

الفصل الرابع

ظاهريات الدين: من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي

«قراءة في فكر حسن حنفي»⁽¹⁾

مقدمة

للمفكر العربي الكبير حسن حنفي مشروع فكري ضخم أنفق فيه من سنوات العمر ما يتجاوز النصف قرن. وهو مشروع كبير متعدد المسارات والجبهات، بحيث تتماثل هذه المسارات مرة مع الذات (التراث)، ومرة ثانية مع الآخر (الغرب)، ومرة أخيرة مع الواقع (التنظير المباشر).

ورغم شهرة وذويع وانتشار هذا المشروع في الأوساط الأكاديمية والدوريات الفلسفية تحت مسمى «مشروع التراث والتجديد»، إلا أن البدايات الأولى لهذا المنجز ترجع إلى منتصف الستينيات وبالتحديد في 18/6/1966 تاريخ مناقشته لرسالته في الدكتوراه (الرئيسية والتكميلية بحسب النظام الأكاديمي الذي كان سائداً في ذلك الوقت).

(1) بقلم: دكتور ماهر عبدالمحسن.

وكان عنوان الرسالة الرئيسية «مناهج التأويل»، وقد قام بإعادة كتابتها بالعربية وإصدارها تحت عنوان «من النص إلى الواقع» في جزئين الأول «تكوين النص» والثاني «بنية النص»، وذلك في عامي 2003، 2004.

كما تم إعادة صياغة الرسالة التكميلية في جزئين أيضاً بالعربية تحت عنوان «تأويل الظاهريات» و«ظاهريات التأويل» عام 2013.

ويعبر حسن حنفي عن التواصل بين مشروع الأمس ومشروع اليوم في فقرة صريحة قائلاً: «والحقيقة أن ثلاثية الشباب «مناهج التأويل» و«تأويل الظاهريات» و«ظاهريات التأويل» هي الجبهات الثلاث في مشروع «التراث والتجديد» الذي أعلن بعد ذلك في 1980 موقفنا من التراث القديم، موقفنا من التراث الغربي، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير»⁽¹⁾.

وفي هذا البحث القصير سنحاول أن نقدم قراءة لكتاب «تأويل الظاهريات» الذي يمثل بدايات التعاطي مع الجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد»، وهي المتعلقة بموقفنا من التراث الغربي. وفي هذا الصدد يقول حنفي:

و«تأويل الظاهريات» هي موقفنا من التراث الغربي بداية بدراسة الوعي الفردي الذي أسسه ديكرت والوعي الجماعي الذي أسسه هوسرل في «أزمة العلوم الأوربية». وصدر بيانها التأسيسي في «مقدمة في علم الاستغراب»، المشروع والتطبيق المبدئي. وتوالت الترجمات والدراسات في

(1) د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين، (القاهرة: مكتبة مدبولي، سنة 2003م)، ص 7.

الفلسفة الغربية انتظاراً لصياغة ثانية لعلم الاستغراب في «الوعي الأوربي، التطور والبناء»⁽¹⁾.

ويتضح من الفقرة السابقة أن الإشكالية التي ينطلق منها حنفي هي ذات الإشكالية التي واجهت وما زالت تواجه معظم المفكرين العرب المعاصرين، وهي إشكالية العلاقة مع الآخر، تلك الإشكالية التي تظهر على السطح باعتبارها موقف من الآخر، ولكن تخفى تحتها موقف مأزوم من الذات. وبالرغم من أن حنفي يفتت الإشكالية ويقسمها إلى جبهات ثلاث، إلا أن الأزمة واحدة، وهي أزمة الذات أكثر من كونها أزمة الآخر أو أزمة الواقع. وهي أزمة تنجم عن الشعور بالعجز وبالذونية إزاء كل شيء سواء كان الأنا القديم (السلف) أو الآخر المعاصر (الغرب) أو الواقع المتخلف (الديكتاتورية السياسية والاجتماعية).

ويشخص المفكر الفلسطيني هشام شرابي الأزمة قائلاً: «أصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر، أصبحنا سجناء الأنية ورده الفعل الأوتوماتيكية، وفقدنا أيه قدرة على النقد أو التمييز أو التوصل إلى أي نوع من أنواع الوعي الذاتي الذي تحتاج إليه الشعوب والمجتمعات لمجابهة واقعها وللحفاظ على بقائها»⁽²⁾.

ويرى أن الحل إنما يكون عن طريق القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة. وسبيل تحقيق ذلك إنما

(1) نفس الموضوع.

(2) د. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، (مركز دراسات الوحدة العربية، دون سنة نشر)، ص 9.

يكون «من خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر، لا بين المفكرين والمثقفين وحسب، بل بين جميع الفئات والأخواب والتجمعات وعلى صعيد المجتمع ككل»⁽¹⁾.

قد يتفق حنفي مع شرابي في تشخيص الأزمة وفي سبل العلاج، غير أن الطابع الأكاديمي لكتاب حنفي «تأويل الظاهريات» من ناحية، والسياق الذي وردت فيه آراء شرابي في كتابه «النقد الحضاري». وهو سياق الموقف من الأنا لا من الآخر، تجعل حنفي يمضي في طريق مختلفة تماماً.

فالنقاش والحوار الذي دعا إليه شرابي بين فئات المجتمع لا بين المفكرين والمثقفين يتحول عند حنفي إلى حوار بين الفلاسفة، فيقول في إهداء كتابه: «إلى الفلاسفة المسلمين المعاصرين، من أجل حوار مع الحضارة الغربية، كما حاور الحكماء القدماء الحضارة اليونانية». والذات المأزومة التي تحتاج إلى وعي قادر على النقد تتحول عند حنفي إلى وعي محايد، فيقول: «إن الوعي المحايد هو الأمل الوحيد لرؤية الحضارة الأوروبية على حقيقتها لأنه هو الوعي الوحيد المنصف»⁽²⁾.

فإلى أي مدى كان حسن حنفي محايداً في تناوله للحضارة الغربية؟ وهل كان يسعى لدراسة الآخر فعلاً أم يتخذة مطية لتمرير آراء خاصة صادمة من شأنها أن تزعزع استقرار الأنا؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المباحث القادمة.

(1) المرجع السابق، ص 10.

(2) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 17.

1) الوعي الدارس والوعي المدرس

خلافًا للكثيرين من مفكري العربية لا ينطلق حنفي في دراسته للآخر الغربي من منطلق الأزمة، لأنه لا يرتضي الوقوف من الآخر موقف التلميذ من أستاذه، وإنما يريد أن يقف منه موقف الند للند، ليس هذا فحسب بل لا يرى حنفي أي غضاضة في إخضاع الغرب لدراسة الأنا باعتباره موضوعاً للبحث. وتعد هذه المسألة هي أساس مشروعه الذي أرسى قواعده في كتاب «مقدمة في علم الاستغراب». وبهذا الاعتبار لا يريد حنفي أن يحمل عقده معه أثناء دراسته للحضارة الأوربية. فهو لا يدرسها بدافع اليأس أو العجز أو الانتقام وإنما يدرسها بهدف الكشف عن بنيتها وتطورها، فهو بحث علمي بالأساس لا يروم سوى النتائج العلمية والمنطقية التي تلزم عن مقدماتها دون محاولة الهجوم على الآخر أو التقليل من شأنه على نحو ما حدث في الدراسات الإستشرافية. إن علم الاستغراب هو العلم العربي المقابل لعلم الاستشراق، لكن متخلصاً من عقد النقص أو الشعور بالتفوق. إن حنفي يدعو إلى نوع فريد من الوعي، وهو «الوعي المحايد» المبرأ من الأحكام المسبقة.

هذا ويحرص حنفي قبل الدخول في الدراسة على تحديد المصطلحات، خاصة ما تعلق منها بالآخر، وما تعلق منها بالأنا. وفي هذا الصدد يعمل على تحديد المقصود بالوعي الأوربي، وكذا الوعي المحايد. فإذا كان لفظ «أوربا» يشير إلى وحدة اقتصادية وسياسية، فإن تعبير «الوعي الأوربي» يشير إلى وحدة فكرية لها صفات خاصة. وقد أصبحت ظاهرة «الوعي الأوربي» موضوعاً للدراسة داخل الحضارة الأوربية وخارجها، «لاحظها عديد من الفلاسفة

والباحثين الأوربيين وغير الأوربيين. وقد تمت دراستها تحت بعض المؤشرات مثل «الأفول» أو «الأزمة» أو «الانتحار»⁽¹⁾.

ويحدد حنفي أسباب إشكالية دراسة «الوعي الأوربي» سواء داخل الحضارة الأوربية أو خارجها وعدم اكتمالها، لأن الذي يقوم بالدراسة إما باحث ينتمي للحضارة الأوربية ومن ثم يخضع للبنية الذهنية للحضارة المدروسة، وإما يكون باحثاً منتمياً لحضارة أخرى وهو أيضاً يكون متأثراً بالبنية الذهنية لحضارته، وفي كل الأحوال لا يمكن الحصول على نتائج منصفة، وبناءً على ذلك «لا تستطيع النظرة القصيرة للأول ولا الطويلة للثاني أن تساعد على تقدم البحث الفلسفي. يستطيع الوعي المحايد وحده أن يتجاوز اغتراب الأول والثاني، وأن تكون له فرصة رؤية أفضل، وحكم أدق»⁽²⁾.

فما هو المقصود بالوعي المحايد؟

الوعي المحايد عند حنفي هو وعي قادم من حضارة أخرى غير الحضارة موضوع الدراسة، إنه شعور خال من أي انطباع أو حكم مسبق تجاه تلك الحضارة. وهي ميزة يتفوق بها على الشعور المغرب أو الملتزم بمذهب ما داخل حضارته. لكن كيف يمكن تحقيق هذا الوعي المحايد؟ وإلى أي مدى يمكن أن يتحرر الشعور من الأحكام المسبقة؟

يحدثنا حنفي عن إمكانية تحقق هذا الوعي عن طريق نوع من التربية الذاتية للباحث لنفسه وبنفسه، وذلك عن طريق عدة خطوات

(1) نفس المرجع، ص 12.

(2) نفسه، ص 15.

فينومينولوجية منظمة تأتي على النحو التالي: «يوجد وعي الباحث نفسه أولاً في حالة من البراءة الأصلية. ويتخلى عن كل الأحكام المسبقة. ثم يبدأ في اتباع فهم يبدأ من البراءة الأصلية. والبحث عن بداية جذرية تمنع مرة ثانية من اللجوء إلى أحكام مسبقة. ويستطيع العودة إلى الأشياء ذاتها عن طريق اتحاد الوعي بالأشياء لإدراك ماهياتها»⁽¹⁾.

والحقيقة أن حالة البراءة الأصلية التي يعول عليها حنفي هي حالة مثالية لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع بأي حال من الأحوال. إن مكانها لا يمكن أن يكون إلا خارج العالم (هيدجر)، وخارج التاريخ (جادامر). فالأحكام المسبقة هي جزء أصيل من الوعي الموجود في العالم، وبهذا المعنى يكون الوعي متغيراً بطبعه. وليس من سبيل أمامنا - على نحو ما يرى جادامر - سوى فحص هذه التغيرات، واستبعاد غير المشروع منها الذي يؤدي إلى إساءة الفهم والإبقاء على المشروع الذي يساعد في الوصول إلى فهم صحيح. كما لا يمكننا الإحاطة الشاملة بكل الأحكام المسبقة والتخلي عنها - على نحو ما يرى حنفي - لأننا، باعتبارنا موجودات متناهية نحيا في زمان ومكان محددين، فلا يمكننا أن نتعرف على كل تحيزاتنا، لأننا لا نكون أبداً في وضع يسمح لنا بأن نصل للمعرفة الشاملة بأنفسنا، وأن نصبح واضحين تماماً بالنسبة لأنفسنا»⁽²⁾.

والمفارقة أن حسن حنفي يعي هذه الحقيقة تماماً، ويؤكد في موضع

(1) نفسه، ص 16.

(2) Gadamer, The Begining of philosophy, Trans. by Rod Coltman, (New York: Continwum, 2000), P.46.

آخر من الدراسة على أن الوعي المحايد لا يخلو تماماً من الأحكام المسبقة، وفي هذا الصدد يقول: «الوعي المحايد ممكن، ولكن ذلك لا يعني غياب كل عنصر قبلي سابق على الإدراك... البحث عن الحقيقة موجه باستمرار بالوعي المسبق بهذه الحقيقة حتى ولو في صورة انطباع مبدئي أو إحساس مسبق. الوجود في العالم، والوعي بالذات باعتباره وعياً باحثاً لديه انفعال بحثي، كل ذلك يمكن أن يكون عنصراً سابقاً على التفكير في البحث الموضوعي»⁽¹⁾.

فالوعي المحايد عند حنفي، هو وعي ملتزم بطريقته الخاصة. فلا يأتي التزامه عن طريق رؤية العالم لصالح نظرية أو قناع، لأنه لا تنتمي إلى أي منها. إنه التزام قاصر على البحث عن الحقيقة. ويقترب حنفي هنا من فكرة التحيزات المشروعة وغير المشروعة عند جادامر، وإن اختلف عنه في طبيعة هذه التحيزات. فجادامر يميز بين التحيزات، أو الأحكام التراثية والمعتقدات، التي صمدت أمام اختيار الزمن لتكون قادرة على فهم ما يكون بعيداً تاريخياً ومختلفاً عنا ثقافياً، والتحيزات التي تمنعنا من فهم البعيد تاريخياً والمختلف ثقافياً. في حين أن حنفي يميز بين التحيزات وليدة الرغبة في البحث عن الحقيقة، وتلك المزيفة، المقنعة بقناع نظري يخفي حقيقتها ويرى من خلاله العالم.

هذا، ويعول حنفي على المسافة التي تكون بين الباحث غير الأوربي وبين موضوعه في إبداء ملاحظات دقيقة حول موضوع الدراسة. وهي المسافة التي يفتقدها الباحث الأوربي الذي يحيا داخل الحضارة الأوربية نفسها ويتنفس هواءها. فالباحث غير الأوربي «يستطيع أن يعطي عدة

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 17.

ملاحظات دقيقة أكثر من الباحث الأوربي بسبب المسافة الكبيرة بين الباحث وموضوعه. يستطيع رؤيته من أعلى وعن بعد»⁽¹⁾.

ومن الواضح أن حنفي يتحدث عن المسافة التي من شأنها أن تحقق للباحث الموضوعية البحثية، غير أن جادامر ينظر للمسألة من منظور مختلف، فيميز بين المسافة التي يتخذها العالم الطبيعي إزاء الظاهرة الطبيعية محل البحث، وبين المسافة التي يدعو إليها في مجالي الفن والتاريخ. إن المسافة الزمنية - فيما يرى جادامر - لها على نحو، جلي معنى آخر غير إضمار إهتمامنا بالموضوع، بل إنها «ترك الفرصة للمعنى الحقيقي للموضوع كي ينبثق على نحو تام»⁽²⁾.

وأساس الخلاف - فيما يبدو - إنما يرجع إلى أن جادامر يتحدث بصدد تأويل نصوص التراث، وهي ونصوص تنتمي للأنما من ناحية وللماضي من ناحية أخرى، في حين أن حنفي يتحدث بصدد تأويل نصوص حديثة ومعاصرة، تنتمي للآخر من ناحية، وللحاضر أو الماضي من ناحية أخرى. وإذا سلمنا بإمكانية وجود مثل هذا الوعي المحايد في أي مدى يمكن تحقيقه في حالة الباحث الأوربي؟ وإلى أي مدى نجح حنفي في الوصول إلى البراءة الأصلية، وامتلاك الوعي المحايد؟

إن حنفي يحرص على التمييز بين حالة الباحث غير الأوربي (الأنما) وبين حالة الباحث الأوربي (الآخر)، وكذا التمييز بين حالة الإستشراق وحالة الاستغراب

(1) نفسه.

(2) Gadamer, Truth and method, Trans. by W. Glen - Doepel, (London: Sheed & word, 1975), P.265.

التي يؤسس لها كعلم عربي مواز. ففي أحد هوامش الكتاب التوضيحية يقول: «قد يتضمن الشعور المحايد دوافع لا شعورية مثل الرغبة في التحرر الثقافي كرد فعل على تبعية المركز للأطراف، ولكن ذلك لا يمنع من الحياد. وفرق بين هذا الدافع اللاشعوري والدوافع المقصودة الموجهة للإستشراق»⁽¹⁾.

والحقيقة أن حنفي بهذا الرأي لم يكن يملك وعياً محايداً، فالتمييز بين وعي وآخر، واعتبار أحدهما قادر على التخلص من تحيزاته وأحكامه المسبقة دون الآخر من شأنه أن يهدم فكرة الوعي المحايد من الأساس فالتحدي المنهجي الأكبر الذي يواجه حسن حنفي هو ضرورة الاعتراف بإمكانية الحياد لدى كل الأطراف أو عدم الحياد لكل الأطراف كذلك. فالتحيز إنساني بطبعه، والظروف التاريخية رغم اختلافها من حضارة إلى أخرى إلا أنها تظل واحدة فيما يتعلق بعلاقة الشرق بالغرب. هذا، ولقد كان إدوارد سعيد - في دراسته القيمة عن الاستشراق - أكثر موضوعية وشجاعة عندما اعترف بنزعة المعادية للسامية باعتباره فلسطيني عربي، قائلاً: «ومن واقع منطق يكاد يكون محتوماً، وجدتني أكتب تاريخ المشاركة السرية الغربية في العداء الغربي للسامية. فالواقع أن العداء للسامية يشبه الاستشراق أو قل إن الاستشراق هو الفرع الإسلامي للعداء للسامية، على نحو ما تظهر مناقشتي له، وهما تتشابهان تشابهاً وثيقاً إلى حد بعيد ويمثلان معاً حقيقة تاريخية وثقافية وسياسية، ولن يدرك ما في هذه الحقيقة من مفارقة إدراكاً كاملاً إلا الفلسطيني العربي»⁽²⁾.

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 19.

(2) إدوارد سعيد، الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، ت: د. محمد عناني، (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة 2006م)، ص 79.

ليس هذا فحسب، وإنما يعترف سعيد - بذات الشجاعة والوضوح - بعدم براءة دراسته من الأحكام الثقافية والسياسية المسبقة باعتبارها دراسة إنسانية يكتبها إنسان عن إنسان. فيقول: «لقد تمكنت من استخدام مشاغلي الإنسانية والسياسية في تحليل ووصف موضوع دنيوي إلى حد كبير، وهو نشأة وتطور وتدعيم الاستشراق. وما أكثر ما يفترض الناس براءة الأدب والثقافة من السياسة بل ومن التاريخ، ولكنني كنت دوماً أرى الأمر على خلاف ذلك، وأؤكد أن دراستي للإستشراق قد أقنعتني (وأرجو أن تقنع زملائي المشتغلين بالأدب) بأنه من المحال الفصل بين تقييم ودراسة المجتمع وتقييم ودراسة الثقافة الأوروبية»⁽¹⁾.

غير أن حسن حنفي يقفز على هذه الحقائق ويحاول أن يقدم نتائج مغايرة، وهي في الحقيقة نتائج متضمنة في مقدماته التي صنعها بنفسه وبارادة منفردة، والمفارقة أن يحاول أن يصل إلى الحيادية بطريقة غير حيادية.

وفي هذا السياق يتساءل: هل يخضع الباحث الأوروبي للأثر الذهني القادم من بيئته؟

وهو سؤال استراتيجي يمهّد به لإجابة سلبية، وهي الإجابة التي ستطلب بالضرورة تفسيراً وتأويلاً للأثر الحضاري الأوروبي الذي يختلف - بطبيعة الحال - عن الأثر الحضاري اللاتيني، فيقول: «هناك حضارة لها أثر بالغ على وعي الباحث مثل الحضارة الأوروبية. وهي نتاج عمل شاق ومستمر، مصدر حقيقة لوعي الباحث الذي ينتمي إليها... ولم يكن

(1) المرجع السابق، نفس الموضوع.

للحضارات الأخرى نفس وضع الحضارة الأوربية. ولم تمر إحداها بنفس الظروف»⁽¹⁾.

ويفسر حنفي اختلاف الأثر بين الحضارة الأوربية والحضارات الأخرى غير الأوربية بأن الأولى كانت نتاج العقل الإنساني، فهو الذي اجتهد وكافح وأبدعها ومن ثم من الصعب التخلص من أثرها حتى لو عن طريق العقل نفسه الذي صنعها. في حين أن الحضارات الأخرى اعتمدت على الوحي أكثر من العقل فكان من السهل على العقل التحرر من أثرها.

والحقيقة أن مثل هذه الفرضيات تجافي التاريخ والواقع، فكيف يعجز العقل عن التحرر من القيود التي وضعها بنفسه لنفسه في حين ينجح في التحرر من القيود التي فرضت عليه من سلطة فوقية عن طريق الوحي؟ إن تاريخ الحضارة الغربية نفسه يشهد بمحاولات نقدية كثيرة ومراجعات فكرية تم فيها التخلص من الكثير من الثوابت القديمة وإحلال أخرى جديدة محلها، وليس أدل على ذلك من المنهج الظاهرياتي نفسه الذي يتبناه حنفي كمنهج لدراسة الآخر الأوربي. فهو منهج أوربي بالأساس، ابتدعه فلاسفة أوريون لنقد الحضارة الأوربية.

هذا، وفي المقابل نجد صعوبة في تحرر العقل العربي من أحكامه المسبقة التي فرضها عليه تراثه المنتمي إلى حقبة حضارية ماضية، بالإضافة إلى ارتباط العقلية العربية بالوحي والعلوم النقلية التي نشأت حوله أكثر من الثقافة النقدية البرهانية المبدعة. ثم إن حنفي يضع الحضارة الغربية كلها

(1) د. حسن حنفي، مرجع سابق، ص 18، ص 19.

في جانب، ويضع باقي الحضارات في جانب آخر، وكأن الغرب هو الحضارة الوحيدة المعتمدة على العقل، وكأن الحضارات الأخرى كلها حضارات نقلية تعتمد على ما يمليه عليها الوحي.

إن الموضوعية والحيادية الحقيقية كانت تتطلب من حنفي القول بأن الوعي المحايد غاية - وإن كانت عزيزة المثال - يمكن بلوغها عن طريق خطوات منهجية موضوعية تصلح لأي باحث - أوروبي أو غير أوروبي - طالما التزم شروطها ومنطلقاتها - والحقيقة - فيما نرى - أن القول يعكس ذلك ربما كان هو الأقرب للحقيقة والواقع، وهو استحالة الوصول لهذا النوع من الوعي البرئ غير المتأسس على أي مرجعية سابقة. وحتى حسن حنفي نفسه ينبغي عليه الالتزام بهذه الحقيقة لأن التغافل عنها من شأنه أن يفقد مشروعه كله حول التراث والتجديد أي مصداقية. إذ كيف كان سيمكنه إعادة بناء العلوم الإسلامية التي استغرقت مجمل سنين عمره، إذا لم يكن قادراً على الاعتراف بانتمائيه لهذا التراث الضخم من العلوم وتأثره به. وإذا تم له هذا الاعتراف، فلا ينبغي النظر إليه باعتباره نقيصة لدى الباحث الغربي تستلزم تدخلاً من باحث غير غربي، ولو من خلال العلم (الاستغراب)، وإلا أعد بالتبعية نقيصة لدى الباحث العربي تستلزم تدخل الباحث الأوروبي، ومن ثم يجد الاستشراق بكل مثالبه مسوغاً شرعياً لوجوده.

إن مثل هذه الاعتبارات هي التي جعلت إدوارد سعيد يخصص جزءاً كبيراً من مقدمته للبعد الشخصي، يكشف فيه عن تحيزاته وأحكامه المسبقة وأسباب إقدامه على هذا العمل ومدى تأثره به، فيقول: «معظم رصيدي الشخصي الذي استثمره في هذه الدراسة مستمد من وعي بأنني

«شرقي» باعتبار أنني نشأت طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمي، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر)، وفي الولايات المتحدة، فقد كان كله غريباً، ومع ذلك فإن ذلك الوعي المبكر العميق ظل قائماً. ولقد كانت دراستي للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً قوياً في حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور الاهتمام»⁽¹⁾.

فإدوارد سعيد هنا، لا يحاول أن يطهر الوعي من تحيزاته المسبقة أثناء دراسته للآخر، وإنما - على العكس - يحاول أن ينطلق من هذه التحيزات باتجاه دراسة موضوعه. فالعلاقة الإشكالية بالآخر (الغرب) لا يمكن تنحيتهما جانباً أثناء دراسته، أو حتى أثناء دراسة الأنا، نظراً لتأثر هذه الأخيرة به. فسعيد أثناء دراسته للآخر يدرس نفسه في ذات الوقت، لأنها متداخلة معاً ولا يمكن الفصل بين تأثيراتها المتبادلة على بعضهما البعض. إن سعيد يقترب من جادامر أكثر من حنفي عندما يعمل على فحص تحيزاته بدلاً من محاولة استبعادها من خبرة الكتابة والبحث، ويتبدى ذلك جلياً في عبارته «لقد كانت دراستي للاستشراق، من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقية».

وسعيد هنا يمضي على خطى جرامشي، ويحاول تحقيق ما دعا إليه في مذكرات السجن عندما قال: «إن نقطة الانطلاق عند الشروع في نقد تفصيلي تتمثل في الوعي بالذات وفي «معرفة النفس» بصفتها نتيجة لعملية

(1) إدوارد سعيد، مرجع سابق، ص 76.

تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهي «العملية» التي أودعت في النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها... وإذن فلا مناص في البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة⁽¹⁾.

وإذا كان لنا من تفسير لاختلاف موقفى حنفي وسعيد فيما يتعلق بطبيعة ومضمون الوعي القائم بدراسة الآخر، فهو أن حنفي كان يهدف إلى تحقيق بحث علمي موضوعي يصل إلى نتائج منصفة وغير مؤجلة تجاه الآخر الأوربي، في حين أراد سعيد - رغم التزامه المنهجية العلمية - أن يقدم دراسة نقدية تقوم بتعرية الاستشراق والكشف عن عيوبه ومثالبه المتوارية تحت ستار زائف من العلم ومن الموضوعية. وفي هذا الصدد يقول: «لقد حاولت في جميع مراحل عملي الحفاظ على الوعي النقدي، بأقصى ما أستطيعه من صرامة وعقلانية، إلى جانب وسائل البحث التاريخي والثقافي والإنساني التي أسعدني الحظ فاكسبتها في تعليمي، لكنني لم أفقد في هذا أو ذاك، على الإطلاق، الوعي بالواقع الثقافي وهو أنني «شرقي» أي بانغماسي الشخصي في القضية مادام «تكويني» شرقياً⁽²⁾.

والمفارقة أن سعيد يقع في نفس مغالطة حنفي عندما يطالب الباحث الغربي الذي يدرس الشرق بالتخلي عن تحيزاته المسبقة في نفس الوقت الذي يعترف بها لنفسه في دراسته هو للغرب (الاستشراق) فيقول: «إن أحد وسائل انفتاح الباحث على ما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هو أن يقوم بفحص منهجه الخاص فحصاً نقدياً. وهذا هو ما يميز بيرك وروندسون، كل

(1) نقلاً عن ادوارد سعيد، المرجع السابق، نفس الموضوع.

(2) نفسه، ص 77.

بأسلوبه الخاص. ونحن نجد في عمل كل منهما، أولاً، حساسية مباشرة للمادة التي يواجهانها، وبعدها يأتي الفحص الذاتي المتواصل للمنهجية والتطبيق، والمحاولة الدائمة لإخضاع عملهما للمادة لا لتصور عقائدي مسبق»⁽¹⁾.

في الحقيقة، بالرغم من أن موقف حنفي كان ينطوي على تناقض لأنه كان يضيف على نفسه الحياد على غير الحقيقة، إلا أن سعيد لم يدع الحياد وكان واضحاً منذ البداية عندما كشف عن تحيزاته وأحكامه المسبقة باعتباره عربي فلسطيني ينتمي للشرق موضوع دراسة الاستشراق. وعلى أي الأحوال فإن الخروج من هذا المأزق، سواء بالنسبة لسعيد أو لحنفي، إنما يكون بالرجوع لأفكار جادامر حول التحيزات المشروعة وغير المشروعة. فالحياد التام الذي يدعو إليه حنفي لا يمكن تحقيقه في الواقع، والانحياز التام لن يفيد البحث العلمي الحقيقي. ولكن فحص التحيزات لدى الباحث بحيث يبقى على المشروع منها واستبعاد غير المشروع هو السبيل الآمن لتحقيق التوازن المنهجي المطلوب.

وإذا كان حنفي قد قصر هذا التحيز على «الرغبة في البحث عن الحقيقة» واستبعد ما دون ذلك، وإذا كان سعيد قد توسع في التحيز المشروع بحيث جعله يشمل كل ثقافته وعلومه ومعتقداته، بل وهمومه الشخصية والقومية كذلك، فإننا في حاجة إلى نوع أكثر من التحديد لفصل التحيزات المشروعة عن نظيرتها غير المشروعة.

والتحيزات غير المشروعة التي ينبغي استبعادها - في نظرنا - هي تلك

(1) نفسه، ص 495.

التي تمثل سلطة معرفية مسبقة أي التحيزات الأيديولوجية التي من شأنها أن توجه البحث في غير مساره الطبيعي. وفي هذا المعنى يقول سعيد: «إن المنجزات الجارية اليوم في العلوم الإنسانية تكفي لتزويد الباحث المعاصر بالأفكار والمناهج والنظريات الثاقبة القادرة على إقصاء الأنماط العنصرية والإيديولوجية والإمبريالية، وهي الأنماط الثابتة التي أنشأها الاستشراق أثناء صعود نجمه وسطوعه على مر التاريخ»⁽¹⁾.

وخلافاً لحنفي، يتفق هشام شرابي مع سعيد، فيرى أن البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية لا يقوم على الموضوعية أو «الحياة»، بل دائماً ما يرتبط بمواقف نظرية وطرق منهجية تؤثر تأثيراً كبيراً في النتائج التي يتوصل إليها الباحث في بحوثه العلمية «الموضوعية». ووفقاً لهذه الرؤية يعمل شرابي على تحليل العلاقة بين المنظور Perspective الذي ينطلق منه الباحث العلمي وبين النتائج التي يتوصل إليها. وهنا يميز شرابي بين نوعين من النزعات (التحيزات)، فيقول: «يمكننا عند تحليل أي موقف أو منظور، أن نميز فيه بين النزعة الإيديولوجية التي ينطوي عليها هذا الموقف (عن وعي أو عن لا وعي) وبين النظرية والأسلوب المنهجي الذي ينطلق منها»⁽²⁾.

وبالرغم من أن شرابي يثبت في السطور التالية أن هذا التمييز غير كاف لأن النظريات العلمية ومنهجيتها «الموضوعية» إنما ينبثقان من أرضية لا علمية ولا موضوعية أساساً. بل إنهما يعبران عن اتجاهات ومعتقدات ومصالح (خفية ولا شعورية) يمكن إظهارها بتفكيك اللغة التي يستعملها

(1) نفسه، ص ص 496 - 497.

(2) د. هشام شرابي، مرجع سابق، ص 35.

الباحثون في أبحاثهم العلمية وبطريقة عرضهم للموضوعات التي يتناولونها، والموضوعات التي يتجنبون تناولها في هذه الأبحاث. نقول: برغم ذلك، إلا أن هذا التقسيم يمكن أن يفيد كثيراً في تحديد التحيزات المشروعة وغير المشروعة، كما أنه لا يميز بين دوافع إيديولوجية واعية وغير واعية على نحو ما يفعل حسن حنفي، وإنما يضع كلا النوعين من الدوافع في الاعتبار، ويعترف لهما بنفس الأثر في توجهات الباحث.

(2) التأويل الحضاري

في دراسته للحضارة الغربية حاول حسن حنفي أن يكون محايداً، ومن ثم غاب البعد النقدي في كتابه محل البحث، وغلب عليه الوصف أكثر من التأويل، بالرغم من أن عنوان الكتاب هو «تأويل الظاهريات». وبالرغم من محاولته تقديم قراءة خاصة للظاهريات وإحداث بعض التعديلات التي تتناسب مع أغراضه البحثية من قبيل التمييز بين ظاهريات سكونية وظاهريات حركية، وبين ظاهريات نظرية وظاهريات تطبيقية، إلا أن التأويل عنده لم يتجاوز مرحلة التفسير أو الإيضاح. ومن هنا كثرت التفرعات والتقسيمات المنهجية، والحواشي والإحالات الإيضاحية، التي أثقلت الدراسة، وأرهقت القارئ بسبب كثرة الانتقال من المتن إلى الهامش في حركة رأسية تتقاطع مع الحركة الأفقية الأصلية للقراءة بشكل قد يؤدي، في كثير من الأحيان، إلى صعوبة تواصل القارئ مع الفكرة الأساسية التي في المتن، وهو أسلوب يميز كتابات حنفي بصفة عامة، سواء في دراساته حول التراث الغربي أو دراساته حول التراث الإسلامي التي تتخذ الطابع العلمي الأكاديمي، وتحتفي في كتاباته التي يصنفها ضمن الثقافة العامة.

وما يهمننا في هذا الكتاب هو أن نثبت أن حنفي، حتى عندما كان يتناول التأويل الحضاري للدين في الفكر الغربي بحيادية، لم يكن يقوم بذلك العمل دون دوافع ذاتية مستمدة من أزمته الحضارية التي ينتمي إليها بوصفة باحث عربي مسلم. ولكي نفهم هذه المسألة يمكننا استخدام نفس منهج حنفي في تأويله للظاهريات عندما قام بتفسير تطور الظاهريات بدءاً من الدراسات الأحدث هو سرل عائداً إلى البدايات، بحيث نبدأ من أحد تجليات مشروع حنفي في التراث والتجديد وهو «العقيدة والثورة» لتفسير دراساته الأولى التي قام بها حول الحضارة الغربية، فيقول في أحد هوامش الجزء الأول: «بدأت الأفكار الأولى لمشروع التراث والتجديد» إذن من أتون الصراع بين «الإخوان» و«الضباط الأحرار» أي بين «الإسلام» و«الثورة» أو بين «القديم» و«الجديد»، أو بين «الماضي» و«الحاضر»، خلال أربع سنوات حياتي الجامعية من 1952 - 1956 واكتشاف توجيه الفكر للواقع، والطاقة والحركة والتغير والجدة والحياة حتى لقد حسبني أحد الأساتذة كانط أو برجسون، ومنه سمعت لأول مرة تكوين الشعور والإحالة المتبادلة أو القصدية وأنه يمكن لتجارب الشعور (الدينية الصوفية عندي في ذلك الوقت) أن تتحول إلى علم *les Methodes D'exeges* وفي فرنسا في أواخر 1956 تمت صياغة «المنهاج الإسلامي العام» الذي يتكون من صورتين: الأولى ثابتة تصور ونظام، والثانية حركية طاقة وحركة، مما انتهى بعد تعديلات طويلة وتطور في وعي المنهج برسالتني الأولى «مناهج التفسير في علم أصول الفقه» (بالفرنسية)⁽¹⁾.

(1) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، المجلد الأول، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1988)، ص 47.

يتضح من هذه الفقرة أن اختيارات حنفي البحثية التي أقدم عليها في الغرب - وإن كانت حول الحضارة الغربية - إلا أنها كانت وليدة تطور تاريخي لوعيه الذاتي ومنهجية في البحث. ومن هنا يمكننا أن ندرك لماذا اختار ظاهرة الدين موضوعاً للدراسة واختار الفينومينولوجيا والتأويل منهجاً للدراسة.

وفي تأويل حنفي الحضاري للظاهريات لانجد أثر البعد السياسي على نحو ما سنجد في تأويله لظاهريات الدين الإسلامي، فحنفي يعالج المسألة بنحو علمي وفلسفي صرف، والأزمة في نظره لا تتجاوز البعد الحضاري، وفي هذا المعنى يقول: «انتهت المحاولة السابقة» تكوين المنهج الظاهرياتي «إلى استمراره في التاريخ كحركة إصلاح.

والتاريخ هنا هو تاريخ الحضارة الأوربية، وبالتالي فإن التأويل الحضاري للظاهريات هو تقريباً التأويل الأشمل والأدق. فالعمل الحضاري بالمعنى الدقيق هو أزمة العلوم الأوربية والظاهريات الترنسندنالية»⁽¹⁾.

فالظاهريات - وفقاً لحنفي - تكونت عبر مراحل رياضية ومنطقية ونفسية وفلسفية. واكتملت كمنهج في «الأفكار». ثم أصبحت ظاهريات تطبيقية في المنطق والفلسفة والحضارة، وأيضاً في الأخلاق والدين. كما ترتبط الظاهريات ببيئتها الحضارية، وترتبط الحضارة الأوربية ارتباطاً وثيقاً بمناطقها العديدة مثل: «المثالية الألمانية» و«التجريبية الإنجليزية». هذا وتساعد الظروف الحضارية التي نشأت فيها الظاهريات على صياغة التأويل الحضاري.

(1) د. حسن حنفي، تأويل الظاهريات، مرجع سابق، ص 380.

وتتميز هذه البيئة بسيادة الصورة الرياضية، ميراث العصور الحديثة، فقد كانت الرياضيات نموذج اليقين، وسيادة مادية علم الطبيعة. وقد حشرت العلوم الإنسانية، علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، والدين بين هذين الطرفين، الصورية من ناحية والمادية من ناحية أخرى. وكانت سيادة المادية قوية للغاية بحيث أنتجت السيكونفزيقا في علم النفس، والوضعية في علم الاجتماع.

ويشخص حنفي أزمة الحضارة الأوربية بأنها أزمة وعي فردي وحضاري، فيقول: «تشير الأزمة إلى الفصل أو الخلط بين مستويين متميزين، فصل الصوري عن المادي في العلوم الصورية، المنطقية والرياضية، لحساب الصوري، وفي العلوم الطبيعية أو الفيزيائية لحساب المادي. وفي العلوم الإنسانية وقع خلط مستمر بين مستويين متميزين. ثم أتت الظاهريات لتصحيح الوضع بالتمييزات الأساسية وبالبحث عن الأصلي الذي سبق كل عنصر للتنظير»⁽¹⁾.

ويلمس التأويل الحضاري للظاهريات - على نحو ما يرى حنفي - التأويل الديني. فالتأويل الحضاري ليس إلا مدخلاً للتأويل النهائي للظاهريات، وهو التأويل الديني. والأخلاق ليست إلا تحولاً إنسانياً للدين. وبالرغم من أن الإحالة إلى التأويل الديني في الظاهريات ليس شائعاً. ومع ذلك هو تأويل حاسم.

فالمشاكل الأخلاقية والدينية موجودة في المجتمع. ومشاكل الواقع الحادث، الميلاد، والموت، والمصير، والحياة القويمة، هي أيضاً مشاكل الذاتية

(1) المرجع السابق، ص 384.

المشتركة كتجربة فريدة. كما تقترب الظاهريات من التصوف في الجماعة الخلقية: الحب الخالص، إنكار الذات، العيش مع الآخرين، الحب الشامل للجار، والحب المطلق.

ويحدد حنفي ثلاث طرق للإتجاه الديني في الظاهريات: مباشرة، وغير مباشرة، وضمنية نتناولها جميعاً بشكل إجمالي وبشيء من التصرف⁽¹⁾.

يظهر الإتجاه الديني المباشر في التأمّلات حول «الله»، وهو الموضوع الديني الرئيسي، وضعه خارج الدائرة، واستبعاده من الحقيقة العقلية الموضوعية، ورفض إثبات المفارقة أو الحلول، وعلاقته بالشعور والعالم، وحضوره داخل الحضارة.

فالله ليس مشكلة، لأنه لا يتدخل في العالم على الإطلاق، ولا يتدخل في الإدراك. والعالم مستقل عنه، والآخر يحل محله في التجربة المشتركة وفي الجماعة الإنسانية. ولا يتدخل في النظام العقلي، ولا يغير شيئاً فيه. لا يستطيع أي إله أن يغير على الإطلاق أو يستطيع أن يمنع أن يكون $3 = 2 + 1$ أو منع أي حقيقة ماهية من الوجود. الحقيقة واحدة مع ذاتها سواء أدركها البشر أو موجودة تفوق البشر مثل الملائكة أو الآلهة أو حكموا عليها. فهناك حقيقة مستقلة عنهما معاً. لقد استبعد الله من الأنساق الفيزيائية والعقلية للعالم وتم تصويره كحلّول خالص في الشعور، إنه علاقة الشعور بالعالم وليس واقعة يفرضها الله عليّ، ويحدد هذه العلاقة بطريقة حادثة من الخارج. إذن في الظاهر كل النصوص الظاهرية الخاصة بميدان الدين خاصة الله تستبعد

(1) نفسه، ص 391 - 405.

اللاهوت العقائدي، وتقرب من الحلول الصوفي. الله لا شأن له بالعالم، والدين لا دخل له في الحياة الإنسانية. والواقع هذا التصور لله هو تصور للدوجماطيقية التاريخية، الله الظاهر، الله المفارق، واقع خارجي أو فكر صوري. الله في الظاهريات حلول خالص. هو قصدية ذاتية لشعور مطلق، وقصدية في التجربة المشتركة في الوعي الأوروبي.

ويظهر الاتجاه الديني غير المباشر في التفكير في موضوعات فلسفية هي ذاتها تحولات لموضوعات دينية، نقلت فقط إلى مستوى الشعور وتم التعبير عنها بلغة إنسانية وشاملة ومفتوحة مثل: المطلق، الماهية، المثال، الخالص... إلخ. وكل الفلسفة الحديثة، خاصة المثالية الترانسندننتالية من هذا النوع.

هذا، ويظهر المطلق في صورة منطقية. فهو الفرد، الموضوع النموذجي، كما أنه الصورة المنطقية الخالصة - كما يبدو المطلق في الطردية الشديدة وفي الشمول الأعم. كما يظهر كفعل حال في الإدراك. وفي هذا السياق ترفض الظاهريات كبحث عن المطلق كل صور الشك والنسبية. فالنزعة النفسانية نسبية شكية. ولا يقتصر الشك على ميدان معين ولكن يمتد إلى جميع أجزاء العالم كموضوع مثالي.

تبحث الظاهريات عن الشروط المثالية لإمكانية نظرية على العموم. حتى لو فهم الشك بالمعنى الواسع يظل أيضاً نزعة نفسانية، ومن ثم فإن التأملات الظاهراتية حول المطلق وتجلياته المختلفة مثل الوعي الشامل، والماهية الخالدة (اللازمائية) تدل بوضوح على نفس مضمون الدين الإنساني كما كانت وكما هي الآن وكما ستكون في الفلسفة الحديثة، ما تبقى من إعدام العالم. الوعي الترانسندننتالي هو إمبراطورية الوجود المطلق.

ويظهر الإتجاه الديني الضمني في الحركة الباطنية للفكر إلى الأعلى حتى ولو أخذ طابعاً رياضياً. إن «الرد» الظاهري يأتي اتجاه ديني ضمني. هو تحرير للنفس من سيطرة الاتجاه الطبيعي بالتحول من الخارج إلى الداخل. أما «التكوين» فإنه قلب العالم الكبير إلى العالم الصغير، والذي يعبر عن ملاء الإيمان. وأنماط الاعتقاد المعرفي هي في الحقيقة أنماط الاعتقاد الديني وحياد الشعور هو رفض سيطرة العالم على الشعور. ومنهج الإيضاح بحث عن الحقيقي أي الحقيقة الدينية. الوعي الأوربي ذاته يبحث عن الحقيقة الدينية التي رفضها التاريخ ثم أوجدها كحقيقة إنسانية، جوهر الحقيقة الموصي بها.

والملاحظ في كل ما سبق هو غياب النزعة النقدية - كما ذكرنا سابقاً - عند حنفي، وغلبة الطابع التقريري الوصفي على منهجه في البحث، واختفاء البعد السياسي من التحليل. فالقضايا التي تثيرها الظاهرة الدينية في الحضارة الغربية، على نحو ما يعرضها حنفي، هي قضايا علمية ومعرفية بالأساس وفي هذا المعنى يقول: «إن مظاهر الثقة لدى مؤسس الظاهريات تؤكد التأويل الديني للعلم الذي أنشأه»⁽¹⁾.

ويورد حنفي بعض العبارات المأخوذة عن هوسرل ليعبر بها عن علاقة الظاهريات بالدين من ناحية، والتمييز بين الإيمان الظاهرياتي والشعائري والفطري من ناحية أخرى. فيقول في أحد المواضع: «ما صدم مؤسس الظاهريات هو الدين الظاهري الشعائري، وهو ما منعه من الانتساب إليه (أنتم أيها الكاثوليك، تجلسون على المائدة وكأنكم في مأدبة.. هذا ليس سهلاً.. لو أنني أستطيع ذلك)»⁽²⁾.

(1) نفسه، ص 405.

(2) نفس الموضوع.

ويقول في موضع ثان: «الواقع أن الرد الظاهرياتي هو طريقة للبحث عن الحقيقة بداية بلا شيء. وهؤلاء الذين يرفضونها (يخشون النفاذ إليها حتى ولو كان الهدف البرهنة على أسسها اللاهوتية، يخشون أن نطالبهم بأن يستبعدوا من روحهم، حتى ولو لحظة واحدة، الوحي والعقيدة بل والله نفسه.. يخشون الدخول في نار الشك التام)⁽¹⁾. وفي موضع أخير يقول: «في الحياة الخاصة لمؤسس الظاهريات كان الإيمان الديني حاضراً... (بعد أن أكملت رسالتي كفيلسوف أكون حراً في أن أعمل لمعرفة ذاتي لأن أحداً لا يستطيع أن يعرف نفسه إن لم يقرأ الكتاب المقدس. وأيضاً (أي يوم رائع يوم الجمعة المقدس الذي غفر لنا فيه المسيح كل شيء)⁽²⁾.

ومن المفارقات التي تستحق التأمل أن هو سرل مؤسس الظاهريات الذي ظل طوال حياته يؤسس لمنهج فلسفي يجعل من الإيمان طريقاً شكيماً ينبغي أن يبدأ من نقطة الصفر، ينهي حياته بإيمان فطري، ويعتمد الدين أساساً لمعرفة ذاته، بعد أن كانت ذاته (وعيه) هي الأساس لمعرفة الدين. أياً ما كان الأمر فإن أهمية هذه الأفكار - في بحثنا هذا - إنما تنبع من مدى قدرتها على إيضاح وتفسير ما أنجزه حسن حنفي - فيما بعد - في مشروعه الضخم «التراث والتجديد» وهو المشروع الذي كان - وما زال - يثير الجدل لما ينطوي عليه من أفكار فيها من الجرأة ومن الثورة ما قد يكون صادماً للوعي العام المتأسس على الإيمان الفطري والشعائري.

ككيف تسنى لحنفي أن يقدم على هذه المغامرة، وهل كانت دوافعه ومرامي

(1) نفسه، ص 406.

(2) نفسه، ص 407.

سياسية على نحو ما كان يصرح دائماً في لقاءاته ومحاوراته، أم كان هناك هم شخصي، وأزمة وعي ديني وإيماني ذاتي؟ هذا ما سوف نتناوله في المبحث القادم.

(3) التأويل السياسي

يفترض هذا المبحث أن ما قام به حسن حنفي في تأويله لظاهريات الدين في الحضارة الغربية، إنما كان بمثابة التمهيد لما قام به - فيما بعد - في تأويله لظاهريات الدين في التراث الإسلامي. وأن حنفي عندما كان يتناول بنية وتطور الوعي الأوربي، إنما كان يقوم بذلك وفي ذهنه بنية وتطور الوعي العربي الإسلامي. ودليلنا على ذلك هو أن النتائج التي توصل إليها في دراساته للوعي الأوربي، خاصة ما تعلق منها بظاهريات الدين، هي نفسها المقدمات التي سوف يرسى على أسسها دعائم مشروعة في إعادة بناء العلوم الإسلامية. ونقطة انطلاقنا في هذا المبحث هو المقدمة التي وضعها لترجمته لكتاب لسنج «تربية الجنس البشري»، والتي صرح فيها بمنهجها الخاص في استخدام التراث الغربي كوسيلة غير مباشرة لتحرير أفكاره التقدمية الثورية الذاتية. فيقول: «إثر هزيمة حزيران (يونيو) 1967 وإدراكنا أننا حاولنا أن نقيم مجتمعات ثورية دون وعي ثوري ودون نظرية ثورية، عكف كثير من المفكرين العرب على التعرف على مقدمات الثورة وشروطها. ولما كان الحديث عن الثورة حديثاً مباشراً مازال يخضع للرقابة الشديدة في مجتمعاتنا إبان الثورات العربية الأخيرة لجأت إلى التراث الغربي كوسيلة للحديث عن الثورة والتقدم، والوعي والجماهير، من خلال تقديم نصوص من الفلسفة الغربية شرحاً وتقديماً»⁽¹⁾.

(1) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق: د. حسن حنفي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 2006) ص 8.

ويشرح حنفي منهجيته هذه بشيء من التفصيل، موضحاً كيف أنه قد سبق له تقديم «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا، من أجل الدفاع عن حرية الفكر وإثبات أنها ليست خطراً على الإيمان أو على سلامة الدولة، وأنه قام بترجمة «تربية الجنس البشري» لنفس الهدف. وهو هنا يبدأ من أفكار لسنج حول استغلال الإنسانية واكتماؤها وعدم حاجتها إلى أية وصاية خارجية، سواء أكانت دينية أو سياسية، ليعود فسيقطعها على ظروفنا وأحوالنا من أجل تجاوز الهزيمة وتجديد الوعي، فيقول: «كان الهدف من ذلك تحديد المرحلة التاريخية التي تمر بها مجتمعاتنا نحن: هل وصلنا إلى مرحلة استقلال الذهن وحرية الإرادة أم أننا مازلنا نعيش تحت الوصايا الدينية والسياسية؟ ولما كان الوحي هو عامل التقدم، وكنا أمة تزهو بأن لديها وحيًا، يكون السؤال بالنسبة لنا هو: هل قام الوحي بوظيفته في التاريخ في تقدم الجنس البشري واستقلال الوعي الإنساني أم لدينا تناقضاً صارخاً بين الوحي كمعطي مثالي والتخلف كواقع تاريخي؟»⁽¹⁾.

ويلمح حنفي في نهاية مقدمته إلى أن هذا النهج الذي يتبعه ليس جديداً، وإنما يتبع فيه الشراح القدماء الذين استخدموا الفلسفة اليونانية في نقد العلوم الإسلامية، فيقول: «وقد قمت بهذه الترجمة على طريقة الشراح القدماء. النص وسيلة الشارح لعرض آرائه الخاصة من بيئته الخاصة لأهدافه الخاصة كما فعل ابن رشد في شروحه الكبيرة، خاصة في «تفسير ما بعد الطبيعة»، ناقدًا في ثناياه «علم الأشعرية». أو اصل هذا التيار الذي انقطع في شروحي الفلسفة الغربية»⁽²⁾.

(1) المرجع السابق، نفس الموضوع.

(2) نفس الموضوع.

ومن هذا المنطلق يمكننا أن ننتقل مع حنفي من التأويل الحضاري إلى التأويل السياسي. والحقيقة أننا لا نجد أنسب من المقدمة النظرية التي وضعها حنفي للمجلد الأول من مؤلفه الضخم (خمسة أجزاء) «من العقيدة إلى الثورة»، لتكون نقطة إنطلاقنا، والأساس الذي يمكن أن نبني عليه قراءتنا لمشروع حنفي في تأويل ظاهريات الدين.

ويستهل حنفي المقدمة بهذه الفقرة المعبرة: «تبدأ المقدمات التقليدية في علم أصول الدين بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله، وهي مقدمات إيمانية خالصة، تعبّر عن إيمان ذاتي خالص، هو المطلوب إثباته، والبرهنة عليه. ولكن العالم الأصولي القديم يعلن عنه، ويسلم به، وكأن مقدماته هي نتائجه... إن التعبير عن مضمون الإيمان كإحدى المسلمات هو نقص للبرهان، وهدم للاستدلال، وضياح للعلم، خاصة لو كان هذا المضمون هو المطلوب إثباته»⁽¹⁾.

وهنا يكشف حنفي عن المفارقة الكامنة في الدراسات الأصولية التي تحاول إثبات ما تم التسليم به مسبقاً، وهنا يبدو واضحاً تأثير حنفي بالظاهريات الدينية التي تبدأ من نقطة الصفر في محاولة تأسيس الإيمان في الشعور مستعبده أي أحكام مسبقة. وما يستوقف حنفي أكثر ليس التسليم بوجود الله قبل المضي في رحلة البحث عنه، وإنما الطبيعة القوية والمسيطرة لهذا الوجود، فيقول: «ومع ذلك فإن المقدمات الإيمانية تعلن عن هذا الوجود المطلق الأوحد باعتباره قدرة شاملة، وإرادة مسيطرة، فهو الذي يبدأ ويعيد، وهو الذي يبدأ ويقرر، وهو الذي يحيي ويميت، ويظل العالم الأصولي القديم يتغزل في هذه القوة المسيطرة لدرجة الفناء فيها»⁽²⁾.

(1) د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص 7.

(2) نفسه.

ونقد حنفي لهذا التصور للوجود المطلق لا يقف عند الحدود الدينية، وإنما يتخذ كأساس لتفسير السلطة السياسية. فشعور الإنسان بعجزه إزاء هذا الكون الغامض والكبير هو الذي يجعله يبحث دائماً عن قوة عليا تسيّره وتهيمن عليه. ومن هنا ينشأ للعالم مركز سيطرة واحد لا يتزحزح، ويكون السلطان متفرداً بسلطانه، لا ينازعه أحد ولا يشاركه أحد، يملك كل شيء ويقدر على كل شيء، «ومن ثم كان من السهل الانتقال من السلطان الديني إلى السلطان السياسي، ومن الحمد لله إلى الحمد للسلطان، ومن الثناء على الله إلى الثناء على السلطان، ومن طلب العون والمغفرة من الله إلى طلبهما من السلطان، لأن التكوين النفسي للطالب واحد، وأحد البدائل يؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها البديل الآخر»⁽¹⁾.

ويقف حنفي عند مفهوم «الله» في علم أصول الدين التقليدي، الذي يصوره على أنه مدحض الأباطيل، وكاشف الحق، ودافع الباطل، ومعطي العلم، وواهب المعرفة، والمبرهن والمستدل والمنير. فهو مصدر المعرفة وأساسها، ومعطي السعادة وواهبها، وهي الصورة التي تخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني، وتجعل الله هو الطرف الفاعل، وتجعل الإنسان الطرف المنفعل، وهو الأمر الذي يؤدي إلى فقدان الإنسان لاستقلاله ووقوعه تحت وصاية مستمرة لا نهاية لها، مفروضة عليه من قوة عليا. وهنا نجد اختلافاً جذرياً بين مفهوم «الله» في الفكر الغربي، ومفهومه في الفكر الإسلامي، فالله في الفكر الغربي استقل عن النشاط المعرفي الذي يقوم به الإنسان، فلا يتدخل فيه بالمنح أو المنع ولا يضمن صدق حقيقته على نحو ما نجد

(1) المرجع السابق، ص 8.

في التراث الأصولي الإسلامي، وفي هذا السياق يرى حنفي أن «معرفة الحق والباطل، والصواب والخطأ لا تأتي من عل، بل من تأمل في المعطيات الفكرية والواقعية. فالمعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة، بل عن طريق التحليل العقلي الرصين للأفكار والوقائع، وباستقراء مجري الحوادث»⁽¹⁾.

وينطلق حنفي من هذا المفهوم المعرفي، بعد نقلة من مستوى الألوهية إلى مستوى الإنسانية لتأسيس الوعي الجماعي على الوعي الفردي لدى الإنسان المعاصر. فيقول: «لن يتغير الواقع بفعل خارجي، قادر على دحض الباطل والدفاع عن الحق، بل يفعل الطليعة الواعية من المثقفين التي يتحول فيها الوعي الفردي إلى معبر عن وعي الجماعة»⁽²⁾.

ويدعو حنفي إلى تحويل المعرفة الفردية النظرية إلى معرفة اجتماعية وسياسية بأسباب القهر والظلم والتخلف. فليس مطلب العصر هو إبراء الذمة، ووضع الطهارة المجردة، افتراضاً وأملاً، بل المطلب هو تحديد المسؤولية عما وقع في حياتنا من مآسي وأزمات، وهزائم ونكبات. إن كل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نحن فيها ليست مفروضة علينا ولا مكتوبة من أحد، بل هي نتيجة للأوضاع ذاتها، ويرفض حنفي في المقدمات الإيمانية علاقة الإنسان بالله التي تتحدد - على مستوى العمل والسلوك - بحمد الإنسان لله على نعمه وشكره على فضله، لأنها علاقة أحادية الطرف، من واهب إلى موهوب، ومن معط إلى مُعطي. وتجعل الإنسان مجرد وعاء للنعم، ومستقبل للعطايا، ومنتظر للجود والإحسان.

(1) نفسه، ص 9 - 10.

(2) نفسه، ص 10.

وبناءً على هذه العلاقة المتأسسة في التراث والحاضرة في وعي الجماهير، يفسر حنفي الكثير من الظواهر السلبية في المجتمع المعاصر، فيعبر عن هذا المعنى بذكاء حاد وبصيرة نافذة عندما يقول: «إن كثيراً من مآسي عصرنا لهُو انتظار الكرم والجود، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان حتى أصبح العصر كله، عصر تعايش وارتزاق، بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم، وكأنها هبات من أعلى، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها... وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منه أو فضلاً من رئيس على مرؤوس»⁽¹⁾.

ويقدم حنفي البديل عن طريق توجيه قوانا نحو الناقص ومالر يتحقق بعد، فحالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناء على أحد، بل يقتضي رفضاً واعتراضاً، مطالبة ثورة «وقد بدأنا تغيير الواقع بالدعاء منذ تراثنا القديم ولر يتوقف حتى عصرنا الحاضر. والخطأ لا يتغير بالتوبة والاستغفار، بل بالتعليم والاستفادة منه... إن الحصول على القوة لا يأتي بالدعاء للقوى، وباستجداء واهب القوة، بل يحصل عليها بالاستعداد، والحصول على القوة بالفعل»⁽²⁾.

وبعد أن فرغ حنفي من تناول المقدمات الإيمانية التقليدية بمحورها الأول هو «الله»، اتجه إلى دراسة المحور الثاني الذي يدور حول «الرسول»، وفي هذا المحور ينتقد التركيز على الرسول بشخصه، وفضله، وكرمه، ومآثره، وفضائله، وسجاياه، لأن في ذاك تشخيص للرسالة، وخلط بين

(1) نفسه، ص 11.

(2) نفسه، ص 12.

الرسالة والرسول، والنبوة والنبي. ويرى أن هذا الأمر أدى في عصرنا هذا إلى تشخيص الأفكار، وعبادة الأشخاص، وكثيراً ما نقف في حياتنا المعاصرة على الأشخاص ونترك أفكارهم، ونتمسك بالأفراد ونترك رسالاتهم، «إن الرسول ما هو إلا مبلغ للوحي، هو مجرد وسيلة لا غاية، فضيلة من الوحي، ومآثره من الرسالة، وعظمته في الجهاد، وقدوته في الأخلاق مثل أي قائد أو زعيم»⁽¹⁾.

ويتتبع حنفي النزوع لتمجيد الأشخاص في تراث الأصوليين ليصل إلى تمجيد الجماعات «ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. مع أن كل إنسان مسؤول فرداً، بعمله وليس بانتسابه إلى جماعة»⁽²⁾.

ولا يرفض حنفي فكرة الانتساب إلى جماعة على الإطلاق، لكن فقط الجماعة الأولى، لأن الانتساب إليها يكون - دائماً - من منطلق أن الماضي أفضل، ومن ثم يركن المنتسبون إلى هذه الجماعة إلى الراحة والدعة دونما أعمال لفكر أو مجاهدة بسلوك، لأن مجرد الانتساب لهذه الجماعة فيه كل الخير وكل الفضل. وفي المقابل لا يجد حنفي غضاضة في الانتساب إلى جماعة عمل مثل الحزب أو الجمعية. إنها الجماعة التي توجد في أي وقت وفي أي مكان وليست في زمان أو مكان معينين، والتجارب التاريخية التي يتحقق فيها الفكر عامة، وليست محددة، «إن الصفوة المختارة ليست أسرة القائد ولا قبيلته ولا أصحابه، بل هي أية طليعة ثورية في أي مكان وفي أي زمان، تحاول توجيه الواقع بالفكر، فهي ليست جماعة تاريخية نسبية، بل هي

(1) نفسه، ص ص 13 - 14.

(2) نفسه، ص 15.

جماعة فكرية لا مكان ولا زمان لها، هي كل جماعة حاولت تحرير الإنسان، وتغيير الواقع ومناهضة الظلم، وأداء الرسالة»⁽¹⁾.

هذا، وينتقد حنفي في المقدمات الإيمانية غياب اللغة العلمية، وغلبة لغة الثناء والمدح، وهي لغة كانت تخاطب السلطان بصفات الله باعتباره منعم، واهب، عالم، قادر. وهو ما امتد حتى عصرنا الحالي مما يحدث في خطب المساجد من الدعوة إلى السلطان وتأييد للنظام ومدح للحكام، وهو ما يكثر في عصر الانحطاط كأحد مظاهره وأسبابه. وقد يكون المدح للدولة. لفكرها وعقيدتها، لحزبها ونظامها كما يحدث في عالمنا المعاصر من الدعوة للنظم السياسية وللثورات الوطنية. وفي المقابل يحرص حنفي على تحديد مفهوم السلطان حتى لا تختلط الأمور وتضيع الحقائق، فـ «السلطان لا يهدي ولا يضل، ولا ينفع ولا يضر... هو سلطة تنفيذية خالصة، والسلطان التشريعية والقضائية للفكر الذي وعد السلطان بتنفيذه... فالفكر هو مصدر السلطات. والسلطة الحقيقية الفعلية هما السلطان التشريعية والقضائية، والسلطان ما هو إلا منفذ للأولى، مطيع للثانية»⁽²⁾.

وعلى أي الأحوال فإن الذي يهمننا هنا هو أن حسن حنفي عندما أقدم على دراسة التراث الغربي، إنما أقدم عليه بنحو حضاري، في حين أقدم على دراسة التراث الإسلامي بنحو سياسي، وإن كان الدافع السياسي يقف وراء المحاولتين، والسؤال: إلى أي مدى كان حنفي يعاني من أزمة ذاتية (شخصية)؟ وهل كانت أزمة دينية خالصة (إيمانية) أم دينية اجتماعية (سياسية)؟.

(1) نفسه، ص 16.

(2) نفسه، ص ص 16 - 17.

في الحقيقة، تنبع أهمية هذه التساؤلات، من الخلط الدائم الذي يلقاه مفكرنا الكبير كلما تعرض للدراسة والنقد، خاصة من قبل الاتجاهات الإسلامية، التي لا تفرق بين ما هو ديني إيماني، وما هو ديني سياسي، فحنفي - فيما يبدو من كتاباته - لم يكن يعاني يوماً من أزمة في العقيدة، ومن ثم لا يمكن النظر إلى تجربته على نحو ما ننظر إلى تجربة الغزالي أو كيركجارد. وهي التجارب التي عانى أصحابها من نيران الشك والحيرة حتى انتهى بهم المطاف إلى مرفأ الإيمان. فخصوصية وأهمية هذا النوع من التجارب الذاتية في أنها تجارب حية تعكس خبرة الإيمان الفردي الذي يعلنه صاحبه بعد رحلة بحث قلقلة وطويلة. والأمر يختلف عند حنفي لأنه لم يتحول - في أي مرحلة من مراحل حياته - من الشك إلى الإيمان، ولا من الإيمان إلى الشك. إنه مثل أي باحث مسلم أراد أن يدرس التراث بعقلية علمية نقدية، وقد اختار الظاهريات منهجاً لتحقيق هذه الخطوة لما تتمتع به من بداية أولية جذرية، ووضوح نظري لا يقبل الشك، وهو بهذا المعنى يقترب من المفكر التونسي هشام جعيط الذي حاول إعادة كتابة السيرة المحمدية كتابة علمية لا تستند إلى أي حكم أو معرفة مسبقة. غير أن حنفي - خلافاً لجعيط ولكثيرين من مفكري العربية الذين ساروا على نفس الدرب - لم يقدم على هذه الدراسات بدافع أكاديمي تأملي صرف، وإنما بدافع من تجربة سياسية واجتماعية حية خاض غمارها واكتوى بنارها، فقد اختار حنفي من الدين جانبه الحركي لا التعبدية التأملي فانضم إلى جماعة الإخوان المسلمين وحاول أن يستكمل مسيرة الإصلاح الديني التي بدأت في بدايات القرن الماضي على يدي جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. وفي هذا الصدد يقول: «التراث والتجديد، وأولى تطبيقاته هذه «من العقيدة إلى الثورة» فإنه يمثل تجربة

العمر دون ما تجريد في العرض أو ادعاء لعلم. فالعلم لا يأتي إلا من تجربة، فردية واجتماعية، تكشف عن تجربة جيل بأكمله، في عصر معين، في إحدى مراحل التاريخ، وموضوعية الفكر لا تنفي حياة المفكر. بل إن حياة المفكر وتجربته هي المحل الذي تنكشف فيه موضوعية العلم وشموله»⁽¹⁾.

وفي هامش الفقرة السابقة يفصح بنحو أكثر وضوحاً عن تفاصيل هذه التجربة الشخصية، والظروف التاريخية التي أحاطت بها، ومكانه من حركة الإصلاح الديني القديم، فيقول: «يعبر مشروع «التراث والتجديد»، عن تجربة العصر من خلال جيلنا على الأقل، وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في أحد مراحل الرئيسية، كما يعكس الصراع الدامي الذي حدث بين «الإخوان المسلمين» التي كانت تمثل الحركة الإسلامية المعاصرة وريثة الإصلاح الديني القديم من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إليّ، وبين «الثورة المصرية، منذ «عراي» حتى «عبد الناصر»»⁽²⁾.

وفي النهاية يمكننا القول إننا في حاجة إلى إعادة قراءة حسن حنفي سياسياً، لأن من شأن هذه القراءة أن تضيف لنا الكثير في سياق فهم أفكاره الملتبسة، وسياق فهم الواقع المعقد والمراوغ في ذات الوقت.

(1) نفسه، ص ص 45 - 46.

(2) نفسه، ص 46.