين⁽¹⁾، وقد امتد هذا اللاهوت إلى مجال الفكر الإسلامي، فظهر تحت مسمى لاهوت التحرير الإسلامي، أو اليسار الإسلامي⁽²⁾، وأبرز من يمثل: حسن حنفي، علي شريعتي، محمود محمد طه⁽³⁾، ورجاء غارودي بعد اعتناقه للإسلام.

وجود هذا اللاهوت في الإسلام يعد أمراً طبيعياً، بمعنى أنه لا يعد بدعة أو تقليداً للفكر الغربي المسيحي، لأن نواة وإرهاصات هذا اللاهوت موجودة في الإسلام دينا (وحيا) وبيئة وثقافة على نحو ما هي موجودة في المسيحية. فعلى مستوى الدين (الوحي)، فإن الإسلام يدعو إلى العدل والمساواة والمحبة والانتصار للمظلومين والمقهورين، أي أنه قد جاء هو الآخر لتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، ومن ثمة، فهو يقف إلى جانب المقهورين والمستضعفين والمعتذبين في الأرض بغية تحريرهم

(1) وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير في إفريقيا، مرجع سابق، ص 125 - 127.

(2) حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مرجع سابق، ص 10 وما بعدها.

(3) من أهم أعمال علي شريعتي في هذا الخصوص: الإسلام والإنسان، تاريخ الحضارة في جزأين، الإنسان والتاريخ، أما أعمال محمود محمد طه، فأبرزها: الرسالة الثانية من الإسلام، رسالة الصلاة، تطویر شریعة الأحوال الشخصية، وقد جمعت وطبعت في كتاب واحد بعنوان: نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 2007.

اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا، وهناك نصوص كثيرة يمكن تأويلها وفق هذا المنظور، حسب دعاة هذا اللاهوت، منها قوله تعالى: ﴿وَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [القصص: 5]. ومن ناحية البيئة الإسلامية، فإن ظروف أمريكا اللاتينية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبخاصة في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، تبدو مشابهة كثيرا لظروفنا في الوطن العربي، وهذا ما يفسر تصنيف العالم العربي والإسلامي في نفس الخانة الجيوسياسية التي تنتمي إليها أمريكا اللاتينية ألا وهي خانة العالم الثالث، فأمريكا اللاتينية، كما يقول حسن حنفي، محاصرة بين قوى ثلاث:

□ الولايات المتحدة من الشمال وما تمثله من سيطرة إما مباشرة أو بالتعاون مع نظم سياسية وعسكرية، وإما عن طريق الشركات الاقتصادية الكبرى التي تستغل الثروات.

□ الجيش الذي يمثل سلطة القهر المتعاونة مع سلطة الهيمنة في الشمال.

□ الإقطاع وملاك الأراضي المتعاونون مع الأمريكيين والعسكر ضد الفلاحين من أجل نهب محاصيلهم والاستيلاء على أراضيهم، والكنيسة الرسمية متعاونة مع هذه القوى الثلاث ضد الشعب، وهذا الأخير مطحون بالفقر والجهل، ومن جهة أخرى، نجد الوطن العربي في منتصف الخمسينيات يعاني من سيطرة الاستعمار البريطاني والفرنسي، كذلك النظام الملكي المتعاون مع كبار قواد الجيش والشرطة وأجهزة الأمن والباشاوات الذين كانوا يتوالون

على الحكم، بالإضافة إلى رجال الدين الذين كانوا مع النظام، وكبارهم معينون من طرف الدولة، موظفون رسميون يفتون بما يريد الحكم⁽¹⁾.

لقد كانت كل العوامل والظروف إذن، مهياة لظهور لاهوت تحرير إسلامي، وهو مصطلح جامع في الواقع كما هو الشأن بالنسبة للاهوت التحرير المسيحي، إذ تختلف آراء واتجاهات المفكرين داخل كل لاهوت، وذلك باختلاف المشارب والمرجعيات الفكرية، فضلا عن الخلفية التاريخية والاجتماعية بالنسبة لكل مفكر، فلاهوت التحرير عند حسن حنفي يختلف عنه عند علي شريعتي أو عند رجاء غارودي أو عند علي محمود طه. فما هي أهم خصائص لاهوت التحرير عند حسن حنفي؟ وما هي منطلقاته وأبعاده؟

رابعاً: لاهوت التحرير عند حسن حنفي

يعد حسن حنفي واحداً من أبرز لاهوتيي التحرير في العالم العربي والإسلامي، ويمكن القول بأنه تميز عن غيره من لاهوتيي التحرير المسلمين بكونه أكثر من وعى ونظر لهذا الاتجاه الفكري بوصفه اتجاهاً مستقلاً، له موضوعه ومنهجه وهدفه الذي يميزه عن غيره من الاتجاهات الفكرية العربية والإسلامية الأخرى، وبصدد تحديده له يقول: «ليس اليسار الإسلامي فقط اتجاهاً فكرياً إسلامياً اجتماعياً سياسياً تقديمياً يجمع بين

(1) حسن حنفي، لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغير الاجتماعي، مرجع سابق، ص 65.

الماضي والحاضر، بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والتجديد مثل كل الحركات الإصلاحية. بل هو أيضا نظرية أو منهج في التفسير يجمع بين النص والمصلحة، بين مقاصد الشريعة المستقراة من الأصول وتفعيلها في الواقع المعاش في الزمان والمكان... وهو ليس منهجا جديدا بل يضم معظم مناهج التفسير السابقة ويعيد استخدامها كأجزاء من منهج كلي أشمل... فهو يضم المنهج اللغوي... ويحتوي على المنهج الفقهي... ويتضمن أيضا التفسير الكلامي العقائدي... كما يحتوي على التفسيرات الفلسفية... كما يتضمن التفسيرات الصوفية... تفسير اليسار الإسلامي هو استئناف للتفسيرات المعاصرة السياسية مثل «ترجمان القرآن» للمودودي، والاجتماعية مثل «تفسير المنار» للإمامين محمد عبده ورشيد رضا، والأدبية مثل «في ظلال القرآن» للشهيد سيد قطب. وهو ليس تفسيرا طائفا لنصرة فرقة في العقيدة أو في السياسة بل هو تفسير يجمع شتات الأمة دفاعا عن وحدة عقيدتها واطراد مصالحها العامة»⁽¹⁾، ورغم أن حنفي لا يزعم بأنه مؤسس هذا الاتجاه، إذ يعترف بفضل الكثيرين عليه في هذا الصدد على غرار جمال الدين الأفغاني، وسيد قطب الشاب، وغيرهما، إلا أن جهوده وإسهاماته في بلورة هذا اللاهوت وترسيخه وتطويره لا يمكن أن تخفيها خافية، وليس أدل على ذلك من ترأسه لمجلة اليسار الإسلامي لسان حال هذا الاتجاه، فضلا عن العديد من المؤلفات التي أنتجها في هذا الخصوص على غرار: من التراث إلى الثورة، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، الوحي والواقع، التراث والتجديد، حصار الزمن، هموم الفكر والوطن، حوار الأجيال، من النص إلى الواقع، من

(1) حسن حنفي، الوحي والواقع. تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط1،

الفناء إلى البقاء، من النقل إلى الإبداع، جذور التسلط وآفاق الحرية، اليمين واليسار في الفكر الديني، وغيرها من المؤلفات التي عبر من خلالها عن كثير من قضايا وموضوعات لاهوت التحرير الإسلامي منها مثلاً موقفه الإيجابي من الثورة الإسلامية في إيران بوصفها نموذجاً تطبيقياً للاهوت التحرير، وموقفه من الظاهرة الاستعمارية بوصفها مظهراً للرأسمالية الامبريالية بممارساتها للإنسانية واحتلالها للأرض، ومن خلال ذلك أظهر مدى تمسك لاهوت التحرير بالأرض، وهو ما يجعله في طليعة القوى المقاومة للاستعمار والاحتلال، وموقفه من الصهيونية التي تنتهك حقوق الإنسان الفلسطيني باسم لاهوت للسيطرة والاستعمار، أي باسم تأويل مغرض للدين اليهودي تمثله الكنيسة الرسمية المتحالفة مع السلطة السياسية والمبررة لأفعالها الإجرامية، واعتراضه على كل أشكال الظلم والاعترا ب والاستبداد والاضطهاد التي تطال الإنسان أينما كان وتحت أي غطاء أو مبرر كان دينياً أو اقتصادياً أو سياسياً أو ثقافياً، ومطالبته بالعدالة الاجتماعية والمساواة والوحدة القومية والديمقراطية وغيرها من المواقف التي تعكس البعد الثوري والإنساني في فلسفة لاهوت التحرير عند حنفي، وهذه المواقف هي التي تبرر الاصطلاح الذي أطلق على هذا اللاهوت في الإسلام ألا وهو اليسار الإسلامي، ذلك أنه يقف في صف المعارضة دائماً، أي في صف الجماهير المسحوقة والمقهورة من طرف قوى الظلم والطغيان.

1) مصادره الفكرية:

يمكن تقسيم المصادر الفكرية التي استقى منها «حسن حنفي» لاهوت التحرير إلى قسمين: خارجية، وداخلية:

أولاً: المصادر الخارجية: وتتمثل في الفكر الغربي بنوعيه الفلسفي والديني.

(1) الفكر الفلسفي الغربي:

تأثر حسن حنفي بكثير من الفلسفات الغربية ذات التوجه الاجتماعي الإنساني الثوري، أو ما يطلق عليه بفلسفات الفعل على غرار الفلسفة الماركسية وفلسفة اليسار الهيجلي، كما تأثر بفلسفة الدين عند هيجل وفيورباخ وغيرهما، وتأثر بفلسفة سبينوزا، وبفلسفة المقاومة عند فخته، والفينومينولوجيا، وفلسفة الحداثة والأنوار، وفلسفة التأويل (الهرمينوطيقا)، ورغم أنه لا يخفي تأثره بهذه الفلسفات، إلا أن كلمة «تأثر» عنده تأخذ معنى «التطوير»، بمعنى أن هذا التأثير لا يأخذ شكل التلقي السلبي (النقل) التي يكون فيها العقل منفعلاً لا فاعلاً، ولا شكل التقليد الأعمى الذي يخلو من الوعي والنقد والإبداع، وإنما التطوير ها هنا، معناه الاستيعاب والتمثل الذي يكون مشروطاً بالوعي والنقد والاستقلالية والإبداع.

إن هذه الفلسفات كان لها أثرها الواضح في تشكيل لاهوت التحرير عند حنفي، ولكن بدرجات متفاوتة، ويمكن أن نخص بالذكر في هذا الصدد المنهج الفينومينولوجي، وكذلك فلسفة الدين عند كلا من هيجل وفيورباخ، فضلاً عن الفلسفة الماركسية، فأين يتجلى هذا التأثير؟ وما هي حدوده ياترى؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلي.

1-1- أثر المنهج الفينومينولوجي:

يعد المنهج الفينومينولوجي واحداً من أهم المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة، وقد توسل حنفي بهذا المنهج في مقارنته للظاهرة الدينية وتأويله

للنص الديني، باعتباره أكثر المناهج ملاءمة لهذا الموضوع، لأنه يتعامل مع ماهيات وليس وقائع، والتراث الإسلامي كله وحيا كان أو فكرا يتميز بكونه تراث ماهوي مثالي⁽¹⁾.

إن أهمية هذا المنهج حسب «حسن حنفي» تكمن في «إخضاع النصوص المقدسة للبحوث اللغوية المحكمة من أجل فهم دقيق للنص [...] فالعودة إلى الظاهريات تضمن حضور الواقع داخل النص الذي مازالت تهيمن عليه النزعة الدينية»⁽²⁾، بمعنى توجيه النص بما يخدم الواقع، فمن خلال نزعته الفينومينولوجية يتناول علاقة الفكر بالواقع مغلبا الواقع على الفكر، معتبرا الواقع مصدر كل فكر، من أجل ذلك يتغير الوحي تبعا لتغير الواقع، يتجدد طبقا له ويتطور بتطوره⁽³⁾. وهكذا أولى حنفي الشعور (الذي هو أساس المنهج الفينومينولوجي) أهمية كبيرة في مقارنة الدين عموما، والدين الإسلامي خصوصا، من أجل تأصيل الإسلام معرفيا، انطلاقا من الوحي، وبذلك يتحول الدين إلى موضوع للخبرة الشعورية، وبذلك تنزع عنه صفته الطوباوية المثالية.

1-2- أثر فلسفة هيغل:

إن فلسفة هيغل تعد في نظر «حنفي» من أروع ما خلفته الإنسانية

(1) محمد جمعة، مشروع حسن حنفي للتراث عين على الأصالة وأخرى على المعاصرة، ضمن أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط 1، 1998، ص 137.

(2) حسن حنفي، ظاهريات التأويل، محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، ج 2، مكتبة النافذة، ط 1، 2006، ص ص 52 - 53.

(3) محمد جمعة، مشروع حسن حنفي للتراث، مرجع سابق، ص 137.

لنا من تفكير في الدين، فقد حول هيجل الدين إلى فكر ثم حول الفكر إلى وجود، إذ تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود، ولم يجعل العقل معارضا للإيمان وهادما للعقائد، بل وحد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود⁽¹⁾.

لقد دشّن هيجل الحملة النقدية على الدين باعتباره لاهوتا واغترابا للوعي الإنساني، هذه الحملة التي ستستمر تحت تأثير هيجل مع فيورباخ وماركس وغيرهما من فلاسفة اليسار الهيجلي، فهو يرى بأن الدين «لا يجب أن يقتصر على العقائد الجامدة ولا يجوز تعلمه من الكتب ولا يجب أن يكون لاهوتيا بل بالأحرى أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب أي في عاداته وتقاليده وأعماله واحتفالاته، يجب ألا يكون الدين أخرويا (متعلقا فقط بالآخرة) بل دنيويا إنسانيا، وعليه أن يمجّد الفرح والحياة الأرضية، لا الألم والعذاب وجحيم الحياة الأخرى»⁽²⁾. هناك إذن جانب نقدي، وآخر إيجابي في فلسفة هيجل الدينية، الأول يتعلق باللاهوت، أي، بما هو كائن، والثاني يتعلق بما ينبغي أن يكون عليه الدين.

إن هيجل يميز بين نوعين من الدين: الأول: الدين الموضوعي، وهو اللاهوت theology باعتباره نسقا من الحقائق. والثاني: الدين الذاتي، وهو الجانب الحي الذي صار حياة دينية، وإذا كان اللاهوت مجرد حرف ميت،

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، دار المهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2004، ص 229.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، فيورباخ، ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، 2007، ص 154.

فإن الدين الذاتي هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم الدين، لأنه يتعلق بالقلب، ويتصل بالعواطف والمشاعر ويتحول إلى أفعال وأعمال، وانطلاقاً من هذا التمييز، فإن بعض المفكرين على غرار غارودي وكوجيف يؤولون فلسفة الدين عند هيجل تأويلاً إنسانياً يخلص إلى أن الموضوع الحقيقي لهذه الفلسفة عنده هو الإنسان نفسه. وبهذا المعنى، فإن الدين عند هيجل يمثل أعلى صورة من صور الوعي بالذات، ويعد من عوامل تأصيل الإنسان وتثبيته على الأرض، لأن الدين مقره القلب، وتحول الدين إلى لاهوت جامد يعني تحول بصر الإنسان من الأرض إلى السماء حيث عالم الماوراء وبذلك يصبح عاملاً من عوامل اغتراب الإنسان وشقائه⁽¹⁾.

إن فلسفة الدين عند هيجل تهدف إلى حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان، فالدين حسب، ينتهي حتماً إلى الفلسفة وهذه الأخيرة تؤدي إلى الدين بالضرورة، فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما تميز الإنسان عن الحيوان، وكلاهما متحد في موضوع الله، الله مضمون الدين والفلسفة على السواء، ويحاول هيجل إثبات ذلك عن طريق اللاهوت الطبيعي القديم الذي يبدأ من العالم للوصول إلى الله.

إن هيجل يرفض الثنائية التي تفصل بين المعرفة الدينية التي تأتي عن طريق الوحي والمعرفة الإنسانية التي مصدرها العلم، فالإنسان، حسب، يستطيع أن يصل إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة، وبالتالي، فإنه لن يشعر بهذا التعارض بين الديني والديوي، وبذلك يحاول هيجل أن يوفق بين التيارين المثالي والواقعي، وأن يقضي على النزعتين الفلسفية العلمية التي

(1) المرجع نفسه، ص ص 154 - 155.

تريد الانفتاح على العالم دون الله والنزعة الصوفية التي تريد الوصول إلى الله وإسقاط العالم، تلك هي مهمة فلسفة الدين بل الفلسفة على الإطلاق حيث يلتقي الطرفان، المثالي والواقعي، اللانهائي والنهائي، العقل والعاطفة الدينية، لأنها (فلسفة الدين) قائمة على الذات وعلى الشعور والحرية، أي أنها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معا، والمسيحية وحدها، حسبه، هي التي تقضي على هذا التعارض وتحقق المصالحة بين العاطفة والحدس المباشر من ناحية، وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى، فوظيفة العقل هي الدخول في أعماق الإيمان، لأن إبقاء التعارض بينهما يؤدي إلى رفض طرف والإبقاء على طرف، ويؤدي بالإنسان إلى سلام زائف، وتنتهي العاطفة الدينية إلى النفاق وعدم الإشباع، وينتهي العقل إلى اللامبالاة وإهمال الدين كليا⁽¹⁾.

هذا ملخص لأهم أفكار هيجل في فلسفة الدين التي شكلت مرجعية للكثير من الفلاسفة على غرار فيورباخ، وقد تأثر حسن حنفي بفلسفة هيجل تأثرا شديدا بعد أن طورها تطويرا نزع عنها طابعها المثالي الذاتي بما يجعلها أقرب إلى فلسفة ماركس المادية الواقعية، فقد قرأ حنفي ماركس في هيجل أو قرأ هيجل في ماركس، واعترفه بأنه «ماركسي شاب» له دلالة في هذا الخصوص.

1-3- أثر فلسفة فيورباخ:

يمكن القول بأن «الفيينومينولوجيا التي يطبقها «حنفي» في كتابه «من العقيدة إلى الثورة» هي الفيينومينولوجيا الفيورباخية والتي مارسها فيورباخ

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص (240 - 244).

في كتابه «جوهر المسيحية»، والتي ترجع بدورها إلى تحليلات هيجل للوعي الشقي وللوعي المغترب. «حنفي» إذن يمارس انقلابا هيجليا - فيورباخيا من داخل علوم التراث وهذا هو معنى الثورة لديه في عنوانه «من العقيدة إلى الثورة»⁽¹⁾.

لقد اهتم فيورباخ اهتماما كبيرا بالدين وباللاهوت، حيث يقول في محاضراته «في ماهية الدين»: «إن كل كتاباتي تهدف إلى دراسة الدين واللاهوت وما يتصل بهما»، ويوضح هدفه من ذلك بقوله: «لقد كان شغلي دائما وقبل كل شيء أن أنير المناطق المظلمة للدين بمصايح العقل حتى يمكن للإنسان أن لا يقع ضحية للقوى المادية التي تستفيد من غموضه لتقهر الجنس البشري»⁽²⁾، بمعنى أن فيورباخ لا يرفض الدين في ذاته بل يرفض الوظيفة السلبية للدين، وفي هذا السياق ينتقد اللاهوت التقليدي المسيحي الذي يجعل من الله موضوعا لتأملاته وبؤرة اهتمامه، وبذلك غيب البعد الإنساني والأنثروبولوجي للدين، ومن ثمة حاول «فيورباخ» إعادة قراءة الدين وتأويله وذلك بتحويله من تيولوجيا إلى أنثروبولوجيا، فهو يرى بأن «موضوع الدين الرئيسي هو الإنسان... فالله ببساطة هو انعكاس للإنسان ذاته»⁽³⁾، وبذلك حاول تأنيس الله أو تأليه الإنسان، وهو ما يرى فيه بعض نقاده موقفا سلبيا وإلحاديا، وعلى خلاف ذلك، يرى آخرون، ومنهم «حسن حنفي»، بأن موقف فيورباخ من الدين ليس سلبيا بل نقديا وأنه ليس هادما

(1) أشرف منصور، حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، مجلة تحديات ثقافية، القاهرة، ع30، السنة الثامنة، 2007، ص 78.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، فيورباخ، ماهية الدين، مرجع سابق، ص 151.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، فيورباخ، ماهية الدين، مرجع سابق، ص 167.

بل بناء، فالدين هو الشعور الأول للإنسان بذاته... فغاية الدين حسبه هو الخير والخلاص والسعادة الإنسانية وعلاقة الإنسان بالله ليست إلا علاقة الإنسان بخلاصه والله ليس إلا تحقيق الخلاص أو القوة المتناهية في تحقيق الخلاص وسعادة الإنسان، لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص أكثر منها عقيدة في الله⁽¹⁾.

ومن هنا يحاول «حنفي» مقارنة موقف فيورباخ الديني مع الإسلام، حيث يرى بأن فيورباخ حاول إعادة الدين إلى الموقف الإنساني وإعادة ملكوت السماوات إلى ملكوت الأرض وهو ما حاوله الإسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرناً، وكأن الفلسفة الغربية كلها منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة، وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهيغيليون الشبان ما هي إلا محاولة للاقترب من مثالية الإسلام وواقعته ورفضه للكهنوت والأسرار وتأكيدَه للعقل والتوحيد. فسهم فيورباخ - كما يقول حنفي - موجهة إلى الدين قبل أن يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه، أي أنها لا تشمل الإسلام باعتباره ديناً مكتملاً⁽²⁾.

أثر فلسفة كارل ماركس:

لقد استثمرت الماركسية في فينومينولوجيا الدين عند فيورباخ ووطورت نقده للدين، فاعتبرت هي الأخرى الدين شكلاً من أشكال الاغتراب، بوصفه أحد أشكال الوعي الزائف، وفسرت الدين تفسيراً مادياً اجتماعياً تاريخياً، إذ اعتبرته من مكونات البنية الفوقية التي هي بدورها من نتاج البنية التحتية،

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مصدر سابق، ص 346.

(2) المصدر نفسه، ص (360 - 361).

فالدين «نتاج اجتماعي شأنه شأن السياسة والفن والأخلاق والقانون، إنه شكل من أشكال الوعي الاجتماعي، وهذا الأخير هو الوجود الواعي للبشر وتطور حياتهم الواقعية⁽¹⁾، بهذا المعنى، فإن الدين عند ماركس «ليس منتجا خارج التاريخ، ثابتا مطلقا، إنه منتج اجتماعي مشروط بالوجود الاجتماعي للبشر، ينشأ ويتطور وينتهي في التاريخ»⁽²⁾، وبذلك، فإن ماركس ينزع عن الدين صفة القداسة والغيب (الوحي) والمثالية.

ولقد تم تأويل موقف ماركس من الدين تأويلين مختلفين، أحدهما ينطلق من مقولته: «الدين أفيون الشعوب»، ومن ثمة، اعتبر موقفه من الدين إلحاديا سلبيا. والثاني، ينطلق من مقولة ماركس: «المعاناة الدينية هي في الوقت عينه تعبير واحتجاج ضد المعاناة الحقيقية، وأن الدين هو تأوه المخلوق المقهور، هو عاطفة في عالم لا قلب له وروح في عالم لا روح له، إنه أفيون الشعوب. دحض الدين باعتباره سعادة وهمية للبشر مطلب لتحقيق سعادتهم الحقيقية»⁽³⁾. فهذه المقولة التي يستند عليها بعض دعاة لاهوت التحرير في تأكيدهم لعدم تعارض الماركسية مع الدين، تظهر الوظيفة الإيجابية للدين، فثمة إذن وظيفتين للدين عند ماركس، كما يقول حسن حنفي، وظيفة سلبية يكون فيها الدين أفيونا للشعوب، وهو السائد تاريخيا، وأخرى إيجابية، وتظهر هذه الوظيفة عندما يكون الدين صرخة

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع2، القاهرة، 1993، ص297.

(2) فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2005، ص162.

(3) فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص166.

المضطهدين والآلام والأحزان الدينية وفي الوقت عينه تعبير عن الآلام الحقيقية⁽¹⁾، فهنا يكون الدين شكل من أشكال الاحتجاج الاجتماعي ضد الاضطهاد والقهر، أي خميرة للتحرير.

ومن ثمة، فإن نقد ماركس للدين لا ينبغي أن يؤخذ بإطلاق، فهو نقد للوظيفة السلبية للدين التي تجعل منه أفيونا للشعوب، أي، اغترابا للوعي، وبهذا المعنى يمكن مقارنة الماركسية مع لاهوت التحرير، وهو ما قام به غارودي في محاولته لإقامة حوار بين المسيحية والماركسية، استنادا إلى موقف ماركس من الدين، يقول في ذلك: «يعترف ماركس أنه إذا كانت في الماضي وما تزال اليوم مع الأسف جماعات يقدمون الدين بطريقة مسرفة ويجعلون منه «أفيونا للشعب»، فإنه يؤكد أنه في جميع الديانات لا في المسيحية وحدها أشخاص وجماعات يعملون لكي يكون الدين قوة للتحرر، بدلا من أن يكون مستلبا ومستلبا»⁽²⁾، بمعنى أن ماركس لم يكن ضد المسيحية وإنما ضد تفسير معين للمسيحية يجعل منها أفيونا للشعب وهو ما يمثله اللاهوت المسيحي التقليدي، ومن ثمة، فهو يرى بأن المسيحية يمكن أن تكون في شروط تاريخية أخرى خميرة للتحرير، وهذا الموقف يذكر بموقف فيورباخ السالف الذكر.

إن ماركس، كما يقول غارودي، «لم يقد فلسفي للدين بل قام بنقد سياسي، ففي نضاله من أجل تحرير الطبقات المستغلة المضطهدة، اصطدم

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع2، القاهرة، 1993، ص298.

(2) روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2001، ص59.

في أوروبا التي سيطرت عليها روح الحلف المقدس (بين كبار رجال الدين والأمرأء ضد كل حركة ديمقراطية أو اشتراكية) بدين يلعب دور «أفيون الشعب» كما أن المسيحية في آن واحد انعكاس لبؤس الإنسان واحتجاج على ذلك البؤس وبهذا الجانب الاحتجاجي يمكنها أن تكون إذن في شروط تاريخية أخرى خميرة لتحرر الإنسان لا أفيونا، والاشتراكية اختيار أخلاقي بفعل الإيمان الذي يسميه «الواجب الحاتم» لقلب جميع العلاقات التي يكون فيها الإنسان منحطاً عن مكانته مستعبداً، مهملاً، محتقراً⁽¹⁾، ومن هنا، فإن الماركسية ببعدها الثوري التحريري الإنساني يمكن، في نظر غارودي، أن تلتقي مع المسيحية.

ويعد «حسن حنفي» من بين الذين يأخذون بهذا التأويل الثاني الذي يرفع التناقض ويؤكد التقارب بين الماركسية والدين على الأقل في الغاية، وهي تحرير الإنسان وتحقيق سعادته في الحياة الدنيا (تحقيق الفردوس الأرضي أو بالأحرى ملكوت الله في الأرض)⁽²⁾.

وعلى ضوء ذلك، يمكن القول بأن الماركسية قد شكلت رافداً أساسياً بالنسبة للاهوت التحرير عند حسن حنفي كما هو الحال بالنسب للكثير من لاهوتيي التحرير، نظراً للتقاطع الكبير بين الماركسية ولاهوت التحرير خاصة إذا تجاوزنا موقف الماركسية من الدين الذي قد يكون محل خلاف، فالماركسية تلتقي مع لاهوت التحرير من حيث كونها فلسفة فعل وثورة تروم تغيير الواقع بدل تأمله وفهمه وتفسيره، صحيح أن الماركسية لا تنطلق

(1) روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، مرجع سابق، ص 62.

(2) فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، مرجع سابق، ص 167.

من الدين (اللاهوت) بل من العلم في تفسير الواقع وتغييره، على خلاف لاهوت التحرير، ولكنهما يتفقان في الغاية والهدف، ألا وهو الثورة على الواقع وتحرير الإنسان من الاغتراب والقهر والاضطهاد حتى يستعيد إنسانيته وتتحقق سعادته على الأرض، وفي الدنيا قبل الآخرة، وهذا ما يفسر لنا تبني الكثير من لاهوتيي التحرير سواء في المسيحية أو في الإسلام للماركسية واتخاذها منهجا وأداة للتحليل الاجتماعي وللوعي التاريخي، كما هو الحال بالنسبة لحسن حنفي الذي لا يخفي إعجابه بالماركسية، وإن كان يرفض الموقف الذي يعتبر لاهوت التحرير اتجاها ماركسيا⁽¹⁾، حيث يقول: «إن كنا نفهم الماركسية جيدا فأهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، ولكن أهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي، أنا ماركسي، ولكن ماركسي شاب، معنى ذلك أنني مازلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا. مازلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر إن لم نربطه بالوعي التاريخي وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: أن تدخل الوعي التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي»⁽²⁾.

(2) أثر الفكر الديني: لاهوت التحرير المسيحي:

إن تيار لاهوت التحرير المسيحي يعيد قراءة الكتاب المقدس قراءة مغايرة للاهوت التقليدي، فإذا كان هذا الأخير يجعل محور تفكيره هو الله،

(1) حسن حنفي، حصار الزمن، مصدر سابق، ص 112.

(2) نقلا عن: محمد جمعة، مشروع حسن حنفي للتراث، مرجع سابق، ص (122-123).

ويفسر النص (الوحي) تفسيراً مثالياً مجرداً عن الواقع، فإن لاهوت التحرير ينطلق من الواقع إلى النص، ومن النص إلى الواقع، جاعلاً من الإنسان محور اهتمامه وغاية تفكيره، فالكتاب المقدس يحمل خميرة للتحرير إذا ما قرأناه وفق هذا المنظور الإنساني الثوري التحرري، وهو مانجده عند «حسن حنفي»، فهو يرى بأن الكتاب المقدس لا يتحدث عن الله فحسب بل يتحدث عن الإنسان، فالحديث عن الله يؤدي إلى الحديث عن الإنسان، وهو (الكتاب المقدس) منبر نقدي يعدل بعض المفاهيم الدينيّة المتطرفة كالمشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية، التي ليست سوى مظاهر لداء أعمق كامن في قلب الإنسان، وليس في المؤسسات البشرية، ألا وهو الخطيئة، فالخطيئة أصل جميع الشرور أي كانت مظاهرها، وعلى أي صعيد كان.

إن التحرير في منظور «حسن حنفي» لا يقتصر على البعد السياسي والاجتماعي والاقتصادي فحسب، بل يدمج البعد الروحي أيضاً في سبيل تحرير شامل، يسميه الوحي الخلاص، هذا الأخير يفضي بنا إلى الحديث عن الإنسان الكامل، والإنسان المتكامل له علاقات أفقية مع أخيه الإنسان، بمعنى أن جميع البشر إخوة لأنهم مخلوقون على صورة الله كمثاله، وهم أبناء الله الأب، وإخوة يسوع المسيح مخلصهم وهياكل روح القدس... فليس الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، ويتجلى ذلك في دعوة السيد المسيح إلى مسامحة الأعداء «أحبوا أعداءكم وباركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيك، صلوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطهذونكم، فتكونوا أبناء أبيكم الذي في السماوات»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع7، القاهرة، 1998، ص114.

لقد تأثر حسن حنفي بلاهوت التحرير المسيحي تأثراً شديداً، حيث كانت له علاقات وطيدة به، سواء من خلال الاحتكاك والاتصال المباشر بأعلام هذا اللاهوت على غرار وليم سيدهم وكاميليو توريز وغيرهما أو من خلال مؤلفاتهم وآثارهم، ويمكن القول بأن الفضل يعود إليه في التعريف بهذا اللاهوت في الثقافة العربية من خلال ما كتبه عن «كاميليو توريز» القديس الثائر وأحد رموز لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، فكتابات حسن حنفي تكاد لا تخلو من ذكر أعلام هذا الاتجاه في أمريكا وأوروبا وإفريقيا والإشادة بأفكارهم ومواقفهم، وقد شارك في بعض الندوات والملتقيات التي عرفت بهذا الاتجاه وتدارسته ودعت إليه وطورته، ولا شك أنه أفاد من هذه الحوارات واللقاءات في تأسيس وتطوير لاهوت تحرير إسلامي، مثلما يؤكد ذلك في قوله: «عرفت لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية بعد أن عرفت كاميليو توريز في لوفان ببلجيكا علم 1970 وكتبت عنه تعريفاً بإمكانية تحويل الدين إلى ثورة والإبقاء على الشرعيتين معاً، شرعية الماضي وشرعية الحاضر وهو ما صب فيما بعد في اليسار الإسلامي»⁽¹⁾.

لقد حاول «توريز»، كما يقول حنفي، تفسير الدين تفسيراً ثورياً وإعادة بناء عقائده ونظمه ومؤسساته، فهو يرى أن المسيحية أساساً تقوم على حب الجار وعلى الإحسان، ولا يعني ذلك تأسيس ثورة على أساس خلقي، فالثورة لا تقوم إلا على تحليل اجتماعي للواقع، والتعرف على البناء الاجتماعي الطبقي، ومن أجل إقناع الآخرين بالمضمون الثوري للفضائل المسيحية كفضيلتي الإحسان والمحبة يستعمل «توريز» منهج النص المباشر،

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 636.

فيذكر بعض النصوص التي تحت على الثورة مثل: «لو قال أحد أنه يحب الله الذي لا يراه ولا يحب جاره فهو كاذب»، أو قول المسيح: «لقد كنت جائعا ولم تعطني ما أطعم به، وكنت ظمآن ولم تعطني ما أروي به ظمئي»⁽¹⁾. بهذا، فإن المسيحية، كما يقول حنفي (متابعا لاهوت التحرير المسيحي) تحمل بعدا ثوريا، وهو ما يجعلها تلتقي مع الماركسية على الأقل في الهدف، «فلا خلاف - كما يقول - بين الماركسية والمسيحية، فكلاهما ثورة، بصرف النظر عن الأساس الفكري لكل منهما، فالثورة هي برنامج عمل لتغيير البناء الاجتماعي، والمسيحية والماركسية كلاهما برنامج عمل ثوري وكلاهما تغيير للبناء الاجتماعي الطبقي، لا يهم بعد ذلك إن كانت المسيحية تقوم بهذه ثورة بناء على أمر إلهي، أو أن الماركسية تقوم بها بناء على أيديولوجية سابقة»⁽²⁾.

ولم يخف «حسن حنفي» تأثره بالفكر الديني عند «أونامونو»، فقد أعجب بفكرة «أونامونو» عن الوحي الحي أو الوحي المعاش بالتجربة في مواجهة الوحي المكتوب وعن شهادة الروح قبالة شهادة الكتاب وعبودية الحرف، ويرى أن هذه الفكرة طريفة وصادقة، تخاطب التجربة الإنسانية، إلا أنها تقضي على النقد التاريخي الذي يقوم أساسا على دراسة النص ومعرفة مصدره وتتبع تطوره ونشأته وتخلط بين التصوف والعلم⁽³⁾، وسوف نجد صدى هذه الأفكار عند «حسن حنفي» الذي يحاول أن يطبقها على القرآن كما كان «أونامونو» يطبقها على الكتاب المقدس.

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987، ص322.

(2) المصدر نفسه، ص323.

(3) محمد جمعة، مشروع حسن حنفي للتراث، مرجع سابق، ص136 - 137.

ثانيًا: المصادر الداخلية: وتتمثل هذه المصادر في القرآن الكريم والتراث الإسلامي والواقع العربي والإسلامي، فضلا عن حركات الإصلاح والنهضة في العالم العربي والإسلامي، وأثر هذه المصادر لا يقل شأنًا عن المصادر الخارجية بل قد يفوقها، مثلما سيتضح فيما يلي:

1- أثر الإسلام (القرآن الكريم والسنة النبوية):

إذا كان لاهوت التحرير المسيحي ينطلق من الكتاب المقدس، فإن لاهوت التحرير الإسلامي الذي يعد حسن حنفي واحداً من ممثليه ينطلق من النص الديني المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، فالقرآن الكريم فضلاً عن السنة النبوية يزخران بالنصوص التي تؤكد على قيم العدالة والحرية والمساواة والكرامة الإنسانية وغيرها من القيم الإنسانية التي انبرى لاهوت التحرير للدفاع عنها والنضال من أجل تحقيقها، وهو ما يؤكد حنفي في قوله: «أنطلق من الإسلام باعتباره دعوة من أجل الحق والخير والعدالة والمساواة وفي الطريق سألتقي بمن يهدفون إلى نفس الغايات فأعتبرهم رفاق نضال ومن بين هؤلاء ماركس الذي نجله ونحترمه، لأنه ساهم في الكشف عن عدة حقائق هامة.. ولكنه لن يتحول عندي إلى بديل عن ابن خلدون»⁽¹⁾.

إن القرآن الكريم كما يراه حسن حنفي هو إلغاء المسافة بين الله والإنسان، ويستشهد بحديث الرسول ﷺ: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»، ويقول علي بن أبي طالب عن القرآن: «إنما هو خط مسطور بين دفتين

(1) محمد وقيع الله: حسن حنفي وأطروحات اليسار الإسلامي. waqialla1234@yahoo.

لا ينطق إنما يتكلم به الرجال»، والقرآن يحث على العدل والمساواة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: 90]، ويؤكد القرآن أن المجتمعات تنهار، وتبدد الأمم بطريق الترف والفساد الاقتصادي، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [الأعراف: 96]، فالمترفون هم الذين يسيطرون على خيرات البلاد ويفرضون تغيير الوضع القائم لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ (٢٤) وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾ [سبأ: 24 - 25]. والتسلط السياسي أيضا أحد أسباب انهيار الأمم، يقول تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَرَ مُجْرِمٍهَا لِيَمَّكُرُوا فِيهَا﴾ [الأنعام: 123] (1).

والقرآن، كما يراه حسن حنفي، هو مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاما وكل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلا لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد، والوحي هو مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد (2)، ومن هنا فهو يؤكد على تاريخية النص الديني، فلا ينبغي أن يفهم الوحي ويفسر خارج التاريخ، أي، بمعزل عن الواقع، ومن هنا نقده للتفسير التقليدية بوصفها تفاسير مثالية معزولة عن الواقع.

ويرى حسن حنفي أن الإيمان الحقيقي عملي وليس نظري، فمن لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم، فالصلاة لا تكون صلاة حقيقية إذا تجردت من

(1) حسن حنفي، حوار الأجيال، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، د.ط، 2009، ص 155.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1987، ص 135.

الاهتمام بشؤون الناس والسعي لخدمتهم، فالإيمان من منطلق الإسلام هو إيمان يعيشه الإنسان في علاقته بالآخرين⁽¹⁾.

ويذهب حسن حنفي إلى أن الإسلام يعمل على الإصلاح والثورة وتحرير العقول وهذا مايسميه بالإسلام التقدمي، يقول في ذلك: «إن مايسمى بالإسلام التقدمي أو الإسلام لصالح الجماهير أو إسلام الغالبية الصامتة... جاء لينذر الحكام والطغاة ويقوي الحركة الشعبية ويقودها، والدين بطبيعته يغير أمر الواقع الذي يسود فيه الغني على الفقير والحاكم على المحكوم وكل الثورات التي قامت في الإسلام قامت على هذا الأساس.»

2- الواقع العربي والإسلامي:

إن الواقع العربي الذي عاشه «حسن حنفي» ونظر له هو جزء من واقع العالم الثالث الذي نشأ في ظله وفضائه لاهوت التحرير، حيث نجد تشابها كبيرا في الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فقد كان العالم العربي خلال القرن العشرين خاضعا للاستعمار الغربي عسكريا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا، ولا يزال إلى اليوم، رغم استقلاله السياسي، يعاني من التبعية الاقتصادية ومن التخلف والمديونية التي ترهن سيادته واستقلاله التام، كما أن الشعوب العربية في معظمها تعاني من الاضطهاد والاستبداد والقهر والاستعباد الذي يتجلى في غياب فضاءات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، وتعاني الشعوب العربية من مشكل الطبقة والتفاوت الاجتماعي الذي ولدته ظروف الإقطاع والاستعمار والحكم الملكي والعسكري، وتعاني

(1) حسن حنفي، حصار الزمن، ج 2، مصدر سابق، ص ص 194 - 195.

الشعوب العربية هي الأخرى من اغتراب الوعي الديني الذي نتج عن لاهوت السيطرة ممثلاً في الدين الرسمي، دين الدولة بمؤسساته المتواطئة مع الأنظمة الحاكمة حيث تقف في وجه كل محاولات الثورة والتغيير والتقدم، وحولت الدين الإسلامي إلى إكليروس شبيه بما قامت به الكنيسة المسيحية، ويعتبر الفقر والأمية والأمراض، أو ما يسمى بالثالث الأسود من مظاهر المعاناة في المجتمعات العربية، كل هذه الظروف والمعطيات التي عاشها «حنفي» واستوعبها ونظر لها ساهمت بشكل فعال في اتجاهه نحو لاهوت التحرير، وهكذا نجد أن أغلب المقولات في فكره هي انعكاس لهذا الواقع، مثل مقولة الاستعمار، الوحدة العربية، الإصلاح والنهضة، الدين والاشتراكية، الدين والثورة، الأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، الوعي الاجتماعي والجماهيري، الحرية، الاستبداد والتسلط، اليمين واليسار الديني، ... إلخ.

2- التراث الإسلامي:

ونعني بالتراث هنا العلوم الإسلامية التي أنتجها السلف (علوم التراث)، فهذا التراث يشكل خلفية أساسية للاهوت التحرير عند حنفي، فهو يشكل الجبهة الأولى في مشروع التراث والتجديد⁽¹⁾، فمن خلال هذه الجبهة (الموقف من التراث) يستفيد حنفي من علوم التراث⁽²⁾، حيث يحاول

(1) يتضمن مشروع التراث والتجديد ثلاثة أقسام (جبهات)، القسم الأول: موقفه من التراث القديم، والثاني، موقفه من الفكر الغربي، وأما القسم الثالث، فيتناول نظريته في التفسير (علاقة النظرية بالواقع)، أنظر: حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 149 وما بعدها.

(2) يشتمل القسم الأول من مشروع التراث والتجديد على ثمانية أجزاء، كل جزء مخصص لإعادة بناء أحد علوم التراث السبعة وهي: علم أصول الدين (علم الكلام)، =

تطوير هذه العلوم، أي، إعادة بنائها بما يتماشى مع مشروع لاهوت التحرير الإسلامي، وتتمثل محاولة التطوير هذه في أنسنة هذه العلوم وتثويرها⁽¹⁾، وذلك بإبراز البعد التاريخي والبعد الإنساني فيها، وهكذا فهو يحاول التأسيس لعلم الإنسان انطلاقاً من علم أصول الدين القديم، وذلك بتحويل مجال أو بؤرة الاهتمام من الله إلى الإنسان، فهو يرى أن القدماء لم يهتموا بالإنسان، أو بالأحرى، غلفوه بمجموعة أستار، لأن بؤرة اهتمامهم كانت الله، وهكذا غاب مبحث الإنسان في التراث العربي الإسلامي القديم، أي الإنسان كمبحث في العقل، أو كمنطقة في الوجود، أو كمحور في الحياة، أو كقطب في الكون، والإنسان المقصود هنا هو الإنسان من حيث هو إنسان، الإنسان العادي، وليس الإمام أو الرئيس أو الأمير أو الحاكم، أي الإنسان المتميز المتفرد الذي لا يتكرر في غيره⁽²⁾، «فالإنسان والتاريخ هما البعدان المستتران في تراثنا القديم والواضحان في العصر الحاضر»⁽³⁾ كما يقول حنفي. ومن هنا يسعى مشروع التراث والتجديد إلى «الكشف عن الإنسان في التراث القديم وتثبيته في وجدان العصر ووضعه في التاريخ»⁽⁴⁾، أي، التأسيس لمبحث الإنسان ضمن منظومته المعرفية، والهدف من ذلك

= الفلسفة الإسلامية، علم أصول الفقه، علوم التصوف، العلوم النقلية، العلوم العقلية (الرياضيات والطبيعات)، علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافيا والأدب واللغة (العلوم الإنسانية والاجتماعية)، وأما الجزء الثامن فخصصه لوصف بناء الحضارة الإسلامية. أنظر: التراث والتجديد، ص 150 وما بعدها.

- (1) كما فعل مع علم أصول الدين في كتابه من العقيدة إلى الثورة.
- (2) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1982، ص 299.
- (3) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 152.
- (4) المصدر نفسه، ص 152.

تغيير تصور الجماهير للعالم (الرؤية الكونية) فبعد أن كان تصورا هرميا في تراثنا انطلاقا من علم أصول الدين في صورته القديمة، يصبح تصورا أفقيا في الصورة الجديدة لعلم الأصول (علم الإنسان) وهذه أولى المحاولات لإزالة الاغتراب الديني وإصلاح الوعي الديني تمهيدا لإصلاح الواقع والثورة عليه، وبذلك أراد حنفي من علم أصول الدين أن يكون إيديولوجيا للمستضعفين والمضطهدين والمقهورين في عصرنا هذا، حيث يقول عن هذا العلم: «وهو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عصرية، تشتمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرير، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»⁽¹⁾، ومن هنا تتضح العلاقة الوثيقة بين مشروع التراث والتجديد ومشروع لاهوت التحرير، فهما يرميان إلى نفس الهدف وهو تحقيق سعادة الإنسان أو إقامة الفردوس الأرضي قبل فردوس الآخرة، ومن خلال الجبهة الثالثة (نظرية التفسير) يحاول حنفي إعادة تفسير أو تأويل النص (الوحي) من منظور لاهوت التحرير، فنظرية التفسير عنده هي محاولة لربط الفكر بالواقع، أي تفسير النص حسب مقتضيات الواقع، بمعنى آخر قراءة النص قراءة تاريخية، فالنص الديني (الوحي)، هو إجابة لمشكلات تاريخية طارئة في البيئة، والغاية من هذه النظرية «تحويل الوحي إلى علم إنساني شامل» بغية تخليص الحضارة الإسلامية من ركودها⁽²⁾.

وحسب «حسن حنفي»، فإن هذا البعد التاريخي لم يرغب عن تراثنا

(1) المصدر نفسه، ص 150.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 155.

من خلال الاهتمام بأسباب التنزيل، والناسخ والمنسوخ، وطبقاً لهذه القراءة، يمكن إسقاط آيات القرآن ومضامينها على الواقع المعاصر، وهذا هو المطلوب في كل لاهوت للتحريك⁽¹⁾، ولا يخفي حنفي أن مشروع التراث والتجديد يهدف إلى نفس الغاية التي وجد لأجلها لاهوت التحرير، حيث يقول: «التراث والتجديد يريد تطوير الفكر الإصلاحى القديم ودفعه خطوة أخرى نحو الإصلاح، والانتقال به من الإصلاح إلى النهضة، ومن إعادة التفسير إلى تأسيس العلم ومن الإصلاح النسبي إلى التغيير الجذري «التراث والتجديد» دفاع عن واقع الناس العريض، ومصلحة المسلمين، وليس دفاعاً عن الماضي بل دفاعاً عن المستقبل باسم الماضي، وتهيئة العيش للخلف باسم السلف»⁽²⁾.

إن حسن حنفي يقطع مع النظرية السلفية في تحديد الوحي، فهو لا يراه وحياً عن الله بل عن الإنسان الباحث عن الحقيقة الإلهية عبر تجربته وصراعه. فالوحي ليس نازلاً من الله إلى الإنسان بل هو صاعد من الإنسان إلى الله لتلبية نداء الواقع وللتعبير عن مصطلح الأمة أو الجماهير. لكنه في مجال تحديد وظيفة المفسر يتبنى خطاباً إيديولوجياً صرفاً إذ لا يتردد في القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا. وعليه فإن المفسر المعاصر، عند حنفي،

(1) يمثل القرآن الكريم مرجعية أساسية للاهوت التحرير عند حنفي، بالنظر إلى العديد من السور والآيات التي تحتل على الحرية والعدالة والمساواة، أنظر مثلاً: حنفي، حوار الأجيال، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، 2009، ص 155 وغيرها، وكذلك: حسن حنفي، جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2005، ص 125 وغيرها.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 50.

ينبغي أن يكون كالمفسر التقليدي في منهجه الدفاعي مع اختلاف واحد هو أن علماء التفسير والكلام القدامى كانوا يجعلون الله طرفاً في كل مشكلة بناء على فهمهم للوحي في حين أنه على المفسرين المعاصرين أن يدافعوا عن الإنسان المعذب والمقهور من قبل الحضارات الغازية والمهيمنة على الأرض والثروات والشعوب ومن قبل الأنظمة المتسلطة الموالية لها في الغالب. فكما أن الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشري يعكس فيها قيمته ومطامحه مضيفاً عليها صفة الإطلاق، كذلك فالمفسر من الناحية المنهجية يؤول النص القرآني ومفاهيمه حسب حاجات الأمة المعاصرة⁽¹⁾.

3- حركة الإصلاح الديني:

وأما المصدر الثالث ضمن المصادر المؤثرة في فكر حنفي، فيتمثل في حركة الإصلاح والتجديد والنهضة في العالم العربي والإسلامي خلال القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فهو يعتبر نفسه سليل هذه الحركة وامتداداً لها، حيث يقول: «إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إلي»⁽²⁾.

إن نقطة البداية في هذا التيار حسب حسن حنفي هو الدين، وهو يرى بأنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير تصورنا للدين أولاً، إصلاح الدين هو الطريق إلى إصلاح المجتمع»⁽³⁾.

(1) أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000، ص ص 107-106.

(2) أحمد محمد سالم، مقارنة بين التراث والتجديد ونقد العقل العربي، ضمن أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، مرجع سابق، ص 160.

(3) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج 2، مصدر سابق، ص 420.

ولا يخفي حسن حنفي الدور الذي قام به هذا التيار في مجال الإصلاح الديني بحيث يمكن اعتباره إرهابا وتبشيرا بلاهوت التحرير فقد استطاع هذا التيار أن ينحو بالدين نحو إنسانيا ويحول بعضا من تعاليمه إلى علوم إنسانية، وبذلك أخرج الدين من نطاق اللاهوت التقليدي تحقيقا لمصلحة المسلمين فحوله إلى علم إنساني، ولا غرابة في ذلك فقد حوى الدين كثيرا من قضايا علم النفس والاجتماع، الاقتصاد، القانون، التاريخ والجمال، خاصة وأن هذا العصر هو عصر العلوم الإنسانية، كما كان العصر الوسيط هو عصر الفلسفة والمنطق»⁽¹⁾. ويؤكد حسن حنفي على أهمية الفكر الإصلاحية في تكوينه الفكري، فيقول: «إن «التراث والتجديد» هو الوريث لحركات الإصلاح الديني الحديثة التي بدأت منذ أكثر من قرن من الزمان، وهي العملية التي تصب فيها كل محاولات التغيير الجذري للقديم إما على مستوى الفكر أو مستوى الواقع، وهي التي تضم في باطنها كل محاولات الفهم الجريئة لجوانب مختارة من القديم، وهي التي تعود إلى الأساس، إلى نشأة العلوم الدينية العقلية ذاتها، وإعادة بنائها من المنبع»⁽²⁾.

ويمكن أن نذكر على الخصوص اسمين اثنين من هذا التيار الإصلاحية كان لهما الأثر الكبير في فكر حسن حنفي هما جمال الدين الأفغاني وسيد قطب.

أثر جمال الدين الأفغاني:

يعد جمال الدين الأفغاني أحد رواد حركة الإصلاح الديني في العصر

(1) حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، مصدر سابق، ص 112.

(2) حسن حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 50.

الحديث وقد كان له تأثير كبير في هذه الحركة، فقد كان الأفغاني مفكراً ثائراً، وهو ما جعله يهتم بالإصلاح السياسي أولاً، على خلاف محمد عبده الذي اتجه نحو الإصلاح الفكري والتربوي، ولم يخف حسن حنفي إعجابه بشخصية الأفغاني حيث خصه بكتاب أعاد من خلاله قراءة الأفغاني وتطويره بما يتماشى واتجاه لاهوت التحرير، حيث يشير في هذا السياق إلى أن الأفغاني لم يكن نصياً يبدأ من النص إلى الواقع بل كان واقعياً يبدأ من الواقع إلى النص... لا ينطلق من القرآن فالسنة فالإجماع فالقياس، بل يبدأ من الاجتهاد فالإجماع فالسنة فالقرآن، والواقع هو أساس النص ومصدره، فالواقع يسأل والوحي يجيب، الواقع يتغير والشرع يتغير معه»⁽¹⁾، وهذا هو منطلق لاهوت التحرير عند حنفي في فهم النص وتفسيره.

أثر سيد قطب:

إن حسن حنفي يعتبر نفسه «تلميذاً لسيد قطب الشاب الذي كتب «العدالة الاجتماعية في الإسلام» (1949) و«معركة الإسلام والرأسمالية» (1951)، و«السلام العالمي والإسلام» (1951)»⁽²⁾. ويعترف حنفي بأهمية هذا المصدر في تحديد توجهه الفكري، فيقول بأنه عاد من أوروبا في الستينات من القرن العشرين وفي ذهنه «استئناف المهمة التي بدأها «سيد» في أواخر الأربعينيات: أي بلورة الإسلام الثوري، أي الإسلام الاجتماعي» ويقول بأنه أخذ على عاتقه «لر الشتات وتحويل الإسلام إلى مظلة يستطيع

(1) حسن حنفي، جمال الدين الأفغاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998، ص 199.

(2) حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، مرجع سابق، ص ص 17، 18.

من خلالها كل وطني أن يعبر عن آرائه. وفي هذا السياق أنشئت مجلة اليسار الإسلامي ووضعت صورة الأفغاني باعتباره أبي الروحي قبل سيد قطب وجعلت الآية القرآنية (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم الوارثين) كشعار للمجلة لأننا نحن المستضعفين في الأرض: نحن الذين لا حرية لنا ولا ثورة لنا، نحن الذين نعاني من الاستعمار واحتلال الأرض وتشتت النسل»⁽¹⁾.

ومع ذلك، فإن محاولة حنفي لا تخلو من الإبداع والتجديد، التي تعبر عن تطويره للفكر الإصلاحية القديم أكثر منها تقليداً واجتراراً له، يقول: «وإذا كان التجديد في تراثنا [...] قد تم باسم العقل أو باسم الشرع فإن التجديد الحالي يتم باسم الواقع ومن أجل التغيير. لم يكن الواقع غريباً على التراث القديم لأن أصول التراث نفسه - وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقاً له»⁽²⁾.

موضوعات وقضايا لاهوت التحرير عند حنفي:

إن لاهوت التحرير عند حنفي ينطلق من الواقع العربي والإسلامي، بحيث يرصد أهم المشكلات والأزمات التي يتخبط فيها الإنسان العربي، ثم يحاول أن يؤصل لها من النص الديني، فهو ينطلق من الواقع إلى النص وليس العكس كما في اللاهوت التقليدي، ولما كان الواقع العربي يشهد انحطاطاً وتخلفاً على جميع الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية،

(1) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة منشورات علاء الدين للنشر، دمشق، 1996، ص 3.

(2) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، مصدر سابق، ص 50.

فإن لاهوت التحرير عند حنفي يتناول مختلف المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية التي تقف حائلا دون كرامة الإنسان العربي وسعادته ودون نهضة المجتمع وتقدمه، وسوف نقف فيما يلي عند بعضا من هذه المشكلات على سبيل المثال لا الحصر.

1- الحرية:

تعد مقولة الحرية من أهم مقولات لاهوت التحرير عند حسن حنفي، فهو يرى أن الدين جاء لتحرير الإنسان من مختلف أشكال القهر والاستعباد والظلم، والحرية التي ينادي بها هي حرية شاملة فلا تقتصر على الجانب السياسي وحده، أي تحرير الأرض من الاستعمار، بل تتعدى ذلك إلى حرية الفكر وحرية التعبير وحرية المعتقد وحرية الروح وغيرها من الحريات، إنها التحرر من كل سلطة أو قهر يمكن أن يسلب الإنسان حقوقه وكرامته وعزته وإنسانيته، وقد جاءت هذه المقولة كتعبير موضوعي عن واقع الأمة العربية والإسلامية، فهذه الأمة تعاني من الاستعمار الذي يتجلى في احتلال أرض فلسطين المقدسة من طرف الاحتلال الصهيوني، كما تعاني من التبعية الاقتصادية للبلدان الغربية الرأسمالية، وتعاني من الغزو الثقافي الغربي، وتعاني من التسلط السياسي الذي يتجلى في الأنظمة الديكتاتورية الحاكمة، فثمة حزب واحد يحكم، وثمة «الزعيم» الذي لا مجال لمنافسته أو مشاركته في الحكم، وقد مارست هذه الأنظمة كل أشكال القمع والاستبداد، فاحتكرت الحكم ونهبت الثروات، وهو ما جعل الإنسان العربي يعاني من الاستعباد والظلم ومن الفقر والتخلف، ويعاني الإنسان العربي من اغتراب الوعي، ومن هنا كان مطلب الحرية والتحرر موضوعا أساسيا في لاهوت التحرير

عند حنفي، فهو يرى بأن الدين الإسلامي جاء لتكريس حرية الإنسان، وفي هذا الصدد تدرج مقولة الخليفة عمر ابن الخطاب: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»، والإسلام يرفض الاستعمار، فيحث على الجهاد والمقاومة وفي هذا المعنى تدرج دعوة القرآن: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال: 60]، وثمة العديد من الآيات والأحاديث النبوية والعديد من المواقف في تراثنا التي تؤكد على أن الإسلام دين الحرية، والتوحيد نفسه وهو الركن الأول من أركان الإسلام إنما يدل على تحرير الإنسان من عبوديته للإنسان ولكل الآلهة فيما عدا الله الواحد الذي يعد الإنسان خليفة له في الأرض، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30].

2- العدالة الاجتماعية:

إن مقولة العدالة الاجتماعية هي من المقولات الأساسية في لاهوت التحرير عند حنفي، فهذا الأخير يعتبر العدالة شرطا أساسيا لكرامة الإنسان وسعادته وإنسانيته، ويأتي هذا المطلب بعد أن لاحظ «حنفي» ما تعاني منه الشعوب العربية من ظلم وتمييز وتفاوت طبقي، حيث نجد خيرات الأمة بيد فئة قليلة تنعم بها وتتصرف فيها في الوقت الذي تعاني الفئات الأخرى من الفقر والفاقة والحرمان، ومثل هذا «النظام الاجتماعي الذي يعطي البعض على حساب الكل هو تنظيم سيء تدينه الدولة العقلية»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي، فخته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 429.

إن حسن حنفي ينطلق في موقفه الديني من تحليل الواقع العربي الإسلامي ونقده ثم يحاول أن يؤصل لموقفه من النص، وفي هذا الصدد يرى بأن الشعوب الإسلامية تعاني من الاستبداد وغياب الديمقراطية والحرية على المستوى السياسي، وهذا يتنافى حسبه مع الإسلام، فالإسلام يأمر بالعدل والمساواة وينهى عن الظلم والتفاوت الطبقي، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء: 58]، وقوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ [النحل: 90]⁽¹⁾، وثمة الكثير من الشواهد في التراث الإسلامي التي تدل على أن النظام الإسلام يتخذ من العدل أصلاً من أصوله في مجال الحكم والسياسة.

وفي المجال الاقتصادي يتجلى غياب العدالة في سوء توزيع الثروة الذي أدى إلى التفاوت الطبقي، فالأمة العربية، كما يقول، يضرب بها المثل في الغنى والفقر، في البطر والبؤس، في البطنة وسوء التغذية، في الترف والحرمان، ومن هنا يدعو حسن حنفي إلى إعادة توزيع الثروة توزيعاً عادلاً منطلقاً في ذلك من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا﴾ [الإسراء: 26]، فهو يرى بأن المال مال الله، ومن ثمة، ينبغي أن يوزع على الأفراد بالعدل والإنصاف، وهو ما نص عليه الدين الإسلامي، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: 08]. فالدين جاء لحماية حقوق المستضعفين طبقاً للاهوت التحرير.

ولما كانت الملكية الفردية أحد العوامل التي أدت إلى التفاوت الطبقي وما ترتب عنه من استغلال، فإن حنفي يدعو إلى إعادة النظر في الملكية،

(1) حسن حنفي، حصار الزمن، ج 2، مصدر سابق، ص 196.

فالملكية حسبه لا ينبغي أن تكون فردية بل ينبغي أن تتحدد في علاقتها بالجماعة، وهو يرى بأن الملكية لله وحده، لقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الْيَتِيمُ وَأُصْبًا أَفَغَيِّرَ اللَّهُ نَفَقُونَ﴾ [النحل: 52].

وفي إطار لاهوت التحرير يحمل «حنفي» على الرأسمالية، فهي تقوم، حسبه، على نهب الثروات وتؤدي إلى الاستغلال والاحتكار وتكرس الطبقة في المجتمع، ومن هنا يدعو إلى اشتراكية إسلامية قادرة حسبه على تطوير الاقتصاد الإسلامي ومكوناته وممارساته في العالم الإسلامي الخاضع للنظام الرأسمالي العالمي⁽¹⁾، ومعنى ذلك، أن نموذج التنمية في البلاد الإسلامية ينبغي، حسبه، أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصية هذه الأمة، أي، تراثها الديني.

هذه بعض وليس كل القضايا التي انبرى لها لاهوت التحرير عند حسن حنفي، وفي ضوء ذلك يمكننا أن نتساءل عن أهمية هذا اللاهوت ودوره في انتفاضة الجماهير العربية أو ما اصطلح عليه بالربيع العربي؟

قيمة وأهمية لاهوت التحرير عند حنفي: لاهوت التحرير والربيع

العربي؛

إن لاهوت التحرير كما مر معنا هو فلسفة نضالية ثورية تتخذ من الدين منطلقاً لها، من خلال قراءة الدين قراءة واقعية تكشف عن أبعاده الثورية والإنسانية، وبهذا المعنى يمكن القول بأن حسن حنفي يمثل رمزا من رموز المقاومة والنضال في العالم العربي والإسلامي، يتخذ من الفلسفة سلاحاً للنضال والمقاومة، فهو فيلسوف المقاومة في عالمنا العربي والإسلامي،

(1) حسن حنفي، حصار الزمن، ج2، مصدر سابق، ص284.

ومن هنا يمكن القول بأن المشروع الفكري لحسن حنفي هو أكثر المشاريع المطروحة على صعيد الفكر العربي والإسلامي تناعماً مع ثورة الربيع العربي، ذلك أن أغلب هذه المشاريع - دون أن يعني ذلك التقليل من شأنها - هي مشاريع نخبوية تركز المفهوم التقليدي للفلسفة والذي يجعل من الفيلسوف، كما يقال، يعيش في برج عاجي، في إشارة إلى الطابع التجريدي المثالي للفلسفة، فالفلسفة العربية المعاصرة فلسفة وجود وتأمل وليست فلسفة فعل، هي فلسفة تشتغل على المفاهيم أولاً وقبل كل شيء (الفيلسوف هو من يبدع المفاهيم)، وهذا ما يجعلها في قطيعة مع الواقع ومع المجتمع ومع قضايا الناس التي تشغل حياتهم اليومية، ولهذا نجد بأن صدى الكثير من المشاريع الفكرية العربية والإسلامية لا يتعدى حدود المؤسسات الجامعية والأبحاث الأكاديمية وفي أحسن الأحوال الفئات المثقفة، فماذا يفهم الإنسان العربي العادي من العقلانية المسددة والعقلانية المجردة والعقلانية المؤيدة وغيرها من المفاهيم التي يحفل بها مشروع طه عبد الرحمن الفكري؟ وماذا يفهم هذا الإنسان عن الإسلاميات التطبيقية وما تزخر به من المفاهيم التي يوظفها صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي؟ وماذا يفهم حين يقرأ عن الفكرانية والأدلوجة وغيرها من المفاهيم التي يتوسل بها عبد الله العروي؟ إلى غير ذلك من المفاهيم التي تصادفنا في هذا المشروع أو ذاك من مشاريع الفكر العربي والإسلامي المعاصر، مثل مفاهيم: الأمتولة والفلسفة الشريفة، والنيهمات، والسانكروني والدياكروني، والتداول والإزاحة، والأفهوم، والمفهمة... إلخ.

إننا نشهد اليوم موضحة جديدة في الفكر العربي المعاصر وهي أن المثقف العربي في حقل الفلسفة أصبح يتفنن في نحت المفاهيم والتلاعب بها وذلك

طلباً للغموض والتعقيد، فلا زال في وعيه أن الفيلسوف هو من يحقق هذا التمييز والفراة الفكرية على صعيد المفهوم، وكأن الغموض والتعقيد هو معيار التفلسف والتميز والتفوق الفكري، وهكذا أصبح الاشتغال بالمفاهيم هو سمة هذا الفكر، وذلك لا يعني أننا نقلل من أهمية هذا العمل، فالمفاهيم تمثل تجريداً للواقع من أجل عقلنته، ولكننا نتساءل: لماذا لا نصل إلى هدفنا بأبسط الوسائل وبأقصر الطرق؟ لماذا لا نحاول وضع اليد على الداء مباشرة فنتناول مشكلات الإنسان العربي وهمومه الحقيقية التي يعاني منها في حياته اليومية، كمشكلة الفقر والبيروقراطية والجهل والاستبداد والظلم والعنف والتطرف والتفاوت الطبقي، والانحلال الأخلاقي والتقليد وغيرها من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والأخلاقية والثقافية، ولماذا لا نستعمل لغة وخطاباً يليق بمستوى هذا الإنسان؟ حتى يتفاعل معنا.

إن الكثير من الكتابات الفلسفية المطروحة في الساحة الثقافية العربية اليوم لا يفهمها حتى الإنسان المتخصص الذي لديه مستوى معين من الثقافة الفلسفية، فما بالك بالإنسان العادي، نظراً لما تتوسل به من مفاهيم مركبة ومعقدة، لا نجد لها أصلاً سواء في قواميس اللغة أو في المعاجم الفلسفية العربية منها والأجنبية، إذ غالباً ما تأتي في شكل تركيب بين لفظين عربيين أو لفظ عربي وآخر أجنبي، أو أنها تمثل تصرفاً في المصطلح بلا أي ضابط لغوي أو فلسفي، لقد تهادى البعض في نحت المفاهيم والتلاعب بها، فصار الفكر العربي والإسلامي يعج بالمفاهيم والمصطلحات التي لا مقابل لها في اللغة العربية أو في اللغات الأجنبية، وهذا ما يعتبرونه إبداعاً للمفاهيم الذي يرى فيه البعض عملاً فلسفياً إبداعياً أصيلاً، فالفلسفة في تقدير هؤلاء هي

اشتغال على المفاهيم، واستنادا لهذا المعنى، فإن علي حرب - على سبيل المثال لا الحصر - ينتقد رجاء غارودي لكون هذا الأخير نزل بالفلسفة إلى مستوى الجماهير وأراد أن يجعل منها إيديولوجيا للنضال والمقاومة على طريقة ماركس، وكان أحرى به كما يقول حرب أن يظل وفيما لما كان عليه حينما كتب أطروحته عن النظرية المادية في المعرفة، بمعنى، أن يظل مهتما بنظرية المعرفة وأن يشتغل على إبداع المفاهيم الفلسفية، دون أن ينزل بالفلسفة إلى هذا المستوى، فكأنه بذلك يتهمة بخيانة رسالة الفلسفة والتخلي عن ممارسة الوظيفة الفلسفية لحساب الممارسة الإيديولوجية، مع أن كارل ماركس قد اكتسب قيمته كفيلسوف كبير نظرا لأنه أراد أن يجعل من الفلسفة إيديولوجيا للنضال والتغيير دون أن يفقدها ذلك طابعا الفلسفي النظري (العقلاني)، فلا تعارض بين ماركس المناضل الثائر وماركس الفيلسوف كما يقول حسن حنفي.

إن هذه الموضوعة التي تميز الفكر العربي المعاصر إنما ترجع في نظرنا إلى تقليد هؤلاء للفلسفة الغربية الراهنة، فالتعقيد والاشتغال على المفاهيم هو ما يميز هذه الفلسفة التي أصبح محور اهتمامها منصبا على اللغة.

إن فلسفة حسن حنفي هي على خلاف معظم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة فلسفة تروم التغيير والإصلاح والثورة في عالمنا العربي المريض بأزماته المختلفة التي تنخر جسد هذه الأمة، وهو ما جعل خطابه الفلسفي يتميز بالواقعية والبساطة في الأسلوب والوضوح في المفاهيم تبعا لمستوى الإنسان العربي العامي الذي هو المعني بهذا الخطاب، دون أن يفقدها ذلك طابعا النظري العقلاني، ولهذا كانت من أكثر الفلسفات انتشارا وامتدادا

وإشارة للجدل ليس فقط في الأوساط الأكاديمية بل والأوساط الدينية والشعبية التي تتميز بحد أدنى من الثقافة، ولعل اختيار حسن حنفي لفلسفة الدين أو لاهوت التحرير له ما يبرره في هذا الخصوص، فالأمة العربية أمة تراثية، فالتراث يسكن في وجدان الإنسان العربي والمسلم كما يقول، والدين هو أساس التراث العربي الإسلامي، ومن هنا، فإن أي خطاب عربي وإسلامي يقطع مع الدين، ولا يأخذ هذا الجانب بعين الاعتبار سوف يكون مقطوع الصلة بال جماهير، ومن ثمة، يفقد قيمته على صعيد الواقع بغض النظر عن قيمته الفلسفية والمنطقية.

ولعل هذا ما يفسر التناغم الكبير بين خطاب لاهوت التحرير عند حسن حنفي وخطاب الثورة في الربيع العربي، بحيث أن أغلب الموضوعات والقضايا التي يتناولها هذا اللاهوت يتردد صداها في خطاب الثورة، فقد طالبت الجماهير العربية الثائرة بالعدالة والمساواة كما طالبت بالحرية في مختلف المجالات، وبغض النظر عن تأثير فكر حسن حنفي في فكر هذه الجماهير، فإن ما نصل إليه هو أن لاهوت التحرير يمثل بحق فلسفة ثورة وتغيير، وأنه أقرب المشاريع والاتجاهات الفكرية إلى ثورة الربيع العربي بالنظر إلى مطالب هذه الثورة ومنطلقاتها، فهي ثورة جماهيرية لا نخبوية ولا حزبية تنادي بالحرية والعدالة والمساواة والكرامة الإنسانية.

الفصل الثاني

حسن حنفي وتحولات الهوية الهويّة⁽¹⁾

ليست تطابقا، وإنما هي اختلاف «أدونيس»

الموضوع والمنهج

تقليد المعلم، ومحركاته عزّة، وفخر للمتعلم، فتحديد الموضوع، ومنهج الدراسة من الأوليات التي تعلّمناها من فيلسوفنا الكبير حسن حنفي؛ فهي مفاتيح البحث، ومداخل الدراسة.. فلا وضوح للرؤية دون تحديد، وضبط للمفاهيم... والأطر المفاهيمية المركزية في الدراسة متعلّقة بالهويّة التي رسخت في ذهن المتلقّي دلالة الثبات والاستقرار، والسكونية، والجمع بينها، وبين التحول في قضية منطقية يطرح تنافرا تصادفيا لا يقرّ الذهن فيه بدلالة إلا بإقصاء الأخرى.

ونجد في أطروحة فيلسوفنا حسن حنفي محاولات جادة في إقامة ردم للهوّة القائمة بين الثبات، والتحوّل الهوياتي، فالتحوّل عند فيلسوفنا خاصة

(1) بقلم: دكتور شريف الدين بن دوبه، أستاذ مساعد شعبة الفلسفة، جامعة سعيدة، الجزائر.

ماهوية للهوية الثابتة أيضاً، وإن كان في الحدث عرضياً، حيث نجده تغيراً حادثاً على الذات، أو المجال الوجودي للكائن، فلا إشكال، ولا إنقسام، ولا تصدع في بنية الهوية، ووحدتها، حينما تعيش الهوية الفردية اغتراباً عن معلم السكونية، فهي بطبيعتها مجالا لتصارع الأضداد، فهي وحدة متعددة، وتعدد موحد، فكل مؤشّر، ومبدأ يقام للخروج بحكم تقريره حول الهوية الشخصية يكون نسبياً، ومحاكياً للمعلم الغاليلي الذي أقامه علماء الفيزياء لقياس الحركة في الأرض، فهو ليس مبدأ مطلق، بل قاعدة تحدّد فيه نقطة الإقلاع نسبياً، وكذلك فالوحدة التي تتمتع بها الهوية، أصبحت نسبية، انطلاقاً من نقطة الحركة التي تكون زاوية المنظور بها للظاهرة، فالهوية معطى فلسفي، وسيكولوجي، وسياسي، وكل حكم يكون بالنسبة في موقف الآخر مجرد رأي.

ومن خلال المنهج الفينومينولوجي الذي يعتمد الفيلسوف حسن حنفي تأخذ الهوية مساراً ذاتياً متمثلاً في منظور الذات لذاتها، والذي يكون رأس مال في بناء، وتوازن الهوية الشخصية، والذي يحتمل أن يأخذ الشخصية إلى المجال الذي تنحرف بها عن القاعدة، ومنظور بين الذوات، الذي ينطلق من رؤية الهويات ككائنات تتقاطع في صفات عضوية، واجتماعية، المواطنة كأنموذج في ذلك، وكهويات مستقلة باثنياتها، والتي تنطلق من خلفيات لاشعورية تشير إلى خطرهما على الوجود بالنسبة للآخر، وقضية العرب، والمسلمين مع إسرائيل، وبينهما (المسألة القومية)، فتجاذبات، وتردّدات الذات بين محاور الاستقطاب الذاتية، والموضوعية تفرض تحولات، وانتقال للهوية من محور لآخر، ومن مقام لآخر.

وبالبحث في تراث حسن حنفي المكتوب، والشفوي (محاضرات) يجد

هاجس، وقلق الذاتية كهوية فردية، وكهوية جماعية، بارزا في كتاباته، ودراساته، فمشروع حسن حنفي الفكري بحث عن الهوية المغيبة، هوية الأنا الجمعي (الرهطي) التي لم تخرج من وضعيتها الهاملتية، فلا زالت مشكلتها في أن تكون أو لا تكون: «To be or not to be That Is the question» فأزمتها مع تراثها الذاتي.

والدراسات العربية المعاصرة، في قراءة التراث، وتقييمه لازالت مسألة بحثية في الفكر العربي المعاصر، والأستاذ حنفي في مشروعه التراث والتجديد يطرح آلياته التفكيكية، ويضع أنامله على فراغات التراث التي عملت على تشظية الهوية الذاتية في صورتها الفردية، والجماعية، والذي سنراه في محطة الاعتقاد، ودوره في حركية الهوية، فالاغتراب عند حسن حنفي ليس حالة شعورية ذاتية، فردية، بل هو رؤية للكون، وللنفس، وللآخر.

كما وجد الفيلسوف حسن حنفي مع محمد إقبال المشارك الفكري، والوجداني لأزمة التراث، وإشكالية الوجود، فأصبح فيلسوفا للذاتية عند فيلسوفنا، وشريكا في المشروع الذي أسسه، يقول: «... يمكن تبويب أعمال إقبال ومحاور فكره طبقا للجبهات الثلاث في مشروع التراث والتجديد، والموقف من التراث القديم، الموقف من التراث الغربي، الموقف من الواقع.. وبلغة إقبال، الأنا أو الذاتية، والآخر أو الذاتية المضادة، والواقع الذي يتم فيه التفاعل بين الذاتية والذاتية المضادة، والواقع الذي يتم فيه التفاعل بين الذاتية والذاتية المضادة وصعوبة ذلك تداخل الجبهات الثلاث...»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى 2009 ص 17.

الهوية والسياق

«الهوية موضوع فلسفي بالأصالة»⁽¹⁾ إقرار الفيلسوف حسن حنفي بالملح الفلسفي لموضوع الهوية له ما يبرّره، فالجدل الفلسفي، والسياسي حول المبدأ يؤرّخ للمناحي المتعاكسة التي يملكها، والدلالة التي تحملها خاصية فلسفي أيضا متباينة، فكل ينظر لها من زاويته الخاصة، وما نرغب في الإشارة إليه حول الدلالة التي نرتضيها للخصوصية الفلسفية، اجتنابا لكل لبس، ولكل تحويل، وزحزحة للدلالة التي نراها للفلسفة في هذا البحث.

المعنى الذي تحمله الخصوصية الفلسفية التي نضيفها على الأحكام، يكمن في التعارضات، والسياقات المتعددة التي يأخذها التعاطي مع الموضوع، فحضور مفهوم، أو معنى في أنساق متعددة، وفي حقول معرفية متنوعة هو الذي يمنح المفهوم أو الاصطلاح تأشيرة الولوج إلى عالم الفلسفة، والمفاهيم الإنسانية بالأصالة مؤهلة أن تكون قرابين في معبد الفلسفة، وإن كانت المفاهيم العلمية كذلك، ولكن بدرجة أقل، اللهم إلا بعد أن تلمس خطوط الإنسان الحمراء أو الصفراء التي رسمها بنفسه لنفسه، فالمسألة تتلون بلون سياقها، كما يأخذ الماء لون إنائه كما يقول العرفاء.

فالحتمية مثلا كمسألة بحثية، تكون علمية إذا كان سياقها البحثي هو الفيزياء، أو الكيمياء أو البيولوجيا، وفي علوم الإنسان أيضا، أما إذا كانت في مستوى نظري مجرد، يسعى فيه رجال التأمل على الحجاج والبرهنة على غيابه، أو وجودها نكون هنا مع العناكب كما يصطاح عليهم فرنسيس بيكون،

(1) حسن حنفي، الهوية، ص 9.

وهم رواد المثالية المجردة، وهي التي تعرف في تاريخ الفلسفة بالضرورة، وتكون لاهوتية إذا طرحت بالقياس إلى مشروعية الخلق، بالقياس إلى الخالق القادر، والقاهر فوق عباده، وهي التي اصطلح عليها بالجبرية، وما نراه فلسفياً ما يكون تقاطعاً بين قطاعات، ومنظومات فكرية مختلفة، فالبحث عن الحرية من خلال اللقاء في النتائج بين المجالات المعرفية المختلفة، فالمبدأ الاستيمولوجي القائل بضرورة التكامل، وأصالته بين المعارف العلمية.

فالهوية موضوع رئيس عند السياسي، ورجل الدين، وعالم النفس، وعالم الاجتماع، و... وعليه نصطدم خلال قراءتنا للبحث في الهوية بتصورات متعارضة، تضفي طابعاً إشكالياً على المسألة، ومواقف متباينة في وجهات النظر، فالفلسفة من خلال نخبتها ترى في الهوية قانوناً للثبات في الكائن، وعند رجل الدين تكون الهوية تعبيراً إيجابياً عن الصدق، والإخلاص مقابل النفاق الذي يعبر عن الازدواجية، والقلق الوجودي الذي يعايشه المتدين السلبي، الذي لم يدخل الإيمان في قلبه على حدّ التوصيف القرآني، ويضعها السياسي مقياساً للمواطنة التي يترتب عليها حقوقاً، وواجبات.

وفي العرض الذي يقدمه فيلسوفنا حسن حنفي للمفاهيم التي عرفت الهوية عبر مسارها دقة في ضبط المعاني، وسلاسة في الأسلوب يسمح للقارئ العربي مهما كان مستواه الفكري من استيعاب، وإدراك الدلالات التي عرفت الهوية.

يقدم الفيلسوف حسن حنفي الهوية في سياقاتها المتعددة، والذي يظهر فيها اطلاعه الرهيب على الحقول المعرفية، والاستعمالية التي درست فيها الهوية، ولكن الشيء من معدنه لا يستغرب، فالفيلسوف حسن حنفي نموذج

الفيلسوف الموسوعي، التقليد الرئيس في الثقافة الإسلامية، فلا تخصص في العلم، والمعرفة عند مفكري الإسلام، إلا ما أوجبت الحاجة في ذلك، كما أن الاطلاع عليها يضع القارئ أمام حدة الأشكالة التي عرفتھا المسألة، فكلُّ سياق يحمل صدقية في تأسيسه البرهاني لمسألة الهوية، ويستبطن في استتبعاته تعارضات، ومحدودية بالقياس إلى نسبية الواقع، فالفيلسوف حسن حنفي يقدم أوجه الأشكالة في كل سياق درست فيه الهوية، والذي تجده في دراسة الفيلسوف بشكل تفصيلي.

الهوية والمكان

السياق الأول الذي عرفته الهوية هو ارتباطها بالمكان، والجغرافيا، والأدب الإنساني بكل أصنافه شعراً، أو قصصاً يخبر عن ذلك، فكتاب «الحنين إلى الأوطان» لأبي حيان التوحيدي مثالا على ذلك في الأدب العربي والإسلامي، فالانتماء، والارتباط مع الأرض، أو مسقط الرأس من المسائل الرئيسة في الفكر السياسي، فالمواطنة، والمواطنة من القضايا التي عالجهما الفكر السياسي عبر التاريخ، والتطور الذي عرفه مفهوم المواطنة يشير إلى ذلك، فحسب الفكر الغربي، نجد في التراث العربي فكرة الوطن، ولا نجد فكرة المواطنة، وما يهمنّا هنا هو ارتباط الهوية بالمكان، أو الجغرافية، فهناك: «الهوية المصرية نسبة إلى مصر، والتونسية نسبة إلى تونس، واليمنية نسبة إلى اليمن، والسورية نسبة سوريا والإقليم هو الجغرافيا وليس للجولة، إذ تتغير حدود الدولة مثل السودان ولكن الإقليم لا يتغير..»⁽¹⁾.

(1) حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2012 ص: 63

فالارتباط بالمكان جزء من الهوية الإنسانية، حيث لا يقدر الإنسان على العيش خارج المكان، فهو الأرضية والقاعدة المادية لممارسة الوجود الإنساني في جميع مستوياته: الفردية، والجماعية، فالرقعة الجغرافية ركن رئيس في الدولة، ونعتقد بوجود أمور معنوية في تفسير التعلق بالأرض، ومنها العلاقة التكاملية بين الغذاء المستخرج من الأرض، والجسد الفردي، فغذاء الجسد، واستمراره ناشئ، ومكوّن من العناصر المادية التي تكوّن تراب الوطن.

وحسب الأستاذ حسن حنفي فإنّ التأسيس النظري للهويّة على مبدأ الارتباط بالمكان غير كاف، وإن كان ضروريا، فالوجود الإنساني قائم على البدن، كمرتكز، ومحدد بيولوجي، مرتبط بالمكان، ولكن الوجود الإنساني كما يقول: « وجود مثالي في مكان مطلق، فالبدن حامل للروح، أي أن الروح هي المكان والمناطق والإقليم »⁽¹⁾.

كما أن الهوية القائمة على المكان بالنسبة لفيلسوفنا حسن حنفي هوية جزئية تعيق الهوية الوطنية، وتفككها، ولا تساهم في بناء المواطنة النموذجية، فالنسب التالية: صحراوي، صعيدي، تليّ (من التل) تفرق الهوية الوطنية إلى هويات جزئية، فالوطن يجمع، والمكان، أو الأقاليم الجغرافية تفرّق.

الهوية والعرق

يؤسّس البعض من الشعوب، والأقليات هويتهم على فكرة العرق، ويبدو أن التأسيس قائم على شعور بالخوف من الضياع، والته، والشتات،

(1) المرجع نفسه، ص: 64.

فالصراع بين ثقافة المغلوب، وثقافة الغالب مبدأ طبيعي ثقافي، فهو متعلق بغريزة الحفاظ على البقاء عند الجماعة الثقافية، فالصراع صراع وجود، لا صراع حياة، فالحياة إرادة كما يقول نيتشه إرادة قوة لا إرادة حياة.. فالرجوع إلى العرق عن الألمان، له مبررات تاريخية، وثقافية، فالتقسيم الذي عايشته ألمانيا يكمن وراء الدعوة إلى توحيد الإمارات تحت قيادة بروسيا، والذي حصل في 18 يناير 1871 فالرجوع إلى العرق مسألة وجودية، لا تملك مبررات نظرية.

والأستاذ حسن حنفي يناقش هذه الدعوى قائلاً: «العرق ليس هو الماهية أو الوجود. العرق هو مادة طبيعية ما دام الإنسان متواجداً بيولوجياً. والأحياء سلالات، ويتفوق الإنسان على غيره من السلالات بأنه حيوان ناطق، أي حيوان عاقل. ويصعب تحديد الأعراق نظراً إلى التداخل بينهما من خلال التزاوج والهجرات، بل والحروب والغزوات. وقد يتحد العرق بالطائفة مثل الدروز والدرزية. والعرق سلالة بيولوجية لا دخل للإنسان فيها. وللإنسان أكثر من سلالة. والهوية لا ترتبط بالسلالة بل بالوعي الخالص. والوعي الخالص هوية خالصة، وعي ذاتي، لا صلة له بالبدن. وكل النظريات العنصرية قائمة على ربط الهوية بالعرق والسلالة⁽¹⁾.

الهوية والطائفة

الطائفية واقع اجتماعي، وسياسي، تعيشه الأمة العربية، ودولة لبنان نموذج حي على ذلك، وميثاق الطائف الذي بنيت عليه الحكومة اللبنانية،

(1) المرجع نفسه، ص 64 - 65.

فيه من الدلالة، ومن الإجراء ما يعبر عن التقسيم، فرئاسة الجمهورية حق للمسيحيين، ورئاسة الحكومة سنية، ورئاسة البرلمان شيعية، وسؤال الفيلسوف حنفي للطائفية يلمس الدلالة التي ترتبط بالطوائف على الماء، فالأصل هو الحركة، والتغير، والتوقع داخل تصور معين، يتعارض مع روح الجماعة، فهي مجموعة بشرية تسير نحو قصيدة معينة، وليست علاقة بين الإنسان، وربّه كما يقول حسن حنفي، فهي ولاء ديني تاريخي، وليست هوية، فتأسيس الهوية على الطائفية خطر على النسيج الاجتماعي للدولة، وهذا ما نلاحظ حالياً في الأزمة اللبنانية حيث عجزت الحكومة عن إيجاد حل لرئاسة الجمهورية في ظل التجاذبات الطائفية، وداخل الطائفة الواحدة، فالصراع بين سمير جعجع، والعماد عون هو صراع مسيحي مسيحي حول السلطة، وإن كانت سلطة الرئيس مجرد سلطة صورية، فالطائفية خلاف تاريخي في الدين بين عدة قوى سياسية متصارعة على السلطة ترجمت صراعاتها في شكل عقائد متباينة مثل السنة والشيعية، والكاثوليك والبروتستانت.. فالطائفية إنكار للوطنية وللمواطنة»⁽¹⁾.

الهوية والدين

تسييس الدين في صورة الهوية، أو ديننة الهوية مسألة مرفوضة عند المفكر حسن حنفي، فالصراع بين الهوية الإسلامية والعلمانية مثلاً هو صراع على السلطة بين قوتين متعارضتين على حدّ توصيف حسن حنفي، وتاريخ الهوية الدينية يقر بذلك، فاستغلال الجماعات المدنية أو الطائفية

(1) المرجع نفسه، ص 66.

للدين أمر بيّن، وجلي، فالدين ليس مطية لجني مكاسب، والحصول على مناصب، كما يذكر التاريخ، وكما نراه حالياً، فالدين يبكي القيم، والمقاصد، فالدين يعيش اغتراباً في هذا العالم، خصوصاً مع مريديه، فالدين في اعتقادنا غذاء للروح، وليس مركباً لبلوغ السلطة، كما يعمل الدين على تمزيق الهوية الوطنية الواحدة، فالوطن كما يقول: «هوية كلية، الدين يفرّق والوطن يجمع... ولا فرق بين المسيحي والمسلم واليهودي والوثني في محبة الناس كما عبّر عن ذلك ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائفة
أدين بدين الحب أنى توجهت
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وألواح تورا ومصحف قرآن
ركائبه فالحب ديني وإيماني⁽¹⁾

الهوية واللغة

«العروبة من اللغة العربية، فليست العروبة بأب أو بأم إنما العروبة هي اللسان، فكل من تحدث العربية فهو عربي. فهناك هويّة عربية هي أساس القومية العربية والثقافة العربية»⁽²⁾. أقامت الحركات القومية الهوية الوطنية على أساس اللغة، مثل الأمة الألمانية، والإيطالية في مسار توحيد الإمارات، والتي حاول البعض من مفكري العرب الاقتداء بهم، مثل ساطع الحصري⁽³⁾ (1879/1968). والملاحظ أن التيار القومي في الأمة العربية

(1) حسن حنفي، الهويات الجزئية، والهوية الوطنية، موقع: التجديد العربي

<http://www.arabrenewal.info>

(2) حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص 69.

(3) مفكر سوري عراقي، من رواد القومية العربية. ومن مؤلفاته: حول القومية=

اصطدم بالتركيبة الدينية التي تكوّن جزءاً رئيساً من الثقافة العربية، حيث عجزت العربية كلغة في تشكيل هوية صالحة لمقاومة التفكك العربي، أمام شراسة الغزو الثقافي الغربي، واحتلال الصهاينة لفلسطين العربية، وقد أكد المستقبل الذي نعيشه حاضراً الآن فشل، وتهاوي المشروع القومي الذي سعى إلى تأسيس الهوية على اللغة.

الهوية والثقافة

الدلالات التي تأخذها الثقافة كاصطلاح في العلوم الاجتماعية تتلون بجنس التفكير فيها، وقوالب الفكر، وآلياته محاض ذاتي، خاضع لمحددات شخصية واجتماعية، ومن أهم الرؤى التي نظر بها إلى الثقافة الرؤية الأمريكية، والنظرة الألمانية، فمع تايلور الأمريكي تعيش الثقافة تطابقاً دلاليًا مع الحضارة، فأصبحت تمثل المنتج المادي، والمعنوي لبني الإنسان، أما عند الألمان فكانت الجوانب الروحية هي الأصل، والمرجع الدلالي للكلمة، فالهوية الثقافية، أو هوية النحن، التي هي صورة للهوية المركبة التي تعبّر عن فردية وذاتية الأنا الجمعي، وهي التي اهتم بالبحث فيها علماء الانثروبولوجيا مثل كلود ليفي ستراوس، والتي تمثل في حقيقة الأمر تراكم تاريخي لسلوك الجماعة، والتي تكون بالأصل متغيّرة، ونسبية، فلانجد داخل الجماعة الواحدة هويّة واحدة، بل هويّات متعددة.. وعليه تفقد الهوية مشروعية تأسيس هوية عامة، أو كونية، وإن كان الخطر، والقلق الوجودي وراء التأسيس.

= العربية، آراء وأحاديث في القومية العربية، آراء وأحاديث في الوطنية القومية 1951، دفاع عن العروبة.

الهوية والتحويلات

المستوى المفهومي:

يكشف الحفر اللغوي الذي يجريه الفيلسوف حسن حنفي في مفهوم الهوية عن الاغتراب، والغياب الذي يحمله لفظ الهوية، فهو من خلال مرجعيته الدلالية يشير إلى اللاهوية، وليس الهوية، فإذا كانت الهوية تعبيراً عن الذاتية في معناها المتعارف عليه، فإن المعبر عنه في الحقيقة هو الهو، أي الغير، وليس الأنا الذي ناحت المفهوم للتعبير عنه، فهي كما يقول: «من الضمير «هو» يتحول إلى اسم. ومعناه أن يكون الشخص هو هو. هو اسم إشارة يحيل إلى الآخر، وليس إلى الأنا. وهو ما يعادل الحرفين اللاتينين Id. ومنها اشتق أيضاً لفظ Identity»⁽¹⁾.

فالهوية هي إنية بمنظار الآخر، أو هو في كيان إنيته، ويميز لنا فيلسوفنا بينها، وبين الإنية، فيقول: «أما لفظ الإنية فهو فيعادل الحرف اللاتيني Ipse ومنها اشتق Ipseity».

وبالتالي تمنع كل أنانية وخصوصية لأن الهوية تثبت الآخر قبل أن تثبت الأنا. لا يشتق لفظ «الهوية» من ضمير المتكلم المفرد «الأنا» إلا بمعنى الأنانية في مقابل الغيرية. أما لفظ «الإنية» فمشتق من «إن» حرف تأكيد ونصب. ومعناه أن يتأكد وجود الشيء، وماهيته من خلال التعريف، فالهوية إذن من خلال اللغة لا تعبر عن القصد من الاصطلاح، والذي هو التعبير عن الذاتية، أو الانسجام مع الذات.

(1) حسن حنفي، مقال: الهوية والاغتراب في الوعي العربي، موقع:

<http://www.maaber.org/issue-october13/lookout1.htm>

ولتجاوز الأزمنة الدلالية يقدم المسكيني تفرقة بين الهوية، والهوية، فالهوية بضم الهاء ipséité تستبطن الذاتية التي تعبّر عن الأنا الفردي، أو التوافق La Memeté والهوية بفتح الهاء identité التي حسب المسكيني: «.. لا تعدو أن تكون مجرد «هم» - le On , Das Man - عمومي ويومي لملة متعبة بالزمان السياسي لدولة حقوقية»⁽¹⁾.

والتحوّل الدلالي الذي عرفته الهوية بدأ مع الزحزحة من المعنى الذي يحمله لفظ هو: الذي بدأ مع الوجود استين باليونانية الذي يشمل الوجود بمصادقه العام، إلى الوجود المفكر أو الشيء المفكر res cogitans الذي أصبح فيها بعد الذات المفكرة أو الذات le sujet، الكوجيتو cogito والذي أخذ مع كانط وهيجل إلى الهو المطابق Das identische selbst وبالفرنسية: Le soi identique.

وعلى حد تعبير المسكيني: «علينا ان نبصر جيدا بانزياحات عدة: من هو نحوي إلى هو منطقي إلى هو انطولوجي ومن ثم إلى هوية انطولوجية في الفلسفة العربية الكلاسيكية، إلى هوية انثروبولوجية وثقافية في نظام الخطاب السوسيولوجي التاريخي اللاهوتي المعاصر»⁽²⁾.

فالتحول لا يقع موقع الصفة في التعريف بل هو أصل مرجعي في بناء الدلالة، فالتحول الذي يكون الهوية، يكون أيضا نهاية الهوية عند حسن حنفي، فالاستقرار على حالة في تكوين، وتركيب الكيان الشخصي، ليس حالة طبيعية بل مرضية، فكل صفة في تركيبة الهوية ليست إلا تعبيراً نسبياً

(1) فتحى المسكيني، الهوية والزمان، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 2001 ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 9.

لها، فليست هي الهوية الكلية، بل الخصوصيات الجزئية، أو الهويات البسيطة في مقابل الهوية المركبة للكيان الشخصي، والأصل الدلالي للهوية: Selbstheit عند المسكيني مبني على الاستمرارية في الزمن، أي حركية الوجود أو التهوي حسب تعبير الفيلسوف الكندي.

المستوى المنطقي:

«حولوه إلى قانون الهوية»⁽¹⁾.. الصورة، والتجريد دأب وديدن الفلاسفة، منذ البدء، واحتقار الحسية في اليومي، وفي التفكير عبر التاريخ علامة للمطلب التجريدي الذي سعى إليه جميع الفلاسفة، وتوصيف الشاعر هايني Heine لـ هيغل Hegel في عبارته المشهورة: «لقد ألقه هيغل على ظهر سفينته متّجها نحو القطب الشمالي للفكر حيث لا بدّ لعقل المرء أن يتجمّد في صقيع المجرد، فالقطبية الفلسفية تقوم على معلم العقل المجرد المتعالي، الذي تتقاطع فيه التصورات، والرؤى، والغايات، والمرجعية في ذلك عائدة الى محاولة الفلاسفة إضفاء الملمح الميتافيزيقي، والمتعالي على المبدأ.

ولكن الطريقة الميتافيزيقية في التعاطي مع المبدأ غير منطقية حسب الفيلسوف حسين حنفي، فهم «يثيرون الغبار، ثم يتقدّمون بالشكوى من عدم الرؤية» فالغموض الذي يعترى الرؤية الميتافيزيقية هو نتاج، وتحصيل لازم عن المقدمات التي بناها العناكب (الميتافيزيقا) لمبدأ الهوية.

قراءة الصيغة الرمزية التي تمت صورته المبدأها مع الفلاسفة، والتي كانت: «أ=أ» تطرح إشكالات صورية تتعلق بالطريق وليس بالمضمون، يقول

(1) حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص: 69

مارتن هيدجر Heidegger - : «تقرر هذه المعادلة: أ = أ المساواة بين أ وأ. والمبدأ لا يهدف إلى التعبير عن هذا القصد والحال أن كل مساواة تفترض وجود طرفين على الأقل، إن كل مساواة تفترض وجود طرفين على الأقل.. فهي لا تقدم أ على أنه هو نفسه، فالمعادلة الشائعة لمبدأ الهوية تحجب بالضبط، ما يؤدّ المبدأ أن يقوله، أي أن أ هو أ وبتعبير آخر أن كل أ هو بذاته هو نفسه»⁽¹⁾.

وحدة الهوية، وثباتها نابع، وقائم على موقف الفرد من نفسه، ومن غيره، فالذات وحدة لا تتجزأ في مرآة الذات نفسها، فالاعتقاد بتغيّر الذات، وعدم ثباتها على حال مسألة اهتم بها الفلاسفة في الاسلام، وقصة بهمنيار⁽²⁾ مع أستاذه ابن سينا حول وحدة الذات معروفة، والتي كانت نتيجة الاعتقاد في وحدة الجوهر، أو ما نصطلح عليه بثبات الهوية في منظار الذات نفسها، ولكن النظر إلى طبيعتها، وحقيقتها يضعنا أمام عناصر متباينة، ومتضاربة، لأن المشترك الإنساني بتنوّعه العضوي، والنفسي، والاجتماعي عامل رئيس في بناء الهوية، فجوهر الهوية - كما يقول هيدجر - ينتمي شخصياً إلى التملك المشترك»⁽³⁾.

ولكن الهوية المنطقية تتواشج، وتتخرج مع أنماط الهوية الأخرى في نقاط، يحددها الفيلسوف حسن حنفي فيما يلي: يماثل لفظ «الهوية» لفظ

(1) مارتن هيدجر، مبدأ الهوية، مجلة: العرب والفكر العالمي العدد الرابع خريف 1988 بيروت ص 34.

(2) أبو الحسن بهمنيار بن المرزبان الأذربيجاني، من تلامذة الشيخ الرئيس ابن سينا، من مؤلفاته: «ما بعد الطبيعة»، «مراتب الموجودات»، «التحصيل».

(3) مارتن هيدجر، مبدأ الهوية، مرجع سابق، ص 41.

«الماهية» عند الفلاسفة أي جوهر الشيء وحقيقته. الهوية تماثل بين الآنأ والهو في حين أن الماهية تماثل بين الشيء ونفسه. وهو أيضاً لفظ مشتق من أداة الاستفهام «ما»، وضمير الغائب المؤنث «هي». يستعمل في التعريف في حين أن لفظ «الهوية» يُستعمل في الوجود. أما لفظ «جوهـر» فهو صورة فنية من المعادن الثمينة ويعني اللب والحقيقة أغلى ما في الشيء⁽¹⁾.

ونجد مع بول ريكور بارقة حل لإشكالية الهوية المنطقية، من خلال التمييز الذي أقامه بين مفهومين للهوية، هما الهوية في دلالتها الشيئية الجامدة؛ أي الهوية «العينية» Memete والهوية الذاتية ipseite بدلالاتها الديناميكية.

والدلالة المنطقية التي تحملها الهوية، والتي تبحث عن الثبات داخل الهوية، تظهر في الهوية العينية، ومن خلال استمراريتها في الزمن، ويكون الطبع المظهر الرئيس، والثابت للهوية، إذ يحيل الطبع الهوية الى: «.. معنى الوحدة والتجانس والتشابه الأقصى بالمعنيين الكمي والكيفي، والاستمرارية المتصلة دون انقطاع.. في مسار نفس الفرد، مما يفضي إلى تعيين الهوية من حيث هي عنصر لا متغير (جوهـر أو ماهية)، وهذا العنصر هو الذي يمنحها دلالة الاستمرارية الدائمة عبر الزمن، والاستمرارية بهذا المعنى هي استمرارية «الطبع» le caractere الذي هي مجموع السمات المميزة للفرد من حيث هو عين الفرد (استمرارية تشبث الذات في الحفاظ على نفسها)⁽²⁾.

(1) حسن حنفي، مقال: الهوية والاعتراب في الوعي العربي، مرجع سابق.

(2) عبد الله السيد ولد اباه، التاريخ والحقيقة لدى بول ريكور: الهوية السردية والذاكرة الحية، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ الدخول: 04 أكتوبر 2015 التوقيت: الساعة 20 و 48

المستوى السلوكي:

الواقع معيار، ومقياس أساس، يعتمد الإنسان في تقييم التوازن في الشخصية، فالحكم على توازن الهوية الفردية، أو الجماعية يقاس بالفعل، فقوة الهوية الجماعية على سبيل المثال، تدرك من خلال قوته في الحضور، واللعب في الساحة الإقليمية، والدولية، فالهوية العربية أو الإسلامية، بهذا المقياس تكون متضعضة، وفاشلة في إثبات حضورها، أما الهوية الأوروبية المبنية على تنوع، وتعدّد في المبادئ تكون فاعلة، وناجعة، وكذلك الحال بالنسبة للفرد، فلا قيمة لهوية لا تملك القوة للدفاع عن هويتها، وليان هذا المقياس سنتوقف عند قراءة الاعتقاد من حيث هو الخلفية النظرية للفعل، والسلوك.

المستوى الاعتقادي:

السلوك محكّ رئيس للقيمة الإنسانية، فمن خلاله يكرم المرء أو يهان، والذي يتجسد في تلك الأفعال، أو الردود الصادرة عن الكائن البشري، فليس الفعل وحده هو المعيار، فردود الأفعال ليست سلوكات مستهجنة دوماً، فالمشاركة الوجدانية كاستجابة انفعالية لازمة لبناء، وإحداث التوازن النفسي عند الفرد، أو الجماعة.. فالفعل، ورد الفعل آلية طبيعية، واجتماعية في تنشئة مواقف تكيفية.

ولكن تصنيف الفعل كنشاط إنساني إلى فعل إرادي، ولا إرادي، يظهر لنا أهمية الفكر، والتصورات في تحديد إرادية الفعل، وقصديته، فالموازنة أو المداولة بين الرغبات الممكنة، والتي تمنح الفعل قيمة أكثر، من حيث القدرة

على التجاوز، أو انتخاب أحد الممكنات في الوقت الذي يكون فيه التنبؤ بالانتخاب غير ممكن.

يقدم حسن حنفي تصوُّراً على نوعية المحدد الفاعل في تهوي الهوية، أي في تحوُّلها من حال إلى حال، فالاغتراب الديني حسب حسن حنفي ظاهر في: «.. علم العقائد وفي التصوف. إذ تقوم العقائد على قسمة العالم قسمين: الأعلى والأدنى، الخالق والمخلوق، الأبدى والزمني، الخالد والفاني.. الأول تستريح فيه النفس، والثاني تشقى فيه»⁽¹⁾.

يؤسس هذا التصوُّر ازدواجية على المستوى الوجداني، للفرد، فالحياة الحقيقية ليست هي التي يرتبط فيها بهذا الجسد، وبهذا المكان، أو الوطن، فتكون هويته مجرد آلة لممارسة مؤقتة، لبلوغ العالم العلوي الذي يأمل أن يصل إليه، فالهوية مجال نسبي، وقيد للذات الحقيقية، إذ نلاحظ أن المسلم يعيش ازدواجية على مستوى الحس الوطني، إذ تتقاسمه ميول، ونوازع نحو الأماكن المقدسة، فقلوبهم دوما تهفو إلى تلك الأماكن، فهو ليس هو، بل هو خارج ذلك فهو الذي يعيشه، ويحيلنا الأستاذ جعيط إلى أخطر ظاهرة يعيشها العربي عموماً، والمسلم خصوصاً، وهي ظاهرة الازدواجية في الشخصية، والتي ربما تصل إذا جاز التعبير إلى التعددية، وليست ثنائية فقط في الشخصية، فمحددات الأنا مفتوحة، وغير مقيّدة بحدود جغرافية، ومدنية، وهو الأنا الإسلامي، والذي يخضع لمحدد عقدي، والمؤسف أن التعددية التي تشمل العقيدة الإسلامية من خلال مذاهبها الكلامية والفقهية تنعكس بشكل واضح على السلوك الذي يصدر عن هذا الأنا، والذي عمل

(1) حسن حنفي، الهوية، مرجع سابق، ص: 41

الجهل، والمركبات النفسية بالقصور أمام الغرب على تغذيته، يقول جعيط: «إن الأنا عند المحافظ القديم المتخرج من جامعة الزيتونة هو الأنا الإسلامي في أسمى مستوى انه بالتأكيد تغذى وتربى في الوطن التونسي، وبقي وفياً لنمط العيش الذي درج عليه منذ الطفولة، تونس وطنه الحسي في حين أن وطنه الروحي هو در الإسلام قاطبة⁽¹⁾».

ولا يقف هذا الشعور بالغربة في الوطن الحسي، والمدني الذي ينتمي إليه عند هذا الحد، بل يميل كما يرى الأستاذ إلى تقزيم مجتمعه المدني، وتاريخه الثقافي، فيصبح الصحيح عنده، والمالك لحكم التقدير، كل ما يمتُّ بصلة إلى الدار الإسلامية، وللأسف الإسلام المتمثل، وليس الأصيل. وما نلاحظه في الساحة الإسلامية حالياً ليس إلا هويات ممزقة، داخل هوية متمثلة ذهنياً.

مستوى الفعل:

لو استأنسنا باللسان العربي في فهم وإدراك دلالات الفعل، لوجدنا أن الثابت في الفعل هو التحول، وليس الثبات، فالفعل عند النحاة هو: «ما دلَّ على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة»⁽²⁾ فالفعل كحدث، متعلِّق بزمن، والذي يعكس حركية ديناميكية مستمرة، فالزمن معطى عقلي، متعلِّق بحركة المكان، والزمن المحسوس الفضاء الذي يمارس فيه الفعل، حقل دقيق قابل للتقسيم، والتجزئة، فهو معطى تفسيري. وهذا ما نجده في حقائق الفيزياء التجريبية.

(1) هشام جعيط، الشخصية العربية والإسلامية والمصير العربي، دار الطليعة بيروت الطبعة الثانية 1990، ص 17.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1988، ص 168.

ولكن معاشة الإنسان لهذا الزمن تمنحه بعداً إنسانياً، تجعله يند عن كل تفسير، ويصبح حقلاً تأويلياً، وهو ما اصطلاح عليه هنري برغسون Henri Bergson بالديمومة، فهو استمرار، ومسار تدفقي، فيضي، لا يمكن تحديده بنقطة فاصلة، أو إذا جاز التعبير يمكن القول بأنها نقطة لا طول، ولا عرض لها تفصل الماضي الذي انتهى عن الحاضر الذي هو لحظة الكينونة الإدراكية، والشعورية، فحركية الزمن ثابت فيزيائي، يقر بحركية وديناميكية الذات، فلا ثبات لهوية الأنا، من خلال معطياته، ومحدداته، فهي مجال للتغير، والتحول.

ونجد في الهوية السردية مع بول ريكور ثابتاً في بيان التغير الذي تعيشه الهوية الذاتية، فهي: «مسار تكويني يصاغ بفن سردي، وحركة تفاعلية بين الأنا، والآخر تأسيساً للوجود»⁽¹⁾. فهي سيرورة متغيرة، ومستمرة لا تعرف الاستقرار أو السكون، فالقول، أو الادعاء بثبات هوية مجرد افتراض قابل للدحض، وقابل للإثبات، وما قدمته مدرسة التحليل النفسي بزيادة سيجموند فرويد Sigmund Freud وتلامذته في طبيعة الصراع النفسي والاجتماعي بين الأنا Ego والهو ID والأنا الأعلى Super Ego دليلاً على حركية الهوية الذاتية، فالهوية لا تعيش استقراراً، بل صراعاً باطنياً بين قوى الطبيعة الغريزية مجسدة في الليبدو libido، وقواعد القيم العامة التي تنغرس في النفس الأنا الأعلى (super ego).

فالصراع بين حاجيات الطبيعة الحيوية، وما يستسيغه المجتمع يؤسس لإدراك هوية «بواحديتها، وتفرداها عن غيرها كما هي شعور بالانسجام

(1) حاتم الورفلي، بول ريكور... الهوية والسرد، دار التنوير، بيروت، 2009، ص 6.

والتألف مع إنيتها، إنها انتهاء ما يخصها دون أن يخص غيرها⁽¹⁾. فهي تاريخ من الصراع، والجدل بين الإنية والغيرية، فالغيرية متعددة الدلالة (polysémique) إذ لا يمكن تأسيس لنظرية، أو تصوّر دقيق لها، فهي مجال تأويلي، و«... ليست كينونة ثابتة الخصائص والمقومات فقط، بل يزدوج فيها الثابت والمتغير وبذلك فمفهوم الهوية بمدلوله المنطقي الثابت لا يصدق إلا في مجال المجردات كالمنطق والرياضيات، وإذا كان هذا المبدأ قد صار موضوع أخذ ورد حتى في هذين المجالين، أما في مجالات الواقع والحياة، فالتغيير والثبات متلازمان»⁽²⁾.

ويكون السرد كقص، وتعبير عن الذات، معبرا للهوية إلى الخروج في عالم الوجود الانطولوجي، ومادام السرد آلية لغوية، وقدرة ترميزية، فإنّ حضور الغير في السرد جلي، وبارز، فلا ترميز خارج الفضاء الاجتماعي، ويكون بالتالي الآخر وسيلة للهوية، وكتبها في آن واحد، فالهوية السردية تعمل على حد تعبير ريكور على «إخراج نصي مقام على ثنائي الذات، والآخر، يشرح الذات ويفسرها من طريق يحدها الآخر طرفا في عملية التلقي والفهم فتكون داخل سياق زمني وفق صيغ الإنية والهوية كتحديدات أساسية تتعرف من خلالها الذات على ذاتيتها»⁽³⁾.

وخلاصة القول نجد أن القول بثبات الهوية في داخل الهوية الفردية والجماعية مسألة اعتبارية، وتواضعية، للإقرار بالفرد، وتمييزه عن الآخر،

(1) حاتم الورفلي، مرجع سابق، ص 19.

(2) ينظر حاتم الورفلي، مرجع سابق، ص 25 - 26.

(3) حاتم الورفلي، المرجع نفسه، ص 27.

ولكن الهوية الكائنة بالزمان ترتبط أيضاً بحركيته، وسيرورته، فلا استقرار للذات خارج الزمن، وخارج المتغيرات الثقافية، فالأنا مسار، وقرار، ومشروع إنسان، وليس إنسان كائن، ونستأنس بمقولة سارتر حول الإنسان: «هو ما ليس هو وليس هو ما هو».

الفصل الثالث

التاريخ والسياسة في مشروع « التراث والتجديد » لحسن حنفي⁽¹⁾

1 (التاريخ والوعي التاريخي في « التراث والتجديد »:

تحتاج الأمة العربية والإسلامية في عصرها الحاضر إلى وعي تاريخي جديد أي إلى فلسفة تاريخ جديدة، تهتم بالمرحلة التاريخية التي تعيشها الأمة اليوم، وفي غياب هذه الفلسفة يُصبح مستقبلها ووجودها وحاضرها غامضاً مجهولاً مفتوحاً على كل التوقعات، وبدون فلسفة تاريخ جديدة تعجز الأمة عن وعي حاضرها والتطلع إلى مستقبلها في نطاق ماضيها الثري بالإنجازات والانكسارات على امتداد المراحل التاريخية المتعاقبة لهذه الأمة.

يوجد العديد من الاهتمامات لبعض المفكرين من أبناء الأمة العربية والإسلامية بقضايا التاريخ العربي في عصرنا، مثل إسهامات المفكرين

(1) بقلم: الدكتور جيلالي بوبكر أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر.

القوميين كساطع الحصري وقسطنطين زريق وعبد الله العروي إلّا أنّها إسهامات لم تصل إلى حد التنظير الموضوعي التام ولم تبرز في صورة نسق فلسفي ومنهج علمي يتميز بالموضوعية والشمولية، فهي إسهامات تناولت التاريخ العربي الإسلامي بأدوات مفاهيمية ومنهجية من خارجه لم تسمح بتجديد الخطاب التاريخي العربي الإسلامي من خلال وضع اليد على أزماته وتحليل أبنيته المعرفية وبالتالي لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. وجدة المبحث مع قلة المهتمين به أعطى لبعض الإسهامات مشروعيتها في الحضور كبذور أساسية في بناء خطاب فلسفي تاريخي عربي إسلامي في الحاضر.

لقد جاء مشروع التراث والتجديد «لحسن حنفي» يطرح أسئلة ويحيط عليها حول الماضي والحاضر والمستقبل في إطار ما يسميه «الموقف الحضاري»، الموقف من الأنا أو التراث، الموقف من الغرب أو الآخر، والموقف من الواقع أو من الحاضر. وذلك من قراءة ورؤية تحليلية نقدية تتميز بالشمولية والتكامل تنبّه هذه الرؤية إلى موضوع التاريخ العربي الإسلامي الخاص داخل التاريخ الإنساني العام، لأن تاريخ أي أمة ذاتي الخاص يندرج في إطار التاريخ الإنساني العام كما يرى فلاسفة التاريخ، وذلك بعيداً عن «الزجسية التاريخية» التي لا تخرج من دائرة مدح الذات ورفض الآخر. فهي رؤية جادة وجريئة وجديدة وجدلية تجمع بين تاريخ الأنا والموروث وتاريخ الآخر والوفاد في الإطار الحضاري والاجتماعي والديني الذي يختلف من الأنا إلى الآخر ومن الموروث إلى الوافد. وهذا لأجل تحقيق تفاعل حقيقي موضوعي قادر على تحقيق التقدم التاريخي للأمة العربية والإسلامية نحو الأمام. فمشكلات التاريخ وأسئلتها في فلسفة «حسن حنفي» وفي مشروعه «التراث والتجديد» تتصل بظاهري التخلّف

والنهضة في العالم العربي والإسلامي وبسؤال النهضة: لماذا تأخر العرب والمسلمون وتقدم غيرهم؟.

إن الغاية من دراسة التاريخ ليس فقط استرجاع الحوادث الماضية ومعرفتها، وتراكم المعلومات من المصادر المباشرة والمصادر غير المباشرة، «فذلك وقوع في النزعة التاريخية التي سادت الدراسات التاريخية في الغرب في القرن الماضي خاصة في ألمانيا وفرنسا، وهو أيضاً وقوع في الردّ التاريخي الذي نبّهت عليه الدراسات التاريخية المعاصرة وحذرت منه. ويعني رصد الوقائع التاريخية الواحدة تلو الأخرى دون معنى أو دلالة أو قانون، وتغليب المكان على الزمان، والانقطاع على الاتصال... دون رؤية لصراع الأجيال أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه، ليس التاريخ مجرد رصد وقائع وكأننا في متحف للتاريخ بل هو قصد ووعي جماعي يصبُّ في الوعي الفردي. التاريخ هو جذر الوعي وأساسه. ليس مجرد تصوير لفيلم مضى في مناظر متعاقبة بل المسار والقانون، روح التاريخ»⁽¹⁾.

ولا يعني التاريخ الوقوع في الخطابة والحماسة والوعظ باسم الاقتداء والتأسي، «فالماضي ليس أنشودة يغنيها الحاضر بل هو مسار تاريخي في وعي الجماعة. في الخطابة يتحول التاريخ إلى أدب، والشخصيات إلى أبطال، والحوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخلاق. إنّما التحديّ هو إيجاد طريق ثالث بين هذين النقيضين يقوم على فلسفة في التاريخ تربط بين دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ. فعلى أساس الوعي بالتاريخ تتم دراسة التاريخ»⁽²⁾.

(1) سن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء 1، ص 383.

(2) المرجع نفسه: ص 384.

والهدف من دراسة التاريخ تطوير الوعي التاريخي وتنميته وتعميقه وذلك لتعميق الوعي القومي وتزويده بالخبرة التاريخية السابقة تعينه على رؤية الحاضر ومكوناته التاريخية. لهذا يمكن دراسة التاريخ بواسطة قراءة الحاضر في الماضي، فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي ويمكن أيضاً قراءة الماضي في الحاضر لأن الماضي هو المكوّن للحاضر، «ولا تنفصل هاتان الحركتان، قراءة الحاضر في الماضي، قراءة الماضي في الحاضر فهما اتجاهان لحركة واحدة، الذهاب والإياب، سمّاها هو سرل المنهج التراجعي التقدمي. قراءة الحاضر في الماضي تجعل التجربة الحية أساساً لفهم النص التاريخي، وقراءة الماضي في الحاضر تكشف عن المكوّنات التاريخية في الحاضر، دراسة التاريخ تتمّ إذن في وعي المؤرخ الذي يتقابل فيه الماضي والحاضر، ولا يوجد تاريخ بلا مؤرخ ولا يوجد مؤرخ بلا وعي تاريخي لذلك كان الوعي التاريخي هو شرط دراسة التاريخ»⁽¹⁾.

لا يستقيم البحث التاريخي إلا بالتوازن في شخصية المؤرخ، «وتتحقق وحدة شخصية المؤرخ بين دراسة للتاريخ ووعيه بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسائله كمواطن فلا يُصبح علمه في جانب، وحياته في جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يغذي كل منهما الآخر، علمه يصبّ في حياته وحياته تنير علمه. عندئذ تُصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعي التاريخي»⁽²⁾ ووحدة شخصية المؤرخ من وحدة شخصيته الوطنية، ووحدة شخصيته الوطنية من وحدة شخصيته أمته.

(1) المرجع نفسه: ص 385.

(2) المرجع نفسه: ص 382.

عند «حسن حنفي» الإنسان التاريخي صاحب الحضارة، المتطلع للحضارة الناهد إلى النهضة والازدهار لا يعيش إلا في التاريخ وبه، لذا على الإنسان أن يملك الوعي الفلسفي النقدي للتعاطي مع قضايا التاريخ لأن التاريخ ليس هو الوعي بالتاريخ، فدراسة التاريخ أمر والوعي التاريخي أمر آخر كما تعرّفنا على ذلك فيما سبق. أي ضرورة القراءة النقدية للتاريخ من منظور الأنا والآخر لأجل بناء نظرية فلسفية متكاملة حول التاريخ تسمح بتوجيه حركة التاريخ وهو الأمر الذي أكد عليه المفكر الفرنسي «بول فاليري» في قوله: «إن التاريخ أخطر إنتاج كيميائي أنتجه العقل البشري، إذ بفضل تحكم الشعوب وتتشبث بالذكريات وتتقاتل وتتصالح وتقرب وتبتعد»⁽¹⁾.

إنّ بناء الموقف الحضاري يتحدد بصفة جوهرية من خلال احتواء الحاضر للماضي بدل احتواء الماضي للحاضر والعيش في الحاضر من غير الاغتراب فيه، والتطلع للمستقبل دون نفيه أو سبقه، ومع هذا المنظور الحضاري التاريخي «وفي مثل أجواء التحدي هذه فإنّ الذات كل ذات تحيل بالفطرة والجملة إلى معاودة النظر في مقدورها وطاقاتها، والذات العربية أساساً إذا تعاود مثل هذا النظر إنما تقوم بالأولى بمراجعة خطتها الوجودية ومن ثمة بإنجاز قراءة جديدة أو متجددة لمساراتها التاريخية المنتجة والمنتجة»⁽²⁾.

ففي إطار دراسة التاريخ، وفي إطار الوعي التاريخي ولكي تصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعي التاريخي لدى الأمة العربية والإسلامية ضرورة

(1) Paul Valéry : regard sur le monde actuel. PARIS (SN), 1945, P40.

(2) حمد قاري: العرب وسؤال التاريخ، دراسات، تصدر بجامعة وهران، الجزائر، ع1، جوان 2003، ص6.

إيجاد معنى لتاريخ هذه الأمة، الكشف عنه إن كان موجوداً وإنشأؤه إن كان غائباً، وهي إشكالية شغلت حيناً كبيراً في مشروع «التراث والتجديد» وفي فكر «حسن حنفي» عامة، «ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشير إلى الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربط الماضي بالحاضر وإيجاد وحدة التاريخ... التراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر»⁽¹⁾.

إنَّ أخطر مشكلة في الفكر التاريخي العربي الحالي مشكلة غياب الوعي بعلاقة الزمان بالتاريخ والنهضة الحضارية «قد تعثرت في هذا القرن بالرغم من بداياتها الطبيعية في القرن الماضي نظراً لعدم وجود تصور جدلي للعلاقة بين الزمان والتاريخ، بين مرحلة التجربة الوطنية ومراحل التاريخ»⁽²⁾. فانفصال واغتراب الوعي العربي التاريخي أدّى إلى الانفصال والاغتراب الحضاري، ففي أي مرحلة تاريخية تعيش الأمة العربية والعالم الإسلامي، «فلا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع وانفصال حضاري، بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر، قضية التراث والتجديد هي إذن الكفيلة بإظهار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشاف جذورنا في القديم حتى يمكننا الإجابة على سؤال: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟»⁽³⁾. إنَّ ما يضمن حدوث

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط 5، سنة 2000، ص 20.

(2) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 87.

(3) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص 20.

النهضة الحضارية لأي شعب هو «التعرف على اللحظة التاريخية الراهنة التي تعيشها المجتمعات الناهضة، وابتداءً من هذه اللحظة تحدد مسارها ومخططها ومراحل تحوّلها وأهدافها القديمة والبعيدة ومن هنا أتت ضرورة وضع الأمة في منظور تاريخي يعطيها إيّاه إحساسها بالتاريخ وبقانون حركته»⁽¹⁾.

إنّ غياب فلسفة التاريخ في التراث القديم، وانعدامها في الحاضر أفرز ظاهرة الانفصال التاريخي والحضاري التي تعكس مقولة «محمد عابد الجابري» «لولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه في الماضي، ولولا التاريخ لأصبحت الفلسفة ابستمولوجيا أي قصر يبنى في الهواء»⁽²⁾.

غابت فلسفة التاريخ في تراثنا العربي الإسلامي لانشغال المسلمين بالمنطق الأرسطي، فمن لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه حسب قول أبي حامد الغزالي والمنطق الأرسطي نظري صوري لا يتناسب مع حقائق ووقائع متعيّنة في الزمان والمكان، و«ربما غابت فلسفة التاريخ من علوم الحكمة لأن المنطق صوري خالص لا شأن له بالتاريخ»⁽³⁾. و«لقد نشأت العلوم العقلية النقليّة... تكاد تكون خالية من الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام وارتقاء وتكاملاً يكون الحاضر فيه أكمل من الماضي.

(1) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص 88 - 89.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، سنة 1995، ص 96.

(3) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، دار قياء، القاهرة، مصر، سنة 2002، ص 365.

والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هي المكوّن الرئيسي لموروثنا الثقافي فقد غاب الوعي التاريخي عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية وبالرغم مما مررنا به من أزمات العصر وما زلنا نمرّ، تهدد الوجود والكيان»⁽¹⁾.

كما أن اهتمام المنهج الكلامي بالذات والصفات والدفاع عن العقيدة ضد الخصوم والمعارضين همّش الفاعلية الإنسانية وصار ذلك يعيق التفكير في الإنسان، إنّ «التصور العام للكون في علوم الحكمة، الأولوية فيه لواجب الوجود الواحد العامل اللّانهائي الذي منه يفيض كل شيء وهو تصور المتكلمين خاصة الأشاعرة لنظرية الذات والصفات والأفعال، هو تصور هرمي للعالم يعطي القمة أكثر مما يعطي القاعدة، وللصورة الخالصة أكثر مما يعطي للمادة المتعيّنة وفي هذا التصور يغيب التاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني»⁽²⁾.

كما يُعدّ انفصال الفلسفة عن الواقع من أسباب غياب فلسفة التاريخ في فكرنا القديم لأنّ «الفلسفة الخالدة في عقل الفيلسوف وتحويل العالم إلى مثل أعلى والمجتمع إلى مدينة فاضلة جعل الفكر خارج التاريخ، من وضع الذهن حقيقة مطلقة خارج العالم خلود بلا زمان، والتاريخ الإنساني لا ينشأ إلا في مكان وزمان مع البشر والتدافع في الأرض»⁽³⁾. وبناء الصلة بين طرفين على أساس ثنائية رأسية لا أفقية في الفكر وفي النظر إلى الله والعالم والإنسان جعل «الحركة رأسية نازلة وصاعدة بين الذهاب والإياب...العالم يفيض

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج 1، ص 386.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص 366.

(3) المرجع نفسه: ص 367.

من الله والنفس تصعد إلى السماء والوحي ينزل من العقل الفعّال والعقل المنفعل يستفيد منه... لا يوجد زمان ولا مكان ولا بشر ولا دول ولا صراع وإرادات جماعية أو فردية حتى نشأ التاريخ»⁽¹⁾. وغياب التراكم الفلسفي في علاقة الفلاسفة ببعضهم البعض جعلت «كل فيلسوف يبدأ من الصفر من الألف إلى الياء وصحته عن مصادره لم يحدث التراكم الفلسفي الكافي لخلق وعي تاريخي، فالكندي لا يشير إلى المترجمين والفارابي لا يشير إلى السابقين عليه وابن سينا يبدأ الفلسفة وينهيها ويكمل بنيتها ويُتمّ النسق، والمنطق والطبيعيات والإلهيات ليس لأحد وللكل في نفس الوقت»⁽²⁾. وربط الفكر الفلسفي بالسلطة والحكم، والتفكير للأمير والعمل لحسابه جعل التفكير نخوياً لا ينزل إلى الجماهير العامة ليقود الصراع بين القهر والتحرر، بين الظلم والعدل، بين الحق والباطل، وغياب فلسفات للتاريخ في حضارة أخرى مجاورة للحضارة الإسلامية «جعل التفاعل بين الوافد والمورث في حدّه الأدنى»⁽³⁾. كل هذا لم يسمح بقيام فلسفة للتاريخ في ثقافتنا القديمة.

وكما نجد التفكير في انهيار الحضارة عند ابن خلدون من صميم البحث في فلسفة التاريخ والوعي التاريخي، فالوعي بالتخلّف قد يكون دافعاً إلى التقدم ووسيلته، إنّ «وعي واقعة الانهيار هو شرط الدخول في دور جديد يدّعي أبناؤه إلى تخطي الواقعة وإلى السير في طريق التقدم ونحو الأفضل»⁽⁴⁾.

(1) المرجع نفسه: ص 367.

(2) المرجع نفسه: ص 368.

(3) المرجع نفسه: ص 369.

(4) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط 2، سنة 1981، ص 62.

ويؤكد حسن حنفي على هذه النقطة في قوله: «لا يوجد شعب ينهض أو يأفل دون أن تظهر لديه فلسفة التاريخ تعلن عن نهضته كما نفعل الآن أو تعلن عن نهايته كما هو الحال في فلسفات التاريخ المعاصرة، فلسفة التاريخ هي المؤثر على حركة الشعوب إقداماً أو إحجاماً تقدماً أو نكوصاً»⁽¹⁾.

فإعادة قراءة التراث وتأويله شرط إنشاء فلسفة التاريخ للتراث من خلال مشروع «التراث والتجديد» الذي يقدم محاولات إعادة التراث وذلك يتمّ بتثوير على أصول الدين لأنه «يمكن العودة إلى علم أصول الدين الذي كانت علوم الحكمة تطويراً له وإعادة الاختيارين البديلين للأشاعة والمعتزلة، وأيّها أقدر على إنتاج فلسفة في التاريخ... بالإضافة إلى البديل الشيعي الذي ظهرت فيه فلسفة التاريخ وفلسفة الثورة وفلسفة المعارضة وفلسفة السياسة التي تحققت في الثورة الإسلامية في إيران أكثر مما ظهرت عند السنة»⁽²⁾. وبتأويل التصوف في سياق تاريخي يحوّل الروحانية الصوفية إلى طاقة تتفاعل مع الواقع والتاريخ، «وقد قامت فلسفات التاريخ على نوع من تحقيق المثال في الواقع وتحقيق الغاية في التاريخ وهو ما سمّاه الصوفية وحدة الوجود. ويستطيع التصوف كلّ بما فيه من طاقة وحركة وصراع وجدل أن يتحول إلى فلسفة في التاريخ بأن يُنقل من الداخل إلى الخارج ومن الفرد إلى الجماعة ومن الروح إلى التاريخ»⁽³⁾. وبتحويل التاريخ الرأسي إلى تاريخ أفقي وفي ذلك يقول «حسن حنفي»: «ففي علوم الحكمة يمكن تحويل

(1) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي، لبنان، ط1، سنة 2000، ص64.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص370.

(3) المرجع نفسه: ص371.

التاريخ الرأسي إلى تاريخ أفقي والمحور الرأسي إلى محور أفقي ونظرية الفيض، وتراتب الموجودات إلى نظرية مراحل التاريخ ونظرية الإشراق والصعود إلى أعلى إلى نظرية في التقدم إلى الأمام ويمكن الاستمرار في قصص الأنبياء والأدوار والأطوار من الماضي إلى الحاضر والمستقبل دون التوقف عن الماضي وحده نزولاً من مدينة السماء إلى مدينة الأرض وبيان مقاومة الأئمة بعد الأنبياء لنظم القهر والتسلط إلى نهاية الزمان»⁽¹⁾. وإعادة تأويل النبوة والمعاد لأن خط النبوة يتضمن التقدم بضمونه الروحي والاجتماعي، وفي سياق قيم النبوة والإمامة تتحقق السيادة الحضارية في التاريخ، ولذلك «يمكن إعادة تأويل النبوة والمعاد من السمعيات إلى العقائد الأشعرية وتحويلها إلى فلسفة في التاريخ العام، النبوة ماضي البشرية ومراحلها المختلفة وثورات الأنبياء وقيام الدول وسقوطها في الماضي، وتبدل الأقوام وهلاكهم مثل عاد وثمود ومقاومة موسى لفرعون ومحمد لأشراف مكة، والمعاد مستقبل البشرية ليس بالضرورة بعد الموت ولكن قبل الموت في حياة البشر والإعداد له بالفعل»⁽²⁾. ويمكن تأويل الإيمان والعمل والإمامة كتاريخ مشخّص في المواطنة ومؤسسات الدولة وفي شبكة العلاقات الاجتماعية وغيرها مما يتصل بالسلوك الفردي والاجتماعي لدفعه نحو الأمام لتحريك التاريخ وبناء الحضارة.

ويرى «حسن حنفي» أن ظاهرة الإمام المهدي المنتظر لا بد من التعاطي معها كمتعين في التاريخ لمواجهة منطق الانحراف السياسي الفرعوني الذي

(1) المرجع نفسه: ص 369 - 370.

(2) المرجع نفسه: ص 370.

يُبنى على الأحادية والاستبداد ومنهج الحرية الفردية والاجتماعية لكافة الفرق الإسلامية الناجية والهالكة، «وفي توالي الدول والطبقات والمفضول والأفضل وانهيار التاريخ من الخلافة إلى الملك العضود في مقابل المهديّة والصمود من جديد آخر الزمان حتى يتم الخلاص على يد المهدي المنتظر ويمكن ردّ الاعتبار إلى الفرق الهالكة ونقدّ الفرقة الناجية من أجل تشجيع المعارضة السياسية ونقد التسلط والأحادية»⁽¹⁾. فإذا كانت المهديّة عامل تفاؤل وأمل في التخلص من القهر والظلم والأحادية، فذلك لا يكون إلاّ بوعي تاريخي وفلسفة جديدة للتاريخ تنتج عن ممارسة النقد الثنائي نقد الذات ونقد الآخر، وهو ما يفعله «حسن حنفي» في مشروعه التراث والتجديد وفي الجبهات الثلاث التي يخوضها جبهة التراث وجبهة الآخر وجبهة الواقع فعنده لا «إبداع ذاتي دون تحرر من هيمنة الآخر، ولا إبداع أصيل دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن تقضي على اغترابها في الآخر وتتجاوز هذه الأصول الفنون الشعبية والمظاهر الخارجية إلى مستوى القوالب الذهنية والتصورات للعالم»⁽²⁾. وبالتالي تحوّل الكوجيتو الديكارتي إلى كوجيتو آخر هو: «أنا لا أغترّب، إذن أنا موجود وأنا لست آخر إذن أنا موجود»⁽³⁾.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية قد أنجزت دورتها الأولى فهي تشرع في القيام بدورها الجديدة. الأمر الذي يتطلب الشروع في بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من الشرق واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها أشمل وأعم من البيئة الأوربية وإعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدائيات

(1) المرجع نفسه: ص 370 - 371.

(2) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص 74.

(3) المرجع نفسه: ص 78.

للتاريخ كما هو الحال عند هردر وكانط وهيكل وكما بدأت الحضارات من الشرق ثم انتقلت إلى الغرب فقد تعود إلى الشرق من جديد»⁽¹⁾.

وبعدما درس «حسن حنفي» دورات الحضارة الإسلامية انطلاقاً من تاريخها ومنتجاتها كما درس الحضارات الأخرى الشرقية والغربية القديمة والحديثة والمعاصرة، وبعدما أنجز وينجز النقد المزدوج للأنا وللآخر، يقدم ضمن مشروعه فلسفة جديدة للتاريخ العربي والإسلامي تشكل نقطة نوعية في الشعور العربي الإسلامي، من منظور حضاري شامل يعطي لأمتة مجالا رحبا للأمل والعمل.

2) السياسة والوعي السياسي في «التراث والتجديد»

إن ملامح الفكر السياسي عند «حسن حنفي» لا تظهر في كتاب خاص أو محاضرة خاصة، أو في مقال أو أكثر فهي مشتتة بين إسهاماته في الكتابة والتأليف بين المقالات والكتب والحوارات. ولعل مشروعه الفكري الذي هو قيد الإنجاز وفي إعادة بناء العلوم العقلية النقليّة في إطار الجبهة الأولى جبهة «موقفنا من التراث القديم» نجده في محاولته لإعادة بناء علوم الحكمة يكشف عن العديد من أفكاره وتصوراته لرباعية الحكمة العملية في الأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ، وذلك في كتابة «من النقل إلى الإبداع».

وكان «حسن حنفي» قد وضع كتابه الضخم «من العقيدة إلى الثورة» عبارة عن محاولة لإعادة بناء أصول الدين وقد استهله بعنوان عريض في

(1) المرجع نفسه: ص 75.

المقدمة هو «من الدعاء للسلطين إلى الدفاع عن الشعوب»⁽¹⁾، حرصاً منه على الخط الثوري لمشروعه «التراث والتجديد» فالتثوير كامن في محاولة إعادة بناء أصول الدين فهو حالّ في محاولة إعادة بناء علوم الحكمة عامة وفي داخل الحكمة العملية خاصة، فإذا كانت الغاية «من العقيدة إلى الثورة» هو التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، فإن الغاية «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التغريب في عصرنا ضرباً للمثل بنموذج القدماء كيف تمثّلوا الوافد ثم أعادوا إخراجه؟ كيف مارسوا النقل ثم قاموا بالإبداع؟ وإذا كان الهدف «من العقيدة إلى الثورة» هو القضاء على التحجر في الداخل، والتوقع على الذات، وتحويل العقائد إلى أشياء ومقدسات فإن الهدف «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التبعية للخارج، وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر مما تعطي وقائع، ومصدراً للعلم «بدلاً من أن تكون موضوعاً للعلم»⁽²⁾. وإذا كان التثوير ميزة من ميزات مشروع «حسن حنفي» ومحاولاته لإعادة بناء التراث القديم في الموقف من الآخر أو من الغرب من خلال محاولة بناء علم الاستغراب كعلم جديد في مقابل الاستشراق ويمتد التثوير إلى الموقف من الواقع، الواقع الذي يستقطب جمع أبعاد الموقف الحضاري في الزمان، الحاضر والماضي والمستقبل.

يتأسس المشروع لحل أزمة الإنسان العربي الإسلامي المعاصر على جملة من المنطلقات والمبادئ المعلنة تنسجم مع الغايات الموجودة. فإن التراث

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، درا التثوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة 1، سنة 1988، ص 7.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول، الجزء الأول، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2000، ص 20.

لابد أن يُستغل ويُستثمر لا كمخزون معرفي وإنما كطاقة مشحونة وإرادة متفجرة تعطي للإنسان قوّة القابلية للتحضر ولبناء التاريخ، وفي هذا يقول «حسن حنفي»: «فتحليل الواقع المباشر ورؤية التراث فيه أو تحليل التراث على أنه مخزون نفسي عند الجماهير هو في نفس الوقت منهج نفسي اجتماعي، نفسي لأنه يقوم على تحليل شعور الناس وسلوكهم، واجتماعي لأنه يهدف إلى تحليل الواقع وإلى أي حد تركز هذه الأبنية على أبنية نفسية أخرى عند الجماهير. ولما كانت هذه الأسس النفسية ذاتها ناشئة من موروث حضاري فإنه يتعيّن تحليل هذا الموروث ومعرفة ظروف نشأته»⁽¹⁾، فشرط بناء الحاضر والتطلع إلى المستقبل مرتبط بالتراث لدى الشعوب التاريخية التراثية. لأن المجتمعات التراثية التاريخية تتميز «بأن ثقافتها مازالت مرتبطة بتراتها، الثقافة لديها موروث ثقافي، ينهل من الماضي أكثر مما يصدر عن الحاضر»⁽²⁾، وإذا كان المجتمع التراثي ثقافته ماضية حاضرة، فلهذه الثقافة دور في تغييره وحلّ أزماته، ومشروع «التراث والتجديد» ينطلق من هنا، فيمكن «حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»⁽³⁾.

وتحليل التراث وإعادة بنائه لمنح العصر دفعة جديدة نحو التقدم لا يحصل إلا بتجاوز العقلانية المحدودة إلى عقلانية مفتوحة وواسعة،

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، سنة 2002، ص 26.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، الجزء الأول، ص 226.

(3) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، ص 7.

عقلانية غير وهمية، فالعرب اليوم وقعوا في «وهم العقلانية ومازلت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في «ما بعد العقلانية» يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدي الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة»⁽¹⁾. ولتأسيس العقلانية المفتوحة «ليس المهم البحث في العقل وغير العقل في الوجود العربي بحثاً نظرياً ومعرفياً تأملياً خالصاً بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضاري العربي»⁽²⁾ البحث عن العقلانية التأسيسية العقلانية ذاتها وتكون ذات امتداد غربي لأن الحاضر موصول بالماضي والماضي «ما زال حياً في الحاضر وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وليست العقلانية الجذرية عند الكندي وابن رشد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدى ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلانية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلي والسببية في الطبيعة والنظام الكوني والوجود الإنساني جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحي، وسيطرة الاتجاه النصي المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة بالثقافة العربية»⁽³⁾.

فالرؤية السياسية التي تحدد معالم المشروع الحضاري العربي المرغوب فيه في مشروع «التراث والتجديد» يقوم على التراثية والعقلانية والعلمية واعتبار الواقع أولى بالتغيير والتطوير. التراثية ليس بمعنى التقليد، لأن

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، الجزء الأول، ص 152 - 153.

(2) المرجع نفسه: ص 158.

(3) المرجع نفسه: ص 158.

التقليد مرض يقضي على الحضارة، والمواطنة العربية محاصرة بين ماضي فيه تراث الآباء والأجداد وحاضر فيه تراث الآخر وثقافته ومستقبل مجهول المصير والهوية، ولتتضح معالم الفكر السياسي وملاحمه في مشروع «التراث والتجديد» نركز على الحكمة العملية فيه، «فالحكمة العملية هي أكثر الأمور ارتباطاً بحياة الأفراد، لما لها من علاقة مباشرة بحياتهم اليومية، والحكمة العملية تنحل إلى قسمين عند أرسطو: الأخلاق والسياسة. أما في عصرنا فيُنظر إليها من خلال ثلاثة مواطن: سياسة، أخلاق، عمل. ومن خلال هذه التقاسيم حاول الأستاذ حنفي أن يبرهن للمتفلسف العربي أن طريقة تعامل السلف مع العلوم المدنية يُجلب قيماً فضلى للقارئ إنه تعامل مع الواقع قبل النص، والضروري قبل الكمالي، والحياتي قبل الأخروي»⁽¹⁾.

ترتبط أوجه الحكمة العملية ارتباطاً سببياً متبادلاً داخل التاريخ، فالأخلاق تحولت إلى شبكة علاقات اجتماعية، وشبكة العلاقات الاجتماعية أصبحت سياسة لأن السياسة «لفظ عام بمعنى أيضاً الأخلاق الاجتماعية، سياسة الأصحاب كي يقول الإخوان أو توجيه النصائح للملوك. فالقوانين السياسية هي المعايير الأخلاقية، والغاية منها نفعية ولا فرق بين الطبقات الأخلاقية والطبقات الاجتماعية والطبقات السياسية»⁽²⁾. ونجاح الحكمة العملية مرتبط بنجاح واستقامة العلاقة بين الثلاثية الأخلاقية الاجتماعية السياسية داخل التاريخ واستقامة العلاقة مرهونة بدور العقل في تثبيت

(1) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العملية، قراءات تقديم حسن حنفي، رياض العلوم، الجزائر، ط 1، سنة 2005، ص 21.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، ج 3، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2002، ص 239.

القيّم الإنسانية في العقل السياسي مثل العدل والمحبة والتسامح والأخوة وغيرها. ومشروطه بدور العمل في نقل الإنسان من عقلانية محدودة ضيقة إلى عقلانية مفتوحة فعّالة ومنتجة، وتستلزم إطلاق الخيال لتفجير المواهب لأجل العطاء والإبداع والتخطيط لمستقبل جديد أفضل من سابقه.

الحكمة العملية تجمع بين الأخلاق والسياسة والتربية، «وهي بدايات السياسة وعلاقتها بالأخلاق والتربية والبدن والكون قبل أن تتحول إلى علم السياسة وتحليل السلطة في المجتمع»⁽¹⁾، فالسياسة الأخلاقية تعني الإدارة والتدبير، فالسياسة أربعة أحكام قائمة على قسمة ثنائية، القسمة الرباعية، السياسة مع النفس ومع البدن ومع الآخرين ومع الله أما القسمة الثنائية فهي مع السياسة إلى تربية سياسية التي تكون عن طريق نظرية التعليم والتعلم، ونحو الدنيا ومع الآخرة. وتحوّلت الأخلاق السياسية إلى تربية اجتماعية عن طريق السلطة الدينية أو السياسية أو الفكرية وتكون عن طريق التعليم والتأديب. فمن خلال الفارابي وابن سينا وتحليل مدلول السياسة المدنية عندهما يؤكد «حسن حنفي» على أهمية ودور المنقول الموروث في الحكمة العملية كسبيل إلى الوعي والإبداع، والشروح في السياسة مسؤولية فيها الفهم والرأي والتصور فالشارح مفكر ومنظر والمشروح شهادة على رؤيته وهو الفعل الذي مٌورس مع سبينوزا والثورة ومع فيشته والمقاومة. ومن جهة أخرى نجد ارتباط السياسة بالبدن في الفلسفة الإسلامية عند الفارابي وغيره يدلّ على «صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن في النفس وكلاهما كالربان في السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية

(1) المرجع نفسه: ص 240.

هي الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط في الإلهيات بل في الإنسانيات، كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة، الاختلاف فقط في اشتراك الاسم، السياسة واحدة للبدن والمجتمع»⁽¹⁾.

وُيُطرح السؤال الذي غاية في الأهمية في السياسة «هل هناك ملك في ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذي لا يطاع يكون ملكاً؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أي مؤسسات ووزراء؟ وكيف يكون ملكاً في كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟ وهل هناك طبيب بلا مرض وبلا آلات؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنها متضايغان مثل الأب والابن والزوج والزوجة، والكبير والصغير والغني والفقير»⁽²⁾. فالحاضر وأزماته ومشاكله تتكشف بأدوات الموروث وغيوبه ويعبر الموروث عن علاقة القطيعة والانقطاع بين الحاكم والمحكوم. وجنوح الآداب السلطانية إلى صف الحاكم ليس خدمة للتراث بل لتعزيز بقاء الحاكم وتمكينه من الملك وهو ما تقوم به الإيديولوجيات المعاصرة، ولا سبيل للتخلص من ذلك سوى الارتكاز على الفكر ليؤدي رسالته، إذا ازداد الطغيان والظلم والاستبداد فيكون «الحل الطبيعي وقتئذ هو الثورة على الأوضاع من أجل التغيير»⁽³⁾. وتأكيد مفاهيم المدن المضادة في التراث إنما هو تأكيد رفض الأنظمة الظالمة القائمة آنذاك، والتأسي بالدولة الرائدة قديماً أو حديثاً إنما هو تأكيد على تحلف الدول العربية وتحلف أنظمتها السياسية والسلطة فيها. ومفهوم سلطة النبوة لدى الفلاسفة في الإطار السياسي هو عدم قبول حكم

(1) المرجع نفسه: ص 262.

(2) المرجع نفسه: ص 262.

(3) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص 18.

الجهل وسلطة القهر ومحاولة التمكين لحكم العدل والعلم والفكر من خلال الأنبياء وخلفائهم، فالمفكر هو أولى به رسم سياسة الدولة وتخطيط نظام الحكم فيها، وعندما يتحدث المفكر السياسي عن الله ويربطه بالواقع من خلال الخلافة والإنسان فلغرض دحض المنظور التقنوقراطي المعاصر الذي يجعل من السياسة علماً قائماً بذاته مستقلاً تماماً عن الله والغيب والآخرة، فالله موجود على الأرض مجازاً واختيار الإنسان خليفة له في الأرض ليعمرها، وكل مسلم همّ بالعمل وعمر الأرض امتلك أهلية الخلافة الربانية. والثورة في وجه النظام الجائر والحاكم المستبد أمر مطلوب وأساسي استمدته المفكر من الاحتكام إلى الجانب الثوري في الإسلام الذي يدعو إلى الرفض، رفض الظلم والاستبداد. وبما أن لكل مجتمع خصوصياته القيمة لكن السياسة ترتبط بالنظرة الكونية والنزعة الإنسانية والعدالة العالمية، والسياسة للجميع وهي مرتبط الإنسانية وأداة حل العضلات الطائفية والإثنية، والنظرة الكونية التراثية قد تقلب التركيب المألوف: «وكان العلم المدني هو الأساس والإلهيات هي الفرع في هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المدني نزولاً في نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود في العلم المدني من جديد»⁽¹⁾. وكثيراً ما تُعقد المقاربات بين جوانب مشرقة أو مظلمة في تراثنا وفي تراث الآخر وبين الواقع العربي الإسلامي المعاصر، مشاكله وأزماته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقدماء يرون أن الإنسان أشد الكائنات عصياناً وانحرافاً، «والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذاً بالقرآن منها، والامتنال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة، والإنس أسوأ من الجن في الطاعة

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص 266.

وأقرب إلى العصيان، والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العرض والأرزاق والكفاءات والخلع والمآرب والكرامات وإلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفساد في الأرض»⁽¹⁾. فالوضع العربي إذا بقي على حاله يتفجر عصياناً وتمرداً، ويتحول الشارع العربي إلى أرض للدم، الشك والغل، الموت والخوف، وهذا ما نراه اليوم في كثير من الدول العربية... فإن فساد الشيطان من فساد الإنسان؟؟ لا تعني بالإنسان المرؤوس فقط بل بالدرجة الأولى، الرئيس الذي باشر الفساد فأتج الفساد»⁽²⁾.

عمل «حسن حنفي» على مناقشة إشكالية الصلة بين الفيلسوف والفقير فالأول يعقد على الولاء للعقل والقيمة أما الثاني فيعقد على طاعة السلطان ويربطها بطاعة الله. والولاء للعقل والقيمة يقتضي اللّولاء للحزب أو الأشخاص، فالولاء الحزبي الشخصي يعوض المسار السياسي الضامن للحرية والعدالة والازدهار، «فهل يجوز تنوير الناس بالغيب والأساطير مثل الصهيونية والنازية حالياً أم بالعمل والتحليل الاجتماعي لأسباب الظلم والقهر؟ متى تكون السياسة موضوعاً لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة في السياسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر»⁽³⁾.

وتحليل السياسة في صلتها بالحكمة العملية وهي جزء منها لاستخراج الغايات القصوى من السياسة المدنية. والسياسة في تراثنا مقترنة أساساً

(1) المرجع نفسه: ص 267.

(2) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العملية، ص 27.

(3) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص 268 - 269.

ببراميتها الكبرى والمتمثلة في تسوية الاعوجاج وإصلاح ما فسد في شبكة العلاقات الاجتماعية، السماح لأهل الفكر والعلم من ممارسة التجديد ووضع خطط، فتح مجال للعمل والاجتهاد للأخيار الأطنهار لا للفجار، حفظ الضروريات وحفظ العمل والحرية والكرامة والسعادة للجميع.

لأجل تحديد إستراتيجية التغيير لا بد من الاقتداء بالأسلاف، فهم وعوا الآخر وثقافته وتاريخه معلماً للتحوّل الفكري والتقدم الفلسفي على سبيل المؤشر والعلم لا المعيار والمرجعية المصدر في الفكر والسلوك. فالموروث بدون وافد قبوع وتحجر أما الوافد بدون موروث فهو سقوط في بحر الآخر وغرق فيه، فالتعاطي مع الآخر حضارياً وثقافياً كندّ وليس كغالب والعلم الذي يدرس الآخر بديل عن الاستشراق هو علم الاستغراب وليس عيباً في الفكر الإسلامي المعاصر أن يصبح الوافد من صلب ثقافته، الحكمة تقتضي تقفياً حيث ما وجدت فهي حق.

تمثل الحرية في مشروع «التراث والتجديد» الممارسة التي هي جوهر الإنسان، مشروع تحرر من كل ما يعيق الحريات والمواهب الفردية والاجتماعية من الإطلاق والتفجر في مجال الفكر والسلوك اجتهداً وتنويراً وعطاء. إلا أن صور ومشاهد الإكراه ومجالاته وأساليبه وفتناته وكثيرة وكبيرة جداً. إن وجود الإنسان الحق هو أن يحيا حراً في هذه الحياة. والتحرر يتمد في كوجيتو جديد فيه العمل سابق على العقل في القول. «الكوجيتو الفلسفي عملي أولاً ونظري ثانياً على عكس الكوجيتو الديكارتي نظري أولاً» أنا أفكر إذن أنا موجود» وعملي ثانياً «الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن». وهو سبب الخطأ، فالحرية والعقل شرط الإنسان الفاضل. والطبيعة لا تعقل شيئاً

باطلاً ليس من أرسطو «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه». الله واهب الطبيعة وأعطى الإنسان اختياراً وروية وأهله للعدل والإنقاذ»⁽¹⁾. إلى جانب الحرية كمطلب جوهرى إنسانى، فإن نصرة المظلوم ونصرة الحق والرشاد هي أهلية الخلافة على الأرض وبذلك يتجاوز الإنسان ظاهرة إذلال الحاكم لرعيته وإرادة الرعية في نفس الحاكم، صراع الإذلال والانحلال.

يعول مشروع «التراث والتجديد» في حل أزمة المجتمع العربى الإسلامى المعاصر السياسية على فلسفة التاريخ وعلى الوعي بأبعاد الموقف الحضارى التاريخى الثلاثة من خلال إعادة المشهد الحضارى من جديد، وبعث التاريخ الميّت وتحويله إلى حي يُرزق، لأن التاريخ يمنح الوجود حيويته، فالماضى يشدّ الإنسان والحاضر يقيده والمستقبل مجهول عنده، ضرورة إعادة الصلة مع الزمن، «فالمسلم مشاكلة الأساسية مع التراب المهمل، والتراث المسيّب، الوقت الضائع... هل سندخل التاريخ أم نبقى دوماً على هامشه؟ هل يمكن أن نعيد أسطورة غمامة الرشيد؟ وهل يمكن أن نسجل مرة أخرى حضورنا كقوة أولى تمكّن للعدالة والأخوة؟ أم سنظل كالقطط المتلصصة ليلاً تعكر صفوة الهاجعين زمن الهزيمة؟؟؟»⁽²⁾.

إن دخول التاريخ والحضارة مرة أخرى لا يتحقق إلا بإعداد إنسان حضارى يختلف عن الإنسان القديم، وهو دور الجميع وقبل إعداد هذا الإنسان الحضارى الجديد تقوم أسئلة يطرحها المفكر: «والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير

(1) المرجع نفسه: ص 276 - 277.

(2) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العلمية، ص 31.

وتبصرتها بعواقب الأمور وإلا سرت الشائعات والتكهنات وحصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى، فتنشأ أزمة الثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيلة من عدم إغضاب الرؤساء؟؟ أليس الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدء بتعهد الرؤساء، والتفكير من أعلى، أليس ذلك تشريعاً للطغيان؟؟ ألا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائماً على التملق والنفاق»⁽¹⁾.

إن السياسة في مشروع «التراث والتجديد» ترجع إلى التراث لتثويره وتحويله إلى طاقة مشحونة بالقدرة على الإبداع وعلى التغيير من خلال الاقتداء والتأسي والاعتبار بالجوانب المشرقة والمظلمة في التراث، وكثيراً ما استعمل صاحب المشروع المفكرين القدماء وفكرهم مطية للكشف عن الواقع المعاصر ولنقده وتفسيره والدعوة إلى التغيير والتجديد. كما ترتبط السياسة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من منظور «التراث والتجديد» بالآخر تاريخاً وعلمياً وثقافة لأن العيش على التراث بمفرده جمود وانغلاق وتخلف والعيش على الوافد وحده ضياع للتراث وقيم التاريخ والهوية، فالآخر معلم ومؤشر لا معيار ومرجعية لنا في الفكر والسلوك. لكن الفكر السياسي في مشروع «التراث والتجديد» والأسس التي يقوم عليها من عقلانية وتنوير وتراثية وحرية وغيرها كثيراً ما تُوقع هذا الفكر في مثالب ومataهاat وحتى أوهام، مثل العقلانية والتثوير فهما ليسا دوماً شرط الخروج من أزمة التخلف الفكري والاجتماعي كما أن كثيراً ما اتخذت مفاهيم مثل

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص 280.

التراث والتجديد ذريعة لتبرير التخلّف، وليس بالضرورة ربط الأنا بالآخر يمدّنا بالصورة الصحيحة عن الذات وعن الغير، فنحن في حاجة إلى وعي ذاتنا الغائبة ابتداء ولا بأس نستفيد من تجارب الآخر في الحياة كمعلم لا مرجع، وإذا كانت الحرية والتحرر شرط الممارسة الحضارية فكثيراً ما نجد هذه الحرية وهذا التحرر مجرد أوهام لأن الحرية والتحرر كما هو في مشروع المفكر لم يعرف النور في الواقع بعد وهما من الشعارات التي تُطلق لتبرير واقع معارض لهما تماماً. لكن رغم الانتقادات التي تُوجه إلى مشروع «حسن حنفي» فهو مشروع فيه من الأصالة ما فيه من الحداثة، فهو يعوّل على التعاطي مع الواقع قبل النص والعمل قبل النظر، والفعل قبل العقل كما يتميز بالجديّة والجرأة.

الفصل الرابع

ظاهريات الدين: من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي

«قراءة في فكر حسن حنفي»⁽¹⁾

مقدمة

للمفكر العربي الكبير حسن حنفي مشروع فكري ضخم أنفق فيه من سنوات العمر ما يتجاوز النصف قرن. وهو مشروع كبير متعدد المسارات والجبهات، بحيث تتماثل هذه المسارات مرة مع الذات (التراث)، ومرة ثانية مع الآخر (الغرب)، ومرة أخيرة مع الواقع (التنظير المباشر).

ورغم شهرة وذويع وانتشار هذا المشروع في الأوساط الأكاديمية والدوريات الفلسفية تحت مسمى «مشروع التراث والتجديد»، إلا أن البدايات الأولى لهذا المنجز ترجع إلى منتصف الستينيات وبالتحديد في 18/6/1966 تاريخ مناقشته لرسالته في الدكتوراه (الرئيسية والتكميلية بحسب النظام الأكاديمي الذي كان سائداً في ذلك الوقت).

(1) بقلم: دكتور ماهر عبدالمحسن.

وكان عنوان الرسالة الرئيسية «مناهج التأويل»، وقد قام بإعادة كتابتها بالعربية وإصدارها تحت عنوان «من النص إلى الواقع» في جزئين الأول «تكوين النص» والثاني «بنية النص»، وذلك في عامي 2003، 2004.

كما تم إعادة صياغة الرسالة التكميلية في جزئين أيضاً بالعربية تحت عنوان «تأويل الظاهريات» و«ظاهريات التأويل» عام 2013.

ويعبر حسن حنفي عن التواصل بين مشروع الأمس ومشروع اليوم في فقرة صريحة قائلاً: «والحقيقة أن ثلاثية الشباب «مناهج التأويل» و«تأويل الظاهريات» و«ظاهريات التأويل» هي الجبهات الثلاث في مشروع «التراث والتجديد» الذي أعلن بعد ذلك في 1980 موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير»⁽¹⁾.

وفي هذا البحث القصير سنحاول أن نقدم قراءة لكتاب «تأويل الظاهريات» الذي يمثل بدايات التعاطي مع الجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد»، وهي المتعلقة بموقفنا من التراث الغربي. وفي هذا الصدد يقول حنفي:

و«تأويل الظاهريات» هي موقفنا من التراث الغربي بداية بدراسة الوعي الفردي الذي أسسه ديكرت والوعي الجماعي الذي أسسه هوسرل في «أزمة العلوم الأوربية». وصدر بيانها التأسيسي في «مقدمة في علم الاستغراب»، المشروع والتطبيق المبدئي. وتوالت الترجمات والدراسات في

(1) د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، (القاهرة: مكتبة مدبولي، سنة 2003م)، ص 7.

الفلسفة الغربية انتظاراً لصياغة ثانية لعلم الاستغراب في «الوعي الأوربي، التطور والبناء»⁽¹⁾.

ويتضح من الفقرة السابقة أن الإشكالية التي ينطلق منها حنفي هي ذات الإشكالية التي واجهت وما زالت تواجه معظم المفكرين العرب المعاصرين، وهي إشكالية العلاقة مع الآخر، تلك الإشكالية التي تظهر على السطح باعتبارها موقف من الآخر، ولكن تخفى تحتها موقف مأزوم من الذات. وبالرغم من أن حنفي يفتت الإشكالية ويقسمها إلى جبهات ثلاث، إلا أن الأزمة واحدة، وهي أزمة الذات أكثر من كونها أزمة الآخر أو أزمة الواقع. وهي أزمة تنجم عن الشعور بالعجز وبالذونية إزاء كل شيء سواء كان الأنا القديم (السلف) أو الآخر المعاصر (العرب) أو الواقع المتخلف (الديكتاتورية السياسية والاجتماعية).

ويشخص المفكر الفلسطيني هشام شرابي الأزمة قائلاً: «أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الأنية ورده الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أيه قدرة على النقد أو التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها»⁽²⁾.

ويرى أن الحل إنما يكون عن طريق القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة. وسبيل تحقيق ذلك إنما

(1) نفس الموضوع.

(2) د. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، (مركز دراسات الوحدة العربية، دون سنة نشر)، ص 9.

يكون «من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر، لا بين المفكرين والمثقفين وحسب، بل بين جميع الفئات والأخواب والتجمعات وعلى صعيد المجتمع ككل»⁽¹⁾.

قد يتفق حنفي مع شرابي في تشخيص الأزمة وفي سبل العلاج، غير أن الطابع الأكاديمي لكتاب حنفي «تأويل الظاهريات» من ناحية، والسياق الذي وردت فيه آراء شرابي في كتابه «النقد الحضاري». وهو سياق الموقف من الأنا لا من الآخر، تجعل حنفي يمضي في طريق مختلفة تماماً.

فالنقاش والحوار الذي دعا إليه شرابي بين فئات المجتمع لا بين المفكرين والمثقفين يتحول عند حنفي إلى حوار بين الفلاسفة، فيقول في إهداء كتابه: «إلى الفلاسفة المسلمين المعاصرين، من أجل حوار مع الحضارة الغربية، كما حاور الحكماء القدماء الحضارة اليونانية». والذات المأزومة التي تحتاج إلى وعي قادر على النقد تتحول عند حنفي إلى وعي محايد، فيقول: «إن الوعي المحايد هو الأمل الوحيد لرؤية الحضارة الأوربية على حقيقتها لأنه هو الوعي الوحيد المنصف»⁽²⁾.

فإلى أي مدى كان حسن حنفي محايداً في تناوله للحضارة الغربية؟ وهل كان يسعى لدراسة الآخر فعلاً أم يتخذة مطية لتمرير آراء خاصة صادمة من شأنها أن تزعزع استقرار الأنا؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المباحث القادمة.

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 17.

1) الوعي الدارس والوعي المدرس

خلافًا للكثيرين من مفكري العربية لا ينطلق حنفي في دراسته للآخر الغربي من منطلق الأزمة، لأنه لا يرتضي الوقوف من الآخر موقف التلميذ من أستاذه، وإنما يريد أن يقف منه موقف الند للند، ليس هذا فحسب بل لا يرى حنفي أي غضاظة في إخضاع الغرب لدراسة الأنا باعتباره موضوعاً للبحث. وتعد هذه المسألة هي أساس مشروعه الذي أرسى قواعده في كتاب «مقدمة في علم الاستغراب». وبهذا الاعتبار لا يريد حنفي أن يحمل عقده معه أثناء دراسته للحضارة الأوربية. فهو لا يدرسها بدافع اليأس أو العجز أو الانتقام وإنما يدرسها بهدف الكشف عن بنيتها وتطورها، فهو بحث علمي بالأساس لا يروم سوى النتائج العلمية والمنطقية التي تلزم عن مقدماتها دون محاولة الهجوم على الآخر أو التقليل من شأنه على نحو ما حدث في الدراسات الإستشرافية. إن علم الاستغراب هو العلم العربي المقابل لعلم الاستشراق، لكن متخلصاً من عقد النقص أو الشعور بالتفوق. إن حنفي يدعو إلى نوع فريد من الوعي، وهو «الوعي المحايد» المبرأ من الأحكام المسبقة.

هذا ويحرص حنفي قبل الدخول في الدراسة على تحديد المصطلحات، خاصة ما تعلق منها بالآخر، وما تعلق منها بالأنا. وفي هذا الصدد يعمل على تحديد المقصود بالوعي الأوربي، وكذا الوعي المحايد. فإذا كان لفظ «أوربا» يشير إلى وحدة اقتصادية وسياسية، فإن تعبير «الوعي الأوربي» يشير إلى وحدة فكرية لها صفات خاصة. وقد أصبحت ظاهرة «الوعي الأوربي» موضوعاً للدراسة داخل الحضارة الأوربية وخارجها، «لاحظها عديد من الفلاسفة

والباحثين الأوربيين وغير الأوربيين. وقد تمت دراستها تحت بعض المؤشرات مثل «الأفول» أو «الأزمة» أو «الانتحار»⁽¹⁾.

ويحدد حنفي أسباب إشكالية دراسة «الوعي الأوربي» سواء داخل الحضارة الأوربية أو خارجها وعدم اكتمالها، لأن الذي يقوم بالدراسة إما باحث ينتمي للحضارة الأوربية ومن ثم يخضع للبنية الذهنية للحضارة المدروسة، وإما يكون باحثاً منتمياً لحضارة أخرى وهو أيضاً يكون متأثراً بالبنية الذهنية لحضارته، وفي كل الأحوال لا يمكن الحصول على نتائج منصفة، وبناءً على ذلك «لا تستطيع النظرة القصيرة للأول ولا الطويلة للثاني أن تساعد على تقدم البحث الفلسفي. يستطيع الوعي المحايد وحده أن يتجاوز اغتراب الأول والثاني، وأن تكون له فرصة رؤية أفضل، وحكم أدق»⁽²⁾.

فما هو المقصود بالوعي المحايد؟

الوعي المحايد عند حنفي هو وعي قادم من حضارة أخرى غير الحضارة موضوع الدراسة، إنه شعور خال من أي انطباع أو حكم مسبق تجاه تلك الحضارة. وهي ميزة يتفوق بها على الشعور المغرب أو الملتزم بمذهب ما داخل حضارته. لكن كيف يمكن تحقيق هذا الوعي المحايد؟ وإلى أي مدى يمكن أن يتحرر الشعور من الأحكام المسبقة؟

يحدثنا حنفي عن إمكانية تحقق هذا الوعي عن طريق نوع من التربية الذاتية للباحث لنفسه وبنفسه، وذلك عن طريق عدة خطوات

(1) نفس المرجع، ص 12.

(2) نفسه، ص 15.

فينومينولوجية منظمة تأتي على النحو التالي: «يوجد وعي الباحث نفسه أولاً في حالة من البراءة الأصلية. ويتخلى عن كل الأحكام المسبقة. ثم يبدأ في اتباع فهم يبدأ من البراءة الأصلية. والبحث عن بداية جذرية تمنع مرة ثانية من اللجوء إلى أحكام مسبقة. ويستطيع العودة إلى الأشياء ذاتها عن طريق اتحاد الوعي بالأشياء لإدراك ماهياتها»⁽¹⁾.

والحقيقة أن حالة البراءة الأصلية التي يعول عليها حنفي هي حالة مثالية لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع بأي حال من الأحوال. إن مكانها لا يمكن أن يكون إلا خارج العالم (هيدجر)، وخارج التاريخ (جادامر). فالأحكام المسبقة هي جزء أصيل من الوعي الموجود في العالم، وبهذا المعنى يكون الوعي متغيراً بطبعه. وليس من سبيل أمامنا - على نحو ما يرى جادامر - سوى فحص هذه التغيرات، واستبعاد غير المشروع منها الذي يؤدي إلى إساءة الفهم والإبقاء على المشروع الذي يساعد في الوصول إلى فهم صحيح. كما لا يمكننا الإحاطة الشاملة بكل الأحكام المسبقة والتخلي عنها - على نحو ما يرى حنفي - لأننا، باعتبارنا موجودات متناهية نحيا في زمان ومكان محددين، فلا يمكننا أن نتعرف على كل تحيزاتنا، لأننا لا نكون أبداً في وضع يسمح لنا بأن نصل للمعرفة الشاملة بأنفسنا، وأن نصبح واضحين تماماً بالنسبة لأنفسنا»⁽²⁾.

والمفارقة أن حسن حنفي يعي هذه الحقيقة تماماً، ويؤكد في موضع

(1) نفسه، ص 16.

(2) Gadamer, The Begining of philosophy, Trans. by Rod Coltman, (New York: Continwum, 2000), P.46.

آخر من الدراسة على أن الوعي المحايد لا يخلو تماماً من الأحكام المسبقة، وفي هذا الصدد يقول: «الوعي المحايد ممكن، ولكن ذلك لا يعني غياب كل عنصر قبلي سابق على الإدراك... البحث عن الحقيقة موجه باستمرار بالوعي المسبق بهذه الحقيقة حتى ولو في صورة انطباع مبدئي أو إحساس مسبق. الوجود في العالم، والوعي بالذات باعتباره وعياً باحثاً لديه انفعال بحثي، كل ذلك يمكن أن يكون عنصراً سابقاً على التفكير في البحث الموضوعي»⁽¹⁾.

فالوعي المحايد عند حنفي، هو وعي ملتزم بطريقته الخاصة. فلا يأتي التزامه عن طريق رؤية العالم لصالح نظرية أو قناع، لأنه لا تنتمي إلى أي منها. إنه التزام قاصر على البحث عن الحقيقة. ويقترب حنفي هنا من فكرة التحيزات المشروعة وغير المشروعة عند جادامر، وإن اختلف عنه في طبيعة هذه التحيزات. فجادامر يميز بين التحيزات، أو الأحكام التراثية والمعتقدات، التي صمدت أمام اختيار الزمن لتكون قادرة على فهم ما يكون بعيداً تاريخياً ومختلفاً عنا ثقافياً، والتحيزات التي تمنعنا من فهم البعيد تاريخياً والمختلف ثقافياً. في حين أن حنفي يميز بين التحيزات وليدة الرغبة في البحث عن الحقيقة، وتلك المزيفة، المقنعة بقناع نظري يخفي حقيقتها ويرى من خلاله العالم.

هذا، ويعول حنفي على المسافة التي تكون بين الباحث غير الأوربي وبين موضوعه في إبداء ملاحظات دقيقة حول موضوع الدراسة. وهي المسافة التي يفتقدها الباحث الأوربي الذي يحيا داخل الحضارة الأوربية نفسها ويتنفس هواءها. فالباحث غير الأوربي «يستطيع أن يعطي عدة

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 17.

ملاحظات دقيقة أكثر من الباحث الأوربي بسبب المسافة الكبيرة بين الباحث وموضوعه. يستطيع رؤيته من أعلى وعن بعد»⁽¹⁾.

ومن الواضح أن حنفي يتحدث عن المسافة التي من شأنها أن تحقق للباحث الموضوعية البحثية، غير أن جادامر ينظر للمسألة من منظور مختلف، فيميز بين المسافة التي يتخذها العالم الطبيعي إزاء الظاهرة الطبيعية محل البحث، وبين المسافة التي يدعو إليها في مجالي الفن والتاريخ. إن المسافة الزمنية - فيما يرى جادامر - لها على نحو، جلي معنى آخر غير إضمار إهتمامنا بالموضوع، بل إنها «ترك الفرصة للمعنى الحقيقي للموضوع كي ينبثق على نحو تام»⁽²⁾.

وأساس الخلاف - فيما يبدو - إنما يرجع إلى أن جادامر يتحدث بصدد تأويل نصوص التراث، وهي ونصوص تنتمي للأنما من ناحية وللماضي من ناحية أخرى، في حين أن حنفي يتحدث بصدد تأويل نصوص حديثة ومعاصرة، تنتمي للآخر من ناحية، وللحاضر أو الماضي من ناحية أخرى. وإذا سلمنا بإمكانية وجود مثل هذا الوعي المحايد في أي مدى يمكن تحقيقه في حالة الباحث الأوربي؟ وإلى أي مدى نجح حنفي في الوصول إلى البراءة الأصلية، وامتلاك الوعي المحايد؟

إن حنفي يحرص على التمييز بين حالة الباحث غير الأوربي (الأنما) وبين حالة الباحث الأوربي (الآخر)، وكذا التمييز بين حالة الإستشراق وحالة الاستغراب

(1) نفسه.

(2) Gadamer, Truth and method, Trans. by W. Glen - Doepel, (London: Sheed & word, 1975), P.265.

التي يؤسس لها كعلم عربي مواز. ففي أحد هوامش الكتاب التوضيحية يقول: «قد يتضمن الشعور المحايد دوافع لا شعورية مثل الرغبة في التحرر الثقافي كرد فعل على تبعية المركز للأطراف، ولكن ذلك لا يمنع من الحياد. وفرق بين هذا الدافع اللاشعوري والدوافع المقصودة الموجهة للإستشراق»⁽¹⁾.

والحقيقة أن حنفي بهذا الرأي لم يكن يملك وعياً محايداً، فالتمييز بين وعي وآخر، واعتبار أحدهما قادر على التخلص من تحيزاته وأحكامه المسبقة دون الآخر من شأنه أن يهدم فكرة الوعي المحايد من الأساس فالتحدي المنهجي الأكبر الذي يواجه حسن حنفي هو ضرورة الاعتراف بإمكانية الحياد لدى كل الأطراف أو عدم الحياد لكل الأطراف كذلك. فالتحيز إنساني بطبعه، والظروف التاريخية رغم اختلافها من حضارة إلى أخرى إلا أنها تظل واحدة فيما يتعلق بعلاقة الشرق بالغرب. هذا، ولقد كان إدوارد سعيد - في دراسته القيمة عن الاستشراق - أكثر موضوعية وشجاعة عندما اعترف بنزعة المعادية للسامية باعتباره فلسطيني عربي، قائلاً: «ومن واقع منطق يكاد يكون محتوماً، وجدتني أكتب تاريخ المشاركة السرية الغربية في العداء الغربي للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفرع الإسلامي للعداء للسامية، على نحو ما تظهر مناقشتي له، وهما تتشابهان تشابهاً وثيقاً إلى حد بعيد ويمثلان معاً حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما في هذه الحقيقة من مفارقة إدراكاً كاملاً إلا الفلسطيني العربي»⁽²⁾.

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 19.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ت: د. محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 2006م)، ص 79.

ليس هذا فحسب، وإنما يعترف سعيد - بذات الشجاعة والوضوح - بعدم براءة دراسته من الأحكام الثقافية والسياسية المسبقة باعتبارها دراسة إنسانية يكتبها إنسان عن إنسان. فيقول: «لقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوي إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنني كنت دوماً أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستي للإستشراق قد أقنعتني (وأرجو أن تقنع زملائي المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تقييم ودراسة المجتمع وتقييم ودراسة الثقافة الأوروبية»⁽¹⁾.

غير أن حسن حنفي يقفز على هذه الحقائق ويحاول أن يقدم نتائج مغايرة، وهي في الحقيقة نتائج متضمنة في مقدماته التي صنعها بنفسه وبارادة منفردة، والمفارقة أن يحاول أن يصل إلى الحيادية بطريقة غير حيادية.

وفي هذا السياق يتساءل: هل يخضع الباحث الأوروبي للأثر الذهني القادم من بيئته؟

وهو سؤال استراتيجي يمهّد به لإجابة سلبية، وهي الإجابة التي ستتطلب بالضرورة تفسيراً وتأويلاً للأثر الحضاري الأوروبي الذي يختلف - بطبيعة الحال - عن الأثر الحضاري اللاتيني، فيقول: «هناك حضارة لها أثر بالغ على وعي الباحث مثل الحضارة الأوروبية. وهي نتاج عمل شاق ومستمر، مصدر حقيقة لوعي الباحث الذي ينتمي إليها... ولم يكن

(1) المرجع السابق، نفس الموضوع.

للحضارات الأخرى نفس وضع الحضارة الأوروبية. ولم تمر إحداها بنفس الظروف»⁽¹⁾.

ويفسر حنفي اختلاف الأثر بين الحضارة الأوروبية والحضارات الأخرى غير الأوروبية بأن الأولى كانت نتاج العقل الإنساني، فهو الذي اجتهد وكافح وأبدعها ومن ثم من الصعب التخلص من أثرها حتى لو عن طريق العقل نفسه الذي صنعها. في حين أن الحضارات الأخرى اعتمدت على الوحي أكثر من العقل فكان من السهل على العقل التحرر من أثرها.

والحقيقة أن مثل هذه الفرضيات تجافي التاريخ والواقع، فكيف يعجز العقل عن التحرر من القيود التي وضعها بنفسه لنفسه في حين ينجح في التحرر من القيود التي فرضت عليه من سلطة فوقية عن طريق الوحي؟ إن تاريخ الحضارة الغربية نفسه يشهد بمحاولات نقدية كثيرة ومراجعات فكرية تم فيها التخلص من الكثير من الثوابت القديمة وإحلال أخرى جديدة محلها، وليس أدل على ذلك من المنهج الظاهرياتي نفسه الذي يتبناه حنفي كمنهج لدراسة الآخر الأوربي. فهو منهج أوربي بالأساس، ابتدعه فلاسفة أوريون لنقد الحضارة الأوروبية.

هذا، وفي المقابل نجد صعوبة في تحرر العقل العربي من أحكامه المسبقة التي فرضها عليه تراثه المنتمي إلى حقبة حضارية ماضية، بالإضافة إلى ارتباط العقلية العربية بالوحي والعلوم النقلية التي نشأت حوله أكثر من الثقافة النقدية البرهانية المبدعة. ثم إن حنفي يضع الحضارة الغربية كلها

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 18، ص 19.

في جانب، ويضع باقي الحضارات في جانب آخر، وكأن الغرب هو الحضارة الوحيدة المعتمدة على العقل، وكأن الحضارات الأخرى كلها حضارات نقلية تعتمد على ما يمليه عليها الوحي.

إن الموضوعية والحيادية الحقيقية كانت تتطلب من حنفي القول بأن الوعي المحايد غاية - وإن كانت عزيزة المثال - يمكن بلوغها عن طريق خطوات منهجية موضوعية تصلح لأي باحث - أوروبي أو غير أوروبي - طالما التزم شروطها ومنطلقاتها - والحقيقة - فيما نرى - أن القول يعكس ذلك ربما كان هو الأقرب للحقيقة والواقع، وهو استحالة الوصول لهذا النوع من الوعي البرئ غير المتأسس على أي مرجعية سابقة. وحتى حسن حنفي نفسه ينبغي عليه الالتزام بهذه الحقيقة لأن التغافل عنها من شأنه أن يفقد مشروعه كله حول التراث والتجديد أي مصداقية. إذ كيف كان سيمكنه إعادة بناء العلوم الإسلامية التي استغرقت مجمل سنين عمره، إذا لم يكن قادراً على الاعتراف بانتمائيه لهذا التراث الضخم من العلوم وتأثره به. وإذا تم له هذا الاعتراف، فلا ينبغي النظر إليه باعتباره نقيصة لدى الباحث الغربي تستلزم تدخلاً من باحث غير غربي، ولو من خلال العلم (الاستغراب)، وإلا أعد بالتبعية نقيصة لدى الباحث العربي تستلزم تدخل الباحث الأوروبي، ومن ثم يجد الاستشراق بكل مثالبه مسوغاً شرعياً لوجوده.

إن مثل هذه الاعتبارات هي التي جعلت إدوارد سعيد يخصص جزءاً كبيراً من مقدمته للبعد الشخصي، يكشف فيه عن تحيزاته وأحكامه المسبقة وأسباب إقدامه على هذا العمل ومدى تأثره به، فيقول: «معظم رصيدي الشخصي الذي استثمره في هذه الدراسة مستمد من وعي بأنني

«شرقي» باعتبار أنني نشأت طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمي، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر)، وفي الولايات المتحدة، فقد كان كله غريباً، ومع ذلك فإن ذلك الوعي المبكر العميق ظل قائماً. ولقد كانت دراستي للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً قوياً في حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور الاهتمام»⁽¹⁾.

فإدوارد سعيد هنا، لا يحاول أن يطهر الوعي من تحيزاته المسبقة أثناء دراسته للآخر، وإنما - على العكس - يحاول أن ينطلق من هذه التحيزات باتجاه دراسة موضوعه. فالعلاقة الإشكالية بالآخر (الغرب) لا يمكن تنحيتهما جانباً أثناء دراسته، أو حتى أثناء دراسة الأنا، نظراً لتأثر هذه الأخيرة به. فسعيد أثناء دراسته للآخر يدرس نفسه في ذات الوقت، لأنها متداخلة معاً ولا يمكن الفصل بين تأثيراتها المتبادلة على بعضهما البعض. إن سعيد يقترب من جادامر أكثر من حنفي عندما يعمل على فحص تحيزاته بدلاً من محاولة استبعادها من خبرة الكتابة والبحث، ويتبدى ذلك جلياً في عبارته «لقد كانت دراستي للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقية».

وسعيد هنا يمضي على خطى جرامشي، ويحاول تحقيق ما دعا إليه في مذكرات السجن عندما قال: «إن نقطة الانطلاق عند الشروع في نقد تفصيلي تتمثل في الوعي بالذات وفي «معرفة النفس» بصفتها نتيجة لعملية

(1) إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص 76.

تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهي «العملية» التي أودعت في النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها... وإذن فلا مناص في البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة⁽¹⁾.

وإذا كان لنا من تفسير لاختلاف موقفى حنفي وسعيد فيما يتعلق بطبيعة ومضمون الوعي القائم بدراسة الآخر، فهو أن حنفي كان يهدف إلى تحقيق بحث علمي موضوعي يصل إلى نتائج منصفة وغير مؤجلة تجاه الآخر الأوربي، في حين أراد سعيد - رغم التزامه المنهجية العلمية - أن يقدم دراسة نقدية تقوم بتعرية الاستشراق والكشف عن عيوبه ومثالبه المتوارية تحت ستار زائف من العلم ومن الموضوعية. وفي هذا الصدد يقول: «لقد حاولت في جميع مراحل عملي الحفاظ على الوعي النقدي، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التي أسعدني الحظ فاكسبتها في تعليمي، لكنني لم أفقد في هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعي بالواقع الثقافي وهو أنني «شرقي» أي بانغماسي الشخصي في القضية مادام «تكويني» شرقياً⁽²⁾.

والمفارقة أن سعيد يقع في نفس مغالطة حنفي عندما يطالب الباحث الغربي الذي يدرس الشرق بالتخلي عن تحيزاته المسبقة في نفس الوقت الذي يعترف بها لنفسه في دراسته هو للغرب (الاستشراق) فيقول: «إن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصاً نقدياً. وهذا هو ما يميز بيرك وروندسون، كل

(1) نقلاً عن ادوارد سعيد، المرجع السابق، نفس الموضوع.

(2) نفسه، ص 77.

بأسلوبه الخاص. ونحن نجد في عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التي يواجهانها، وبعدها يأتي الفحص الذاتي المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدي مسبق»⁽¹⁾.

في الحقيقة، بالرغم من أن موقف حنفي كان ينطوي على تناقض لأنه كان يضيف على نفسه الحياد على غير الحقيقة، إلا أن سعيد لم يدع الحياد وكان واضحاً منذ البداية عندما كشف عن تحيزاته وأحكامه المسبقة باعتباره عربي فلسطيني ينتمي للشرق موضوع دراسة الاستشراق. وعلى أي الأحوال فإن الخروج من هذا المأزق، سواء بالنسبة لسعيد أو لحنفي، إنما يكون بالرجوع لأفكار جادامر حول التحيزات المشروعة وغير المشروعة. فالحياد التام الذي يدعو إليه حنفي لا يمكن تحقيقه في الواقع، والانحياز التام لن يفيد البحث العلمي الحقيقي. ولكن فحص التحيزات لدى الباحث بحيث يبقى على المشروع منها واستبعاد غير المشروع هو السبيل الآمن لتحقيق التوازن المنهجي المطلوب.

وإذا كان حنفي قد قصر هذا التحيز على «الرغبة في البحث عن الحقيقة» واستبعد ما دون ذلك، وإذا كان سعيد قد توسع في التحيز المشروع بحيث جعله يشمل كل ثقافته وعلومه ومعتقداته، بل وهمومه الشخصية والقومية كذلك، فإننا في حاجة إلى نوع أكثر من التحديد لفصل التحيزات المشروعة عن نظيرتها غير المشروعة.

والتحيزات غير المشروعة التي ينبغي استبعادها - في نظرنا - هي تلك

(1) نفسه، ص 495.

التي تمثل سلطة معرفية مسبقة أي التحيزات الأيديولوجية التي من شأنها أن توجه البحث في غير مساره الطبيعي. وفي هذا المعنى يقول سعيد: «إن المنجزات الجارية اليوم في العلوم الإنسانية تكفي لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظريات الثاقبة القادرة على إقصاء الأنماط العنصرية والإيديولوجية والإمبريالية، وهي الأنماط الثابتة التي أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ»⁽¹⁾.

وخلافاً لحنفي، يتفق هشام شرابي مع سعيد، فيرى أن البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يقوم على الموضوعية أو «الحياة»، بل دائماً ما يرتبط بمواقف نظرية وطرق منهجية تؤثر تأثيراً كبيراً في النتائج التي يتوصل إليها الباحث في بحوثه العلمية «الموضوعية». ووفقاً لهذه الرؤية يعمل شرابي على تحليل العلاقة بين المنظور Perspective الذي ينطلق منه الباحث العلمي وبين النتائج التي يتوصل إليها. وهنا يميز شرابي بين نوعين من النزعات (التحيزات)، فيقول: «يمكننا عند تحليل أي موقف أو منظور، أن نميز فيه بين النزعة الإيديولوجية التي ينطوي عليها هذا الموقف (عن وعي أو عن لا وعي) وبين النظرية والأسلوب المنهجي الذي ينطلق منها»⁽²⁾.

وبالرغم من أن شرابي يثبت في السطور التالية أن هذا التمييز غير كاف لأن النظريات العلمية ومنهجيتها «الموضوعية» إنما ينبثقان من أرضية لا علمية ولا موضوعية أساساً. بل إنهما يعبران عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح (خفية ولا شعورية) يمكن إظهارها بتفكيك اللغة التي يستعملها

(1) نفسه، ص ص 496 - 497.

(2) د. هشام شرابي، مرجع سابق، ص 35.

الباحثون في أبحاثهم العلمية وبطريقة عرضهم للموضوعات التي يتناولونها، والموضوعات التي يتجنبون تناولها في هذه الأبحاث. نقول: برغم ذلك، إلا أن هذا التقسيم يمكن أن يفيد كثيراً في تحديد التحيزات المشروعة وغير المشروعة، كما أنه لا يميز بين دوافع إيديولوجية واعية وغير واعية على نحو ما يفعل حسن حنفي، وإنما يضع كلا النوعين من الدوافع في الاعتبار، ويعترف لهما بنفس الأثر في توجهات الباحث.

(2) التأويل الحضاري

في دراسته للحضارة الغربية حاول حسن حنفي أن يكون محايداً، ومن ثم غاب البعد النقدي في كتابه محل البحث، وغلب عليه الوصف أكثر من التأويل، بالرغم من أن عنوان الكتاب هو «تأويل الظاهريات». وبالرغم من محاولته تقديم قراءة خاصة للظاهريات وإحداث بعض التعديلات التي تتناسب مع أغراضه البحثية من قبيل التمييز بين ظاهريات سكونية وظاهريات حركية، وبين ظاهريات نظرية وظاهريات تطبيقية، إلا أن التأويل عنده لم يتجاوز مرحلة التفسير أو الإيضاح. ومن هنا كثرت التفرعات والتقسيمات المنهجية، والحواشي والإحالات الإيضاحية، التي أثقلت الدراسة، وأرهقت القارئ بسبب كثرة الانتقال من المتن إلى الهامش في حركة رأسية تتقاطع مع الحركة الأفقية الأصلية للقراءة بشكل قد يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى صعوبة تواصل القارئ مع الفكرة الأساسية التي في المتن، وهو أسلوب يميز كتابات حنفي بصفة عامة، سواء في دراساته حول التراث الغربي أو دراساته حول التراث الإسلامي التي تتخذ الطابع العلمي الأكاديمي، وتحتفي في كتاباته التي يصنفها ضمن الثقافة العامة.

وما يهمنا في هذا الكتاب هو أن نثبت أن حنفي، حتى عندما كان يتناول التأويل الحضاري للدين في الفكر الغربي بحيادية، لم يكن يقوم بذلك العمل دون دوافع ذاتية مستمدة من أزمته الحضارية التي ينتمي إليها بوصفه باحث عربي مسلم. ولكي نفهم هذه المسألة يمكننا استخدام نفس منهج حنفي في تأويله للظاهريات عندما قام بتفسير تطور الظاهريات بدءاً من الدراسات الأحدث هو سرل عائداً إلى البدايات، بحيث نبدأ من أحد تجليات مشروع حنفي في التراث والتجديد وهو «العقيدة والثورة» لتفسير دراساته الأولى التي قام بها حول الحضارة الغربية، فيقول في أحد هوامش الجزء الأول: «بدأت الأفكار الأولى لمشروع التراث والتجديد» إذن من أتون الصراع بين «الإخوان» و«الضباط الأحرار» أي بين «الإسلام» و«الثورة» أو بين «القديم» و«الجديد»، أو بين «الماضي» و«الحاضر»، خلال أربع سنوات حياتي الجامعية من 1952 - 1956 واكتشاف توجيه الفكر للواقع، والطاقة والحركة والتغير والجدة والحياة حتى لقد حسبني أحد الأساتذة كانط أو برجسون، ومنه سمعت لأول مرة تكوين الشعور والإحالة المتبادلة أو القصدية وأنه يمكن لتجارب الشعور (الدينية الصوفية عندي في ذلك الوقت) أن تتحول إلى علم *les Methodes D'exeges* وفي فرنسا في أواخر 1956 تمت صياغة «المنهاج الإسلامي العام» الذي يتكون من صورتين: الأولى ثابتة تصور ونظام، والثانية حركية طاقة وحركة، مما انتهى بعد تعديلات طويلة وتطور في وعي المنهج برسالتني الأولى «مناهج التفسير في علم أصول الفقه» (بالفرنسية)⁽¹⁾.

(1) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، المجلد الأول، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988)، ص 47.

يتضح من هذه الفقرة أن اختيارات حنفي البحثية التي أقدم عليها في الغرب - وإن كانت حول الحضارة الغربية - إلا أنها كانت وليدة تطور تاريخي لوعيه الذاتي ومنهجيته في البحث. ومن هنا يمكننا أن ندرك لماذا اختار ظاهرة الدين موضوعاً للدراسة واختار الفينومينولوجيا والتأويل منهجاً للدراسة.

وفي تأويل حنفي الحضاري للظاهريات لانجد أثر البعد السياسي على نحو ما سنجد في تأويله لظاهريات الدين الإسلامي، فحنفي يعالج المسألة بنحو علمي وفلسفي صرف، والأزمة في نظره لا تتجاوز البعد الحضاري، وفي هذا المعنى يقول: «انتهت المحاولة السابقة» تكوين المنهج الظاهرياتي «إلى استمراره في التاريخ كحركة إصلاح.

والتاريخ هنا هو تاريخ الحضارة الأوربية، وبالتالي فإن التأويل الحضاري للظاهريات هو تقريباً التأويل الأشمل والأدق. فالعمل الحضاري بالمعنى الدقيق هو أزمة العلوم الأوربية والظاهريات الترنسندنالية»⁽¹⁾.

فالظاهريات - وفقاً لحنفي - تكونت عبر مراحل رياضية ومنطقية ونفسية وفلسفية. واكتملت كمنهج في «الأفكار». ثم أصبحت ظاهريات تطبيقية في المنطق والفلسفة والحضارة، وأيضاً في الأخلاق والدين. كما ترتبط الظاهريات ببيئتها الحضارية، وترتبط الحضارة الأوربية ارتباطاً وثيقاً بمناطقها العديدة مثل: «المثالية الألمانية» و«التجريبية الإنجليزية». هذا وتساعد الظروف الحضارية التي نشأت فيها الظاهريات على صياغة التأويل الحضاري.

(1) د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 380.

وتتميز هذه البيئة بسيادة الصورة الرياضية، ميراث العصور الحديثة، فقد كانت الرياضيات نموذج اليقين، وسيادة مادية علم الطبيعة. وقد حشرت العلوم الإنسانية، علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، والدين بين هذين الطرفين، الصورية من ناحية والمادية من ناحية أخرى. وكانت سيادة المادية قوية للغاية بحيث أنتجت السيكونفزيقا في علم النفس، والوضعية في علم الاجتماع.

ويشخص حنفي أزمة الحضارة الأوربية بأنها أزمة وعي فردي وحضاري، فيقول: «تشير الأزمة إلى الفصل أو الخلط بين مستويين متميزين، فصل الصوري عن المادي في العلوم الصورية، المنطقية والرياضية، لحساب الصوري، وفي العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لحساب المادي. وفي العلوم الإنسانية وقع خلط مستمر بين مستويين متميزين. ثم أتت الظاهريات لتصحيح الوضع بالتمييزات الأساسية وبالبحث عن الأصلي الذي سبق كل عنصر للتنظير»⁽¹⁾.

ويلمس التأويل الحضاري للظاهريات - على نحو ما يرى حنفي - التأويل الديني. فالتأويل الحضاري ليس إلا مدخلاً للتأويل النهائي للظاهريات، وهو التأويل الديني. والأخلاق ليست إلا تحولاً إنسانياً للدين. وبالرغم من أن الإحالة إلى التأويل الديني في الظاهريات ليس شائعاً. ومع ذلك هو تأويل حاسم.

فالمشاكل الأخلاقية والدينية موجودة في المجتمع. ومشاكل الواقع الحادث، الميلاد، والموت، والمصير، والحياة القويمة، هي أيضاً مشاكل الذاتية

(1) المرجع السابق، ص 384.

المشتركة كتجربة فريدة. كما تقترب الظاهريات من التصوف في الجماعة الخلقية: الحب الخالص، إنكار الذات، العيش مع الآخرين، الحب الشامل للجار، والحب المطلق.

ويحدد حنفي ثلاث طرق للإتجاه الديني في الظاهريات: مباشرة، وغير مباشرة، وضمنية نتناولها جميعاً بشكل إجمالي وبشيء من التصرف⁽¹⁾.

يظهر الإتجاه الديني المباشر في التأمّلات حول «الله»، وهو الموضوع الديني الرئيسي، وضعه خارج الدائرة، واستبعاده من الحقيقة العقلية الموضوعية، ورفض إثبات المفارقة أو الحلول، وعلاقته بالشعور والعالم، وحضوره داخل الحضارة.

فالله ليس مشكلة، لأنه لا يتدخل في العالم على الإطلاق، ولا يتدخل في الإدراك. والعالم مستقل عنه، والآخر يحل محله في التجربة المشتركة وفي الجماعة الإنسانية. ولا يتدخل في النظام العقلي، ولا يغير شيئاً فيه. لا يستطيع أي إله أن يغير على الإطلاق أو يستطيع أن يمنع أن يكون $3 = 2 + 1$ أو منع أي حقيقة ماهية من الوجود. الحقيقة واحدة مع ذاتها سواء أدركها البشر أو موجودة تفوق البشر مثل الملائكة أو الآلهة أو حكموا عليها. فهناك حقيقة مستقلة عنهما معاً. لقد استبعد الله من الأنساق الفيزيقية والعقلية للعالم وتم تصويره كحلّول خالص في الشعور، إنه علاقة الشعور بالعالم وليس واقعة يفرضها الله عليّ، ويحدد هذه العلاقة بطريقة حادثة من الخارج. إذن في الظاهر كل النصوص الظاهرية الخاصة بميدان الدين خاصة الله تستبعد

(1) نفسه، ص 391 - 405.

اللاهوت العقائدي، وتقرب من الحلول الصوفي. الله لا شأن له بالعالم، والدين لا دخل له في الحياة الإنسانية. والواقع هذا التصور لله هو تصور للدوجماطيقية التاريخية، الله الظاهر، الله المفارق، واقع خارجي أو فكر صوري. الله في الظاهريات حلول خالص. هو قصدية ذاتية لشعور مطلق، وقصدية في التجربة المشتركة في الوعي الأوروبي.

ويظهر الاتجاه الديني غير المباشر في التفكير في موضوعات فلسفية هي ذاتها تحولات لموضوعات دينية، نقلت فقط إلى مستوى الشعور وتم التعبير عنها بلغة إنسانية وشاملة ومفتوحة مثل: المطلق، الماهية، المثال، الخالص... إلخ. وكل الفلسفة الحديثة، خاصة المثالية الترانسندنالية من هذا النوع.

هذا، ويظهر المطلق في صورة منطقية. فهو الفرد، الموضوع النموذجي، كما أنه الصورة المنطقية الخالصة - كما يبدو المطلق في الطردية الشديدة وفي الشمول الأعم. كما يظهر كفعل حال في الإدراك. وفي هذا السياق ترفض الظاهريات كبحث عن المطلق كل صور الشك والنسبية. فالنزعة النفسانية نسبية شكية. ولا يقتصر الشك على ميدان معين ولكن يمتد إلى جميع أجزاء العالم كموضوع مثالي.

تبحث الظاهريات عن الشروط المثالية لإمكانية نظرية على العموم. حتى لو فهم الشك بالمعنى الواسع يظل أيضاً نزعة نفسانية، ومن ثم فإن التأملات الظاهراتية حول المطلق وتجلياته المختلفة مثل الوعي الشامل، والماهية الخالدة (اللازمائية) تدل بوضوح على نفس مضمون الدين الإنساني كما كانت وكما هي الآن وكما ستكون في الفلسفة الحديثة، ما تبقى من إعدام العالم. الوعي الترانسندنالي هو إمبراطورية الوجود المطلق.

ويظهر الإتجاه الديني الضمني في الحركة الباطنية للفكر إلى الأعلى حتى ولو أخذ طابعاً رياضياً. إن «الرد» الظاهري يأتي اتجاه ديني ضمني. هو تحرير للنفس من سيطرة الاتجاه الطبيعي بالتحول من الخارج إلى الداخل. أما «التكوين» فإنه قلب العالم الكبير إلى العالم الصغير، والذي يعبر عن ملاء الإيمان. وأنماط الاعتقاد المعرفي هي في الحقيقة أنماط الاعتقاد الديني وحياد الشعور هو رفض سيطرة العالم على الشعور. ومنهج الإيضاح بحث عن الحقيقي أي الحقيقة الدينية. الوعي الأوربي ذاته يبحث عن الحقيقة الدينية التي رفضها التاريخ ثم أوجدها كحقيقة إنسانية، جوهر الحقيقة الموصي بها.

والملاحظ في كل ما سبق هو غياب النزعة النقدية - كما ذكرنا سابقاً - عند حنفي، وغلبة الطابع التقريري الوصفي على منهجه في البحث، واختفاء البعد السياسي من التحليل. فالقضايا التي تثيرها الظاهرة الدينية في الحضارة الغربية، على نحو ما يعرضها حنفي، هي قضايا علمية ومعرفية بالأساس وفي هذا المعنى يقول: «إن مظاهر الثقة لدى مؤسس الظاهريات تؤكد التأويل الديني للعلم الذي أنشأه»⁽¹⁾.

ويورد حنفي بعض العبارات المأخوذة عن هوسرل ليعبر بها عن علاقة الظاهريات بالدين من ناحية، والتمييز بين الإيمان الظاهرياتي والشعائري والفطري من ناحية أخرى. فيقول في أحد المواضع: «ما صدم مؤسس الظاهريات هو الدين الظاهري الشعائري، وهو ما منعه من الانتساب إليه (أنتم أيها الكاثوليك، تجلسون على المائدة وكأنكم في مأدبة.. هذا ليس سهلاً.. لو أنني أستطيع ذلك)»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص 405.

(2) نفس الموضوع.

ويقول في موضع ثان: «الواقع أن الرد الظاهرياتي هو طريقة للبحث عن الحقيقة بداية بلا شيء. وهؤلاء الذين يرفضونها (يخشون النفاذ إليها حتى ولو كان الهدف البرهنة على أسسها اللاهوتية، يخشون أن نطالبهم بأن يستبعدوا من روحهم، حتى ولو لحظة واحدة، الوحي والعقيدة بل والله نفسه.. يخشون الدخول في نار الشك التام)⁽¹⁾. وفي موضع أخير يقول: «في الحياة الخاصة لمؤسس الظاهريات كان الإيمان الديني حاضراً... (بعد أن أكملت رسالتي كفيلسوف أكون حراً في أن أعمل لمعرفة ذاتي لأن أحداً لا يستطيع أن يعرف نفسه إن لم يقرأ الكتاب المقدس. وأيضاً (أي يوم رائع يوم الجمعة المقدس الذي غفر لنا فيه المسيح كل شيء)⁽²⁾.

ومن المفارقات التي تستحق التأمل أن هو سرل مؤسس الظاهريات الذي ظل طوال حياته يؤسس لمنهج فلسفي يجعل من الإيمان طريقاً شكيماً ينبغي أن يبدأ من نقطة الصفر، ينهي حياته بإيمان فطري، ويعتمد الدين أساساً لمعرفة ذاته، بعد أن كانت ذاته (وعيه) هي الأساس لمعرفة الدين. أياً ما كان الأمر فإن أهمية هذه الأفكار - في بحثنا هذا - إنما تنبع من مدى قدرتها على إيضاح وتفسير ما أنجزه حسن حنفي - فيما بعد - في مشروعه الضخم «التراث والتجديد» وهو المشروع الذي كان - وما زال - يثير الجدل لما ينطوي عليه من أفكار فيها من الجرأة ومن الثورة ما قد يكون صادماً للوعي العام المتأسس على الإيمان الفطري والشعائري.

ككيف تسنى لحنفي أن يقدم على هذه المغامرة، وهل كانت دوافعه ومرامي

(1) نفسه، ص 406.

(2) نفسه، ص 407.

سياسية على نحو ما كان يصرح دائماً في لقاءاته ومحاوراته، أم كان هناك هم شخصي، وأزمة وعي ديني وإيماني ذاتي؟ هذا ما سوف نتناوله في المبحث القادم.

(3) التأويل السياسي

يفترض هذا المبحث أن ما قام به حسن حنفي في تأويله لظاهريات الدين في الحضارة الغربية، إنما كان بمثابة التمهيد لما قام به - فيما بعد - في تأويله لظاهريات الدين في التراث الإسلامي. وأن حنفي عندما كان يتناول بنية وتطور الوعي الأوربي، إنما كان يقوم بذلك وفي ذهنه بنية وتطور الوعي العربي الإسلامي. ودليلنا على ذلك هو أن النتائج التي توصل إليها في دراساته للوعي الأوربي، خاصة ما تعلق منها بظاهريات الدين، هي نفسها المقدمات التي سوف يرسى على أسسها دعائم مشروعة في إعادة بناء العلوم الإسلامية. ونقطة انطلاقنا في هذا المبحث هو المقدمة التي وضعها لترجمته لكتاب لسنج «تربية الجنس البشري»، والتي صرح فيها بمنهجها الخاص في استخدام التراث الغربي كوسيلة غير مباشرة لتحرير أفكاره التقدمية الثورية الذاتية. فيقول: «إثر هزيمة حزيران (يونيو) 1967 وإدراكنا أننا حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعي ثوري ودون نظرية ثورية، عكف كثير من المفكرين العرب على التعرف على مقدمات الثورة وشروطها. ولما كان الحديث عن الثورة حديثاً مباشراً مازال يخضع للرقابة الشديدة في مجتمعاتنا إبان الثورات العربية الأخيرة لجأت إلى التراث الغربي كوسيلة للحديث عن الثورة والتقدم، والوعي والجماهير، من خلال تقديم نصوص من الفلسفة الغربية شرحاً وتقديماً»⁽¹⁾.

(1) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2006) ص 8.

ويشرح حنفي منهجيته هذه بشيء من التفصيل، موضحاً كيف أنه قد سبق له تقديم «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا، من أجل الدفاع عن حرية الفكر وإثبات أنها ليست خطراً على الإيمان أو على سلامة الدولة، وأنه قام بترجمة «تربية الجنس البشري» لنفس الهدف. وهو هنا يبدأ من أفكار لسنج حول استغلال الإنسانية واكتها لها وعدم حاجتها إلى أية وصاية خارجية، سواء أكانت دينية أو سياسية، ليعود فسيقطعها على ظروفنا وأحوالنا من أجل تجاوز الهزيمة وتجديد الوعي، فيقول: «كان الهدف من ذلك تحديد المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا نحن: هل وصلنا إلى مرحلة استقلال الذهن وحرية الإرادة أم أننا مازلنا نعيش تحت الوصايا الدينية والسياسية؟ ولما كان الوحي هو عامل التقدم، وكنا أمة تزهو بأن لديها وحيًا، يكون السؤال بالنسبة لنا هو: هل قام الوحي بوظيفته في التاريخ في تقدم الجنس البشري واستقلال الوعي الإنساني أم لدينا تناقضاً صارخاً بين الوحي كمعطي مثالي والتخلف كواقع تاريخي؟»⁽¹⁾.

ويلمح حنفي في نهاية مقدمته إلى أن هذا النهج الذي يتبعه ليس جديداً، وإنما يتبع فيه الشراح القدماء الذين استخدموا الفلسفة اليونانية في نقد العلوم الإسلامية، فيقول: «وقد قمت بهذه الترجمة على طريقة الشراح القدماء. النص وسيلة الشارح لعرض آرائه الخاصة من بيئته الخاصة لأهدافه الخاصة كما فعل ابن رشد في شروحه الكبيرة، خاصة في «تفسير ما بعد الطبيعة»، ناقدًا في ثناياه «علم الأشعرية». وأصل هذا التيار الذي انقطع في شروحي الفلسفة الغربية»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، نفس الموضوع.

(2) نفس الموضوع.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن ننتقل مع حنفي من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي. والحقيقة أننا لا نجد أنسب من المقدمة النظرية التي وضعها حنفي للمجلد الأول من مؤلفه الضخم (خمسة أجزاء) «من العقيدة إلى الثورة»، لتكون نقطة إنطلاقنا، والأساس الذي يمكن أن نبني عليه قراءتنا لمشروع حنفي في تأويل ظاهريات الدين.

ويستهل حنفي المقدمة بهذه الفقرة المعبرة: «تبدأ المقدمات التقليدية في علم أصول الدين بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله، وهي مقدمات إيمانية خالصة، تعبّر عن إيمان ذاتي خالص، هو المطلوب إثباته، والبرهنة عليه. ولكن العالم الأصولي القديم يعلن عنه، ويسلم به، وكأن مقدماته هي نتائجه... إن التعبير عن مضمون الإيمان كإحدى المسلمات هو نقص للبرهان، وهدم للاستدلال، وضياح للعلم، خاصة لو كان هذا المضمون هو المطلوب إثباته»⁽¹⁾.

وهنا يكشف حنفي عن المفارقة الكامنة في الدراسات الأصولية التي تحاول إثبات ما تم التسليم به مسبقاً، وهنا يبدو واضحاً تأثير حنفي بالظاهريات الدينية التي تبدأ من نقطة الصفر في محاولة تأسيس الإيمان في الشعور مستعبده أي أحكام مسبقة. وما يستوقف حنفي أكثر ليس التسليم بوجود الله قبل المضي في رحلة البحث عنه، وإنما الطبيعة القوية والمسيطرة لهذا الوجود، فيقول: «ومع ذلك فإن المقدمات الإيمانية تعلن عن هذا الوجود المطلق الأوحد باعتباره قدرة شاملة، وإرادة مسيطرة، فهو الذي يبدأ ويعيد، وهو الذي يبدأ ويقرر، وهو الذي يحيي ويميت، ويظل العالم الأصولي القديم يتغزل في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها»⁽²⁾.

(1) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 7.

(2) نفسه.

ونقد حنفي لهذا التصور للوجود المطلق لا يقف عند الحدود الدينية، وإنما يتخذ كأساس لتفسير السلطة السياسية. فشعور الإنسان بعجزه إزاء هذا الكون الغامض والكبير هو الذي يجعله يبحث دائماً عن قوة عليا تسيّره وتهيمن عليه. ومن هنا ينشأ للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان متفرداً بسلطانه، لا ينازعه أحد ولا يشاركه أحد، يملك كل شيء ويقدر على كل شيء، «ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان، لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها البديل الآخر»⁽¹⁾.

ويقف حنفي عند مفهوم «الله» في علم أصول الدين التقليدي، الذي يصوره على أنه مدحض الأباطيل، وكاشف الحق، ودافع الباطل، ومعطي العلم، وواهب المعرفة، والمبرهن والمستدل والمنير. فهو مصدر المعرفة وأساسها، ومعطي السعادة وواهبها، وهي الصورة التي تخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني، وتجعل الله هو الطرف الفاعل، وتجعل الإنسان الطرف المنفعل، وهو الأمر الذي يؤدي إلى فقدان الإنسان لاستقلاله ووقوعه تحت وصاية مستمرة لا نهاية لها، مفروضة عليه من قوة عليا. وهنا نجد اختلافاً جذرياً بين مفهوم «الله» في الفكر الغربي، ومفهومه في الفكر الإسلامي، فالله في الفكر الغربي استقل عن النشاط المعرفي الذي يقوم به الإنسان، فلا يتدخل فيه بالمنح أو المنع ولا يضمن صدق حقيقته على نحو ما نجد

(1) المرجع السابق، ص 8.

في التراث الأصولي الإسلامي، وفي هذا السياق يرى حنفي أن «معرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ لا تأتي من عل، بل من تأمل في المعطيات الفكرية والواقعية. فالمعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة، بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والوقائع، وباستقراء مجري الحوادث»⁽¹⁾.

وينطلق حنفي من هذا المفهوم المعرفي، بعد نقلة من مستوى الألوهية إلى مستوى الإنسانية لتأسيس الوعي الجماعي على الوعي الفردي لدى الإنسان المعاصر. فيقول: «لن يتغير الواقع بفعل خارجي، قادر على دحض الباطل والدفاع عن الحق، بل يفعل الطليعة الواعية من المثقفين التي يتحول فيها الوعي الفردي إلى معبر عن وعي الجماعة»⁽²⁾.

ويدعو حنفي إلى تحويل المعرفة الفردية النظرية إلى معرفة اجتماعية وسياسية بأسباب القهر والظلم والتخلف. فليس مطلب العصر هو إبراء الذمة، ووضع الطهارة المجردة، افتراضاً وأمثلاً، بل المطلب هو تحديد المسؤولية عما وقع في حياتنا من مآسي وأزمات، وهزائم ونكبات. إن كل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نحن فيها ليست مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد، بل هي نتيجة للأوضاع ذاتها، ويرفض حنفي في المقدمات الإيمانية علاقة الإنسان بالله التي تتحدد - على مستوى العمل والسلوك - بحمد الإنسان لله على نعمه وشكره على فضله، لأنها علاقة أحادية الطرف، من واهب إلى موهوب، ومن معط إلى مُعطي. وتجعل الإنسان مجرد وعاء للنعم، ومستقبل للعطايا، ومنتظر للجود والإحسان.

(1) نفسه، ص 9 - 10.

(2) نفسه، ص 10.

وبناءً على هذه العلاقة المتأسسة في التراث والحاضرة في وعي الجماهير، يفسر حنفي الكثير من الظواهر السلبية في المجتمع المعاصر، فيعبر عن هذا المعنى بذكاء حاد وبصيرة نافذة عندما يقول: «إن كثيراً من مآسي عصرنا لهُو انتظار الكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان حتى أصبح العصر كله، عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها... وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منه أو فضلاً من رئيس على مرؤوس»⁽¹⁾.

ويقدم حنفي البديل عن طريق توجيه قوانا نحو الناقص ومالر يتحقق بعد، فحالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناء على أحد، بل يقتضي رفضاً واعتراضاً، مطالبة ثورة «وقد بدأنا تغيير الواقع بالدعاء منذ تراثنا القديم ولر يتوقف حتى عصرنا الحاضر. والخطأ لا يتغير بالتوبة والاستغفار، بل بالتعليم والاستفادة منه... إن الحصول على القوة لا يأتي بالدعاء للقوى، وباستجداء واهب القوة، بل يحصل عليها بالاستعداد، والحصول على القوة بالفعل»⁽²⁾.

وبعد أن فرغ حنفي من تناول المقدمات الإيمانية التقليدية بمحورها الأول هو «الله»، اتجه إلى دراسة المحور الثاني الذي يدور حول «الرسول»، وفي هذا المحور ينتقد التركيز على الرسول بشخصه، وفضله، وكرمه، ومآثره، وفضائله، وسجاياه، لأن في ذاك تشخيص للرسالة، وخلط بين

(1) نفسه، ص 11.

(2) نفسه، ص 12.

الرسالة والرسول، والنبوة والنبي. ويرى أن هذا الأمر أدى في عصرنا هذا إلى تشخيص الأفكار، وعبادة الأشخاص، وكثيراً ما نقف في حياتنا المعاصرة على الأشخاص ونترك أفكارهم، ونتمسك بالأفراد ونترك رسالاتهم، «إن الرسول ما هو إلا مبلغ للوحي، هو مجرد وسيلة لا غاية، فضيلة من الوحي، ومآثره من الرسالة، وعظمته في الجهاد، وقدوته في الأخلاق مثل أي قائد أو زعيم»⁽¹⁾.

ويتتبع حنفي النزوع لتمجيد الأشخاص في تراث الأصوليين ليصل إلى تمجيد الجماعات «ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. مع أن كل إنسان مسؤول فرداً، بعمله وليس بانتسابه إلى جماعة»⁽²⁾.

ولا يرفض حنفي فكرة الانتساب إلى جماعة على الإطلاق، لكن فقط الجماعة الأولى، لأن الانتساب إليها يكون - دائماً - من منطلق أن الماضي أفضل، ومن ثم يركن المنتسبون إلى هذه الجماعة إلى الراحة والدعة دونما أعمال لفكر أو مجاهدة بسلوك، لأن مجرد الانتساب لهذه الجماعة فيه كل الخير وكل الفضل. وفي المقابل لا يجد حنفي غضاضة في الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية. إنها الجماعة التي توجد في أي وقت وفي أي مكان وليست في زمان أو مكان معينين، والتجارب التاريخية التي يتحقق فيها الفكر عامة، وليست محددة، «إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه، بل هي أية طليعة ثورية في أي مكان وفي أي زمان، تحاول توجيه الواقع بالفكر، فهي ليست جماعة تاريخية نسبية، بل هي

(1) نفسه، ص ص 13 - 14.

(2) نفسه، ص 15.

جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هي كل جماعة حاولت تحرير الإنسان، وتغيير الواقع ومناهضة الظلم، وأداء الرسالة»⁽¹⁾.

هذا، وينتقد حنفي في المقدمات الإيمانية غياب اللغة العلمية، وغلبة لغة الثناء والمدح، وهي لغة كانت تخاطب السلطان بصفات الله باعتباره منعم، واهب، عالم، قادر. وهو ما امتد حتى عصرنا الحالي مما يحدث في خطب المساجد من الدعوة إلى السلطان وتأييد للنظام ومدح للحكام، وهو ما يكثر في عصر الانحطاط كأحد مظاهره وأسبابه. وقد يكون المدح للدولة. لفكرها وعقيدتها، لحزبها ونظامها كما يحدث في عالمنا المعاصر من الدعوة للنظم السياسية وللثورات الوطنية. وفي المقابل يحرص حنفي على تحديد مفهوم السلطان حتى لا تختلط الأمور وتضيع الحقائق، فـ «السلطان لا يهدي ولا يضل، ولا ينفع ولا يضر... هو سلطة تنفيذية خالصة، والسلطان التشريعية والقضائية للفكر الذي وعد السلطان بتنفيذه... فالفكر هو مصدر السلطات. والسلطة الحقيقية الفعلية هما السلطان التشريعية والقضائية، والسلطان ما هو إلا منفذ للأولى، مطيع للثانية»⁽²⁾.

وعلى أي الأحوال فإن الذي يهمننا هنا هو أن حسن حنفي عندما أقدم على دراسة التراث الغربي، إنما أقدم عليه بنحو حضاري، في حين أقدم على دراسة التراث الإسلامي بنحو سياسي، وإن كان الدافع السياسي يقف وراء المحاولتين، والسؤال: إلى أي مدى كان حنفي يعاني من أزمة ذاتية (شخصية)؟ وهل كانت أزمة دينية خالصة (إيمانية) أم دينية اجتماعية (سياسية)؟.

(1) نفسه، ص 16.

(2) نفسه، ص ص 16 - 17.

في الحقيقة، تنبع أهمية هذه التساؤلات، من الخلط الدائم الذي يلقاه مفكرنا الكبير كلما تعرض للدراسة والنقد، خاصة من قبل الاتجاهات الإسلامية، التي لا تفرق بين ما هو ديني إيماني، وما هو ديني سياسي، فحنفي - فيما يبدو من كتاباته - لم يكن يعاني يوماً من أزمة في العقيدة، ومن ثم لا يمكن النظر إلى تجربته على نحو ما ننظر إلى تجربة الغزالي أو كيركجارد. وهي التجارب التي عانى أصحابها من نيران الشك والحيرة حتى انتهى بهم المطاف إلى مرفأ الإيمان. فخصوصية وأهمية هذا النوع من التجارب الذاتية في أنها تجارب حية تعكس خبرة الإيمان الفردي الذي يعلنه صاحبه بعد رحلة بحث قلقلة وطويلة. والأمر يختلف عند حنفي لأنه لم يتحول - في أي مرحلة من مراحل حياته - من الشك إلى الإيمان، ولا من الإيمان إلى الشك. إنه مثل أي باحث مسلم أراد أن يدرس التراث بعقلية علمية نقدية، وقد اختار الظاهريات منهجاً لتحقيق هذه الخطوة لما تتمتع به من بداية أولية جذرية، ووضوح نظري لا يقبل الشك، وهو بهذا المعنى يقترب من المفكر التونسي هشام جعيط الذي حاول إعادة كتابة السيرة المحمدية كتابة علمية لا تستند إلى أي حكم أو معرفة مسبقة. غير أن حنفي - خلافاً لجعيط ولكثيرين من مفكري العربية الذين ساروا على نفس الدرب - لم يقدم على هذه الدراسات بدافع أكاديمي تأملي صرف، وإنما بدافع من تجربة سياسية واجتماعية حية خاض غمارها واكتوى بنارها، فقد اختار حنفي من الدين جانبه الحركي لا التعبدية التأملي فانضم إلى جماعة الإخوان المسلمين وحاول أن يستكمل مسيرة الإصلاح الديني التي بدأت في بدايات القرن الماضي على يدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وفي هذا الصدد يقول: «التراث والتجديد، وأولى تطبيقاته هذه «من العقيدة إلى الثورة» فإنه يمثل تجربة

العمر دون ما تجريد في العرض أو ادعاء لعلم. فالعلم لا يأتي إلا من تجربة، فردية واجتماعية، تكشف عن تجربة جيل بأكمله، في عصر معين، في إحدى مراحل التاريخ، وموضوعية الفكر لا تنفي حياة المفكر. بل إن حياة المفكر وتجربته هي المحل الذي تنكشف فيه موضوعية العلم وشموله»⁽¹⁾.

وفي هامش الفقرة السابقة يفصح بنحو أكثر وضوحاً عن تفاصيل هذه التجربة الشخصية، والظروف التاريخية التي أحاطت بها، ومكانه من حركة الإصلاح الديني القديم، فيقول: «يعبر مشروع «التراث والتجديد»، عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل، وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في أحد مراحل الرئيسية، كما يعكس الصراع الدامي الذي حدث بين «الإخوان المسلمين» التي كانت تمثل الحركة الإسلامية المعاصرة وريثة الإصلاح الديني القديم من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إليّ، وبين «الثورة المصرية، منذ «عراي» حتى «عبد الناصر»»⁽²⁾.

وفي النهاية يمكننا القول إننا في حاجة إلى إعادة قراءة حسن حنفي سياسياً، لأن من شأن هذه القراءة أن تضيف لنا الكثير في سياق فهم أفكاره الملتبسة، وسياق فهم الواقع المعقد والمراوغ في ذات الوقت.

(1) نفسه، ص ص 45 - 46.

(2) نفسه، ص 46.

الفصل الخامس

المفهوم وتحجيم السلطة

«حسن حنفي نموذجاً»⁽¹⁾

تستوعب المشاريع الفكرية مختلف حاجياتها، وفق ما تفرضها طبيعة التحديات القائمة، وحقيقة الخيارات المستعجلة، حيث تتفاوت درجة الأخذ بأولويات دون أخرى بناء على هذه المعطيات؛ فمن سيكون مراده الإصلاح، غير هذا الذي ستكون حاجته التجديد على صعيد هذا الفكر. أما ما لا خلاف حوله فإن العملية في مجملها - حين ستتعلق بالفكر - سيتخللها الكثير من الممارسات المتفاوتة من حيث العمق والتركيب، انسحب الأمر في ذلك على الكليات أو الجزئيات. حيث قد يشمل هذا الإجراء وغيره الإشكاليات الكبرى وما سيتبعها من قضايا ومضامين متباينة في تنوعها وتشعبها، ومن جهة أخرى سيتجلى دور الأدوات المنهجية المعتمدة وكذا الأساليب اللغوية، ليمثل ذلك الجزئيات غير أنها لا تقل أهمية، ومعها سنكتشف المساحة الممتدة لعامل اللغة الذي يتراوح مجال اشتغاله وتأثيره انطلاقاً من مستوى الجزئيات الخاصة تحديداً بالمنظومة الاصطلاحية

(1) بقلم: الأستاذ مدني مدور، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة باتنة، الجزائر.

والمفاهيمية لكل مشروع فكري، وينتهي تأثير اللغة إلى مستوى الكليات، حيث يظل اتساع الفكرة وعمقها رهينا بطبيعة اللغة المستخدمة وقدرتها على التكيف مع متطلبات العصر، واستيعاب حاجاته الملحة من المفاهيم والمعاني المتجددة بشكل مستمر لا يقتصر على ثقافة دون أخرى، رغم أن هذه الصورة الحيوية قد تبدو أشد بؤسا وجمودا على مستوى بعض الثقافات التي تظل عالة على غيرها، نتيجة عجزها عن فهم حاجياتها ومتطلباتها.

إن المشهد الفكري في العالم العربي سيبدو مأزوما على أكثر من صعيد، وإن كانت هذه الدراسة سيهما أن تسجل وقفة لدى الكيفية التي سيتعامل من خلالها هذا الفكر الطموح إلى التجديد في اللغة بوصفها عنصرا يقتضي المراجعة، وهذا ما يتضح من خلال ارتفاع جملة من الأصوات التي تشكلت لديها قناعات لا تقبل الشك، بأن تخلف الفكر العربي يرجع في حقيقته إلى لغته التقليدية ولتجاوز هذا العجز المزدوج فكريا ولغويا، ينبغي تجديد اللغة العربية وجعلها في مستوى التحديات المطروحة. كون اللغة العربية بحاجة إلى التجديد في حد ذاتها، ستكون محل جدل سيطول آمادا بين (المشككين) و(المتحمسين)، نظرا لثباين الآراء بين الفريقين واختلاف زوايا النظر، ناهيك عن انحياز (المشككين) إلى التراث واعتبار أن اللغة من ثوابت الدين، أما (المتحمسين) لعملية التجديد، فإنهم يعلنون عن انحيازهم إلى الحاضر بمختلف قضاياها، وقد يعتبرون أن القدماء أوجدوا ألفاظهم ومفاهيمهم، وعلى الإنسان العربي في الوقت الراهن أن يوجد بدوره لغته التي تستوعب التصورات والمدارك المختلفة باختلاف معارفها.

في ظل هذه الآراء المتباينة، وانطلاقا من ثقافة عربية تحكمها جملة من المعطيات هي محل للمراجعة وإعادة النظر، وذلك بسبب الهيمنة المطلقة

للتراث العربي القديم الذي سيمثل أرضيتها الصلبة - خصوصاً في المراحل الأولى لتشكيل النهضة العربية - حيث ستأتي نظرياتها المعرفية ومواقفها الفكرية منحازة إلى معارف القدماء، ولغتهم، من هنا واثراً غياب (النزعة النقدية الصارمة)، سيستبدل المشهد الثقافي العربي لحظته الراهنة بمختلف تعقيداتها، تحت ثقل الحضور اللافت للتراث، بزمن الماضي، وقضايا هذا الماضي.

سيتسرب بالفعل إلى الثقافة العربية وبقية أنساقها المعرفية، جملة من العضلات التي ستظل حجر عثر أمام التخلص الشامل من الرجعية والتخلف، حيث ستقف ثنائيات عدة بمضامينها التي أشكلت على القدماء، فارضة أصنافاً من الأخذ والرد في الراهن، يتصدرها هنا ثنائية (العقل) و(النقل)، وأيهما ينبغي أن يتبنى الفكر الراهن وتشريعات الأمة الدينية والقانونية، وعن هذه الثنائية، ستنبثق مشكلات فرعية من: انفصال النص عن الواقع، والأخذ بحرفية النصوص، وسلطة النص الدينية، إذ عن طريق هذه السلطة، سيتم إسكات الاجتهاد والنظر العقلي، ومن خلال مزاجية هذه السلطة بـمـعيار (القياس)، سينتهي الأمر بـ(العقل) و(التفكير العقلي) إلى العزلة التامة والعجز عن الانطلاق.

سلطة النص القديم التي تحققت من خلال اجتهادات بشرية تتراوح بين التعصب للنص وجعله مجالاً صلباً ومرجعية نهائية، يتم الاشتغال من خلالها لفهم الواقع، بل عن طريق تلك السلطة النصية ستحكم السلطة الحاكمة قبضتها على مقاليد الدولة، وتفرض أيديولوجية تخدمها، وبواسطة هذه السلطة المادية يتم قمع المعارضة ويستمر الصوت الواحد واللغة الواحدة عبر العصور.

كغيره من المفكرين والفلاسفة، سيعمد (حسن حنفي) من خلال مشروعه الفكري الضخم إلى الاشتغال على هذه القضايا الفكرية المتداخلة التي ستبلغ أحيانا درجة عالية من التركيب، كاشفا في أثناء ذلك عن كيفية استيعاب الآفاق الخارجية والحاجيات الداخلية لمشروعه الفكري، متبعا ذلك بجرأة الطرح وصرامة المعالجة ونشدان الحلول الممكنة للإشكاليات العالقة. من هنا فقد كان حنفي من أحد الأصوات التي نبهت إلى ضرورة تجديد اللغة من داخل اللغة، على مستوى ألفاظها ومفاهيمها ومعانيها، لتكون قادرة على استيعاب متطلبات الإنسان العربي المعاصر، وقد دعم دعوته التجديدية تلك، بتصور مفصل سيتصدر فاتحة مشروعه الضخم.

إذا كانت هذه الدراسة الموسومة ب(المفهوم وتحجيم السلطة) عند حسن حنفي، فإن المفهوم الذي تقصده، هو الذي تم تجديده وفق ما دعا إليه الفيلسوف حسن حنفي، وصاغ له تعريفا جديدا وأصبح متداولاً، يمكن الوقوف عليه ومعالجة صياغته الجديدة، من هنا ستحاول هذه الدراسة الإجابة على التساؤلات الآتية: هل تجديد مفاهيم اللغة تجديد حتمي للفهم والوعي؟ هل تجديد المفاهيم هو نوع من التحرر للإنسان العربي من لغة قديمة محدودة الآفاق؟ هل هذا التجديد، هو إعادة اعتبار للفكر العقلي وتحجيم للسلطة النصية بأنواعها؟!

(1) واقع المسألة

تجديد اللغة لم يعد من المسائل التي تقبل التأجيل، وبتحقق هذا التجديد سيجد كل منتم إلى اللغة العربية، فرصته لمواكبة عصره واستيعاب

ما استجد من مفاهيمه ومعانيه، فلا تلجئه حاجة الفهم، نظراً لضيق أفق اللغة التقليدية ليطلبها من لغة أجنبية، نتيجة شعور حاد بعجز عربيته.

1-1 حقيقة المفهوم:

يمكن الوقوف على معنى (المفهوم) من خلال قول طه عبد الرحمن «المفهوم ليس هو مجرد المدرك العقلي، وإنما هو المدرك العقلي في تحصيل المتلقي له من اللفظ الملقى به إليه أو قل هو المدرك العقلي الذي يحصله المخاطب من اللفظ الذي تلقاه»⁽¹⁾. بعبارة أخرى، فإن المراد لن يكون اللغة اليومية العادية بألفاظها ومعانيها، بل المقصود هي هذه المفاهيم التي تكتسب نوعاً من الاستخدامات في حقل المعارف الجادة.

من هنا يتم التفريق بين المصطلح اللغوي والمفهوم حيث أن «المصطلح يتكون من عملية وضع يقوم بها دارس فن معين لتوصيل معنى في ذهنه إلى مخاطب من دارسي نفس الفن. أما المفهوم فهو المعاني المختلفة للمصطلح الواحد، حيث يختلف معنا المصطلح وفقاً لنوعية الجمهور المخاطب، وهنا تظهر مشكلات عديدة تتمثل في أن اختلاف جمهور المخاطبين ينشأ عنه اختلافاً في المعنى، وهنا تبرز مشكلة علاقة الوحي بالمفاهيم الشائعة، حيث يختلف مدلول اللفظ عند السلف عنه في الوقت الحاضر»⁽²⁾.

بناء على هذا الاستخدام للمفاهيم ستتسع الدائرة وتمتد خارج العصر

(1) طه عبد الرحمن: فقه الفلسفة، ج2، ط2. المركز الثقافي لتعربي، الدار البيضاء، بيروت - لبنان، 2005، ص64.

(2) عبد الناصر زكي العباسي: ملخصات كتب المعهد الفكرية. دط. مركز الدراسات المعرفية، الزمالك - القاهرة ن1432هـ - 2011م، ص20.

في إطار اللغة الواحدة للثقافة الواحدة، وهذا ما يدعو بالضرورة إلى التدخل لجعل (المفهوم) و(اللفظ للغوي)، يمتلك القدرة على استيعاب المعاني المستحدثة لفائدة الأفكار ومن يتلقى الأفكار، ضمن العصر الواحد، وكيف الحال إذا طال الزمن واختلفت الأعصر؟.

1-2 المفهوم والسلطة:

يقول هيدغر: «اللغة بيت الوجود»، بمعنى أننا أمام أهمية دور اللغة وخطورته في الآن نفسه حيث سيكون هذا الدور ممثلاً في وساطة اللغة بين الذات، والعالم محل الإدراك، من خلال اللغة نفسها، ومنه يتحدد عبرها، معنى للوجود، الذي يثبت هيدغر على خلاف الاعتقاد السائد أن هذا الوجود أكثر اتساعاً. وعليه تتضح ضرورة التمكين للغة عموماً وهنا اللغة العربية خصوصاً وجعلها أكثر ارتباطاً بمستجدات الأفكار ومختلف المدارك قصد تعميق أفكارنا واستيعاب دقائق العصر عن طريق تخليص المفاهيم من ارتباطها بمعان قديمة، وحين سيتعلق الأمر باللغة العربية، ينبغي على الدارسين تجاوز تلك المسلمات التي ارتبطت باللغة العربية، من أمثال كونها (لغة مقدسة) وأنها (لغة الدين)، وأنها لغة (لاتاريخية) وذلك بفعل طريقة الجمع في عصر التدوين القديم، حسب توصيف الجابري حيث ستعبر عن حياة البدو بغرض ضمان معيار (الصفاء)، غير أن ذلك سيؤدي إلى التخلي عن صيرورتها ومنه «فقد نظر العلماء إلى التطور الذي أصاب اللغة العربية «يومئذ كما لو كان ضرباً من الخطأ والانحراف، يجب طرحه وإهماله، ومن ثم أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني للهجرة⁽¹⁾».

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي، ج 1، ط 8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، 2002، ص 84.

كأننا هنا سنواجه معضلة بحجم عدم مواكبة اللغة العربية للمنحى التصاعدي التطوري للمجتمع بل إن الأمر لا يتوقف لدى حد الجمود فحسب، «في اللغة العربية خاصيتان أساسيتان هما: لا تاريخيتها وطبيعتها الحسية»⁽¹⁾ أما الطبيعة الحسية، فقد اكتسبتها العربية بسبب الوعاء البدوي الذي تم اعتماده من قبل العلماء كمرجعية نهائية للمعاجم اللغوية والشواهد النحوية.

يعتبر الجابريين جهة أخرى أن التضخم الذي أصاب المعاجم العربية من كثرة المترادفات مقابل نقص واضح في بعض المعاني، سيرجع بدوره إلى اعتماد هذا الاختيار لجملة من القبائل البدوية حيث ستلتقي لغاتها عند معان بألفاظ مختلفة، في حين أن المناطق الحضرية بقبائلها ومجتمعاتها لم تؤخذ بالاعتبار في عملية جمع اللغة، وبذلك ضاع نصيب من اللغة الحضرية، وتم تفويت فرصة إكساب اللغة معجماً حضارياً هاماً. ومن ناحية أخرى سنجد أن العلماء اللغويين القدماء، اعتمدوا «طريقة لصنع اللغة وتحجيمها في قوالب ثابتة صلبة، لا أمام قواعد لجمع شتاتها وتنظيم حياتها الداخلية مع الحفاظ لها على إمكانية التطور والتجدد (...) لقد حكم القياس بدل السماع، فالكلمات صحيحة لأنها ممكنة وليس لأنها واقعية وهي ممكنة مادام هناك أصل يمكن أن ترد إليه، أو نظير تقاس عليه، وهي ليست واقعية لأن الفرع هنا في الغالب فرض نظري وليس معطى من معطيات الاستقراء والتجربة الاجتماعية»⁽²⁾. حيث ستؤدي تلك الممارسات إلى شكل من العزل

(1) المرجع نفسه، ص 86.

(2) المرجع نفسه، ص 83.

التدريجي للغة، تتحول اللغة الفصيحة بذلك إلى لغة بخاصة لخاصة من النخبة، وما عزلة هذه النخبة عن الجماهير نتيجة لمقدمات تشكلت عبر سنوات طويلة.

إن من نتائج تعامل القدماء مع اللغة، ما عرضه أدونيس، حيث يعتبر، أن «الإيمان المسبق بإعجاز اللغة الشعرية القديمة أدى إلى أن تصبح اللغة مؤسسة مستقلة عن الأشياء قائمة بذاتها»⁽¹⁾. مؤدى ذلك عند أدونيس الانتهاء إلى العزل والشكلية. أما الجابري فقد اعتبر أن كل تلك المظاهر كان مآلها بالغ الخطورة حقا حيث «جمدت اللغة العربية بعدما حنطت، ولكن الحياة الاجتماعية لا تجمد ولا تتحنط»⁽²⁾.

هذه المظاهر السلبية الطارئة على اللغة العربية لدى القدماء، هي التي ستصاحب اللغة لاحقا إلى وقتنا الراهن، والتي ستكون مرتكزا أساسيا للفكر العربي الحديث، ووسيلة الإنسان العربي للتعبير والتواصل، والنتيجة الحتمية، أن تكون المادة الأولية للثقافة. أما استدعاء العصر الحديث هنا، كونه المختبر الذي سيباشر استخدام اللغة العربية لحاجاته الملحة المباشرة منها كالتعليم والتواصل الموسع، والعلاقات الاجتماعية والأنشطة الدينية... وغير المباشرة من جهة ثانية، كأن تكون اللغة مجالا للروح القومية، ومرجعية للهوية وهكذا. يتم بالفعل الاشتغال على هذه اللغة، لتتضح صعوبة تكييفها مع الراهن بل ستم المحاولة تلو الأخرى ويتحقق شيء ما، غير أن الحاجة إلى التحديث ستظل قائمة.

(1) أدونيس: الثابت والمتحول، ج4. ط9 دار الساقي، بيروت لبنان، 2006، 238.

(2) محمد عابد الجابري. مرجع سابق. ص79.

عند هذا الحد، سيقول القائل: عرفت علل اللغة المختلفة من (اللاتاريحية) و (الحسية) و (الجمود) والعزلة... وعرف معها عجز هذه اللغة في التكيف مع كثير من المجالات الراهنة، لكن كيف يتم ربط ذلك كله بالسلطة؟

هنا ستأتي الإجابة أبسط من المتوقع، ذلك أن اللجوء إلى تلك الممارسات في التراث، من نشدان (الصفاء) للغة، ومعاودة الدخول تحت هذا الشعار في الوقت الراهن، خصوصاً من أصحاب الخطاب السلفي. ليتضح بذلك أن شمولية النسق الديني هي السبب الفعلي لتقديس اللغة بذريعة الحفاظ على النص القرآني المقدس، الذي كتب له الحفظ كوشي رباني. بل إن إحاطة اللغة وألفاظها ومفاهيمها بكل تلك الإجراءات، يرجع إلى السلطة الحاكمة، وسلطة النصوص الدينية، التي ستكسب اللغة القديمة نوعاً من السلطة من خلال إلحاق صفة القداسة بها.

في هذا السياق يقول نصر حامد أبو زيد: «إذا كانت شمولية (الدين) أو سيادة سلطة النصوص، هي التي أدت إلى ضمور مفهوم (التراث) ووقوفه عند حدود التراث الديني، فإن آلية توليد (النصوص) هي المسؤولة عن جعل التراث الديني الإطار المرجعي الوحيد للعقل العربي»⁽¹⁾.

عن طريق هذه (الشمولية الدينية)، ستتشكل حالة من التوجه الإيديولوجي الديني، وهي التي ستسعى إلى تكريس أمثال هذه الممارسات (التوليدية للنصوص)، وعليه فإن اللغة والألفاظ التي سترافق تلك النصوص المكررة لن تكون غير هذه اللغة التقليدية بمفاهيمها التي تستمد حيويتها

(1) نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة. ط5. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2006، ص 1 - 20.

وفاعليتها باستمرار من خلال أنواع الارتباطات التي تجمعها بتلك الأنماط النصية، شرحاً أو شرحاً على الشرح. وهكذا.

3-1 حل القضية:

العقل العربي لن تعجزه الحيلة ولن تنقصه الإرادة، ورغم أن ارتفاع الصوت بعدم مساس الشيء تعتقد الأمة بقداسته، وتجتهد السلطة الحاكمة على جعل الخطاب الذي يتبنى (شمولية الدين) يظل مستمرا مادام يتيح لهذه السلطة إمكانية الاستمرار وفرض أساليب الطاعة والإذعان على الجماهير، والقضاء على كل صوت مخالف. بل سيأتي دور الجماعة المتواطئة بحكم العاطفة الدينية، ويجرّكها الانتماء الإيديولوجي الديني، حيث تعتمد إلى توظيف الدين بنوع من الاستخدام الذي يغذيه الحماس الزائد ليلبغ أحيانا درجة من التعصب تتعدّد أثره طبيعة العلاقة مع السلطة الحاكمة التي ستعرف كيفية استغلال أمثال هذه التوجهات، لتحقيق مزيد من التمكن وبسط سلطانها لخدمة أغراضها.

من هنا لم تكن قضية الاقتراب من بعض قضايا التراث، في مطلع النهضة العربية من المسائل التي يستحسن الخوض فيها، فكيف إذا تعلق الشأن بالدعوة إلى الإصلاح أو التجديد؟ إن أمثال تلك الدعوات ستكون تهديدا مباشرا في السلطة السياسية نفسها، ذلك ما سيجعل حرص السلطة على سد منافذ إعادة النظر، أمرا محكوما بيقظة تامة.

إن أمثال تلك الدعاوى في هذه المراحل، بل بالكاد تم تبرير (التطوير) و(الإصلاح)، لما تماس مع بعض شؤون الدين، على اعتباره حركات بريئة من

طرف أصحاب تلك الدعاوى، لأن الخصوم يعتبرون أن تلك الحركات، هي طعن في الدين الإسلامي وكماله.

لقد واجهت تلك الحركات في سعيها إلى التغيير الكثير من العسف، تفاوتت درجات قسوته، خصوصاً إذا تعلق الأمر بتلك القضايا التي تقترب أكثر وأكثر من مركز (النصوص الدينية) ولسوء الحظ فإن اللغة العربية التقليدية ستعدّ أحد تلك الرموز.

لقد تأخرت الدعوة الصريحة إلى التجديد لكنها جاءت أخيراً وخرجت أصوات كثيرة عن صمتها لتدعو صراحة إلى (التجديد) في حقل اللغة ومفاهيمها. تقول نازك الملائكة في هذا الصدد: «نؤمن أعمق إيماناً بالتجديد المبدع ونعتقد أن هذا التجديد لا يتم إلا على أيدي الشعراء والأدباء والنقاد المثقفين الموهوبين. غير هذا كل شيء والعبث بالمقاييس شيء آخر. نحن نرفض بقوة وصرامة أن يبيح شاعر لنفسه أن يلعب بقواعد النحو واللغة لمجرد أن قافية تضايقه أو تفعيلة تضغط عليه»⁽¹⁾. بعبارة أخرى يتضح مضمون هذه الدعوة للتجديد ووعي الباحثة الشاعرة العميق بأن التجديد اللغوي ضروري وينبغي أن يوجه إلى داخل اللغة، ويجب أن يكون هذا التجديد في صالح اللغة.

تجديد اللغة بألفاظها ومفاهيمها أضحى أمراً لا بد منه، لأنه دون هذا التجديد سيتراجع دور الفكر ومعه، سينحصر الوعي وتنصرف الثقافة إلى الأشكال الشعبية البسيطة.

(1) نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر. ط2. مكتبة النهضة، بغداد، 1965. ص296.

(2) صدى المسألة عند حسن حنفي

يحسب المفكر العربي حسن حنفي على الرعيل الذي رفع شعار التجديد، على هذا الأساس سنجد أن مشروعه الفكري الضخم ظل يعرف بوضوح مجال تحركه وحقيقة منطلقاته وطبيعته وسائله ومرام أهدافه، التي ستتنازع في مجملها إلى التجديد.

2-1 التجديد أولاً؛

منذ البداية سيتحدد الموقف الفكري للفيلسوف حسن حنفي بكل بوضوح لا يكتنفه أي لبس، لأجل ذلك كان يردد في مراحل متقدمة ستكون سابقة لإصداراته الفكرية (التراث والتجديد) حيث يقول: «لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي، خطئي أنني لم أطورها إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... (احتفى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص، هذا ما قاله محمود درويش، أي الانتقال من النص إلى الواقع من السلطة إلى العقل...»⁽¹⁾.

إذا كان الموقف المعرفي والاستيعاب المعرفي يتحدد عند المفكر بهذه الدقة فإن واقع التحديات المحدقة، لا تغيب عن المفكر هي الأخرى، «نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة، وما أكثر الإشهاد لـ(قال

(1) محمود وقيدي وآخرون: مقابلة: من بيروت إلى النهضة (مع حسن حنفي). مجلة الثقافة الجديدة، المغرب، السنة 7، العدد 29، 1983، ص 13-14.

الله)، و(قال الرسول) الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ(قال الحاكم) و(قال الزعيم) و(قال الرئيس)، أو الاستشهاد بالأمثال العامية وسير الأبطال»⁽¹⁾. المسألة - إذن - لا تقتصر على ظاهرة سلبية طارئة أو عابرة، بل تخص ظاهرة قديمة متجذرة، شديدة الإحكام شديدة التوسع، إنها مواجهة قناعات راسخة من خلال مواجهة نواتها الصلبة، وهي هنا اللغة بألفاظها ومفاهيمها، كونها أداة الإدراك والتفكير.

بناء على ما تقدم، سينخرط حسن حنفي، ضمن مشروعه الفكري، في عملية تجديد شاملة من خلال مشروعه الموسوم (التراث والتجديد)، ومن قضاياها ذات الأولوية القصوى الاشتغال على (تجديد اللغة) حيث يقول في هذا الصدد: «لقد فرض كل فكر جديد لغته وبدأت كل حركة جديدة بتجديد اللغة أولاً، إذ يحدث أحياناً عندما تتطور الحضارة وتمتد وتتسع معانيها أن تضيق القديمة الخاصة التي لم تعد قادرة على إيصال أكبر قدر ممكن من المعاني لأكثر عدد ممكن من الناس فتنشأ حركة تجديد لغوية وتسقط فيها الحضارة لغتها القديمة الخاصة وتضع لغة جديدة أكثر قدرة على التعبير»⁽²⁾، تتضح هنا، الأهمية القصوى لتجديد اللغة الذي يكون سبباً مباشراً في رسم معالم جديدة لفكر جديد ويكون كذلك سبباً في إعطاء ملمح جديد لحضارة متميزة.

أما حقيقة هذا التغيير اللغوي المنشود، فستكون مجالاتها كما يحددها

(1) المرجع نفسه، ص3.

(2) حسن حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم. ط5. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2002. ص109.

حسن حنفي، على النحو الآتي، حيث «يحدث التجديد بعدة طرق، بعضها خاص باللغة، والبعض الآخر خاص بالمعاني والبعض الثالث خاص بالأشياء ذاتها طبقاً لأبعاد الفكر الثلاث: اللفظ، والمعنى، والشيء»⁽¹⁾.

التجديد اللغوي - إذن - كما يناقشه حسن حنفي، يظل أصيلاً من خلال تعلقه بحركة تلقائية تتسم بالهدوء والدراسة التامة بدقائق اللغة، إضافة إلى هذه الحركة التجديدية التي تنبع من داخل اللغة ولا تكون مشوهة من خلال استخدام تراكيب دخيلة على العربية، تشوه جمالها.

2-2 مفهوم النص:

سنحاول هنا الوقوف على عينة من المفاهيم التي ستكون رائجة الاستخدام في الثقافة المعاصرة واسعة الانتشار والتداول تتقاطعها عدة حقول معرفية، عامدين بذلك إلى تتبع ملامح التجديد انطلاقاً من إعادة التعريف التي ستحدد معها حاجة العقل وأولويات الاستخدام.

يتصدر تلك المفاهيم، (مفهوم النص)، لما له من ارتباط بالتراث القديم، وما أصبح له من أدوار مركزية في الوقت الراهن، ومع هذا المفهوم سنقف على (لفظة)، استخدمها التراث الفقهي وفق معنى محدد شديد الشعب سيتطلب استحضار المعطيات الداخلية والخارجية لإدراك المعنى أو المغزى المنصوص عليه، بل إن مكانة (النص الديني) كانت هيمنتها لا تفتأ في تصاعد مستمر مقارنة بزمان نزول الوحي، وأصبحت المنظومة المعرفية لا تفكر إلا من خلال النص وحرفية هذا النص، وتم إسكات المعتزلة كحركة معارضة

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق. ص 109.

وأشابهها فقط لأنها قدمت العقل، لقد أصبح (النص الديني)، سلطة لا ينبغي التفكير إلا بواسطتها .

يتحدد مفهوم النص عند حسن حنفي، بقوله: «النص صورة بلا مضمون، روح بلا جسد، والقراءة هي التي تعطيه مضمونا وجسدا، تجعله يضم هذا الفرد أو هذه المجموعة، هذه الأمة البشرية جمعاء. القراءة هي التي تحدد مضمون الخطاب وتشير إلى من يتوجه إليهم النص»⁽¹⁾.

مادامت الأولوية هنا، للواقع، والعقل، فإن المفهوم يحاول أن يعطي أكبر قدر لهذه القيم دون السكون إلى سلطة النص، هو نوع من الدخول في تبادل مواقع على مستوى النظرية المعرفية، كما أسلفنا الإشارة، وفق رأي حسن حنفي، حيث يكون التوجه الجديد انطلاقا من تجاوز سلطة النص إلى فاعلية العقل، ومن شمولية الدين، إلى فهم متخصص يتأسس من خلال الواقع.

أما جابر عصفور صاحب النزعة البنيوية، فيعتبر أن «هذا الفهم للنص تدمير لتاريخيته ونفي لوجوده المستقل عن حضور قارئه، واستبدال للتاريخ القارئ بتاريخ المقروء على نحو يزيّف الوعي بكلا التاريخين. من المؤكد أن النص لا يمكن أن يتصف بالثبات أو ينحصر في مدلول واحد جامد. إنه نص موجود في العالم، فيما يقول ادوارد سعيد. ولأنه كذلك فمن المنطقي أن يعاد إنتاجه دلاليا لصالح العالم الذي كتبه أو العالم الذي يقوم بقراءته...»⁽²⁾.

(1) حسن حنفي: مقال: قراءة النص. مجلة القراءة المقارنة، العدد 8، القاهرة، ربيع 1988. ص 15.

(2) جابر عصفور: مقال: قراءة التراث النقدي. كتاب ندوة النادي الثقافي والأدبي جدة، المملكة العربية السعودية، ص 168.

الواضح أن حسن حنفي سيكون أقرب إلى تعريف ميشال فوكو الذي ناقش حقيقة (السلطة والمعرفة). ولو كان حنفي يقصد إهدار حقيقة النص، بدل تجاوز سلطة هذا النص، لما جعل منه (الروح) القائمة.

3-2 مفهوم القراءة:

أما مفهوم (القراءة)، سيستمد حسن حنفي بصورة كاملة من السياق الثقافي الغربي الذي توصل إليه بعد أن احتل القارئ موقع الصدارة في عملية إنتاج معاني النص، والثقافة العربية التي تهدف إلى التجديد صار يعينها الارتباط بالواقع، عن طريق الإبداع من خلال هذا الواقع، ذلك أن الخط الفاصل بين المناهج التقليدية ونظيرتها المعاصرة سيبدو جلياً، ذلك أن «العيب الرئيسي في المناهج التقليدية في التفسير هو اعتبار النصوص مكتفية بذاتها مغلقة على نفسها، لا تحتاج إلى واقع تشير إليه وبالتالي تقع في الحرفية والقطعية والشيئية»⁽¹⁾. أدى ذلك بالفعل إلى انفصال النص عن الواقع، بل إن تلك النصوص ستقرأ بمعزل عن الزمان والمكان ولأنها ستفقد الكثير من فاعليتها خارج سياقها سيتراجع دورها خصوصاً إذا تم فهمها وفق حدود حرفيتها.

لأجل تجاوز (القراءة التفسيرية) المذعنة لحرفية النص، الواقعة تحت سلطة هذا النص الديني الذي تأسس حول (النص القرآني والسنة الصحيحة)، من خلال اجتهادات القدماء، وفق ما كان يخدم عصرهم وواقعهم. بل ستنشأ نصوص حاجبة للنص الأصلي، سيتم الأخذ بها دون نظر

(1) حسن حنفي، مقال: قراءة النص. مرجع سابق. ص 19..

يذكر، ليكون هذا الموروث النصي بسلطته، مجال اشتغال العقل لا يتخطاها، لفهم قضايا الواقع بمختلف تعقيداتها .

في ظل هذه المعطيات التي تركز للتبعية والجمود، والبقاء تحت سلطة النص، يأتي مفهوم القراءة ليبرز مساحة معتبرة لفاعلية القراء والتمكين لدور العقل والذوق، حيث يعرف حسن حنفي القراءة هنا، على أنها «خلق جديد للنص واكتشاف لمكونات فيه ربما لم تكن مقصودة في نشأته الأولى»⁽¹⁾. بعبارة أخرى، فإن حنفي لا يلغي النص إنما يحاول إسقاط، سلطة النص، والتمكين لإعمال العقل، بناء على حاجيات الواقع ولهذه الصورة مثلتها في التراث العربي من خلال (المعتزلة) بتقديم أدلة الوجوب لإثبات التوحيد، ثم أدلة الاختيار لإثبات العدل، وذلك على أدلة (المواضعة) و(المقصدية)، التي تختص بالنص، أي جعل العقل أولاً، يليه النقل ثانياً.

حقيقة التجديد التي سترافق مفهوم (القراءة) عند حسن حنفي، لا تختص بنص دون غيره كأن يكون قراءة النص الديني والاشتغال على الحياة الدينية بل ستحاول توجيه حركة القراءة لخدمة الإبداع في مختلف الحقول المعرفية من اجتماع وتاريخ وأدب وقانون وفلسفة... إنه نوع من الاستنهاض الشامل، والدعوة إلى المبادرة بعيداً عن التقيد بحرفية النصوص، أو بمضامين تلك النصوص التي طالما تحولت إلى عملية (توليد) و(إعادة إنتاج).

4-2 مفهوم الخطاب:

بما أن (الخطاب) شكل كل هذا الحضور في قراءة الكثرة من المثقفين

(1) حسن حنفي، مقال: قراءة النص ن مرجع سابق، ص16..

العرب الحديثين، ستتعالى الأصوات لنفض الغبار على واقع الخطاب العربي قصد إعادة تأهيله وتكييفه مع حاجيات الوعي الجديد، بحيث يصبح مجالا يعبر من خلاله الإنسان العربي عن ذاته وامتداد وعيه وفق ما تقتضيه قيمه الجديدة انطلاقا من واقعه الجديد واستيعابه لمحيطه العالمي، هذا الخطاب هو الذي سيعبر عن حقيقة هذا الإنسان العربي الجديد، متجاوزا بذلك عزلته التي فرضتها عليه بعض الثنائيات الموروثة التي ظلت تشكل عماد خطابه كما هو الشأن مع ثنائية، دار الحرب ودار السلام. من هنا سنجد بعض المفكرين يلح على ضرورة «التفكير في كيفية إعادة صياغة الخطاب الإسلامي المعاصر ليكون أولا وأخيرا إنسانيا بل والتفكير بجدية تتعدى الخطب والمواظب الإمثالية وتتجاوز الاتهامات الجاهزة»⁽¹⁾.

الغاية المنشودة عند حسن حنفي من خلال تجديد مفهوم (الخطاب)، هي اخراج الخطاب العربي من حالته، التي طغت عليها الكثير من الثنائيات الموروثة، المدعومة بتوجيهات نصية، بل لا يكاد هذا الخطاب أن يستجيب لمعطيات الواقع ومقتضيات العصر، والأمر لا يقتصر على الخطاب الديني القائم على الموروث التقليدي بل سيشمل خطابا معارضا، طالما قدم نفسه بديلا مغايرا له أدواته، بيد أن حسن حنفي يبصر الخلل في كلا الخطابين، حيث يرى أن «الناس تعودوا على خطابين. الأول: خطاب ديني يعتمد على النصوص وتفسيرها خارج الزمان والمكان كانت نصوص عقائدية شعائرية، أو نصوصا تتعلق بأمور الآخرة وظيفتها الترويح عن النفس وتبخير الأزمات

(1) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر. ط 1. دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، 2004. ص 11.

والتعويض الروحي، والانتقال من هذا العالم البائس الشقي إلى عالم آخر، عالم السعادة والنعيم. وهو الخطاب السائد في معظم خطب الجمعة والبرامج الدينية... والثاني: خطاب اجتماعي علمي يحلل الواقع الاجتماعي الإحصائي بدعوى الالتزام بالموضوعية وإعطاء الحقائق على الأرض كما هي... وهو ما يستحيل أيضاً في العلوم الاجتماعية. فكل تحليل كمي له قراءة كيفية. وكل واقع له رؤية. فالواقع متغير ومتحرك ومتطور ينتقل من مرحلة إلى مرحلة فالعلم الاجتماعي يرصد مسار التغير الاجتماعي إلى الوراء لا إلى الأمام. وهو ما يسمى بمعارك التخلف والتقدم. الخطاب الأول نص دون واقع والخطاب الثاني واقع دون نص»⁽¹⁾.

عند هذا الحد، يحقق مفهوم (الخطاب)، بتجاوز سلطة النص والانخراط في الواقع لا بالدوبان في هذا الواقع من خلال العمل على فهم الظواهر، وتجاوز الإشكاليات السائدة أو الطارئة، وإثبات فاعلية الإنسان في أوسع نطاق ممكن.

خاتمة

تحجيم السلطة الذي تحقق من خلال هذه المفاهيم التي تمت إعادة صياغتها استجابة لدعوى التجديد، ستتمثل - على الأقل ضمن الإطار النظري - في تمكين الإنسان العربي المعاصر، من أن ينتقل من مجال نظرية معرفية نصية، تفرض عليه منطقاً من الوصاية، إلى مجال نظرية معرفية عقلية، تسقط كل

(1) حسن حنفي: الوحي والواقع. ط 1. مركز الناقد الثقافي، دمشق - سورية، 2010.

أشكال الوصاية البغيضة، وتعيد إليه عافية ذاته، مخلصه إرادته العقلية من سلطة النصوص، والدخول به في حوار مع هذه النصوص، التي لن يكون لها بعد الآن أن تصادر حريته الفكرية أو تضايقها. إنه فجر جديد يصنعه وعي وفهم جديد، انطلاقاً من الواقع الحي واستجابة لمعطياته. إنها مرحلة جديدة للغة ومفاهيم جديدة وتحرر يبشر بأفق ابداعي مرتقب.

الفصل السادس

فلسفة الفعل والمقاومة

عند حسن حنفي⁽¹⁾

أولاً: سؤال المقاومة والفعل في الفكر العربي المعاصر

المقاومة معناها: أن تقول لا، معناها الرفض، معناها المعارضة والمناهضة، معناها التمرد على..، معناها الاحتجاج ضد... هي إذن شكل من أشكال العصيان والثورة.

وقد تأخذ المقاومة شكل الفعل العسكري (مقاومة مسلحة) أو الفعل السياسي (معارضة سياسية) أو الفعل الروحي كما في التصوف (مقاومة سلبية)، أو الفعل الثقافي (مقاومة ثقافية) كما في أدب المقاومة (مثلاً روايات كافكا، وشعر محمود درويش، ومفدي زكريا...) وفي العلم (مثلاً، نظريات غاليلي الكونية ومقاومتها للتصورات الدينية المسيحية عن الكون..) وفي الفن (بيكاسو مثلاً)، وفي الفلسفة (الماركسية، اليسار الهيجلي،...) إلخ.

(1) بقلم: د. الشريف طاووا، أستاذ محاضر، وباحث في الفلسفة بجامعة خنشلة، الجزائر.

وتاريخ الأمة العربية حافل بالمقاومات قديما وحديثا، وهو ما يتجلى في أشكال الكفاح والنضال والاحتجاج والتمرد ضد قوى القهر والاستبداد والطغيان الداخلي، وقوى الاحتلال الخارجي، وضد كل العوامل التي تسببت في تخلفنا وانحطاطنا.

والمقاومة في عالمنا العربي حق مشروع، بل هي واجب، بالنظر إلى أوضاعنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية والثقافية التي تعيق تحررنا ونهضتنا وتقدمنا الحضاري. هذا، وقد باءت المقاومات التي عرفت بها بلادنا العربية في العصر الحديث بالفشل أو لنقل أنها لم تحقق الغاية المرجوة منها، حتى وإن حققت بعض النجاحات والانتصارات على بعض المستويات والأصعدة، كما يظهر في بعض الثورات العربية ضد الاحتلال الأجنبي، والتي نجحت في طرد المحتل وتحرير الأرض ولكنها لم تنجح في التحرر من التبعية الاقتصادية له، ومن الغزو الثقافي والفكري الذي ظل يمارسه عليها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى افتقار هذه المقاومات إلى نظريات ورؤى فلسفية تؤطرها وتوجهها وتستمد منها مرجعيتها الفكرية، إذ لم ينخرط الفلاسفة والمفكرون العرب بشكل مباشر في فعل المقاومة إلا نادرا. ولعل «حسن حنفي» (1935 - ؟) يشكل استثناء بين أقرانه من المفكرين والفلاسفة العرب، وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن مشروعه الفكري الموسوم بـ «التراث والتجديد» يندرج في إطار فعل المقاومة الثقافية إجمالا، والفلسفية تحديدا، كما سيأتي بيانه لاحقا.

ورغم أن ثمة مشاريع فكرية أخرى يمكن اعتبارها بشكل أو بآخر مشاريع للمقاومة الثقافية والفكرية، من حيث أنها أرادت مقاومة أسباب

الانحطاط والتخلف فكريا، فالتجته لأجل ذلك نحو إصلاح الفكر (محمد عبده)، ونحو تشخيص مشكلات الحضارة وعلاجها (مالك بن نبي)، ونحو تجديد العقل العربي (زكي نجيب محمود)، ونحو نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري)، ونحو نقد العقل الإسلامي (محمد أركون)، ونحو تجديد العمل الديني (طه عبد الرحمن)، ونحو تثوير التراث (طيب تيزيني)، ونحو نقد الفكر الديني (نصر حامد أبو زيد، صادق جلال العظم)، ونحو نقد التراث (علي أومليل)، ونحو تحديث العقل العربي (عبد الله العروي)... إلا أن مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» ينفرد عن مشاريع هؤلاء المفكرين بجملة من الخصائص والمميزات تجعلنا لا نتردد في وصفه بـ «فيلسوف الفعل والمقاومة الأول» في الفكر العربي المعاصر، وذلك باعتباره المفكر الوحيد، في تقديرنا، من جملة هؤلاء من جعل من المقاومة فعلا فلسفيا أو مشروعا فلسفيا، وجعل منها موضوعا مستقلا للتأمل والنظر الفلسفي، وحاول أن يؤسس للمقاومة فلسفيا، وأن يوحد بين الفكر والممارسة، بين النظر والفعل، فلا معنى ولا قيمة للفكر والنظر الفلسفي عنده إذا لم يتحول إلى فعل (براكسيس)، فكان بذلك خير من وعى فعل المقاومة فلسفيا، بل وانخرط فيها (المقاومة) والتزم بها بشكل مباشر، سواء تعلق الأمر بالمقاومة الفكرية والثقافية من خلال مشروعه الفكري «التراث والتجديد»، وكذلك من خلال لاهوت التحرير (اليسار الإسلامي) الذي نظر له والتزم به، أو من خلال فعل المقاومة السياسية على نحو ما يظهر في انخراطه في حزب «التجمع الوطني التقدمي الوحدوي» المعارض أو من خلال دعمه للمقاومة المسلحة في فلسطين ضد الاحتلال الصهيوني الغاصب، والتي جعلها قضية أساسية له باعتبارها قضية قومية، وليست قضية فلسطين وحدها.

ولعل مسحاً وإطلالة على مدونة «حنفي» تجعلنا نتأكد من صحة ما ذهبنا إليه. فكتابه الموسوم بـ «فشته فيلسوف المقاومة» هو بمثابة تأسيس وتنظير فلسفي للمقاومة والفعل في فكرنا العربي المعاصر، وهو محاولة رائدة في هذا المجال، بحيث أن «فشته»⁽¹⁾ في هذا الكتاب لم يكن سوى المرأة التي يرى فيها «حنفي» صورته، فلم يكن عرض «حنفي» لفلسفة «فشته» في المقاومة في هذا الكتاب سوى عرضاً لفلسفة «حنفي» ذاتها، فاستحق منا لذلك لقب «فشته الفكر العربي المعاصر»، يقول حنفي: «وما زال فشته يمثل بالنسبة لي الفيلسوف الأمثل في الوطن المحتل، وما تزال عباراته تصدع في نفسي: «الأنا تضع نفسها حين تقاوم»»⁽²⁾. ويبين حنفي أن معرفته بـ «فشته» تعود إلى سن مبكرة، ويوضح ذلك بقوله: «أول ما سمعته عنه [عن فشته] وأنا طالب في السنة الثالثة في قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام 1955 من أستاذنا عثمان أمين... وكأني أسمع نفسي، وأجد روحي، وأرى مستقبلي... وكأني ولدت فشتياً ظاهراتياً»⁽³⁾.

فإذن، يمكن القول بأن اختيار حنفي لـ «فشته» موضوعاً لدراسته في هذا الكتاب هو اختيار له ما يبرره، فلم تكن مجرد دراسة فلسفية لشخصية فلسفية غربية، فقد وجد «حنفي» روحه في «فشته»، وأن تأثره به إنما يكمن في ما تميز به هذا الأخير من مقاومة فلسفية، ومن روح قومية على نحو ما

(1) يوهان غوتلب فيشته أو فخته (1762-1814) فيلسوف ألماني، من أبرز أعلام الفلسفة المثالية الألمانية، ويعد من منظري القومية الألمانية، كما يشهد بذلك كتابه: «نداءات إلى الأمة الألمانية».

(2) حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص 05

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتجلى في كتابه «نداءات إلى الأمة الألمانية» الذي اطلع عليه «حنفي» مترجما إلى الفرنسية عام 1955⁽¹⁾، ويؤكد حنفي بأنه ألف كتابه «فشته فيلسوف المقاومة» في سياق المقاومة الفلسطينية للاحتلال الصهيوني، وقد أهدى كتابه هذا للمقاومة الفلسطينية في عامها الأول (29/09/2000 - 29/09/2001)، وكأنه بذلك أراد أن يساهم في هذه المقاومة المسلحة بفكره من خلال عرض فلسفة «فشته»، حيث يقول في ذلك: «كان من المقرر أن يصدر هذا الكتاب عام 1988 بمناسبة الذكرى العاشرة لاتفاقية كامب ديفيد ومعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية، ثورة أطفال الحجارة... والآن يصدر الكتاب مؤخرا بما يفوق العشرين عاما، وما زالت الأرض محتلة، ومشاريع التسوية على وشك الوصول إلى طريق مسدود...»⁽²⁾. وهكذا، يمكن القول بأن المقاومة في فكر حنفي قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالقضية الفلسطينية، فقد اعتبر هذه القضية هي قضيته الأولى في النضال والكفاح، باعتبار فلسطين أرضا عربية محتلة أو هي آخر بقايا الاستعمار في العصر الحديث، فكانت «الأرض» مفهوما مركزيا في فكر حنفي، وقد ارتبط هذا المفهوم عنده بأرض فلسطين كما يظهر من تفسيراته للفظ الأرض في القرآن⁽³⁾ (*).

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) حول هذا الموضوع ينظر دراستنا: هرمينوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الإسلامي (حسن حنفي أمودجا)، المنشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بتاريخ 27 يونيو 2015. [http:// www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

(*) يقول حنفي بمناسبة تفسيره للفظ الأرض في القرآن: "لقد ظل الصليبيون قرنين ونصف في أوطاننا. وإسرائيل مزروعة في الأرض منذ ستة عقود... إعداد الأمة =

وإذا كان «حنفي» قد تأثر بـ «فشته» في فلسفة الفعل والمقاومة، فإن هذا لا يعدم وجود مرجعيات فلسفية أخرى له، ويمكن أن نذكر هنا على وجه الخصوص فلسفات هيجل وماركس وفلسفة النفي عند ماركوز، ولاهوت التحرير (الأب غوتيرز، وغيره)، وفلسفة الفعل إجمالاً. فكل من هؤلاء تأثروا في فلسفة المقاومة والفعل عند حنفي، ولكن بدرجات ونسب متفاوتة، بحيث يأتي «فشته» في مقدمة هؤلاء، وذلك بشهادة «حنفي» نفسه، كما سبق وأن ذكرنا. غير أن فلسفة الفعل والمقاومة عند «حنفي» لها خصائصها وخصوصياتها التي تميزها مع ذلك عن فلسفة «فخته»، لاعتبارات تتعلق بالسياقات التاريخية والفكرية لكل منهما، وهو ما سنحاول رصده فيما يلي.

ثانياً: مركزية خطاب المقاومة والفعل في فكر حسن حنفي

لن يكن «حسن حنفي»، كما أشرنا سابقاً، المفكر الوحيد من بين أعلام الفكر العربي من اهتم بفعل المقاومة، وتحديدًا المقاومة في صورتها الثقافية والفكرية، غير أن ما يميزه عن هؤلاء هو أن فكرة المقاومة تشكل بؤرة تفكيره الفلسفي، فهي فكرة مركزية ومحورية وليست بالفكرة الهامشية

= بالثقافة السياسية جزء من الإعداد للمعركة، ليس عن طريق حماسيات إدارات التوجيه المعنوي بل بإعادة تأسيس العقيدة على الأرض. فالأرض جزء من الألوهية (إله السماوات والأرض)، (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). على هذا النحو يستطيع المفكر العربي أن يساهم في صمود سوريا وحزب الله وإيران، ليس فقط بالجهاد المسلح المتهم بالعنف والإرهاب، بل عن طريق إعادة بناء الموروث القديم، وجعل الأرض محور العقيدة وبؤرة الثقافة السياسية». حنفي، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق، ط1، 2010، ص84.

أو العارضة، ويمكن أن نفسر ذلك بكون أن فلسفة حنفي هي فلسفة فعل بامتياز، يؤشر على ذلك قوله: «لا قيمة لفكر نظري خالص، خارج الزمان والمكان، لا يحقق هدفاً، ولا يتجه نحو غاية. لذلك جعل بعض الفلاسفة القدماء مثل هيراقليطس وديمقريطس والكرامية، والمحدثين مثل هيجل وفخته وشلنغ، وماركس، الفكر والواقع شيئاً واحداً»⁽¹⁾، فهو إذن يسير على خطى فلسفات الفعل، تلك التي وحدت بين الفكر والممارسة، بين النظر والعمل، هذا إذا لم تكن تعطي الأولوية للفعل على النظر، فلا قيمة للفكر بمعزل عن الممارسة، وهو ما لخصته عبارة ماركس الشهيرة: «ليس المهم فهم (تفسير) العالم، بل المطلوب تغييره».

ومن هذا المنطلق الفلسفي، فقد جعل حنفي من المقاومة الفكرية أو الثقافية أولوية بالنسبة إليه، وكان دافعه إلى ذلك الواقع العربي وما يتميز به من وضع حضاري مأزوم، فحنفي ينطلق في التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة من الواقع لا من تأملات فلسفية مجردة، بحكم أن فلسفته هي فلسفة فعل تروم التغيير لا التنظير. فمن جهة، هناك أرض عربية محتلة هي أرض فلسطين التي تنتهك سيادتها وتغتصب حقوق شعبها الذي هو جزء من الأمة العربية، ومن جهة أخرى، هناك عجز عربي على مستوى الحكام والمحكومين على السواء لمقاومة هذا الاحتلال، فلم يبق، كما يقول، إلا الانتفاضة الفلسطينية

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، أعمال الندوة الفلسفة السادسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2007، ص 11 وأيضاً: حنفي: أولوية العمل على النظر، ضمن حنفي وأبو يعرب المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1، 2003، ص 147.

وحدها من يحاول مقاومة هذا الاحتلال، ولكن بوسائل بسيطة كالنجارة، وقد عبر «حنفي» عن عميق حسرتة إزاء هذا الوضع (بوصفه مفكراً قومياً يسارياً)، إذ يقول في ذلك: «في هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربي بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين (22 بالمائة) أمام عيونهم كما ضاع الباقي (78 بالمائة) في 1948، وبالتالي تضيع فلسطين كلها في قلب العالم الإسلامي وفي عاصمتها القدس»⁽¹⁾.

وانطلاقاً من هذا الوضع، يؤكد «حنفي» أن فعل المقاومة ينبغي أن تكون له الأولوية في الثقافة العربية، وفي الفكر العربي تحديداً، وذلك بعد حالة العجز العام عن المقاومة المسلحة التي نلاحظها عند الحكام والمحكومين، فالفكر الثوري أو الفكر المقاوم يمكن أن يكون سلاحاً بديلاً بيد المفكر العربي الذي هو مطالب بالآيستسلم لحالة العجز التي أصابت الجميع، فهو مطالب بأن يحاول المقاومة، وأن يبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، ولاهوت المقاومة، في وقت عزت فيه المقاومة بالسلاح الفعلي⁽²⁾. فالمفكر يمكن، كما يقول حنفي، أن يكون مع المقاومة «هذا البصيص من الضوء في ظلام السكوت الرهيب الذي يبيده عن بعد، الرأي العام العربي، والشهداء، وصباح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن العالم بين يديه، وأنه يستطيع تحقيق مدينته الفاضلة، ملكوت السماوات على الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن. ألم يرد في

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، مصدر سابق، ص 23.

(2) المصدر نفسه، ص 24.

تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟»⁽¹⁾. وهكذا، يبدو حديث حنفي عن دور المثقف والمفكر في المقاومة حديثاً مشوباً بالتفاؤل، فهو حديث المفكر الإيديولوجي الذي يعتقد أن بإمكانه تغيير العالم بفكره، عملاً بنصيحة ماركس: «ليس المطلوب تفسير العالم، بل تغييره»، وعملاً أيضاً بما جاء في القرآن والسنة من نصوص، كقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» (سورة الصف)، وغيرها من النصوص التي وجد فيها حنفي دعوة صريحة إلى الفعل وإلى المقاومة، ويظهر من نصوص حنفي وخطابه الفلسفي في الفعل والمقاومة نوعاً من التفكير الطوباوي الذي يحلم ببناء مدن فاضلة تسودها الحرية والمساواة والعدالة، ولهذا الغاية قام مشروعه الفكري الموسوم بلاهوت التحرير أو اليسار الإسلامي، أقول طوباوي لأن الواقع العربي لا يسند هذا التفكير ولا يؤيده في كثير من الأحيان، فلم يحدث أن رأينا في فكرنا العربي القديم أو الحديث هذا الدور للمفكرين، فمعظم حركات المقاومة كانت مسلحة، ولم نر مقاومات فكرية أو ثقافية في مستوى المقاومات المسلحة التي كانت في معظمها شعبية وليست نخوية، بحيث لا يظهر دور المفكر النخبوي إلا لاحقاً، ليركب القطار لا ليقوده، وليمشي مع التيار لا ضده، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأن المفكر العربي كان في كثير من الأحيان إلى جانب جبهة المساندة لا جبهة المقاومة والممانعة، جبهة اليمين لا جبهة اليسار، حدث ذلك قديماً مع بعض علماء الكلام ممن حولوا علم أصول الدين إلى إيديولوجيا لتبرير أفعال السلطة وممارساتها على ما فيها من استبداد وقهر وظلم، ومع بعض

(1) نفسه، الصفحة نفسها.

المفكرين المعاصرين ممن جعلوا الفكر في خدمة السلطة وممارساتها. وممن كان موقفهم استسلامي انهزامي أو لامبال، وكأن الأمر لا يعنيه.

لكن، وبرغم ذلك، لا يمكن أن نضع جميع المفكرين العرب في خانة واحدة، فمنهم بدون شك، من حمل هم المقاومة الثقافية والفكرية فوقف في صف اليسار، ولا شك أن «حسن حنفي» معدود في زمرة مفكري اليسار في الفكر العربي المعاصر، كيف لا؟ وهو أحد منظري اليسار الإسلامي، ولاهوت التحرير، ونحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن مشروعه الفكري الموسوم بـ «التراث والتجديد» يندرج ضمن فلسفة الفعل والمقاومة، بحيث يمكن اعتباره محاولة فلسفية جريئة لتأسيس ثقافة المقاومة على أساس فلسفي. وهو أمر نحسبه قد انفرد به وتفرد به عن المشاريع الفكرية العربية الأخرى، ما جعلنا نصفه بـ «فيلسوف المقاومة والفعل» في الفكر العربي المعاصر. فأين تتجلى فلسفة المقاومة والفعل في «مشروع التراث والتجديد» ياترى؟

ثالثاً: التراث والتجديد بوصفه مشروعاً للمقاومة الفكرية

يأتي مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، على غرار مشاريع الإصلاح والنهوض في فكرنا العربي المعاصر في ظل هزيمتنا الحضارية التي أخرجتنا من مسار التاريخ ودائرة الحضارة، والتي تتجلى في تخلفنا وانحطاطنا على جميع المستويات والأصعدة المعرفية والسياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، ومن ثمة، فهو محاولة لمجاوزة هذه الهزيمة ومقاومة أسبابها، قصد إعادة إحياء الحضارة الإسلامية من جديد أو بالأحرى إعادة الأمة إلى مسار التاريخ والحضارة، والمقاومة هاهنا تأخذ صبغة فكرية، فلسفية،

ثقافية، باعتبارها الوسيلة المتاحة أمامه. إلى ذلك، يمكن القول بأن مشروع التراث والتجديد هو مشروع للمقاومة الثقافية والفلسفية بامتياز، مشروع يتخذ من التراث وسيلة ومن التجديد غاية، التراث بوصفه رصيда أو مخزونا تاريخيا حضاريا، والتجديد بوصفه إحياء لموروثنا الثقافي أو إعادة بناء للماضي في الحاضر. بيت القصيد هاهنا يكمن في إعادة البناء، أو بالأحرى في الإحياء والتجديد، الذي لا يزيد في الحقيقة، إذا ما تصفحنا مضمونه في مشروع حنفي، عن كونه تثوير لثقافتنا الموروثة، أو بالأحرى تحويل موروثنا الثقافي من ثقافة خمول واستكانة وقابلية للاستبداد والهزيمة إلى ثقافة للمقاومة والمجاهدة والمناهضة والرفض، وهو ما يبرر قولنا أن مشروعه لا يعدو أن يكون مشروعا للمقاومة الثقافية. وهنا يأتي السؤال: إذا كان حنفي يريد التأسيس لثقافة مقاومة في واقعنا العربي المعاصر بتحدياته المختلفة التي تعيق تطويره والنهوض به، فما الذي يبرر التوسل بالتراث؟ بعبارة أخرى: ما المسوغ للعودة إلى التراث في هذا المشروع؟ أوليس التراث نفسه يشكل عائقا لنهضتنا وعبئا يثقل كاهلا كما يرى البعض؟ أم أن التراث يمكن أن يكون منطلقا لتأسيس ثقافة المقاومة، بحيث يمكن أن نعثر على جمر داخل هذا الرماد لنبعث منه نارا؟

إذا كان حنفي ينطلق في مشروعه «التراث والتجديد» من التراث، فإن ما يبرر ذلك حسبه، هو أن التراث «ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته... [بل هو] في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير»⁽¹⁾. أي أن هذا التراث لا يزال

(1) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، التراث والتجديد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 3، 1987، ص 13.

له أثره في نفوس جماهير الأمة ووعيتها في وقتنا الحاضر، ومن ثمة، فإن قضية دراسة التراث الماضي ليست قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان، ولا يزار إلا في المتاحف، ولا ينقب عنه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية. مازال التراث القديم - كما يقول حنفي - بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مدحا، أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجده فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني⁽¹⁾.

يتبين لنا من هنا أن عودة حنفي إلى التراث هي عودة مبررة، فهو لا يعود إليه تقديسا له، ولا حيننا إليه كما يفعل البعض، بل لأن هذا التراث مازال له مفعوله في الواقع العربي المعاصر بما له من تأثير في نفوسنا ووعينا، فالقيم القديمة التي حواها التراث هي جزء من هذا الواقع، ويدل حنفي على ذلك ببعض الأمثلة والشواهد الحية من واقعنا المعاصر، فنحن مثلا ننن تحت عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر الموروثة عن السلف، فنفسر هزائنا بأنها قضاء وقدر لا راد له أو بعبارة حنفي «لا يغني حذر من قدر»، كما أننا نلحق عقولنا بالنصوص في الغالب، ونقع في التأويلات، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خائعين، ضعفاء أو خائفين ثم ننتقي من التراث ما يدعم هذا الوضع⁽²⁾. كقول أحد الشعراء في مخاطبة أحد حكام بني أمية:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

(1) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

وقولهم: ستون سنة مع إمام جائر خير من ليلة بدون إمام، أو قول بعضهم اتقوا الفتنة إنها أشد من القتل.

ونحن، كما يقول حنفي، مازلنا نعيش التصور الثنائي للعالم كما ورثناه من الكندي، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية. كما أننا نسلك في واقعنا المعاصر طبقاً للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه عن الفارابي خاصة في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكاظم والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم إما الطاعة والولاء وإما السجن والعقاب. ومن الأمثلة التي يستشهد بها حنفي على أثر التراث في سلوكنا ونفوسنا ووعينا الاجتماعي والفردية، هو ذلك الخلط بين العقل والوجدان (الانفعال) الذي يميز فكرنا المعاصر، بحيث أننا في كثير من الأحيان نخطب ونظن أننا نفكر، ونفعل ونظن أننا نفعل، ومصدر هذا الخلط يعود إلى ثقافتنا الموروثة، فالعقل في تراثنا القديم وما ورثناه من السلف مهمته تبرير الدين، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد، كما يقول حنفي⁽¹⁾.

وفي ضوء ما سبق ذكره من أمثلة، يتبين لنا بأن اهتمام حنفي بالتراث واتخاذ منه نقطة انطلاق في التأسيس لثقافة المقاومة تعود إلى كونه ينظر إلى الواقع العربي المعاصر كحصيلة للتراث القديم، كما أنه ينظر إلى التراث القديم

(1) المصدر السابق، ص 14.

من خلال الواقع، فهناك إذن علاقة جدلية، وصيرورة تاريخية بين الماضي والحاضر حسب منظور صاحب مشروع التراث والتجديد، ومن ثمة، فهو لا يدرس الواحد منهما بمعزل وفي استقلال عن الآخر، بل يدرس الواحد منهما باعتباره طرفاً للآخر ومرتبطة به.

وثمة مسألة أخرى على قدر من الأهمية، بحيث لا يمكن التغافل عنها عند التعرض لمسألة التراث والتجديد عند حنفي، وهي أن حنفي لا يعتبر دراسة التراث قضية دينية، وذلك رغم ارتباط التراث العربي الإسلامي بالدين واصطباغه بصبغة دينية، وأنه قام ابتداءً من الدين، وإنما هو يعتبر هذه الدراسة «قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم»⁽¹⁾، فهي إذن ألصق بالسياسة أكثر منها بالدين، ولا غرو، فحنفي يمزج بين الدين والثقافة والعلم، كما يمزج بين الثقافة والسياسة، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

وهكذا يؤكد حنفي أن الدافع إلى تجديد التراث «ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل موروث ديني بل انتساب الإنسان المجدد إلى أرض وانتماءه إلى شعب، فقضية التراث والتجديد، كما يقول، قضية وطنية لأنها جزء من واقعنا. نحن مسؤولون عنه [التراث] كما أننا مسؤولون عن الشعب والأرض والثروة، وكما أننا مسؤولون عن الآثار القديمة والمأثورات الشعبية. لذلك - يقول حنفي - آثرنا لفظ «التراث» وليس «الدين»، فالدين جزء من التراث» ويستطرد قائلاً: «القضية إذن ليست قضية دينية بل قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص 20.

بقي أن نشير إلى مسألة في غاية الأهمية ونحن نتناول مشروع التراث والتجديد في سياق التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة، وهي أن حنفي إذا كان يؤصل لثقافة الخنوع والاستسلام والعبودية الطوعية في ثقافتنا المعاصرة من خلال موروثنا الثقافي، فإن ذلك لا يجعله يغفل عن ثقافة المقاومة في تراثنا القديم، فكما توجد ثقافة الخنوع توجد ثقافة المقاومة، أو بعبارة أخرى يوجد هناك يمين كما يوجد يسار، ولو أن الغلبة والسيادة والتمكين كانت لليمين أكثر، ربما لأن السلطة احتضنت هذا اليمين ومكنت له حفاظا على مصالحها وسلطتها ومكاسبها، إذ هي تنظر إلى المقاومة على أنها تهديد وخطر على مصالحها. وهكذا، فإن اصطفا «حنفي» مع جبهة المقاومة، وتيار اليسار لم يمنعه من إنصاف تراثنا، فأشاد بمظاهر المقاومة فيه بمثل ما أدان ثقافة الاستسلام والروح الانهزامية. هذا عن التراث. فماذا عن التجديد؟

إن تجديد التراث في منظور حنفي «ليس غاية في ذاته، بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته ولحل مشاكله. تجديد التراث هو دراسة للبعد الاجتماعي لقضية الموروث أو دراسة للموروث في بعده الاجتماعي، فهو أدخل في علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضري، ومن ثمة، كان أحد مشاكل العلوم الإنسانية»⁽¹⁾. فالتراث والتجديد، كما يقول، «يود الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»⁽²⁾، وهذا يؤكد ما أسلفنا إليه القول وهو

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) المصدر نفسه، ص 22.

أن التراث والتجديد مشروع معرفي فكري بأبعاد ثقافية وسياسية، إنه يروم استبدال أو تجديد ثقافة موروثة ذات ملامح انهزامية استسلامية بثقافة جديدة هي ثقافة المقاومة، قصد تثوير الواقع المعاصر وتطويره.

هذا، وينبه حنفي إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن مهمة هذا المشروع، مشروع تجديد التراث، لا تقع على عاتق فرد واحد، بل هي مهمة يتكفل بها ويضطلع بها طليعة المثقفين وجمهور الباحثين، أي نخبة المجتمع، وذلك بالنظر إلى تعدد جوانب التراث وحاجته إلى باحثين متخصصين، كل في ميدانه، ولما كانت المهمة ذات أبعاد سياسية، فإن ذلك يتطلب وجود حزب سياسي يساري يتولى هذه المهمة، وهذا ما جعل حنفي ينخرط مع جماعة «اليسار الإسلامي» الذي يضم نخبة من المثقفين والمفكرين، والذي انضم بدوره إلى «الحزب التقدمي الوحدوي الوطني» الذي كان حنفي يعول عليه كثيرا في تحقيق هذا المشروع، حيث يقول مبررا ذلك: «فالحزب هو عصب الجماهير وروحها الذي يعبر عن متطلباتها، وهو الذي يرث الماضي ويعبر عن وجدان العصر. الحزب هو الذي يقوم بتجديد التراث لأنه هو المعبر عن الجيل والممثل لروح العصر. لا تقع مهمة التجديد على عاتق فرد بعينه... فهو ليس عملا بطوليا يعبر عن عبقرية فردية، بل هو عمل جماعي يقوم به من يتحمل تبعه تغيير الواقع»⁽¹⁾. وهنا يمكن القول تعقيبا على هذا المنحى السياسي الذي انتهى إليه مشروع التراث والتجديد، أين ارتبطت الثقافة بالسياسة، بأن هذا المنحى طبعي جدا بالنسبة لفلسفة اختارت طريق الفعل، فالسياسة هي الميدان الذي يتحقق فيه الفعل، ومن خلالها

(1) نفسه، ص 13.

يؤثر في الواقع، ومعظم، إن لم نقل كل، فلسفات الفعل قد انتهت إلى هذه النهاية من حيث قصدت أو لم تقصد، ولنا في الماركسية خير شاهد على ذلك، إلا أن ما فات حنفي هو أن أغلب أحزاب اليسار تبدأ في اليسار وتنتهي في اليمين، ولهذا، فإن التعويل على السياسة قد يكون رهانا فاشلا، ومن ثمة، فإن ربط الفكر بالسياسة وإقحامه فيها هو مخاطرة غير مأمونة العواقب، ولعل هذا ما حصل مع حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي (1976) الذي ما فتى لحنفي نفسه أن وجه إليه نقدا ذاتيا.

وبالعودة إلى المفاصل الأساسية لمشروع تجديد التراث، نجد أن حنفي قد قسمه إلى ثلاثة أقسام أو جبهات كما يسميها، وهي تسمية لها دلالتها في هذا الخصوص، فكلمة جبهة تتضمن معنى التضامن والوحدة، بمثل ما تتضمن معنى الصمود والتحدي والمقاومة، على نحو ما يتجلى في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر (1954)، وفي ذلك تأكيد لما أسلفنا إليه القول، وهو أن مشروع التراث والتجديد هو مشروع للمقاومة بامتياز، وهذا ما سيتأكد لنا من خلال استعراض المضمون الفكري لجبهات هذا المشروع الثلاثة.

الجبهة الأولى من مشروع تجديد التراث: الموقف من التراث القديم:

يعكف حنفي من خلال هذه الجبهة على إعادة بناء العلوم التقليدية في تراثنا، الشرعية منها والعقلية، وذلك بالرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم على حدى أو بالنسبة إلى مجموع العلوم، ويحدد حنفي الهدف من هذا القسم بأنه يريد «أن تدور عملية الحضارة، وأن

تسير من جديد حتى يعاد ربط الفكر بالواقع، والعلوم بالتاريخ»⁽¹⁾. وما يستفاد من ذلك، هو أن المنطلق في هذا العمل الفكري منطلق إبستمولوجي، ويتمثل في نقد المنظومة المعرفية في تراثنا، والكشف عن الإبستمية التي تنتظمها، إلا أن هذا المسعى الإبستمولوجي ينطوي على أبعاد إيديولوجية وسياسية من حيث أنه يسعى إلى نقد الإبستمية التي قامت عليها علوم التراث بوصفها إبستمية أنتجت لنا ثقافة سالبة، هي ثقافة الخنوع والاستسلام والاستكانة والتوكل والتواكل، واستبدالها بإبستمية أخرى تؤسس لثقافة مقاومة، والحقيقة أن حنفي على وعي بهذا البعد الإيديولوجي في مشروعه، إلا أنه يرى عدم وجود تعارض بين العلم والإيدولوجيا، «فالإيديولوجيا هي العلم والعلم هو الإيديولوجيا بالنسبة للمفكر العربي»⁽²⁾. ولعل هذا الخلط بين المعرفي (العلمي والفلسفي) والإيديولوجي هو ما جعل مشروعه يتعرض لانتقادات كثيرة، شأنه في ذلك شأن الكثير من المشاريع في الفكر العربي المعاصر إن لم نقل كلها، حيث يغلب عليها الطابع الإيديولوجي.

وإذا كنا من جهتنا نفصل بين ما هو علمي وإيديولوجي من الناحية النظرية والإجرائية، فإن هذا الفصل نادرا ما يتحقق على مستوى الممارسة والتطبيق، وبالنسبة لواقعنا العربي، فإننا نرى مع حنفي أنه لا مبرر لهذا الفصل، فالإيديولوجيا في الوضع الذي نحن فيه لا تصبح مذمومة ومرفوضة بل تصبح مبررة، إن لم نقل مطلوبة، فالضرورة تقتضي أحيانا القول بألوية الإيديولوجي على المعرفي، ذلك أن الإيديولوجيا أقدر على تعبئة الجماهير،

(1) المصدر السابق، ص 149.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

والمزايدة أحيانا على الواقع من أجل تغييره، وهكذا، فإننا ندين في أغلب انتصاراتنا ومقاوماتنا الناجحة للإيديولوجي أكثر منه للعلمي والمعرفي. والماركسية نفسها نجحت كإيديولوجيا، لا كنظرية علمية، ولو أن حنفي لا يرى تعارضا بين ماركس الإيديولوجي وماركس العالم.

وبالعودة إلى القسم الأول من مشروع «التراث والتجديد»، فإن حنفي قد قسمه إلى ثمانية أجزاء، كل جزء خاص بعلم قديم، ثم جزء ثامن، وسوف نكتفي هاهنا بتناول البعض منها فقط، على سبيل المثال لا الحصر، وذلك بما يحقق الغرض من العرض، وهو إبراز جانب التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة عند حنفي، لأجل ذلك وقع اختيارنا على الجزء الأول والجزء الرابع دون سواهما.

الجزء الأول: علم الإنسان، وهو في الأصل تطوير وإعادة بناء لما عرف في تراثنا القديم بعلم أصول الدين (علم الكلام) الذي يعتبره حنفي «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»⁽¹⁾، وتكمن خطورته في الأثر الذي تركه في وعينا وتصوراتنا، فمعظم حالاتنا النفسية وما ارتبط بها من سلوكيات سلبية في السياسة والدين وغيرهما، إنما هي ترجمة لعقائدنا الموروثة عن علم الأصول كما مثلته الفرق الكلامية المختلفة من أشاعرة ومعتزلة وشيعة وخوارج وجبرية ومرجئة وغيرها، فمن الملاحظ، كما يقول حنفي، أن علم الأصول قد نشأ كإيديولوجية للسلطة الحاكمة وتحت تأثيراتها، كما يتجلى في علم الكلام الأشعري وحتى علم الكلام المعتزلي وغيرهما، وهو ما أدى إلى غياب ثقافة المقاومة، فقد لعب علم أصول

(1) المصدر نفسه، ص 150.

الدين، إذن، دورا إيديولوجيا رجعيا تبريريا (مثلا الغزالي وعلاقته بنظام الملك، المرجئة وعقيدة الإرجاء، الجبرية وعقيدة القضاء والقدر، المعتزلة وعقيدة خلق القرآن، وكذا عقيدة المنزلة بين المنزلتين، الأشاعرة وعقيدة التوحيد...) يقول حنفي موضعا الدور الذي لعبه على الكلام على الصعيدين الإيديولوجي والسياسي: «برز في العقائد نسقان: نسق أشعري يدور حول الذات والصفات والأفعال، أي حول التوحيد ولا شيء سواه، ونسق اعتزالي يدور حول أصول خمسة... واستقر النسق الأشعري في الثقافة الموروثة، التوحيد، في حين انزوى النسق الاعتزالي الذي يقرن التوحيد بالعدل... وقبلنا أن نكون موحدين في نظم سياسية تقوم على الظلم... وأفرز الأمويون تصورا متعاليا للألوهية، ونظر له الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد... فאלه قادر قدرة مطلقة، تتجاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشاء، فعال لما يريد، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» هذا هو تصور الأشاعرة للألوهية الذي ضمنوه أصل التوحيد، وبحسب حنفي، فإن هذا التصور الرأسي للألوهية والذي يركز السلطة في يد الله بشكل مطلق، قد انعكس وترسب في ثقافتنا الشعبية، حيث حل السلطان الحاكم محل الإله، «لا فرق بين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضا على كل شيء، والذي يقرر كل شيء، ولا يخفى عليه شيء... ونشأ عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر، أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموي قدر من الله لا يمكن الفرار منه ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [النساء: 30]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17]».

إن خطورة هذه العقائد الكلامية، إذن، تكمن، فيما يقول حنفي، في أنها تحولت إلى ثقافة شعبية، وأمثال عامية يكتبها السائقون على عرباتهم،

والباعة في محلاتهم، مثل: «العين صابتنى ورب العرش نجاني»، «ولا يغني حذر من قدر»، و«لك يوم يا ظالم»، ومن الواضح أن هذه الأمثال تعبر عن ثقافة سلبية استسلامية وانهزامية وتبريرية، من حيث أنها، كما يقول، تجعل الخلاص في المستقبل وليس في الحاضر، انتظار وليس مبادرة⁽¹⁾.

وعن علم العقائد (أصول الدين) أيضاً، نشأ التصور الهرمي للعالم، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى درجات الكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أدنى درجات النقص. وهكذا يجعل هذا التصور الكمال والخلود خارج الأرض، ولا يوجد في الأرض إلا النقص والفناء، وقد انعكس هذا التصور في سلوكاتنا وثقافتنا الموروثة انعكاساً سلبياً، فقد أدى هذا التصور، فيما يرى حنفي، إلى القبول والطاعة والاستسلام والإحساس بالدونية. فإذا أراد الإنسان الرقي فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعي نحو المناصب العليا، وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير⁽²⁾.

وكمثال على الدور السلبي الذي لعبه علم أصول الدين، وثقافتنا الموروثة إجمالاً، على وعينا الحضاري المعاصر وسلوكنا في الواقع، يربط حنفي بين ثقافة الخذلان والاستكانة التي يعبر عنها الصمت العربي الآن إزاء قضية فلسطين، وهذا التصور الهرمي للعالم الموروث عن أصول الدين، فقد نشأ عن هذا التصور تصور ثنائي للحياة، وقسمة العالم إلى قسمين: الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الحلال والحرام، النظر والعمل، الواجب والممكن... إلخ،

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، مصدر سابق، ص (32 - 33).

(2) المصدر نفسه، ص (33 - 34).

وهذه الازدواجية تنتهي حسبه إلى نوع من النفاق، كأن يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثل الراهب الفاسق، وهذا هو السلوك الغالب في حياتنا اليومية على حد قوله، ولعل هذه الازدواجية هي التي أدت إلى هذا التعاطف مع المقاومة بالوجدان من دون الإعلان، أو بالقول من دون العمل، كما هو الحال في الصمت العربي الآن إزاء القضية الفلسطينية⁽¹⁾.

وكما ورثنا عن الأشاعرة تصورهم للألوهية والعالم، فإننا ورثنا، كما يقول حنفي، موقف المرجئة في مسألة علاقة الإيمان بالعمل، وهو ما جعل ثقافتنا المعاصرة تتسم بالسلبية، بحيث يمكن وصفها بثقافة القول (يقولون ما لا يفعلون)، فطبقا لموقف المرجئة، فإن كل من قال «لا إله إلا الله» يكون مسلما بصرف النظر عن أعماله التي يتولاها الله يوم القيامة، فالعمل ليس جزءا من الإيمان. تكفي الشهادة ولو بالشفتين وحتى لو أضمر الكفر، وهذا الموقف العقدي له أبعاد سياسية، «فما دام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات وبينون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز الخروج عليهم»، وهذا الموقف السياسي الذي يقوم على أساس عقدي (إيديولوجي) يتكرر في ثقافتنا المعاصرة، وذلك عندما يتغاضى بعض العلماء ورجال الدين عن تصرفات الحكام ويسكتون عنها، بحجة أن الله يتولى أمرهم يوم القيامة.

إن ما يريد قوله حسن حنفي انطلاقا مما ذكره في هذا الجزء، هو أن علم أصول الدين في تراثنا القديم قد مثل إيديولوجية تبريرية محافظة واستسلامية على العموم، وأن ثقافتنا المعاصرة قد ورثت عن هذا العلم ثقافة

(1) نفسه، ص 34.

الخنوع والطاعة والاستسلام والتبرير والمحافظة والانهازية، ورغم وجود عقائد ومذاهب وتصورات في علم الأصول القديم تتناغم مع ثقافة المقاومة كما هو الحال مثلا عند الخوارج في ربطهم الإيمان بالعمل، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وعند المعتزلة في ربطهم التوحيد بالعدل، ورفض عقيدة الجبر، إلا أن هذه الثقافة لم يكتب لها النجاح ولم يكن تأثيرها ذا بال يذكر على ثقافتنا، نظرا لغلبة وسيادة علم الكلام الأشعري وعلم الكلام المحافظ عموما على ما يمكن أن نعتبره تيار كلامي يساري، وذلك لاعتبارات عدة، سياسية ودينية وثقافية.

وبالنظر إلى هذا الدور الإيديولوجي الخطير الذي لعبه علم الأصول في ثقافتنا الموروثة، فقد سعى حنفي إلى إعادة بناء علم الأصول ليجعل منه عوضا عن ذلك، إيديولوجيا للنضال والمقاومة، فكانت البداية بأن غير اسمه من علم أصول الدين إلى علم الإنسان، وهذا التغيير له دلالاته في هذا الصدد، مثلما يوضح ذلك حنفي في قوله: «وهو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر، والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عصرية، تشمل على لاهوت الثورة، ولاهوت الأرض، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم. وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسه النظري، والذي يمس لب الدين وجوهر العقيدة، والذي يعرض لحقيقة الإيمان، الذي سماه القدماء الفقه الأكبر»⁽¹⁾.

يتبين من خلال هذه المحاولة الاجتهادية، أن تجديد علم أصول الدين هي محاولة لعلمنة هذا العلم وتأسيسه وتثويره، أما العلمنة فتتمثل في جعله

(1) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 150.

علما إنسانيا بعد أن كان علما دينيا (عقيدة)، وأما التأسيس، فيتجلى في تحويل بؤرة التفكير من الله إلى الإنسان، وأما التثوير، فيتمثل في تحويله من إيديولوجية تبريرية محافظة إلى إيديولوجية نضالية ثورية تقدمية، فالدين، كما يرى حنفي، قد جاء لخدمة الإنسان، وتحقيق الفردوس السماوي على الأرض، وتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، وذلك بتحريره من كل أشكال ومظاهر الاستبداد والقهر والتهميش، وكل ما يمس بكرامة الإنسان، وضمن هذا الإطار نشأ لاهوت التحرير⁽¹⁾ أو اليسار الإسلامي عند حنفي كإيديولوجيا نضالية في مقابل اللاهوت التقليدي بوصفه لاهوتا أو إيديولوجيا للسيطرة. فاليسار الإسلامي، أو لاهوت التحرير، نشأ، كما يقول «حنفي»، «كإيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحي من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى»⁽²⁾.

الجزء الرابع: المنهج الصوفي أو تجديد التصوف:

يتكفل الجزء الرابع من القسم الأول من مشروع التراث والتجديد (الموقف من التراث القديم) بتجديد علم التصوف في تراثنا القديم، «وهي

(1) حول لاهوت التحرير، ومفهومه ونشأته واتجاهاته ومقولاته وفلسفته، ينظر دراستنا: لاهوت التحرير في الفكر العربي المعاصر (حسن حنفي أنموذجا)، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 01، 2013، ص (41 - 73).

(2) حسن حنفي، لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغير الاجتماعي، ضمن: ولیم سيدهم، لاهوت التحرير، رؤية عربية إسلامية مسيحية، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2008، ص 66.

محاولة لإعادة بناء علم التصوف باعتباره الممثل للمنهج الوجداني، وظهور الإنسان فيه أخيرا كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلم»⁽¹⁾، وتأتي هذه المحاولة بالنظر إلى الدور الخطير الذي يمثله التصوف على وجداننا المعاصر وسلوكنا القومي، خطورة تعادل خطورة علم الكلام، بالنظر إلى ما يمثله التصوف من قيم سلبية من صبر، وتوكل، ورضا وقناعة، وخوف، ورجاء، وخشية، وبكاء، إلى آخر ما هو معروف عند «القوم» من مقامات وأحوال. ويربط حنفي بين نشأة هذا العلم وتطوره من جهة، وبين الأوضاع السياسية من جهة أخرى، على نحو ما فعل بالنسبة لعلم أصول الدين، فقد ظهر، التصوف، كما يقول، «أيام الحكم الأموي كحركة مقاومة سلبية للداخل ومتجهة إلى أعلى وليس إلى الخارج، ومنطلقة إلى الأمام»⁽²⁾.

ويمكن القول بأن التصوف قد لعب هذا الدور السلبي في حياتنا المعاصرة أيضا، ولعل هذا ما جعله يحظى بعين الرضى بل والتشجيع من طرف الأنظمة الحاكمة، باعتباره إيديولوجيا تبريرية سلبية لا تشكل أي خطر على أنظمة الاستعمار الخارجي والهيمنة الداخلية، بل تبررها أحيانا، على نحو ما فعلت بعض الزوايا والطرق الصوفية أيام الاحتلال الفرنسي للجزائر، الأمر الذي جعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بزعامة الشيخ ابن باديس تقاومها بسلاح الفكر والقلم. وبالنظر إلى ذلك، يمكن القول بأن تجديد التصوف عند حنفي، إنما يعني تخليصه من هذه العناصر السلبية في إطار تأسيس ثقافة المقاومة، وضمن هذا الإطار ألف «حنفي» كتابه «من الفناء إلى البقاء»،

(1) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص 151.

(2) المصدر السابق، ص 151.

حيث يفضل حالة البقاء والصحو على حالات الفناء والسكر والخوف والتوكل وغيرها من الحالات السلبية في التصوف القديم، وهذا الموقف النقدي من التصوف القديم يذكرنا بموقف محمد إقبال الذي انتقد التصوف في إطار التأسيس لفلسفة الفعل والحركة (البراكسيس)⁽¹⁾، ولا يخفى علينا تأثر حنفي بهذه الفلسفة، وهو ما يتجلى من خلال كتابه عن إقبال والموسوم بـ «فلسفة الذاتية عند محمد إقبال».

الجهة الثانية من مشروع تجديد التراث: الموقف من التراث الغربي؛

في هذه الجهة من مشروع التراث والتجديد، ينتقل مجال المقاومة من الداخل إلى الخارج، من مقاومة تراثنا القديم وثقافتنا الموروثة بغية تصفية عناصرها السلبية، إلى مقاومة الثقافة الوافدة التي أصبحت جزءاً من ثقافتنا، وذلك بغية إعادة بنائها في وجداننا، وهو ما يؤكد حنفي في قوله: «يهدف هذا القسم إلى إعادة الكرة مرة أخرى، وإقامة حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية التي ورثناها»⁽²⁾. وقد برر حنفي ذلك، بأننا «في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد. ونحن منذ أوائل القرن الماضي [ق 19] في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي، والحال أسوأ لأن الوفود قد تحول إلى غزوة، ووعينا بأنفسنا وبأصولنا وبنموذج الماضي

(1) ينظر في ذلك عبد الوهاب عزام مدخل إلى فلسفة إقبال على هامش ترجمته لكتاب محمد إقبال، ديوان الأسرار والرموز، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص 12.

(2) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص (152 - 153).

ضعيف ومترهل. فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة، واستمرار لما بدأناه في العصر القديم، كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزء من تكوينه الثقافي. كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن، وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة»⁽¹⁾.

وضمن إطار هذه المعركة الثقافية مع الوافد الغربي، نشأ علم الاستغراب عند «حنفي» كمحاولة لإعادة بناء علاقة الأنا بالآخر، وتحدد مهمة هذا القسم من المشروع حسب صاحبه في «بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي، ومن محور التاريخ وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»⁽²⁾. فمقاومة الثقافة الغربية، من منظور علم الاستغراب، لا تعني رفض هذه الثقافة، بقدر ما تعني تجديد وعينا بها، أو بالأحرى إعادة بناء هذه الثقافة في وعينا، بحيث نضعها في حجمها الطبيعي داخل الثقافات العالمية، فننزع عنها مركزيتها الغربية.

الجبهة الثالثة من مشروع تجديد التراث: نظرية التفسير؛

يتناول حنفي في هذا القسم نظرية التفسير، وقد هدف من ورائه «إلى إعادة بناء الحضارتين معا في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في كتبها المقدسة»⁽³⁾. فالتراث والتجديد،

(1) المصدر نفسه، ص (152 - 153).

(2) نفسه، ص 153.

(3) المصدر السابق، ص 155.

كما يؤكد صاحبه، «هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي أو إعادة تفسير الوحي كما هو بالرجوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية، وتخليصها من الركود التاريخي القديم. فالغاية النهائية هو الوحي ذاته وإمكانية تحويله إلى علم إنساني شامل، وهذا لا يتم إلا عن طريق «نظرية في التفسير» تكون منطقاً للوحي»⁽¹⁾.

وقد قسم حنفي هذا القسم الثالث من المشروع (نظرية التفسير) إلى ثلاثة أجزاء هي: العهد الجديد، العهد القديم، المنهاج. وما يهنا منها بالنسبة لموضوع ورقتنا (ثقافة المقاومة) هو الجزء الثالث منها، باعتباره يقدم منهاجاً جديداً في التفسير يهدف إلى «محاولة تجاوز مناهج التفسير القديمة، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها... ويكون التفسير في نظريته الجديدة دعامة التجديد، والمدافع عن شرعيته، والهادم لأية محاولة أخرى للتفسير تود الإبقاء على الأوضاع القائمة، والحد من حركة التغير الاجتماعي وإيقاف مسيرة التاريخ، فالبحث عن المنهاج... محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة، ووصف الإنسان في الوحي في علاقاته بقواه النظرية والعملية، وفي علاقته مع الآخرين، ومع الأشياء، ويكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظيم الواقع وتطويره»⁽²⁾.

إن هذا المنهاج في التفسير هو ما يسميه حنفي بـ «اليسار الإسلامي». ويمكن القول بأن كتاب حنفي «الوحي والواقع. تحليل المضمون»

(1) نفسه، ص 155.

(2) نفسه، ص 157.

يندرج في إطار هذه المحاولة، حيث يقدم لنا نموذجاً في التفسير يربط النص بالواقع، فيبدأ من الواقع وينتهي بالنص على اعتبار أن هذا الأخير هو استجابة للواقع ومقتضياته⁽¹⁾. ومن هنا يتضح بأن «حنفي» يقطع مع النظرية السلفية في التفسير، فهو لا يرى النص وحياً عن الله بل عن الإنسان الباحث عن الحقيقة الإلهية عبر تجربته وصراعه. فالوحي ليس نازلاً من الله إلى الإنسان بل هو صاعد من الإنسان إلى الله لتلبية نداء الواقع وللتعبير عن مصطلح الأمة أو الجماهير. لكنه في مجال تحديد وظيفة المفسر يتبنى خطاباً إيديولوجياً صرفاً إذ لا يتردد في القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا. وعليه، فإن المفسر المعاصر، عند «حنفي»، ينبغي أن يكون كالمفسر التقليدي في منهجه الدفاعي مع اختلاف واحد، وهو أن علماء التفسير والكلام القدامى كانوا يجعلون الله طرفاً في كل مشكلة بناء على فهمهم للوحي، في حين أنه على المفسرين المعاصرين أن يدافعوا عن الإنسان المعذب والمقهور من قبل الحضارات الغازية والمهيمنة على الأرض والثروات والشعوب، ومن قبل الأنظمة المتسلطة الموالية لها في الغالب. فكما أن الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشري يعكس فيها قيمته ومطامحه مضيئاً عليها صفة الإطلاق، كذلك فالمفسر من الناحية المنهجية يؤول النص القرآني ومفاهيمه حسب حاجات الأمة المعاصرة⁽²⁾.

(1) انظر مقالنا: هيرمينوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الإسلامي (حسن حنفي

أنموذجاً)، منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مرجع سابق.

(2) أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط 1، 2000، ص (106 - 107).

خاتمة: ضرورة استئناف المشروع

من خلال عرضنا الموجز لمشروع التراث والتجديد بجهاته الثلاث، يتبدى لنا البعد الإيديولوجي له، فهو مشروع فكري للمقاومة الثقافية، مقاومة كل معوقات تخلفنا وركودنا وانحطاطنا الحضاري، سواء أكانت معوقات داخلية (فكرية وسياسية ودينية وثقافية) أو معوقات خارجية (الثقافة الوافدة)، ويتجلى من هنا أن حنفي قد اختار طريق المقاومة الفكرية والفلسفية، وذلك بالاستثمار في الفلسفة الإسلامية (علم الكلام وعلم أصول الفقه والفلسفة، والتصوف...) والفلسفة الغربية (فخته، هيجل، ماركس، ماركيز، فيورباخ، هوسرل، مان دي بيران...) بحيث جعل من الفكر والفلسفة والثقافة عموما وسيلة لتثوير الواقع وتطويره، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن حنفي قد جمع بين الفلسفة والأيديولوجيا ووجد بينهما في مشروعه، فهو لا يرى تعارضا بينهما، لأنهما في النهاية يصبان - أو هذا ما يجب أن يكون - في صالح المقاومة، بغية تحرير الإنسان (فردا ومجتمعاً) والوصول به إلى السعادة والكمال (ليس الكمال بمعناه الأخلاقي المثالي الميتافيزيقي طبعاً).

هكذا يرسم حنفي طريق الفيلسوف (المفكر) العربي المعاصر، إنه طريق المقاومة الثقافية، ويتحقق له ذلك عن طريق التنوير، ولكنه التنوير المؤيد بالعمل، فدور المفكر عنده لا يختلف عن دور المقاوم بالسلاح إلا في الوسيلة، فهو يستعمل سلاح الفكر والثقافة، ومن خلال هذا يبدو حنفي منخرطاً في السياسة إلى أبعد الحدود، حتى ولو أنه لا يلامس السياسة أحيانا إلا من الخلف (بشكل غير مباشر).

إن حنفي، وعلى خلاف كثير من المفكرين، لا يضع حاجزا يفصل بين الثقافة والسياسة، فهما عنده، صنوان لا يفترقان، «فالثقافة سياسة غير مباشرة، وأن السياسة ثقافة بلا جذور، كما أن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة، وتحقيق الثقافة في السياسة، وبدونها تصبح الثقافة منعزلة عن الواقع الذي نعمل فيه، وتصبح السياسة مجرد غوغائية ديمagogية نفعية وارتزاق، مجرد قوة وتسلط»⁽¹⁾.

ويؤكد حنفي أن رواد الفكر العربي المعاصر قد مارسوا هذه المهمة السياسية للثقافة، فقد كان هدف هؤلاء كالأفغاني والطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهم «إنارة العقول وتحرير الأذهان، كمقدمة لتغيير المجتمعات والنظم السياسية، فقام جمال الدين الأفغاني... بإعادة فهم العقائد من أجل المقاومة، مقاومة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، ومن أفكار الأفغاني قامت الثورة العراقية في مصر، وتأسست معظم الأحزاب الوطنية، وأسس رفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين في تونس الدولة الوطنية الحديثة في «مناهج الأبواب»، وفي «أقوم المسالك» تأسس الفكر الليبرالي الحديث الذي على أساسه قامت الدولة الوطنية، البرلمان، والدستور وتعدد الأحزاب وحرية الصحافة»⁽²⁾. هكذا استطاع رواد التنوير العربي والإسلامي الحديث أن ينزلوا بالفكر والثقافة إلى أرض الواقع، ويحققونها في حياة الناس، وينقلونها من مستوى التجريد إلى مستوى الفعل، ومن النظر إلى الفعل، وبذلك تحولت الثقافة معهم إلى فعل للمقاومة، وهو ما تجسد في حركات التحرر الوطني التي

(1) إميل أمين، الوطن العربي .. ثلاثية الدين والثقافة والسياسة، 17 مارس 2012، <http://www.gulfinthemediamedia.com>

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

نجحت إلى حد ما في طرد المحتل وتحسين الأوضاع السياسية والاجتماعية، قبل أن تظهر معوقات جديدة داخلية وخارجية أدت إلى إخماد ثقافة المقاومة والحد من فعاليتها، فانغلقت الثقافة على نفسها وتحولت إلى ثقافة نخوية مسالمة ومهادنة ومداهنة في كثير من الأحيان، واتسعت الهوة بين المثقف والعامّة، وبين الفكر والعمل.

لكن، ومع ذلك، فإن «حنفي» لا يفقد الأمل، فهو يرى بعين المفكر الإيديولوجي الحالم بأن المثقف التنويري بإمكانه أن يعيد الكرة، وأن يؤسس ثقافة مقاومة من جديد، شريطة ألا يظل التنوير حبيس الفكر، فالمطلوب هو تحويل الفكر إلى عمل، وربط الفكر بالواقع، ويمكن القول بأن ما قام به حنفي من جهود فكرية تنظيرية تجلت في مشروعه «تجديد التراث»، الذي استعرضنا بعضا من مفاصله، هو محاولة جادة تدخل في هذا الإطار، بحيث تعد تأسيسا فلسفيا لثقافة المقاومة، فقد أنزل الفلسفة في عالمنا العربي من السماء إلى الأرض، جامعا بين الوافد والموروث، ومحوّلا النظر إلى عمل، وقرب الفلسفة من الجمهور باعتباره المعنى بالمقاومة والتغيير، فجاءت لغته الفلسفية بسيطة ومفهومة وأفكاره هادفة، ربط بين ثلاثية الفلسفة والدين والثقافة، وبين ثنائية الثقافة والسياسة، ربطا محكما مراعيًا خصوصيات ثقافتنا العربية باعتبارها ثقافة تستند على الموروث الثقافي الديني، ولهذا جاء مشروعه الفكري متناغما مع حركات النضال والمقاومة في واقعنا العربي المعاصر أكثر من أي مشروع فكري آخر.

نسأل الله أن يمدّه بالصحة وطول العمل، وأن يكتب لمشروعه النجاح والتوفيق في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى ثقافة المقاومة أكثر من أي وقت مضى.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر: مؤلفات حسن حنفي

- (1) هموم الفكر والوطن، ج2، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- (2) ظاهريات التأويل، ج 2، محاولة في تفسير وجودي للعهد الجديد، ج2، مكتبة النافذة، ط1، 2002.
- (3) تطور الفكر الديني الغربي. في الأسس والتطبيقات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004.
- (4) التراث والتجديد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1987، ج3.
- (5) قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1987.
- (6) حوار الأجيال، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة، د.ط، 2009.
- (7) حصار الزمن، ج2، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004.
- (8) دراسات إسلامية، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982.
- (9) جذور التسلط وآفاق الحرية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2005.
- (10) جمال الدين الأفغاني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 1998.

(11) اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة منشورات علاء الدين للنشر، دمشق، 1996.

(12) فخته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.

(13) روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 2001.

ثانياً: المراجع

(1) أحمد عبد الحليم عطية، فيورباخ ماهية الدين، قضايا أولية لإصلاح الفلسفة ونصوص أخرى، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ط، 2007.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، جدل الأنا والآخر، قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، ط1، 1998.

(3) أمحمدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000.

(4) ألويزيوس بييريس، لاهوت التحرير الآسيوي، تر. وليم سيدهم اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ط1، 2001.

(5) حيدر إبراهيم علي، لاهوت التحرير، الدين والثورة في العالم الثالث، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط3، 2004.

(6) فريال حسن خليفة، الدين والسياسة في فلسفة الحداثة، دار مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2005.

- (7) وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير، رؤية عربية إسلامية مسيحية، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2008
- (8) وليم سيدهم اليسوعي، لاهوت التحرير في إفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشرق، بيروت، ط1، 1998.

ثالثاً: المجلات

- (1) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع2، القاهرة، 1993.
- (2) حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، ع7، القاهرة، 1998.
- (3) أشرف منصور، حسن حنفي والقراءة الفينومينولوجية للتراث الديني، مجلة تحديات ثقافية، القاهرة، ع30، السنة الثامنة، 2007.

رابعاً: مقالات على الانترنت

- (1) محمد وقيع الله: حسن حنفي وأطروحات اليسار الإسلامي
waqialla1234@yahoo.com

مؤلفات أخرى

للدكتور مصطفى النشار

1- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى بدار التنوير ببيروت 1984م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولي بالقاهرة 1988م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

- صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2005م.

- صدرت الطبعة الخامسة عن دار التنوير للطباعة والنشر ببيروت 2008م.

- صدرت الطبعة السادسة عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة 2017م.

2- نظرية المعرفة عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى بدار المعارف بالقاهرة 1985م.

- صدرت الطبعة الثانية والثالثة عن نفس الدار عامي 1987 - 1997م.

- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000م.

3- نظرية العلم الأرسطية - دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1986م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 1995م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2000م.

4- فلاسفة أيقظوا العالم:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعي بالعين بدولة الإمارات العربية 1990م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.

- صدرت الطبعة الرابعة عن الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة 2015م.

- صدرت الطبعة الخامسة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة ضمن منشورات مكتبة الأسرة 2016م.

- صدرت الطبعة السادسة عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة 2017م.

5- نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفي باللغة العربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995م.

- صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربي للفلسفة» عن دار قباء بالقاهرة 2001م.

6- نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات في الفلسفة المصرية واليونانية:
- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.

- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

7- مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1995م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2016م.

8- فلسفة التاريخ - معناها ومذاهبها:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1995م.

9- التفكير الفلسفي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

10- التفكير المنطقي للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، نشرته دار الغرير للطباعة والنشر - دبي 1995م.

11- مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون- قراءة في محاورتي «الجمهورية والقوانين»:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001م.

12- من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

13- المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

14- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.

15- مدخل جديد إلى الفلسفة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2003م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م بعنوان «مدخل إلى الفلسفة».

- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة النظرية والتطبيقية» 2008م.

- صدرت الطبعة الخامسة عن نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة 2016م.

16- الخطاب السياسي في مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.

17- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة 2004م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.
- صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

18- ضد العولمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2001م.

19- في فلسفة الثقافة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.
- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2012م.

20- تطور الفكر السياسي القديم من صولون إلى ابن خلدون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1999م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2005 م بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون».

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008 م.

- صدرت الطبعة الرابعة عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة 2017 م.

21- تاريخ الفلسفة القديمة من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000 م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2004 م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006 م.

- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2007 م.

- صدرت الطبعة الخامسة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015 م.

22- بين قرنين - معا إلى الألفية السابعة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2000 م.

23- رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع 2006م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن دار نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة 2017م.

24- أرسطو طاليس - حياته وفلسفته:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية، القاهرة 2002م.

25- أعلام التراث الفلسفي المصري (1) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2002م.

26- أعلام التراث الفلسفي المصري (2) علي بن رضوان وفلسفته النقدية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر بالقاهرة 2003م.

27- أعلام التراث الفلسفي المصري (3) زكي نجيب محمود والحوار الأخير:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003م.

28- ما بعد العولمة - قراءة لمستقبل التفاعل الحضاري:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2003م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2007م.

29- حقوق الإنسان بين الخطاب النظري والواقع العملي:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار نور للنشر، برلين - المانيا 2016م.

30- الفكر الفلسفي في مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2014م.

31- ثقافة التقدم وتحديث مصر:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2004م.

32- «الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية في ظل التحديات المعاصرة: (تحرير)»

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع بالقاهرة 2005م.

33- فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2005م.
 - صدرت الطبعة الثانية عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2006م.
 - صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2007م.
 - صدرت الطبعة الرابعة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2008م.

- صدرت الطبعة الخامسة عن نفس الدار بالقاهرة 2011م.
 - صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة 2014م.
 - صدرت الطبعة السادسة عن نفس الدار بالقاهرة 2016م.
 صدرت الطبعة السابعة عن مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر بالقاهرة 2016 - 2017م.

34- التفكير العلمي - الأسس والمهارات: (بالاشتراك)

- صدرت الطبعة الأولى عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2005م.
 - صدرت الطبعة الثانية عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2006م.
 - صدرت الطبعة الثالثة عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة 2007م.

- وتتوالى طبعاته سنويا بوحدة المطبوعات بكلية الآداب -
جامعة القاهرة.

35- في فلسفة الحضارة - جدل الأنا والآخر - نحو بناء حضارة إنسانية واحدة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة 2006م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة
2015م.

36- الحرية والديمقراطية والمواطنة - قراءة في فلسفة أرسطو السياسية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة 2008م.

37- في فلسفة التعليم - نحو إصلاح الفكر التربوي العربي للقرن الحادي
والعشرين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر
والتوزيع بالقاهرة 2008م.

38- العلاج بالفلسفة - بحوث ومقالات في الفلسفة التطبيقية وفلسفة الفعل:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة
والنشر والتوزيع بالقاهرة 2010م.

39- الإنسان والحكمة والسعادة في الفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة
والنشر والتوزيع بالقاهرة 2010م.

- 40- مدخل إلى الفلسفة السياسية والإجتماعية:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن-عمان 2011م.
- 41- تاريخ العلم عند العرب:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن- عمان 2011م.
- 42- التفكير العلمي والتفكير الناقد- الأسس- المهارات وتطبيقاتها (بالإشتراك):
- صدرت الطبعة الأولى بالقاهرة -بدون دار نشر 2011م.
- 43- أعلام الفلسفة - حياتهم ومذاهبهم:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان 2012م.
- 44- الفلسفة الشرقية القديمة:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان 2012م.
- 45- فلسفة التاريخ - معناها ونشأتها ومذاهبها:
- صدرت الطبعة الأولى عن دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة بالأردن - عمان 2012م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار نيو بوك للنشر والتوزيع بالقاهرة 2016م.

46- التفكير الفلسفى - الأسس والمهارات وتطبيقاتها:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2012م.
- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م
- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2016م.

47- مبادئ التفكير الفلسفى والعلمى للصف الأول الثانوى (بالاشتراك):

- صدر عن وزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة 2013م.

48- الدكتور محمد مهران - انسانا وعالما وفيلسوبا (إعداد وتحرير وتقديم):

- صدر عن مركز اللغات والترجمة بجامعة القاهرة - سلسلة الرواد، القاهرة 2013م.

49- تاريخ الفلسفة اليونانية من مظهر شرقى-الجزء الثالث- أرسطوطاليس ومذهبه الفلسفى ونظرياته العلمية:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م.

50- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى-الجزء الرابع-المدارس الفلسفية اليونانية فى العصر الهللىنىستى:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2013م.

51- الدكتور عبد الغفار مكاوى انسانا وفيلسوبا وأديبا (إعداد وتحرير وتقديم):

- صدرت الطبعة الأولى عن الجمعية الفلسفية المصرية (12)، مركز الكتاب للنشر بالقاهرة 2014م.

52- الأورجانون العربي للمستقبل:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر بالقاهرة، 2014م.

53- مدخل إلى فلسفة البيئة والمذاهب الإيكولوجية المعاصرة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية -جامعة القاهرة بالقاهرة 2014م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

54- مدخل جديد إلى فلسفة الدين:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية اللبنانية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2014م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية اللبنانية بالقاهرة 2015م.

55- من الثورة إلى النهضة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2015م.

56- الفلسفة والمنطق للصف الثاني الثانوي العام (بالاشتراك):

- صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2014 - 2015م.

57- التربية الوطنية للصف الثالث الثانوي العام (بالاشتراك):

- صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م.

58- الفلسفة وقضايا العصر للصف الثالث الثانوي الأدبي (بالاشتراك):

- صدرت الطبعة الأولى عن وزارة التربية والتعليم بجمهورية مصر العربية بالقاهرة 2015م.

59- مصر وتجديد البناء الحضاري:

- صدرت الطبعة الأولى عن مؤسسة التحرير للطباعة والنشر - كتاب الجمهورية، القاهرة 2015م.

60- ثورة الشباب والجمهورية الثانية - ثورة 25 يناير المبشرات - الأسباب - النتائج:

- صدر في طبعة الكترونية عن دار العيكان بالمملكة العربية السعودية، الرياض 2015م.

61- من التقليد إلى التجديد - دراسات في الفكر العربي المعاصر:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2016م.

62- من الاستمولوجيا إلى الفانتازيا - دراسات في الفلسفة القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن نيوبوك للنشر والتوزيع بالقاهرة 2016م.

63- التفكير العلمي وتنمية البشر (بالاشتراك):

- صدرت الطبعة الأولى عن دار روابط للنشر والتوزيع بالقاهرة 2016م.