الفصل الثالث

التاريخ والسياسة في مشروع « التراث والتجديد »

لحسن حنفي[1]

1) التاريخ والوعي التاريخي في «التراث والتجديد»:

تحتاج الأمة العربية والإسلامية في عصرها الحاضر إلى وعي تاريخي جديد أي إلى فلسفة تاريخ جديدة، تهتم بالمرحلة التاريخية التي تعيشها الأمّة اليوم، وفي غياب هذه الفلسفة يُصبح مستقبلها ووجودها وحاضرها غامضاً مجهولاً مفتوحاً على كل التوقعات، وبدون فلسفة تاريخ جديدة تعجز الأمة عن وعي حاضرها والتطلّع إلى مستقبلها في نطاق ماضيها الثري بالإنجازات والانكسارات على امتداد المراحل التاريخية المتعاقبة لهذه الأمة.

يوجد العديد من الاهتمامات لبعض المفكرين من أبناء الأمّة العربية والإسلامية بقضايا التاريخ العربي في عصرنا، مثل إسهامات المفكرين

(1) بقلم: الدكتور جيلالي بوبكر أستاذ محاضر بجامعة حسيبة بن بوعلي الشلف الجزائر.

القوميين كساطع الحصري وقسطنطين زريق وعبد الله العروي إلاّ أنّها إسهامات لم تصل إلى حد التنظير الموضوعي التام ولم تبرز في صورة نسق فلسفي ومنهج علمي يتميز بالموضوعية والشمولية، فهي إسهامات تناولت التاريخ العربي الإسلامي بأدوات مفاهيمية ومنهجية من خارجه لم تسمح بتجديد الخطاب التاريخي العربي الإسلامي من خلال وضع اليد على أزماته وتحليل أبنيته المعرفية وبالتالي لمواجهة تحديات الحاضر والمستقبل. وجدّة المبحث مع قلّة المهتمين به أعطى لبعض الإسهامات مشروعيتها في الحضور كبذور أساسية في بناء خطاب فلسفي تاريخي عربي إسلامي في الحاضر.

لقد جاء مشروع التراث والتجديد «لحسن حنفي» يطرح أسئلة ويجيب عليها حول الماضي والحاضر والمستقبل في إطار ما يسميه «الموقف الحضاري»، الموقف من الأنا أو التراث، الموقف من الغرب أو الآخر، والموقف من الواقع أو من الحاضر. وذلك من قراءة ورؤية تحليلية نقدية تتميز بالشمولية والتكامل تنتبه هذه الرؤية إلى موضوع التاريخ العربي الإسلامي الخاص داخل التاريخ الإنساني العام، لأن تاريخ أي أمة الذاتي الخاص يندرج في إطار التاريخ الإنساني العام كما يرى فلاسفة التاريخ، وذلك بعيداً عن «النرجسية التاريخية» التي لا تخرج من دائرة مدح الذات ورفض الآخر. فهي رؤية جادّة وجريئة وجديدة وجدلية تجمع بين تاريخ الأنا والموروث وتاريخ الآخر والوافد في الإطار الحضاري والاجتماعي والديني الذي يختلف من الأنا إلى الآخر ومن الموروث إلى الوافد. وهذا لأجل تحقيق تفاعل حقيقي موضوعي قادر على تحقيق التقدم التاريخي للأمة العربية والإسلامية نحو الأمام. فمشكلات التاريخ وأسئلتها في فلسفة «حسن حنفي» وفي مشروعه «التراث والتجديد» تتصل بظاهرتي التخلف

والنهضة في العالم العربي والإسلامي وبسؤال النهضة: لماذا تأخر العرب والمسلمون وتقدم غيرُهم؟.

إن الغاية من دراسة التاريخ ليس فقط استرجاع الحوادث الماضية ومعرفتها، وتراكم المعلومات من المصادر المباشرة والمصادر غير المباشرة، «فذلك وقوع في النزعة التاريخية التي سادت الدراسات التاريخية في الغرب في القرن الماضي خاصة في ألمانيا وفرنسا، وهو أيضاً وقوع في الردّ التاريخي الذي نبّهت عليه الدراسات التاريخية المعاصرة وحذرت منه. و يعني رصد الوقائع التاريخية الواحدة تلو الأخرى دون معنى أو دلالة أو قانون، وتغليب المكان على الزمان، والانقطاع على الاتصال... دون رؤية لصراع الأجيال أو مسار التاريخ أو تطور العلم أو بنائه، ليس التاريخ مجرد رصد وقائع وكأننا في متحف للتاريخ بل هو قصد ووعي جماعي يصبُّ في الوعي الفردي. التاريخ هو جذر الوعي وأساسه. ليس مجرد تصوير لفيلم مضى في مناظر متعاقبة بل المسار والقانون، روح التاريخ»[1].

ولا يعني التاريخ الوقوع في الخطابة والحماسة والوعظ باسم الاقتداء والتأسي، «فالماضي ليس أنشودة يغنّيها الحاضر بل هو مسار تاريخي في وعي الجماعة. في الخطابة يتحول التاريخ إلى أدب، والشخصيات إلى أبطال، والحوادث إلى نماذج، والعلم إلى أخلاق. إنّما التحدّي هو إيجاد طريق ثالث بين هذين النقيضين يقوم على فلسفة في التاريخ تربط بين دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ. فعلى أساس الوعي بالتاريخ تتم دراسة التاريخ»[2].

(1) سن حنفي: هموم الفكر والوطن، الجزء1، ص383.
(2) المرجع نفسه: ص384.

والهدف من دراسة التاريخ تطوير الوعي التاريخي وتنميته وتعميقه وذلك لتعميق الوعي القومي وتزويده بالخبرة التاريخية السابقة تعينه على رؤية الحاضر ومكوناته التاريخية. لهذا يمكن دراسة التاريخ بواسطة قراءة الحاضر في الماضي، فالحاضر ما هو إلا تراكم للماضي ويمكن أيضاً قراءة الماضي في الحاضر لأن الماضي هو المكوّن للحاضر، «ولا تنفصل هاتان الحركتان، قراءة الحاضر في الماضي، قراءة الماضي في الحاضر فهما اتجاهان لحركة واحدة، الذهاب والإياب،سمّاهاهوسرل المنهج التراجعي التقدمي. قراءة الحاضر في الماضي تجعل التجربة الحيّة أساساً لفهم النص التاريخي، وقراءة الماضي في الحاضر تكشف عن المكوّنات التاريخية في الحاضر، دراسة التاريخ تتمّ إذن في وعي المؤرخ الذي يتقابل فيه الماضي والحاضر، ولا يوجد تاريخ بلا مؤرخ ولا يوجد مؤرخ بلا وعي تاريخي لذلك كان الوعي التاريخي هو شرط دراسة التاريخ»[1].

لا يستقيم البحث التاريخي إلا بالتوازن في شخصية المؤرخ، « وتتحقق وحدة شخصية المؤرخ بين دراسة للتاريخ ووعيه بالتاريخ، بين دوره كعالم ورسالته كمواطن فلا يُصبح علمه في جانب، وحياته في جانب آخر، مهنته منفصلة عن رسالته. بل يغذّي كل منهما الآخر، علمه يصبّ في حياته وحياته تنير علمه. عندئذ تُصبح دراسة التاريخ علم تحليل الوعي التاريخي»[2] ووحدة شخصية المؤرخ من وحدة شخصيته الوطنية، ووحدة شخصيته الوطنية من وحدة شخصية أمته.

(1) المرجع نفسه: ص385.

(2) المرجع نفسه: ص382.

عند «حسن حنفي» الإنسان التاريخي صاحب الحضارة، المتطلّع للحضارة الناهـد إلى النهضـة والازدهار لا يعيش إلا في التاريخ وبه، لذا على الإنسـان أن يملك الوعي الفلسفي النقدي للتعاطي مع قضايا التاريخ لأن التاريخ ليس هو الوعـي بالتاريخ، فدراسـة التاريخ أمر والوعي التاريخـي أمر آخر كما تعرّفنـا على ذلك فيما سـبق. أي ضرورة القراءة النقديـة للتاريخ من منظور الأنا والآخر لأجل بناء نظرية فلسفية متكاملة حول التاريخ تسمح بتوجيه حركة التاريخ وهـو الأمر الذي أكّد عليه المفكر الفرنسي «بول فاليري» في قوله: «إنّ التاريخ أخطر إنتاج كيميائي أنتجه العقل البشري، إذ بفضله تحكم الشعوب وتتشبث بالذكريات وتتقاتل وتتصالح وتتقرب وتبتعد»[1].

إنّ بنـاء الموقـف الحضاري يتحدد بصفـة جوهرية من خـلال احتواء الحـاضر للماضي بـدل احتواء المـاضي للحاضر والعيـش في الحاضر من غير الاغـتراب فيـه، والتطلّع للمسـتقبل دون نفيه أو سـبقه، ومع هـذا المنظور الحضـاري التاريخي «وفي مثل أجواء التحدّي هذه فإنّ الذات كل ذات تحيل بالفطرة والجبلة إلى معاودة النظر في مقدورها وطاقتها، والذات العربية أساساً إذا تعاود مثل هذا النظر إنما تقوم بالأولى بمراجعة خطّتها الوجودية ومن ثمة بإنجاز قراءة جديدة أو متجددة لمساراتها التاريخية المنتِجة والمنتَجة»[2].

ففي إطار دراسة التاريخ، وفي إطار الوعي التاريخي ولكي تصبح دراسة التاريـخ علم تحليل الوعي التاريخي لدى الأمة العربية والإسـلامية ضرورة

(1) Paul Valéry : regard sur le monde actuel. PARIS (SN), 1945, P40.

(2) حمد قاري: العرب وسؤال التاريخ، دراسات،تصدر بجامعة وهران، الجزائر، ع1، جوان 2003، ص6.

إيجـاد معـنى لتاريخ هذه الأمة، الكشـف عنه إن كان موجوداً و إنشـاؤه إن كان غائباً، وهي إشكالية شغلت حيّزا كبيرا في مشروع «التراث والتجديد» وفي فكر «حسن حنفي» عامة، «ولما كان التراث يشير إلى الماضي والتجديد يشـير إلى الحاضر فإن قضية التراث والتجديد هي قضية التجانس في الزمان وربـط الماضي بالحاضر و إيجـاد وحدة التاريخ... الـتراث والتجديد يمثلان عملية حضارية هي اكتشاف التاريخ، وهو حاجة ملحّة ومطلب ثوري في وجداننا المعاصر»[1].

إنّ أخطر مشكلة في الفكر التاريخي العربي الحالي مشكلة غياب الوعي بعلاقة الزمان بالتاريخ والنهضة الحضارية «قد تعثرت في هذا القرن بالرغم مـن بداياتها الطبيعية في القرن الماضي نظراً لعدم وجود تصور جدلي للعلاقة بـين الزمان والتاريـخ، بين مرحلة التجربـة الوطنية ومراحـل التاريخ»[2]. فانفصـال واغـتراب الوعي العـربي التاريخي أدّى إلى الانفصـال والاغتراب الحضـاري، ففي أي مرحلة تاريخية تعيش الأمّة العربية والعالم الإسـلامي، «فـلا يعني انتقال شـعب ما مـن مرحلـة إلى أخرى حدوث قطـع وانفصال حضاري، بل يعني اسـتمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العـصر، قضية الـتراث والتجديد هـي إذن الكفيلة بإظهـار البعد التاريخي في وجداننا المعاصر واكتشـاف جذورنا في القديـم حتى يمكننا الإجابة على سـؤال: في أي مرحلـة مـن التاريخ نحن نعيـش؟»[3]. إنّ مـا يضمن حدوث

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط5، سنة 2000، ص20.

(2) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص87.

(3) حسن حنفي: التراث والتجديد، ص20.

النهضة الحضارية لأي شعب هو «التعرف على اللّحظة التاريخية الراهنة التي تعيشها المجتمعات الناهضة، وابتداءً من هذه اللّحظة تحدد مسارها ومخططها ومراحل تحوّلها وأهدافها القديمة والبعيدة ومن هنا أتت ضرورة وضع الأمّة في منظور تاريخي يعطيها إيّاه إحساسها بالتاريخ وبقانون حركته»[1].

إنّ غياب فلسفة التاريخ في التراث القديم، وانعدامها في الحاضر أفرز ظاهرة الانفصال التاريخي والحضاري التي تعكس مقولة «محمد عابد الجابري» «لولا الفلسفة لكان التاريخ مجرد نبش عن الوقائع يدس أنفه في الماضي، ولولا التاريخ لأصبحت الفلسفة ابستملوجيا أي قصر يبنى في الهواء»[2].

غابت فلسفة التاريخ في تراثنا العربي الإسلامي لانشغال المسلمين بالمنطق الأرسطي، فمن لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه حسب قول أبي حامد الغزالي والمنطق الأرسطي نظري صوري لا يتناسب مع حقائق ووقائع متعيّنة في الزمان والمكان، و«ربما غابت فلسفة التاريخ من علوم الحكمة لأن المنطق صوري خالص لا شأن له بالتاريخ»[3]. و«لقد نشأت العلوم العقلية النقلية...تكاد تكون خالية من الوعي بالتاريخ باعتباره تقدماً وحركة إلى الأمام وارتقاء وتكاملاً يكون الحاضر فيه أكمل من الماضي.

(1) حسن حنفي: دراسات فلسفية، ص88 - 89 .

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، سنة 1995، ص96.

(3) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، الجزء الثالث، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2002، ص365.

والمستقبل أزهر من الحاضر. ولما كانت هذه العلوم هي المكوّن الرئيسي لموروثنا الثقافي فقد غاب الوعي التاريخي عن وجداننا المعاصر بالرغم من أننا شعوب تاريخية وبالرغم مما مررنا به من أزمات العصر وما زلنا نمرّ، تهدد الوجود والكيان»[1].

كما أن اهتمام المنهج الكلامي بالذات والصفات والدفاع عن العقيدة ضد الخصوم والمعارضين همّش الفاعلية الإنسانية وصار ذلك يعيق التفكير في الإنسان، إنّ «التصور العام للكون في علوم الحكمة، الأولوية فيه لواجب الوجود الواحد العامل اللاّنهائي الذي منه يفيض كل شيء وهو تصور المتكلمين خاصة الأشاعرة لنظرية الذات والصفات والأفعال، هو تصور هرمي للعالم يعطي القمة أكثر مما يعطي القاعدة، وللصورة الخالصة أكثر مما يعطي للمادة المتعيّنة وفي هذا التصور يغيب التاريخ الطبيعي والتاريخ الإنساني»[2].

كما يُعدّ انفصال الفلسفة عن الواقع من أسباب غياب فلسفة التاريخ في فكرنا القديم لأن « الفلسفة الخالدة في عقل الفيلسوف وتحويل العالم إلى مثل أعلى والمجتمع إلى مدينة فاضلة جعل الفكر خارج التاريخ، من وضع الذهن حقيقة مطلقة خارج العالم خلود بلا زمان، والتاريخ الإنساني لا ينشأ إلا في مكان وزمان مع البشر والتدافع في الأرض»[3]. وبناء الصلة بين طرفين على أساس ثنائية رأسية لا أفقية في الفكر وفي النظر إلى الله والعالم والإنسان جعل «الحركة رأسية نازلة وصاعدة بين الذهاب والإياب...العالم يفيض

(1) حسن حنفي: هموم الفكر والوطن، ج1، ص386.
(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء 3، ص366.
(3) المرجع نفسه: ص367.

مـن الله والنفس تصعد إلى السـماء والوحي ينزل من العقـل الفعّال والعقل المنفعل يسـتفيد منه... لا يوجد زمـان ولا مكان ولا بشر ولا دول ولا صراع و إرادات جماعية أو فردية حتى نشـأ التاريخ»[1]. وغياب التراكم الفلسـفي في علاقة الفلاسفة ببعضهم البعض جعلت « كل فيلسوف يبدأ من الصفر من الألف إلى الياء وصحته عن مصادره لم يحدث التراكم الفلسفي الكافي لخلق وعي تاريخي، فالكندي لا يشـير إلى المترجمين والفارابي لا يشير إلى السابقين عليه وابن سـينا يبدأ الفلسـفة وينهيها ويُكمل بنيتها ويُتمّ النسق، والمنطق والطبيعيـات والإلهيات ليس لأحد وللكل في نفس الوقت»[2]. وربط الفكر الفلسـفي بالسـلطة والحكم، والتفكير للأمير والعمل لحسابه جعل التفكير نخبويـا لا ينزل إلى الجماهير العامة ليقود الصراع بـين القهر والتحرر، بين الظلم والعدل، بين الحق والباطل، وغياب فلسفات للتاريخ في حضارة أخرى مجـاورة للحضارة الإسـلامية «جعـل التفاعل بـين الوافد والمـورث في حدّه الأدنى»[3]. كل هذا لم يسمح بقيام فلسفة للتاريخ في ثقافاتنا القديمة.

وكما نجد التفكير في انهيار الحضارة عند ابن خلدون من صميم البحث في فلسـفة التاريـخ والوعي التاريخي، فالوعي بالتخلّف قـد يكون دافعاً إلى التقدم ووسـيلته، إنّ «وعي واقعة الانهيار هو شرط الدخول في دور جديد يدّعي أبناؤه إلى تخطي الواقعة و إلى السير في طريق التقدم ونحو الأفضل»[4].

(1) المرجع نفسه: ص367.

(2) المرجع نفسه: ص368.

(3) المرجع نفسه: 369.

(4) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط2، سنة 1981، ص62.

و يؤكـد حسـن حنفي على هـذه النقطة في قوله: «لا يوجد شـعب ينهض أو يأفـل دون أن تظهر لديه فلسـفة التاريخ تعلن عن نهضته كما نفعل الآن أو تعلن عن نهايته كما هو الحال في فلسـفات التاريخ المعاصرة،فلسفة التاريخ هي المؤثر على حركة الشعوب إقداماً أو إحجاماً تقدماً أو نكوصا»[1].

فإعـادة قراءة التراث وتأويله شرط إنشـاء فلسـفة التاريخ للتراث من خـلال مشروع «التراث والتجديد» الذي يقدم محاولات إعادة التراث وذلك يتـمّ بتثوير على أصول الدين لأنـه «يمكن العودة إلى علم أصول الدين الذي كانـت علوم الحكمـة تطويراً لـه و إعـادة الاختيارين البديلين للأشـاعرة والمعتزلـة، وأيّهـا أقدر على إنتاج فلسـفة في التاريـخ... بالإضافة إلى البديل الشـيعي الذي ظهرت فيه فلسـفة التاريخ وفلسـفة الثورة وفلسفة المعارضة وفلسـفة السياسـة التي تحققت في الثورة الإسلامية في إيران أكثر مما ظهرت عند السنة»[2]. وبتأويل التصوف في سياق تاريخي يحوّل الروحانية الصوفية إلى طاقة تتفاعل مع الواقع والتاريخ، «وقد قامت فلسفات التاريخ على نوع مـن تحقيق المثـال في الواقع وتحقيق الغاية في التاريخ وهو ما سـمّاه الصوفية وحدة الوجود. ويسـتطيع التصـوف كلّه بما فيه من طاقـة وحركة وصراع وجدل أن يتحول إلى فلسفة في التاريخ بأن يُنقل من الداخل إلى الخارج ومن الفرد إلى الجماعة ومن الروح إلى التاريخ.»[3] وبتحويل التاريخ الرأسي إلى تاريخ أفقي وفي ذلك يقول «حسن حنفي»: «ففي علوم الحكمة يمكن تحويل

(1) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب، دار الهادي، لبنان، ط1، سنة 2000، ص64.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء3، ص370.

(3) المرجع نفسه: ص371.

التاريخ الرأسي إلى تاريخ أفقي والمحور الرأسي إلى محور أفقي ونظرية الفيض، وتراتب الموجودات إلى نظرية مراحل التاريخ ونظرية الإشراق والصعود إلى أعلى إلى نظرية في التقدم إلى الأمام ويمكن الاستمرار في قصص الأنبياء والأدوار والأطوار من الماضي إلى الحاضر والمستقبل دون التوقف عن الماضي وحده نزولاً من مدينة السماء إلى مدينة الأرض وبيان مقاومة الأئمة بعد الأنبياء لنظم القهر والتسلط إلى نهاية الزمان»[1]. وبإعادة تأويل النبوة والمعاد لأن خط النبوة يتضمن التقدم بمضمونه الروحي والاجتماعي، وفي سياق قيّم النبوة والإمامة تتحقق السيادة الحضارية في التاريخ، ولذلك «يمكن إعادة تأويل النبوة والمعاد من السمعيات إلى العقائد الأشعرية وتحويلها إلى فلسفة في التاريخ العام، النبوة ماضي البشرية ومراحلها المختلفة وثورات الأنبياء وقيام الدول وسقوطها في الماضي، وتبدّل الأقوام وهلاكهم مثل عاد وثمود ومقاومة موسى لفرعون ومحمد لأشراف مكّة، والمعاد مستقبل البشرية ليس بالضرورة بعد الموت ولكن قبل الموت في حياة البشر والإعداد له بالفعل»[2]. ويمكن تأويل الإيمان والعمل والإمامة كتاريخ مشخّص في المواطنة ومؤسسات الدولة وفي شبكة العلاقات الاجتماعية وغيرها مما يتصل بالسلوك الفردي والاجتماعي لدفعه نحو الأمام لتحريك التاريخ وبناء الحضارة.

ويرى «حسن حنفي» أن ظاهرة الإمام المهدي المنتظر لا بد من التعاطي معها كمتعيّن في التاريخ لمواجهة منطق الانحراف السياسي الفرعوني الذي

(1) المرجع نفسه: ص369 - 370.
(2) المرجع نفسه: ص370.

يُبني على الأحادية والاستبداد ومنهج الحرية الفردية والاجتماعية لكافة الفرق الإسلامية الناجية والهالكة، «وفي توالي الدول والطبقات والمفضول والأفضل وانهيار التاريخ من الخلافة إلى الملك العضود في مقابل المهدية والصمود من جديد آخر الزمان حتى يتم الخلاص على يد المهدي المنتظر ويمكن ردّ الاعتبار إلى الفرق الهالكة ونقدّ الفرقة الناجية من أجل تشجيع المعارضة السياسية ونقد التسلط والأحادية»[1]. فإذا كانت المهدية عامل تفاؤل وأمل في التخلص من القهر والظلم والأحادية، فذلك لا يكون إلاّ بوعي تاريخي وفلسفة جديدة للتاريخ تنتج عن ممارسة النقد الثنائي نقد الذات ونقد الآخر، وهو ما يفعله «حسن حنفي» في مشروعه التراث والتجديد وفي الجبهات الثلاث التي يخوضها جبهة التراث وجبهة الأخر وجبهة الواقع فعنده لا «إبداع ذاتي دون تحرر من هيمنة الآخر، ولا إبداع أصيل دون العودة إلى الذات الخاصة بعد أن تقضي على اغترابها في الآخر وتتجاوز هذه الأصول الفنون الشعبية والمظاهر الخارجية إلى مستوى القوالب الذهنية والتصورات للعالم»[2]. وبالتالي تحُوّل الكوجيتو الديكارتي إلى كوجيتو آخر هو: «أنا لا أغترب، إذن أنا موجود وأنا لست آخر إذن أنا موجود»[3].

و إذا كانت الحضارة الإسلامية قد أنجزت دورتها الأولى فهي تشرع في القيام بدورتها الجديدة. الأمر الذي يتطلب الشروع في بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من الشرق واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون تطورها أشمل وأعم من البيئة الأوربية و إعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدايات

(1) المرجع نفسه: ص 370 - 371.
(2) حسن حنفي: ماذا يعني علم الاستغراب؟، ص74.
(3) المرجع نفسه: ص78.

للتاريـخ كما هو الحال عند هردروكانط وهيجل وكما بدأت الحضارات من الشرق ثم انتقلت إلى الغرب فقد تعود إلى الشرق من جديد»[1].

وبعدمـا درس «حسـن حنفي» دورات الحضارة الإسـلامية انطلاقاً من تاريخهـا ومنتجاتها كما درس الحضارات الأخـرى الشرقية والغربية القديمة والحديثة والمعاصرة، وبعدما أنجز و ينجز النقد المزدوج للأنا وللأخر، يقدم ضمن مشروعه فلسفة جديدة للتاريخ العربي والإسلامي تشكل نقطة نوعية في الشـعور العربي الإسـلامي، من منظور حضاري شامل يعطي لأمته مجالا رحبا للأمل والعمل.

2) السياسة والوعي السياسي في « التراث والتجديد»

إن ملامـح الفكـر السـياسي عند «حسـن حنفـي» لا تظهـر في كتاب خـاص أو محـاورة خاصة، أو في مقال أو أكثر فهي مشـتتة بين إسـهاماته في الكتابة والتأليف بين المقالات والكتب والحوارات. ولعل مشروعه الفكري الـذي هو قيد الإنجـاز وفي إعادة بناء العلوم العقليـة النقلية في إطار الجبهة الأولى جبهـة «موقفنا من التراث القديـم» نجده في محاولته لإعادة بناء علوم الحكمة يكشـف عن العديد من أفكاره وتصوراته لرباعية الحكمة العملية في الأخلاق والاجتماع والسياسـة والتاريخ، وذلـك في كتابة « من النقل إلى الإبداع».

وكان «حسـن حنفي» قد وضع كتابـه الضخم «من العقيدة إلى الثورة» عبـارة عن محاولة لإعـادة بناء أصول الدين وقد اسـتهله بعنـوان عريض في

(1) المرجع نفسه: ص75.

المقدمة هو «من الدعاء للسلاطين إلى الدفاع عن الشعوب»[1]، حرصا منه على الخط الثوري لمشروعه «التراث والتجديد» فالتثوير كامن في محاولة إعادة بناء أصول الدين فهو حالّ في محاولة إعادة بناء علوم الحكمة عامة وفي داخل الحكمة العملية خاصة، فإذا كانت الغاية «من العقيدة إلى الثورة « هو التثوير ضد الاحتلال والقهر والتخلف، فإن الغاية «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التغريب في عصرنا ضربا للمثل بنموذج القدماء كيف تمثّلوا الوافد ثم أعادوا إخراجه؟ كيف مارسوا النقل ثم قاموا بالإبداع؟ و إذا كان الهدف «من العقيدة إلى الثورة « هو القضاء على التحجر في الداخل، والتقوقع على الذات، وتحويل العقائد إلى أشياء ومقدسات فإن الهدف «من النقل إلى الإبداع» هو القضاء على التبعية للخارج، وتقليد الآخر وتحويل الثقافة الأجنبية إلى ثقافة عالمية، تعطي حقائق أكثر مما تعطي وقائع، ومصدرا للعلم «بدلا من أن تكون موضوعا للعلم»[2]. و إذا كان التثوير ميزة من ميزات مشروع «حسن حنفي» ومحاولاته لإعادة بناء التراث القديم في الموقف من الآخر أو من الغرب من خلال محاولة بناء علم الاستغراب كعلم جديد في مقابل الاستشراق ويمتد التثوير إلى الموقف من الواقع، الواقع الذي يستقطب جمع أبعاد الموقف الحضاري في الزمان، الحاضر والماضي والمستقبل.

يتأسس المشروع لحل أزمة الإنسان العربي الإسلامي المعاصر على جملة من المنطلقات والمبادئ المعلنة تنسجم مع الغايات الموجودة. فإن التراث

(1) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، درا التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة1، سنة 1988، ص7.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع ،المجلد الأول، الجزء الأول، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2000، ص20.

لابد أن يُستغل ويُستثمر لا كمخزون معرفي وإنّما كطاقة مشحونة وكإرادة متفجرة تعطي للإنسان قوّة القابلية للتحضر ولبناء التاريخ، وفي هذا يقول «حسن حنفي»: « فتحليل الواقع المباشر ورؤية التراث فيه أو تحليل التراث على أنه مخزون نفسي عند الجماهير هو في نفس الوقت منهج نفسي اجتماعي، نفسي لأنه يقوم على تحليل شعور الناس وسلوكهم، واجتماعيلأنه يهدف إلى تحليل الواقع وإلى أي حد ترتكز هذه الأبنية على أبنية نفسية أخرى عند الجماهير. ولما كانت هذه الأسس النفسية ذاتها ناشئة من موروث حضاري فإنه يتعيّن تحليل هذا الموروث ومعرفة ظروف نشأته»[1]، فشرط بناء الحاضر والتطلع إلى المستقبل مرتبط بالتراث لدى الشعوب التاريخية التراثية. لأن المجتمعات التراثية التاريخية تتميز «بأن ثقافتها مازالت مرتبطة بتراثها، الثقافة لديها موروث ثقافي، ينهل من الماضي أكثر مما يصدر عن الحاضر»[2]، وإذا كان المجتمع التراثي ثقافته ماضية حاضرة، فلهذه الثقافة دور في تغييره وحلّ أزماته، ومشروع «التراث والتجديد» ينطلق من هنا، فيمكن « حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم فالتراث هو المخزون النفسي لدى الجماهير وهو الأساس النظري لأبنية الواقع»[3].

وتحليل التراث وإعادة بنائه لمنح العصر دفعة جديدة نحو التقدم لا يحصلا إلا بتجاوز العقلانية المحدودة إلى عقلانية مفتوحة وواسعة،

(1) حسن حنفي: التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، سنة 2002، ص26.

(2) حسن حنفي: حصار الزمن، الجزء الأول، ص226.

(3) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، ص7.

عقلانية غير وهمية، فالعرب اليوم وقعوا في «وهم العقلانية ومازلت أسسها لم تكتمل بعد. ووقع الأوروبيون في «ما بعد العقلانية» يحطمون ما بنوه ودافعوا عنه بأيديهم في بداية العصر الحديث. والتحدي الكبير كيف يتحول العرب من مرحلة ما قبل العقلانية إلى مرحلة العقلانية، وكيف يتمسك الأوروبيون بالعقلانية ضد ما بعد العقلانية وما بعد الحداثة»[1]. ولتأسيس العقلانية المفتوحة «ليس المهم البحث في العقل وغير العقل في الوجود العربي بحثا نظرياً ومعرفيا تأمليا خالصا بل المهم توظيفه في رؤية سياسية تحدد معالم المشروع الحضاري العربي»[2] البحث عن العقلانية التأصيل العقلاني ذاته وتكون ذات امتداد غربي لان الحاضر موصول بالماضي والماضي «مازال حيّا في الحاضر وهي عقلانية إشراقية منذ الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وليست العقلانية الجذرية عند الكندي وابن رشد أو العقلانية الأخلاقية عند يحيى بن عدى ومسكويه. وقد انشغلت هذه العقلانية بعدة موضوعات مثل البرهان العقلي والسببية في الطبيعة والنظام الكوني والوجود الإنساني جزء منه، والتوفيق بين العقل والوحي، وسيطرة الاتجاه النصي المحافظ. ومن الواضح ارتباط العقل بالدين والسياسة بالثقافة العربية»[3].

فالرؤية السياسية التي تحدد معالم المشروع الحضاري العربي المرغوب فيه في مشروع «التراث والتجديد» يقوم على التراثية والعقلانية والعلمية واعتبار الواقع أولى بالتغيير والتطوير. التراثية ليس بمعنى التقليد، لأن

(1) حسن حنفي: حصار الزمن، الجزء الأول، ص152 - 153.
(2) المرجع نفسه: ص 158.
(3) المرجع نفسه: ص158.

التقليد مرض يقضي على الحضارة، والمواطنة العربية محاصرة بين ماضي فيه تراث الآباء والأجداد وحاضر فيه تراث الآخر وثقافته ومستقبل مجهول المصير والهوية، ولتتضح معالم الفكر السياسي وملامحه في مشروع «التراث والتجديد» نركز على الحكمة العملية فيه، «فالحكمة العملية هي أكثر الأمور ارتباطا بحياة الأفراد، لما لها من علاقة مباشرة بحياتهم اليومية، والحكمة العملية تنحل إلى قسمين عند أرسطو: الأخلاق والسياسة. أما في عصرنا فيُنظر إليها من خلال ثلاثة مواطن: سياسة، أخلاق، عمل. ومن خلال هذه التقاسيم حاول الأستاذ حنفي أن يبرهن للمتفلسف العربي أن طريقة تعامل السلف مع العلوم المدنية يُجلي قيّما فضلى للقارئ إنه تعامل مع الواقع قبل النص، والضروري قبل الكمالي، والحياتي قبل الأخروي»[1].

ترتبط أوجه الحكمة العملية ارتباطاً سببياً متبادلا داخل التاريخ، فالأخلاق تحولت إلى شبكة علاقات اجتماعية، وشبكة العلاقات الاجتماعية أصبحت سياسة لأن السياسة «لفظ عام بمعنى أيضا الأخلاق الاجتماعية، سياسة الأصحاب كي يقول الإخوان أو توجيه النصائح للملوك. فالقوانين السياسية هي المعايير الأخلاقية، والغاية منها نفعية ولا فرق بين الطبقات الأخلاقية والطبقات الاجتماعية والطبقات السياسية»[2]. ونجاح الحكمة العملية مرتبط بنجاح واستقامة العلاقة بين الثلاثية الأخلاقية الاجتماعية السياسية داخل التاريخ واستقامة العلاقة مرهونة بدور العقل في تثبيت

(1) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العملية، قراءات تقديم حسن حنفي، رياض العلوم، الجزائر، ط1، سنة 2005، ص21.

(2) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، ج3، دار قباء، القاهرة، مصر، سنة 2002، ص239.

القيّم الإنسانية في العقل السياسي مثل العدل والمحبة والتسامح والأخوة وغيرها. ومشروطه بدور العمل في نقل الإنسان من عقلانية محدودة ضيقة إلى عقلانية مفتوحة فعّالة ومنتجة، وتستلزم إطلاق الخيال لتفجير المواهب لأجل العطاء والإبداع والتخطيط لمستقبل جديد أفضل من سابقه.

الحكمة العملية تجمع بين الأخلاق والسياسة والتربية، «وهي بدايات السياسة وعلاقتها بالأخلاق والتربية والبدن والكون قبل أن تتحول إلى علم السياسة وتحليل السلطة في المجتمع»[1]، فالسياسة الأخلاقية تعني الإدارة والتدبير، فالسياسة أربعة أحكام قائمة على قسمة ثنائية، القسمة الرباعية، السياسة مع النفس ومع البدن ومع الآخرين ومع الله أما القسمة الثنائية فهي مع السياسة إلى تربية سياسية التي تكون عن طريق نظرية التعليم والتعلم، ونحو الدنيا ومع الآخرة. وتحوّلت الأخلاق السياسية إلى تربية اجتماعية عن طريق السلطة الدينية أو السياسية أو الفكرية وتكون عن طريق التعليم والتأديب. فمن خلال الفارابي وابن سينا وتحليل مدلول السياسة المدنية عندهما يؤكد «حسن حنفي» على أهمية ودور المنقول الموروث في الحكمة العملية كسبيل إلى الوعي والإبداع، والشروح في السياسة مسؤولية فيها الفهم والرأي والتصور فالشارح مفكر ومنظّر والمشروح شهادة على رؤيته وهو الفعل الذي مُورس مع سبينوزا والثورة ومع فيشته والمقاومة. ومن جهة أخرى نجد ارتباط السياسة بالبدن في الفلسفة الإسلامية عند الفارابي وغيره يدلّ على «صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن في النفس وكلاهما كالربان في السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية

(1) المرجع نفسه: ص240.

هي الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط في الإلهيات بل في الإنسانيات، كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة، الاختلاف فقط في اشتراك الاسم، السياسة واحدة للبدن والمجتمع»[1].

وُيطرح السؤال الذي غاية في الأهمية في السياسة «هل هناك ملك في ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذي لا يطاع يكون ملكاً؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أي مؤسسات ووزراء؟ وكيف يكون ملكاً في كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟ وهل هناك طبيب بلا مرض وبلا آلات؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايفان مثل الأب والابن والزوج والزوجة، والكبير والصغير والغني والفقير»[2]. فالحاضر وأزماته ومشاكله تتكشف بأدوات الموروث وعيونه ويعبر الموروث عن علاقة القطيعة والانقطاع بين الحاكم والمحكوم. وجنوح الآداب السلطانية إلى صف الحاكم ليس خدمة للتراث بل لتعزيز بقاء الحاكم وتمكينه من الملك وهو ما تقوم به الإيديولوجيات المعاصرة، ولا سبيل للتخلص من ذلك سوى الارتكاز على الفكر ليؤدي رسالته، إذا ازداد الطغيان والظلم والاستبداد فيكون «الحل الطبيعي وقتئذ هو الثورة على الأوضاع من أجل التغيير»[3]. وتأكيد مفاهيم المدن المضادة في التراث إنّما هو تأكيد رفض الأنظمة الظالمة القائمة آنذاك، والتأسي بالدولة الرائدة قديماً أو حديثاً إنّما هو تأكيد على تخلف الدول العربية وتخلف أنظمتها السياسية والسلطة فيها. ومفهوم سلطة النبوة لدى الفلاسفة في الإطار السياسي هو عدم قبول حكم

(1) المرجع نفسه: ص262.

(2) المرجع نفسه: ص 262.

(3) حسن حنفي: قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، ص18.

الجهل وسلطة القهر ومحاولة التمكين لحكم العدل والعلم والفكر من خلال الأنبياء وخلفائهم، فالمفكر هو أولى به رسم سياسة الدولة وتخطيط نظام الحكم فيها، وعندما يتحدث المفكر السياسي عن الله ويربطه بالواقع من خلال الخلافة والإنسان فلغرض دحض المنظور التقنوقراطي المعاصر الذي يجعل من السياسة علما قائماً بذاته مستقلاً تماماً عن الله والغيب والآخرة، فالله موجود على الأرض مجازاً واختيار الإنسان خليفة له في الأرض ليعمرها، وكل مسلم همّ بالعمل وعمّر الأرض امتلك أهلية الخلافة الربانية. والثورة في وجه النظام الجائر والحاكم المستبد أمر مطلوب وأساسي استمده المفكر من الاحتكام إلى الجانب الثوري في الإسلام الذي يدعو إلى الرفض، رفض الظلم والاستبداد. وبما أن لكل مجتمع خصوصياته القيمية لكن السياسة ترتبط بالنظرة الكونية والنزعة الإنسانية والعدالة العالمية، والسياسة للجميع وهي مربط الإنسانية وأداة حل المعضلات الطائفية والإثنية، والنظرة الكونية التراثية قد تقلب التركيب المألوف: «وكأن العلم المدني هو الأساس والإلهيات هي الفرع في هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المدني نزولاً في نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود في العلم المدني من جديد»[1]. وكثيراً ما تُعقد المقاربات بين جوانب مشرقة أو مظلمة في تراثنا وفي تراث الآخر وبين الواقع العربي الإسلامي المعاصر، مشاكله وأزماته السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والقدماء يرون أن الإنسان أشد الكائنات عصيانا وانحرافاً، «والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذا بالقرآن منها، والامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة، والإنس أسوأ من الجن في الطاعة

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد 3، الجزء3، ص266.

وأقـرب إلى العصيان، والدليل على ذلك أن طاعة الرؤسـاء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العرض والأرزاق والكفاءات والخلع والمآرب والكرامات وّ إلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفسـاد في الأرض»[1]. فالوضع العـربي إذا بقي على حاله يتفجر عصيانا وتمرداً»، و يتحول الشـارع العربي إلى أرض للدم، الشك والغلّ، الموت والخوف، وهذا ما نراه اليوم في كثير من الدول العربية... فإن فساد الشـيطان من فساد الإنسان؟؟ لا تعني بالإنسان المرؤوس فقط بل بالدرجة الأولى، الرئيس الذي باشر الفساد فأنتج الفساد»[2].

عمل «حسن حنفي» على مناقشة إشكالية الصلة بين الفيلسوف والفقيه فـالأول يعقد على الـولاء للعقل والقيمة أما الثاني فيعقد على طاعة السـلطان و يربطهـا بطاعـة الله. والـولاء للعقل والقيمـة يقتضي الـلاّولاء للحزب أو الأشخاص، فالولاء الحزبي الشخصي يعوض المسار السياسي الضامن للحرية والعدالـة والازدهـار،» فهل يجـوز تنوير النـاس بالغيب والأسـاطير مثل الصهيونيـة والنازيـة حالياً أم بالعمـل والتحليل الاجتماعي لأسـباب الظلم والقهر؟ متى تكون السياسة موضوعاً لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشـة في السياسـة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر»[3].

وتحليل السياسـة في صلتها بالحكمة العملية وهي جزء منها لاسـتخراج الغايـات القصـوى من السياسـة المدنية. والسياسـة في تراثنا مقترنة أساسـاً

(1) المرجع نفسه: ص267.
(2) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العملية، ص27.
(3) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد3، الجزء3، ص268 - 269.

بمراميها الكبرى والمتمثلة في تسوية الاعوجاج و إصلاح ما فسد في شبكة العلاقات الاجتماعية، السماح لأهل الفكر والعلم من ممارسة التجديد ووضع خطط، فتح مجال للعمل والاجتهاد للأخيار الأطهار لا للفجّار، حفظ الضروريات وحفظ العمل والحرية والكرامة والسعادة للجميع.

لأجل تحديد إستراتيجية التغيير لا بد من الاقتداء بالأسلاف، فهم وعوا الآخر وثقافته وتاريخه معلماً للتحول الفكري والتقدم الفلسفي على سبيل المؤشر والعلم لا المعيار والمرجعية المصدر في الفكر والسلوك. فالموروث بدون وافد قبوع وتحجر أما الوافد بدون موروث فهو سقوط في بحر الآخر وغرق فيه، فالتعاطي مع الآخر حضارياً وثقافياً كندّ وليس كغالب والعلم الذي يدرس الآخر بديل عن الاستشراق هوعلم الاستغراب وليس عيباً في الفكر الإسلامي المعاصر أن يصبح الوافد من صلب ثقافته، الحكمة تقتضي تقفّياً حيث ما وجدت فهي حق.

تمثل الحرية في مشروع «التراث والتجديد»الممارسة التي هي جوهر الإنسان، مشروع تحرر من كل ما يعيق الحريات والمواهب الفردية والاجتماعية من الإطلاق والتفجر في مجال الفكر والسلوك اجتهاداً وتنويراً وعطاء. إلا أن صور ومشاهد الإكراه ومجالاته وأساليبه وفنيّاته كثيرة وكبيرة جداً. إنّ وجود الإنسان الحق هو أن يحيا حراً في هذه الحياة. والتحرر يمتد في كوجيتو جديد فيه العمل سابق على العقل في القول. «الكوجيتو الفلسفي عملي أولاً ونظري ثانياً على عكس الكوجيتو الديكارتي نظري أولاً «أنا أفكر إذن أنا موجود» وعملي ثانياً «الإرادة أوسع نطاقا من الذهن». وهو سبب الخطأ، فالحرية والعقل شرط الإنسان الفاضل. والطبيعة لا تعقل شيئاً

باطلاً ليس من أرسطو «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك». الله واهب الطبيعة وأعطى الإنسان اختيارا وروية وأهّله للعدل والإتقان»[1]. إلى جانب الحرية كمطلب جوهري إنساني، فإن نصرة المظلوم ونصرة الحق والرشاد هي أهلية الخلافة على الأرض وبذلك يتجاوز الإنسان ظاهرة إذلال الحاكم لرعيته و إرادة الرعية في نسف الحاكم، صراع الإذلال والانحلال.

يعوّل مشروع «التراث والتجديد» في حل أزمة المجتمع العربي الإسلامي المعاصر السياسية على فلسفة التاريخ وعلى الوعي بأبعاد الموقف الحضاري التاريخية الثلاثة من خلال إعادة المشهد الحضاري من جديد، وبعث التاريخ الميّت وتحويله إلى حي يُرزق، لأن التاريخ يمنح الوجود حيويته، فالماضي يشدّ الإنسان والحاضر يقيّده والمستقبل مجهول عنده، ضرورة إعادة الصلة مع الزمن، «فالمسلم مشاكله الأساسية مع التراب المهمل، والتراث المسيّب، الوقت الضائع... هل سندخل التاريخ أم نبقى دوماً على هامشه؟؟ هل يمكن أن نعيد أسطورة غمامة الرشيد؟؟ وهل يمكن أن نسجل مرة أخرى حضورنا كقوة أولى تمكّن للعدالة والأخوة؟؟ أم سنظل كالقطط المتلصصة ليلاً تعكر صفوة الهاجعين زمن الهزيمة؟؟؟»[2].

إن دخول التاريخ والحضارة مرة أخرى لا يتحقق إلا بإعداد إنسان حضاري يختلف عن الإنسان القديم، وهو دور الجميع وقبل إعداد هذا الإنسان الحضاري الجديد تقوم أسئلة يطرحها المفكر: «والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير

(1) المرجع نفسه: ص276 - 277.
(2) نخبة من الأساتذة: حروف الحكمة العلمية، ص31.

وتبصرتها بعواقب الأمور و إلا سرت الشائعات والتكهنات وحصّل الناس على الحقائق من مصادر أخرى، فتنشأ أزمة الثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيطة من عدم إغضاب الرؤساء؟؟ أليس الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدء بتعهد الرؤساء، والتفكير من أعلى، أليس ذلك تشريعاً للطغيان؟؟ ألا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائماً على التملق والنفاق»[1].

إن السياسة في مشروع «التراث والتجديد» ترجع إلى التراث لتثويره وتحويله إلى طاقة مشحونة بالقدرة على الإبداع وعلى التغيير من خلال الاقتداء والتأسي والاعتبار بالجوانب المشرقة والمظلمة في التراث، وكثيراً ما استعمل صاحب المشروع المفكرين القدماء وفكرهم مطية للكشف عن الواقع المعاصر ولنقده وتفسيره والدعوة إلى التغيير والتجديد. كما ترتبط السياسة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من منظور «التراث والتجديد» بالآخر تاريخاً وعلماً وثقافة لأن العيش على التراث بمفرده جمود وانغلاق وتخلف والعيش على الوافد وحده ضياع للتراث وقيّم التاريخ والهوية، فالآخر معلم ومؤشر لا معيار ومرجعية لنا في الفكر والسلوك. لكن الفكر السياسي في مشروع «التراث والتجديد» والأسس التي يقوم عليها من عقلانية وتنوير وتراثية وحرية وغيرها كثيراً ما تُوقع هذا الفكر في مثالب ومتاهات وحتى أوهام، مثل العقلانية والتثوير فهما ليسا دوماً شرط الخروج من أزمة التخلف الفكري والاجتماعي كما أن كثيراً ما اتخذت مفاهيم مثل

(1) حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، المجلد3، الجزء3، ص280.

التراث والتجديد ذريعة لتبرير التخلف، وليس بالضرورة ربط الأنا بالآخر يمدّنا بالصورة الصحيحة عن الذات وعن الغير، فنحن في حاجة إلى وعي ذاتنا الغائبة ابتداء ولا بأس نستفيد من تجارب الآخر في الحياة كمعلم لا مرجع، وإذا كانت الحرية والتحرر شرط الممارسة الحضارية فكثيراً ما نجد هذه الحرية وهذا التحرر مجرد أوهام لأن الحرية والتحرر كما هو في مشروع المفكر لم يعرف النور في الواقع بعد وهما من الشعارات التي تُطلق لتبرير واقع معارض لهما تماماً. لكن رغم الانتقادات التي تُوجه إلى مشروع «حسن حنفي» فهو مشروع فيه من الأصالة ما فيه من الحداثة، فهو يعوّل على التعاطي مع الواقع قبل النص والعمل قبل النظر، والفعل قبل العقل كما يتميز بالجديّة والجرأة.