الفصل السادس

فلسفة الفعل والمقاومة

عند حسن حنفي[1]

أولا: سؤال المقاومة والفعل في الفكر العربي المعاصر

المقاومة معناها: أن تقول لا، معناها الرفض، معناها المعارضة والمناهضة، معناها التمرد على..، معناها الاحتجاج ضد..، هي إذن شكل من أشكال العصيان والثورة.

وقد تأخذ المقاومة شكل الفعل العسكري (مقاومة مسلحة) أو الفعل السياسي (معارضة سياسية) أو الفعل الروحي كما في التصوف (مقاومة سلبية)، أو الفعل الثقافي (مقاومة ثقافية) كما في أدب المقاومة (مثلا روايات كافكا، وشعر محمود درويش، ومفدي زكريا...) وفي العلم (مثلا، نظريات غاليلي الكونية ومقاومتها للتصورات الدينية المسيحية عن الكون..) وفي الفن (بيكاسو مثلا)، وفي الفلسفة (الماركسية، اليسار الهيجلي،...)... إلخ.

(1) بقلم: د. الشريف طاوطاو، أستاذ محاضر، وباحث في الفلسفة بجامعة خنشلة، الجزائر.

وتاريخ الأمة العربية حافل بالمقاومات قديما وحديثا، وهو ما يتجلى في أشكال الكفاح والنضال والاحتجاج والتمرد ضد قوى القهر والاستبداد والطغيان الداخلي، وقوى الاحتلال الخارجي، وضد كل العوامل التي تسببت في تخلفنا وانحطاطنا.

والمقاومة في عالمنا العربي حق مشروع، بل هي واجب، بالنظر إلى أوضاعنا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية والثقافية التي تعيق تحررنا ونهضتنا وتقدمنا الحضاري. هذا، وقد باءت المقاومات التي عرفتها بلادنا العربية في العصر الحديث بالفشل أو لنقل أنها لم تحقق الغاية المرجوة منها، حتى وإن حققت بعض النجاحات والانتصارات على بعض المستويات والأصعدة، كما يظهر في بعض الثورات العربية ضد الاحتلال الأجنبي، والتي نجحت في طرد المحتل وتحرير الأرض ولكنها لم تنجح في التحرر من التبعية الاقتصادية له، ومن الغزو الثقافي والفكري الذي ظل يمارسه عليها، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى افتقار هذه المقاومات إلى نظريات ورؤى فلسفية تؤطرها وتوجهها وتستمد منها مرجعيتها الفكرية، إذ لم ينخرط الفلاسفة والمفكرون العرب بشكل مباشر في فعل المقاومة إلا نادرا. ولعل «حسن حنفي» (1935 - ؟) يشكل استثناء بين أقرانه من المفكرين والفلاسفة العرب، وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن مشروعه الفكري الموسوم بـ «التراث والتجديد» يندرج في إطار فعل المقاومة الثقافية إجمالا، والفلسفية تحديدا، كما سيأتي بيانه لاحقا.

ورغم أن ثمة مشاريع فكرية أخرى يمكن اعتبارها بشكل أو بآخر مشاريع للمقاومة الثقافية والفكرية، من حيث أنها أرادت مقاومة أسباب

الانحطاط والتخلف فكريا، فاتجهت لأجل ذلك نحو إصلاح الفكر (محمد عبده)، ونحو تشخيص مشكلات الحضارة وعلاجها (مالك بن نبي)، ونحو تجديد العقل العربي (زكي نجيب محمود)، ونحو نقد العقل العربي (محمد عابد الجابري)، ونحو نقد العقل الإسلامي (محمد أركون)، ونحو تجديد العمل الديني (طه عبد الرحمن)، ونحو تثوير التراث (طيب تيزيني)، ونحو نقد الفكر الديني (نصر حامد أبو زيد، صادق جلال العظم)، ونحو نقد التراث (علي أومليل)، ونحو تحديث العقل العربي (عبد الله العروي)... إلا أن مشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» ينفرد عن مشاريع هؤلاء المفكرين بجملة من الخصائص والمميزات تجعلنا لا نتردد في وصفه بـ «فيلسوف الفعل والمقاومة الأول» في الفكر العربي المعاصر، وذلك باعتباره المفكر الوحيد، في تقديرنا، من جملة هؤلاء من جعل من المقاومة فعلا فلسفيا أو مشروعا فلسفيا، وجعل منها موضوعا مستقلا للتأمل والنظر الفلسفي، وحاول أن يؤسس للمقاومة فلسفيا، وأن يوحد بين الفكر والممارسة، بين النظر والفعل، فلا معنى ولا قيمة للفكر والنظر الفلسفي عنده إذا لم يتحول إلى فعل (براكسيس)، فكان بذلك خير من وعى فعل المقاومة فلسفيا، بل وانخرط فيها (المقاومة) والتزم بها بشكل مباشر، سواء تعلق الأمر بالمقاومة الفكرية والثقافية من خلال مشروعه الفكري «التراث والتجديد»، وكذلك من خلال لاهوت التحرير (اليسار الإسلامي) الذي نظر له والتزم به، أو من خلال فعل المقاومة السياسية على نحو ما يظهر في انخراطه في حزب «التجمع الوطني التقدمي الوحدوي» المعارض أو من خلال دعمه للمقاومة المسلحة في فلسطين ضد الاحتلال الصهيوني الغاصب، والتي جعلها قضية أساسية له باعتبارها قضية قومية، وليست قضية فلسطين وحدها.

ولعل مسحا و إطلالة على مدونة «حنفي» تجعلنا نتأكد من صحة ما ذهبنا إليه. فكتابه الموسوم بـ «فشته فيلسوف المقاومة» هو بمثابة تأسيس وتنظير فلسفي للمقاومة والفعل في فكرنا العربي المعاصر، وهو محاولة رائدة في هذا المجال، بحيث أن «فشته»[1] في هذا الكتاب لم يكن سوى المرآة التي يرى فيها «حنفي» صورته، فلم يكن عرض «حنفي» لفلسفة «فشته» في المقاومة في هذا الكتاب سوى عرضا لفلسفة «حنفي» ذاتها، فاستحق منا لذلك لقب «فشته الفكر العربي المعاصر»، يقول حنفي: «وما زال فشته يمثل بالنسبة لي الفيلسوف الأمثل في الوطن المحتل، وما تزال عباراته تصدع في نفسي: «الأنا تضع نفسها حين تقاوم»»[2]. و يبين حنفي أن معرفته بـ «فشته» تعود إلى سن مبكرة، و يوضح ذلك بقوله: «أول ما سمعته عنه [عن فشته] وأنا طالب في السنة الثالثة في قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة عام 1955 من أستاذنا عثمان أمين ... وكأنني أسمع نفسي، وأجد روحي، وأرى مستقبلي... وكأنني ولدت فشتيا ظاهراتيا»[3].

فإذن، يمكن القول بأن اختيار حنفي لـ «فشته» موضوعا لدراسته في هذا الكتاب هو اختيار له ما يبرره، فلم تكن مجرد دراسة فلسفية لشخصية فلسفية غربية، فقد وجد «حنفي» روحه في «فشته»، وأن تأثره به إنما يكمن في ما تميز به هذا الأخير من مقاومة فلسفية، ومن روح قومية على نحو ما

(1) يوهان غوتلب فيشته أو فخته (1762 - 1814) فيلسوف ألماني، من أبرز أعلام الفلسفة المثالية الألمانية، و يعد من منظري القومية الألمانية، كما يشهد بذلك كتابه: «نداءات إلى الأمة الألمانية».

(2) حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص05

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يتجلى في كتابه «نداءات إلى الأمة الألمانية» الذي اطلع عليه «حنفي» مترجما إلى الفرنسية عام 1955[1]، و يؤكد حنفي بأنه ألف كتابه «فشته فيلسوف المقاومة» في سياق المقاومة الفلسطينية للاحتلال الصهيوني، وقد أهدى كتابه هذا للمقاومة الفلسطينية في عامها الأول (29/ 09/ 2000 - 29/ 09/ 2001)، وكأنه بذلك أراد أن يساهم في هذه المقاومة المسلحة بفكره من خلال عرض فلسفة «فشته»، حيث يقول في ذلك: « كان من المقرر أن يصدر هذا الكتاب عام 1988 بمناسبة الذكرى العاشرة لاتفاقية كامب ديفيد ومعاهدة السلام بين مصر و إسرائيل، واندلاع الانتفاضة الفلسطينية، ثورة أطفال الحجارة...والآن يصدر الكتاب مؤخرا بما يفوق العشرين عاما، ومازالت الأرض محتلة، ومشاريع التسوية على وشك الوصول إلى طريق مسدود...»[2]. وهكذا، يمكن القول بأن المقاومة في فكر حنفي قد ارتبطت ارتباطا وثيقا بالقضية الفلسطينية، فقد اعتبر هذه القضية هي قضيته الأولى في النضال والكفاح، باعتبار فلسطين أرضا عربية محتلة أو هي آخر بقايا الاستعمار في العصر الحديث، فكانت «الأرض» مفهوما مركزيا في فكر حنفي، وقد ارتبط هذا المفهوم عنده بأرض فلسطين كما يظهر من تفسيراته للفظ الأرض في القرآن[3](*).

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) حول هذا الموضوع ينظر دراستنا: هرمينيوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الإسلامي (حسن حنفي أنموذجا)، المنشور على موقع مؤسسة مؤمنون بلاحدود، بتاريخ 27 يونيو 2015. http:/ / www.mominoun.com

(*) يقول حنفي بمناسبة تفسيره للفظ الأرض في القرآن: "لقد ظل الصليبيون قرنين ونصف في أوطاننا. و إسرائيل مزروعة في الأرض منذ ستة عقود... إعداد الأمة=

و إذا كان «حنفي» قد تأثر بـ «فشته» في فلسفة الفعل والمقاومة، فإن هذا لا يعدم وجود مرجعيات فلسفية أخرى له، ويمكن أن نذكر هنا على وجه الخصوص فلسفات هيجل وماركس وفلسفة النفي عند ماركوز، ولاهوت التحرير (الأب غوتيرز، وغيره)، وفلسفة الفعل إجمالا. فلكل من هؤلاء تأثيره في فلسفة المقاومة والفعل عند حنفي، ولكن بدرجات ونسب متفاوتة، بحيث يأتي «فشته» في مقدمة هؤلاء، وذلك بشهادة «حنفي» نفسه، كما سبق وأن ذكرنا. غير أن فلسفة الفعل والمقاومة عند «حنفي» لها خصائصها وخصوصياتها التي تميزها مع ذلك عن فلسفة «فخته»، لاعتبارات تتعلق بالسياقات التاريخية والفكرية لكل منهما، وهو ما سنحاول رصده فيما يلي.

ثانيا: مركزية خطاب المقاومة والفعل في فكر حسن حنفي

لم يكن «حسن حنفي»، كما أشرنا سابقا، المفكر الوحيد من بين أعلام الفكر العربي من اهتم بفعل المقاومة، وتحديدا المقاومة في صورتها الثقافية والفكرية، غير أن ما يميزه عن هؤلاء هو أن فكرة المقاومة تشكل بؤرة تفكيره الفلسفي، فهي فكرة مركزية ومحورية وليست بالفكرة الهامشية

= بالثقافة السياسية جزء من الإعداد للمعركة، ليس عن طريق حماسيات إدارات التوجيه المعنوي بل بإعادة تأسيس العقيدة على الأرض. فالأرض جزء من الألوهية (إله السماوات والأرض)، (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله). على هذا النحو يستطيع المفكر العربي أن يساهم في صمود سوريا وحزب الله وإيران، ليس فقط بالجهاد المسلح المتهم بالعنف والإرهاب، بل عن طريق إعادة بناء الموروث القديم، وجعل الأرض محور العقيدة وبؤرة الثقافة السياسية». حنفي، الوحي والواقع، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي، دمشق،ط1، 2010، ص84.

أو العارضة، ويمكن أن نفسر ذلك بكون أن فلسفة حنفي هي فلسفة فعل بامتياز، يؤشر على ذلك قوله: «لا قيمة لفكر نظري خالص، خارج الزمان والمكان، لا يحقق هدفا، ولا يتجه نحو غاية. لذلك جعل بعض الفلاسفة القدماء مثل هيراقليطس وديمقريطس والكرامية، والمحدثين مثل هيجل وفخته وشلنغ، وماركس، الفكر والواقع شيئا واحدا»[1]، فهو إذن يسير على خطى فلسفات الفعل، تلك التي وحدت بين الفكر والممارسة، بين النظر والعمل، هذا إذا لم تكن تعطي الأولوية للفعل على النظر، فلاقيمة للفكر بمعزل عن الممارسة، وهو مالخصته عبارة ماركس الشهيرة: «ليس المهم فهم (تفسير) العالم، بل المطلوب تغييره».

ومن هذا المنطلق الفلسفي، فقد جعل حنفي من المقاومة الفكرية أو الثقافية أولوية بالنسبة إليه، وكان دافعه إلى ذلك الواقع العربي وما يتميز به من وضع حضاري مأزوم، فحنفي ينطلق في التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة من الواقع لا من تأملات فلسفية مجردة، بحكم أن فلسفته هي فلسفة فعل تروم التغيير لا التنظير. فمن جهة، هناك أرض عربية محتلة هي أرض فلسطين التي تنتهك سيادتها وتغتصب حقوق شعبها الذي هو جزء من الأمة العربية، ومن جهة أخرى، هناك عجز عربي على مستوى الحكام والمحكومين على السواء لمقاومة هذا الاحتلال، فلم يبق، كما يقول، إلا الانتفاضة الفلسطينية

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، أعمال الندوة الفلسفة السادسة عشر التي نظمتها الجمعية الفلسفية المصرية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2007، ص11 وأيضا: حنفي: أولوية العمل على النظر، ضمن حنفي وأبو يعرب المرزوقي: النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي الإسلامي الراهن، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2003، ص147.

وحدها من يحاول مقاومة هذا الاحتلال، ولكن بوسائل بسيطة كالحجارة، وقد عبر «حنفي» عن عميق حسرته إزاء هذا الوضع (بوصفه مفكرا قوميا يساريا)، إذ يقول في ذلك: «في هذه اللحظة التاريخية يشعر العرب بالعجز وامتهان الكرامة والتضحية بشعب عربي بأكمله، نسائه وأطفاله وشيوخه وشبابه، ويكاد يضيع ما تبقى من فلسطين (22 بالمائة) أمام عيونهم كما ضاع الباقي (78 بالمائة) في 1948، وبالتالي تضيع فلسطين كلها في قلب العالم الإسلامي وفي عاصمتها القدس»[1].

وانطلاقا من هذا الوضع، يؤكد «حنفي» أن فعل المقاومة ينبغي أن تكون له الأولوية في الثقافة العربية، وفي الفكر العربي تحديدا، وذلك بعد حالة العجز العام عن المقاومة المسلحة التي نلاحظها عند الحكام والمحكومين، فالفكر الثوري أو الفكر المقاوم يمكن أن يكون سلاحا بديلا بيد المفكر العربي الذي هو مطالب بألا يستسلم لحالة العجز التي أصابت الجميع، فهو مطالب بأن يحاول المقاومة، وأن يبرز فكر المقاومة، وفلسفة المقاومة، ولاهوت المقاومة، في وقت عزت فيه المقاومة بالسلاح الفعلي[2]. فالمفكر يمكن، كما يقول حنفي، أن يكون مع المقاومة «هذا البصيص من الضوء في ظلام السكوت الرهيب الذي يبديه عن بعد، الرأي العام العربي، والشهداء، وصياح أين العرب؟ والمفكر بطبيعته يشعر بأن العالم بين يديه، وأنه يستطيع تحقيق مدينته الفاضلة، ملكوت السماوات على الأرض، لا فرق بين الحلم والواقع، بين ما ينبغي أن يكون وماهو كائن. ألم يرد في

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، مصدر سابق، ص23.
(2)المصدر نفسه، ص24

تراثنا أن العلماء ورثة الأنبياء؟»[1]. وهكذا، يبدو حديث حنفي عن دور المثقف والمفكر في المقاومة حديثا مشوبا بالتفاؤل، فهو حديث المفكر الإيديولوجي الذي يعتقد أن بإمكانه تغيير العالم بفكره، عملا بنصيحة ماركس: «ليس المطلوب تفسير العالم، بل تغييره»، وعملا أيضا بما جاء في القرآن والسنة من نصوص، كقوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون» (سورة الصف)، وغيرها من النصوص التي وجد فيها حنفي دعوة صريحة إلى الفعل و إلى المقاومة، و يظهر من نصوص حنفي وخطابه الفلسفي في الفعل والمقاومة نوعا من التفكير الطوباوي الذي يحلم ببناء مدن فاضلة تسودها الحرية والمساواة والعدالة، ولهذه الغاية قام مشروعه الفكري الموسوم بلاهوت التحرير أو اليسار الإسلامي، أقول طوباوي لأن الواقع العربي لا يسند هذا التفكير ولا يؤيده في كثير من الأحيان، فلم يحدث أن رأينا في فكرنا العربي القديم أو الحديث هذا الدور للمفكرين، فمعظم حركات المقاومة كانت مسلحة، ولم نر مقاومات فكرية أو ثقافية في مستوى المقاومات المسلحة التي كانت في معظمها شعبية وليست نخبوية، بحيث لا يظهر دور المفكر النخبوي إلا لاحقا، ليركب القطار لا ليقوده، وليمشي مع التيار لا ضده، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأن المفكر العربي كان في كثير من الأحيان إلى جانب جبهة المساندة لا جبهة المقاومة والممانعة، جبهة اليمين لا جبهة اليسار، حدث ذلك قديما مع بعض علماء الكلام ممن حولوا علم أصول الدين إلى إيديولوجيا لتبرير أفعال السلطة وممارساتها على ما فيها من استبداد وقهر وظلم، ومع بعض

(1) نفسه، الصفحة نفسها.

المفكرين المعاصرين ممن جعلوا الفكر في خدمة السلطة وممارساتها. وممن كان موقفهم استسلامي انهزامي أو لامبال، وكأن الأمر لا يعنيه.

لكن، وبرغم ذلك، لا يمكن أن نضع جميع المفكرين العرب في خانة واحدة، فمنهم بدون شك، من حمل هم المقاومة الثقافية والفكرية فوقف في صف اليسار، ولا شك أن «حسن حنفي» معدود في زمرة مفكري اليسار في الفكر العربي المعاصر، كيف لا؟ وهو أحد منظري اليسار الإسلامي، ولاهوت التحرير، ونحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن مشروعه الفكري الموسوم ب «التراث والتجديد» يندرج ضمن فلسفة الفعل والمقاومة، بحيث يمكن اعتباره محاولة فلسفية جريئة لتأسيس ثقافة المقاومة على أساس فلسفي. وهو أمر نحسبه قد انفرد به وتفرد به عن المشاريع الفكرية العربية الأخرى، ما جعلنا نصفه بـ «فيلسوف المقاومة والفعل» في الفكر العربي المعاصر. فأين تتجلى فلسفة المقاومة والفعل في «مشروع التراث والتجديد» ياترى؟

ثالثا: التراث والتجديد بوصفه مشروعا للمقاومة الفكرية

يأتي مشروع التراث والتجديد عند حسن حنفي، على غرار مشاريع الإصلاح والنهوض في فكرنا العربي المعاصر في ظل هزيمتنا الحضارية التي أخرجتنا من مسار التاريخ ودائرة الحضارة، والتي تتجلى في تخلفنا وانحطاطنا على جميع المستويات والأصعدة المعرفية والسياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية، ومن ثمة، فهو محاولة لمجاوزة هذه الهزيمة ومقاومة أسبابها، قصد إعادة إحياء الحضارة الإسلامية من جديد أو بالأحرى إعادة الأمة إلى مسار التاريخ والحضارة، والمقاومة هاهنا تأخذ صبغة فكرية، فلسفية،

ثقافية، باعتبارها الوسيلة المتاحة أمامه. إلى ذلك، يمكن القول بأن مشروع التراث والتجديد هو مشروع للمقاومة الثقافية والفلسفية بامتياز، مشروع يتخذ من التراث وسيلة ومن التجديد غاية، التراث بوصفه رصيدا أو مخزونا تاريخيا حضاريا، والتجديد بوصفه إحياء لموروثنا الثقافي أو إعادة بناء للماضي في الحاضر. بيت القصيد هاهنا يكمن في إعادة البناء، أو بالأحرى في الإحياء والتجديد، الذي لا يزيد في الحقيقة، إذا ما تصفحنا مضمونه في مشروع حنفي، عن كونه تثوير لثقافتنا الموروثة، أو بالأحرى تحويل موروثنا الثقافي من ثقافة خمول واستكانة وقابلية للاستبداد والهزيمة إلى ثقافة للمقاومة والمجابهة والمناهضة والرفض، وهو ما يبرر قولنا أن مشروعه لا يعدو أن يكون مشروعا للمقاومة الثقافية. وهنا يأتي السؤال: إذا كان حنفي يريد التأسيس لثقافة مقاومة في واقعنا العربي المعاصر بتحدياته المختلفة التي تعيق تطويره والنهوض به، فما الذي يبرر التوسل بالتراث؟ بعبارة أخرى: ما المسوغ للعودة إلى التراث في هذا المشروع؟ أوليس التراث نفسه يشكل عائقا لنهضتنا وعبئا يثقل كاهلا كما يرى البعض؟ أم أن التراث يمكن أن يكون منطلقا لتأسيس ثقافة المقاومة، بحيث يمكن أن نعثر على جمر داخل هذا الرماد لنبعث منه نارا؟

إذا كان حنفي ينطلق في مشروعه «التراث والتجديد» من التراث، فإن ما يبرر ذلك حسبه، هو أن التراث «ليس كيانا نظريا مستقلا بذاته... [بل هو] في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير»[1]. أي أن هذا التراث لا يزال

(1) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، التراث والتجديد، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3، 1987، ص13.

لـه أثره في نفوس جماهـير الأمة ووعيها في وقتنا الحاضر، ومن ثمة، فإن قضية دراسـة التراث الماضي ليست قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطـواه النسـيان، ولا يـزار إلا في المتاحف، ولا ينقب عنـه إلا علماء الآثار، بل هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسـية. مازال التراث القديم - كما يقول حنفـي - بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسـلوك الجماهير في حياتها اليوميـة إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسـلك الإنسـان فيـه إلا مدحا، أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني»[1].

يتبين لنا من هنا أن عودة حنفي إلى التراث هي عودة مبررة، فهو لا يعود إليه تقديسـا له، ولا حنينا إليه كما يفعل البعـض، بل لأن هذا التراث مازال له مفعوله في الواقع العربي المعاصر بما له من تأثير في نفوسـنا ووعينا، فالقيم القديمـة التي حواها التراث هي جزء من هذا الواقع، ويدلل حنفي على ذلك ببعـض الأمثلة والشـواهد الحية من واقعنـا المعاصر، فنحـن مثلا نئن تحت عقيـدة الإيمـان بالقضاء والقدر الموروثة عن السـلف، فنفـسر هزائمنا بأنها قضاء وقدر لا راد له أو بعبارة حنفي «لا يغني حذر من قدر»، كما أننا نلحق عقولنـا بالنصوص في الغالب، ونقـع في التأويلات، ونقطـع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع باعتباره مصدرا للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع لـه خانعين، ضعفاء أو خائفين ثم ننتقي من الـتراث ما يدعم هذا الوضع[2]. كقول أحد الشعراء في مخاطبة أحد حكام بني أمية:

مـا شـئت لا مـا شـاءت الأقـدار فاحكـم فأنـت الواحـد القهـار

(1) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص13.
(2) المصدر نفسه، ص14.

وقولهم: ستون سنة مع إمام جائر خير من ليلة بدون إمام، أو قول بعضهم اتقوا الفتنة إنها أشد من القتل.

ونحن، كما يقول حنفي، مازلنا نعيش التصور الثنائي للعالم كما ورثناه من الكندي، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية. كما أننا نسلك في واقعنا المعاصر طبقا للتصور الهرمي للعالم الذي ورثناه عن الفارابي خاصة في تصور مجتمعنا ومؤسساته التي يقوم كل منها على الرئيس الذي هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم إما الطاعة والولاء و إما السجن والعقاب. ومن الأمثلة التي يستشهد بها حنفي على أثر التراث في سلوكنا ونفوسنا ووعينا الاجتماعي والفردي، هو ذلك الخلط بين العقل والوجدان (الانفعال) الذي يميز فكرنا المعاصر، بحيث أننا في كثير من الأحيان نخطب ونظن أننا نفكر، وننفعل ونظن أننا نفعل، ومصدر هذا الخلط يعود إلى ثقافتنا الموروثة، فالعقل في تراثنا القديم وما ورثناه من السلف مهمته تبرير الدين، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع وهو طرفه الأصيل إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى أنه لم يبق إلا التقليد، كما يقول حنفي[1].

وفي ضوء ما سبق ذكره من أمثلة، يتبين لنا بأن اهتمام حنفي بالتراث واتخاذه منطلقا له في التأسيس لثقافة المقاومة تعود إلى كونه ينظر إلى الواقع العربي المعاصر كحصيلة للتراث القديم، كما أنه ينظر إلى التراث القديم

(1) المصدر السابق، ص14.

مـن خلال الواقع، فهنـاك إذن علاقة جدلية، وصـيرورة تاريخية بين الماضي والحاضر حسـب منظور صاحب مشروع التراث والتجديد، ومن ثمة، فهو لا يـدرس الواحد منهما بمعزل وفي اسـتقلال عن الآخر، بـل يدرس الواحد منهما باعتباره طرفا للآخر ومرتبط به.

وثمـة مسـألة أخرى على قـدر من الأهميـة، بحيث لا يمكـن التغافل عنها عنـد التعرض لمسـألة الـتراث والتجديد عنـد حنفي، وهـي أن حنفي لا يعتبر دراسـة التراث قضية دينية، وذلك رغم ارتباط التراث العربي الإسلامي بالدين واصطباغه بصبغة دينية، وأنه قام ابتداء من الدين، و إنما هو يعتبر هذه الدراسة «قضية وطنية تمس حياة المواطنين وتتدخل في شقائهم أو سعادتهم»[1]، فهي إذن ألصق بالسياسـة أكثر منها بالدين، ولا غـرو، فحنفي يمزج بين الدين والثقافة والعلم، كما يمزج بين الثقافة والسياسة، كما سيأتي بيانه لاحقا.

وهكذا يؤكد حنفي أن الدافع إلى تجديد التراث «ليس عاطفة التقديس والاحترام والتبجيل الواجبة لكل موروث ديني بل انتساب الإنسان المجدد إلى أرض وانتماؤه إلى شـعب، فقضية التراث والتجديد، كما يقول، قضية وطنية لأنها جزء من واقعنا. نحن مسـؤولون عنه [التراث] كما أننا مسـؤولون عن الشعب والأرض والثروة، وكما أننا مسؤولون عن الآثار القديمة والمأثورات الشـعبية. لذلك ـ يقول حنفي - آثرنا لفظ «التراث» وليس «الدين»، فالدين جزء من التراث» و يستطرد قائلا: «القضية إذن ليست قضية دينية بل قضية اجتماعية أو سياسية أو فنية أو تاريخية»[2].

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) حنفي: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، ص20.

بقي أن نشير إلى مسألة في غاية الأهمية ونحن نتناول مشروع التراث والتجديد في سياق التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة، وهي أن حنفي إذا كان يؤصل لثقافة الخنوع والاستسلام والعبودية الطوعية في ثقافتنا المعاصرة من خلال موروثنا الثقافي، فإن ذلك لا يجعله يغفل عن ثقافة المقاومة في تراثنا القديم، فكما توجد ثقافة الخنوع توجد ثقافة المقاومة، أو بعبارة أخرى يوجد هناك يمين كما يوجد يسار، ولو أن الغلبة والسيادة والتمكين كانت لليمين أكثر، ربما لأن السلطة احتضنت هذا اليمين ومكنت له حفاظا على مصالحها وسلطتها ومكاسبها، إذ هي تنظر إلى المقاومة على أنها تهديد وخطر على مصالحها. وهكذا، فإن اصطفاف «حنفي» مع جبهة المقاومة، وتيار اليسار لم يمنعه من إنصاف تراثنا، فأشاد بمظاهر المقاومة فيه بمثل ما أدان ثقافة الاستسلام والروح الانهزامية. هذا عن التراث. فماذا عن التجديد؟

إن تجديد التراث في منظور حنفي «ليس غاية في ذاته، بل وسيلة للبحث عن روح الشعب وتطويرها كوسيلة لتطوير الواقع ذاته ولحل مشاكله. تجديد التراث هو دراسة للبعد الاجتماعي لقضية الموروث أو دراسة للموروث في بعده الاجتماعي، فهو أدخل في علم الاجتماع الديني أو علم الاجتماع الحضري، ومن ثمة، كان أحد مشاكل العلوم الإنسانية»[1]. فالتراث والتجديد، كما يقول، «يود الانتقال من علم اجتماع المعرفة إلى تحليل سلوك الجماهير، أي من العلوم الإنسانية إلى الثقافة الوطنية، ومن الثقافة الوطنية إلى الثورة الاجتماعية والسياسية»[2]، وهذا يؤكد ما أسلفنا إليه القول وهو

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص22.

أن التراث والتجديد مشروع معرفي فكري بأبعاد ثقافية وسياسية، إنه يروم استبدال أو تجديد ثقافة موروثة ذات ملامح انهزامية استسلامية بثقافة جديدة هي ثقافة المقاومة، قصد تثوير الواقع المعاصر وتطويره.

هذا، وينبه حنفي إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن مهمة هذا المشروع، مشروع تجديد التراث، لا تقع على عاتق فرد واحد، بل هي مهمة يتكفل بها ويضطلع بها طليعة المثقفين وجمهور الباحثين، أي نخبة المجتمع، وذلك بالنظر إلى تعدد جوانب التراث وحاجته إلى باحثين متخصصين، كل في ميدانه، ولما كانت المهمة ذات أبعاد سياسية، فإن ذلك يتطلب وجود حزب سياسي يساري يتولى هذه المهمة، وهذا ما جعل حنفي ينخرط مع جماعة «اليسار الإسلامي» الذي يضم نخبة من المثقفين والمفكرين، والذي انضم بدوره إلى «الحزب التقدمي الوحدوي الوطني» الذي كان حنفي يعول عليه كثيرا في تحقيق هذا المشروع، حيث يقول مبررا ذلك: «فالحزب هو عصب الجماهير وروحها الذي يعبر عن متطلباتها، وهو الذي يرث الماضي ويعبر عن وجدان العصر. الحزب هو الذي يقوم بتجديد التراث لأنه هو المعبر عن الجيل والممثل لروح العصر. لا تقع مهمة التجديد على عاتق فرد بعينه... فهو ليس عملا بطوليا يعبر عن عبقرية فردية، بل هو عمل جماعي يقوم به من يتحمل تبعة تغيير الواقع»[1]. وهنا يمكن القول تعقيبا على هذا المنحى السياسي الذي انتهى إليه مشروع التراث والتجديد، أين ارتبطت الثقافة بالسياسة، بأن هذا المنحى طبيعي جدا بالنسبة لفلسفة اختارت طريق الفعل، فالسياسة هي الميدان الذي يتحقق فيه الفعل، ومن خلالها

(1) نفسه، ص13.

يؤثر في الواقع، ومعظم، إن لم نقل كل، فلسفات الفعل قد انتهت إلى هذه النهاية من حيث قصدت أو لم تقصد، ولنا في الماركسية خير شاهد على ذلك، إلا أن ما فات حنفي هو أن أغلب أحزاب اليسار تبدأ في اليسار وتنتهي في اليمين، ولهذا، فإن التعويل على السياسة قد يكون رهانا فاشلا، ومن ثمة، فإن ربط الفكر بالسياسة و إقحامه فيها هو مخاطرة غير مأمونة العواقب، ولعل هذا ما حصل مع حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي (1976) الذي ما فتئ لحنفي نفسه أن وجه إليه نقدا ذاتيا.

وبالعودة إلى المفاصل الأساسية لمشروع تجديد التراث، نجد أن حنفي قد قسمه إلى ثلاثة أقسام أو جبهات كما يسميها، وهي تسمية لها دلالتها في هذا الخصوص، فكلمة جبهة تتضمن معنى التضامن والوحدة، بمثل ما تتضمن معنى الصمود والتحدي والمقاومة، على نحو ما يتجلى في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر (1954)، وفي ذلك تأكيد لما أسلفنا إليه القول، وهو أن مشروع التراث والتجديد هو مشروع للمقاومة بامتياز، وهذا ما سيتأكد لنا من خلال استعراض المضمون الفكري لجبهات هذا المشروع الثلاثة.

الجبهة الأولى من مشروع تجديد التراث: الموقف من التراث القديم:

يعكف حنفي من خلال هذه الجبهة على إعادة بناء العلوم التقليدية في تراثنا، الشرعية منها والعقلية، وذلك بالرجوع إلى أصولها لبيان نشأتها وتطورها، سواء بالنسبة إلى كل علم على حدى أو بالنسبة إلى مجموع العلوم، ويحدد حنفي الهدف من هذا القسم بأنه يريد «أن تدور عملية الحضارة، وأن

تسير من جديد حتى يعاد ربط الفكر بالواقع، والعلوم بالتاريخ»[1]. وما يستفاد من ذلك، هو أن المنطلق في هذا العمل الفكري منطلق إبستمولوجي، ويتمثل في نقد المنظومة المعرفية في تراثنا، والكشف عن الإبستمية التي تنتظمها، إلا أن هذا المسعى الإبستمولوجي ينطوي على أبعاد إيديولوجية وسياسية من حيث أنه يسعى إلى نقد الإبستمية التي قامت عليها علوم التراث بوصفها إبستمية أنتجت لنا ثقافة سالبة، هي ثقافة الخنوع والاستسلام والاستكانة والتوكل والتواكل، واستبدالها بإبستمية أخرى تؤسس لثقافة مقاومة، والحقيقة أن حنفي على وعي بهذا البعد الإيديولوجي في مشروعه، إلا أنه يرى عدم وجود تعارض بين العلم والإيدولوجيا، «فالإيديولوجيا هي العلم والعلم هو الإيديولوجيا بالنسبة للمفكر العربي»[2]. ولعل هذا الخلط بين المعرفي (العلمي والفلسفي) والإيديولوجي هو ما جعل مشروعه يتعرض لانتقادات كثيرة، شأنه في ذلك شأن الكثير من المشاريع في الفكر العربي المعاصر إن لم نقل كلها، حيث يغلب عليها الطابع الإيديولوجي.

وإذا كنا من جهتنا نفصل بين ما هو علمي وإيديولوجي من الناحية النظرية والإجرائية، فإن هذا الفصل نادرا ما يتحقق على مستوى الممارسة والتطبيق، وبالنسبة لواقعنا العربي، فإننا نرى مع حنفي أنه لا مبرر لهذا الفصل، فالإيديولوجيا في الوضع الذي نحن فيه لا تصبح مذمومة ومرفوضة بل تصبح مبررة، إن لم نقل مطلوبة، فالضرورة تقتضي أحيانا القول بأولوية الإيديولوجي على المعرفي، ذلك أن الإيديولوجيا أقدر على تعبئة الجماهير،

(1) المصدر السابق، ص 149.
(2) المصدر نفسه، ص 21.

والمزايدة أحيانا على الواقع من أجل تغييره، وهكذا، فإننا ندين في أغلب انتصاراتنا ومقاوماتنا الناجحة للإيديولوجي أكثر منه للعلمي والمعرفي. والماركسية نفسها نجحت كإيديولوجيا، لا كنظرية علمية، ولو أن حنفي لا يرى تعارضا بين ماركس الإيديولوجي وماركس العالِم.

وبالعودة إلى القسم الأول من مشروع «التراث والتجديد»، فإن حنفي قد قسمه إلى ثمانية أجزاء، كل جزء خاص بعلم قديم، ثم جزء ثامن، وسوف نكتفي هاهنا بتناول البعض منها فقط، على سبيل المثال لا الحصر، وذلك بما يحقق الغرض من العرض، وهو إبراز جانب التأسيس الفلسفي لثقافة المقاومة عند حنفي، لأجل ذلك وقع اختيارنا على الجزء الأول والجزء الرابع دون سواهما.

الجزء الأول: علم الإنسان، وهو في الأصل تطوير وإعادة بناء لما عرف في تراثنا القديم بعلم أصول الدين (علم الكلام) الذي يعتبره حنفي «أخطر العلوم التقليدية على الإطلاق على الإنسان والحياة»[1]، وتكمن خطورته في الأثر الذي تركه في وعينا وتصوراتنا، فمعظم حالاتنا النفسية وما ارتبط بها من سلوكيات سلبية في السياسة والدين وغيرهما، إنما هي ترجمة لعقائدنا الموروثة عن علم الأصول كما مثلته الفرق الكلامية المختلفة من أشاعرة ومعتزلة وشيعة وخوارج وجبرية ومرجئة وغيرها، فمن الملاحظ، كما يقول حنفي، أن علم الأصول قد نشأ كايديولوجية للسلطة الحاكمة وتحت تأثيراتها، كما يتجلى في علم الكلام الأشعري وحتى علم الكلام المعتزلي وغيرهما، وهو ما أدى إلى غياب ثقافة المقاومة، فقد لعب علم أصول

(1) المصدر نفسه، ص 150.

الديـن، إذن، دورا إيديولوجيـا رجعيا تبريريا (مثلا الغـزالي وعلاقته بنظام الملـك، المرجئة وعقيـدة الإرجاء، الجبرية وعقيدة القضـاء والقدر، المعتزلة وعقيـدة خلـق القرآن، وكذا عقيـدة المنزلة بين المنزلتين، الأشـاعرة وعقيدة التوحيد،...). يقول حنفي موضحا الدور الذي لعبه على الكلام على الصعيدين الإيديولوجي والسـياسي: «برز في العقائد نسقان: نسق أشعري يدور حول الذات والصفات والأفعال، أي حول التوحيد ولا شيء سـواه، ونسق اعتزالي يدور حول أصول خمسـة... واستقر النسق الأشـعري في الثقافة الموروثة، التوحيـد، في حين انزوى النسـق الاعتـزالي الذي يقرن التوحيـد بالعدل... وقبلنا أن نكون موحدين في نظم سياسية تقوم على الظلم...وأفرز الأمويون تصـورا متعاليا للألوهيـة، ونظر له الغزالي في الاقتصـاد في الاعتقاد... فالله قـادر قدرة مطلقة، تتجـاوز إرادته حكمته، يفعل ما يشـاء، فعال لما يريد، لا يسـأل عما يفعل وهم يسـألون» هذا هو تصور الأشـاعرة للألوهية الذي ضمنوه أصل التوحيد، وبحسـب حنفي، فإن هـذا التصور الرأسي للألوهية والذي يمركز السلطة في يد الله بشكل مطلق، قد انعكس وترسب في ثقافتنا الشـعبية، حيث حل السـلطان الحاكم محـل الإله، «لا فرق بـين تصور الله وتصور السلطان القادر أيضا على كل شيء، والذي يقرر كل شيء، ولا يخفى عليه شيء...ونشـأ عن هذا التصور للألوهية عقيدة القضاء والقدر، أفرزها الأمويون حتى يستتب الأمر لمعاوية. فالحكم الأموي قدر من الله لا يمكن الفـرار منه ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [النسـاء: 30]، ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17]».

إن خطـورة هذه العقائـد الكلامية، إذن، تكمن، فيـما يقول حنفي، في أنها تحولت إلى ثقافة شـعبية، وأمثال عامية يكتبها السـائقون على عرباتهم،

والباعـة في محلاتهـم، مثل: «العـين صابتني ورب العرش نجـاني»، «ولا يغني حذر من قدر»، و«لك يوم يا ظالم»، ومن الواضح أن هذه الأمثال تعبر عن ثقافة سلبية استسلامية وانهزامية وتبريرية، من حيث أنها، كما يقول، تجعل الخلاص في المستقبل وليس في الحاضر، انتظار وليس مبادرة[1].

وعـن علم العقائـد (أصول الدين) أيضا، نشـأ التصـور الهرمي للعالم، كلـما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى درجات الكمال، وكلما نزلنا إلى أسـفل وصلنـا إلى أدنى درجات النقص. وهكذا يجعل هـذا التصور الكمال والخلود خـارج الأرض، ولا يوجـد في الأرض إلا النقـص والفناء، وقـد انعكس هذا التصور في سلوكاتنا وثقافتنا الموروثة انعكاسا سلبيا، فقد أدى هذا التصور، فيما يرى حنفي، إلى القبول والطاعة والاستسـلام والإحساس بالدونية. فإذا أراد الإنسـان الرقي فعليه الصعود إلى أعلى وليس التقـدم إلى الأمام، التقرب إلى السلطان والسعي نحو المناصب العليا، وليس المعارضة مع الشعب وتجنيد الجماهير[2].

وكمثال على الدور السلبي الذي لعبه علم أصول الدين، وثقافتنا الموروثة إجمـالا، على وعينا الحضاري المعاصر وسـلوكنا في الواقـع، يربط حنفي بين ثقافـة الخذلان والاسـتكانة التي يعبر عنها الصمت العـربي الآن إزاء قضية فلسـطين، وهذا التصور الهرمي للعالم الموروث عن أصول الدين، فقد نشـأ عن هذا التصور تصور ثنائي للحياة، وقسمة العالم إلى قسمين: الأعلى والأدنى، الكمال والنقص، الحلال والحرام، النظر والعمل، الواجب والممكن... إلخ،

(1) حنفي، ثقافة المقاومة، مصدر سابق، ص (32 - 33).
(2) المصدر نفسه، ص(33 - 34).

وهذه الازدواجية تنتهي حسبه إلى نوع من النفاق، كأن يعيش الإنسان حياة البدن ويتستر بالروح مثل الراهب الفاسق، وهذا هو السلوك الغالب في حياتنا اليومية على حد قوله، ولعل هذه الازدواجية هي التي أدت إلى هذا التعاطف مع المقاومة بالوجدان من دون الإعلان، أو بالقول من دون العمل، كما هو الحال في الصمت العربي الآن إزاء القضية الفلسطينية[1].

وكما ورثنا عن الأشاعرة تصورهم للألوهية والعالم، فإننا ورثنا، كما يقول حنفي، موقف المرجئة في مسألة علاقة الإيمان بالعمل، وهو ما جعل ثقافتنا المعاصرة تتسم بالسلبية، بحيث يمكن وصفها بثقافة القول (يقولون ما لا يفعلون)، فطبقا لموقف المرجئة، فإن كل من قال «لا إله إلا الله» يكون مسلما بصرف النظر عن أعماله التي يتولاها الله يوم القيامة، فالعمل ليس جزءا من الإيمان. تكفي الشهادة ولو بالشفتين وحتى لو أضمر الكفر، وهذا الموقف العقدي له أبعاد سياسية، «فما دام الأمويون يؤدون الشهادة بل يقيمون الصلوات ويبنون المساجد تجب لهم الطاعة ولا يجوز الخروج عليهم»، وهذا الموقف السياسي الذي يقوم على أساس عقدي (إيديولوجي) يتكرر في ثقافتنا المعاصرة، وذلك عندما يتغاضى بعض العلماء ورجال الدين عن تصرفات الحكام ويسكتون عنها، بحجة أن الله يتولى أمرهم يوم القيامة.

إن ما يريد قوله حسن حنفي انطلاقا مما ذكره في هذا الجزء، هو أن علم أصول الدين في تراثنا القديم قد مثل إيديولوجية تبريرية محافظة واستسلامية على العموم، وأن ثقافتنا المعاصرة قد ورثت عن هذا العلم ثقافة

(1) نفسه، ص 34.

الخنوع والطاعة والاستسلام والتبرير والمحافظة والانهزامية، ورغم وجود عقائد ومذاهب وتصورات في علم الأصول القديم تتناغم مع ثقافة المقاومة كما هو الحال مثلا عند الخوارج في ربطهم الإيمان بالعمل، ولا طاعة لمخلوق في معصيـة الخالق، وعند المعتزلة في ربطهم التوحيـد بالعدل، ورفض عقيدة الجبر، إلا أن هذه الثقافة لم يكتب لها النجاح ولم يكن تأثيرها ذا بال يذكر على ثقافتنا، نظرا لغلبة وسـيادة علم الكلام الأشعري وعلم الكلام المحافظ عمومـا على ما يمكن أن نعتبره تيار كلامي يسـاري، وذلـك لاعتبارات عدة، سياسية ودينية وثقافية.

وبالنظـر إلى هذا الـدور الإيديولوجي الخطير الـذي لعبه علم الأصول في ثقافتنا الموروثة، فقد سـعى حنفي إلى إعادة بناء علم الأصول ليجعل منه عوضا عن ذلك، إيديولوجيا للنضال والمقاومة، فكانت البداية بأن غير اسمه من علم أصول الدين إلى علم الإنسان، وهذا التغيير له دلالته في هذا الصدد، مثلما يوضح ذلك حنفي في قوله: «وهو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظـري في واقعنـا المعاصر، والذي يمكنـه أن يمدنـا بإيديولوجية عصرية، تشـمل على لاهـوت الثـورة، ولاهـوت الأرض، ولاهوت التحـرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم. وهو العلم الذي يعرض للوحي في أساسـه النظري، والـذي يمس لب الدين وجوهر العقيدة، والذي يعرض لحقيقة الإيمان، الذي سماه القدماء الفقه الأكبر»[1].

يتبـين من خلال هذه المحاولة الاجتهاديـة، أن تجديد علم أصول الدين هـي محاولة لعلمنة هذا العلم وتأنيسـه وتثويره، أمـا العلمنة فتتمثل في جعله

(1) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص150.

علما إنسانيا بعد أن كان علما دينيا (عقيدة)، وأما التأنيس، فيتجلى في تحويل بؤرة التفكير من الله إلى الإنسان، وأما التثوير، فيتمثل في تحويله من إيديولوجية تبريرية محافظة إلى إيديولوجية نضالية ثورية تقدمية، فالدين، كما يرى حنفي، قد جاء لخدمة الإنسان، وتحقيق الفردوس السماوي على الأرض، وتحقيق سعادة الإنسان في الدنيا قبل الآخرة، وذلك بتحريره من كل أشكال ومظاهر الاستبداد والقهر والتهميش، وكل ما يمس بكرامة الإنسان، وضمن هذا الإطار نشأ لاهوت التحرير[1] أو اليسار الإسلامي عند حنفي كإيديولوجيا نضالية في مقابل اللاهوت التقليدي بوصفه لاهوتا أو إيديولوجيا للسيطرة. فاليسار الإسلامي، أو لاهوت التحرير، نشأ، كما يقول «حنفي»، «كإيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير، تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحي من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى»[2].

الجزء الرابع: المنهج الصوفي أو تجديد التصوف:

يتكفل الجزء الرابع من القسم الأول من مشروع التراث والتجديد (الموقف من التراث القديم) بتجديد علم التصوف في تراثنا القديم، «وهي

(1) حول لاهوت التحرير، ومفهومه ونشأته واتجاهاته ومقولاته وفلسفته، ينظر دراستنا: لاهوت التحرير في الفكر العربي المعاصر (حسن حنفي أنموذجا)، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 01، 2013، ص (41 - 73).

(2) حسن حنفي، لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغيير الاجتماعي، ضمن: وليم سيدهم، لاهوت التحرير، رؤية عربية إسلامية مسيحية، مكتبة الأسرة، القاهرة، د.ط، 2008، ص 66.

محاولـة لإعادة بناء علـم التصوف باعتباره الممثل للمنهـج الوجداني، وظهور الإنســان فيه أخيرا كبعد مستقل، واكتشاف الشعور كنقطة بداية لتأسيس العلـم»[1]، وتأتي هذه المحاولة بالنظـر إلى الدور الخطير الذي يمثله التصوف على وجداننا المعاصر وسـلوكنا القومي، خطورة تعادل خطورة علم الكلام، بالنظر إلى ما يمثله التصوف من قيم سـلبية مـن صبر، وتوكل، ورضا وقناعة، وخوف، ورجاء، وخشـية، وبكاء، إلى آخر ماهو معروف عند «القوم» من مقامات وأحوال. ويربط حنفي بين نشأة هذا العلم وتطوره من جهة، وبين الأوضاع السياسـية من جهة أخـرى، على نحو ما فعل بالنسـبة لعلم أصول الدين، فقد ظهر، التصوف، كما يقول، «أيام الحكم الأموي كحركة مقاومة سلبية للداخل ومتجهة إلى أعلى وليس إلى الخارج، ومنطلقة إلى الأمام»[2].

ويمكن القول بأن التصوف قد لعب هذا الدور السلبي في حياتنا المعاصرة أيضا، ولعل هذا ما جعله يحظى بعين الرضى بل والتشجيع من طرف الأنظمة الحاكمة، باعتباره إيديولوجيا تبريرية سـلبية لا تشكل أي خطر على أنظمة الاستعمار الخارجي والهيمنة الداخلية، بل تبررها أحيانا، على نحو ما فعلت بعض الزوايـا والطرق الصوفية أيام الاحتلال الفرنسي للجزائر، الأمر الذي جعل جمعية العلماء المسـلمين الجزائريين بزعامة الشيخ ابن باديس تقاومها بسـلاح الفكر والقلـم. وبالنظر إلى ذلك، يمكن القول بـأن تجديد التصوف عند حنفي، إنما يعني تخليصه من هذه العناصر السلبية في إطار تأسيس ثقافة المقاومـة، وضمن هذا الإطـار ألف «حنفي» كتابه «من الفنـاء إلى البقاء»،

(1) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص151.
(2) المصدر السابق، ص151.

حيث يفضل حالة البقاء والصحو على حالات الفناء والسكر والخوف والتوكل وغيرها من الحالات السلبية في التصوف القديم، وهذا الموقف النقدي من التصوف القديم يذكرنا بموقف محمد إقبال الذي انتقد التصوف في إطار التأسيس لفلسفة الفعل والحركة (البراكسيس)[1]، ولا يخفى علينا تأثر حنفي بهذه الفلسفة، وهو ما يتجلى من خلال كتابه عن إقبال والموسوم بـ «فلسفة الذاتية عند محمد إقبال».

الجبهة الثانية من مشروع تجديد التراث: الموقف من التراث الغربي:

في هذه الجبهة من مشروع التراث والتجديد، ينتقل مجال المقاومة من الداخل إلى الخارج، من مقاومة تراثنا القديم وثقافتنا الموروثة بغية تصفية عناصرها السلبية، إلى مقاومة الثقافة الوافدة التي أصبحت جزءا من ثقافتنا، وذلك بغية إعادة بنائها في وجداننا، وهو ما يؤكده حنفي في قوله: «يهدف هذا القسم إلى إعادة الكرة مرة أخرى، و إقامة حضارة إسلامية جديدة بالإضافة إلى الحضارة الإسلامية التي ورثناها»[2]. وقد برر حنفي ذلك، بأننا «في عصر مشابه للعصر القديم عندما واجه تراثنا الناشئ التراث اليوناني الوافد. ونحن منذ أوائل القرن الماضي [ق 19] في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي، والحال أسوأ لأن الوفود قد تحول إلى غزوة، ووعينا بأنفسنا وبأصولنا وبنموذج الماضي

(1) ينظر في ذلك عبد الوهاب عزام مدخل إلى فلسفة إقبال على هامش ترجمته لكتاب محمد اقبال، ديوان الأسرار والرموز، مؤسسة هنداوي للتعليم ولثقافة، القاهرة، 2012، ص12.

(2) حنفي، التراث والتجديد، مصدر سابق، ص (152 - 153).

ضعيف ومترهل. فتحديد موقفنا من التراث الغربي جزء من حركة التاريخ وتطور الحضارة، واستمرار لما بدأناه في العصر القديم، كما أنه تحليل لواقعنا المعاصر الذي أصبح التراث الغربي جزء من تكوينه الثقافي. كما أنه واجب وطني وقومي من أجل تأصيل موقفنا الحضاري، والقيام بالحركة التي لم نقم بها حتى الآن، وهي معركتنا مع الثقافة الغربية الوافدة»[1].

وضمن إطار هذه المعركة الثقافية مع الوافد الغربي، نشأ علم الاستغراب عند «حنفي» كمحاولة لإعادة بناء علاقة الأنا بالآخر، وتتحدد مهمة هذا القسم من المشروع حسب صاحبه في «بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادعت العالمية والشمول، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي، ومن محور التاريخ وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي في الثقافة العالمية الشاملة»[2]. فمقاومة الثقافة الغربية، من منظور علم الاستغراب، لا تعني رفض هذه الثقافة، بقدر ما تعني تجديد وعينا بها، أو بالأحرى إعادة بناء هذه الثقافة في وعينا، بحيث نضعها في حجمها الطبيعي داخل الثقافات العالمية، فننزع عنها مركزيتها الغربية.

الجبهة الثالثة من مشروع تجديد التراث: نظرية التفسير:

يتناول حنفي في هذا القسم نظرية التفسير، وقد هدف من ورائه «إلى إعادة بناء الحضارتين معا في القسمين السابقين، والبداية من جديد ابتداء من أصولها الأولى في الوحي أي في كتبها المقدسة»[3]. فالتراث والتجديد،

(1) المصدر نفسه، ص (152 - 153).
(2) نفسه، ص 153.
(3) المصدر السابق، ص 155.

كـما يؤكد صاحبه، «هو في الحقيقة محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرهـا في الوحي أو إعادة تفسـير الوحي كما هو بالرجـوع إلى الحضارة الإنسانية الحالية، وتخليصها من الركود التاريخي القديم. فالغائية النهائية هو الوحـي ذاته و إمكانية تحويله إلى علم إنسـاني شـامل، وهـذا لا يتم إلا عن طريق «نظرية في التفسير» تكون منطقا للوحي»[1].

وقد قسـم حنفـي هذا القسـم الثالث من المـشروع (نظرية التفسـير) إلى ثلاثـة أجزاء هي: العهـد الجديد، العهد القديم، المنهـاج. وما يهمنا منها بالنسبة لموضوع ورقتنا (ثقافة المقاومة) هو الجزء الثالث منها، باعتباره يقدم منهجا جديدا في التفسـير يهدف إلى «محاولة تجاوز مناهج التفسـير القديمة، الكلاميـة والفلسـفية والفقهيـة والصوفية، ثم محاولة وضـع نظرية جديدة للتفسـير تكـون جامعة لهـا كلها... و يكون التفسـير في نظريتـه الجديدة دعامة التجديـد، والمدافع عن شرعيته، والهادم لأية محاولة أخرى للتفسـير تود الإبقاء على الأوضاع القائمة، والحد من حركة التغير الاجتماعي و إيقاف مسـيرة التاريخ، فالبحـث عن المنهاج ... محاولة للعثور على منهاج إسـلامي عـام لحياة الفـرد والجماعـة، ووصف الإنسـان في الوحـي في علاقاته بقواه النظريـة والعمليـة، وفي علاقته مع الآخرين، ومع الأشـياء، و يكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره»[2].

إن هذا المنهاج في التفسير هو ما يسميه حنفي بـ «اليسار الإسلامي». ويمكـن القول بـأن كتاب حنفـي «الوحـي والواقع. تحليـل المضمون»

(1) نفسه، ص 155.

(2) نفسه، ص 157.

يندرج في إطار هذه المحاولة، حيث يقدم لنا نموذجا في التفسير يربط النص بالواقع، فيبدأ من الواقع وينتهي بالنص على اعتبار أن هذا الأخير هو استجابة للواقع ومقتضياته[1]. ومن هنا يتضح بأن «حنفي» يقطع مع النظرية السلفية في التفسير، فهو لا يرى النص وحيا عن الله بل عن الإنسان الباحث عن الحقيقة الإلهية عبر تجربته وصراعه. فالوحي ليس نازلا من الله إلى الإنسان بل هو صاعد من الإنسان إلى الله لتلبية نداء الواقع وللتعبير عن مصطلح الأمة أو الجماهير. لكنه في مجال تحديد وظيفة المفسر يتبنى خطابا إيديولوجيا صرفا إذ لا يتردد في القول بضرورة تحويل الدين إلى إيديولوجيا. وعليه، فان المفسر المعاصر، عند «حنفي»، ينبغي أن يكون كالمفسر التقليدي في منهجه الدفاعي مع اختلاف واحد، وهو أن علماء التفسير والكلام القدامى كانوا يجعلون الله طرفا في كل مشكلة بناء على فهمهم للوحي، في حين أنه على المفسرين المعاصرين أن يدافعوا عن الإنسان المعذب والمقهور من قبل الحضارات الغازية والمهيمنة على الأرض والثروات والشعوب، ومن قبل الأنظمة المتسلطة الموالية لها في الغالب. فكما أن الصورة التي يحملها الإنسان عن الله هي إنتاج بشري يعكس فيها قيمته ومطامحه مضيفا عليها صفة الإطلاق، كذلك فالمفسر من الناحية المنهجية يؤول النص القرآني ومفاهيمه حسب حاجات الأمة المعاصرة[2].

(1) انظر مقالنا: هيرمينوطيقا النص القرآني في منظور اليسار الإسلامي (حسن حنفي أنموذجا)، منشور بموقع مؤسسة مؤمنون بلاحدود، مرجع سابق.

(2) أحميدة النيفر: الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000، ص (106 - 107).

خاتمة: ضرورة استئناف المشروع

من خلال عرضنا الموجز لمشروع التراث والتجديد بجبهاته الثلاث، يتبدى لنا البعد الإيديولوجي له، فهو مشروع فكري للمقاومة الثقافية، مقاومة كل معوقات تخلفنا وركودنا وانحطاطنا الحضاري، سواء أكانت معوقات داخلية (فكرية وسياسية ودينية وثقافية) أو معوقات خارجية (الثقافة الوافدة)، ويتجلى من هنا أن حنفي قد اختار طريق المقاومة الفكرية والفلسفية، وذلك بالاستثمار في الفلسفة الإسلامية (علم الكلام وعلم أصول الفقه والفلسفة، والتصوف...) والفلسفة الغربية (فخته، هيجل، ماركس، ماركيوز، فيورباخ، هوسرل، مان دي بيران...) بحيث جعل من الفكر والفلسفة والثقافة عموما وسيلة لتثوير الواقع وتطويره، وهنا لا بد من الإشارة إلى أن حنفي قد جمع بين الفلسفة والايدولوجيا ووحد بينهما في مشروعه، فهو لا يرى تعارضا بينهما، لأنهما في النهاية يصبان - أو هذا ما يجب أن يكون - في صالح المقاومة، بغية تحرير الإنسان (فردا ومجتمعا) والوصول به إلى السعادة والكمال (ليس الكمال بمعناه الأخلاقي المثالي الميتافيزيقي طبعا).

هكذا يرسم حنفي طريق الفيلسوف (المفكر) العربي المعاصر، إنه طريق المقاومة الثقافية، ويتحقق له ذلك عن طريق التنوير، ولكنه التنوير المؤيد بالعمل، فدور المفكر عنده لا يختلف عن دور المقاوم بالسلاح إلا في الوسيلة، فهو يستعمل سلاح الفكر والثقافة، ومن خلال هذا يبدو حنفي منخرطا في السياسة إلى أبعد الحدود، حتى ولو أنه لا يلامس السياسة أحيانا إلا من الخلف (بشكل غير مباشر).

إن حنفي، وعلى خلاف كثير من المفكرين، لا يضع حاجزا يفصل بين الثقافة والسياسة، فهما عنده، صنوان لا يفترقان، «فالثقافة سياسة غير مباشرة، وأن السياسة ثقافة بلا جذور، كما أن الثقافة سياسة على مستوى النظر، وأن السياسة ثقافة على مستوى الممارسة، وتحقيق الثقافة في السياسة، وبدونها تصبح الثقافة منعزلة عن الواقع الذي نعمل فيه، وتصبح السياسة مجرد غوغائية ديماغوجية نفعية وارتزاق، مجرد قوة وتسلط»[1].

ويؤكد حنفي أن رواد الفكر العربي المعاصر قد مارسوا هذه المهمة السياسية للثقافة، فقد كان هدف هؤلاء كالأفغاني والطهطاوي وخير الدين التونسي وغيرهم «إنارة العقول وتحرير الأذهان، كمقدمة لتغيير المجتمعات والنظم السياسية، فقام جمال الدين الأفغاني... بإعادة فهم العقائد من أجل المقاومة، مقاومة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل، ومن أفكار الأفغاني قامت الثورة العرابية في مصر، وتأسست معظم الأحزاب الوطنية، وأسس رفاعة الطهطاوي في مصر وخير الدين في تونس الدولة الوطنية الحديثة في «مناهج الألباب»، وفي «أقوم المسالك» تأسس الفكر الليبرالي الحديث الذي على أساسه قامت الدولة الوطنية، البرلمان، والدستور وتعدد الأحزاب وحرية الصحافة»[2]. هكذا استطاع رواد التنوير العربي والإسلامي الحديث أن ينزلوا بالفكر والثقافة إلى أرض الواقع، ويحققونها في حياة الناس، وينقلونها من مستوى التجريد إلى مستوى الفعل، ومن النظر إلى الفعل، وبذلك تحولت الثقافة معهم إلى فعل للمقاومة، وهو ما تجسد في حركات التحرر الوطني التي

(1) إميل أمين، الوطن العربي .. ثلاثية الدين والثقافة والسياسة، 17مارس 2012، http:/ / www.gulfinthemedia.com

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسه.

نجحت إلى حد ما في طرد المحتل وتحسين الأوضاع السياسية والاجتماعية، قبل أن تظهر معوقات جديدة داخلية وخارجية أدت إلى إخماد ثقافة المقاومة والحد من فعاليتها، فانغلقت الثقافة على نفسها وتحولت إلى ثقافة نخبوية مسالمة ومهادنة ومداهنة في كثير من الأحيان، واتسعت الهوة بين المثقف والعامة، وبين الفكر والعمل.

لكن، ومع ذلك، فإن «حنفي» لا يفقد الأمل، فهو يرى بعين المفكر الإيديولوجي الحالم بأن المثقف التنويري بإمكانه أن يعيد الكرة، وأن يؤسس ثقافة مقاومة من جديد، شريطة ألا يظل التنوير حبيس الفكر، فالمطلوب هو تحويل الفكر إلى عمل، وربط الفكر بالواقع، ويمكن القول بأن ما قام به حنفي من جهود فكرية تنظيرية تجلت في مشروعه «تجديد التراث»، الذي استعرضنا بعضا من مفاصله، هو محاولة جادة تدخل في هذا الإطار، بحيث تعد تأسيسا فلسفيا لثقافة المقاومة، فقد أنزل الفلسفة في عالمنا العربي من السماء إلى الأرض، جامعا بين الوافد والموروث، ومحولا النظر إلى عمل، وقرب الفلسفة من الجمهور باعتباره المعني بالمقاومة والتغيير، فجاءت لغته الفلسفية بسيطة ومفهومة وأفكاره هادفة، ربط بين ثلاثية الفلسفة والدين والثقافة، وبين ثنائية الثقافة والسياسة، ربطا محكما مراعيا خصوصيات ثقافتنا العربية باعتبارها ثقافة تستند على الموروث الثقافي الديني، ولهذا جاء مشروعه الفكري متناغما مع حركات النضال والمقاومة في واقعنا العربي المعاصر أكثر من أي مشروع فكري آخر.

نسأل الله أن يمده بالصحة وطول العمل، وأن يكتب لمشروعه النجاح والتوفيق في وقت نحن أحوج ما نكون فيه إلى ثقافة المقاومة أكثر من أي وقت مضى.