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. يمنى 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 تطبيقياً، 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 ومُيمّما شطر الغايات المنشودة: د.يمنى طريف الخولي: الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل، الطبعة الثالثة، دار رؤية، القاهرة، 2010. وقارن: د. يمنى الخولي، نحو منهجية علمية إسلامية: توطين العلم في ثقافتنا، المؤسسة العربي للفكر والإبداع، بيروت، 2016.

المرتكـز المنهجي في هـذا المشروع هـو الوحي القـرآني كفعل توحيد فـذ مثل نقطة تحول متفردة، تجعل العلاقة مع الوحـي محور التقابل بين الأنا والآخـر الغـربي. ويعتمد المشروع عـلى فينومينولوجيا التفاعـل بين الوحي والواقع، ليصل إلى هدف إسـتراتيجي هو أَنْسَـنَة علم الـكلام الجديد. وعن طريقهـا يكون تصحيح دور علـم الكلام في المنظومـة الحضارية والقضاء على اغتراب الإنسـان المسلم، ومن ثم تمكينه من النهوض بالاستغراب، بمعنى تحجيـم دور الغرب وتقويض المركزية الغربية. وهكذا ينفتح الطريق أمام عالم جديد تمثل الحضارة الإسلامية فيه مركزا حضارياً رائداً.

ولبلـوغ هـذا الهـدف، ينتهـج مـشروع «الـتراث والتجديد» المسـار الفينومينولوجـي أساسـاً، ويعتمد كذلـك على المنهج الجـدلي مصحوبا بقيم اليسـار، وعلى الاسـتفادة القصوى مـن مناهج التأويل الخصيبـة الكامنة في هيرمنيوطيقا النصوص.

ويحاول هذا البحث الإجابة على السـؤال: هل يمكـن التلاحم بين هذه المناهج جميعها في منهجية واحدة لإعادة بناء التراث، والحيلولة دون التطرف والسـلبية عـلى السـواء في مقاربات الـتراث؟ وإلى أي حد اسـتطاعت هذه المنهجية أن تصل بمشروع «التراث والتجديد» إلى أهدافه المزمعة؟

أولاً: مدخل إلى الأطروحة

في خضم ما تموج به سـاحة الفكر العربي المعاصر من مشاريع عديدة، تحـاول أن تقدم حلولاً لمشـكلة الأصالـة والمعاصرة التي طال انشـغالنا بها، وتتبارى جميعها من أجل تجاوز واقعٍ مأزوم بآفاق فكرٍ نهضوي، يأتي مشروع

«الـتراث والتجديد» الـذى طرحه الدكتور حسـن حنفى ليكـون أجرأها فى التركيـب والإبـداع، وأكثرها نزوعـاً نحو الالتحام بالواقـع وحرصاً على مخاطبة مستوياته المختلفة وشـتى توجهاته.. وأنجحها في استقطاب اهتمام دوائر بحثيـة عديدة في الشرق وفي الغرب.. وأيضاً أكثرها طموحاً وجموحاً، وأدعاها للمعالجة التحليلية والنقدية.

ترسمت خطوط المشروع عبر جبهات ثلاث، فى الجبهة الأولى يُعاد بناء تراثنـا القديم بهدف تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسـانية بدايتها الوحى وغايتهـا الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا عنـد حنفى علم عملى ونظرى على السـواء. والوحـى علم المبادئ العامـة التى يمكنها تأسـيس العلم ذاته، والتى هى في الوقت نفسـه قوانين التاريـخ وحركة المجتمعات. فالوحى هو منطـق الوجود المميز لحضارتنا ومهمتنا تحويله إلى علم شـامل/ أيديولوجية شـاملة، فيتحول إلى حضارة لها بناؤها الإنسانى المطابق لحاجات العصر. أو لم يتحول الوحى منذ هبوط إلى حضارة ارتدت إلى علوم مثالية، نقلية ونقلية عقلية وعقلية؟ لم تكن الحضارة الإسلامية إلا محاولة لمنهجة وعقلنة الوحى، لكن فى ظروف تاريخية مختلفة، علينا إذن منهجته، وعقلنته مجددا؛ أى إعادة بناء تراثنا طبقا لظروف واقعنا، كالآتى:

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- التصـوف للانتقال (مـن الفناء إلى البقـاء)، أومن إنـكار الذات إلى تأكيدهـا وذلـك بتحويـل قيمـه السـلبية كالرضا والزهـد والصبر

والتـوكل والقناعـة إلى قيم إيجابيـة فعالة كالرفض والثـورة والتمرد والاعتراض.

4- إعـادة بنـاء علم أصـول الفقـه بإعطـاء الأولوية للواقـع على النص وللمصلحة على الحرف، وذلك بالانتقال من (النص إلى الواقع)

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

6- العلـوم العقلية، أي العلوم الرياضية والطبيعية، مطلوب إعادة بنائها لتبيان كيفية خروجها من الوحي، تأكيدا 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 في مصادره العديدة، منها: حسن حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة 1991، ص10، 11، 749.
وقد صدرت هذه المحاولات بالفعل كالأتي:
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 هى تحديد الموقف من الغرب فى (علم الاستغراب) الـذى يهـدف إلى فهم الآخـر/ الغـرب فى إطاره وتطـوره التاريخـى، ليغدو مجرد موضوع دراسـة، وليـس نقطة إحالة.. رد مشروعـه الثقافى إلى حدوده التاريخيـة والجغرافية، تمهيداً للقضاء على خرافـة الثقافة العالمية، التى جعل الغرب نفسـه مركزاً لها. وفى هذا وذاك الاستعداد لانتقال دوره الحضارة من الغرب إلى الشرق[1].

فقـد انتهت دورة الحضـارة الغربية، وعلينا أن نتسـلم راية الريادة، ثم نخلـص إلى الجبهة الثالثة وهى موقفنا من الواقـع المباشر، ولأن النص الدينى ثم التراثي والفولكلورى من المكونات الأساسـية لواقعنا تبرز ضرورة إعادة بناء مناهج التفسير، عن طريق الهيرومنيوطيقا. هكذا يمضى مشروع التراث والتجديـد «بنظريـة هيرومنيوطيقية جديـدة، تعيد بناء الحضـارة/ الثقافة عـلى الكوكب الأرضى، وبصفة خاصة اليهودية/ المسـيحية/ الإسـلام، وفى سو يداء هذه النظرية يرابض الوحى/ التراث بعد تاهيله لهذا. ورد الاعتبار إليه كأساس للحضارة الإنسانية، فى عالم حديث تحرر من الاغتراب وظافر

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

ببرنامج عمل شامل للفعل الإيجابي»[1]. إنه مثلث يمثل الموقف الحضارى المروم. و يطلق حسن حنفى على هذا المشروع الثلاثى الجبهات اسم الكتاب الذى يمثل البيان النظري الأولي، أي **(التراث والتجديد)**.

والعبء الأكبر يقع على عاتق تحدى الذات، الجبهة الأولى من المشروع التى تهدف إلى إعادة بناء الموروث. لذلك كانت موضوع دراستنا هذه التى ترمى إلى معالجة تحليلية نقدية لأطر ومعالم، أو بالأحرى أبعاد مشروع التراث والتجديد. وبصفة أكثر تحديدا، سوف نتخذ موضوعاً عينيا، ومثالا تطبيقيا 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 حنفى في سفره الضخم **(من العقيدة إلى الثورة)** بمجلداته الخمسة وصفحاته التى تعد بالآلاف[2]، لكن أيضاً وأساسا لأن تلك الخطوط السبعة مثلما تبدأ بعلم الكلام فإنها تنتهى بالإنسان والتاريخ. إذن علم الكلام يطوقها جميعاً يبدأ من النهاية، من الإنسان والتاريخ فهما محوره وغايته، يقول حنفى: «إذا كانت الأصول الخمسة هى افضل الصياغات القديمة لعلم

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

(2) د. حسن حنفى، **من العقيدة إلى الثورة**، مكتبة مدبولى القاهرة، سنة 1988، المجلد الأول: المقدمات النظرية (مج1)، المجلد الثانى: 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 فى صلب المتن حيث: مج أى المجلد ورقمه ثم رقم الصفحة.

التوحيد (= علم الكلام) فإن الإنسان والتاريخ هما الأصلان المعاصران له، وهما فى نفس الوقت البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم. وبالتالى كان التحدى للعلماء والساسة هو إيجاد الصلة بين هذين البعدين (الإنسان والتاريخ) فى علم التوحيد، وفى وجداننا المعاصر، حتى يعود العلم حياً فى القلوب فيملؤها» (مج5: 383).

من هنا كان مدخلنا إلى المنهج فى «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]، وإعاة الحياة للتوحيد، بما يعمل على نهضة الأمة وسد حاجات العصر، وتحقيق صالح جماهير المسلمين، فيتحول التوحيد إلى فاعلية، موجهات للسلوك... قوة للدفاع عن أراضى المسلمين عن بلادهم وحرياتهم... عن عالمهم وحقهم فى النماء والتقدم والسؤدد. 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 فى التاريخ، يُعد الجماهير من خلال ثورة عقائدها» (مج1: 79) وتوحيد صفوف المسلمين على العامل المشترك بينهم. وفضلا عما يقال دائما من أن «الأيديولوجيا ما هى إلا نظم منهجية مُجِندة للمعتقدات»[2] كان من الطبيعى أن يتلاحم الفكر

(1) د. حسن حنفى، **قضايا معاصرة**، ج1: فى فكرنا العربى، القاهرة، 1976، ص 75

(2) د. مجدى وهبه، أية أيديولوجيا، في: مجلة فصول، مجلد5 العدد 4، 1985، ص ص32: 36، ص35.

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 وضوحا لا كهنوتا، أمرا ونهيا لا عقيدة مجردة... على الإجمال، أصبح الوحى نظاما واقعيا هدفه إقامة مصالح الناس[1].

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

ثانيا: من هنا نبدأ

فى 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 انحيازا واضحا للشريعة على حساب العقيدة، مع أنهما جانبان جوهريا فى بنية الوحى، ثم أنه يحطب فى حبل اليمين حين يجعل هدف العالم نظاما مثاليا متفقا مع معطيات الوحى، (أبو زيد، التراث بين التأويل والتلوين: قراءة فى مشروع التراث والتجديد، في: مجلة ألف، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، عدد 10، 1990، ص ص 24: 109، ص101 - 102.

(2) طبعا ليس كل الاطراف، فمثلا جورج طرابيش يرى أن حنفى بهذا يعتبر الوحى فاعل الفعل فى كل الحضارة العربية الإسلامية لا فى نشأتها فحسب، بل كذلك فى تطورها ومسارها على امتداد القرون ويستانف طرابيش الجهد المضنى فى 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 الجوهرى فى الكائن الصغير، (طرابيشى، **المثقفون والتراث: تحليل نفسي لعصاب جماعي**، رياض الريس للنشر، لندن، 1991، ص33.

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

إن الوحى القرآنى فعل توحيد فذّ، مثّل نقطة تحول منفردة، لم يكن استمرارا لأى مسار كان قبله، نثريا أو شعرياً. إنه كما قال طه حسين - الأستاذ العميد، ليس شعراً ولا نثرا بل قرآنا، ولعل ظهور الوحى فى سيرورة الحضارة العربية «يماثل ظهورالفلسفة فى سيرورة الحضارة الغربية، منعطف جذرى، وتغيير حاسم من حيث الرؤية التى أتى بها والمنهاج الدى استنه[1].

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

(1) على حرب، **الحقيقة والتاويل**، دار التنوير، بيروت، ط1985،1، ص45.

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

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

ثم كانت لغوية الحدث القرآنى، وما أدراك ما لغوية الحدث القرآنى؟! إنها هى لا سواها التى تجعل من مشكلة الخصوصية أو الأصالة واقعاً شاغلا لنا أكثر من أية أمة اخرى، لأننا نحن الأمة الوحيدة التى لا تزال تتحدث بلغة تراثها القديم وكتابها المقدس، وكما تثبت الفلسفة التحليلية المعاصرة ليست اللغة قالبا أو وعاءً يملأ بالفكر مثلما تُملأ السلة بالفاكهة، اللغة هى ذاها نسيج الفكر.

وقد مارس جلال الحدث القرآنى نوعاً غريبا لعله مسبوق من فقدان الذاكرة التاريخية، ترسخ بلغوية الحدث، وهجران البلدان المفتوحة للغاتها القومية التى هى إطار تفاعلاتها السابقة الطويلة مع واقعها، والنسيج الذى تمثلت فيه قيمها ونواتج حضارتها. وبخلاف الأديان السماوية التى عد الوحى الإسلامى ذاته امتداد وتطويرا لها، نجد أن كل ما بقى فى الوعى الجمعى من حأصل تاريخ ما قبل الوحى إما نماذج شاخصة للطاغوت والجاهلية والشرك وكل ما يتوجب نقضه ونفيه، و إما خيالات باهتة وأمساخ شائهة لفرعون الجبار و إرم ذات العماد وثمود الذين جابوا الصخر بالواد... ولما تنامت مؤخراً البحوث التاريخية والأنثربولوجية والأركيولوجية، وتجلت ذخائر أصول القوميات. كان تيار الوعى سواء احتوى هذا أم لا - قد استقر تماما فى إطار الظاهرة القرآنية. فكيف إذن لا نشير إليه قائلين: من هنا نبدأ.

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

خـرج تراثنا من الكتاب الوحى، كانت أولاً الانبثاقة الجبارة الفريدة لعلوم اللغة، التى أسـفرت عن جهاز اشـتقاقى ونحوى وصرفى لا مثيل له فى لغات العالمـين، لأن الوحى نص.. ظاهرة لغوية، ثم البلاغة لتكشـف عن إعجازه يتبعهـما الفقـه وأصوله ليسـتنبط الأحكام قياسـاً عليه، والـكلام من أجل عقلنتـه ليتطور إلى الفلسـفة... ممـا جعلنا حضارة مركزيـة أى تدور حوله مركزها الثابت: الوحى.

هـذا هو الفـرق الأسـاسى المحـورى، والجدلى بـين الحضـارة العربية الإسـلامية والحضـارة الغربية المسـيحية التـى أصبحت طردية بـلا مركز، لأن الكتـاب فيهـا قد خرج من الـتراث، ولم يخرج التراث مـن الكتاب[1]. لم تكتـب الأناجيل إلا بعد اكتـمال الدعوة المسـيحية، فكانت لاحقة على العقيدة وتعبيراً عنها، ليسـت سابقة عليها أو مصدرا لها. ثم كان ظهور علم النقد التاريخى للكتب المقدسة فى القرن السابع عشر مع سبينوزا وريتشارد سـيمون R. Simon وجـان أوسـتريك J. Austric الذى أثبـت أن كثيراً من التحريف والتبديل والتغير وقع فى الكتب المقدسة.

أى أن المـوروث التاريخـى لم يثبـت أمـام النقد. ولعل لسـنج من أكثر علماء اللاهوت جرأة فى الإشـارة إلى الأساس التاريخى الهش للمسيحية بعد اكتشـاف التحريف فى الكتب المقدسـة إذ يقول: «لماذا لا يسـتطيع دين له مثل هذه الحقيقة التاريخية والهشـة - فيما يبدو - أن يرشـدنا إلى أفكار أكثر دقـة فيما يتعلـق بالطبيعة الألهية وطبيعتنا الخاصـة 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 التى ما كان باستطاعة العقل الإنسانى 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 الطبيعى» الذى يلغى المسيحية ذاتها، وقد انتشر بين أئمة عصر التنوير ويراه حنفى من عناصر التحرر فى الغرب، مثلما هو «الدين الذى كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام»[3] أو العلمانية التى هى معناه الوحيد، لأن الإسلام يجمع بين الدين والدنيا ولا يفرق بينهما.

هاهنا التوقف ضرورى للإشارة إلى أن ذلك الصراع الدينى الذى كان من مقدمات عصر التنوير هو صراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية بينما ظلت الكنيسة الأرثوذكسية - صحيح العقيدة فى الشرق، بمنأى عنه. وكما يقول هوايتهد، نظرت إلى حركة الأصلاح الدينى بلا مبالاة عميقة، على أنها أمر من الأمور الداخلية التى تخص الشعوب الأوربية[4]. فهل يشفع هذا فى تبرئة فيلسوفنا من اللعب بالنار على حدود الوحدة الوطنية فى مصر بين المسلمين والمسيحين. وهو فى الواقع لا يلتفت إليها، ولا حتى فى الجزء الثامن والأخير من عمله «**الدين والثورة فى مصر**» والذى يحمل عنوان: «**اليسار الإسلامى والوحدة الوطنية**»!

إن حنفى يريد أن يجعل من العلاقة مع الوحى محور التقابل بين الأنا

(1) المرجع السابق، فقرة 77، ص 284.

(2) المرجع السابق، ص308.

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

(4) A.N. Whitehead, **Science and Modern World**, Collins, Cambridge,1975. pp 11 - 12

والآخـر الغـربى. والواقع أن هذا التقابل قائم فى محـور أقوى من كل ما دار حوله فيلسـوفنا. ذلك أن الوحى/ الدين السـماوى نبت من بيئة الشرق.. أو هبط عليها... تعبيراً عنها وسـداً لاحتياجها وكمالا لها، بينما الدين بالنسـبة للآخر الغربى أيديولوجية مسـتوردة إن جـاز التعبير، جاءها من بيئة اخرى مسـتجيبا لظروف أخرى. فكان من الطبيعى أن تمثل فترة العصور الوسـطى الدينية فأصلاً غريبـا فى الحضارة الغربية، وأن تنقطع عنه فى عصر النهضة، وتعـود إلى مصدرهـا الإغريقـى، ولن يمانع فيلسـوفنا فى اعتبـار أثر المصدر اليهـودى/ المسـيحى على الواقع الغـربى الن فى صـورة (رد الفعل) والرفض الذي يغذى عداءهم للشرق.

لمـاذا لا يلتفت حنفـى لهذا؟ إنه يركـز - غير آبه بخطـورة المردود على الواقـع المصرى - على هشاشـة المـوروث التاريخى للمسـيحية ذاتها، وعدم ثبوته أمام النقد. هل يغفر له أنه لا يعنيه إلا التقابل مع الغرب الاسـتعمارى المسـيطر ليجعل مـن هذا إيذانا بانتقـال دوره الحضارة إلى الأنـا، إلينا جميعا - ميلمين ومسـيحين؟ فتلك الهشاشـة هـى ما جعل العقـل الأوربي غير قادر على توجيه نفسـه نحو مركز، وهى ما جعله حائرا متذبذباً، تطورا بلا بناء، متجها نحو أفول ونهاية حتمية. يسير حنفى بهذا إلى آخر المدى، يستغله أيما اسـتغلال فى جدل الأنا والآخر الذى طرحه[1]... فيجعل القرآن أساسـاً 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 ولانه يمثل اكتمالاً للأديان وتحقيقاً لغايتها، مما يجعل حضارة الإسلام هى الوريث الطبيعى لفلسفة التنوير التى كان نقد الكتب المقدسة من روافدها الهامة وعلى الرغم من ان الغرب - والشرق الأقصى أيضاً تجاوز مرحلة التنوير بقرنين أو بعصرين أو مرحلتين، يصر حنفى على أنها المرحلة التى سترثها نهضتنا المعاصرة!! مستندين إلى نقد الإنجيل وعلمانية ديننا والعقلانية مع المعتزلة... إلخ.

ثالثاً: الوحى والواقع

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

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

(1) حسن حنفى، **قضايا معاصرة**، ج2: فى الفكر الغربى، دار الفكر العربى، القاهرة، 1976 ص165.

واحـدة، بل منجما، هو تواتر من حلول لمشـكلات واجهت الفرد الجماعة. وذلك قريب مما أسماه أمين الخولى «وثيق اتصال القرآن بالحياة الإنسانية»[1] وكان أساسـا قامت عليه مدرسته فى التفسير الأدبى للقرآن موضوعا موضوعاً لا سـورة سورة، أو آية آية؛ مما يمثل نقضا للتفسير الحرفى الجامد. هذا النقض تسير فه ركاب مشروع «التراث والتجديد» إلى مراسى أبعد.

غير أن حنفى ركز تركيزا على (أسـباب النزول) و(الناسـخ والمنسوخ) لتبيان العلاقة الحركية المسـتمرة بين النص والواقع، وجوده فى الزمان وتناميه مع التاريخ. إن الواقع أسـاس الوحى. و(أسباب النزول) عند الأقدمين هى معرفة الأصل لقياس الفرع عليه ولكن هذا الأصل الذى هو الواقع يعنى»فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له»[2]. أما الناسخ والمنسوخ، فيدل عـلى ان الفكر يتجدد طبقا لقـدرات الواقع وبناء عـلى متطلباته وهذه كما يقـول حنفى: «عمليـة جدلية بين الفكر والواقع، الواقـع ينادى على الفكر ويطالبـه، الفكر ياتى مطورا للواقع ويوجهة نحـو كماله الطبيعى ثم يعود الواقـع فينادى فكـراً أدق وأحكم، حتى يتحقق الفكـر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً، يجد فيه الواقع كمال الطبيعى» (مج2/ 504). وها هنا مفتاح التجديد وإمكانيته؛ فهـذه العلاقة بين النص القـرآنى - وبالطبع الأحاديث الشريفة أيضـاً - وبين الواقع، جعلت النص - وبالتالى العلوم التراثية - ينشـأ من قلب الواقـع وينمـو فى أعطافه، فتكون إعـادة بنائنا لتراثنا من قلب مسـتجدات واقعنا، طبقا لاحتياجاته، وتحقيقاً لمصالحه.

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

(2) حسن حنفى، **التراث والتجديد**، الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 1987، ص 13.

ركز حنفى على (أسباب النزول)، (والناسخ والمنسوخ) لتبيان التفاعل بين الوحى والواقع، لم يلتفت لأهمية (المكى والمدنى). والحق أنه إذا كان علم أسباب النزول يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، فإن علم المكى والمدنى، يكشف عن »ملامحه العامة«[1]. وتمثل الفروق الدلالية والمضمونية والتركيبية بين المكى والمدنى أقوى وأبلغ الشواهد على عمق التفاعل بين الواقع والوحى، ودور هذا التفاعل فى النص القرآنى. 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 بالوحى، بل العكس فدور الوحى المدنى كان فى تأسيس و إرساء الوعى الجديد والنظام الجديد. وثمة أيضاً التفرقة بين «التشريعات العامة» التى ترسخ الوعى بالنظام الجديد، وبين التشريع الموقوت، كقانون الأخوة بين المهاجرين والأنصار، قام مادامت الحاجة إليه قائمة، ثم نسخ فيما بعد اعترافا بالتغير والتطور[2].

استمرارية هذا التفاعل مع الواقع وتوأصليته فى كل العصور، إنما تسوغها وتعضدها 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 فى علوم القرآن**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ط1، 1990، ص 85.

(2) حسين مروه، **النزعات المادية فى الفلسفة العربية والإسلامية**، ج1، دار الفارابى، بيروت، ط6، 1988، ص 354، 356

(3) حسن حنفى، **دراسات إسلامية**، الانجلو، القاهرة، 1981، ص 80

(4) الحقيقة والمجاز أهمها نظرا لطبيعة اللغة العربية التى 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 التراثى ذو المعنى الواحد المحدد. أما الشق الثانى فهو المتغير الذى يفتح المجال للاجتهاد 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 إعمال العقل، والاجتهاد والنظر والدراية والاستدلال[1]. منهج العقل إذن هو التطور الطبيعى للنبوة، واستمرارها هو القدرة على تحويل الوحى إلى سلوك ونظام... إلى حضارة، فالعقل منشئ الحضارة، ولكن العقل دون نص أو تجربة أو واقع ينتهى إلى تأمل خالص، وصورية 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 7و: (مج1: 311، 404)

قائـم على النص أو (الوحى) والعقل والواقع، إنها المقومات الثلاثة فى نظرية المعرفـة والعلاقة بينهـا تحددها تلك المسـوغات الثلاثـة للتجديد، فنخرج بالفهم المقاصدى للوحى أو الشرع.

الشريعـة لم توجد إلا بقصد حفظ مصالح المسـلمين فى الدنيا والدين. ونذكـر فى هذا الإمام الشـاطبى الـذى أرسى فى القرن الثامـن الهجرى علم مقاصـد الشريعـة فى كتابـه **الموافقات** فى أصـول الشريعة، وقـد اهتم بهذا الكتاب محمد عبده، وكان ينصح تلاميذه بدراسـته[1]. الفهم المقاصدى يعنى رفض المنهج الجامد والتفسير الحرفى للقرآن، فالأسبقية للواقع، والعقل أساس النص كما ذهب المعتزلة، وإن كان مشروع «التراث أو التجديد» سـيذهب أبعد كثيرا كثيرا مما ذهبوا.

ويبقـى القـرآن دائمـا نقطة الارتـكاز الأولى، على أساسـه نشـأت كل مكونات التراث الإسلامى، منها علم الكلام القديم... وأيضاً الجديد.

رابعا: أنسنة الكلام

والنقلـة المحوريـة فى علم الـكلام الجديد تتركز فيما يمكن أن نسـميه «أنسنة» هذا العلم.

فقـد غاب عنا الإنسـان المتعـين بموقفه وصراعـه فى تاريخـه، ومهمتنا «اكتشـاف الإنسـان الغائب من تراثنا القديم، الممحو فى وجداننا المعاصر. الإنسـان كامن فى تراثنـا لكنه مغطى ومسـتور، وعصرنا الحـالى هو عصر

(1) على أومليل، **التراث والتجاوز**، المركز الثقافى العربى، بيروت، ط1، 1993، ص 6

الإنسان. وبالتالى تكون مهمة عصرنا إبراز المستور والكشف عن الإنسان، وتلـك هى مهمة (التراث والتجديد) فى أولى محاولاته لإعادة بناء علم اصول الدين (=علم الكلام) على أنه علم الإنسان»[1].

ربما غاب الإنسـان عن فكر الأقدمين وكلامهم، إلا أنه كان حاضرا فى واقعهم وفى فعلهم، كان الإنسان قديماً هو حامل الوحى وفاتح البلاد وصانع الحضارة والفيلسوف والعالم. تبدلت الأوضاع بعد انقضاء السبعمائة الأولى، وبقى لنا منها تراث أغفل التنظير للإنسـان من حيث هو فى تاريخه، لاسـيما بعد سـيادة الاشـعرية فى هذا التراث الباقى، وقد ساهمت فى تكريس غياب الإنسان و«اعطت الأولوية لله فى الفعل وفى الحكم وفى العلم»[2].

وانقسمت الفلسفة إلى منطق وطبيعيات و إلهيات. ولم يَعرفُ التصوفُ الإنسانَ إلا من حيث هو ذوق وعاطفة وقلب: ذاتية محضة ينتهى بها المطاف إلى الفناء فى الله. ولئن كانت الشريعة تقصد الإنسـان أو وجدت من أجله، فإن الإنسان فى وعينا الشعبى هو الذى يقصد الشريعة التى وضعت من أجل صلاحه؛ وكأنه هو الذى وجد من أجلها[3]. إذن ليس بدعاً ان ينقطع التوحيد عـن الإنسـان، و يرتد فى علم الكلام القديم إلى مشـكلة الـذات والصفات، حتـى قيل إنه علم أصول الدين أو علـم التوحيد أو الفقه الأكبر.... أو علم الذات والصفات.

(1) حسن حنفى، **التراث والتجديد**، ص 104.

(2) محسن الميلى، **ظاهرة اليسار الإسلامى**، قراءة تحليلية نقدية، قرطاج، ط2، 1983، ص21.

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

يتمادى حسن حنفي في إدانه علم الكلام والتراث القديم، لغياب الإنسان منه. ويبدو لي أنه يتجنى على التراث ويحمله 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 نماءه حتى فجر الثورة الفرنسية، أما مع الثورة الصناعية فقد تطور في الفكر الاشتراكي ليصبح الإنسان المتعين في موقفه التاريخي وصراعه الطبقي، وطبعا عبر معبر متين هو التنوير الذي صقل مفهوم الإنسان الفرد وقواه العاقلة، إلى أن انطلقت به العلوم الإنسانية، فضلا عن الانطلاقة المضادة المعروفة في الفلسفات الرومانتيكية التي تحطم أطر القوانين العلمية وقوالب المذهبية، إمعانا 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 ان يحذو حذوهم باعا بباع، وذراعا بذراع، وبينما تحذرنا فاتحة كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» من مثل هذا الحذو، نراه يريدنا أن نستبدل المركزية الإنسانية بالمركزية الإلهية تماما مثلما فعلوا، ويستبد به الحماس، وكأن العالم لن يتسع للإنسان إلا بهذا. وإذا كان عالم الغرب قد ضاق حول الإنسان حتى أصبح خانقا. فلماذا لا يتسع عالمنا لله وللإنسان معا ليكون أكثر اتساعاً ودفئاً، بل وأكثر إنسانية؟ أجل نريد إثبات الإنسان وتجاوز غيابه، لكن لا داعي للتطرف في هذا والانتهاء إلى الإنسان فقط. من ناحية أخرى0 يصعب الخوض في ترديات

الحضارة الغربية من جراء انكبابها المحموم على محور الإنسان الفرد.. ليكون حنفى فى 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 لا إسلامى، ومثلما غاب بين طبيعيات الإسلاميين و إلهياتهم، تاه فى مدينة الله لأوغسطين، وفى سائر المدن التى عاش فيها أو نظر لها خلفاؤه من فلاسفة المسيحية، وقبلا ضاع بين المثل الإفلاطونية وجدلها الصاعد والهابط، وبين الجوهر الأرسطى وعلله 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 بتصنيفة للعلوم؛ فأسقطوا هم أيضاً التاريخ»[1]. أيضاً رغم ان الإسلاميين شهدوا مؤرخين عظاماً تجاوزا تأريخ الأحداث إلى تأريخ الشعر وطبقات الشعراء والملل والنحل.. وها هنا يتقدم ابن خلدون الذى أحدث قطيعة معرفية فى الفكر القديم بأسره، حين اهتم فى 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 نبحث فى - أو عن - التاريخ من حيث هو علم، بل من حيث هو فاعلية ومجال الإنسان، الذى يجعل عالمه مُختلفا عن عالم الحيوان، من

(1) على أومليل، **التراث والتجاوز**، ص6.

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 نسيجا فى وعينا القومى إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات، وأصبح الإنسان والتاريخ ثورة فى وعينا ومحورا للكون ومركز تصورنا للعالم.

يقول حنفى: « كان التوحيد قديما علما لله مع إنه فى الحقيقة علم للإنسان، وبالتالى يكون موضوع العلم الإلهى هو الإنسان»[2]. فقد كان الوحى - الكلام - مقصدا نازلا حول موضوعه: الإنسان، وبدلاً من أن يتطابق العلم مع قصد الله وموضوعه وكلامه، ويتجه نحو الإنسان وتطوير واقعه، عارض هذا المقصد واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة، بعد أن شخص الألوهية، وكرس الكلام لتثبيت هذا التشخيص الذى سلب عن الإنسان ماهيته ليتركه مغترباً، وعلى علم الكلام الجديد أن يعدل الوضع المقلوب ويكون أنثربولوجيا، وليس ثيولوجيا - أى علما إنسانيا وليس علما إلهيا (مج2، 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**، ج1، ص 49.

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

خامسا: اغتراب أم استغراب:

وعلى الفور يبرز أمامنا الآن لودفيج فيورباخ L. Feuerbach (1804 - 1872) ويفرض نفسه علينا، لنجد الموضوع وقد تحدد بمعالم فلسفته. وفيلسوفنا حنفى الذى يصر إصراراً يكاد يكون هزليا، على نفى الأصول والعناصر والمناهج - ولن نقول التوجهات - الغربية لفلسفته، يحلو له أيضاً الاعتراف بأنه «فيورباخى»[1]، مثلما هو فينومينولوجى وهيجلى وماركسى... وهو بالفعل هكذا جميعه معاً. وفيما يختص بعلم الكلام، نجده فيورباخيا أولا وأخيرا، لخص مهمته فى نقل الفيورباخية من اللاهوت المسيحى إلى الكلام الإسلامى.

فقد قامت فلسفة فيورباخ من أجل الكشف عن الاغتراب الدينى، والقضاء عليه؛ بجلو جوهر المسيحية فى أن الإنسان هو الله والله هو الإنسان. سر اللوجوس الإلهى هو الماهية الإنسانية، الدين هو علاقة الإنسان بماهيته الخاصة، و إذا كان الاغتراب هو انقلاب الأنا إلى آخر؛ فإن هذا الانقلاب يحدث أساسا فى تحول الإنسان إلى الله، بعد أن يقذف

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

بنفسه خارجها، و يشخصها في صورة آخر يؤلهه و يعبده. الصفات الإلهية في جوهرها صفات إنسانية، وبالتالي الذات أيضاً إنسانية، الله هو الإنسان المغترب عن ذاته الإنسان هو الله بعد ان يستعيد صفاته التي خلعها عليه، بعد أن يعود إلى عالمه العيني، اغتراب الأنا كما اوضح فشته Fischte (1762 - 1814) هو خلقها لعالم موهوم مجرد لا حياة فيه ولا صراع، فكان الاغتراب الديني تضحيه بالعياني في سبيل المجرد 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 أولا إلى إرجاع النصوص الدينية إلى الواقعة الإنسانية تمهيداً لتحويل ثيولوجيا الدين/ الماهية الزائفة إلى أنثروبولوجيا الدين/ الماهية الحقيقية. وجود الإنسان هو عين ماهيته، والوعي يجعل ماهية الإنسان هي عين موضوعه، الوعي بالله هو وعي الإنسان بذاته. الإنسان هو الأنا والآخر: الذات والموضوع. ولما كان الدين هو الوعي باللانهائي، فإن وعي الإنسان بماهيته يكون لا نهائيا دون أن يكون وعيا بموجود لا نهائي. هكذا يقوم فيورباخ بأنسنة اللاهوت و إعادته إلى الموقف الإنساني ليقضي على اغتراب الإنسان، وقذفه نفسه خارجها ليؤلهها.

وعلى خطوط موازية، سيقوم حنفي بأنسنة علم الكلام متذرعا بان هذا هو ما حاوله الإسلام قبل فيورباخ بثلاثة عشر قرنا، « كانت الحضارة الغربية كلها منذ الأصلاح الديني وعصر النهضة، حتى فيورباخ والهيجليين

الشبان، ما هى إلا محاولة للاقتراب من إنسانية الإسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والأسرار، وتاكيده للعقل والوحى»[1].

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

لعل فيورباخ له الحق فى مثل هذا الانشغال بالاغتراب الدينى، لأن الدين السماوى المؤلِه - كما ذكرت - غريب فعلا عن الحضارة الغربية، أتى لها من بيئة أخرى وحضارة أخرى؛ لذلك فإن فيورباخ يعبر عن اتجاه عام متأصل فى الفكر الغربى. يمكن أن نتلمسه منذ طاليس أول الفلاسفة الذى أنكر هو وفريق من زملائه الطبيعين القبل سقراطيين فكرة الألوهية وأفلاطون الذى رأى الإله مجرد صانع، وأرسطو الذى حوله إلى مبدأ عقلى صورى مُصمت ثم أبيقور الذى 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 فى القرن الثامن عشر نزعات الإلحاد مع بايلBayle (1647 - 1706) وفونتنيل Fontenelle (1657 - 1757) لتؤكد أن الدين مجرد منتج صناعى هدف به رجال الدين السيطرة على البشر.

ثم جاء القرن التاسع عشر بفيورباخ ورفاقة الهيجليين الشبان اليساريين، ليضعوا على عاتقهم مهمة مقدسة هى تحرير البشر من ربقة الألوهية والخرافة الدينية نشدانا للإنسان الذى مسخته التجربة الدينية،

(1) المرجع السابق، ص 445.

فيسترد المزايا والصفات والحيثيات التى خلعها زوراً وبهتانا على الألوهية. حاول كل من الهيجلين الشبان تحقيق هذا بطريقته، بخلاف فيورباخ حققها ماكس شتيرنر بتأكيد ذات الفرد الواحد الأحد الذى يسحق الدولة والمجتمع والأسرة وكل شيء ومن قبل ومن بعد الدين وكانه يرفع شعار «لا إله إلا أنا»[1] ويحققه برونو باور باكتشاف الوعى الجمعى كماهية للدين، وشتراوس باكتشاف الاسطورة أساسا للدين، ويأتى دور كارل ماركس الشاب ثم الفيلسوف وهو الدور المعروف جيدا. وأسفر هذا عن إعلان نيتشه الشهير «الله مات» وهو - كما لا حظ زكريا ابراهيم - ردد كثيرا من أفكار شتيرنر ترديداً حرفيا، ونيتشه بدوره يقف وراء الانتشار الواسع للوجودية الملحدة فى القرن العشرين. هذا بخلاف امتداد تأثير برونو باور على دوركايم، وتفسيره الشهير للدين كمحض منتج للعقل الجمعى وتسليم علم الاجتماع الغربى بهذا، ثم ظهور علم الاجتماع الدينى.

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

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

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

فى هذه الملحمة، لا شك أن فيورباخ يلعب دوراً من أدوار البطولة، ولكن لماذا يحذو حنفى حذوه، ويستن سننه باعا بباع وذراعا بذراع وشبرا بشبر، حتى إذا دخل حجر ضب دخله وراءه؟! وعبر صفحات من '**من العقيدة إلى الثورة**' تعلو حدة الصراع مع المفهوم التقليدى المشخص المفارق للألوهية إلى درجة تثير الدهشة «والاستغراب»، وكأن العلاقة بين الله والإنسان لا تتخذ إلا تلك الصورة العدائية الانفصالية (إما...أو)؛ فحنفى لا يرى فى الألوهية المفارقة إلا ما تراه العيون الغربية التى تشبه عيون الثعابين، وعبر عنه فيورباخ: قوة القهر والاستلاب والاغتراب.. ولا يرى حنفى 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 الغزالى: مُثل عليا كى نتبارى فى التحلى بها.... بل رآها الذات المسلوبة والأحشاء المبقورة والأنا المسحوقة والإنسانية المنهوية... هكذا!!

وحينما يسرف حنفى فى انشغاله بالاغتراب 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 حنفى فى إلغائه؟ لماذا لا يتسع مشروعنا الحضارى لله والإنسان معا. كان يكفى الصراع مع غياب الإنسان والتاريخ من وعينا، مع تراثنا الذى اجتهد فى تدمير الطبيعة وتحقير شأنها متوهما أنه يفعل هذا لحساب الله، لكنها أرض الفلسفة الرجراجة التى تغرى بالانزلاق والجنوح إلى الموقف الحدى.. إلى آخر المدى.. إلى حيث سبق أن ذهب فيورباخ.

لا يعد فيورباخ من عماليق الفلسفة الغربية أو الرواد فيها، مع هذا تبدو فلسفته بأسرها فى ناظرى حنفى، وكأنها من أهم إيجابيات الغرب التى لا ينبغى التوانى فى إعادة بنائها بوصفها نابعة من الإسلام، مستعينا بتصور ابن عربى للإنسان الكامل، فتتحول الفيورباخية - بقدرة قادر - إلى أهم معابر انتقال دوره الحضارة من الغرب إلى الشرق.

تتوازى الخطوط مع الفيورباخية إلى خطوة أبعد، لكنها تبدو أكثر فاعلية، ولن تثير خلافا. ذلك أن أنسنة علم الكلام الجديد ليست فى حد ذاتها هدفها أو غاية، بل هى وسيلة أو خطوة نحو تحويله إلى قوة تثوير، إلى أيديولوجيا تعمل على تنهيض الجماهير، الغاية هى أدلجة العلم وتسييسه. و إذا كان علم الكلام القديم حاول إخراج الفكر العلمى من ثنايا الفكر الدينى، فإن علم الكلام الجديد يحاول إخراج الفكر العلمى الاجتماعى من ثنايا الفكر الدينى العلمى (مج1 526 - 527) ليسير الفكر من: الدينى ← الدينى العلمى ← العلمى الاجتماعى بمعنى الأيديولوجي. إن فيلسوفنا يؤدلج كل شيء فما بالنا بالاجتماعى.

وفى هذا نجد فيورباخ قام بأنسنة اللاهوت والقضاء على الاغتراب ليعيد

اكتشـاف الله كنشاط وفاعلية فى العالم، بمعنى لا ينفصل عن الأيديولوجية. فكيف كان هذا؟

نلاحـظ أن هيجـل فى كتاباتـه اللاهوتيـة الأولى التى تعرضـت بالنقد للمسـيحية التاريخية، قدم ما يمكن اعتبـاره أولى معالجات الاغتراب الدينى، وقد اسـتفاد منها فيورباخ بعد أن نقل مفهـوم الاغتراب الدينى كما رأينا إلى مضمـون واقعى محسـوس؛ فلم يعـد ميتافيزيقيا عائـدا إلى الخطيئة الأولى، أى لم يعد سـمة مميـزة للوجود الإنسـانى فى العالم بما هو كذلـك، بل أصبح الاغتراب الدينى مع فيورباخ مرتبطاً بالمصير والصراع بين الأفراد والسلطة، وهذا يجعـل الدين قوة ثقافية، ذات مظاهر اجتماعية أنثربولوجية، لمواجهة التسـلط والقمـع وعدم تحقـق الفاعلية الإنسـانية[1] باختصـار أيديولوجيا تثويرية.

سادسا: الدين.. الظاهرة والشعور

هذه الأيديولوجيا التثويرية مبتدؤها أنسنة علم الكلام الجديد، وفى هذا كان الإنسان دائما - قبل فيورباخ وبعده - هو أساس كل وجود ومعامل فهمه، والوحى القرآنى ذاته أصبح علماً إنسـانياً بمجرد كتاباته وقراءاته. وقد تحول إلى علوم إنسـانية خالصة، مثل علوم اللغة وعلم التفسـير وعلم القراءات... وعلوم أخرى فرعية متضمنة فى علوم القرآن، مثل علم أسباب النزول، وعلم الناسـخ والمنسوخ وعلم المكي والمدنى، وعلم المحكم والمتشابه وعلم مناسبة

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

الآيات والسور... الواقع أننا بشر، وكل ما نعلمه هو علم إنساني. قدراتنا لا تسمح بما أدعاه القدماء من »علم إلهي« يزعم إصدار أحكام بشأن ذات الله وصفاته وعلاقته بالعالم، إننا لا تعلم إلا علما واحدا، هو العلم الإنساني الذي ينشأ في الشعور، يحلله العقل و يصدقه الواقع (مج1/ 277 - 178).

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

وهو يصطنع في هذا أداة فعالة هي الفينومينولوجيا أو فلسفة الظاهرات، فيما أسماه بالمنهج الشعوري، الذي ينصب على تحليل الخبرات الشعورية المستقاه من الوحي، بوصفه نقطة الارتكاز الأولية المعطاة للشعور.

بعد أن تأكد الشعور التاريخي من صحة النصوص وشرعيتها، يقوم الشعور الاجتماعي بفهمها وتفسيرها.. وفهم وتفسير كل شيء، حتى علم الكلام القديم ذاته، فيتحول الخلاف بين الفرق إلى تحليل أبعاد الشعور.. ولا غرو، «فحقيقة الإنسان في حياة الشعور التي تتمثل في الإرادة الواعية القائمة على العلم، وكليهما التعبير عن الحياة» (مج3/ 588). الشعور بمعنى الخبرة الحية المعاشة، هو في رأي فيلسوفنا - وكل فينومينولوجي - مستوى أخص من الإنسان وأهم من العقل وأدق من القلب، وأكثر حيادا من الوعي، يكشف عن مستوى من التحليل، موجود ضمنا داخل علومنا التراثية[1].

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

أى أن منهج تحليل الخبرات الشعورية ليس غريبا على الحضارة الإسلامية.. إذ يمكن أن نجده بوضوح فى الطريق الصوفى، والأهم فى المثال الفقهى، فهو منهاج شديد المواءمة لأصول الفقه ولتفسير النصوص. كان - أصلا - المصدر الطبيعى للنص الدينى فى نشأته الأولى مُنجماً وفقاً لأسباب النزول، ومن حيث هو منهاج للتفسير يكشف عن الوقائع التى تتحدث عنها الأصول ودون تغليف لفظى[1].

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

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

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

(2) انظر د. يمنى طريف الخولى، جدل الأنا والآخر فى الفكر العربى المعاصر: مناقشة التراث والتجديد نموذجا، مجلة القاهرة، ع151، يونيو 1995، ص ص 214 - 224.

حسنا! لكن جهد حنفي في استقصاء أصول هذا المنهج من تراث حضارتنا لا ينفي البتة أن ما يقصده ويمعن في تطبيقة والاستفادة منه لا يعدو أن يكون المنهج الفينومينولوجي أو الظاهرياتي الذي وضعه أدموند هوسرل E.Husserl (1859 - 1938) ثم نما تطور خصوصا مع موريس ميرلوبونتي M.Merleau Ponty (1908 - 1961). وهذا المنهج يعني تركيزا خاصا على الظاهرة، أي ما يظهر أمام الوعي. إنه يبدأ من الواقعة الأولية (وهي هنا: الوحي) المعطاة للوعي، المدركة حدسا. «وإذا سألنا هوسرل: ما هو الحدس؟ فإنه يقول: هو حضور الشئ نفسه للشعور أو الوعي - فالحدس يضعنا وجها لوجه أمام الشئ أو الموضوع»[1]. إننا بإزاء الإحالة إلى الوعي، وقصدية الوعي أي قصده أو توجهه إلى شيء آخر سواه، إلى الواقعي. العلاقة القصدية تجعلنا ننظر إلى الوعي كخبرة، وفقط 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 أفعالا خاصة للوعي، ومن حيث هي بنيات وتراكيب لا تجارب شخصية. لابد 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 الاشياء 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 الالمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة، القاهرة، 1988، ص 31 وما بعدها.

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

المنهج الفينومينولوجى بهذا يفتح البوابة لتجديد علم الكلام، ولأنسنته المبتغاة، فكان تقويس علم الكلام القديم، وتحليل قضاياه - عبر المجلدات الخمسة المسهبة - لردها إلى خبرات القدامى الشعورية والاجتماعية، تمهيدا لأن يُستبدل بها قضايا ذات مضامين جديدة مستقاه من خبرات هذا الجيل الشعورية: من الوعى المعاصر النازع نحو الإنسان، فكل الأبنية العقلية تعبير عن أوضاع شعورية واجتماعية. كانت أبنية القدامى تبريرات وصياغات لمشاعر التأليه، والعقل خادماً لها هادفا إلى إعطائها أساسا نظريا لتكون الإلهيات إنسانيات مقلوبة. سوف يتبدل وضعها فى علم الكلام الجديد وتكون القضايا الإلهية الموجبة مجموع القيم من أجل تطبيقها عمليا، و«التوحيد العملى هو تحقيق الصفات الإلهية فى حياة الأفراد والجماعات» (مج2/ 660): تحقيق العقيدة والرسالة فى التاريخ.

ويطل فيورباخ بتأثيره الطاغى على المشروع. وبدلاً من الاكتفاء بتمثيل الله لمثل العليا هى الأفق الإنسانى المنشود، يقر حنفى صراحة بأن ذات الله صورة تشبيهية لوعى الإنسان بذاته، ومعرفة الله بالرجوع إلى هذا الوعى، واسترداد الإنسان لما خرج منه دفعا أو قصراً، ليعود إلى العالم ويقضى على اغترابه فيه (مج1/ 305). فهل من الضرورى أن نشعر بهذا الاغتراب مع فيلسوفنا؟ وماذا نفعل إذا بحثنا عنه فلا نجده فى ظاهر الشعور - الفردى والجمعى - أو فى باطنه؟

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

الإلهيات ليست موضوعا 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، إنهما معا وصف شعورى للإنسان الكامل الذى ينبغى أن يمثل خبرة الجيل بعقيدة التوحيد. وعلم الكلام الجديد يؤنسن الصفات الإلهية السبع: العلم والقدرة والحياة السمع والبصر والكلام والإرادة. العلم هو العقل النظرى والإرادة هى العقل العلمى، الحياة هى الوجود الذى يظهر من العقلين، 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 إيجابا، طبقاً للموقف الشعورى، لذلك يريد حنفى أن يضع من أسماء الله: الحرية (محمد رسول الله = محمد رسول الحرية) تعبيرا عن حاجتنا للتحرر، وسائر حاجاتنا المعاصرة التي يريدها جيلنا ويفرضها

عليه واقعة: التقدم والعقل والطبيعة والوحدة والإنسان والتاريخ والمساواة والعدالة (مج2 - 553)؛ فهكذا القضاء على الاغتراب الدينى والعودة إلى العالم والعمل فيه والبقاء عليه، إثباتاً وتحقيقاً لموضوعية المبادئ التى تعبر عنها الأسماء الحسنى، والتى تبلغ ذروتها فى التوحيد/ الإنسان الكامل. هذا عن أصل (التوحيد).

أما عن أصل العدل، فمثلما يقبع الإنسان الكامل وراء التوحيد فى نظرية الذات والصفات، يقبع الإنسان المتعين، وراء العدل فى نظرية الأفعال (مج3 - 59). فى علم الكلام الجديد خلق الأفعال هو الحرية، التحسين والتقبيح هما العقل، لتنتهى الإلهيات إلى تحرير الشعور العاقل، و إعلان استقلال العقل وحرية الإرادة.

ثم ننتقل إلى السمعيات لتصبح هى التاريخ. الماضى والمستقبل هما التاريخ العام، تاريخ الوحى أو الفكر (مج5 - 383) النبوة هى الماضى، هى ما تم من تطور الوحى. المعاد والأخرويات والخلود هى المستقبل والسعى والإعداد له، المعاد تصوير فنى للمستقبل (مج3 - 600) الحساب والعقاب يعنيان أن العمل وحده مقياس التقييم، الخلود الذى يعنينا فى الأرض (مج3 - 599) هو فى النهاية للحضارة وللتاريخ وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ (مج3 - 607)، ثم ننتهى إلى الحاضر: التاريخ المتعين حيث يتحقق التاريخ العام. وهاهنا مشكلة الأمامة، الموضوع الذى يربط بين علم الكلام أو التوحيد والفقه، بين العقيدة والشريعة، الإمامة أقرب إلى الأصول منها إلى الفروع، بل هى الأصول العملية - إذا كان التوحيد هو الأصول النظرية (مج3 - 163). الأسماء والأحكام هما النظر والعمل، أما الإمامة فهى الحكم والثورة. إن التوحيد هو البداية والثورة فى 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، تجد فيه الطبيعة ازدهارها (مج2/ 505).

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

الإنسان والتاريخ
التاريخ (السمعيات)
الإنسان (الإلهيات)
تاريخ المتعين
تاريخ العالم
الإنسان المتعين (العقل)
الإنسان الكامل (التوحيد)
الحكم والثورة (الإمامة)
النظر والعمل (الأسماء والأحكام)
المستقبل (المعاد)
تطور الوحي (النبوة)
العقل (التحسين والتقبيح)
الحرية (خلق الأفعال)
الوعي المتعين (الصفات)
الوعي الخالص (الذات)

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 سلبا مطلقا، وتأتي 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 عالم 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، رفضا 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**، جـ 2: الدين والتحرر الثقافي، ص7، ص59 - 60، هامش ص122.

هكذا يعمل المنهج الشعورى الفينومينولوجى، على إعادة بناء الموروث فى أبنيته النظرية، من أجل بث دماء الحياة فى مواطن التقدم من تراثنا التى تحتاجها مرحلتنا الجارية الراهنة؛ فتتحرك الجماهير بفعل رصيدها، بفعل الصياغة العصرية لمخزونها النفسى، 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 نموذجا 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 تأكيدا على أن توأصلنا الحضارى، واستمرار القرآن والحديث وأقوال الغزالى وابن رشد فينا وبنا، هو ما يميزنا فى مواجهة القطيعة فى حضارة الآخر الغربى، فيرفض بشدة أى استخدام «للقطيعة المعرفية»، على الرغم من أنها معرفية إبستمولوجية، مفهوم تخلق فى رحاب فلسفة العلم لتفسير ثورة النسبية والكوانتم على الفيزياء النيوتونية الكلاسكية، ثم أبدى هذا المفهوم فعالية فى مجالات أخرى جمة، منها توصيف الحداثة الأوربية وانقطاعها عن تراث العصر الوسيط. يقول حنفى: «عندما أسمع عن القطيعة الإبستمولوجية يتملكنى إحساس بالخشية من أن تكونوا قد وضعتم أنفسكم فى تطور الوعى الأوربي، بينما نحن خارجون عنه»[1].

(1) حسن حنفى، المرجع السابق، ج7، **اليمين واليسار فى الفكر الدينى**، 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، ملتجئا إلى العالم والطبيعة بوصفها المصدر الوحيد لمعرفة، لم يعد الوحي طريقا للمعرفة ولا الكتاب المقدس طريقا للعلم. فكان البحث عن نظرية معرفية جديدة، وبعد فقدان الغطاء النظري للوعي الأوربي الذي قطع نفسه عن الماضي. ويستأنف حنفي قائلا: «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 المتتابعة، فظهر في المجتمعات التراثية النزاع بين أنصار القديم وأنصار الجديد. ثم أصبح مفهوم القطيعة المعرفية أحد المفاهيم الرئيسية في فلسفة العلوم المعاصرة بعد ان تحول هذا النموذج الأوروبي الخاص إلى معيار معرفي عام. وانتشر المفهوم في الغرب المعاصر عند باشلار والتوسير وميشيل فوكوه[1].

والواقع أن هذا المنظور ينطوي على تمييع 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.يمنى طريف الخولي، القطيعة المعرفية الفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب 15 و16: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995. ص ص 239 - 246. وقارن تشغيل 'القطيعة المعرفية' العميق والحذر في: يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، ط3، دار رؤية، القاهرة 2010. ص ص52 - 71.

(1) حسن حنفي، **مقدمة في علم الاستغراب**، ص616.

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

ولأن البنيوية التى يرفضها من أكثر الاتجاهات استفادة من آلية القطيعة المعرفية، يرى حنفى القطيعة قرينة البنيوية وبالتالى مضادة للتاريخانية، وأنها غير ماركسية وبالتالى مضادة للجدلية[1].

وفضلاً عن أن القطيعة المعرفية ليست بالطبع هكذا، نجد موقفه منه - بكل إيجابياتها - يؤكد نقدا كثيرا ما وُجه إليه، وهو أنه فى سعيه الدؤوب لإلغاء وجود وهيمنة الآخر الغربى، إنما يوكده، بجعل الغرب شرطا لوجود الآنا، فيتمحور فعل الأنا فى رد فعل للآخر الغربى. إنها «استراتيجية التأسيس السلبى لهوية الذات عن طريق نفى الآخر، حتى يأخذ هذا النفى شكل مناقضة آلية مطردة لما فعله الآخر»[2]. ويمكن أن يرتد هذا إلى ما أقره هيجل من أن الهوية فى أول أمرها لا تنبنى إلا على ضرب من النفى للآخر[3]. هذا خصوصاً حين يُستشعَر وجود الآخر على أنه انتقاص لكينونة الذات.

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

(1) حنفى، **الدين والتحرر الثقافى**، ص 140 - 141.
(2) جورج طرابيشى، **المثقفون العرب والتراث**، ص50.
(3) على حرب، **التأويل والحقيقة**، ص94.

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

سابعا: فلسفة التأويل

على أية حال، لا يختلف اثنان على اتسام حضارتنا بالدرجة الأكبر من التوأصلية بفضل استمرارية تراثنا فينا وبنا، 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 اتخاذه للمنهج الفينومينولوجي الذي جعله «يُسخّر 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 موف حسن حنفي منه، انظر: د.يمنى طريف الخولي، القطيعة المعرفية الفكر العربي المعاصر، في: مجلة قضايا فكرية، الكتاب 15 و16: الفكر العربي على مشارف القرن الحادي والعشرين، القاهرة، يوليو 1995. ص ص 239 - 246؛ وقارن تشغيل القطيعة المعرفية العميق والحذر في: يمنى طريف الخولي، **الطبيعيات في علم الكلام: من الماضي إلى المستقبل**، ط3، دار رؤية، القاهرة 2010. ص ص52 - 71.

(2) د. حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ج1، ص86 والتراث والتجديد، ص53.

(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... وبالتالى إقامة علم الكلام الجديد. إنه صلب النهج فى مشروع التراث والتجديد.

والفينومينولوجيا كسائر التيارات الكبرى فى فلسفة القرن العشرين، منهج أكثر منها مذهب، طريقة للبحث، وأسلوب للنظر، وليست البته مصفوفه من الحقائق. وحنفى يجدُّ فى استغلال الفينومينولوجيا إلى أقصى مدى، يبلغ هذا المدى ذروته فى 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 نسبى، هو محاولات مختلفة اجتهادية لتفسير العقائد وفهمها والعثور على أساس نظرى لها، وتخضع هذه المحاولات للظروف التاريخية والمستوى الثقافى للعصر الذى تتم فيه. النصوص الدينية ثابتة، لكن محاولات التفسير والاجتهاد والتأويل هى التى تتيح لنا تجديد الفكر الدينى وبث الدماء فيه مجددا ودائما[1]. والهيرومنيوطيقا فلسفة التأويل.. أداته ومنهاجه من حيث هى فلسفة للتفسير المتجدد دائما.

= 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 فى سياق معالجتى لمجدد دينى كبير هو الشيخ أمين الخولى. أنظر «أمين=

كانت الهيرومنيوطيقا 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 الهيرومنيوطيقية ينصهر فيها النص والقارئ معاً، الماضي والحاضر، في علاقة متجددة هي موقف أنطولوجي للقارئ المفسر كما أنها جزء من تارخ النص[2]. ثمة حوار مستمر مع النص، يجعله مفتوحا 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 لحيثياته. 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 طائرا في الهواء بلا محل فارغا من المضمون، فيكون التأويل ضروريا لكي يملأه بالمضمون طبقا للمقاصد العامة (مج1 - 397). إن الهيرومنيوطيقا في

= الخولي هيرومنيوطيقيّاً» في: يمنى الخولى، أمين الخولى 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 الهيرومنيوطيقا أقوى تمثيلات الفينومينولوجيا، أنظر: يمنى الخولى، الهيرمنيوطيقا وإمكانيات 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، ص14.

مـشروع التراث والتجديد هى الفهم المقاصـدى للشريعة، وأيضاً لمحاولات إعادة بناء إيجابيات الغرب بوصفها نابعة من الوحى الإسـلامى، التى هى من المهام الأساسية لمشروع التراث والتجديد.

ومادامـت الفينومينولوجيـا تعـنى بتحليـل الظواهـر باعتبارها تحارب معاشـة لإدراك معانيهـا المسـتقلة (ماهياتها) فلا غـرو إذن أن يدخل النص هكذا فى صميم موضوعا فهـو ظاهرة حية عند الكاتب وعند القارئ، لكن مهمـة الكاتب تنتهى بخـروج النص، أما القراءة والتأويل فمهمة مسـتمرة 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 هانـز جيورج جادامـر، وكتابـه الرائد (**الحقيقـة والمنهج**)[1]، اسـتوت الهيرومنيوطيقا علما له مدارسه، واتجاها واسـعا مارس سيطرة كبيرة عـلى الأجـواء الثقافية ومدارس النقـد الأدبى. إنه علم يقوم عـلى إلغاء التباعد بـين القارئ والنـص، أو مارأينا الفينومينولوجيا تمارسـه من إلغـاء التباعد بين الذات والموضوع الذى وقعت فى إسـارة الفلسفة الحديثة. وبالتالى نفهم النص ليس كموضوع مفارق، بل فى سـياق إنتاجه وأفق المتلقى له، فتتعدد مدلولاته بتعدد آفاق المتلقين باختلاف الأزمنة والأمكنة، ويبقى النص معينا لا ينضب أبـدا وإمكانية متجـددة دوما. باختصـار التعامل مع النـص كظاهرة فى تيار

(1) Hans - George Gadamer,Mahrheit und Methode: Grundzge enier philosophischen Hermeneutik, Tubingen:J.C.B Mohr, 1975.

وله ترجمات عربية وإنجليزية وفرنسية وسواهما.

الشعور معطاة للوعي. هكذا مثلت الهيرومنيوطيقا 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» (مج1، 365). فيقول حنفي: «نظرية المعرفة لدينا هي التأويل والتفسير، تأويل القديم من أجل إعادة بنائه طبقا لحاجات العصر، نظرية المعرفة لدينا هي الهيرومنيوطيقا أو نظرية التفسير»[1]. فلا غرو أن تكون فينومينولوجيا أو ظاهريات التفسير باكورة أعمال حسن حنفي، إنها رسالته للدكتوراه من جامعه السوربون.

والحق أن هيرمنيوطيقية 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 حقا، لكن المشروع - حتى وإن سيطر عليه الهاجس الفينومينولوجي - ليس مصبوبا داخل أطرها، أو حكرا عليها، بل كثيرا ما كان مرمى النقد الموجه لفيلسوفنا أنه يجمع بين فينومينولوجيا هوسرل وجدلية هيجل ومادية ماركس[3]. هذا

(1) حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، ص617.

(2) علي حرب، الحقيقة والتأويل، ص230 - 245.

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

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

كل هذا صحيح. لكن المناهج ليست كالمذاهب التى تشترط الدينونة لدعاويها، ليست قسطاسا مستقيما الخروج عليه حرام، المنهج فعالية أو آلية.. مجرد وسيلة، ويجمل 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 فى 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 نظرة منهجية - وهاهنا ينادى فلاسفة المنهج العلمي 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 فيرآبند (1922 - 1995)، صاحب المصطلح، هو أجرأ من سار بها إلى أبعد مدى، و إذا كان

الجميع ان يأخذوا الفكرة الفلسفية مأخذ الدينونة هكذا، و إلا وقعوا فى تقابل معه.

(1) على حرب، **نقد النص**، ص 8.

(2) P.k. Feyerbend, 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 حقا لها وواجبا عليها، ولئن تميز مشروع التراث والتجديد بشئ فهو استغلاله لهذا الحق: التآزر بين المناهج[1].

ثامناً: «التراث والتجديد» يساراً جدلياً

أن التآزر الحقيقى فى مشروع التراث والتجديد لهو بين المنهج الظاهري الفينومينولوجى والمنهج الجدلى الديالكتيكى. وبقدر ما يتخذ من الأول هيكله وخامته، يتخذ من الثانى إطاره وطابعه، فيصطبغ بصبغة جدلية طاغية هى التى تقذف به إلى قلب موقع اليسار. ذلك أنه مع التفهم الكامل للأطروحة، نجد «التراث والتجديد» على العموم وعلم الكلام الجديد على الخصوص يسارا. فلم تكن أنسنة الكلام خاتمة المطاف، بل هى خطوة إلى الأدلجة العصرية، بل تبلغ هذه الأدلجة ذروة جنوحها اليسارى فى»تحويل علم الكلام من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعى، طالما أنه العلم الذى يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير» (مج1:75). وما إعادة بناء العلوم التراثية التى تبدأ بعلم الكلام الجديد ونقله من البناء القديم إلى البناء النفسى المعاصر، إلا تحقيقا للأهداف اليسارية فى 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 مؤخرا (ديسمبرعام 2016) في الاحتفال بمرور خمسين عاما على انطلاق المشروع.

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

ويرى ناهض حتر أن الثورية هى ما يجعل سلفية حنفى أشد خطورة من السلفيات الأخرى. الخطورة هنا بمعنى الأثر المدمر الوبيل، 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، فى حين أن أهم أهداف مشروعه هو تجنب تلك

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

(2) د. حسين مروة، **النزعات المادية فى الفلسفة العربية والإسلامية**، ج1 ص16.

(3) ناهض حتر، **التراث والغرب والثورة: الأصالة والمعاصرة فى فكر حسن حنفى**، ص21.

(4) د. فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم فى الحركة الإسلامية المعاصرة**، دار الفكر، القاهرة، ط2، 1986 ص 48 - 49.

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

إن هاجس المصالحة والوحدة والتوفيق بين الفرق يهيمن على كل كتابات حنفى، الأكاديمية والشعبية على السواء، حتى يجعل خاتمة كتابة «**من العقيدة إلى الثورة**»، التى احتلت أكثر من ثلث المجلد الأخير، من أجل الانتقال من الفُرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية (مج5/ 393: 653)، فى محاولة مسهبة لدحض منطق التكفير فى شتى مناحيه، ويستهل «**حوار المشرق والمغرب**» مع الجابرى فى «معنى الحوار ومقاصده» بالعنوان الفرعى: بعيدا عن منطق الفرقة الناجية[3]. وهو يلح كثيرا على خطورة حديث الفرقة الناجية، ويتمسك بتشكيك ابن حزم وسواه فى صحته، وفى جواز الاستدلال به[4]، لأن معه ينعدم النقد والحوار والحرية والمعارضة، طالما أن كل مجادل مدان ملعون من قبل.

(1) د. حسن حنفى، موانع الابداع، مجلة القاهرة، ع152، ابريل 1993، ص 134.
(2) د. حسن حنفى، **الدين والثورة فى مصر**، ج6: الاصولية الإسلامية، ص 235.
(3) د. حسن حنفى، ود عابد الجابرى، جوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومى، المركز العربى للدراسات والنشر، بيروت 1990، ص7: 14.
(4) د. حسن حنفى، **الدين والثورة فى مصر**، ج2: الدين والتحرر الثقافى، ص183.

من هنا يبذل حنفى جهدا مكثفاً من أجل الرفاء ولم الشتات والتوحيد بين الفرق الكبرى فى الفكر/ الواقع العربى الحديث: السلفية والأخوان المسلمون/ الأخوة فى الله بتمثيلهم لمعامل أولى مشترك، والماركسيون/ الأخوة فى الثورة بحلهم لقضية العدالة الاجتماعية والقوميون/ الأخوة فى الوطن بحلهم لقضية التشرذم ومواجهة الاستعمار الغربى، ثم الليبراليون بحلهم لقضية القمع والاستبداد[1]. ويظل هذا التصالح أبرز الفوارق بين مشروعه وبين الحركات الأصلاحية الاخرى، التى رفضت بل أدانت كل الاتجاهات غير الإسلامية[2] ولعله ليس مجرد فارق أو خاصة أو سمة بل هو هدف، يقول فيلسوفنا: «أخذت على عاتقى لم الشتات وتحويل الإسلام إلى مظلة يستطيع من خلالها كل وطنى أن يعبر عن آرائه»[3]، إلى إطار نظرى 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 اسرائيل وهى تحتل القدس وتنتهك حرمة المسجد الاقصى وسائر الحرمات، ويمكن اعتبار دراسته حول استغلالهم اقتصاديا فى تبرير أى توزيع للدخل القومى المصرى، والتى سنشير إليها لاحقا (هامش 81) بمثابة فضح لهم، من أجل هدف بعيد هو الإطاحة بفقه 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، ص40 - 45.

(2) محسن الميلى، **ظاهرة اليسار الإسلامى: قراءة تحليلية نقدية**، ص41.

(3) د. حسن حنفى، **الدين والثورة فى مصر**، ج3: اليمين واليسار فى الفكر الدينى، ص 183.

وأنسنته وتكييفه وفقا لمتطلبات المرحلة الراهنة. وحتى إذا نظرنا إلى تلك الفئة الضالة الشاردة التى تضمخ الواقع بدماء جرائمها المروعة الإرهابية، منتحلةً صفة الجماعات الإسلامية، وجدنا حنفى يشير إلى أنها جاءت نتيجة للوضع الذى يهدف «التراث والتجديد» إلى إزاحته برمته، أى نتيجة لتقوقع الموروث على ذاته وعدم تطوره الطبيعى... مؤكداً خطورة جنوحاتهم و إلى ترديهم فى الاستدلال الخاطئ. على أنه لا يألو جهدا لتدجينهم وترويضهم، يدعوهم للحوار[1]. و يؤكد أن المخرج من دائرة العنف والعنف المضاد هى إسباغ الشرعية عليهم، و «بالممارسة الطبيعية للسياسة من منطق الشرعية تتغير الجماعات فكرا وسلوكا نظرا وعملا وشريعة».[2] وهل يمكن أن يحدث هذا؟ هل يمكن ترويضهم واستدراجهم إلى آفاق التراث والتجديد، تطبيع الوحى وأنسنة التوحيد وتاريخية الأحكام الشرعية...؟ والله يبدو لى أن استدراج من نسميهم الآن بالعلمانيين - بصرف النظر عن خطأ أو صواب التسمية - أسهل من استدراج هؤلاء ألف مرة ومرة(*).

إنه الطموح الذى يستبد بمشروع التراث والتجديد نحو إطار شامل لكل الفرق، للم أشتات فرقاء النضال: الليبراليين والقوميين والماركسيين والإسلاميين، على معامل مشترك هو صالح الأمة. و يأتي محسن الميلى، بوجهة

(1) د. حسن حنفى، **دعوة للحوار**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993، فى سلسلة التنوير التى صدرت لمواجهة فكرهم.

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

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

نظـر مضـادة سـلفية أصولية إنما هادئـة متعقلة، و يشـير إلى أن هـذا بمثابة تطبيـع علاقـات مع الخصـوم مقابل تفجـير التناقضات داخل المسـلمين.[1] لكن برؤية أعمق يذهب عز يز العظمة إلى أن العلة الغائبة لتأملات حسـن حنفـى هى الوحدة كضد للتنوع الذى هو بالـضرورة تشرذم ضار بالمصالح العامـة، والوحدة هنا هـى الإطار الضام لمفهومى الأصالـة والمعاصرة. ولئن كان العظمة يعترض اعتراضاً جوهر يا ينصب على اعتبار الاصالة والمعاصرة وحدتين متجانسـتين و بالتـالى خاضعتـين للتوحيد والدمـج، وهو اعتراض يطيح بجذع معظم مسـاهمات الفكر العر بى الحديث، فإنه يقر سلفاً وضمناً بمشروعيـة الوحدة فى مشروع التراث والتجديـد، لأنها لتحقيق متطلبات لا يمكن أن يختلـف عليها أحد: تحر ير الأرض، تحقيق التنمية الشـاملة، إحياء الحيو يـة والفردية، وحدة الأمة فى مواجهة الأعـداء. وأيضاً لا يختلف أحد حول أسـباب تحقيق هذا: إنماء الواقعية العقلانية ونقد الخرافات، الحاضر لا يُدار بمعزل عن الماضى الموروث[2]. ولأن هذه المنطلقات تتمفصل حولها كل اتجاهـات الفكر العربى، فإن هذا يجعل تصالحها الذى يهدف إليه حنفى «لا يبدو مستحيلا»[3].

ونعـود لنقـد حتّر لننتهى إلى أنـه لا مفاضلة بين الدين والعلم أو سـواه، بل فقط تمثيل للأيديولوجيا الحضار ية المنشـودة، التى تروم اسـتيعاب سائر

(1) محسن الميلى، **ظاهرة اليسار الإسلامى**، ص136.

(2) د. عز يز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1990، ص104.

(3) د. فهيمة شرف الدين، **الثقافة والأيديولوجيا فى العالم العربى: 1960 - 1990**، دار الادب، بيروت، 1993، ص191.

القـوى الفعالـة، ولابد أن العلم في الصـدارة. كل ما في الأمـر أن التمثيل على أساس معامل هويتنا المكين الإسلام.... فيما يجسده اليسار الإسلامي.

❑❑❑

وعـلى الرغم من ثقل كفة «الـتراث والتجديد» فإنـه ذو طابع تنظيري مجرد نخبوي، يخاطب صفوة المثقفين والمتخصصين، بينما اليسـار الإسـلامي بتوجهه نحو الجماهير وتبسـيط لغته ومضمون خطابه، اسـتقطب تشوفات قطاع منهم وسـار تحت هذا المصطلح الـذي صاغه حنفي آخرون في مواقع شـتى من الوطـن العربي، باحثون عن فهم تقدمي مسـتنير للإسـلام، متفتح على الجوانب المضيئة في التراث الإنساني الغربي، من قبيل العقلانية والحرية والديمقراطيـة والعدالـة الاجتماعية، والتي لا يمكن إغفالهـا للقيام بالنهضة والدخـول في حركة التاريخ، والتخلص في هـذا الوضع الهامشي المغترب[1]، ومواجهة الأخطـار الثلاثة المزدوجة أمام العالم الإسـلامي: الفقر والتبعية والرجعية في الداخل - الرأسمالية والإمبريالية والصهيونية من الخارج.

إن اليسـار الإسـلامي أو السـلفية الثورية أو الـتراث والتجديد محاولة لاسـتئناف الطريـق الذي بـدأ منذ أن استشـارت الحداثة الرغبـة الملحة في تجديد الإسـلام و إحياء عقلنته، الطريق الذي بدأ منذ أن اسـتثارت الحداثة الرغبـة الملحة في تجديد الإسـلام و إحياء عقلنته، الطريق الذي شـقه جمال

(1) محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص4،28 ومن موقفه السلفي المحافظ ينتهي الميلي الى: «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 و إنما تعطيل لأحكامه و إبدال لمفاهيمه، أي تشويهه وتحريفه، فكيف يكون ذلك تقدمية واستنارة.» ص137.

الديـن الأفغـانى وعَبَّدَه ومهـده تلميذه الإمـام محمد عبدُه. ولكن كما أشـار حسـين مروة، على الرغـم من أهمية مدرسـتهما فى تصديع جـدار التصديق المطلق للتراث، فإنها لم تضع منهجا يغير من المناهج التقليدية الشائعة تغييرا عميقا، وذلك لارتباطها بالأسـس الأيديولوجية نفسها التى قامت عليها تلك المناهج التقليدية. ثم نضجت هذه المدرسة بفعل التحولات المتصاعدة لحركة التحرر الوطـنى العربية، وتطور مسـتوى المعارف والمناهـج لدى الباحثين العرب فظهرت فى صور ذات ثراء وفعالية لم تطف بخلد المؤسسين الأفغانى ومحمـد عبـده، تعمر ميـدان الفكر العـربى المعاصر، ويعد مشروع حسـن حنفى من أقوى تمثيلاتها.

هكـذا نجد «اليسـار الإسـلامى» يبلـور اتجاها تمتد جـذوره فى أعطاف الفكـر العربى الحديث، فى خطوطه الباحثة عن عقلنة الإسـلام وتحديثه، كما ارتادها جمال الدين الافغانى ومحمد عبده، ثم حسـن البنا وسـيد قطب الشـاب قبل نكوص قطب إلى الحاكمية الإلهية، سواء أكان هذا النكوص طبقا لآليات تفكـيره، أم رد فعل للصـدام الدامى مع ثورة يوليو، أم بفعل قراءته بين جدران السجن لكتيب أبى الأعلى المودودى «المصطلحات الأربعة» الحاكمية والألوهية والربانيـة والوحدانية، حيث يؤكد المودودى أن العالم يعيش جاهلية جديدة، مـن حيث أن الحاكمية - أى السـلطة - فيه للبـشر، والقضاء على هذه الجاهلية بإقامة الحاكمية الإلهية... أم كان نكوص قطب بفعل هذه العوامل جميعها.

المهـم الآن أننـا بـإزاء منعطـف الفكـر العـربى الحديـث منـذ الحملة الفرنسـية[1]، كمحصلة للاحتكاك والصدمـة الحضارية بالغرب - الذى هو

(1) يعترض البعض على اعتبار الحملة الفرنسية فأصلا تحديثيا - انظر مثلا: 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 رآنا إلا موضوعاً للإخضاع والانتهاب واستباحة الأرض والعرض والحيلولة دون شق أجواز المستقبل، كي يؤمن لمصانعه العملاقة مصادر المواد الخام والنفط والأسواق الواسعة لمنتاجاتها... حتى كان البلاغ المبين بتأسيس دولة إسرائيل واستمرار دعمها وتأييدها بلاحدود 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 التكاتف 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، المؤسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1992، ص 140 ومابعدها.

قوميـة، دون ربطها بثقافتها الوطنية والتى يكون التراث رافدها الأسـاسى، فتظل الشـعارات فـارغة من كل مضمـون، بلا وظيفة تحديثيـة. ويتجاوز فى (القوميـة) أن إنجازاتهـا الكبرى قـام بها الضباط الأحـرار لا المفكرون الأحرار، فلم تمس وعى الجماهير ولم تدخل فى نسـيجهم الشعورى... أجل ربما لم تمس الإنجازات وعى الجماهير، بيد أن القومية العربية هى هذا الوعى ذاته، شاء فيلسوفنا أم أبى (فلماذا أثارت مجزره واحدة فى الحرم الإبراهيمى رد فعل شعبيا عاصفا، لم تثر معشاره سلسلة مجازر لمسلمى البوسنة).

المهم أن اليسـار الإسـلامى قبل ذلك كله يتجاوز الإسـلام الرسـمى أو فقهـاء السـلطان، أو بالأحرى يواجهـه ويناهضه. فهؤلاء يكرسـون الدين لتبرير قرارات السلطة الحاكمة بأى ثمن، حتى ولو كان الانتقال من النقيض إلى النقيـض. فى أعقـاب مؤتمـر الـلاءات الثـلاث (لا مفاوضـة ولأصلح ولا اعتراف) عام 1967، لم يتوان الإسـلام الرسمى عن تبرير هذا بالدين وعدم جواز الصلح مع بنى اسرائيل، وبالمثل تماما لم يتوان عن تبرير كامب ديفيد والجنوح للسـلم إن جنحوا له، وفى الستينات أصدر الازهر فتوى ضد قاسم فى العـراق متهما إياه بالإلحاد، فأصدر فقهاء العراق فتوى مضادة ضد فقهاء مصر. لقد أخرج حنفى دراسـة تحليلية بارعة حول تغيير النظام الاقتصادى المصرى فى السـتينات مائة وثمانين درجة إبان السبعينات، من الاشتراكية إلى الانفتاح ثم الرأسـمالية، وكيف «أدت المؤسسـات الدينيـة نفس الوظيفة فى كلتـا الحالتـين، وهى الدفاع عن القرارت السياسـية وتبريرهـا، وإن كانت درجة الحماس والالتزام فى السبعينيات أقل منها فى الستينيات»[1].

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

بمعية فقهاء السلطان، يقف من أسماهم الخومينى «فقهاء الحيض والنفاس»[1] الذين ينشغلون بالشكليات الفارغة فيهمشون الدين، ويجعلونه بمعزل عن أية فعالية أو تغيير. إنهم يقضون على الجوانب الاجتماعية للدين مبقين على الجوانب الفردية، ويتم التضحية بالعالم الخارجى (المجتمع) فى سبيل العالم الداخلى (الفرد) لنخسر الدنيا متوهمين الظفر بالدين.

وفى كل هذا يجد حنفى فى الزعم بأن اليسار الإسلامى ثقافة لا سياسة فيقول: «اليسار الإسلامى مستقل تماما عن الغرب أو الشرق، لا هى ماركسية جديدة. ولا هى ليبرالية ثورية، ولا هى حركات خوارج أو شيعة، ولا هى هرطقة قرامطة أو زنج، يمثل تيارا فكريا حضاريا، ويعبر عن واقع الأمة، يؤصل حركة اجتماعية فى تراثنا. تمتد جذوره فى الكتاب والسنة، ولا يبغى إلا مصلحة جماهير المسلمين»[2]. فليس اليسار الإسلامى حزبا مناهضا لقوة سياسية أخرى، بل فقط التوجه الباحث عن نهضة الامة فى ثقافتها إنه «ليس مقولة سياسية على مايبدو من لفظ اليسار، لكنه مقولة حضارية على مايبدو 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 فى مصر**، تحرير: جودة عبد الخالق، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1993. ص ص 177 - 167، ص 142).

(1) الخمينى، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، تقديم وإعداد حسن حنفى (بدون بيانات ببيلوجرافية)، مقدمة ص9 بقلم حنفى.

(2) حسن حنفى، ماذا يعنى اليسار الإسلامى، فى: **اليسار الإسلامى**، ص46.

(3) السابق، ص20.

ولكن، على الرغم من الزعم بتقليص السياسة لتتراجع وتبتلعها الثقافة، فيكون اليسار الإسلامي مشروعا حضاريا، يصب في نهر التراث والتجديد، ويتلاقى مع علم الكلام الجديد، وأيضاً على الرغم من حرص حنفي على النجاه من هيستريا الهوس الماركسي.. فهو مثلا يوجه نقدا حاداً لمهدى عامل (حسن حمدان) صاحب القراءة الماركسية البنيوية المتميزة للتخلف العربي ولبنية الثورة التحررية في العالم الثالث بأسره، وذلك بسبب جمود مهدى عامل العقائدى الماركسي، وعجزه عن رؤية ما يتجاوز قضبانها الحديدية المنهارة[1]... على الرغم من هذا وذاك، استعمل حنفي مصطلحي اليمين واليسار بالدلالة التقليدية التي صيغت في قلب المعترك السياسي، وكان الاشتراكيون أبرع من عبر عنها، والماركسيون أعلاهم ضجيجا وعجيجا، حيث يعني اليمين الدفاع عن الوضع القائم دفاعاً عن مصالح الأقلية المالكة، ويعني اليسار الثورة على الوضع القائم ومحاولة تغيره لتحقيق مصالح الأغلبية الكادحة المطحونة، بحيث يختلف اليسار الإسلامي والماركسيه «فقط في الأسس النظرية، لكنهما يتفقان في المواقف العملية»[2].

وفي استطرادات حنفي الجمة، يجعل هذا المفهوم البائد لليسار فضاً لكل المغاليق، وحلا 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) حنفي، الدين والتحرر الثقافي، حـ 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.

هـو البقاء. والحكم على العالم بالفناء حكم قاس مدمر لإحساس الناس بالعدم فكيف يعملون في عالم فان، وكيف ينتجون في واقع لا ثبات له؟ يستطيع الغني ان يفعل بالفقير ما يشاء، فلا قوانين ثابتة، بل يمكن للحجر أن ينقلب ذهبا. ويعيش الناس في أجواء الخرافة.. أما اليسار فيجعل العالم باقياً مستقرا، ويجعل جهد الإنسان فيه منتجا مؤثرا، العالم ليس ممكنا بل واجبا، 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 الاخرين، ومجمل فترة ما بعد الحداثة؟! إن السيطرة الحقيقية على الطبيعة لم تأتِ من اليسار، بل من (الثورة العلمية المعاصرة) والتي أفضت بالغرب إلى ما بعد عصر التصنيع، ثورة انفجار المعلومات والسيبرنتيكا 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 حسما لتحقيق الحياة الكريمة ومجتمع الكفاية والرفاهية، فاستنفد الصراع بين اليمين واليسار كثيرا من مبرراته، تراجع الثاني مثلما تراجع الأول من قبل، انتهى تطرف الاشتراكية بانهيار النماذج الماركسية المعاصرة في أوربا، مثلما انتهى تطرف اليمين الليبرالي بانهيار 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، حـ 7 من: **الدين والثورة في مصر**، ص 8: 10.

فـازدادت الحضارة الغربيـة تكتلا وتعملقا لتصبح الهيمنـة الغربية المتفاقمة تفاقـما سرطانيـا هى المركـب الجدلى الناتـج[1]. لقد تقلصت أبعـاد الصراع الطبقى، وتعاظمت أبعاد الصراع الحضارى فلماذا يغيب عن صاحب اليسار الإسـلامى أن مشروعـه أولا حضاريّ؟ كان من الأحـرى أن يتمركز مفهوم اليسـار معه حـول مكمن جمـره وهيكل نوره، حـول قوة الرفـض والتغيير والتطوير، الأخطر والأهم: مواجهة اليمين الثبوتى المتحجر.

إن المواجهـة الحضاريـة هـى التى تجعل اليسـار الإسـلامى ليس مجرد اشـتراكية أو ماركسية متأسلمة، لا سيما أن نجاح الثورة الإسلامية فى ايران كان دافعـاً حفز حنفى على طرح الفكـرة[2]، وأصدر العدد الأول والوحيد من مجلة «اليسـار الإسـلامى» عام 1981، فى أعقاب قيامها والأجواء مفعمة ببـشرى تحقيـق نموذج حضارى منشـود، مثلما أصدر عملـين للإمام الخمينى هما: (جهاد النفس أو الجهاد الاكبر) و(الحكومة الإسـلامية)، فيما يبدو على نفقته بـلا بيانات ببيلوجرافية، يترجم فيهما فكـر الخمينى و يقدم له و يحلله وأيضاً ينقده، بوصفه قائد أعظم ثورة شـهدها التاريـخ[3]. لقد فجرت ثورة إيران حوارا حيا حول العلاقة بين الإسلام والثورة و«بدت استنقاذا للإسلام وانتصارا لـه فى قلب الحركة الوطنية والتقدمية عامة، ضد محاولات احتوائه

(1) يمنى طريف الخولى، الليبرالية الغربية وجهها القبيح الميمم شطرنا، مقال بمجلة اليسار: ع32 اكتوبر 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) الخمينى، جهاد النفس أو الجهاد الاكبر، من المقدمة بقلم حسن حنفى، ص19.

وتوظيفه الرجعي»[1]. بدت هكذا في نواظر جموع المثقفين الوطنين، سيما وأنها تفجرت في أعتى القلاع الرجعية والاستعمارية بالمنطقة، ثروة وسلاحا.

هذا قبل ان 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 دليلا على أن قدر الأيديولوجيات الدينية الصرفة أو الخالصة ينتهي عند حشد وتعبئة الجماهير، حول مبادئ وشعارات مطلوبة. ما يأتي بعد ذلك يحتاج إلى جهاز ضخم مفصل ودقيق وملموس، معداته من البرمجة والتخطيط والتعليم والإدارة والتثقيف الشامل ونشر الوعي، والتصنيع والتوسع الزراعي، وبرامج الإستراتجيات السياسات الدقيقة... إلخ. كلها آليات ليست من مهام الدين، فنحن أعلم بشؤون دنيانا.

أجل كان قيام ثورة إيران حافزا أو حتى دافعاً، لكنه ليس الدافع الوحيد، فاليسار الإسلامي يهدف إلى الارتباط بشبكة علاقات تآزرية، حيثما يتحول إلى أيديولوجية تثويرية في كل رجى 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 الأصلاحية 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. ص153.

الفارق بين النظر والعمل بين العقيدة والشريعة، كما هو الحال فى الماركسية تماماً»[1].

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

تاسعا: علم الكلام... لاهوت التحرير

على أن الأهمية الحقيقية لشبكة العلاقات التآزرية، إنما فى ربطها اليسار الإسلامى بحركة نابضة فى أعطاف العالم الثالث، ألا وهى لاهوت التحرير الذى تنامى فى أمريكا اللاتينية، والذى يجد حنفى فى ربطه بالحركات الأصلاحية الثورية فى الإسلام، وبثورة إيران[3].

(1) حسن حنفى، الأصولية الإسلامية، ص111.

(2) د. وليد محمود عبد الناصر، اليسار الإسلامى من الفكر إلى الحركة:دراسة نموذج منظمة مجاهدى خلق ايران، فى: قضايا فكرية ع1 - 14 الاصولية الإسلامية، ص 126، 148.

(3) الخمينى، الحكومة الإسلامية اعداد وتقديم حسن حنفى، بدون ناشر، 1979 من مقدمة بقلم حنفى ص3، ص29.

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، أي جعل هذه الحقوق نابعة من صلب العقائد الدينية بعد أن تُقرأ قراءة مستحدثة مُلبية للاحتياجات العصرية. اهتم حنفي بلاهوت التحرير اهتماما فائقا ورائدا، إذ تعد دراسته عن واحد من أعلامه هو عالم الاجتماع الفينومينولوجي والراهب الكولومبي كاميلوتوريز Camilo Torres (1929 - 1966) أول دراسة عربية تتعرض للاهوت التحرير[2].

يعتبر اللاهوتي جوستاف جوتييريز من بيرو أول من سك مصطلح (لاهوت التحرير) في محاضرتين ألقاهما عام 1967. وقد قام لاهوت التحرير لمناهضة اللاهوت الأوربي الرسمي، واللاهوت التقليدي المدرسي اللاتاريخي، وذلك بلاهوت تاريخي تطوري يرتبط بالفعل الشعبي وبحركة الجماهير، يبحث عن قراءة جديدة للإنجيل تجعل المسيح رب الفقراء والمستضعفين، الذي 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 الاجتماعي... على الإجمال مقاومة الفقر والاستغلال والتخلف والتبعية على أسس من أصوليات العقيدة المسيحية. إنه لاهوت ينطلق من كنيسه الأطراف في أمريكا الاتينية، وليس من الكنيسة المركزية في أوربا.

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

(2) حنفي، **قضايا معاصرة**، ج1، ص 318،281.

انتشر لاهوت التحرير فى سائر أرجاء العالم الثالث، فى آسيا برغم انخاض نسبة المسيحين فيها (3 %) فى جنوب أفريقيا حيث اللاهوت الأسود الذى ارتد صداه إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأزمة التفرقة العنصرية فيها، ولكن الموطن الأصلى والمرعى الخصيب للاهوت التحرير كان فى أمريكا اللاتينية، حيث نما وانتشر انتشاراً ملحوظاً خلال الستينيات. وفى 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. بديهى أنها - أو على الأقل معظمها - تصطبغ بصبغة اشتراكية واضحة، وقد ظهرت تيارات ماركسية صريحة، يقف فى صفوفها كاميلو توريز، بتأكيده أنه لا خلاف بين الماركسية والمسيحية لأن كليهما ثورة، برنامج عمل للتغيير الاجتماعى. وفى عام 1971 اجتمع ثمانون قسيسا، 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 Institute for Religion & Democracy (I.R.D) فى الولايات المتحدة، من أهدافه الأساسية القيام بحملة أيديولوجية ضد لاهوت التحرير.

(1) د.حيدر إبراهيم علي، **لاهوت التحرير: الدين والثورة فى العالم الثالث**, م. س.، ص44.

(2) السابق، ص50.

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

ولعل استفادته المباشرة إنما هي من حركة اللاهوت الوجودي، الذي تنامى في القرن التاسع عشر خصوصا في المانيا مرتبطا بالبروتستانية [1]، داعيا إلى إعادة بناء الفكر الديني، ليكون اللاهوت قادرا على الاستجابة لمتطلبات كل عصر، وعلى أساس ان الإيمان علاقة رأسيه مع الله، وليست أفقيه 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 وشوهته، بحيث نجده لا يصلح البتة موضوعا للإيمان الحقيقي للإنسان في القرن العشرين. من هنا كان بولتمان ناقدا تاريخيا قاسيا، للعهد الجديد بغية إعادة صياغته، و إعادة بناء العقائد المسيحية على أسس وجودية تجعلها أقدر على البقاء، ومستفيدا في هذا من المفاهيم الوجودية، ومصطلحات مارتن هيدجر [2]

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

(2) John Macquarrie, **An Existenetialist Theology: A Comparion of Heidagger and Bultmann**, Penguin Book, London,1990. p.13.

M.Heidegger (1889 - 1976)، الـذى كان مـن العنـاصر الفعالـة فى ثورة الهيرومنيوطيقا فى القرن العشرين.

يرتبط اللاهوت الوجودى بأصول أعمق له فى اللاهوت الحر أو الليبرالي مع إمامه شلايرماخر F.Schleirmacher (1768 - 1834) وهو الآخر فتح الطريق لتطوير الهيرومنوطيقا وقد جعل اللاهوت تركيبا عظيما بين الله والإنسـان، ثم كان اللاهوت الحضارى مع تابعه الوفى القسيس باول تيليشP.Tillich (1886 - 1965). ومـن منطلـق اللاهوت الحضارى والوجوديـة الدينية، يحدثنا تيليش عن تعاطفه الشـديد مع اليسـار، مهتديا بأقوال المسـيح ضد الظلم الاجتماعى وضد الأغنياء، حتى تحددت هويته تماما عام 1920 بالاشتراكية الدينية[1].

الاشـتراكية الدينية بدورها حركة انتـشرت فى أوروبا، كانت قوية فى ألمانيا، تصدر جريدة أوراق، ثم جريدة «أوراق جديدة للاشتراكية الدينية Neue Blätter fur religiösen Sozialismus». فى هـذه الحركـة نجد الدين لتعضيد الاشـتراكية مثلما نجد الاشـتراكية لتعضد الدين. مبدؤها الأساسى أن علاقة الرب، ليسـت فقط بالفرد وحياته الداخلية، أو بالكنيسة بوصفها مؤسسـة اجتماعية، لكن أيضـاً بالكون. وهـذا يتضمن الطبيعـة والتاريخ والشـخصية؛ فيؤكد تيليش أن الكنيسـة سوف تفشل فى أداء مهمتها، إن هى صاغت رسـالتها بصورة مطلقة، وبغير أن تضع الصراع الطبقى فى اعتبارها، وأن الاشـتراكية الدينية هى فقط المسـتطيعة حمل رسـالة الكنيسة إلى كتل الطبقـة العاملة، التى لم تعد تدخلها اللهـم إلا للتعميد والزواج والجنازات.

(1) د. يمنى طريف الخولى، **الوجودية الدينية: دراسة في فلسفة بول** تيليش، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 2007. ص155 - 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.. إرهاصات 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 Chigaco Press, 1984. pp.161:181.

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

إن حنفى يعول كثيراً على الفينومينولوجيا، و يستقطر كل صغيرة وكبيره فيها ليس فقط كمنهاج وآلية كما رآينا، بل أيضاً كمذهب يفترضه حنفى خاتمة الوعى الأوروبى 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 فى تقدير دور الفينومينولوجيا. فكى تكون نقطة النهاية المزعومة، جعل حنفى كل ما أتى بعدها تطبيقات لها، أو خرجت من اعطافها[1]. ليس هذا صحيحا، 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 الكبر فى نشأة الفينومينولوجيا وتغذية أصولها.. لم تتأثر إطلاقا 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 ايمانويل 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**، ص489، وما بعدها

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

عـالم ما دون الذرة وجسـيماته غير القابلة أصلا للملاحظة المباشرة وسـقوط تلك النظرة التجربية التقليدية، أى الاستقراء، ونشأة المنهج التجريبى المعاصر الفرضى الاسـتنباطى، حيث التلاحم الحقيقى بين المثالية والتجريبية أو العقل والواقع، لتتسـارع معدلات تقـدم العلوم الطبيعية، ويـزداد البون بينها وبين العلوم الإنسانية، حتى يغدو تخلفها النسبى مشكلة ملحة.

فى هـذا الإطـار ظهـرت الفينومينولوجيـا. رغم أن همها الأسـاسى كان البحث عن طريق آخر للعلوم الإنسـانية، يزيح تلك الهوة بينها وبين العلوم الطبيعية ويبطل ردها إليها ويحقق تقدمها المأمول، فإن الفينومينولوجيا ظلت أولا وأخيرا مذهبا أو منهاجا فلسـفيا، ليكن ذا أهمية فلسفية كبيرة، لكنه لم يترك إلا أثرا محدودا على العلوم الإنسانية لم تأبه بها المدارس الكبرى العلمية حقا كالسـلوكية المعدلة وعلم النفس المعرفى والوظيفية والسوسـيوميترية، والاقتصاد التحليلى.. وحتى حين نشـأ علم النفس الفينومينولوجى ظل أقرب إلى الفلسفة منه إلى العلم السيكولوجى. وقد تبنى فينومينولوجيا الاجتماع الفرد شـوتس و«لم يكن عالم اجتماع وإنما فيلسـوفا فينومينولوجيا اهتم بتطوير أعمال هوسرل»[1]. لعل الفينومينولوجيا دخلت فيما بعد علم الاجتماع فعلا مع برجـر ولوكمان، فلم تكن إلا تيارا ضمن تيارات عديدة بل وتيارا موزعا بين الفينومينولوجيا الماركسية والتفاعلية الرمزية والأثنوميثولوجيا.

أمـا عـن العلـوم الطبيعيـة وفلسـفتها فحـدث ولا حرج! ولـئن كانت تحليلات مينونج وسواه لأصول المفاهيم الحسابية تحمل معالم فينومينولوجية،

(1) د. محمد إبراهيم عبد النبى، النظرية الاجتماعية والوعى الاجتماعى، دار الثقافة العربية، القاهرة 1988، ص112.

فالرياضيات نسق استنباطى مغلق يتوقف عند أصوله الأولى أما العلوم الطبيعية فأنساقها مفتوحة إلى أعلى، لا يعنيها إلا التجاوز المستمر لوضعها الراهن، أي التقدم المطرد. وتفسيرات هذا، سواء بالعقلانية النقدية لبوبر أو الفوضوية المعرفية لفييرابند أو برنامج البحث لإمري لاكاتوش.... 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 وتنقيحة أراعيل وأجيال من العلماء والفلاسفة فى الشرق والغرب، له أربعة وعشرون قيراطاً من الصلاحية فى العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء، كما أثبت العلم الحديث إثباتا لم يظفر الإنسان بمعشار سطوعه.

علميّة كل علم هى المنهج. والعلم الإنسانى يصبح (قوميا وطنيا) لا بمنهجه ولا بالتشويه الأيديولوجى له، بل بموضوعه وفروضه الخصيبة 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، تحررا 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 العلـوم الاجتماعية الغربية ومن علم الاجتـماع الدينى والأنثروبولوجيا الحضارية أو اللاهوت السياسى»[1]. وفضلا عن أن ثمة مناهج عديدة أخرى تحـاول أن تراعى حيويـة التجارب أو الظواهر الاجتماعيـة، فإن الذى يثير الدهشـة هو هـذه المطابقة بـين القومية التحرريـة وبـين الفينومينولوجيا. فهـل الفينومينولوجيـون الغربيون - ومنهم ألفرد شـوتس صاحب الفضل فى الدعوة إلى تأسيس علم الاجتماع فينومينولوجى، كما أشرت حين الاعتراض على تضخيم حنفى من شـأن الفينومينولوجيا - هل هؤلاء أقرب إلينا وأحرص علينا دونا عن سـائر فلاسفة المناهج الاخرى فى الغرب؟ هل ينتسب إدموند هوسرل إلى عدنان؟ أم تراه قد صاهر قحطان؟ ولعل توريز اكتشف لألفرد شوتس أصولا سلالية كولومبية.

أما الزعم بأن الفينومينولوجيا سـتحلل تجاربنا نحن الشعورية فغير ذى موضوع؛ لأن أى منهج اجتماعى آخر سـيطبق عـلى حضارتنا نحن وواقعنا نحن. بخلاف هذا نجـد الطبيعة الوصفية التحليليـة للفينومينولوجيا تحكم عليهـا بالقصور والاقتصار على المرحلة الوصفية مـن العلم، أو الإجابة على السـؤال كيف تحدث الظاهـرة؟ فضلا عن أن التوصيفـات الفينومينولوجية تفتقـد شروط الدقة والإحـكام المطلوبة فى التوصيفات لـكى تكون علمية scientific حقا، وتعجز الفينومينولوجيا تماما عن العبور بالبحث إلى المرحلة أو الوظيفـة الثانيـة للعلـم، أى التفسـير والإجابة على السـؤال: لماذا تحدث الظاهرة؟ ناهيك عن الوظيفتين الأعليين أى التنبؤ ثم السيطرة. وبسبب هذا القصور فى صلـب المنهج الفينومينولوجي عجز عن الوقوف مسـتقلاً، وظل

(1) حسن حنفى، أثر العامل الدينى على توزيع الدخل فى مصر،م. س ص 120.

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

ربما كان هذا مجرد رأى آخر فى فينومينولوجيا علم الاجتماع، لأن التخلف النسبى 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 عملى، إنسانى أو طبيعى على السواء.

و إذا كان مدار الحديث هو العلم الطبيعى، فإننا لا نتردد فى 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 والتمييع، خصوصا فى مسألة العلوم الطبيعية. ما نحتاجه بشدة هو تشغيل آلياتها فى مجالها، لتصب نواتجها فى مشروعنا الأيديولوجى تحقيقاً لأهدافنا. لا مشروع حضاريا مستغنيا قيد أنمله عن آليات الإبستمولوجيا العلمية.

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

حضارتنا. إنه تيار أدرك خطورة وضع السلطة والسلطوية، رائدة ميشيل فوكوه الذى أكد أن مفهوم الصدق لا يتوقف على التناظر أو التساوق أو التماثل... إلى آخر هذه النظريات المنطقية في الصدق، بقدر ما يتوقف على السلطة التى ينضوى تحت لوائها، فالسلطة هى التى تحدد مفهوم الصدق ومفهوم العقل تبعا لمصالحها؛ فيغدو العلم الأوربي المؤسس عليهما هو فئة من علاقات السلطة التى تشوهت داخل المجتمع الأوروبى[1]. وهذا فى الواقع الأوروبي كما أشرنا. ولكن هل تعملق عندنا لنواجهه بعملقة الأيديولوجية؟ إن أخطر مثالب «التراث والتجديد» هو عملقة الأيديولوجية، ولى عنقق الإبيستمولوجيا، وحنفى لا يزال يتحدث عن فلسفة العلم الطبيعى بوصفها فلسفة للوقائع المحسوسة[2]، ولا يهتم بمتابعة تطورات منطقها المتقد، هل لأنها للأسف الشديد.. للحق المر.. تاج النواتج الإيجابية لحضارة الغربية؟! كلا... فحنفى أشد المفكرين الإسلاميين حرصا على اقتناص تلك النواتج الإيجابية وتشغيلها أو إعادة بنائها فى مشروعه، وأقدرهم على هذا بحكم سعة إلمامه بالفكر الغربى. ويكفى استغلاله الفينومينولوجيا وجده فى تسخيره كما لم يفعل أى من الفينومينولوجيين فى الغرب. السبب الحقيقى لكون حنفى لا يعطى الإبستمولوجيا العلمية حقها، هو أنه لا يعترف أصلا باستقلالها الذى يعد بحق أخص خصائصها المنطقية المميزة لها، وكيف الاستقلال؟ والأيديولوجيا عنده شامله أو مطابقة لكل علم.

لقد تعاظم نسق العلم الحديث وتعقدت 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 حنفى، مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، سنة 1991، ص 570.

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

والواقع أن التسليم بهذه الخصوصية قد يفيد فى 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 المتقد، لاسيما بعد عصر تفجر المعلومات وتعقد أجهزة البحث، لا يترك مجالا لترف الخصوصية الأيديولوجية. فى صراع أو سباق الأيديولوجيات أو الحضارات، لابد وأن تتبارى جميعها فى تعميق وتسخير الإبستمولوجيا العلمية التى تتلخص إشكاليتها 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؛ فيضحي بالابستمولوجي 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 تستدعى نوعا من الانتحار الجماعى البطئ فى عصر أصبح شعاره كما قيل بحق «البقاء للأعلم»[1]. هذا التبرير ريثما نحقق رويداً علمنا الفيزيوكيماوى الخاص بأيديولوجيتنا لا ينفصل عن «مفهوم خاطئ مارسناه طويلا، مفاده أن التدرج يعنى التباطؤ، ولأن سرعة الإنجاز لابد وأن تتم على حساب كفاءة الإنجاز، وإغفال بعض الأسس المنهجية فى تحقيقه، إلى درجة تصل أحيانا إلى حد التهرب من المساءلة. إن عامل السرعة بات شرطا قدريا لابد ان نتعايش معه[2].

وإن لم نتعايش مع التقدم العلمى المتسارع، وبحثنا عن تبرير أو تسويغ أيديولوجي لقصور ما فى النظرة العلمية، لن يعنى هذا إلا التخلف عن العالمين، والسقوط من ركب التقدم ومعدلات التنمية الأكثر انخفاضا، لنتسول رغيف الخبز ودواء المرضى ووسيلة الاتصال... من الدول - أو من الأيديولوجيات التى لا تعرف قصورا فى النظرة العلمية. بل ويعلن حنفى صراحة أنه ليس المطلوب أصلاً علماً، بل المطلوب بحث وطنى قومى، وأن البحث الموضوعى المجرد النزية أسطورة نشأت فى 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 فى الآراء، و«تجعل نفس الموضوع يراه الناس

(1) د. نبيل على، **العرب وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،1994. ص27.
(2) المرجع السابق، ص38.
(3) د. حسن حنفى، دراسات إسلامية، ص108.

بطـرق مختلفة جداً»[1]، بينما النظرة العلمية تقـف فى موضوعها على المعامل المشترك بين الذوات أجمعين، وتطرحه بصورة يتفق عليها جميع راصديه، و إلا لمـا كان طرحاً علميا أصلا، فضلا عـن أن الأيديولوجيا تتضافر مع اليوتوبيا وتصور مـا ينبغى أن يكون، والحالـة الذهنية تكون يوتوبيـة أو طوباوية حـين تتعارض مـع الأمر الواقع الـذى تحدث فيه[2]. بينـما العلم ينصب على الواقـع فقط لكن يخرج بنتائج وفعاليات هـى أكثر من ضرورية فى تحقيق مـا ينبغى أن يكون من طوباويات الأيديولوجيا. كل طوبى فى عالمنا النامى، كل أيديولوجيـا تثويرية له، تكون طوبى ونهضويـة بقدر ما تلتحم بالحلم العلمى التقانى.

لم يلتحـم به التراث والتجديد بما يكفى. لكن لا شـك هنيهة فى أنه من المرامى العامة؛ طالما تحلم شباك المشروع - الطامحة الآملة المترامية، باصطياد دورة الحضارة الإنسانية بأسرها.

حادي عشر: اعتبارات نقدية ختامية

لقـد تغلغـت الملاحظـات النقدية فى نسـيج الصفحات السـابقة، لكن كانـت جميعهـا ملاحظات جزئية حـول هذا الوضـع أو ذاك. نريد الآن أن نختم معالجتنا للمنهـج فى 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، 19802، ص85.

(2) المرجع السابق ص247.

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 الاخطاء 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 هدفا 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.. باستثنائها 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 مطروحا الآن الدفاع

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

(2) د. فؤاد زكريا، **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**، ص57.

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 إصرارًا أكيدًا، تبدو كل خطوة تُنجز وكأنها لبنة تستقر فى موضعها من التصميم الأولى المتكامل، الذى تخلق مرة واحدة و إلى الأبد فى 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 فى تشييده، حتى هذه اللحظة وما سيتلوها، غير ملتفت يمنة أو يسرة، فلا تراجع أو تنازل أو تغيير أو تعديل. وقصارى ما تحدثه الخطوب الجسام تعديلا ما فى مستوى الخطاب أو آلياته، أو الجمهور المنشود منه، أما أبعاد المشروع ذاته فكلا! ومع ما يموج به العالم من تغيرات عاصفة، لا ندرى أهذا يحسب له أم عليه؟

وفى كلا الحالين، ثمة تركيب مهيب أرسيت دعائمة، وتحددت معالمه، وتكاملت عناصره وترامت آفاقه، بعد أن ترسمت مناهجه، شديد النزوع نحو التلاحم مع الواقع، و يضعنا إزاء وعى حاد بتخلفنا وعزم أكيد على أن نتجاوزه، وتأخذ هو يتنا الحضارية دورها فى 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 طموحا وجنوحا. وإن التفت حوله جهود باحثين، للقراءة والتطوير والتنقيح والحذف والإضافة والتعديل، خرجنا بما ينتظره واقعنا 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 عامله لتغل ريعها.

هذا عن تصميم المشروع وأبعاده. أما حين التنفيذ أو التطبيق، فينساق حنفي إلى إطناب شديد، وإسهاب يفوق كل حد، أحياناً بغير داع، بل وعلى حساب رونق الفكرة أو المشروع. ولا يكتفي بإخراج المتون الضخمة، بل دأب على إردافها بهوامش، تأتي احيانا 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 مايبدو له، بل يتحدث دائماً من منظور العصر، ومن موقف الحضارة، بحكم التاريخ وبروح الأمة وبوعي 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 ان يُحدث في ذهن القارئ شيئا من البلبال والشربكة، والأدهى ان 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**، ص33.

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

إن ذلك الاسترسال اللاهث والإطناب يذكر أحيانا بقول ليبنتز الشهير: «الكتاب الكبير شر مستطير» حين نجده يحمل لحنفى شراك الوقوع فى تصحيفات، وفى ثغرات جزئية تنال من الكل، وفى تكرارت، كان يمكن الاستغناء عنها. والأخطر من كل هذا ما يغرى فيلسوفنا بالانسياق فى تفريغ العقائد من مضمونها، حتى يصل لدرجة يصعب قبولها، ولم يكن ثمة حاجة للتطرف لحدها.

❑❑❑

ولكن يظل أجمل ما فى هذه الملحمة ان توجه حنفى للتراث ليس توجها لصنم طاغ، بل نحو عناصر طيّعة من الممكن استصلاحها فى سبيل بناء حاضر أفضل[1]. إنه يستلهم عناصر محددة من التراث تُطوع وتُستصلح كمادة أولية لصياغة المستقبل[2]. وعرف كيف يجعل من التراث مشكلة الحاضر والفكر المعاصر، وليس البتة مشكلة الماضى والفكر القديم، ولا يقف عند نصوصه، بل يتخطاها إلى فاعليتها وتمثلاتها فى الواقع الحضارى المعيش.

(1) د. عزيز العظمة، **التراث بين السلطان والتاريخ**، ص 166.
(2) فهمية شرف الدين، **الثقافة والأيديولوجية فى العالم العربى**، ص 189.

وحنفى... فى النهاية يحاول أن يستحضر فى واقعنا مصفوفة من التراث تآزرت فيها كل ما بدا له إيجابيات فى رصيدنا التاريخى، من منهجية أصول الفقه، وتنويرية المعتزلة والطبائعين وابن رشد، حتى عزم الأفغانى ومحمد عبده و إقبال، وصولا إلى الحركات التحررية الحديثة، والتجربة الناصرية الاشتراكية ومشاريع التنهيض والتنمية والصحوة الإسلامية المعاصرة، تشق جميعها طريقا نحو المستقبل يستضئ بكل سراج وأى سراج امتلكناه يوماً ما، باحثاً عن فجر تشرق فيه شمس الحضارة الإسلامية من جديد، وليس البتةعن الإسلام من حيث هو عقائد إطلاقية أو ميتافيزيقية.

وفى ختام هذه الرحلة مع مشروع «التراث والتجديد»، التى شرقّت بنا وغرّبت يبرز السؤال: هل كانت قراءة حسن حنفى للتراث (تنويرية) كقراءة زكى نجيب محمود وقراءة عابد الجابرى، أم (تثويرية) كقراءة أدونيس وطيب تزينى وحسين مروة، وهذه الأخيرة - مروة - تثويرية بقدر ما هى أستاذية؟؟

و إجابتي إن قراءة حنفى لا هذا ولا ذاك، إنها تنتقل من القراءة التنويرية إلى القراءة التثورية، على اعتبار الأولى شرطاً للثانية، وأن التثوير بلا تنوير مجرد «انقلاب فى الأوضاع تحدثه السلطة القائمة»[1]؛ وذلك كى تستوعبهما جميعا، ثم تتجاوزهما معا. إن حنفى يستوعب ذينك الطرفين: التنويرية/ التثويرية، لكى يصل إلى مركبهما الجدلى، ألا وهو قراءة وظيفية للتراث.

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

(1) د. حسن حنفى، **دراسات فلسفية**، ص402.

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

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

والسؤال الان: هل التراث أو تجديد التراث قادر على القيام بهذه الوظيفة؟ بعبارة أخرى، هل الفكر خصوصا الآن فى عصر تقانة المعلومات له كل هذه الفعالية فى تشكيل الواقع وصنع الحضارة وحل مشاكل الأمة، وسد حاجات الجماهير وفك أزمات الهوية و إنقاذ القومية؟ بعبارة ثالثة، هلى أسرف حنفي إسرافا فى الثقة بفاعلية النسق الفلسفى وقوة الأفكار؟

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

عـلى الفور سـيتصدى الكثـيرون للـرد بالإيجاب: أجـل أسرف حنفى، و يبالـغ فى تقدير مغامرته الموسـوعية وقدرتها على تغيير العالم العربى فضلا عـن العالم الثالث، ودع عنك مجمل الكـرة الارضية والعلاقة بين الحضارتين الشرقية والغربية. وهل يمكن إنجاز كل هذا بأمر أو بمشروع من فرد فرد؟! ثـم ان مشروعه الذهنى عسـير، نظرى مجرد بصورة تفـوق كثيرا ما يمكن أن يتحقـق أو يُمارس فى الواقـع. وأن حنفى يلتف حول الحقيقة المادية المتعينة، و يبتعـد عن الواقع الزراعى أو الصناعى... إلـخ، أو يتجنبه. والفكر الأمل الطموح لا يخلق واقعا[1].

وقد ينفى البعض هذا، و يقولون: كلا لم يسرف، بل عرف كيف يكون الالتحـام بين الفكر والواقع، والميزة الاساسـية فى تنـاول حنفى للتراث هى «أنه لا يقف عند النصوص بل يتخطاها إلى الممارسات وأنماطها[2].

والحـق أن الفكر والواقـع بقدر ما هما وجهان لعملـة واحدة، بقدر ما يسـتحيل رد أحدهما إلى الآخـر رداً آليا متعاميا من تداخـل وتضارب التأثير

(1) Ibid, p (41).

وبالمثل يقول ناهض حتر **فى'الـتراث والغرب والثورة'**، ص 67: «الفكر فى رأى الدكتور حسن حنفى له الأولوية المطلقة عن الواقع، وهومسؤول عن تغييره، وهذا الفكر الذى يوجد وجودا موضوعيا مستقلا وأبديا سكشف عن نفسه لشخص ما، هو المفكر بالألف واللام، وهذا المفكر يصبح مسؤولا عن نقل الرسالة الحقيقة التى تغير الواقع القائم ليتطابق معها.»

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

وقريب من هذا اشار الدكتور جابر عصفور فى سلسلة مقالات نقدية لمشروع «التراث والتجديد» فى: جريدة الحياة، 27/ 2/ 1994 إلى أن الحدود تتماهى فى المشروع بين إسلام النصوص والإسلام الشعبى.

والتأثـر... والتى لا تفسرها إلا انقلابـات المنظومة الجدلية. أجل لكل منهما كينونته وسـيرورته الخاصة، ولكن ليس لأحدهما أسـبقية منطقية أو زمانية مطلقـة على الآخر. وأيضاً ليس لأحدهمـا انفصال أو تناءٍ، بل تجادل بينهما.. تحاور وتلاقح مثمر دائما فى كلا الجانبين.