الفصل الأول

إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي

إعادة بناء علم الأصول نموذجا[1]

أولاً: مقدمة في إعادة بناء العلوم الإسلامية

1) الموضوع وأهميته:

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

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

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

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

وقد حقق هذا المفهوم، مفهوم إعادة البناء، من الأهمية الدرجةَ التي تجعل همّ بحثه، مفهومًا، ومنهجًا، وتطبيقًا، لدى الباحثين الجدد، أمرًا ملحًا، يحقق تواصلاً بين جيلين أو أكثر، ويعيد النظر في تلك المحاولات، وينقدها، أو يعيد بناءها هي نفسها.

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

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

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

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

وكانت المحاولة الثانية في إعادة بناء هذا العلم هي محاولة الحكيم الترمذي (ت295 - 320هـ) في (إثبات العلل). فقد أقام الحكيم الترمذي التشريع على أسس ميتافيزيقية وأسطورية صوفية، تمثل أصول الصوفية الفقهية بشكل أساسي، وذلك إذا ما قورن هذا العمل بـ(التنقيحات في أصول الفقه) للسهروردي، و(رسالة في أصول الفقه لابن عربي)، فبينما لم يخرج السهروردي عن الشافعية، ولم يخرج ابن عربي عن مزيج بين الظاهرية والشافعية (لأنه أضاف القياس إلى الأصول الظاهرية)، فإن الحكيم الترمذي قدم تنظيرًا لأصول الفقه يعتبر تيارًا مستقلاً، أو على الأقل، محاولة نظرية مستقلة عن المذاهب الأصولية المعروفة. علل الحكيم الترمذي الشريعة بامتحان الخَلق أمام أنفسهم كي يعرفوا عدل الله في القيامة في القضاء فيهم[2].

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

(2) أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1998م) ص 68.

وعلل التكليف بأنه ليكون عمل الخلق ظاهرًا وقت الثواب والعقاب[1]. وعلل الصلاة بتجديد العبودية والتسليم[2]. وعلل تحريم الخمر بأكْل آدم من الكرم في الجنة وسكره ونسيانه عهده مع الله واغتراره بعدوه[3]. و«علة الإقرار بالتوحيد» هي حفظ الدماء والأعراض والأموال بين المؤمنين، فلو كان التوحيد سرًا ما حُفظتْ[4].

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

(1) السابق، ص 83.
(2) السابق، ص 91.
(3) السابق، ص 232.
(4) السابق، ص 80.
(5) الفريضة. - الواجب. - السنّة. - النافلة.
أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م)، ص 77.

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

(1) النظر في أدلة وجود الله.
- الاعتقاد فيما توجبه الدلائل. - العبادات. - الأجزية.
السابق، ص 421.

(2) ما تقوم به النفس: الحياة.
- دفع التّلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل.
- التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.
- ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.
السابق، ص 449.

(3). معرفة الآدمي لنفسه بالعبودية. . معرفة الآدمي لله بالألوهية.
- معرفة الآدمي للعبيد بطاعة الله حتى الموت.
- معرفة الآدمي للدنيا من جهة تضمنها لنفع الآدميين.
السابق، ص 451.

(4) - الجهل. - الظلم. - العبث. - السفه.
السابق، ص 455.

(5) - الإيمان بالطاغوت. - كون الخلق للحياة الدنيا واقتضاء الشهوات فيها.
- إنكار الصانع. - إنكار البعث والجزاء.
السابق، ص 456.

(6) - مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة. - جمع المال بدون حاجة.
- الزينة. - الجماع للمتعة لا لطلب الولد.
السابق، ص 458.

كانت المرحلة الرابعة ربما لإعادة تأسيس العلم هي محاولة أبي حامد الغزالي (ت505هـ) الأكثر شهرة في (المستصفى في علم الأصول)، وهي أقل احتياجًا للتوقف إزاءها نظرًا لشهرتها، وبرغم هذه الشهرة فقد كانت أقل جذرية من سابقتها. ثم جاءت محاولة أبي إسحاق اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت790هـ) التي لا تقل شهرة لتأسيس العلم على أساس المقاصد في (الموافقات في أصول الشريعة)، وهي المرحلة الأكثر تنظيرًا على الإطلاق.

ثانيا: إعادة البناء في الفكر العربي الحديث

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

ثالثًا: إعادة بناء العلوم الإسلامية عند حسن حنفي

1 - مفاهيم أساسية:

أ- مفهوم التراث:

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

قيمة التراث الكلية إذن في كونه مصدرًا للقيم والمعرفة (مفاهيمَ ونظرياتٍ ومناهجَ) في حدود أمة من الأمم. في حين ينتفي التراث كمصدر

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 13.
(2) السابق، نفسه.
(3) السابق، ص 14 - 15.

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

ب- مفهوم النصّ:

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

(1) حسن حنفي: من النص إلى الواقع (مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004 - 2005): 1/ 210.

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

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

ج- مفهوم الواقع:

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

(1) السابق، ص 495.

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

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

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

د- مفهوم الوحي:

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

(1) حسن حنفي، هموم الفكر والوطن (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1998): 1/ 19.

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

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

هـ- مفهوم الأمة:

مجمل كتابات حنفي يدل على مفهوم للأمة أوسع من مجرد الديانة، فهي أمة حضارية، تعتمد على تراث واحد، هو التراث الإسلامي المستوعِب لغيره، وهو مفهوم معتمد على مفهوم التراث ذاته لديه. وهذا في إطار نظرية الدوائر الثلاث التي خصص لها حنفي مصنفًا كاملاً[2].

1- الشبكة المفاهيمية:

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

(1) السابق، ص 135.

(2) حسن حنفي: نظرية الدوائر الثلاث، قراءة معاصرة بعد نصف قرن (دار العين للنشر، القاهرة، ط1، 2008).

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

3- **الجانب النقدي:**

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

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

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

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

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

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

(1) السابق، ص 71، 72.
(2) السابق، ص 72.
(3) السابق، ص 81.

العـربي عمومًا للحضارة الإسـلامية والعربية، وذلك لضرب أسـاس الوحدة والمقاومة[1].

وبعـد إفـراغ الظاهرة من محتواهـا المثالي، يقوم المنهـج التحليلي بردها إلى علل وظواهر سـابقة في الوجود، فيفتتها إلى أجزاء وشظايا متناثرة ليمهد للقضاء عليها[2]. ثم يأتي المنهج الإسقاطي الذي يسقط الانطباعات والصور الذهنية من ذهن الباحث على ما بقي من الظاهرة، في محاولة لتفسيرها وفهمها، محاولـة مصحوبة بخطـأ في الإدراك وبموقف نرجسي. ينفـي وجود الظاهرة الموجودة في الواقع وغير الموجودة في فكره، ويحكم على ما في ذهنه بالوجود وهو غير موجود في الواقع[3]. وليس خطأ الإسقاط الذاتية، بل الهوى واتباع الظن والمصلحة الشـخصية، فالذاتية الشـعورية منهج للمعالجة التراثية عن صاحب المشروع نفسه كما تقدم.

وفي النهايـة يأتي منهج التأثير والتأثر على الفتـات الباقيات من الظاهرة فيحيلها إلى حضارات وأجناس وأديان أخرى سـابقة أو مجاورة. وهو منهج تلقـائي لا خطـوات له ولا منطـق[4]. يطبقه الباحث بمجـرد النظر في الأثر، ويحيلـه إلى الخارج أيًا مـا كان ذلك الخارج. المهم هـو (التفريغ المركزي)، وربمـا كان الأليق تسـمية هذه الظاهـرة بذلك نظرًا لاتجـاه الفاعلية والقوة الناشئة عن تآزر المناهج الأربعة، وهدفها.

(1) السابق، ص 80.
(2) السابق، ص 85.
(3) السابق، ص 89.
(4) السابق، ص 91 - 92.

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

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

وفي الجزيئات نظر، فلماذا أدان المشروع تشخيص الأفكار؟ أوَليس تشخيصها باعثًا على تحجيم أثرها وردها إلى ظروف منشئها، وإخراجها من التوقيف إلى الاصطلاح؟ يؤكد النص في المقابل على إيجابية البناء العلمي

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

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

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

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

(1) السابق، ص 184.

(2) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، سبق ذكره، جـ1، ص 17 - 56.

(3) حسن حنفي: من النص إلى الواقع، سبق ذكره، جـ2، ص 132 - 136.

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

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

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

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

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

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، سبق ذكره، ص 90.
(2) السابق، ص 90.
(3) السابق، ص 116.
(4) السابق، ص 96.

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

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

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

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

(1) السابق، ص 96 - 104.

والمناصب، وليست ظاهرة فكرية، وأسبابها: النفاق أو العجز أو النرجسية[1].

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

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

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

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

(1) السابق، ص 27.
(2) السابق، ص 29.
(3) السابق، ص 31.

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

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

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

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

(1) السابق، ص 33.
(2) السابق، نفسه.
(3) السابق، ص 33، 34.

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

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

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

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

(1) السابق، ص 37 - 43.
(2) السابق، ص 43 - 46.
(3) السابق، ص 46 - 48.
(4) السابق، ص 13.

والـذي يعتمد بـدوره على التراث الجماهيري، و إعادة تفسـير الـتراث طبقًا لحاجات العصر هي مفتاح حركة التغير الآلية، لذلك كانت نظرية التفسير هي غاية المشروع بأسره، وخاتم أقسامه.

4- **استراتيجية إعادة البناء:**

أ- الاستراتيجية المعلنة:

يعدد حنفي طرق التجديد إلى ثلاث:

1) منطق التجديد اللغوي.

2) مستوى التحليل الشعوري.

3) تغيير البيئة الثقافية.

وتفصيل ذاك:

1) منطق التجديد اللغوي:

باختصار يقـوم التجديد اللغوي بالارتداد من المنطـوق إلى المفهوم، ثم العودة إلى منطوق جديد بشـكل تلقائي بناء على حدس المعنى وفهمه[1]. وهو وعـي بقصور اللغـة التقليدية من جهة، ومميزات لغـة جديدة افتراضية من جهة أخرى.

فاللغـة التقليديـة إلهية تدور كلها حـول الله رغم أنـه لفظ غير محدد المعنى ولا موضوع جزئيًا له في الواقع. فهو لفظ غير مشروط، مطلق، متعدد

(1) السابق، ص 110.

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

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

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

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

(1) السابق، ص 112 - 115.
(2) السابق، ص 115.
(3) السابق، ص 117.

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

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

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

2) مستوى التحليل الشعوري:

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

(1) السابق، ص 117.
(2) السابق، ص 118.
(3) السابق، ص 132 - 137.
(4) السابق، ص 135.

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

3) تغيير البيئة الثقافية:

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

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

(1) السابق، ص 137.

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

ب- الاستراتيجية غير المعلنة:

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

1- استراتيجية رد الفعل،

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

ب- 1- استراتيجية رد الفعل:

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

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

(1) السابق، ص 26.

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

ب- 2- استراتيجية الثالث الأيديولوجي:

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

(1) السابق، ص 42.
(2) السابق، ص 43.
(3) السابق، ص 46.

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

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

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

ب - 3- التقنيات التجديدية الصغرى:

تنقسم آليات التجديد الصغرى في المشروع إلى ثلاث:

1) تقويس مصادر العلم.

2) رفع الأقواس عن العلوم.

3) وحدة العلوم.

وتفصيلها فيما يلي:

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

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

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

(1) السابق، ص 172.

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

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

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

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

(1) السابق، ص 185.

(2) أدونيس (علي أحمد سعيد): الثابت والمتحول، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب،(دار الساقي، بيروت، ط7، 1994) 1/ 138، 2/ 14 - 15.
كذلك: محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009) ص 109 - 111. وللمؤلف نفسه: تكوين العقل العربي (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009) ص 100.

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

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

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

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

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

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

مـع انتفـاء أي محاولة لتتبع مفاهيم أساسـية أو أصـول قد تغني عن الاسـتغراق في كافة جزئيات النسق. والتفكيك مرحلة من مراحل إعادة البناء، فـلا بناء على بنية جاهزة. النقد والتفكيك في (من النص إلى الواقع) عملية لا تستثني قسمًا أو مبدأ أو مصنفًا من العلم لقلة أهميته أو فرعيته.

ج - **الفصـل بين العلـوم:** يقوم حنفي بالفصل بين علـم أصول الفقه من جهة، وبين علمي أصول الدين والتصوف من جهة أخرى. والهدف من هذا الفصل تحقيق استقلال (مذهبي)، وهي النقطة التاليـة. وأثر هـذا الفصل المباشر هو تخليـص أصول الفقه من مباحث الجدل الكلامية، والمسـائل الميتة في الكلام، والغيبيات الصوفيـة، لتوجيه العلم نحـو الفاعلية الواقعيـة المجتمعية[1]. وقد تتناقض هذه الخطوة مع مبدأ (وحدة العلوم) الذي سـبقت الإشـارة إليه، لكـن الأمر ليس، فهـما خطوتـان متتاليتان، يتم الفصل لتحقيق اسـتقلال مذهبي، ثم يتم التوحيد في رؤية أعم بعد أن يكون الاستقلال المؤقت قد بدّل من طبيعة العلم فعلاً.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5- التكثيف، وهي على صلة بـ (ت، ث).

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

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

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

2- يتضح عدم استخدام ضمائر المتكلم والمخاطب كلها تقريبًا، إلا ما جرى استثناؤه.

3- **يتضح كذلك الميل إلى تقصير الجمل:**

«ولا يجوز النسخ بأفعال الرسول بل يجوز البيان به»

«وفي هذه الحالة يكون بيانا عمليًا لمجمل»

«ينسخ القول بالقول»

«والفعل بالفعل»

«ولا ينسخ القول بالفعل»

(1) السابق: 2/ 128 - 135.

«بل ينسخ الفعل بالقول»

«فالقول أقوى من الفعل»

«و ينسخ الفعل بالأمر»

«وليس الأمر بالفعل[1]»

4- و يظهر حشد المتناقضات مثلًا «وحجة عمل أهل المدينة أن صدق الخبر في العمل حجة صحيحة، ولكن العمل أيضًا يكون تلقائيًا عقليًا دون خبر، وقد يكون عرفيًا لعادات الناس، بل إن عمل أهل المدينة سبب اختلاف الأمة، وهم في النهاية بشر يذكرون و ينسون، بل يُذم الإكثار من الرواية حتى لا يطغى النص الحسي على العقل ومصالح الناس، ولا يجوز تقليد أهل المدينة أو عملهم أو إجماعهم، فقد وقع الخلاف معهم، وليسوا كلهم من العدول»[2].

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

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

(1) السابق، ص 133.

(2) السابق، ص 207.

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

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

نتائج ومناقشة

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

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

(1) السابق، ص 207.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(1) منى أبو الفضل، وطه جابر العلواني: مفاهيم محورية في المنهج والمنهجية (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2009م) ص 15، انظر كذلك مثالاً آخر ص 17.

(2) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002) ج1، ص 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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